

**Die Stellung der Hoffnung
in den Schriften des Thomas von Aquin**

von
Rudolf Dzikowski

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommenen Dissertation.¹

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Christoph Helmig, sowie Herrn Prof. Dr. Andreas Speer und Herrn Prof. Dr. Rolf Darge danke ich für wertvolle Anregungen und Hilfestellungen während der Abfassung der Studie.

Frau Erika Haslag danke ich für Übersetzungen aus dem Lateinischen und aus dem Englischen, Herrn David Kern für Übersetzungen aus dem Lateinischen und aus dem Englischen sowie für die Leonina-Zitierungen, weiterhin Frau Anke Raßelberg für die Übersetzung der Quaestiones Disputatae De Spe, Herrn Ole Kienitz für Übersetzungen aus dem Französischen sowie meiner Frau Waltraud Dzikowski für die schreibtechnischen Arbeiten.

Köln, im März 2017

Rudolf Dzikowski

¹ Erster Referent war Prof. Dr. Christoph Helmig, zweiter Referent Prof. Dr. Andreas Speer, Tag der Disputatio der 27. Januar 2017.

**Gewidmet
meiner Ehefrau
Waltraud Dzikowski**

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Gliederung	2
A. Einleitung	11
I. Fragestellung und Ziel der vorliegenden Untersuchung	11
II. Gang der Untersuchung	12
B. Hauptteil	14
1. Kapitel: Hoffnung als Leidenschaft in der abendländischen Philosophie	14
I. Zur Bestimmung des Leidenschaftsbegriffs	14
II. Zur philosophischen Problemgeschichte der allgemeinen Leidenschaften in der griechischen Antike	15
1. Der Leidenschaftsbegriff in der griechischen Antike	15
2. Leidenschaften bei einzelnen antiken Philosophen	15
2.1. Leidenschaften bei Platon	15
2.2. Leidenschaften bei Aristoteles	18
2.3. Leidenschaften bei den Stoikern	21
2.4. Leidenschaften bei den Epikureern	23
2.5. Leidenschaften bei den Neuplatonikern	24
2.6. Abschließende Feststellung	26
III. Zur philosophischen Problemgeschichte der Hoffnung im Kontext der Leidenschaften in der Antike	26
1. Hoffnung als Leidenschaft im Kontext mit Platons Dialog Philebos	26
2. Hoffnung als Leidenschaft im Kontext mit der augustinischen Philosophie	27
IV. Die Stellung der Leidenschaft in der Philosophie des Thomas von Aquin	31
1. Grundsätzliche Aussagen zum Leidenschaftsbegriff	31
2. Hauptgruppen von Gefühlsregungen	37
3. Die Lehre von der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens	38
3.1. Die Hoffnung in ihrer kognitiven Struktur	38

3.2. Hoffnung als Affekt des begehrenden Sinnenteils der menschlichen Seele	41
3.3. Die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in den Quaestiones Disputatae De Veritate	44
3.4. Die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in der Summa Theologiae	46
3.5. Vergleich der Lehre von der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in den Schriften De Veritate und Summa Theologiae I 81,2	48
4. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendlehre	56
5. Der Affekt als Grundhaltung der Persönlichkeitsentfaltung	64
6. Der Einfluss der Passiones auf das sittliche Handeln des Menschen	73
7. Vernünftiger Wille als Grundlage des sittlichen Lebens des Menschen	75
8. Merkmale der Theorie des Willens mit Hilfe des aristotelischen Gedankengutes	78
 V: Kernmerkmale der Hoffnung in der Leidenschaftslehre	 86
1. Die Stellung der Leidenschaften untereinander in der Theologischen Summe	87
2. Die Hoffnung als Leidenschaft und ihre Stellung unter den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens	89
3. Hoffnung als Leidenschaft in der Theologischen Summe	91
3.1. Die Stellung der Hoffnung als eigenständige Leidenschaft unter elf Leidenschaften	91
3.2. Hoffnung als erste Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens	97
3.3. Freude, Trauer, Hoffnung und Furcht als die vier Hauptleidenschaften	98
4. Das Verhältnis der Hoffnung zur Verzweiflung	99
5. Die Erfahrung als Ursache der Hoffnung	100
6. Das Verhältnis zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe in der Leidenschaftslehre	101

2. Kapitel: Die Hoffnung als Komponente der sittlichen Erfüllung	103
I. Der Einfluss antiken ethischen Gedankenguts auf die thomanische Ethik	103
II. Die Hauptinhalte der thomanischen Ethik	109
III. Philosophische Grundlagen einer thomanischen Ethik der Hoffnung	110
1. Bekanntwerden der aristotelischen Texte als Beginn der scholastischen Ethik	110
2. Metaphysische Grundlagen einer thomanischen Philosophie der Hoffnung	115
3. Sehnen und Hoffen als das Suchen nach der transzendentalen Hoffnung	117
4. Die Rolle des Gefühls in der Ethik des Thomas von Aquin	120
5. Gnade als wesentlicher Bestandteil der Ethik des Thomas von Aquin	122
5.1. Gnade als Qualität in der Habituslehre	122
5.2. Der Verdienstbegriff in der Gnadenlehre	127
5.3. Zusammenhang zwischen der Gnadenlehre und der Hoffnung	131
6. Die Stellung des Habitus in der Leidenschaftslehre	137
6.1. Die Stellung des Habitusbegriffs in der Tugendlehre	137
6.2. Die doppelte Entstehung des Habitus und der Bezug zu den theologischen und sittlichen Tugenden	139
6.3. Der Zusammenhang zwischen der Habituslehre und den Leidenschaften	141
6.4. Die Tugend als übernatürlicher Habitus	143
6.5. Die thomanische Tugendlehre als <i>habitus bonus</i>	147
IV. Sittliches Handeln	147
1. Ethik als Lehre vom Sein des Menschen	147
2. Einordnung der Affekte in die Gesamtphilosophie	151
2.1. Grundkräfte des Menschen	151
2.2. Affekte als Teil der menschlichen Gesamtstruktur	154
2.3. Die Ordnung der menschlichen Affekte und Handlungen durch die Vernunft und den Willen	159
2.4. Zusammenhang zwischen dem Willen und der praktischen Vernunft	167

3.	Einfluss der Passionen auf das sittliche Handeln des Menschen	170
4.	Vernünftiger Wille als Grundlage des sittlichen Lebens	172
V.	Hoffnungsmerkmale in der Ethik	175
1.	Hoffnung als Passio des irasciblen Seelenvermögens	175
2.	Sich Ausstrecken nach dem <i>bonum arduum</i> als Merkmal der Hoffnung	176
3.	Hoffnung als <i>bonum futurum arduum possibile</i> und der Zusammenhang zwischen Hoffnung und Freiheit	179
4.	Die Hoffnung des Menschen auf die ewige Glückseligkeit	183
5.	Die Hoffnung als Sich-Ausspannen und als Erwarten	184
6.	Die Hoffnung als Grundhaltung einer eschatologischen Erwartung	190
7.	Übergang von der psychischen Hoffnungsstruktur zur theologischen Tugend	193
8.	Die absolute Macht Gottes und die Macht seiner Hilfe als Hauptgründe für die Hoffnung des Menschen	194
9.	Die Stellung der Hoffnung als eigenständige Leidenschaft unter den verschiedenen Leidenschaften	197
VI.	Hoffnungsmerkmale in den Quaestiones Disputatae De Spe	199
1.	Zur Zielsetzung der Quaestiones Disputatae De Spe	199
2.	Die Einzelinterpretation der vier Artikel	200
2.1.	Artikel 1: Ist die Hoffnung eine Tugend?	200
2.2.	Artikel 2: Findet sich die Hoffnung im Willen als dem Zugrundeliegenden?	212
2.3.	Artikel 3: Geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus?	215
2.4.	Artikel 4: Gilt die Hoffnung nur für die Menschen, die sich auf dem Weg zur Glückseligkeit befinden?	221
3.	Kapitel: Hoffnungsmerkmale in den beiden Summen und in den Quaestiones Disputatae De Veritate	226
I.	Die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in der Summa Theologiae und in den Quaestiones Disputatae De Veritate	226
1.	Die übernatürlichen Tugenden als von Gott eingegebene Tugenden	226
2.	Der Sinn der menschlichen Existenz	227

3. Das Glück als Ziel der christlichen Hoffnung	228
4. Die thomanische Lehre von den übernatürlichen Tugenden	234
5. Die theologischen Tugenden in der Ordnung des Übernatürlichen	237
6. Die thomanische Rangordnung der göttlichen Tugenden	240
7. Das Verhältnis der göttlichen Tugenden zueinander	242
8. Der tugendhafte Habitus der Caritas	244
IV. Die Stellung der Hoffnung innerhalb der göttlichen Tugenden	247
1. Die Abgrenzung der Hoffnung zum Glauben und zur Liebe	247
2. Der Gegensatz zwischen Verlangen und Hoffen	249
3. Der Gegensatz zwischen Verzweiflung und Hoffnung	249
4. Der Gegensatz zwischen Zorn und Traurigkeit	250
5. Hoffnung, Furcht, Freude und Trauer als primäre Passionen der Seele	250
6. Die Hoffnung als Emotion in der thomanischen Hoffnungstheorie	253
7. Die Hoffnung als Bestandteil des Begehungsvermögens	255
8. Glaube, Hoffnung und Liebe als Gemütsregungen der Seele	259
9. Die Erfahrung als Quelle der Hoffnung	291
V. Die letzte Zielsetzung des hoffenden Menschen in der Summa contra gentiles	262
1. Intention und Gegenstand der Summa contra gentiles	262
2. Die besondere Vorsehung für den Menschen als Vernunftwesen	263
3. Die Beziehung zwischen der göttlichen Gnade und den göttlichen Tugenden Liebe, Glaube und Hoffnung	268
IV. Darauf kann nach Thomas von Aquin der Mensch mit den Worten Kants hoffen	274
1. Die letzte Glückseligkeit des Menschen als Perspektive des hoffenden Menschen	274
2. Die Gottesschau als Perspektive des hoffenden Menschen	279
2.1. Der eine kann Gott vollkommener schauen als der andere	279
2.2. Durch die Gottesschau erhält der Mensch Anteil am ewigen Leben	281
3. Die göttliche Gnade verursacht in uns Hoffnung	283
4. Die göttliche Vorherbestimmung, Verwerfung und Erwählung als Perspektive des hoffenden Menschen	285

V.	Hoffnungsmerkmale in der Summa Theologiae	286
	1. Intention und Gegenstand der Summa Theologica	286
	2. Die Stellung der Hoffnung in der Prima Secundae und in der Secunda Secundae	289
	2.1. Die Stellung der Hoffnung unter den menschlichen Leidenschaften	289
	2.2. Der Zusammenhang zwischen der Hoffnung und der begehrliehen Liebe	294
	2.3. Die Hoffnung als Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens	297
	2.4. Das Verhältnis des Vertrauens zum Wunsch und zur Hoffnung	301
	2.5. Das Verhältnis des <i>erectio animi</i> zur Hoffnung	303
	2.6. Die theologische Tugend Hoffnung als <i>bonum arduum possibile</i>	307
	2.7. Die begehrliehen Liebe zu Gott als Vorbedingung der Hoffnung und als Grundlage der theologischen Tugend Hoffnung	308
	2.8. Das Verhältnis zwischen dem Vertrauen auf Erlangen der Seligkeit und der theologischen Hoffnung	311
	2.9. Das Vertrauen als Wesensmerkmal der natürlichen Hoffnung und als Frucht der theologischen Hoffnung	313
VI.	Hoffnungsmerkmale im Hoffnungstraktat der Secunda Secundae	315
	1. Das Wesen der göttlichen Hoffnung (Quaestio 17)	315
	1.1. Die Weite des Hoffnungsbegriffs	315
	1.2. Die Stellung der Hoffnung als individuelles Verhalten von der Antike bis zu Thomas von Aquin	316
	1.3. Die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Hoffnungstraktats	320
	1.4. Die Stellung der Hoffnung im Traktat über das Affektleben	321
	1.5. Die übernatürlichen Hoffnung als echte Tugend	323
	1.6. Die Hoffnung als theologische Tugend	325
	1.7. Das Verhältnis der göttlichen Tugend Hoffnung zur göttlichen Tugend Liebe in der Theologischen Summe	327
	1.8. Die einzelnen Schritte in der theologischen Interpretation des Traktats	328
	2. Die seelischen Grundlagen der Hoffnung (Quaestio 18)	333
	2.1. Der Wille als Subjekt der Hoffnung	333
	2.2. Das Erlangen der Glückseligkeit als Ergebnis der Hoffnung	335
	2.3. Die Gewissheit der Hoffnung	341

3. Die Zusammenhänge zwischen der Hoffnung und der Furcht im Hoffnungstraktat (Quaestio 19)	342
3.1. Die Furcht als Gegensatz zur Hoffnung	343
3.2. Die Furcht als Gabe des Heiligen Geistes	344
4. Die Verzweiflung als eine Sünde gegen die Hoffnung (Quaestio 20)	345
5. Die Vermessenheit als Sünde gegen die Hoffnung (Quaestio 21)	347
5.1. Die Vermessenheit als Unterschätzung der Allmacht und Güte Gottes	347
5.2. Die Vermessenheit als lästerliche Entwürdigung der göttlichen Güte und Allmacht	348
5.3. Das Streben der Vermessenheit zur Furcht oder zur Hoffnung	350
6. Die auf Hoffnung und Furcht bezüglichen Gebot (Quaestio 22)	351
6.1. Die auf Hoffnung bezüglichen Gebote	351
6.2. Die auf Furcht bezüglichen Gebote	352
6.3. Die besondere Übereinstimmung der Hoffnung mit dem Glauben	355
 C. Synthetische Schlussfolgerung	 356
 D. Literaturverzeichnis	 364
I. Primärliteratur	364
II. Sekundärliteratur	366
III. Lexika und Wörterbücher	372
 E. Angaben der zitierten Bände der Editio Leonina	 373
I. Summa Theologiae	373
II. Summa Contra Gentiles	374

A. Einleitung

I. Fragestellung und Ziel der vorliegenden Untersuchung

Einzelne Affekte sind Gegenstand der Affektenlehren verschiedener Philosophen sowohl der Antike, des Mittelalters sowie der Neuzeit. Davon zeugen die Schriften des antiken Philosophen Aristoteles, des mittelalterlichen Philosophen Thomas von Aquin aus der Scholastikepoche und die Arbeiten der Philosophen der Neuzeit René Descartes, Immanuel Kant, Ernst Bloch, Martin Heidegger, Gabriel Marcel und Josef Pieper sowie Jürgen Moltmann. Die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung lautet:

Was sind die inhaltlichen Merkmale des Affekts Hoffnung in den Schriften des mittelalterlichen Philosophen Thomas von Aquin? Wo spiegeln sie sich wider in seinen philosophischen Schriften? Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es also, die Lehre des Thomas von Aquin über den Affekt Hoffnung in seiner Komplexität darzustellen.

In der scholastischen Philosophie war die Hoffnungsthematik ein zentrales Problem; insbesondere Thomas von Aquin erörtert die Hoffnung in seinem Band *Summa Theologiae*. Er betrachtet die Hoffnung als ein Gefühl und als eine theologische Tugend neben dem Glauben und neben der Liebe.² Deshalb wird in der vorliegenden Untersuchung die Hoffnung sowohl als Gefühl als auch als theologische Tugend getrennt und ausführlich erörtert.

Bisher liegen außer für den Affekt Angst keine philosophischen Untersuchungen über einzelne Affekte vor; nur die Untersuchungen der neuzeitlichen Philosophen Sören Kirkegaard, Martin Heidegger und Ernst Bloch bilden eine Ausnahme. Außerdem liegt eine Dissertation von Ivana Zimmermann über den Affekt Angst vor.³

Über den Affekt Hoffnung bei Thomas von Aquin fehlt bisher eine philosophische Studie, sieht man von der Schrift „Horizonte der Hoffnung“ von Alois Edmaier⁴ ab, die das Phänomen Hoffnung allgemein in den einzelnen Philosophieepochen untersucht. Bei der Dissertation „Die Hoffnungsstruktur des Glaubens“ von Ferdinand Kerstiens⁵ handelt es sich um eine rein theologische Studie.

²Vgl.: Barbara Schmitz, Aufsatz: Krokodile hoffen nicht, Menschen hoffen, - Bedeutung und Wert des Hoffens in der menschlichen Lebensform, in: DZPhil Akademie-Verlag 60 (2012), S. 93

³ Evana Zimmermann, Die Lehre des Thomas von Aquin von der Angst, Dissertation, Köln 1989

⁴ Alois Edmaier, Horizonte der Hoffnung, Regensburg 1968

⁵ Ferdinand Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969

Die hier vorliegende philosophische Untersuchung soll also eine Lücke schließen, indem sowohl in systematischen Quellenstudien als auch anhand von Textinterpretationen Merkmale des Affekts Hoffnung und Merkmale der Hoffnung als Tugend in den Schriften des Thomas von Aquin aufgezeigt werden. Vor allem in seinen *Quaestiones Disputatae* und in seinen beiden Summen wird der Affekt Hoffnung im ethischen und psychologischen sowie im theologischen Zusammenhang dargestellt. Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchungen stehen die ethischen und psychologischen Zusammenhänge, also die rein philosophische Betrachtungsweise, wenngleich die theologischen Bezüge des Thomas von Aquin nicht gänzlich außer Betracht gelassen werden können; denn Thomas war sowohl ein herausragender Philosoph als auch ein bedeutender christlicher Theologe.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist also in erster Linie eine Darstellung der Merkmale des Affekts Hoffnung und der Hoffnung als Tugend in den thomanischen Schriften. Außerdem soll unsere Kenntnis des thomanischen Denkens durch diesen Beitrag erweitert werden. Dabei zeigt sich, dass die Überlegungen des Thomas über die Hoffnung in seinen Schriften vielschichtiger angelegt sind, als sich zunächst vermuten lässt.

II. Gang der Untersuchung

Im ersten Kapitel wird die Hoffnung als Leidenschaft der Seele (*passio animi*) betrachtet und analysiert.

Nach einer Bestimmung des Leidenschaftsbegriffs wird die Problemgeschichte der allgemeinen Leidenschaften in der Spätantike sowie die Problemgeschichte der Hoffnung als Leidenschaft im Kontext der Leidenschaften in der Antike erörtert. Im Anschluss an diese grundlegenden Untersuchungen wird die Stellung der Leidenschaften in der Philosophie des Thomas von Aquin analysiert. Zum Abschluss des ersten Kapitels arbeite ich die Kernmerkmale in der thomanischen Leidenschaftslehre heraus.

Im zweiten Kapitel des Hauptteils wird die Hoffnung als Komponente der sittlichen Erfüllung bei Thomas von Aquin erläutert. Dieses Kapitel beinhaltet die Grundlagen der Ethik der Hoffnung bei Thomas von Aquin, zu denen auch seine Gnaden- und die Habituslehre gehören, die ihrerseits auch die Grundlage für das sittliche Handeln bei Thomas von Aquin darstellen. Schließlich werden einzelne Hoffnungsmerkmale in der Ethik des Thomas herausgearbeitet. Dies geschieht anhand einer eingehenden Erörterung der *Quaestio Disputata De Spe* des Aquinaten. Da zur Zeit keine Übersetzung der Artikel

zwei bis vier dieser Quaestio vorliegt, habe ich auf eine nicht veröffentlichte Übersetzung von Anke Raßelberg zurückgegriffen.

Im dritten Kapitel werden die Hoffnungsmerkmale in den Quaestiones Disputatae De Veritate und in den beiden Summen des Thomas von Aquin erörtert. Dabei geht es zunächst um eine Erörterung der göttlichen Tugenden sowie um die Stellung der Hoffnung innerhalb der göttlichen Tugenden. Dabei werden zunächst die Hoffnungsmerkmale der göttlichen Tugenden in den Quaestiones Disputatae De Veritate und dann in den beiden Summen erörtert. Im Mittelpunkt steht dabei die Erarbeitung der Hoffnungsmerkmale im Hoffnungstraktat der Summa Theologicae des Thomas von Aquin.

Den Abschluss der vorliegenden Studie bilden die Schlussfolgerungen aus den drei Kapiteln der vorliegenden Untersuchung.

B. Hauptteil

1. Kapitel: Hoffnung als Leidenschaft in der abendländischen Philosophie

Nach der Klärung des Leidenschaftsbegriffs soll die Problematik der allgemeinen Leidenschaften zuerst in der griechischen und dann in der christlichen Spätantike skizzenhaft dargestellt werden. Nach diesen beiden Problemgeschichten wird in einem eigenen Abschnitt die Stellung der Hoffnung im Kontext der Philosophie zweier Philosophen dargestellt, und zwar der beiden Philosophen Platon und Augustinus, weil Thomas von Aquin in seinen philosophischen Schriften sowohl auf die platonische als auch auf die augustinische Leidenschaftslehre Bezug nimmt.

I. Zur Bestimmung des Leidenschaftsbegriffs

Die Leidenschaft wird als Begriff bzw. Phänomen von den Vertretern der abendländischen Philosophie „als ein zur bleibenden Neigung gewordener Drang“ betrachtet, der das gesamte Denken, Fühlen und Wollen eines Menschen beherrscht und in seine Dienste stellt, also den Menschen ebenso unfrei macht wie jeder Affekt, nur in einem stärkeren Maße und dauernd.⁶

Man unterscheidet in der Philosophie negative und positive Leidenschaften. Der deutsche Philosoph Georg Friedrich Wilhelm Hegel nennt die Leidenschaft „eine subjektive Seite der Energie, des Wollens und der Tätigkeit“ und behauptet, es sei nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch könne Großes ohne Leidenschaft vollbracht werden. Diese positive Einschätzung vertreten auch zahlreiche Philosophen der Antike und des Mittelalters bis zur Neuzeit.⁷

Das deutsche Wort Leidenschaft lässt sich zurückführen auf das lateinische Wort *passio*, das sich in der gesamten mittelalterlichen Philosophie finden lässt, und zwar vornehmlich als die *passio res animi*.⁸ Unter Leidenschaften versteht man in der abendländischen Philosophie ursprünglich „Bewegungen oder Zustände des Gemüts, die man so auffasste als erlebten oder erlitten die Menschen sie passiv (griech. *Pathos*).“ Später wurde der Begriff Leidenschaft synonym mit „Gefühle“ benutzt, und dies gilt bis auf den heutigen Tag.⁹

⁶ Vgl.: Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, neu bearbeitet von Georgi Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991, S. 427

⁷ Vgl.: ebenda

⁸ Vgl.: Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, hrsg. von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer, Hamburg 1998, S. 484

⁹ Vgl.: Hans Jörg Sandkühler, Enzyklopädie Philosophie, unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen u. Pirmin Stekeler-Weithofer, Bd. I., Hamburg 1999, Spalte 774

II. Zur philosophischen Problemgeschichte der allgemeinen Leidenschaften in der griechischen Antike

1. Der Leidenschaftsbegriff in der griechischen Antike

Die Zeit der antiken griechischen Philosophie umfasst einen Zeitraum von circa 1200 Jahren, und zwar vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr..¹⁰ In diesem Zeitraum findet man unterschiedliche philosophische Aussagen über die Leidenschaften in der griechischen Antike.

Die Leidenschaften werden in der antiken griechischen Philosophie vielfach als eine Blindheit oder als eine vorübergehende Torheit verstanden. Wenn der Mensch Opfer der Leidenschaft ist, hat er deshalb seine geistige Klarheit und auch seine Charakterstärke verloren, und er ist auch nicht mehr frei in seinem Denken und Handeln.¹¹

Die Leidenschaften werden in der antiken griechischen Philosophie unter drei Gesichtspunkten betrachtet, nämlich erstens unter dem Gesichtspunkt der Unsicherheit des Gemüts und zweitens unter dem Gesichtspunkt der Ausgeglichenheit des Gemüts und drittens unter dem Gesichtspunkt der Festigkeit des Charakters. – Cicero benutzt in diesem Zusammenhang die Metapher *perturbationes animi*, das heißt eine Störung beziehungsweise Leidenschaft oder Erregung der Seele. Auch andere Philosophen benutzen bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. das griechische Wort *pathos*, und zwar nicht für *passio*, da *passio* zunächst nur Leiden bedeutet, wie man zum Beispiel vom Leiden Jesu Christi spricht.¹²

2. Leidenschaften bei einzelnen antiken Philosophen

2.1. Leidenschaften bei Platon

Bei Platon findet man eine Einteilung der Seele in zwei Teile, und zwar in die vernünftige Seele und in die gedankenlose Seele. Grundsätzlich, so interpretiert die Wissenschaftlerin Barbara Schmitz die platonische Philosophie, nimmt die Hoffnung auf ein Jenseits in der menschlichen Seele bei Platon einen Platz ein.¹³ Die letztere

¹⁰ Vgl.: ebenda, Sp. 775

¹¹ Vgl.: ebenda

¹² Vgl.: Vgl.: Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, I. Bd.: Die Weltanschauung des Altertums, Würzburg 1947, S. 408

¹³ Vgl.: Barbara Schmitz, a.a.O., Fußnote, S. 91

teilt sich nochmals in einen Teil, der auf die Stimme des Herrn hört und aus den edlen Leidenschaften besteht und auf einen Teil (*epithymetikon*), der den Vorgaben des *logos* nicht folgt und der mit Gewalt zur Anpassung gezwungen werden muss.¹⁴ In Platons Dialog *Der Staat* heißt es dazu im Vierten Buch, wo Sokrates sagt: „Wie also wird man über diese wohl urteilen? Doch wohl so: es sei in ihrer Seele etwas vorhanden, das zum Trinken antreibt, es sei aber auch etwas vorhanden, das es verhindert, und zwar sei dies letztere ein anderes und habe Gewalt über das Antreibende?“ - Sokrates fährt dann im Gespräch mit Glaukon fort: „Ist nun das dergleichen Verhindernde, wenn es in der Seele sich geltend macht, nicht eine Frucht vernünftiger Überlegung, während das Treibende und Drängende infolge von Leiden und Krankheiten sich einstellt?“ - Nachdem Glaukon dem zustimmt, sagt Sokrates weiterhin: „Nicht ohne Grund also werden wir sie für zweierlei und voneinander verschieden erklären, indem wir den Teil der Seele, mit dem sie überlegt, als vernünftig denkende bezeichnen, den dagegen, mit dem sie der Liebe begehrt und hungert und durstet und der beständigen Erregung aller sonstigen Begierden preisgegeben ist, als unvernünftigen und begehrlischen Teil, der gewissen Anfühlungen und Lustempfindungen zugetan ist.“ - Sokrates beschließt dann das Gespräch wie folgt: „Dies seien denn zwei Arten, die uns als der Seele innewohnend gelten müssen. Aber was nun die Herzhaftigkeit anlangt und dasjenige Seelenvermögen, womit wir uns ereifern – ist es ein Drittes, oder mit welchem von jenen beiden fiele es seiner Natur nach zusammen?“ - Glaukon antwortet darauf: „Vielleicht mit dem zweiten, nämlich dem begehrlischen Teil.“ - Später sagt Sokrates: „Bemerken wir nun nicht auch sonst häufig, dass der Mensch, wenn Begierden im Widerspruch mit der vernünftigen Überlegung ihn umdrängen, sich selbst schilt und voller Zorn ist auf diese nötigende Gewalt in seinem Innern und dass bei diesem Aufruhr – wie man es nennen könnte – des einen gegen das andere der Zorn einen solchen Menschen sich zum Bundesgenossen der Vernunft macht? Dass der Zorn aber gegen die Vernunft, die ein Zuwiderhandeln gegen ihren Spruch verbietet, mit den Begierden gemeinsame Sache gemacht hätte, das, denke ich, wirst du nicht behaupten jemals an dir selbst beobachtet zu haben, wenn sich ein solcher Vorgang in dir abspielte, und ebenso wenig wohl auch an einem andern.“¹⁵

Nach Platon führt Sokrates dieses Gespräch mit Glaukon und deutet damit eine Dreiteilung statt einer Zweiteilung der Seele an, und zwar mit den Worten: „Als etwas auch von diesem Verschiedenes oder als eine Art des Vernünftigen, so dass es also nicht drei, sondern nur zweierlei Vermögen in der Seele gäbe, ein Vernünftiges

¹⁴ Vgl.: ebenda

¹⁵ Platon: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Otto Apelt, Bd. V, *Der Staat*, Hamburg 2004, S. 164f.

und ein Begehrliches? Oder ist es so, wie in dem Staat, dessen Bestand auf drei Klassen beruht, der erwerbenden, der schützenden und der beratenden? Ist nicht auch in der Seele als ein drittes dieses Zornmütige, als natürlicher Helfer der Vernunft, wenn es nicht etwa durch schlechte Erziehung verdorben ist?“¹⁶

Die bei Platon aufgezeigten beiden Teile – vernünftiger und gedankenloser Teil – entsprechen in der Antike dem bekannten „Mythos vom geflügelten Gespann“.¹⁷ Dieser Mythos findet sich in Platons Dialog Phaidros, in dem er Sokrates sagen lässt: „Bezüglich ihrer Erscheinungsform mag folgendes ausgesprochen werden. Die Beschreibung ihres wirklichen Wesens erforderte durchaus göttliche Fähigkeiten und wäre umständlich; eine bildliche Veranschaulichung jedoch mag Menschen in kürzerer Ausführung gelingen: machen wir damit den Versuch. Verglichen soll sie werden der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Wagengespanns und seines Lenkers. Die Rosse der Götter sind wie deren Lenker sämtlich edel und aus edlem Stamm; dagegen bei den andern haben wir verwickelte Verhältnisse. Fürs erste ist es ein Zwiegespann, das unser Führer zu lenken hat, und dann ist von seinen Rossen nur das eine schön und edel und aus entsprechender Zucht, das andere aber von entgegengesetzter Zucht und Beschaffenheit.“¹⁸

In den Dialogen Platons wird insgesamt ein enger Zusammenhang zwischen den Affekten und der Vernunft dargestellt. Dabei werden zwei Phänomene deutlich erkennbar. Zum einen bieten die Dialoge nicht nur eine theoretische Erörterung darüber, was Affekte sind und wo Affekte lokalisiert werden können und zum anderen zeigt Platon auf, wie Affekte das menschliche Streben und Wissen und Glück behindern können, und dass es die Aufgabe des Menschen ist, die Affekte zu kontrollieren, wobei bestimmte Haltungen bestimmten Emotionen zugerechnet werden müssen, zum Beispiel die Tapferkeit der Furcht, die Besonnenheit der Begierde und der Lust. - Schließlich soll die Vernunft alle Affekte kontrollieren.¹⁹

Affekte werden von Platon im Dialog Philebos „als integraler Bestandteil des Lebensglücks“ betrachtet und insofern auch akzeptiert. Man kann ferner feststellen, dass Platon in dem oben genannten Werk die moralische Beurteilung von Emotionen nicht nur akzeptiert, sondern sie auch für „bedeutsam“ und „zukunftsweisend“ hält; denn im Philebos wird der Lust im Leben der Menschen ein bestimmter Rang

¹⁶ ebenda, S. 166

¹⁷ Vgl.: Hans Meyer, a.a.O., S. 408

¹⁸ Platon, Sämtliche Werke, Bd. II Phaidros, a.a.O., S. 58

¹⁹ Vgl.: Michael Erler, Aufsatz: Affekte und Wege zur Eudaimonia, in: Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, bearbeitet von Alexander Brungs, Berlin 2008, S. 23

zugebilligt, indem Platon die Gefühle als ein komplexes Gebilde betrachtet, das sich vor allem durch ein Gemisch von Lust und Schmerz darstellt.²⁰ „Um sie beurteilen zu können, muss der jeweilige Gehalt, die Art der Mischung und das jeweilige Objekt der Affekte untersucht werden“,²¹ denn es macht einen Unterschied, worüber sich der Mensch ärgert oder freut sowie warum er trauert oder Schmerz empfindet und wovon man Hilfe und Heilung erwartet. Das heißt auch, dass Anlass und Inhalt der Affekte zu Kriterien für ihre differenzierte Bewertung werden.²²

2.2. Leidenschaften bei Aristoteles

Aristoteles äußert sich vor allem in seiner Rhetorik und in der Nikomachischen Ethik zu den Leidenschaften. Grundsätzlich stellt die Philosophiewissenschaftlerin Barbara Schmitz fest: „Bei Aristoteles wird das Hoffen durch die Nähe zur Tugend Tapferkeit bestimmt.“²³ Dabei verfährt Aristoteles nicht nach einer so strengen Strategie wie sein Lehrer Platon. Für Aristoteles sind dagegen die Kontrolle sowie die Bändigung der Leidenschaften in Bezug auf ihre Unterdrückung wichtig, obwohl ihm die Schwierigkeiten in dieser Sache bekannt sind. So stellt Aristoteles zunächst im Buch I seiner Nikomachischen Ethik fest: „Auch der Staatsmann muss sich eine theoretische Vorstellung von der Seele machen.“²⁴ Sodann äußert sich Aristoteles über die Teilung der Seele in ein irrationales und ein rationales Element.²⁵

Zum Begriff Emotion bei Aristoteles lässt sich folgendes feststellen. Was man in der antiken abendländischen Philosophie Emotion nennt, lässt sich als die „fühlbaren Episoden“ von Zorn, Furcht, Freude usw. bezeichnen. Dies alles fasst Aristoteles unter dem Begriff *pathos* zusammen. Damit betont er den passiven Charakter der entsprechenden Zustände. In den Übersetzungen von *pathos* findet man später die Bezeichnungen *affectus*, „Affektion“ oder Leidenschaften.²⁶

In seiner Philosophie verwendet Aristoteles den Begriff *pathos* durchaus in verschiedener Weise. So sagt er im 4. Abschnitt des Buches II der Nikomachischen Ethik folgendes. „Wie wir vorhin gesagt haben, zeigt jede Grundhaltung der Seele ihr eigentliches Wesen in der Bezogenheit auf dieselben Dinge und in dem Bereich

²⁰ Vgl.: ebenda, S. 39

²¹ ebenda

²² Vgl.: ebenda

²³ Barbara Schmitz, a.a.O., S. 91

²⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch I, 1002a, 13 - 22

²⁵ Vgl.: ebenda

²⁶ Vgl.: Christof Rapp, Aufsatz: Aristoteles: Bausteine für die Theorie der Emotionen, in Klassische Emotionstheorien, Von Platon bis Wittgenstein, a.a.O., S. 48

derselben Dinge, von denen her sie den Anstoß zum Besser- oder Schlechterwerden empfängt. Nun werden aber die Menschen minderwertig durch Lust und Unlust, indem sie diese gierig erstreben oder meiden, und zwar jeweils die Arten, die man nicht soll, oder wann man es nicht soll oder wie man es nicht soll – oder wie immer die Kategorien des Verkehrten hier lauten mögen. Daher sind bei Wesensbestimmungen der sittlichen Tüchtigkeit auch schon Begriffe aufgetaucht wie „Unabhängigkeit von Lust- und Schmerzempfindung“ oder „Stille der Seele“. Diese Definitionen sind aber nicht gut, weil sie das so einfachhin aussprechen, ohne beizufügen: „so wie man soll“ oder „wie man nicht soll“ oder „dann wann man soll“ und was dergleichen. Als Grundlage gilt uns also nunmehr der Satz: die Trefflichkeit des Charakters ist grundsätzlich abgestellt auf hochwertiges Handeln in der Auseinandersetzung mit Lust und Unlust, die Verderbtheit auf das Gegenteil.“²⁷

Unmittelbar vor dieser Textstelle klärt Aristoteles den Zusammenhang zwischen dem Affekt zur sittlichen Tüchtigkeit und zur Lust und Unlust: „Sittliche Tüchtigkeit hat es mit Taten und Affekten zu tun: jedem Affekt aber und jeder Tat folgt Lust und Unlust. Auch aus diesem Grunde also steht sittliche Tüchtigkeit im Zusammenhang mit Lust und Unlust.“²⁸

Im II. Buch der Nikomachischen Ethik erfährt man auch über den Begriff *pathos*, dass wir, wenn wir *pathos* besitzen, weder gelobt noch getadelt werden können, dass wir *pathos* nicht freiwillig besitzen, das heißt, dass *pathos* mit „konkreten Veränderungen“ verbunden ist.²⁹ Aber auch der Umstand, dass Aristoteles hier so etwas wie Emotionen im Blickfeld hat, reicht nicht aus, den Ausdruck *pathos* allein als ausdrucksstark zu sehen, denn Aristoteles fügt im II. Buch der Nikomachischen Ethik hinzu: „Unter *pathos* verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, freundschaftliches Wohlwollen, Hass, Sehnsucht, Eifer, Mitleid und überhaupt alles, was Lust und Schmerz zur Folge hat.“³⁰

Über den Emotionsbegriff des Aristoteles sind unsere Kenntnisse relativ vage. Man kann lediglich feststellen: „Bei einer Emotion handelt es sich um einen seelischen Zustand, der (I.) sich so verhält wie die allseits bekannten Emotionen Zorn, Furcht usw., der (II.) auf die eine oder andere Weise mit der Empfindung Lust und Schmerz verbunden ist, der (III.) weder durch eine Entscheidung noch willentlich oder freiwillig herbeigeführt wird, sondern eher passiv - im Sinne des Wortes *pathos* –

²⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch II, 1104b, 6 -27 – 1104b, 27 – 1125aff.

²⁸ ebenda, S. 38

²⁹ Vgl.: Christof Rapp, a.a.O., S. 48ff.

³⁰ Zitiert in: Christof Rapp, ebenda

erlebt oder erlitten wird, und der (V.) mit einer Veränderung dessen verbunden ist, der sich in dieser Emotion befindet. Letzteres beinhaltet mit Sicherheit soviel, dass die Emotion immer auch eine körperliche Veränderung darstellt.“³¹

Dabei ist Aristoteles davon überzeugt, dass es zu verschiedenen Emotionen spezifische körperliche Reaktionen gibt. In seinem Standardbeispiel zu diesem Sachverhalt führt er an, dass der Zorn ein „Sieden des Blutes rund um die Herzgegend“ verursacht, weil der Zorn immer mit einer Erhitzung verbunden ist. Folglich gehört die Furcht zu den „kalten Emotionen“, wobei der Körper eine Stelle im Innern des Körpers abkühlt.³² Für Aristoteles bedeuten also Emotionen einerseits wesentliche körperliche Veränderungen und andererseits aber auch, dass sie aus einem bestimmten Anlass heraus korrelieren.³³

Wenn man also bei Aristoteles eine bestimmte Emotion definieren will, muss man zunächst die Art von Bewegungen oder Veränderungen erfassen, die der Körper bei entsprechenden Emotionen durchläuft, und dann gilt es eine spezifische Ursache und einen spezifischen Zweck zu suchen. Auf den Zorn bezogen heißt das, dass man ihn in körperlicher Hinsicht als ein Sieden des Blutes in der Herzgegend definiert, und zwar als spezifische Ursache und als spezifischen Zweck. Hier muss man aber nach Aristoteles hinzufügen, dass dieser Sachverhalt durch eine erlebte Erniedrigung verursacht wird und dass sich im Menschen auch ein Streben nach Vergeltung entwickelt. – Den ersten Teil dieser Definition schreibt Aristoteles den Naturphilosophen zu, den zweiten Teil den Dialektikern. Zusammengefasst bedeutet das, dass die Naturphilosophie zur Erklärung von Emotionen nicht nur die materiell-körperlichen Vorgänge berücksichtigt, sondern auch darauf achtet, aus welchem Grund und aus welchem Anlass und zu welchem Anlass sich eine solche Veränderung vollzieht. Dies ist wohl im Hintergrund der aristotelischen „Vier-Ursachen-Lehre“ geschuldet, bei der man sowohl die materielle Ursache als auch die Bewegungsursache sowie die Form- und Zweckursache berücksichtigen muss.³⁴

³¹ Christof Rapp, S. 49f.

³² Vgl.: ebenda, S. 50

³³ Vgl.: ebenda, S. 51

³⁴ Vgl.: ebenda, S. 52

2.3. Leidenschaften bei den Stoikern

Stoa ist der Name einer griechischen Philosophenschule, die von Zenon aus Kition (334 – 262 v. Chr.) in Athen gegründet wurde. Der Stoizismus beinhaltet in seiner Ethik sokratisches, kynisches, platonisches und aristotelisches Lehrgut.³⁵

In der hellenistischen Philosophie wird der sokratische Gedanke, dass die Tugend in vorzüglicher Weise glücksrelevant ist, sowohl von den Stoikern als auch von den Epikureern aufgenommen. Zenon vertritt die Ansicht, die Tugend sei das einzige Gut und das Laster das einzige Übel; alle anderen Faktoren seien gleichgültig. Der Tugendbesitz wird bei den Stoikern ganz im sokratischen Sinne ausschließlich als Vernunftbesitz betrachtet. Deshalb wird auch bei diesen Philosophen das Tun des sittlichen Guten anders als bei Platon und Aristoteles klarer interpretiert, denn der stoische Tugendbegriff ist eng verbunden mit der Vorstellung einer „Achtung aller Vernunftwesen“. So führt die Tugend in den Augen der Stoiker hin zu der *eudaimonia*.³⁶

Die Stoa sieht das dem Menschen Verfügbare, das zur *eudaimonia* führt, ausschließlich „in der von der Vernunft vorgenommenen Wertung“, die nach ihrer Ansicht dazu dienen soll, jeden Affekt zu vermeiden, um dadurch einen Zustand der Affektlosigkeit zu erreichen. Für den Menschen bedeutet dieser Zustand Glückseligkeit, so dass in der Stoa das glückliche Leben in einem affektlosen Leben besteht. Dieses Leben ist in den Augen der Stoa erreichbar aufgrund der Struktur der menschlichen Handlungen; denn eine Handlung kommt nur zustande, wenn das Handlungsobjekt eine bestimmte Vorstellung von der Handlung hat, die in ihm einen Trieb auslöst, wozu die Vernunft dann eine positive oder negative Stellung einnimmt. Diese vernünftige Stellungnahme stellt die Ursache der Handlung dar. Diese ist sowohl verfügbar als auch frei, denn der Affekt entsteht dadurch, dass die Vernunft ein falsches Urteil gegenüber den Vorstellungen trifft, die den Trieb anstacheln. Die Vernunft orientiert sich also am bloßen Schein. Wichtig ist also bei diesem Prozess nach Ansicht der Stoiker, dass unvernünftige Wertungen vermieden werden.³⁷ – „Der philosophische Weise muss diesen misslichen Außeneinfluss daher zurückdrängen und sich allein auf seine Vernunft besinnen, um so zu einer vernünftigen Zustimmung zu gelangen, was in Wirklichkeit gut ist. Wenn die Zustimmung aus reiner Vernunft geschieht, dann bedeutet dies, dass die Gefühle von

³⁵ Vgl.: Volker Steenblock, Kleine Philosophiegeschichte, Bonn 2000, S. 72

³⁶ Vgl.: Wörterbuch der antiken Philosophie, hrsg. von Christoph Horn und Christof Rapp, 2. Auf., München 2008, S. 63

³⁷ Vgl.: Jan Rohls, Geschichte der Ethik, 2. Auf., Tübingen 1999, S. 75

Lust und Unlust bei ihr keine Rolle spielen. Sie können nicht handlungsbestimmend sein, weil es die Vernunft ist, die sie allererst hervorruft. Denn Lust und Unlust entstehen aufgrund der durch die Vernunft vorgenommenen Wertung eines bestimmten Handlungszwecks. In beiden Fällen handelt es sich um Affekte, die es zu vermeiden gilt, so dass sich der Weise durch das Fehlen von Lust- und Unlustgefühlen auszeichnet. Natürlich kann auch der Stoiker nicht die Existenz von Wohlbefindlichkeit und körperlichen Schmerz bestreiten. Doch diese sind für ihn nicht notwendigerweise mit Lust- und Unlustgefühlen verbunden, die vielmehr erst dadurch entstehen, dass er sich wertend auf sie bezieht. Das Entscheidende ist dann, dass die Vernunft keine falschen Werturteile fällt, und falsche Wertvorteile sind die, in denen der Wert etwas dem Menschen Unverfügbares ist, etwa, das er durch Handeln nicht erreichen kann.³⁸

Die stoische Leidenschaftslehre steht also auch in dieser aufgezeigten Weise in der sokratischen Tradition.³⁹

Abschließend kann zur stoischen Leidenschaftslehre gesagt werden, dass sie letztlich begründet und bezogen ist auf die aristotelische These, dass Tugend lehrbar sei und dass in ihr auch alle Glückseligkeit begründet liegt. Vor allem die älteren Stoiker sind der Ansicht, „dass eine strikte Suffizienzthese“ gelehrt werden kann, das heißt, sie verteidigen also die Auffassung, dass die Tugend – gleichgültig unter welchen Umständen – zur *eudaimonia* hinführt.⁴⁰

Die allgemeinen Leidenschaften spielen in der stoischen wie in der gesamten antiken Philosophie eine bedeutsame Rolle, weil es in der Herausbildung der Charaktertugend vor allem darum geht, durch Habituation und durch Erziehung bestimmte Habitus zu entwickeln, durch die sich die Menschen den Leidenschaften gegenüber verhalten. Dabei verwenden die Stoiker dafür den Begriff *pathos* in dem Sinne von „Emotion“. Als primäre Emotionen kennen die Stoiker die Furcht, den Schmerz und die Lust. So sind die Leidenschaften bei diesen Philosophen als ein exzessiver Impuls bestimmt, das heißt, als eine exzessive motivierende Ursache des Handelns, die auf einem falschen Urteil beruht. In diesem Sinne bezeichnen die Stoiker Leidenschaften als irrational; das hat aber zur Folge, dass insofern der, der keine Meinung hat, auch keine Leidenschaft besitzt. Die Stoiker nannten diesen

³⁸ ebenda, S. 75f.

³⁹ Volker Steenblock, a.a.O., S. 72

⁴⁰ Vgl.: Horn-Rapp, Wörterbuch der antiken Philosophie, a.a.O., S. 63

Umstand Apathie (*apatheia*). Stattdessen besitzen die Weisen allein moralisch gute beziehungsweise rationale Gefühle.⁴¹

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass die stoische Affektlehre in einem krassen Gegensatz zur Affektlehre des Platons und des Aristoteles steht, denn bei beiden Philosophen spielen die Affekte für die Ermöglichung eines guten Lebens eine wichtige Rolle, denn geformt und gebildet sind die Affekte für beide Philosophen als Antrieb von Aktivitäten bedeutsam. Dem steht bei den Stoikern das Ideal der Affektlosigkeit als Konzeption für ein gutes Leben krass gegenüber.⁴²

2.4. Leidenschaften bei den Epikureern

Der Epikureismus beinhaltet eine Lebenshaltung, die sich aus der Philosophie des griechischen Denkers Epikur (341 – 270 v. Chr.) ergibt. Er gründet im Jahr 306 v. Chr. in Athen eine Philosophenschule. Nach seiner Philosophie soll der Mensch sein Leben nach Behaglichkeit, Freundschaft und nach dem Genuss geistiger Güter ausrichten. Seine philosophische Lehre ist in seinem Lehrgedicht „Über das Wesen der Dinge“ enthalten.⁴³

In seiner Ethik fordert Epikur, dass sich der Mensch „von allen Banden des sozialen Zusammenhangs“ löst und ein Leben in „stiller Zurückgezogenheit“ führt.⁴⁴ – Aber für ihn gilt nicht wie bei den Stoikern die Entfaltung der vernünftigen Tätigkeit und die Bezwingung aller Gemütsregungen durch die Vernunft als Lebenszweck, sondern Epikur strebt die Ausbildung einer bestimmten Gemütsrichtung durch „maßvollen Genuss der Lebensgüter“ ohne üble Folgen oder Schmerzen an. Ungetrübter Genuss schließt Vermeiden der Unlust in sich ein, besonders derjenige, der aus ungerechtfertigten Vorurteilen oder Furcht vor Naturmächten und Göttern hervorgeht. Daher strebt der Epikureer nach Erkenntnis, um Aufklärung über den Zusammenhang der Dinge und über das Wesen der Götter zu gewinnen. Letztes Ziel ist äußere und innere Ruhe oder „Unverwirrtheit“. Die Vernunft hat daher die Aufgabe, sowohl die Genüsse zu prüfen und auszuwählen und ihre Folgen abzuschätzen als auch die Quellen der Unlust zu beseitigen. Am höchsten steht „rein geistige Lust, die in der Pflege zarter freundschaftlicher Beziehungen“ ihren höchsten Ausdruck findet.⁴⁵

⁴¹ Vgl.: Hans Meyer, a.a.O., S. 333f.

⁴² Vgl.: Friedemann Buddensiek, Aufsatz: Stoa und Epikur als Defekte oder als Weltbürger, in: Klassische Emotionstheorien, Von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, a.a.O., S. 72

⁴³ Metzler, Philosophen Lexikon, hrsg. von Bernd Lutz, 2. Aufl., Stuttgart 1995, S. 139

⁴⁴ Curt Friedlein, Geschichte der Philosophie, 15. Aufl., Berlin 1992, S. 67

⁴⁵ Vgl.: ebenda

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass man der epikureischen Theorie innerhalb der Ethik den Vorwurf macht, ihre Theorie des persönlichen „Glücksstrebens“ sei verbunden mit reinem „Nützlichkeitsstreben“.⁴⁶ „Epikurs Theorie hat aber im Vergleich zu ihren zeitgenössischen Konkurrenten den Vorteil, ohne Rückgriff auf teleologische Postulate über die Funktion des Menschen auszukommen, und im vorgegebenen Rahmen einer Theorie des menschlichen Glücks ist sie vermutlich plausibler als die paradoxe These der Stoiker, dass Glück und Tugend identisch seien.“⁴⁷

2.5. Leidenschaften bei den Neuplatonikern

Der Neuplatonismus gilt als eine einflussreiche philosophische Richtung der griechischen Spätantike, die eine Integration philosophischer und außerphilosophischer Elemente in einer Weltdeutung der platonischen Transzendenzphilosophie darstellt.⁴⁸

Als der Hauptvertreter des Neuplatonismus gilt Plotinos (203 – 270 n. Chr.), der zwar an Platons Philosophie anknüpft, aber ein eigenständiges philosophisches Werk schafft, indem er mehrere Stufen der Wirklichkeit darstellt,⁴⁹ die „das sinnlich nicht Wahrnehmbare“ als etwas „Dümmeres“ oder „Wesenloses“ aufzeichnet, das über die begrenzte Welt der Sinnenerfahrung hinausführt in ein eigentliches Sein, und zwar in einer Stufenfolge ideeller Entitäten, an deren Spitze als höchstes Prinzip und als letzter Grund für alles die Gottheit steht, das „Eine“, wie Platon es nennt.⁵⁰ Mit dem Einen verbindet Plotinos einen Neuansatz des philosophischen Denkens, indem er den „Akt der Einheit mit sich selbst“ mit dem „menschlichen Selbstbewusstsein“ in einen engen Zusammenhang bringt. In diesem philosophischen Neuansatz war auch eine Kritik an den Vorgängern Plotinos enthalten, vor allem eine Kritik an der materialistischen stoischen Seelenlehre und an der aristotelischen Doktrin von der Seele als Form des Leibes. Plotinos ist demgegenüber der Meinung, dass seine Lehre der besonderen Struktur der Seele, die durch einen Selbstbezug des Geistes geprägt ist, gerechtfertigt ist. Bei Plotinos bleibt allerdings offen, in welcher Weise das Mentale im Menschen mit dem Körperlichen verbunden ist. In seinem Menschenbild bleibt also ein Bruch, der aufzeigt, dass der rationale Teil der Seele und der zum Intelligiblen ausgerichtete Teil der Seele scharf von anderen Teilen getrennt sind, so dass die Vorstellungskraft, die mit beiden Teilen verbunden ist, sich in einen rationalen und

⁴⁶ Vgl.: Otfried Höffe, *Klassiker der Philosophie*, Bd. I, Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981, S. 114

⁴⁷ ebenda

⁴⁸ Vgl.: Peter Precht und Franz Peter Burkhard, *Philosophielexikon*, 2. Auf., Stuttgart 1999, S. 398

⁴⁹ Vgl.: Hans Meyer, a.a.O., S. 397

⁵⁰ Vgl.: ebenda

einen nicht rationalen Teil spaltet. Damit bleibt bei Plotinos die Beziehung zwischen Leib und Seele offen. Erst mit dem neuplatonischen Philosophen Jamblich, der in Anlehnung an Aristoteles feststellt, dass dessen Seelenlehre vollendet sei, wurde im Neuplatonismus deutlich die aristotelische Seelenlehre übernommen.⁵¹ „Die neuplatonische Anthropologie kann daher als der Versuch verstanden werden, mit einem Rückgriff auf die aristotelische Theorie vom Menschen die Einheit der Seele als Bestandteil der intelligiblen Welt mit dem Leib als Bestandteil der Welt der wahrnehmbaren Dinge zu erklären.“⁵²

Die Philosophie Plotinos ist in erster Linie auf das Jenseits gerichtet. Dies hat zur Folge, dass dieser Philosoph davon überzeugt ist, dass der Mensch der alltäglichen Erfahrung in der Welt entfliehen muss. Dabei soll der Mensch nach Plotinos ein gutes Leben anstreben, indem er über die Wirklichkeit nachdenkt. Schließlich erfährt der Mensch die Welt durch das Denken der erfassbaren platonischen Ideen. In diesem Sinne gehören auch die Fragen nach dem Wesen und nach den Funktionen von Emotionen in den neuplatonischen Philosophieschulen zum Themenkreis dieser Philosophie-Epoche.⁵³

Weil in der plotinischen Denkweise die stoische Affekttheorie mit ihrer Affektlosigkeit eher der Sichtweise des Plotinos entspricht als der platonischen und aristotelischen Sichtweise mit ihren vernünftigen oder natürlichen Affekten, überrascht es nicht, dass Plotinos von seinem Standpunkt aus „von einem affektiven (*pathêtikon*) Teil der Seele spricht und ihm eine entscheidende Rolle in seiner Affektenlehre zuspricht.“⁵⁴

„Zu diesem affektiven Teil gehören nun gemäß Plotinos das Muthafte (*thymoeides*) und das Triebhafte (*epithymêtikon*), also zwei Vorgänge, deren Entsprechungen bei Platon die irrationalen Seelenteile sind.“⁵⁵

Abschließend sei auf ein gemeinsames Phänomen der neuplatonischen Philosophie hingewiesen: „Bei aller Verschiedenheit der einzelnen neuplatonischen Philosophen besteht Einigkeit in ihren Grundanschauungen: Sie alle sehen sich in der wahren Nachfolge Platons als Erneuerer seiner Philosophie und einer Periode der Skepsis.“⁵⁶

⁵¹ Vgl.: Matthias Perkams, Selbstbewusstsein in der Spätantike, Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles *De anima*, Berlin 2003, S. 110

⁵² ebenda, S. 11

⁵³ Vgl.: Damian Caluori, Aufsatz. Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele?, in: *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, hrsg. v. Hilge Landweer u. Ursula Benz, Berlin 2008, S. 123

⁵⁴ Vorher spricht auch Aristoteles in seiner Schrift *Politika* von einem „affektiven“ Teil der Seele.

⁵⁵ Damian Caluori, S. 126

⁵⁶ Peter Precht und Franz Peter Burkard, a.a.O., S. 398

Die Erneuerung besteht vor allem in einer Besinnung auf die platonische Metaphysik, das heißt, vornehmlich in der Besinnung auf die Ideenlehre Platons.⁵⁷

2.6. Abschließende Feststellung

Abschließend sei festgehalten, dass in der Problemgeschichte des Leidenschaftsbegriffs während der griechischen Antike der Sachverhalt beobachtet werden kann, dass es zu diesem Begriff in dieser Zeit fast nur allgemeine Aussagen über Leidenschaften innerhalb der Affektenlehre gibt. Eine Ausnahme stellt die Affektentheorie des Philosophen Platon dar, denn bei ihm ist zum ersten Male in der antiken Philosophiegeschichte des Abendlandes die Rede von der Hoffnung im Kontext mit den Leidenschaften, wie in einem der folgenden Abschnitte gezeigt werden kann. Eine zweite Ausnahme findet man in der spätantiken augustinischen Philosophie, wo Augustinus die Hoffnung in einen Kontext mit seiner Leidenschaftstheorie stellt.

III. Zur philosophischen Problemgeschichte der Hoffnung im Kontext der Leidenschaften in der Antike

1. Hoffnung als Leidenschaft im Kontext mit Platons Dialog Philebos

Im Dialog Philebos führt Sokrates mit Protarchos ein Gespräch über Lust und Schmerz, indem er auf die Zustände in der Seele gezielt eingeht.⁵⁸ - „Sokrates: Betrachtest du nun, was in der Seele rein für sich genommen rücksichtlich dieser Zustände vorgeht, nämlich dann, wenn sie dieselben erst erwartet, so musst du ein Doppeltes annehmen: erstens vor dem Eintreten der Lustzustände ein mit der Hoffnung verbundenes Gefühl der Lust und Zuversicht, und zweitens vor dem Eintritt der Schmerzzustände ein Gefühl der Furcht und des Unbehagens.

Protarchos: Ja, das ist eine andere Art von Lust und Schmerz, nämlich diejenige, die sich ohne Mitwirkung des Körpers in der Seele selbst infolge der Erwartung bildet.“⁵⁹

Indem Platon im Zusammenhang mit der Lust ausdrücklich auf die Hoffnung als Leidenschaft wegen des mit ihr verbundenen Gefühls der Lust und Zuversicht

⁵⁷ Vgl.: ebenda

⁵⁸ Vgl.: Platon, Bd. IV, a.a.O., S. 71

⁵⁹ ebenda, S. 71

hinweist, wird in der antiken griechischen Philosophie erstmalig die Hoffnung als Leidenschaft bezeichnet, und zwar wegen des Hoffnungsmerkmals „Erwartung“, das auf die Zukunft ausgerichtet ist.⁶⁰ Auf die Hoffnung als Passio wird hier also weit vor der christlichen antiken Philosophie und vor den christlichen Kirchenlehrern im Mittelmeerraum hingewiesen.

Auch am Ende des Dialogs Philebos äußert sich Platon über die Hoffnung als Leidenschaft wie folgt: „Sokrates: Ein gerechter und frommer und durchaus tugendhafter Mensch ist doch wohl Gott gefällig?

Protarchos: Wie anders?

Sokrates: Wie aber? Ein ungerechter und durch und durch schlechter Mensch doch wohl das Gegenteil von jenem?

Protarchos: Natürlich.

Sokrates: Jeder Mensch aber ist, wie oben bemerkt, voll von Hoffnungen?

Protarchos: Allerdings.

Sokrates: Jeder von uns hat doch wohl Meinungen, die wir Hoffnung nennen?

Protarchos: Ja.“⁶¹

Mit diesen Worten äußert sich Platon genauer zur Hoffnung als eine Leidenschaft.

2. Hoffnung als Leidenschaft im Kontext mit der augustinischen Philosophie

Der Philosoph und Kirchenvater Augustinus äußert sich in seinen Schriften nicht dezidiert über die Hoffnung als Leidenschaft. Stattdessen stellt er eine Beziehung der Hoffnung zur Glückseligkeit des Menschen während des Erdenlebens dar.

Im 19. Buch der Schrift über den Gottesstaat erörtert Augustinus Fragen „nach dem höchsten Gut und nach dem wahren Frieden“ des Menschen. Im ersten Kapitel dieses Buches beginnt er seine Erörterungen mit den Worten: „Nunmehr soll also von dem gebührenden Endausgang der beiden Staaten, des irdischen und des himmlischen, gehandelt werden. Zuerst ist in Kürze, da das Werk zum Abschluss drängt, darzulegen, mit welchen Gründen die Sterblichen ihre eigenen Bemühungen, sich in diesem elenden Leben Glückseligkeit zu verschaffen, rechtfertigen. Dann wird klar zutage treten, und zwar nicht nur durch Berufung auf göttliche Autorität, sondern auch durch vernünftige Überlegung, wie sie mit Rücksicht auf die Ungläubigen am Platze ist, welcher ein Unterschied ist

⁶⁰ Die Erwartung als Hoffnungsmerkmal wird im 2. Kapitel dieser Untersuchung ausführlich dargestellt.

⁶¹ Platon, Bd. IV, Philebos, a.a.O., S. 85f.

zwischen den von ihnen vorgebrachten Nichtigkeiten und der Hoffnung, die uns Gott geschenkt, vollends der wahren Glückseligkeit selber, die er uns schenken wird.“⁶²

Augustinus merkt dann an, dass die Philosophen häufig mit Hilfe vieler Argumente darüber gestritten haben, wie die Kernfrage zu beantworten sei, was den Menschen glücklich mache. Diese Frage gilt als eine Hauptfragestellung in der gesamten antiken abendländischen Philosophie, die auch Augustinus an der Schwelle der Antike zum Mittelalter erörtern will.⁶³ Augustinus stellt dann in seiner Antwort fest: „Denn das allein ist unser Endgut, um deswillen alles andere zu erstreben ist, während es selber um seiner selbst willen erstrebt wird, und Endziel dementsprechend das, um dessentwillen alles andere zu meiden ist, während es selber um seiner selbst willen erstrebt wird, und Endübel dementsprechend das, um dessentwillen alles andere zu meiden ist, während es selber um seiner selbst willen gemieden werden muss. Denn Endgut nennen wir es nicht, als ob es nicht mit ihm zu Ende gehen und es aufhören solle zu sein, sondern weil sich's so vollenden soll und vollkommen sein, und Endübel nicht in Hinblick auf etwaiges Erlöschen, sondern auf das denkbar größte Unheil, wohin es führt. Endgut und Endübel bedeuten also höchstes Gut und höchstes Übel. Diese beiden ausfindig zu machen und schon während des Erdenlebens als höchstes Gut zu erlangen, das höchste Übel zu vermeiden, haben sich, wie gesagt, jene Männer lebhaft bemüht, die sich in diesem eitlen Weltleben das Studium der Weisheit angelegen sein ließen.“⁶⁴

Augustinus weist dann im weiteren Verlauf des 1. Kapitels des 19. Buches auf die vielfältigen antiken Philosophenschulen hin, die sich in Anlehnung an die Stoiker und Epikureer gebildet und sich alle mit der Frage beschäftigt hatten, wie die Menschen die Glückseligkeit erstreben können.⁶⁵ Wörtlich sagt Augustinus: „Denn nichts anderes treibt den Menschen zum Philosophieren als das Verlangen nach Glückseligkeit, und glücklich macht ihn nur das höchste Gut. Also gibt es nur einen Grund zum Philosophieren, nämlich das höchste Gut.“⁶⁶

Im 4. Kapitel des 19. Buches der Schrift Vom Gottesstaat erörtert Augustinus schließlich die Beziehung zwischen der Hoffnung und dem Streben nach Glückseligkeit. Eingangs stellt er hier fest: „Fragt man nun uns, was der Gottesstaat zu all dem sage, und vor allem, was er über das höchste Gut und Übel für eine Meinung habe, so gibt er zur Antwort, das ewige Leben sei das höchste Gut, der ewige Tod aber das größte Übel. Um jenes zu

⁶² Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, Bd. II, hrsg. von Wilhelm Thimme, Zürich 1955, S. 521

⁶³ Vgl.: ebenda

⁶⁴ ebenda, S. 521f.

⁶⁵ Vgl.: ebenda, S. 522ff.

⁶⁶ ebenda, S. 525

erlangen und diesem zu entgehen, müsse man recht leben. Deshalb heißt es in der Heiligen Schrift: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‘ Denn wir sehen unser Gut noch nicht, müssen also glaubend suchen, können auch nicht aus eigener Kraft recht leben, wenn der nicht unserm Glauben und Gebet beisteht, der uns den Glauben einflößte, dass wir seine Hilfe nötig haben. Jene aber, die meinen, das Elend des Guten und Bösen sei in diesem Leben zu finden, suchen das höchste Gut entweder im Leibe oder in der Seele oder in beiden. Ich will es etwas ausführlicher darlegen. Sie suchen es entweder in der Lust oder in der Tugend oder in beiden, oder aber entweder in der Ruhe oder Tugend oder beiden, oder aber entweder in der Lust und Ruhe zugleich oder in der Tugend oder in beiden, oder endlich entweder in den ursprünglichen Naturgesetzen oder in der Tugend oder in beiden; in jedem Fall wollen sie in erstaunlicher Verblendung hier glücklich sein und durch sich selbst glücklich werden. Aber die Wahrheit spottet ihrer und spricht durch den Propheten: ‚Der Herr kennt die Gedanken der Menschen‘. Oder wie der Apostel dies Schriftwort wiedergibt: ‚Der Herr kennt der Weisen Gedanken, dass sie eitel sind‘.⁶⁷

Nach weiteren Erörterungen über die Tugend legt sich Augustinus schließlich am Ende des 4. Kapitels bezüglich der Findung des höchsten Gutes, also „des Erreichens der ewigen Glückseligkeit“, fest, und zwar mit den Worten: „Aber in diesem Erdenleben, wenn wir uns noch so sehr bemühen, erreichen wir’s nicht, bringen es höchstens mit Gottes Hilfe so weit, dass der Geist dem wider ihn gelüstenden Fleisch nicht weicht und unterliegt und wir uns nicht dazu hinreißen lassen, in die Sünde einzuwilligen. Aber fern muss es uns liegen, solange dieser innere Kampf dauert, zu glauben, wir hätten die Seligkeit, zu der wir siegend gelangen möchten, schon erlangt. Und wer hat es in dieser Weisheit so weit gebracht, dass er gegen die Begierden überhaupt keinen Kampf mehr zu führen brauchte?“⁶⁸

Im Anschluss an diesen Gedankengang äußert sich Augustinus über die Auswirkungen der zwei Tugenden Klugheit und Tapferkeit,⁶⁹ um dann abschließend die Hoffnung ins Spiel zu bringen, und zwar mit den Worten: „Denn wenn es wahre Tugenden sind, die sich freilich nur bei denen finden, in denen wahre Frömmigkeit wohnt, so versprechen sie nicht etwa, sie könnten die Menschen, in denen sie wohnen, vor allem Elend bewahren, - denn wahre Tugenden sind keine Lügnerinnen, dass sie so etwas versprechen -, sondern sie versprechen, das menschliche Leben, das unter dem Druck so vieler und schwerer Übel notwendig elend sein muss, durch Hoffnung auf die künftige Welt zu beseligen und zu heilen. Denn wie konnte es selig sein, wenn es noch nicht geheilt ist? Darum sagt auch der Apostel Paulus nicht von unklugen und ungeduldrigen, unmäßigen und ungerechten

⁶⁷ ebenda, S. 532f.

⁶⁸ ebenda, S. 535f.

⁶⁹ Vgl.: ebenda, S. 538f.

Menschen, sondern von denen, die wahrhaft fromm leben und folglich lauter wahre Tugenden besitzen: ‚Denn durch Hoffnung sind wir heil geworden. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung. Denn wie kann man auf das hoffen, das man sieht? Wenn wir aber auf das hoffen, das wir nicht sehen, so warten wir sein in Geduld.‘ Wie wir also durch die Hoffnung geheilt sind, so sind wir auch durch die Hoffnung selig gemacht und halten demnach wie das Heil, so auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig in Händen, sondern warten auf die zukünftige Seligkeit, und zwar in Geduld. Denn jetzt sind wir von Übeln umringt, die wir geduldig ertragen müssen, bis wir zu jenen Gütern gelangen, wo all das ist, dessen wir uns unsaglich freuen, aber nichts mehr, das wir noch erdulden müssten. Solch ein Heil, wie es die zukünftige Welt uns bescheren soll, wird dann auch die endgültige Seligkeit sein. An diese Seligkeit wollen die Philosophen, da sie sie nicht sehen, auch nicht glauben und versuchen darum, sich eine falsche zurechtzuzimmern mit Hilfe der Tugend, die umso trügerischer ist, je hochmütiger sie ist.⁷⁰

Die Glückseligkeit ist also nach Augustinus nur im Jenseits zu erhoffen.⁷¹ Der Augustinusinterpret Kurt Flasch deutet die augustinische Aussage mit der Feststellung, dass nach Augustinus die Glückseligkeit während des Erdenlebens nur in Hoffnung gewährleistet sei.⁷² „Da also das höchste Gut des Gottesstaates der ewige und vollkommene Friede ist, kein Friede, wie ihn die Sterblichen zwischen Geburt und Tod durchschreiten, sondern wie ihn die Unsterblichen, befreit von aller Plage, dauernd genießen – wer könnte da leugnen, dass dies Leben das glücklichste ist, wer bestreiten, dass, verglichen mit ihm, das Leben, welches wir hier führen, und wäre es überreich an Gütern der Seele, des Leibes und äußerer Habe, nichts als jämmerliches Elend? Doch kann man den, welcher von seinem gegenwärtigen Leben rechten Gebrauch macht und es auf das Ziel jenes Lebens einstellt, das er glühend liebt und in festem Glauben erhofft, auch jetzt schon sinnvoll glücklich nennen, freilich mehr in Hoffnung auf das Jenseits als im Besitz des Diesseits. Diesseitiger Besitz aber ohne Hoffnung auf das Jenseits ist falsches Glück und großes Elend, denn da macht man von den wahren Gütern der Seele kein Gebrauch. Das aber ist keine wahre Weisheit, die ihr Auge bei dem, was sie klug unterscheidet, tapfer ausführt, maßvoll beschränkt und gerecht verteilt, nicht auf jenes Ziel richtet, wo Gott alles in allem sein wird in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden.“⁷³

Kurt Flasch stellt in der vorliegenden Augustinusinterpretation auf das Thema dieser Studie bezogen also fest, dass Augustinus gleichsam wie später auch Thomas von Aquin

⁷⁰ ebenda, S. 540

⁷¹ Vgl.: Kurt Flasch, Augustinus, München 1997, S. 396

⁷² Vgl.: ebenda

⁷³ ebenda, S. 396f.

den Standpunkt vertritt, dass der Mensch nach seinem Tod auf die ewige Glückseligkeit hoffen darf.⁷⁴

IV. Die Stellung der Leidenschaft in der Philosophie des Thomas von Aquin

1. Grundsätzliche Aussagen zum Leidenschaftsbegriff

Thomas gilt als der erste Philosoph des Mittelalters, der ausführlich über Emotionen geschrieben hat. Obwohl sich vor ihm zahlreiche Philosophen über Leidenschaften geäußert haben, wie oben aufgezeigt wurde, entwirft Thomas als erster eine relativ umfassende Darstellung einer Theorie der Leidenschaften. In dieser Theorie berücksichtigt er nicht nur die damals bekannten Leidenschaftstheorien der Antike, sondern er stellt auch eine Beziehung der Leidenschaften untereinander her. Ferner untersucht er die Ursachen der Leidenschaften und analysiert auch die Beziehung der Leidenschaften zu den Effekten. Auf diese Weise erzielt er auch eine Aussage über das Wesen der Leidenschaften und über deren Auswirkungen. Dabei stellt er die Leidenschaften nicht nur deskriptiv dar, sondern beurteilt sie ebenfalls aus einer moralischen Sichtweise heraus.⁷⁵ So untersucht er in der 24. Quaestio seiner Theologischen Summe „Gut und Böse in den Leidenschaften der Seele“.⁷⁶

Insgesamt stellt Thomas ein kohärentes und systematisches Gesamtbild der menschlichen Emotionen dar. Dabei fließt die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik sowie seine christlich-neuplatonische Theologie in seine Leidenschaftstheorie ein. Zum Beispiel nimmt er aus der Naturphilosophie und Metaphysik des Aristoteles Grundbegriffe wie *passio*, *actio*, *subjectum*, *actus*, *potentia*, *forma*, *anima*, *corpus*, *motus*, *quies*, *principium*, *finis*, *per accidens* und andere mehr in seine Leidenschaftslehre auf. Leidenschaften sind dabei nicht zweck- und absichtslos, sondern sie sind „Bewegungen der Sinnlichkeit“.⁷⁷ Der Thomasforscher Alexander Brungs greift diesen Sachverhalt meines Erachtens in überzeugender Weise auf; denn seines Erachtens vertritt Thomas eine Sichtweise, die vor ihm schon heidnische und christliche Neuplatoniker vertreten haben. Vor allem ist Thomas

⁷⁴ Vgl.: ebenda, S. 397

⁷⁵ Vgl.: Guy Guldentops, Thomas von Aquin, Summa theologiae, I – II, q 22-48, Über die Gemütsbewegungen, Proseminar im Sommersemester 2009 an der Universität Köln: Schlussbetrachtung, S. 1

⁷⁶ Vgl.: Thomas von Aquin, Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 10, Graz-Wien-Köln, S. 31ff.

⁷⁷ Vgl.: ebenda

wie Aristoteles davon überzeugt, dass das Gute und das Geistige gegenüber dem Bösen und dem Materiellen eine „ontologische Priorität“ besitzt.⁷⁸

Das Phänomen Leidenschaft gehört innerhalb der Philosophie des Thomas von Aquin in den Bereich der philosophischen Anthropologie; genauer gesagt, gehört das Phänomen Leidenschaft zur Geistausstattung des Menschen, denn der Intellekt ist bei Thomas eine Potenz der Seele, in der sowohl Passivität als auch Aktivität bestehen.⁷⁹ „Intellektus“ bedeutet demnach bei Thomas Verstand im weitesten Sinne des Wortes. In Anlehnung an Aristoteles unterscheidet er dabei zwei Verstandestätigkeiten, nämlich in einer naturhaften Hinordnung eine so genannte „intensive Verstandestätigkeit und eine diskursive Erkenntnis“. – Neben dem Vermögen der geistigen Erkenntnis gibt es bei ihm auch das geistige Begehren, nämlich den Willen. Nach Thomas ist der Mensch aufgrund seiner Vernunft und seiner Willensausstattung das einzige Lebewesen auf Erden, das bewusst „schaffen kann“ und das „als sittliches Wesen aufgefasst werden kann“. Anthropologisch beinhaltet dies nach Thomas, dass das menschliche Wollen „kein ausschließlich geistiges, vernunftbestimmtes Wollen gemäß der menschliche Wesensnatur ist, sondern ein von sinnlicher Leidenschaft durchzogenes Wollen“, das in der Thomasforschung als ein „Gemisch von Trieb und Freiheit“ betrachtet wird.⁸⁰ „Die Affekte des sinnlichen Begehrensvermögens spielen in der Seele des Menschen eine wichtige Rolle. Als Bestandteil seines emotionalen Seelenlebens können sie hindernd und fördernd Wollen und Handeln beeinflussen.“⁸¹

Träger der Leidenschaft ist nach Thomas von Aquin die Seele. So erörtert er die Leidenschaften innerhalb seiner Theologischen Summe in den Kapiteln 22 – 48 (I – II) zunächst im Allgemeinen, indem er, auf drei Artikel verteilt, drei Fragen beantwortet, nämlich erstens: ob es in der Seele überhaupt Leidenschaft gibt; zweitens: ob Leidenschaft mehr im Bezirk des Strebens oder dem des Wahrnehmens liegt; und drittens: ob sich Leidenschaft mehr im sinnhaften als im geistigen Strebevermögens findet.⁸²

Im Kontraargument des 3. Artikels der 22. Quaestio sagt Thomas wörtlich: „Die Regungen der Seele, die die Griechen *pathe*, einige von den Unsrigen, wie Cicero, Gemütsstörungen, andere Gemütsbewegungen oder Stimmungen, wieder andere, wie im Griechischen deutlicher Leidenschaften nennen...“ Daraus geht hervor, dass Leidenschaften der Seele

⁷⁸ Vgl.: ebenda, und Alexander Brungs: *Metaphysik der Sinnlichkeit: Das System der Passiones Animae* bei Thomas von Aquin, hrsg. von Matthias Kaufmann und Günter Schenk, Halle 2002, S. 52ff.

⁷⁹ Vgl.: Hans Meyer, *Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn 1938, S. 213

⁸⁰ Vgl.: ebenda, S. 223

⁸¹ ebenda

⁸² Vgl. .Thomas, S .th., I-II q.22 a.1, (Übers. DTA, Bd. 10, S. 3ff.)

dasselbe sind wie Gemütsbewegungen. Gemütsbewegungen aber gehören offenbar zum strebenden und nicht zum wahrnehmenden Teil des Menschen. Mithin sind auch die Leidenschaften mehr im Strebe- als im Wahrnehmungsteil.⁸³

In der *Respondeo* fasst Thomas von Aquin seine Antwort abschließend zusammen, indem er feststellt, dass „Erleiden in einem dreifachen Sinne“ gebraucht wird, und sagt dann: „In diesem dreifachen Sinne gibt es nun in der Seele tatsächlich ein ‚Erleiden‘; denn nur sofern etwas aufgenommen wird, sagt man „vom Empfinden und Verstehen, dass es ein Erleiden sei“ (Aristoteles). Ein Erleiden aber, wobei gleichzeitig etwas weggenommen wird, ist nur vorhanden, wenn eine körperliche Veränderung damit verbunden ist. Somit kann Erleiden im eigentlichen Sinn nur außerwesentlich der Seele zukommen, insofern nämlich das (beseelte) Ganze etwas erleidet. Doch gibt es hier einen Unterschied. Wenn nämlich eine solche Veränderung zum Schlimmen hin ergeben, als wenn sie zum Besseren hin erfolgt. Darum ist Traurigkeit im eigentlicheren Sinne ‚Leidenschaft‘ als Fröhlichkeit.“⁸⁴

Insgesamt betrachtet sind die Leidenschaften nach Thomas ein Teil der menschlichen Gesamtstruktur, und sie dienen der Einordnung in das Ganze und zwar in Unterordnung unter Vernunft und Willen dem Guten. Dabei vertritt Thomas den Standpunkt, dass durch die Abwendung des Menschen von Gott im so genannten Sündenfall „eine gewisse Unordnung in den niederen Kräften entstand“. Dies gilt allerdings nur dann, wenn durch die Vernunft die ehemals natürliche Ordnung wieder hergestellt ist und wenn der sittlichen Bewegung ein rechtes Ziel gesetzt wird, das heißt, wenn die Affekte gezügelt und auf das Gute ausgerichtet sind, dann werden nach Thomas die Affekte selbst gut. Außerhalb der Vernunftordnung jedoch führen die Affekte zum Schlechten. Die Beherrschung der Affekte gehört also nach Thomas zur Vollkommenheit des Menschen, die dann erreicht ist, wenn sich der ganze Mensch zum Guten wendet, das heißt, „wenn Neigung und Pflicht in dir den stärkeren Anteil haben je ferner sie in der Vernunft stehen, das Begehungsvermögen demnach größeren als das Reaktionsvermögen vermögen.“⁸⁵

⁸³ ...quod „motus animi, quod Graeci *pathe*, nostri autem quidam, sicut Cicero, *perturbationes*, quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero, sicut in Graeco, *expressius* *passiones* vocant.“ Ex quo patet quod *passiones* sunt idem quod *affectiones*. Sed *affectiones* manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et *passiones* magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva. Thomas, s. t., I-II q.22 a.2. Sed contra, (Übers. DTA, Bd. 10, S. 8)

⁸⁴ Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod «sentire et intelligere est quoddam pati.» Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia. Thomas, s. t., I-II q.1 a.1 resp. (Übers. DTA, Bd. 10, S. 5f.)

⁸⁵ Edith Stein: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, II. Bd., Breslau 1932, S. 359

Das bedeutet, dass nach Thomas das begehrende und zornmütige Vermögen sehr wohl „Unterpotenzen des sinnlichen Strebevermögens“ sind. Thomas will damit aufzeigen, dass die gängige These seiner Zeit einen Fehler enthält, denn wenn man die metaphysischen und psychischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie akzeptiert, so wie es im 13. Jahrhundert an der Pariser Artistenfakultät geschehen ist,⁸⁶ „dann kann man davon ausgehen, dass das Erfassen konkreter Gegensätze zum Wirkungsbereich ein und desselben psychischen Vermögens gehört, also auch das Streben nach Gutem bzw. die Flucht vor Übel. Wird nun postuliert, dass die ‚vis concupiscibilis‘ sich auf Gutes, die ‚vis irascibilis‘ sich aber gegen Übel richtet, so muss auch davon ausgegangen werden, dass beides nur Bezeichnungen für konträre Bewegungen eines einzigen Seelenvermögens sind.“⁸⁷ – „Dies aber ist von verschiedenen Verfechtern der tradierten, vor allem durch den pseudo-augustinischen ‚Liber De Spiritu et Anima‘ beeinflussten Lehre eindeutig nicht intendiert, denn sie bezeichnen irascibilis und concupiscibilis ja als verschiedene Seelenpotenzen.“⁸⁸

Alexander Brungs setzt dann seine Ausführungen über den Sinn der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens mit dem folgenden Hinweis fort: Wenn man die Seele nach Thomas auf ihr Ziel hin betrachtet, dann besitzt die Seele drei Vermögen, nämlich erstens das rationale Vermögen, das zum Wahren hinneigt; zweitens das begehrende Vermögen, das zum Guten hinneigt; drittens das zornmütige Vermögen, das auf das schwer Erreichbare (*bonum arduum*) und das Ewige gerichtet ist.⁸⁹ – „Folglich ist die Zielrichtung im rationalen Vermögen das Wahre, im begehrenden Vermögen der Wille und auch das Verlangen nach dem Guten und letztlich im zornmütigen Vermögen die Flucht vor dem Gegenteil, nämlich dem Übel.“⁹⁰

Während Die Stoiker noch die vier platonischen Affekte – Lust, Leid, Begierde und Furcht – in ihrer Affektenlehre den vier Kardinaltugenden gegenüberstellten und damit auf eine Mäßigung der Affekte abzielten, werden in der christlichen Tradition, vor allem durch Augustinus, die Affekte mit dem Begriff Sünde in Verbindung gebracht, und zwar sofern sie den menschlichen Willen ignorieren und das menschliche Handeln nicht mehr vernunftgeleitet ist. Die Scholastiker – Thomas von Aquin eingeschlossen – stellen den sieben Haupttugenden sieben Affekte zur Seite, nämlich Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Hass, Liebe und Scham. Als Ordnungsgesichtspunkt führt Thomas die

⁸⁶ Vgl.: Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 53f.

⁸⁷ ebenda

⁸⁸ ebenda, S. 54

⁸⁹ Vgl.: ebenda

⁹⁰ ebenda, Fußnote S. 54)

Begehrlichkeit und die Zornmütigkeit ein.⁹¹ Von Thomas von Aquin stammt die Einteilung in das irascible und in das concupiscible Begehungsvermögen.⁹²

Thomas misst dem menschlichen Willen eine besondere Bedeutung zu, die in seinem moral-philosophischen und moral-theologischen Interesse liegt. In Anlehnung an Aristoteles betrachtet Thomas den menschlichen Willen als den Angelpunkt, in dem das Unbewegte dem Bewegten vorausgeht; denn Thomas betrachtet den Willen als eine „bestimmte Natur“, und zwar so wie das Auge ein Teil des menschlichen Körpers ist. Dabei muss der Wille eine Bestimmtheit haben so wie jede andere Natur. Nach Thomas muss aber die Bestimmtheit einer strebenden Natur im Streben verankert sein. Das heißt mit anderen Worten, der menschliche Wille stellt nach Thomas ein Begehungsvermögen dar, und der Wille muss ein natürliches und notwendiges Streben haben. Weil der Wille nach Thomas ein geistiges Vermögen darstellt, ist er auch durch den Geist in eine neue Form gefasst, so wie die Eigentümlichkeiten des Körpers aus einer Naturform entstehen. Daraus schließt Thomas, dass das dem Willen zuschreibende, grundlegende menschliche Streben von derselben Art und Reichweite ist wie der allgemeine Gegenstand des geistigen Erkennens.⁹³ Thomas schreibt hierzu im 2. Artikel 81. Quaestio der Theologischen Summe: „Da, was mit dem Verstand gefasst wird, verschiedener Gattung von dem ist, was vom Gesinn wahrgenommen wird, so gehören die sinnenhafte und die verstandhafte Begehre zu verschiedenen Vermögen („denn das begehrende Vermögen ist ein Leidevermögen, das von Natur aus dazu da ist, vom Wahrgenommenen gewegt zu werden, weshalb das wahrgenommene Begehrende nicht gewegtes Wegendes, die Begehre aber gewegtes Wegendes ist, wie es 3. De Anima 10 n 6f) und 12. Metaph. (Did 11,7 n2) heißt.“⁹⁴ Das bedeutet mit anderen Worten, dass Thomas im angeführten Artikel seiner Theologischen Summe klarstellt, dass sich die begehrende Kraft sowohl auf das Zuträgliche wie auch auf das Unzuträgliche erstreckt.⁹⁵ – Grundsätzlich nennt Thomas die verschiedenen Bewegungen des sinnlichen Begehungsvermögens Leidenschaften.

Thomas sieht also das menschliche Handeln durch zwei strukturelle Bedingungen geprägt, die beide die fundamentale Endlichkeit des Menschen kennzeichnen, die aber in eine gegenläufige Richtung weisen und dabei auf „kreatürliche Daseinsbedingungen“ zurückweisen, so dass sich in ihnen eine hohe formale Konstanz und eine „kritische Gefährdung“ des Handelns verbinden. Dabei entnimmt Thomas den ersten Grundzug

⁹¹ Artikel von Hilge Landweer, in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1999, Sp. 29ff.

⁹² Vgl.: A.D. Sertillanges, Der Heilige Thomas von Aquin, Hellerau 1928, S. 680

⁹³ Vgl.: ebenda, S. 677f.

⁹⁴ (Übers.: Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1. Bd., hrsg. von Joseph Bernhart, Stuttgart 1985, S. 268)

⁹⁵ Vgl.: Alexander Brungs, Metaphysik der Sinnlichkeit, a.a.O., S. 55

menschlicher Praxis der aristotelischen Theorie des Glücks und der Analyse der vielfältigen Wege, auf denen die Menschen ihr Glück versuchen. Obwohl die einzelnen Lebensziele verschieden sind, erstreben die Menschen ein gemeinsames Ziel, das der menschlichen Natur entspricht, das heißt konkret: die Menschen wollen glücklich sein. Dieses Glücksstreben der Menschen ist für Thomas gleichbedeutend mit einer „naturhaften Tendenz“ vernunftbegabter Kreaturen. Letzteres stellt für Thomas den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen dar.⁹⁶ - Hinzu kommt für Thomas der folgende Sachverhalt: „Dem inneren Schwergewicht seines naturhaften Wollens kann der Mensch in seinem absichtsgeleiteten Handeln nicht entkommen, denn niemand kann bewusst sein eigenes Unglück wollen.“⁹⁷ Thomas schließt allerdings nicht aus, dass Menschen der naturhaften Tendenz in einzelnen Fällen nicht folgen wollen, indem sie ihre Intention auf etwas Schlechtes lenken. Entscheidend ist allerdings für Thomas, dass diese sich irrenden Menschen glauben, sich für Gutes zu entscheiden. Das heißt mit anderen Worten, dieses irrtümliche Handeln blockiert nach Thomas das Entscheidungsvermögen der menschlichen Vernunft im Sinne eines naturhaften Wollens. Thomas führt dies auf eine Differenz des *appetitus naturalis* zu den einzelnen Wahlakten der menschlichen Vernunft zurück, und zwar mit der Folge, „dass unser Verlangen per Akzidens vom Guten abirrt und wir durch eine Verkehrung unseres Glücksstrebens – Thomas spricht in diesem Zusammenhang von einer *perversitas* der naturhaften Tendenz unserer Antriebskräfte – unser eigenes Unglück bewirken.“⁹⁸ Im IV. Sentenzenkommentar sagt Thomas über den *appetitus naturalis*: „Zum Teil besteht dort immer Richtigkeit (richtiges Verhalten) des Naturtriebs, aber zum Teil besteht dort nur einmal die Richtigkeit des Naturtriebes, wenn nämlich die Glückseligkeit angestrebt wird, wo sie wirklich ist; mal aber besteht Verkehrtheit (des Naturtriebes), wenn sie dort angestrebt wird, wo sie sich in Wirklichkeit nicht befindet.“⁹⁹

In seinen Untersuchungen über die Wahrheit erörtert Thomas den aufgezeigten Sachzusammenhang im 7. Artikel seiner 25. Quaestio der Schrift *De Veritate*, indem er am Anfang feststellt: „In diesem Leben kann die Sinnlichkeit nur durch ein Wunder geheilt werden. Der Grund dafür ist, dass das, was naturgemäß ist, nur von einer übernatürlichen Kraft umgewandelt werden kann. Eine solche Verderbtheit aber, wodurch die Teile der Seele verderbt heißen, ist bis zu einem gewissen Grade Folge einer Neigung der Natur. Wie also der Mensch naturgemäß stirbt und nur auf wunderbare Weise zur Unsterblichkeit zurückgeführt werden kann; so zielt naturgemäß Begehungsvermögen auf das Genussbringende und das Reaktionsvermögen auf das in den Weg Tretende (-Schwierige,

⁹⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Aufsatz: Glück und Leidenschaft, Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin, in: Die Einheit der Person, hrsg. v. Martin Thurner, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 103

⁹⁷ ebenda

⁹⁸ ebenda

⁹⁹ ebenda)

arduum) außerhalb der Vernunftordnung. So kann also jene Verderbtheit nur auf wunderbare Weise, durch das Wirken einer übernatürlichen Kraft, beseitigt werden.“¹⁰⁰

Thomas beschließt diesen Artikel mit der Feststellung, dass sich die Verderbtheit der Seele durch die Erbsünde in einer Einschränkung der Herrschaft der Vernunft über die niederen Kräfte zeigt, wobei er die Erbsünde als Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit betrachtet.¹⁰¹

Im letzten Gedankengang dieses 7. Artikels der 25. Quaestio seiner Schrift *De Veritate* sagt Thomas von Aquin abschließend: „Die Regungen der Sinnlichkeit stehen nicht völlig in unserer Macht (wie der Wille), da sie der Vernunft zuvorkommen, darum sind sie keine moralischen Akte im vollen Sinn und können formaliter nicht Todsünde sein, sondern nur lässliche Sünde; als Materie einer Todsünde kommen sie in Betracht, wenn sich nämlich der Wille für einen verbotenen Genuss entscheidet. – Die Verderbtheit der Seele durch die Erbsünde, die im Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, zeigt sich als Einschränkung der Herrschaft der Vernunft über die niederen Kräfte. Es müssen also die Potenzen der Seele daran umso stärkeren Anteil haben, je ferner sie der Vernunft stehen, das Begehungsvermögen demnach größeren als das Reaktionsvermögen. Da die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas über die Natur hinaus Verliehenes war, kann ihr Verlust auch nicht durch natürliche Mittel, sondern nur auf wunderbare Weise gutgemacht werden.“¹⁰²

2. Hauptgruppen von Gefühlsregungen

In der Quaestio 23 der *Summa Theologiae (Prima Secundae)* führt Thomas von Aquin eine Untersuchung des Wesens und der Systematik von Emotionen durch. Bereits im ersten Teil der Summe erörtert er die Grundlagen seiner philosophischen Seelenlehre und seiner Anthropologie. Vor allem erörtert er die Teilung des Strebevermögens, dem die *Passiones* zugeordnet sind. Er unterscheidet einen begehrenden Teil des Seelenvermögens und einen zornmütigen. Nach Thomas richtet sich das begehrende Strebevermögen auf ein zu erstrebendes Objekt oder auf ein zu fliehendes Objekt. Das zornmütige beziehungsweise überwindende Strebevermögen richtet sich auf solche Objekte, die unter einem Aspekt der schweren Erreichbarkeit beziehungsweise schweren Abwendbarkeit (*bonum arduum* bzw.

¹⁰⁰ Edith Stein, *Der Hl. Thomas von Aquin, Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae De Veritate, übertragen von Edith Stein, Bd. I 1931, Bd. II, Breslau 1932, S. 358*

¹⁰¹ Vgl.: ebenda

¹⁰² ebenda, S. 360

malum arduum) stehen. Das Gesamtkonzept dieser Teilung gehört zum gemeinsamen Inhalt der abendländischen Philosophie von Platon bis zur Epoche der Scholastik.¹⁰³

3. Die Lehre von der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens

Die Traktate des Thomas von Aquin zu den *passiones animae*, die man in den Quaestiones Disputatae De Veritate und insbesondere in der Summa Theologiae findet, zählen zu den umfangreichsten Arbeiten zur Theorie der Gefühle beziehungsweise Affekte oder Emotionen, die aus der Philosophie des abendländischen Mittelalters überliefert sind, und zwar für die Zeit von Platon bis zur Scholastik. Dies gilt vor allem für die meisten Thomasinterpreten in Bezug auf die thomanische, philosophische Psychologie.¹⁰⁴

3.1. Die Hoffnung in ihrer kognitiven Struktur

Der Philosophieforscher Dominik Perler interpretiert die Hoffnung in Anlehnung an den 1. Artikel der 18. Quaestio in der Secunda Secundae in der theologischen Summe des Thomas von Aquin als eine Emotion (*passio animae*) und damit als einen Zustand, der vom sinnlichen Strebevermögen hervorgebracht wird.¹⁰⁵ Zu Beginn seines Aufsatzes erläutert Perler das Wesen der Hoffnung mit den Worten: „Wie Liebe, Hass, Freude Traurigkeit und viele andere Emotionen ist auch Hoffnung nicht bloß ein Gefühl, das eine bestimmte Erlebnisqualität aufweist, sondern ein intentionaler Zustand. Sie ist nämlich immer *auf etwas* bezogen und hat dadurch einen kognitiven Gehalt. Doch worauf bezieht sie sich? Auf diese Frage scheint es eine einfache Antwort zu geben: Hoffnung bezieht sich auf etwas Gutes, das in der Zukunft liegt. Durch dieses besondere Objekt unterscheidet sie sich einerseits von negativen Emotionen, die sich auf Schlechtes beziehen (etwa Hass oder Traurigkeit), andererseits auch von positiven Emotionen, die sich auf Gegenwärtiges beziehen, etwa Liebe oder Freude.“¹⁰⁶

Sodann stellt Perler die Frage, warum sich mittelalterliche Philosophen wie auch Thomas von Aquin für das Phänomen Hoffnung interessieren. Entscheidend ist erstens nach Perler die Tatsache, dass theologische Fragestellungen eine Grundlage für philosophische Debatten lieferten. Dabei waren Thomas von Aquin und andere scholastische Autoren mit

¹⁰³ Vgl.: Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 19

¹⁰⁴ Vgl.: ebenda

¹⁰⁵ Vgl.: Dominik Perler, Aufsatz: Die kognitive Struktur von Hoffnung, in: *DZPhil*, Akademie-Verlag (2012), S. 73

¹⁰⁶ ebenda

der stoischen Unterteilung der Emotionen „gemäß der Kriterien gut/schlecht und gegenwärtig/zukünftig vertraut“ und sie betrachteten die Hoffnung als eine der vier Grundarten von Emotionen, und zwar „als jene, die etwas Gutes in der Zukunft als Bezugsobjekt hat.“¹⁰⁷ Auch Thomas von Aquin stellt diesen Sachverhalt ausführlich in seiner Theologischen Summe (I,q25,art.4) dar.

Gleichzeitig stellten die scholastischen Autoren aber fest, „dass diese Klassifikation unzugänglich ist. Will man Gegenbeispiele erklären und Einwände abwehren, muss man eine präzisere Auskunft über das Bezugsobjekt geben. Es ist daher nicht erstaunlich, dass mittelalterliche Philosophen ab dem späten 13. Jahrhundert versuchten, so etwas wie eine mentale Landkarte zu zeichnen, auf der Hoffnung als intentionaler Zustand neben anderen Arten von Emotionen, aber auch neben Wünschen, Begierden, Urteilen und Willensakten eingezeichnet ist.“¹⁰⁸

Zweitens haben die mittelalterlichen Autoren nach Perler die Hoffnung nicht nur als theologische Tugend thematisiert.¹⁰⁹ „Sie unterschieden genau zwischen dieser spezifischen Tugend, die ein besonderes Objekt (nämlich die ewige Glückseligkeit) hat, und anderen Tugenden, die natürliche Objekte haben. Zudem differenzierten sie zwischen Hoffnung als Tugend (*virtus*) und als Emotion (*passio animae*). Dies zeigt sich exemplarisch bei Thomas von Aquin, der betonte, die Emotion sei ein sinnlicher Zustand und damit etwas ganz anderes als die Tugend, die als Disposition im Willen existiere; folglich müsse die Emotion auch separat untersucht werden. Diese Unterscheidung provoziert freilich die Frage, wie denn der sinnliche Zustand entstehen kann und wie er sich zu einer Disposition im Willen verhält.“¹¹⁰

Als dritten Grund dafür, dass mittelalterliche Autoren wie Thomas von Aquin die Hoffnung nicht ausschließlich als ein Problem einer theologischen Tugendethik betrachteten, sondern auch philosophische Perspektiven berücksichtigten, führt Dominik Perler den Umstand an, dass neben theologischen Quellen auch philosophische Texte vorhanden sind.¹¹¹ „Besonders einflussreich war ab der Mitte des 13. Jahrhunderts Aristoteles' *Rhetorik*, in der zwar eine Fülle von Emotionen diskutiert, aber keine klare Klassifikation vorgenommen wurde. Vor allem lieferte Aristoteles keine eindeutige Definition der Hoffnung. Dies forderte die mittelalterlichen Kommentaren heraus, eine

¹⁰⁷ebenda, S. 74

¹⁰⁸ ebenda

¹⁰⁹siehe das 1. Kapitel der vorliegenden Untersuchung

¹¹⁰Dominik Perler, a.a.O., S. 74f.

¹¹¹Vgl.: ebenda, S. 75

Definition zu erarbeiten und sowohl die Struktur als auch die Genese von Hoffnung zu erklären.“¹¹²

In der Interpretation des Dominik Perler betrachtet Thomas von Aquin die Hoffnung als eine Emotion (*passio animae*) und damit die Hoffnung „als einen Zustand, der vom sinnlichen Strebevermögen hervorgebracht wird.“¹¹³ In seiner Theologischen Summe betrachtet Thomas die Hoffnung – wie alle anderen Emotionen - als eine Regung (*motus*). Damit erscheint die Hoffnung bei Thomas nicht einfach als ein statischer Zustand, weil sie durch eine Aktualisierung des sinnlichen Strebevermögens zustande kommt und damit einen prozessualen Charakter aufweist.¹¹⁴ Nach Perler besitzt die Hoffnung bei Thomas von Aquin eine bestimmte Komponente, die den Menschen dazu bewegt, Handlungen zu unternehmen, um damit ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von rein kognitiven Zuständen „wie Wahrnehmungen und Vorstellungen, die zwar ein Ziel vergegenwärtigen, jedoch in keiner Weise zu eine Handlung motivieren. - Allerdings enthält Hoffnung neben der motivationalen Komponente immer auch eine kognitive; man kann ja nur motiviert sein, ein Ziel zu erreichen, wenn man dieses Ziel auch in irgendeiner Weise erfasst. Doch was genau wird erfasst? Thomas zufolge wird ein Objekt erfasst, das vier Merkmale aufweist: (1) es ist etwas Gutes, (2) es liegt in der Zukunft, (3) es ist nur mit Mühe zu erreichen, (4) es befindet sich aber im Bereich dessen, was erreicht werden kann. Alle vier Merkmale verdienen eine genaue Analyse.“¹¹⁵ Thomas stellt diesen Gedanken in seiner Theologischen Summe (Sth I – II, q40, Art. 1) dar.¹¹⁶

Die Bedeutung, die die motivationale Komponente der Hoffnung für Thomas besitzt, erläutert Dominik Perler in seinem Aufsatz wie folgt genauer; und es gelingt damit Thomas, die motivationale Komponente der Hoffnung plausibler zu machen. Genauer argumentiert Perler: „Warum fühle ich mich veranlasst, für die Erdbebenopfer zu spenden, auch wenn ich selber keinen Nutzen davon habe? Auch wenn ich es mir nicht eingestehe, erreiche ich dadurch etwas, was für mich gut ist. Ich hoffe nämlich, dass es anderen Personen, die *mir* etwas bedeuten, besser gehen wird. Natürlich mag ich noch andere Motivationen haben, etwa Mitleid oder ein Gefühl der moralischen Verantwortung, aber das Erstreben des subjektiv Guten stellt eine ebenso starke Motivation dar. Darüber hinaus macht Thomas einen begrifflichen Punkt deutlich, der auch von heutigen analytischen Philosophen betont wird. William Menn stellte fest, man verstricke sich in einen

¹¹²ebenda

¹¹³ebenda

¹¹⁴Vgl.: ebenda

¹¹⁵ebenda, S. 76

¹¹⁶ebenda

Widerspruch, wenn man sage: Ich hoffe, dass das Ereignis E der Fall sein wird, aber E ist für mich bedeutungslos“.¹¹⁷

Abschließend und zusammenfassend können bei Thomas bezüglich der kognitiven Struktur Wesensmerkmale der Hoffnung festgestellt werden. Nach Ansicht von Perler reicht es für die Hoffnung bei Thomas nicht aus, dass sich dies erstens auf etwas Gutes bezieht und zweitens mit Mühe erreicht werden kann. Drittens muss für den Patienten, der sich eine Heilung erhofft, die Heilung trotz aller Schwierigkeiten im Bereich des Möglichen liegen. Aus diesem Grund fügt Thomas ein viertes Hoffnungsmerkmal hinzu, nämlich dass ein Objekt als Gutes mit Mühe erreicht werden kann, und dass dieses Erreichen im Bereich des Möglichen liegt. Damit grenzt Thomas die Hoffnung von der Verzweiflung ab.¹¹⁸

Entscheidend ist vor allem für Thomas, dass die Hoffnung sich auf etwas Mögliches bezieht. Allerdings fragt Perler: „Was ist hier unter dem Bereich des Möglichen zu verstehen? Fällt alles in diesem Bereich, was *logisch* möglich ist, das heißt, was keinen Widerspruch in sich enthält? Oder fällt das *physisch* Mögliche in diesen Bereich, das heißt alles, was gemäß den Naturgesetzen der Fall sein kann? Oder fällt nur das *epistemisch* Mögliche in diesen Bereich, das heißt alles, was für erreichbar gehalten wird? Thomas Ausführungen sprechen dafür, dass er nur die dritte Kategorie im Blick hat. Er weist nämlich darauf hin, dass es nur darum geht, wie jemand auf Grund seines Wissensstandes ein Ziel einschätzt. Je nach Einschätzung erscheint es gut und im Prinzip auch erreichbar; Dies löst Hoffnung aus. Damit betont Thomas einmal mehr die subjektive Perspektive. Entscheidend ist ja nicht, ob ein Ziel tatsächlich erreichbar ist oder nicht, sondern nur, ob es einer bestimmten Person so *erscheint*.“¹¹⁹

3.2. Hoffnung als Affekt des begehrenden Sinnenteils der menschlichen Seele

Der Hauptgrund für die Tatsache, dass Thomas die Hoffnung als einen Affekt des begehrenden Sinnenteils der menschlichen Seele betrachtet, liegt nach der Ansicht des Thomasforschers Henning Tegtmeier in dem Sachverhalt, dass Thomas die Hoffnung als eine Tugend betrachtet. Die systematische Mehrsinnigkeit ist für die Hoffnungstheorie des Thomas, wie sie sich in der Summa Theologiae darstellt, ein wichtiges Hoffnungsmerkmal

¹¹⁷ebenda

¹¹⁸Vgl.: ebenda

¹¹⁹ebenda

in seiner Tugendethik.¹²⁰ „Zum einen klassifiziert Thomas Hoffnung (*spes*) als Affekt, zum anderen als Tugend, und zwar als die höchste der Glaubenstugenden neben Glauben (*fides*) und Liebe (*caritas*). Da in der dabei zu Grunde gelegten aristotelischen Philosophie der Seele und des Geistes kein Affekt eine Tugend ist, folglich auch keine Tugend ein Affekt ist, muss

man schließen, dass Hoffnung nach Thomas kein eindeutiger Terminus ist. Und so verhält es sich tatsächlich. Hoffnung als Affekt und Hoffnung als Tugend sind wie alle mentalen Zustände durch ihre intentionalen Gegenstände differenziert. Hoffnung als Affekt richtet sich auf natürliche und endliche Güter, Hoffnung als Glaubenstugend auf übernatürliche, unendliche Güter. Hoffnung als Affekt ist in gewissem Umfang sogar einigen Tieren gegeben, Hoffnung als Tugend nur endlichen Vernunftwesen wie dem Menschen.“¹²¹

Aus diesem Sachverhalt schlussfolgert Henning Tegtmeier: „Thomas kennt also Kernfälle vernunftgeleiteter affektiver Hoffnung. Dabei geht er klarerweise davon aus, dass sich Hoffnung als Affekt auf Gründe stützt, welche die Erfahrung liefert. In gewissem Sinn ist sie damit auch für Thomas ein 'kognitiver Richtungsakt', auch wenn die kognitive Komponente des Hoffens eher zu den Voraussetzungen des Hoffnungsakts als zum Akt selbst gehört.

Thomas betont nachdrücklich, dass Hoffnung keine Leistung des rationalen Seelenteils oder auch nur des sinnlichen Erkenntnisvermögens (*vis apprehensiva*) ist, sondern dass sie als Affekt dem begehrenden Seelenteil (*vis appetitiva*) zugehört. Der Hauptgrund dafür ist, dass Hoffnung sich auf das Begehren eines Guten gründet, da jedes Erhoffte ein Begehren ist, nämlich ein zukünftiges und schwer zu erreichendes Begehrtes und damit Gutes. Damit erweist sich das Hoffen aber selbst als ein Modus des Begehrens und damit als Akt des begehrenden Seelenteils, genauer des 'aufbegehrenden', zu Angriff und zur Verteidigung und zum Umgang mit Hindernissen und Gefahren disponierenden Seelenteil (*vis irascibilis*). Kognitivistische und nonkognitivistische Elemente werden systematisch verkoppelt.“¹²²

Die Hoffnung als Tugend wird bei Thomas in einem ganz anderen Zusammenhang erörtert, nämlich im Rahmen der Doktrin von den durch göttliche Gnade eingegossenen Tugenden (*virtus infusae*) als Gnadengaben. Diese Hoffnung unterscheidet sich deshalb bei Thomas „von der Hoffnung als bloßen Affekt durch ihren Gegenstand.“¹²³ „Richtet sich

¹²⁰Vgl.: Henning Tegtmeier, Aufsatz: Braucht Hoffnung Gründe? Ernst Bloch über das Hoffen als Affekt und Tugend, in: 'DZPhil 40. Jg, Heft 1, Akademie Verlag 2012, S. 35

¹²¹ebenda

¹²²ebenda, S. 36

¹²³ebenda

affektive Hoffnung auf schwer zu erreichende irdische Güter, so richtet sich Hoffnung als Tugend auf die ewige Seligkeit und damit auf ein schwer zu reichendes himmlisches Gut. Wie Hoffnung als Affekt ist sie auf Gründe angewiesen, auf die Überzeugung nämlich, dass das erhoffte Gut erreichbar ist. Nur entstammt diese Überzeugung nicht dem bloß natürlichen Intellekt des Menschen, sondern dem Glauben (*fides*), der ebenfalls eine Gnadentugend ist.¹²⁴

Diese Ansicht vertritt Thomas im 2. Artikel der 17. Quaestio in II – II seiner Theologischen Summe. - Was das Problem drohender Aquivationen betrifft, so erörtert Thomas dies - „wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen in seiner Schrift *De malo* im 2. Artikel der 12. Quaestio“.¹²⁵

Im 3. Art. der 1. Quaestio seiner Schrift *De malo* vertritt Thomas den Standpunkt, dass das Problem nicht nur die Tugend der Hoffnung betrifft, sondern auch die beiden anderen Glaubenstugenden Glaube und Liebe, weil auch der Glaube als Tugend „in Beziehungen zu einem natürlichen, mentalen Zustand unterhalb der Schwelle vollen Wissens steht, „nämlich zum Glauben im Sinne des Meinens (*opinio*), welches ein Für-wahr-Halten ohne sichere Einsicht in den Grund des Wahrseins der entsprechenden Meinung oder Überzeugung ist. Das Ausbilden von Meinungen, welches für endliche Vernunftwesen eine notwendige Leistung ist, ist ein Akt des Verstandes (*ratio*). Auch hier besteht eine gewisse Analogie zwischen dem Glauben als einem natürlichen mentalen Zustand und dem Glauben als eine übernatürliche Tugend. Denn so wie Meinungen sich auf kontingente Gegenstände oder Sachverhalte beziehen, die der unmittelbaren Beobachtung durch räumliche oder zeitliche Entfernung entzogen sind, so bezieht sich auch der übernatürliche Glaube auf Übersinnliches, wenn auch solches, dessen Erkenntnis die natürlichen Erkenntnisfähigkeiten schlechthin übersteigt.“¹²⁶

Henning Tegtmeier fährt dann in seiner Analyse der Gnadentugenden fort, indem er behauptet, noch deutlicher werde das Verhältnis der Vieldeutigkeit im Falle der Liebe, denn „die Liebe zu Gott und zum Nächsten im Sinne einer Gnadengabe (*caritas*) hat eine natürliche Entsprechung in der natürlichen Liebe als Affekt (*amor*). Liebe als Affekt ist das durch einen Gegenstand verursachte natürliche Wohlgefallen an diesem Gegenstand, verbunden mit dem Verlangen (*desiderium*) des Liebenden, bei diesem Gegenstand der Liebe zu sein, sowie Freude (*gaudium*), wenn dieses Verlangen erfüllt ist. Sie ist damit die motivationale Kraft *par excellence*, zumal auch Hass als gegenteilige Kraft letztlich auf Liebe rückführbar ist. In gewisser Weise erfüllt auch Liebe im Sinn von *caritas*

¹²⁴ebenda

¹²⁵ebenda

¹²⁶ebenda, S. 37

Bedingung, wenn auch ohne die Komponente des sinnlichen Begehrens, welches Liebe im Sinne von *amor* begleiten kann. Thomas bestimmt die *caritas* daher als eine Art Freundschaft (*amicitia*), da Freundschaft nach Aristoteles stets mit dem Wohlwollen für das Geliebte einhergehe. Durch die Freiheit von sinnlichem Verlangen werde Liebe sogar stärker und zugleich universaler, da sie sich auf Gott und die Mitmenschen gleichermaßen beziehen kann.¹²⁷

Henning Tegtmeier stellt sodann in seinem Aufsatz fest, dass Thomas die Begriffe Glauben, Hoffen und Lieben nicht nur mehrdeutig versteht, sondern er versteht sie auch „analog“. So gebe es ein Bedeutungskriterium zwischen dem natürlichen Gemütsakt und seinem Gegenüber im Bereich der Glaubenstugenden, das „trotz der Disanalogien die Verwendung des gleichen beziehungsweise eines verwandten Terminus rechtfertigt. Das natürliche Vermögen und die entsprechende Glaubenstugend richten sich auf unterschiedliche Gegenstände, aber sie entspringen jeweils der gleichen Wurzel in der menschlichen Natur: Glauben und Meinen dem intellektuellen Seelenteil, Lieben und Hoffen dem begehrenden.“¹²⁸ Allerdings ordnet Thomas eindeutig die Tugenden Liebe und Hoffnung dem Willen zu und damit dem begehrenden Sinnenvermögen; dabei betrachtet er die Liebe und das Hoffen des Menschen nicht als Leistungen oder Erzeugnisse des Willens, sondern bei den Leistungen und Ergebnissen des Willens handelt es sich nach Thomas „gleichermaßen um Affektionen“. Nach Thomas bedeutet dies auch, dass die Liebe und die Hoffnung von Gott und dem Menschen nicht univok angewendet werden können, wie Thomas im 1. Artikel der 18. Quaestio und im 1. Artikel der 24. Quaestio im Teil II – II seiner Theologischen Summe feststellt.¹²⁹

3.3. Die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in den Quaestiones Disputatae De Veritate

Im 2. Artikel der 25. Quaestio dieses Traktats über die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens untersucht Thomas von Aquin die Frage, ob die Sinnlichkeit eine einfache Potenz sei oder ob sie sich in mehrere, nämlich in das Vermögen aktiver Reaktion und des Begehungsvermögens teilt. Wörtlich sagt er zu Beginn dieses Artikels: „In der Tat enthält das sinnliche Streben diese beiden Potenzen, die voneinander verschieden sind. Das lässt sich folgendermaßen zeigen.“¹³⁰

¹²⁷ ebenda

¹²⁸ ebenda

¹²⁹ Vgl.: ebenda

¹³⁰ Edith Stein, a.a.O., S. 343

Nach Thomas besteht eine gewisse Übereinstimmung mit dem naturhaften Streben, wenn beide Vermögen auf ein Ding zielen, das dem Strebenden angemessen ist. Aber es zeigt sich dann, dass das naturhafte Streben auf zweierlei zielt, und zwar entsprechend dem doppelten Wirken des Naturdinges. Ein Ziel ergibt sich aus dem Bemühen des Naturdinges, das zu erwerben, was zur Erhaltung seiner Natur dient. Auf diese Weise bewegt sich nach Thomas das Schwere nach unten, um dort bewahrt zu bleiben. Hingegen ist das andere Ziel, dass das Naturding das ihm Entgegengesetzte durch aktive Qualität vernichtet. Dies ist notwendig für das Zerstörbare. Wenn das Naturding allerdings keine Kraft besäße, das Entgegengesetzte zu überwinden, würde es zerstört. Auf diese Weise zielt also nach Thomas das Naturding auf ein Zweifaches ab. Es versucht das zu erlangen, was mit seiner Natur übereinstimmt, und den Sieg darüber zu gewinnen, was ihm fremd ist.¹³¹ Thomas von Aquin zieht aus dem bisher Gesagten den Schluss:¹³² „Das Erste geschieht auf dem Weg des Empfangens, das Zweite aber auf dem Weg des Tuns; darum sind sie auf verschiedene Prinzipien zurückzuführen. Denn Empfangen und Tun gehen nicht von demselben Prinzip aus; das Feuer z. B., das durch die Leichtigkeit nach oben getragen wird, zerstört das ihm Entgegengesetzte durch seine Wärme. So findet sich auch dies beides im sinnlichen Streben: das Lebewesen strebt durch das Strebevermögen nach dem, was ihm gemäß und fremd ist, und dies durch das Begehrungsvermögen, dessen eigentliches Objekt der sinnliche Genuss ist; es strebt ferner nach Herrschaft und Sieg über das, was ihm entgegengesetzt ist; und das durch das Vermögen affektiver Reaktion; darum sagt man sein Objekt sei ein Hemmnis (*aliquid arduum*).“¹³³ Thomas schließt daraus, dass das aktive Reaktionsvermögen eine andere Potenz ist als das Begehrungsvermögen. Er begründet diesen Sachverhalt mit der Ansicht, dass die Erstrebenswürdigkeit hemmend sei, weil das von Genuss getrennt sei und damit zum Zusammenstoß mit der Umgebung führe. Wenn sich aber ein Mensch auf Schmerzen einlässt, so fährt Thomas im 22. Artikel fort, dann sei es für ihn klar, dass das Begehrungsvermögen zum Empfangen bestimmt sei. Wörtlich fährt er fort: „Denn darauf geht ein Streben, dass es mit dem vereint werde, was ihm Genuss bringt; das andere, d. i. das affektive Reaktionsvermögen, ist zum Tun bestimmt; denn durch ein Tun überwindet es das, was ihm entgegengesetzt oder schädlich ist, indem es einen sieghaften Hochsitz über ihm ersteigt. Nun findet man aber allgemein bei den Potenzen der Seele, dass Empfangen und Tun zu verschiedenen Potenzen gehören, wie es offenbar beim tätigen und aufnahmefähigen Verstand ist. Und daher kommt es, dass nach Avicenna Starkmut und Kleinmut (*fortitudo et debilitas cordis*) zum affektiven Reaktionsvermögen gehören als zu der Kraft, die zum Tun bestimmt ist; zum

¹³¹ Vgl.: ebenda, S. 344

¹³² Vgl.: ebenda

¹³³ ebenda

Begehrungsvermögen dagegen Weitherzigkeit und Engherzigkeit (*dilatatio et constrictio ipsius*), als zu der Kraft, die zum Empfangen bestimmt ist.¹³⁴

Im Abschluss des 2. Artikels erfolgt ein Hinweis auf den 2. Artikel der 25. Quaestio in De Veritate: „So ist es auch nicht richtig zu sagen, in jedem Akt affektiver Reaktion sei ein Akt des Begehrens eingeschlossen. In die Definition der Passionen des aktiven Reaktionsvermögens setzt man einen Akt des allgemeinen Strebevermögens, nämlich das Streben; nicht aber etwas, was zum Begehrungsvermögen gehört, es sei denn als Ausgangs- oder Zielpunkt; so, wenn man sagt, der Zorn sei ein Streben nach Rache um einer vorausgehenden Betrübniß willen.“¹³⁵ Mit diesem Hinweis stellt Thomas fest, dass das Reaktionsvermögen der Vernunft und dem Willen näher steht als das Begehrungsvermögen.

3.4. Die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in der Summa Theologiae

Bezogen auf das irascible Strebevermögen stellen vier Leidenschaften die verschiedenen Bewegungen der Seele dar, und zwar erstens die Hoffnung, das *bedeutet*, das Streben zielt auf ein abwesendes oder schwer erreichbares, aber nicht unmöglich erreichbares Gut; zweitens die Verzweiflung, die auf das Unmögliche bezogen ist; drittens die Kühnheit, die durch ein drohendes oder nicht überwindbares Übel hervorgerufen wird; viertens der Zorn, das heißt, diese heftige Neigung, um ein Übel durch die Schädigung desjenigen zu rächen, der das Übel verursacht hat.^{136/137}

Thomas lehnt sich bei der Analyse der leidenschaftlichen Bewegungen sowohl an die Gedanken des Aristoteles als auch an die Gedanken der christlichen Kirchenväter an. Die Einteilung in das Irascible und das Concupiscible als allgemeiner Rahmen für die Seelenbewegung ist für Thomas von großer Bedeutung.¹³⁸

Das erste Argument, weshalb etwas erstrebt wird (*ratio appetibilitatis*), beruft sich nach Thomas auf den Grund. Dabei ist das arduum nicht angenehm, und es kann deshalb nicht Objekt des concupisciblen Vermögens sein. Zugleich behauptet Thomas im 2. Artikel der 25 Quaestio und im 2. Artikel der 81 Quaestio seiner Theologischen Summe, dass das irascible Vermögen ein Vorkämpfer des concupisciblen Vermögens sei. So fundiert

¹³⁴ ebenda, S. 344f.

¹³⁵ ebenda, S. 347

¹³⁶ Vgl.: A.D. Sertillanges, Der Heilige Thomas von Aquin, Hellerau 1928, S. 679

¹³⁷ Sertillanges bezieht sich hier auf zwei Stellen in der Summa theologiae, und zwar: S.th, I – II, 22 – 48 und S. th., II – II, 47 - 171

¹³⁸ Vgl.: ebenda, Sa. 680

Thomas die Affekte des irasciblen Vermögens in den Affekten des concupisciblen Vermögens.¹³⁹

Das zweite Argument wiederholt den Unterschied bei Thomas zwischen dem Empfangen und dem Wirken. Dabei ist nach Thomas das concupiscible Vermögen auf das Empfangen, das heißt auf die Verbindung mit dem Angenehmen, ausgerichtet; das irascible Vermögen ist jedoch auf das Wirken ausgerichtet, das das Schädliche überwindet. Das überzeugt allerdings nicht, weil nach Thomas auch die Begierde als ein Antrieb zu einem Wirken betrachtet werden kann.¹⁴⁰

Als drittes Argument führt Thomas ein platonisches ein, wobei er sich auf den 2. Artikel im VII. Buch der aristotelischen Nikomachischen Ethik bezieht. Aristoteles führt dort das Argument auf die Tiere an. Thomas folgert daraus, dass das sinnliche Vermögen das Angenehme erstrebt; dies beruht auf der eigenen Natur des Angenehmen. Dabei kann das sinnliche Vermögen des Menschen „unter Schmerzen“ versuchen, Widerstände zu überwinden. Dadurch erreicht das sinnliche Vermögen „eine gewisse Teilhabe an der göttlichen Vernunft“.¹⁴¹

In der 25. Quaestio seiner Theologischen Summe entwickelt Thomas das Verhältnis der Affekte zueinander, und er stellt dabei die These auf, dass die concupisciblen Affekte den Ausgangspunkt und auf den Endpunkt der irasciblen Affekte bilden. – Thomas entwickelt in dieser Quaestio auch eine Architektur der Affekte; dabei sind bei den concupisciblen Affekten das Gute und das Schlechte die entsprechenden Objekte. Ferner stellt Thomas im 2. Artikel derselben Quaestio fest, dass das Schlechte der Mangel des Guten ist, und dass das Gute von Natur aus früher als das Schlechte ist. Daraus ist zu schließen, dass die Affekte, die das Gute zum Objekt haben, von Natur aus früher als die Affekte sind, die das Schlechte zum Objekt haben. Dabei ist nach Thomas das Gute das Ziel des menschlichen Strebens.¹⁴² – Dieser Grundsatz stellt meines Erachtens eine Kernaussage in der thomanischen Leidenstheorie dar, denn nach Thomas strebt ein Wesen nur ein solches Ziel an, das seiner Natur entspricht. Dieser Prozess des Strebens setzt aber voraus, dass dies vom Menschen auch erfahren wird. Dies geschieht nach Thomas in der passio der Liebe, denn die Passio besteht darin, dass eine Sache einem Wesen gefällt. Ferner stellt Thomas fest, dass das Gefallen die Begierde im Menschen bewirkt. Das Gefallen bewirkt die Bewegung auf das Gute hin, die schließlich im Erreichen des Guten zur Ruhe kommt.

¹³⁹ Vgl.: Friedo Ricken, Aufsatz: Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De Passionibus Animae* (*Summa theologiae* I – II 22 – 48 des Thomas von Aquin, erschienen in: *Die Einheit der Person, Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, hrsg. von Martin Thurner, München 1998, S. 129f

¹⁴⁰ Vgl.: ebenda, S. 130

¹⁴¹ Vgl.: ebenda

¹⁴² Vgl.: ebenda

Abschließend stellt Thomas fest, dass das Erfahren dieser Ruhe im Guten die Freude oder den Genuss erzeugt.¹⁴³

3.5. Vergleich der Lehre von der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens in den Schriften De Veritate und Summa Theologica I 81,2

Sowohl die Argumentation in der Quaestio De Veritate (25,2) als auch die Argumentationen in der Theologischen Summe verdeutlichen gleichermaßen, dass Thomas im Sinne einer wissenschaftlichen Psychologie die Affekte im Rahmen der gesamten Natur betrachtete. Dabei geht Thomas aus von der Aufteilung des „von der Natur aus Seienden“: erstens „einfache Körper“ (zum Beispiel Erde, Feuer, Luft und Wasser); zweitens Pflanzen und drittens Lebewesen wie sie sich bei Aristoteles in dessen Schrift an der Stelle Physik II 1 finden. Diese bei Aristoteles angeführte *scala naturae* ist für Thomas die Grundlage seiner eigenen Affektenlehre. Aufgrund dessen fühlt er sich auch berechtigt, in seiner eigenen Affektenlehre bei den einfachen Körpern zu beginnen. Entscheidend ist für ihn der Umstand, dass alle drei Elemente des von Natur aus Seienden den Ursprung der Ruhe und der Bewegung in sich selbst besitzen. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten des sinnlichen Strebens beginnt für Thomas mit dem *appetitus naturalis*, also dem „Bewegungsursprung der nicht mit Vorstellung begabten einfachen Körper. Dabei zeigt der *appetitus naturalis* nach Thomas eine zweifache Tendenz, denn die Körper strengen sich einmal an, dasjenige zu erstreben, was sie erhält. So bewegt sich zum Beispiel das Schwere nach unten, damit es dort erhalten bleibt. Zweitens streben die einfachen Körper danach, das ihnen Entgegengesetzte zu zerstören. So will das Kalte das Warme zerstören und umgekehrt das Warme das Kalte. – Diese beiden Tendenzen äußern sich nach Thomas verschieden, und zwar äußert sich die erste Tendenz im Empfangen (*per modum receptiones*), und die zweite Tendenz äußert sich im Wirken (*per modum actionis*), weil das Empfangen und das Wirken nicht auf demselben Prinzip beruhen können und auf verschiedene Prinzipien zurückzuführen sind. Bei den Lebewesen findet Thomas ebenfalls zwei entsprechende Tendenzen, das Lebewesen strebt zum einen nach dem, was ihm zuträglich ist, und es erstrebt den Sieg über das, was ihm entgegengesetzt ist. Dies vollzieht sich nach Thomas durch die irascible Kraft, und deshalb, so bemerkt Thomas, ist das Objekt der Kraft ‚etwas Schwieriges‘ (*aliquid arduum*).¹⁴⁴

Für die These der zwei verschiedenen Vermögen stellt Thomas in der Interpretationen des Friedo Ricken drei Argumente dar: „Das erste beruft sich auf den Grund, weshalb etwas

¹⁴³ Vgl.: ebenda

¹⁴⁴ Vgl.: ebenda, S. 129

erstrebt wird (*ratio appetibilitatis*). Das *arduum* ist nicht angenehm; es kann also nicht Objekt des *concupiscibile* sein, bereits fundiert er die Affekte des *irascibili* in denen des *concupiscibile*: ‚*omnes passiones irascibilis habent principium et finem in concupiscibili*‘.¹⁴⁵ Im zweiten Argument wiederholt Thomas die Unterscheidung zwischen dem Empfangen und dem Wirken, und zwar sei das Empfangen eine Verbindung mit dem Angenehmen. – Als drittes Argument führt Thomas ein platonisches an, das schon in der Nikomachischen Ethik VII, 7 des Aristoteles zu finden ist.

In der Begründung der drei Argumente des Friedo Ricken über die zwei sinnengebundenen Strebevermögen führt Thomas zunächst zwei antike Positionen an, und zwar die Unterscheidung bei Platon und Aristoteles. Platon zeigt im vierten Buch der *Politeia*, dass Begierde und Zorn zwei verschiedene Strebevermögen sind. Er beweist das mit Hilfe des Nichtwiderspruchprinzips, denn die Strebungen des Zorns können nach Platon den Strebungen der Begierde widersprechen. Es ist folglich nicht möglich, dass Etwas zugleich anstrebt und zugleich nicht anstrebt. Was die Strebevermögen in ihrem Wesen also unterscheidet, ist die Tatsache, dass Begierde und Zorn zwei verschiedene Vermögen sind.¹⁴⁶

Bemerkenswert ist der Umstand, dass Thomas im dritten Argument eine platonische Ansicht vertritt, in der Platon auf eine Stelle in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles zurückgreift, und zwar EN VII 7, wo Aristoteles sich auf die Antriebskraft der Tiere bezieht und diese Antriebskraft auf das Lebewesen Mensch vergleichsweise überträgt.¹⁴⁷ Dies kann nach Ansicht Friedo Rickens so interpretiert werden: „dass das sinnliche Vermögen das Angenehme erstrebt, beruhe auf dessen eigene Natur; dass es unter Schmerzen versuchen könne, Widerstände zu überwinden, verdanke es dagegen einer gewissen Teilhabe an der göttlichen Vernunft.“¹⁴⁸ Der Teilhaberaspekt wird also in diesem Sachzusammenhang dem platonischen Philosophiephänomen „Teilhabe“ geschuldet.

In der abschließenden Erläuterung dieser drei Argumente über die Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens weist Friedo Ricken auf den 2. Artikel der 81. Quaestio der *Summa Theologiae* hin, weil dieser vom *appetitus naturalis* ausgeht, wobei Thomas wiederum von zwei Neigungen ausgeht,¹⁴⁹ nämlich: „Das Zuträgliche erstreben – das Schädliche fliehen und dem Zerstörenden Widerstand leisten. In einer strengen Folgerung (*necesse est*) wird geschlossen, dass diese beiden *inclinaciones* sich ebenso im

¹⁴⁵ ebenda, S. 129f.

¹⁴⁶ Vgl.: ebenda, S. 130

¹⁴⁷ Vgl.: ebenda

¹⁴⁸ ebenda

¹⁴⁹ Vgl.: ebenda

appetitus sensitivus finden müssen. Mit dem aus De Verit. 25,2 bekannten Argument von der verschiedenen ratio appetibilitatis wird dann gezeigt, dass beide inclinationes sich nicht auf *ein* Prinzip zurückführen lassen, und auch hier findet sich wieder die das Argument in Frage stellende These von der Fundierung der irasciblen in den concupisciblen Affekten.¹⁵⁰

Bedeutsam für die beiden Affekte des concupisciblen und des irasciblen Vermögens ist der Hinweis Friedo Rickens, dass beide Vermögen der Art nach verschiedene Vermögen sind. Er beruft sich dabei auf den 2. Artikel der 81 Quaestio der Summa theologiae (Prima Pars) des Thomas von Aquin.¹⁵¹

Über den Sinn der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens stellt Thomas folgendes fest. Der Artikel über die Teilung des *appetitus sensitivus* beginnt bei Thomas mit den Worten: „Es scheint, dass das sinnliche Strebevermögen nicht in ein strebendes und ein begehrendes als zwei verschiedene Vermögen unterteilt sind.“¹⁵² Alle folgenden Argumente des Thomas für die aufgezeigte Position bestreiten eine „reale Unterscheidung“ zweier Vermögen, setzen aber „Klassifikationen der passiones“ in zwei Hauptgruppen von begehrenden und überwindenden bereits voraus. Damit bezweckt Thomas also eine völlig neue Festlegung der Gliederung der Leidenschaften, indem er auf eine „metaphysische Klärung“ des überlieferten, allgemein akzeptierten Gedankenguts zielt, das sich eine Gliederung vorbehält, die sich in sein allgemeines philosophisches System einfügen lässt. Dieses entspricht nach Thomas den grundsätzlichen metaphysischen Prinzipien und liegt auch den Grundsätzen seiner Seelenlehre zugrunde. Diese thomistischen Prinzipien gehen grundsätzlich – wie in vielen thomanischen Positionen – auf die aristotelische Philosophie zurück. Hingegen ist die Lehre vom begehrenden und zornmütigen Strebevermögen platonischen Ursprungs.¹⁵³

„Thomas stellt sich hier die Aufgabe, zwei ursprünglich als verschiedene Seelenteile oder gar unterschiedliche Seelen im aristotelischen Sinne zu transformieren.“¹⁵⁴ Nach Ansicht des Thomasforschers Alexander Brungs geht Thomas bei diesem Sachverhalt sehr geschickt vor, indem er zwar die Lehrmeinungen seiner Zeit berücksichtigt, dass nämlich die *vis concupiscibilis* und die *vis irascibilis* einem *appetitus sensitivus* zugeordnet werden können, andererseits ergibt eine genaue Betrachtung des Thomasarguments ein völlig neues Gedankenbild: Er sagt nämlich: „Konträres gehört nämlich zu ein und demselben

¹⁵⁰ ebenda

¹⁵¹ Vgl.: : ebenda

¹⁵² Videtur, quod appetitus sensitivus non distingatur et concupiscibilem, sicut in potentia diversas. Thomas, S. th.. Ia, q.81, a.2, arg 1

¹⁵³ Vgl.: Alexander Brungs, Metaphysik der Sinnlichkeit, a.a.O., S. 53

¹⁵⁴ ebenda

Seelenvermögen, wie es im zweiten Buch über die Seele heißt; so zum Beispiel das Sehen von Weißem und Schwarzem. Das Zuträgliche und das Schädliche nun sind Kontraria. Wenn also die begehrende Kraft sich auf das Zuträgliche, die zornmütige Kraft sich aber auf das Schädliche bezieht, so scheint es, dass begehrende und zornmütige Kraft ein und demselben Seelenvermögen zugehören.¹⁵⁵

Aus diesem Einwand ergibt sich, dass begehrendes und zornmütiges Vermögen sehr wohl Unterpotenzen des sinnengebundenen Strebevermögens sind. Thomas bezweckt mit diesem Argument eine Ansicht, die eindeutig nicht seiner Meinung entspricht. Er will damit aufzeigen, dass die oben erwähnte These in seiner Zeit seines Erachtens einen Fehler enthält. Wenn man, wie Thomas, die grundlegenden Prinzipien der aristotelischen Philosophie akzeptiert, wie es zur Mitte des 13. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfakultät geschieht, dann muss man auch zu Grunde legen, dass „das Erfassen konträrer Gegensätze zum Wirkungsbereich ein und demselben psychischen Vermögens gehört,“ das heißt folglich, dass auch das Streben nach Gutem beziehungsweise die Flucht vor dem Übel ein und demselben psychischen Streben zugehört. Wenn man aber davon ausgeht, dass die *vis concupiscibilis* sich auf Gutes und die *vis irascibilis* sich gegen ein Übel richtet, dann muss man auch nach Thomas davon ausgehen, dass beides nur Bezeichnungen eines einzigen Seelenvermögens sind, und zwar für konträre Bewegungen eines einzigen Seelenvermögens. Dieser Standpunkt wird aber von verschiedenen Verfechtern der tradierten Lehre nicht berücksichtigt, denn sie bezeichnen diese beiden Seelenvermögen als verschiedene Seelenpotenzen. Wenn man aber, so wie es Thomas in der Interpretation des Alexander Brungs sieht, die menschliche Seele auf ihr Ziel hin betrachtet, dann besitzt die menschliche Seele drei Vermögen, nämlich erstens: das rationale, das zum Wahren neigt; zweitens: das begehrende, das zum Guten neigt; und drittens: das zornmütige, das sich auf das schwer Erreichbare und Ewige richtet. Mit anderen Worten hat nach Thomas das Rationale die Erkenntnis des Wahren als Ziel: Im begehrenden Vermögen liegt der Wille und das Verlangen nach dem Guten, im zornmütigen hingegen die Flucht vor dem Gegenteil, nämlich dem Übel.¹⁵⁶

Alexander Brungs fährt fort in seiner Thomasanalyse über den Sinn der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens, indem er behauptet, dass nach Thomas als Folge der verschiedenen Seelenpotenzen eine von beiden oben genannten Voraussetzungen fallengelassen werden muss.¹⁵⁷ Der Thomasforscher Alexander Brungs folgert dann: „Zum ersten ist zu sagen, dass sich die begehrende Kraft sowohl auf das Zuträgliche wie auch auf

¹⁵⁵ zitiert ebenda,

¹⁵⁶ Vgl.: ebenda, S. 53f.

¹⁵⁷ Vgl.: ebenda

das Unzuträgliche erstreckt.“¹⁵⁸ Diese Schlussfolgerung entnimmt Alexander Brungs aus dem 2. Artikel der 81. Quaestio in der Theologischen Summe.¹⁵⁹

Diese von Thomas neu konzipierte Seelenlehre ist nach Meinung des Alexander Brungs stark beeinflusst von der platonisch-pseudo-augustinischen Seelenlehre. Ferner lässt Thomas in seiner Diskussion über die Leidenschaften erkennen, dass die Schrift *Liber De Spiritu et Anima* nach seiner Ansicht nicht von Augustinus stammt. Nach Ansicht von Alexander Brungs lässt sich bei Albertus Magnus erkennen, dass Thomas an dem Gliederungskriterium für die sinnengebundenen Strebekräfte festhält, obwohl Albertus Magnus dieses Kriterium des Thomas zunächst abgelehnt hatte. Ferner stellt Alexander Brungs in diesem Zusammenhang fest, dass der Franziskanermagister Bonaventura den Ansichten des Thomas über das sinnengebundene Strebevermögen näher stand als Albert Magnus.¹⁶⁰

Man kann also aus dem so genannten „technischen Argument“ des Thomas schließen, dass er ausdrücklich das Verhältnis zwischen dem begehrenden und dem zornmütigen Strebevermögen neu konzipieren will. Innerhalb dieser neu konzipierten Leidenschaftslehre beruft sich Thomas immer wieder auf die aristotelische Philosophie. Er betont dabei vor allem, dass das Gute das Objekt allen Strebevermögens sei. Hingegen ist das Übel nicht eigentlich ein Seiendes, sondern es wird von ihm als Privation betrachtet, das heißt genauer, es wird als ein Mangel an Gutem gedacht, wie Thomas im 1. Artikel der 48. Quaestio (Prima Pars) innerhalb des *Corpus* in seiner Theologischen Summe feststellt. Das bedeutet mit anderen Worten, dass das Böse als Schlechtes nicht erstrebt werden kann, weil es nach Thomas kein reales Sein besitzt, sondern nur ein gedachtes Sein;¹⁶¹ wenn allerdings etwas erstrebbar ist, dann ist es nach Thomas auch immer ein Gut, auch wenn es nur ein vermeintliches Gut ist.¹⁶²

Entscheidend bei der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens ist also für Thomas, dass der begehrende Teil des sinnengebundenen Strebevermögens sich auf das Gute im eigentlichen Sinn bezieht, nämlich dann, sofern es „sinnlich angenehm“ und „der Natur zuträglich“ ist. Der zornmütige Teil des sinnengebundenen Strebevermögens aber bezieht sich auf das Gute in der Weise, dass es drängend und bekämpfend auf das hinwirkt, was Schaden anrichtet. Daraus folgt, dass in beiden Teilen des Strebevermögens die primäre

¹⁵⁸ ebenda, 55

¹⁵⁹ zitiert ebenda, Fußnote 85 auf S. 55

¹⁶⁰ Vgl.: ebenda

¹⁶¹ Vgl.: ebenda, S. 56

¹⁶² Vgl.: ebenda

Bewegung auf ein Gut ausgerichtet ist. Dagegen kann es nach Thomas keine primäre Bewegung geben, die auf ein Übel bezogen ist.¹⁶³

Abschließend kann über den Sinn der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens bei Thomas festgestellt werden, dass die sinnhaften Vermögen der menschlichen Seele an konkrete Objekte gebunden sind, dass sich aber die intellektuellen Vermögen über all das erstrecken, was unter den allgemeinen Begriff des Wahren und des Guten fällt. In seiner Theorie vom sinnengebundenen Strebevermögen übernimmt Thomas nicht einfach die Lehrmeinungen seiner Zeitgenossen und der Tradition, sondern er fügt einige klärende Worte hinzu, denn er verwendet eine Terminologie, die auch im platonischen Dialog Timaios zur Erläuterung der Seelenteilung zu finden ist. Thomas handelt so, um in seiner neuen Seelenteilungstheorie auf die Vorgaben des Aristoteles zurückgreifen zu können. Trotzdem stellt sich die Frage, warum Thomas am Konzept der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens festhält, obwohl sich Aristoteles für diese Teilung in seiner Seelenlehre kaum interessiert hatte. Im 2. Artikel der 81. Quaestio (Prima Pars) in der Theologischen Summe fasst Thomas die Argumente für eine Teilung der beiden Strebevermögen zusammen, und zwar in drei Kernaussagen.¹⁶⁴

In der ersten Kernaussage stellt Thomas fest, dass sich das sinnengebundenen Strebevermögen in zwei Untervermögen gliedern lässt, deren Streben jeweils auf zwei unterschiedliche Objekte ausgerichtet ist. Dabei weist das begehrende Strebevermögen auf zu erstrebende Güter hin, die einen Genuss darstellen oder sich von Schädlichem abwenden. Das spezifische Objekt ist in diesem Fall das sinnliche erfahrbare Erstrebens- oder Meidenswertes.¹⁶⁵ Im 1. Artikel der 23. Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe heißt es mit Bezug auf den 2. Artikel der 81. Quaestio (Prima Pars): „Alle Leidenschaften also, die auf ein Gut oder Übel schlechthin zielen, gehören zum begehrenden Strebevermögen.“¹⁶⁶

Das andere Strebevermögen, nämlich das überwindende (*appetitus irascibilis*), zielt nach Thomas darauf ab, Hindernisse auf dem Weg zu einfachen erstrebenswerten Gütern auszuräumen und Schädlichem zu widerstehen. Das spezifische Objekt ist also das Erstrebenswertes insofern, als es mit Widrigkeiten verbunden ist.¹⁶⁷ In der Respondeo des oben zitierten 1. Artikels der 23. Quaestio sagt Thomas folgendes: „Alle Leidenschaften jedoch, die es mit einem Gut oder Übel als etwas Mühevollen zu tun haben, sofern sein

¹⁶³ Vgl.: ebenda, S. 57

¹⁶⁴ Vgl.: ebenda, S. 61

¹⁶⁵ Vgl.: ebenda, S. 61

¹⁶⁶ ...objectum potentiae concupiscibilis est bonum, vel malum sensibili simpliciter acceptum. Thomas, S. th., I-II, q.23, a.1 resp (Übers. DTA, Bd. 10. S. 18)

¹⁶⁷ Vgl: Alexander Brungs, Metaphysik der Sinnlichkeit, a.a.O., S. 61

Erreichen bzw. Vermeiden mit Schwierigkeiten verbunden ist, gehören zum überwindenden Strebevermögen, wie Tapferkeit, Furcht, Hoffnung und dgl.“¹⁶⁸

Die zweite Kernaussage beinhaltet also den Sachverhalt, dass die jeweils spezifischen Bewegungen der beiden Vermögen nicht auf ein einziges gemeinsames Prinzip zurückgeführt werden können.¹⁶⁹

Die dritte Kernaussage schließlich besagt, dass es in der Art gleichwohl eine gewisse Abhängigkeit des überwindenden Strebevermögens vom begehrenden Strebevermögen gibt in der Art, so dass jenes von diesem angeregt wird und schließlich darin auch wieder zur Ruhe kommt.¹⁷⁰ Im Corpus des 2. Artikels der 25 Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe sagt Thomas: „Darum sind auch alle Leidenschaften, deren Gegenstand das Gute ist, von Natur früher als jene, deren Gegenstand das Übel ist, d.h., jede einzelne ist früher als die ihr entgegengesetzte. Weil man nämlich das Gute sieht, weist man das entgegengesetzte Übel zurück.“¹⁷¹

Und nun einige Ausführungen zum irasciblen Vermögen, weil dieses innerhalb des sinnenbezogenen Strebevermögens für Thomas bedeutsam ist. – Das irascible Vermögen hat seinen Namen vom Zorn (*ira*). Dieser entsteht nach Thomas durch das Zusammenwirken vieler Affekte. Im 1. Artikel der 46. Quaestio seiner Theologischen Summe zählt Thomas die Ursachen auf, die zusammenwirken, als da sind Schmerz, Lust, Begierde als auch Hoffnung auf Vergeltung. Wie bei Platon und Aristoteles ist der Zorn bei Thomas „in gewisser Weise ein von der Vernunft bestimmter Affekt“. Nach Thomas ist ein erlittenes Unrecht der Anlass und die Ursache des Zorns; und das Objekt des Zorns ist die Vergeltung, die die Gerechtigkeit wiederherstellen soll. Daher ist Zorn nur da möglich, wo zwischen Personen Gerechtigkeitsbeziehungen, die verletzt werden können, bestehen, wie Thomas im 7. Artikel der 46. Quaestio seiner Theologischen Summe feststellt. Im 2. Artikel der 47. Quaestio dieses Werkes schreibt Thomas, dass die Aussage des Aristoteles so zu verstehen sei, dass die Ursache des Zorns eine „nicht gerechtfertigte Geringschätzung“ sei. Der Zorn strebe nach Vergeltung zum Schaden eines anderen. Nach Thomas hat die auslösende Ursache des Zorns immer den Charakter eines Unrechts. Zorn kommt dann nicht auf, wenn der Mensch glaubt, etwas zu Recht zu erleiden. Thomas nennt in Anlehnung an Aristoteles drei Möglichkeiten, wie einem anderen Schaden zugefügt

¹⁶⁸ Quaecumque vero passiones respiciunt bonum et malum sub ratione ardui, prout est adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et hujusmodi. Thomas, S. th., I-II, q.23, a.1, resp (Übers. DTA, Bd. 10, S. 18)

¹⁶⁹ Vgl.: Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit*, a.a.O., S. 62

¹⁷⁰ Vgl.: ebenda

¹⁷¹ Unde et omnes passiones quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum, unaquaque scilicet sua opposita: quia enim quaeritur, bonum ideo refutatur oppositum malum. Thomas, S. th., I-II, q.24, a.2, resp. (Übers. DTA, Bd. 10, S. 51)

werden kann: aus Unwissen, im Affekt und vorsätzlich. Diese drei Möglichkeiten betrachtet Thomas als eine „kognitive Leistung“ des Zorns.¹⁷²

Die Vernünftigkeit des Zorns zeigt sich nach Thomas auch in einer Tätigkeit des Vergleichens. Im 4. Artikel der 46. Quaestio seiner Theologischen Summe stellt Thomas fest, dass der Zorn ein Streben nach Vergeltung darstellt. Der Begriff Vergeltung beinhaltet nach Thomas auch die Feststellung, dass die zu verhängenden Strafe dem zugefügten Schaden entspricht. – Zuvor hatte Thomas allerdings im 2. Artikel dieser Quaestio festgehalten, dass der Zorn zwei Objekte besitzt, nämlich erstens die Vergeltung, nach der der Zorn strebt, und zweitens die Person, der die Vergeltung zugefügt werden soll.¹⁷³

Im 6. Artikel der 46. Quaestio der Theologischen Summe führt Thomas schließlich eine weitere Differenzierung auf den Zorn bezogen durch, die über den Zusammenhang des Zorns hinausgeht, indem er feststellt: Objekt des irasciblen Vermögens sei das *bonum arduum*.¹⁷⁴

Dabei könnte man, so interpretiert Friedo Ricken die aufgezeigte Thomas-Feststellung, eine Gemeinsamkeit darin sehen, dass das irascible Vermögen im Unterschied zum concupisciblen nicht auf ein, sondern auf zwei verschiedene Objekte ausgerichtet ist, nämlich einmal auf das Bonum und zum anderen auf das Malum,¹⁷⁵ denn „bei der allgemeinen Bestimmung des Objekts sei das arduum das malum, beim Zorn die Person des Beleidigers. Der Unterschied zwischen dem concupisciblen und dem irasciblen wäre dann die Einheit bzw. Gegensätzlichkeit des Objekts; die Gegensätzlichkeit könnte in der Weise verschiedene Formen annehmen, dass das Übel einmal im arduum, in einem anderen Fall in der Person des Beleidigten besteht. Thomas schlägt diesen Weg nicht ein. Er zieht aus der Gegensätzlichkeit des Zorns keine Folgerungen für das Verhältnis von concupiscibile und irascibile.“¹⁷⁶

Thomas untersucht auch die Frage, ob der Zorn ein begehrendes Seelenvermögen sei, und stellt schließlich fest, dass der Zorn nur deshalb ein Affekt des irasciblen Vermögens ist, „weil seine beiden einander entgegengesetzten Objekte jeweils die Eigenschaft des arduums aufweisen“.¹⁷⁷

¹⁷² Friedo Ricken, a.a.O., S. 133

¹⁷³ Vgl.: ebenda, S. 134

¹⁷⁴ Vgl.: ebenda, S. 134f.

¹⁷⁵ Vgl.: ebenda, S. 135

¹⁷⁶ ebenda

¹⁷⁷ ebenda, S. 135

Ein Affekt stellt nach Thomas eine Bewegung dar (s. 2. Artikel der 23. Quaestio seiner Theologischen Summe). Der Unterschied von Gut und Übel im Objekt des Affekts kann, so folgert Thomas, für die Unterscheidung der Vermögen nur bedeutsam sein, wenn er unterschiedliche Bewegungen ermöglicht. Das trifft aber beim Übel des Zorns in der Person des Beleidigers nicht zu, denn der Zorn ist nur deshalb ein Affekt des irasciblen Vermögens, wenn seine beiden einander entgegengesetzten Objekte jeweils die Eigenschaft des arduums aufweisen.¹⁷⁸

Das arduum ermöglicht nach Thomas eine unterschiedliche Reaktion; diese gibt es nicht wie bei den anderen Reaktionen des irasciblen Vermögens. Es handelt sich um eine Bewegung vom Objekt weg. Eine solche entgegengesetzte Bewegung nimmt Thomas auch bei der Verzweiflung an. Wenn das bonum arduum als unmöglich zu erreichen betrachtet wird, besitzt es die „ratio repulsivi“, wie Thomas im 4. Artikel der 40. Quaestio erörtert. – Die unterschiedliche Reaktion im arduum lässt nach Thomas keinen Affekt des irasciblen Vermögens zu.¹⁷⁹ „Der Zorn, so argumentiert 23,3, wird verursacht durch ein schwer zu überwindendes Übel.“¹⁸⁰

Im 1. Artikel der 46. Quaestio seiner Theologischen Summe stellt Thomas fest, dass die Vergeltung dann im bonum arduum ist, wenn keine Aussicht besteht, dass der Mensch sie erlangen kann. Deshalb kann sich der Zorn nicht regen. Das heißt mit anderen Worten: Nach Thomas ist also die Hoffnung eine notwendige Bedingung des Zorns. Thomas führt in diesem Zusammenhang als Beispiel an, dass eine mächtige Person einem anderen Menschen einen Schaden zufügt. In diesem Fall besteht keine Hoffnung auf Vergeltung, sondern es entsteht ein Schmerz über die erlittene Geringschätzung, also eine Reaktion des concupisciblen.

Zusammengefasst vertritt Thomas also die Auffassung, dass das irascible Vermögen im sinnengebundenen Strebevermögen im Hinblick auf die Hoffnung eine bedeutsame Rolle spielt.

4. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendlehre

Zu einer Betrachtung des sittlichen Handelns innerhalb der thomanischen Tugendlehre gehört auch eine Analyse der menschlichen Antriebe. Dabei ist es zunächst notwendig, das Zusammenwirken von Anthropologie und Ethik zu analysieren, denn jede Ethik setzt ein

¹⁷⁸ Vgl.: ebenda

¹⁷⁹ Vgl.: ebenda

¹⁸⁰ Vgl.: ebenda

bestimmtes „Leitbild vom Menschen“ voraus. Das Leitbild wiederum ist entscheidend für die Ausrichtung des menschlichen Begehrens und für die Struktur der Antriebe, die dem bewussten menschlichen Handeln zugrunde liegen.¹⁸¹

Die Tugendlehre des Thomas von Aquin steht in einem Zusammenhang mit der thomanischen Anthropologie. Dies wird durch den Aufbau der Theologischen Summe verdeutlicht. Der Zusammenhang wird von Thomas durch eine Verknüpfung verschiedener Verweise auf die Schöpfungslehre mit den Engelspekulationen über das Wesen des Menschen erläutert.¹⁸² „Die Stellung der menschlichen Geistseele innerhalb der geschaffenen Welt, die aufgrund ihrer substantialen Einheit mit ihrer materiellen Form unhintergebar Körpergebundenheit und Affektabhängigkeit des menschlichen Handelns, die hierarchische Aufteilung der Seele in ihre einzelnen Potenzen, die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes und die Struktur des Willens als einer vernunftgeleiteten Fähigkeit zum Guten, der Einbruch des Bösen in die ursprüngliche Ordnung des Geistes und die dadurch bedingte Gebrochenheit der menschlichen Existenz, die ihre ursprüngliche Ausrichtung auf das göttliche Urbild gleichwohl nicht völlig zerstört – diese grundlegenden anthropologischen Aussagen sind von Thomas bereits in der Prima pars, also noch im Vorfeld seiner ethischen Analyse der menschlichen Antriebe, aufgewiesen und im einzelnen begründet.“¹⁸³

Im Prolog zum zweiten Teil der Prima Secundae stellt Thomas seinen methodischen Neueinsatz und die geänderte Fragestellung der weiteren Untersuchung dar, die eine theologische Handlungslehre unter dem Gesichtspunkt der Rückkehr des Menschen zu Gott entwickeln soll, denn in einer ethischen Analyse betrachtet Thomas den Menschen nicht mehr im allgemeinen Sinne, das heißt, in den geschaffenen Strukturen des Menschseins aufgrund seiner göttlichen Herkunft, sondern er analysiert den ethischen Menschen unter dem Gesichtspunkt der Gottesebenbildlichkeit und seiner Freiheit sowie seiner selbstverantwortlichen Eigenregie in seiner Lebensführung.¹⁸⁴ Im 4. Buch des Sentenzenkommentars sagt Thomas in der 49. Bestimmung im 3. Artikel der 1. Quaestio: „Und deswegen so wie jede beliebige andere Sache von Natur aus nach ihrem eigenen Guten strebt, so strebt jede beliebige vernunftbegabte Schöpfung von Natur aus nach der Glückseligkeit.“¹⁸⁵

¹⁸¹ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 102

¹⁸² Vgl.: ebenda

¹⁸³ ebenda

¹⁸⁴ Vgl.: ebenda, S. 103

¹⁸⁵ zitiert ebenda, Fußnote; vgl.: H. Kleber, Glück als Lebensziel, Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, S. 43ff.)

In dieser Sichtweise betrachtet Thomas das menschliche Handeln als durch zwei strukturelle Bedingungen geprägt, die letztlich auf die fundamentale Endlichkeit des Menschen hinweist und auf seine Daseinsbedingungen zurückweist, so dass in ihnen auch eine „totale formale Konstanz“ und eine „prekäre Gefährdung des Handelns“ verbunden sind. In diesem Sinne entnimmt er den ersten Grundzug des naturhaften Verlangens der Menschen nach Glück der aristotelischen Theorie des Glücks. Wenn sich auch die einzelnen Lebensziele der Menschen unterscheiden, so sind die Ziele alle von einem gemeinsamen Wollen geprägt, nämlich dass die Menschen glücklich sein wollen. Dieser Grundzug des menschlichen Handelns ist für Thomas nicht nur ein psychologisches Faktum, sondern in ihm kommt auch eine naturhafte Tendenz zum Ausdruck, die letztlich den Ausgangspunkt aller weiteren ethischen Überlegungen bildet. Diesem naturhaften Wollen kann sich der Mensch nicht entziehen, weil kein Mensch sein eigenes Unglück wollen und seinem naturhaften Streben nach Glück zuwiderhandeln kann.¹⁸⁶

Thomas legt also dar, dass der Mensch wegen seines naturhaften Wollens seinem absichtsgeleiteten Handeln nicht entkommen kann. Dabei kommt es hin und wieder vor, dass der Mensch seinem naturhaften Handeln zuwiderhandelt und damit faktisch sein eigenes Unglück bewirkt. Dies geschieht nach Thomas allerdings unbewusst, wenn der Mensch seine Intention auf das Schlechte richtet, das er irrtümlich für gut hält.¹⁸⁷ Im Sentenzenkommentar sagt Thomas hierzu wörtlich: „...und daher kann niemand ein Unglück oder Böses wollen, es sei denn durch Zufall; das geschieht, wenn er nach einem Übel strebt, das er für etwas Gutes hält.“¹⁸⁸

Das aufgezeigte irrtümlich „Für-gut-halten“ ist aber nur deshalb möglich, weil sich nach Thomas die Tendenz unseres Wollens nicht ohne Brüche in einem absichtsvollen, vernunftgeleiteten Handeln fortsetzen lässt, sondern weil das Unterscheidungsvermögen der Vernunft dazu führt, dass der *appetitus naturalis* es ermöglicht, dass unser Verlangen zum Guten irren kann und sich dadurch unser Glücksstreben verändert.¹⁸⁹ Thomas bezeichnet diesen Seelenzusammenhang „*perversitas* unserer Antriebskräfte“, was unser eigenes Unglück zur Folge haben kann.¹⁹⁰ Im 4. Buch des Sentenzenkommentars im 1. Artikel der 1. Quaestio nimmt Thomas folgendermaßen dazu Stellung: „...zum Teil ist dort dem natürlichen Verlangen immer die Richtigkeit eigen, zum Teil aber dort dem Verlangen gelegentlich die Richtigkeit eigen, wenn nämlich die Glückseligkeit angestrebt

¹⁸⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 103

¹⁸⁷ Vgl.: ebenda

¹⁸⁸ zitiert ebenda, Fußnote

¹⁸⁹ Vgl.: Richard Heinzmann, Thomas von Aquin, Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, S. 56

¹⁹⁰ Vgl.: Eberhard Schockenhof, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 103

wird, wo sie wirklich ist, gelegentlich aber die Verkehrung, wenn sie dort angestrebt wird, wo sie in Wahrheit nicht ist.“¹⁹¹

Auch in der Prima Secundae spricht Thomas von der Möglichkeit eines unverschuldeten Irrtums, und zwar stellt er in seiner Antwort innerhalb des 6. Artikels der 94. Quaestio fest: „Hinsichtlich der anderen nachgeordneten Gebote indes kann das Naturgesetz aus den Herzen der Menschen getilgt werden, sei es infolge schlechter Überzeugungen – auf diese Weise kann es auch im schauenden Wissen zu Irrtümern hinsichtlich notwendiger Folgesätze kommen; sei es infolge übler Gewohnheiten und verderbter Gehaben – auch nach dem Zeugnisse des Apostels Röm I, 24ff, galten mancherorts Raub oder naturwidrige Laster nicht als Sünde.“¹⁹²

Das oben Ausgesagte kann meines Erachtens wie folgt kommentiert werden: Thomas unterscheidet also einerseits zwischen dem natürlichen Verlangen (Naturtrieb) und dem vernunftbegehrten Verlangen (Trieb), also zwischen dem *appetitus naturalis* und dem *appetitus rationalis*, dabei liegt der Naturtrieb einmal richtig und einmal falsch. Ob der Naturtrieb richtig oder falsch liegt, das hängt nach Thomas davon ab, ob der Naturtrieb dort die Glückseligkeit hat, wo sie sich natürlich oder wo sie sich nicht befindet. Das heißt mit anderen Worten: Bei der Richtigkeit im Verhalten gilt für Thomas der Grundgedanke, dass Glückseligkeit wirklich erreicht werden kann. Das bedeutet, dass der Vernunfttrieb nach dem richtigen oder nach dem Falschen streben kann. Diese Grundhaltung gilt für Thomas sowohl für seine Ethik als auch für seine Theologie, da sich Thomas allgemein ausdrückt, denn man kann auch in der Theologie falsche Lehren vertreten.

Abschließend möchte ich noch vier Phänomene erläutern, die in ihrer Gesamtheit die metaphysischen Strukturen der menschlichen Antriebskräfte in ihrem naturhaften Verlangen nach Glück charakterisieren.

Das erste Phänomen betrifft das tugendhafte Leben des Menschen, das Thomas in dem Euxalia-Gedanken des Aristoteles begründet sieht. Dabei geht Thomas von so genannten Teilzielen aus, die wegen des letzten Zieles vom Menschen angestrebt werden. Als Beispiel nennt Thomas in diesem Zusammenhang die Medizin, die der Mensch einnimmt, um gesund zu werden. Dabei betrachtet Thomas die Medizin als ein äußeres Mittel, das

¹⁹¹ zitiert, ebenda, Fußnote

¹⁹² Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom I. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.94, a.6, resp.(Übers. DTA, 13. Bd., S. 89f).

unabhängig von dem Ziel, dem es dient, vollkommen sinnlos und oft sogar schädlich ist.¹⁹³ „Auch die Gesundheit, die wir durch die Medizin erhalten können, wollen wir nicht um ihrer selbst willen bewahren, weil wir ohne sie unsere anderen Lebensziele nicht mehr verfolgen können. Dennoch ist die Gesundheit nicht in gleicher Weise wegen dieser Ziele gewollt wie die Medizin um ihretwillen gewollt wird. Ungeachtet der Tatsache, dass die Gesundheit Voraussetzung für die weiteren Tätigkeiten ist, die uns Freude und Erfüllung bereiten, erleben wir sie auch in sich selbst sinnvoll. Erst recht gilt dies von vielen Tätigkeiten. Thomas denkt dabei an das Spiel und das spekulative Erkennen sowie an die Kunst und vor allem an das tugendhafte Leben des Menschen, die *eupraxia* des Aristoteles –, die wir nicht als äußere Güter um anderer Ziele willen, sondern als selbstzweckhafte Güter erstreben.“¹⁹⁴ Über den Endzweck wird durch den Thomasforscher Joseph Bernhart in der Einleitung zum Prima-Secundae-Teil der Theologischen Summe gesagt: „Hierbei stellt sich zunächst der Endzweck des Menschenlebens zur Erwägung und sodann, wodurch der Mensch zu diesem Zwecke gelangen oder von ihm abwegig werden kann: es gehört sich nämlich, dass man vom Zweck das Gewese dessen nimmt, was auf den Zweck hingebunden ist. Und weil als Endzweck des menschlichen Lebens die Glückseligkeit hingestellt wird, so gehört sich, dass man zuerst den Endzweck im Allgemeinen, danach die Glückseligkeit betrachtet.“¹⁹⁵

Im 1. Artikel der 1. Quaestio (Prima Secundae) erörtert Thomas die Frage, ob es den Menschen zukommt, wegen eines Zweckes tätig zu sein. In der Antwort stellt er zusammenfassend fest: „Von den Tätigkeiten, die vom Menschen getan werden, heißen bloß jene eigentlich ‚menschliche‘, die dem Menschen eigen sind, insoweit er Mensch ist. Nun unterscheidet sich aber der Mensch von den sonstigen, unvernünftigen Geschöpfen darin, dass er Herr seiner Handlungen ist. Darum werden bloß jene Tätigkeiten eigentlich menschliche genannt, deren der Mensch Herr ist. Herr ist aber der Mensch über seine Handlungen durch die Vernunft und den Willen: deswegen heißt auch der freie Wahlentscheid eine ‚Vermöglichkeit des Willens und der Vernunft‘ (vgl. Magister 2. Sent. 24). Diejenigen Tätigkeiten heißen also menschliche, die aus dem Willen mit Überlegung hervorgehen. Wenn aber etwelche Tätigkeiten sonst dem Menschen zukommen, können sie zwar Tätigkeiten ‚eines Menschen‘, aber nicht eigentliche menschliche Tätigkeiten heißen, da sie nicht den Menschen angehen, insoweit er Mensch ist. – Es liegt aber auf der Hand, dass alle Tätigkeiten, die von irgendeinem Vermögen ausgehen, von diesem Gewese seines Gegenstandes gemäß verursacht werden. Nun ist aber der Gegenstand des Willens der

¹⁹³ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 105

¹⁹⁴ ebenda

¹⁹⁵ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1985, S. 24

Zweck und das Gut. Deswegen gehört sich, dass alle menschlichen Tätigkeiten eines Zweckes wegen da sind.“¹⁹⁶

Schließlich stellt Thomas zu Beginn der Respondeo des 2. Artikels der 1. Quaestio in der Theologischen Summe (Prima Secundae) abschließend fest: „Alles Tuende muss notwendig eines Zweckes wegen zu tun.“¹⁹⁷ In einer Fußnote erläutert Joseph Bernhart: „Handeln kann verschiedentlich verursacht sein, äußerlich durch Zwang, innerlich durch Liebe, Reue u.a. Jede Handlung aber hat nach Thomas ihre erste Ursache im Zweck. Die Teleologie der aristotelischen Metaphysik bietet die Begründung dafür. Wesensstoff braucht zur Formierung ein Agens, dieses wieder setzt Ziel voraus.“¹⁹⁸

Auch der Thomasforscher Sertillanges interpretiert den aufgezeigten Sachverhalt in seiner viel beachteten Kommentierung der Theologischen Summe des Thomas von Aquin wie folgt: „Der fünfte Weg geht von der Leitung der Dinge aus. Wir beobachten, wie Dinge, die des Denkens und selbst Erkenntnis entbehren, zum Beispiel die Naturkörper, auf ein bestimmtes Ziel hinstreben, was dadurch offenbar wird, dass sie immer oder meistens auf die gleiche Art und Weise handeln und zwar, um ihr Bestes zu erreichen. Es wird dadurch klar, dass sie nicht durch Zufall, sondern auf Grund einer bestimmten Absicht an ihr Ziel kommen. Was nun keine Erkenntnis hat, das strebt zu einem Ziel nur darum hin, weil es durch eine mit Erkenntnis und Einsicht begabte Kraft getrieben wird, wie der Pfeil durch Bogenschützen. Es gibt also ein denkendes Prinzip, durch das alle Naturdinge zu einem Ziel hingeeordnet sind. Ein solches Prinzip ist für uns Gott.“¹⁹⁹

Letztlich betrachtet Thomas die aristotelische *eupraxis* als eine Art und Weise, um „selbstzweckhafte Güter zu erstreben. Diese sind in einer anderen Weise auf das letzte Ziel hingeeordnet als die äußeren Güter, die für das begrenzte Glück des irdischen Menschen in der Regel erforderlich sind. Die in sich sinnvollen selbstzweckhaften Tätigkeiten beziehen sich eher wie die Teile zum Ganzen auf das letzte Ziel; Spiel, Wissenschaft und Kunst, aber auch die Mühe um eine vernunftgemäße Lebensweise sind ‚integrale Bestandteile‘ (H. Kleber) des Glücks, die nicht nochmals als Mittel zum letzten Ziel, sondern als wichtige Aspekte, unter denen es sich uns zeigt, gewollt werden.“²⁰⁰

¹⁹⁶ ebenda, S. 2f.

¹⁹⁷ ebenda, S. 4

¹⁹⁸ ebenda, Fußnote

¹⁹⁹ Sertillanges, a.a.O., S. 212f.

²⁰⁰ Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft a.a.O., S. 105

In den Artikeln 5 bis 7 der 5. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe vertritt Thomas die aufgezeigte Meinung, dass die Glückseligkeit für den Menschen der wahre Lohn einer tugendhaften Lebensführung sei.

Das zweite Phänomen, durch das die metaphysische Struktur der menschlichen Antriebskräfte aufgezeigt wird, betrifft den „Unterschied zwischen den rein instrumentellen Zielen und den in sich sinnvollen selbstzweckhaften Zielen des Menschen. Das zeigt sich darin, wie der Wille in ihnen zur Ruhe kommt, denn während die äußeren Kandidaten des Glücks – Reichtum, Besitz, Ehre und Macht – die Unendlichkeit unseres Begehrens“ für Thomas, in Anlehnung an die aristotelische Glückslehre, nur für kurze Zeit unterbrechen, gelangt unser Streben in der vernunftgeleiteten Lebensweise der Tugenden zur Ruhe. Das bedeutet mit anderen Worten, dass verlässliches Glück weder im Besitz äußerer Güter noch in gefühlhaften Erlebnissen zu finden ist, sondern nur „als eine Qualität des Subjekts“, also in einem Zustand der Übereinstimmung mit sich selbst und einer geordneten Beziehung zur Welt. Reichtum, Besitz, Macht bewirken keine Erfüllung des natürlichen Verlangens, weil jedes äußere Gut immer mehr und mehr will.²⁰¹ Dies hat schließlich zur Folge: „Das Mehr-Wollen entfaltet seine Anziehungskraft vor allem, so lange wir es noch nicht besitzen, dagegen beginnen wir es zu verachten, so bald wir es in unseren Besitz gebracht haben.“²⁰²

Im 2. Artikel der 1. Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe sagt Thomas hierzu: „Das also, hat was Vernunft hat, wegt sich selbst zum Ziel: denn es hat die Herrschaft über seine Handlungen durch den freien Wahlentscheid, der ‚eine Vermöglichkeit des Willens und der Vernunft‘ ist (vgl.: Art. 1). Dieser hingegen, was der Vernunft entbehrt, strebt aufs Zweckziel durch einen naturhaften Hang, sozusagen von einem anderen, nicht aber von sich selbst gewegt: da es nicht die Zweckbedeutung erkennt und deswegen nichts auf ein Zweckziel hinordnen kann, sondern bloß auf den Zweck von einem anderen hingebunden wird. Denn die ganze unvernünftige Natur steht zu Gott im Vergleich des Werkzeugs zum Haupttugenden, wie die frühere Erörterung (I 22,2 zu 4; 103, 1 zu 3) ergeben hat.“²⁰³

In einem dritten Phänomen vertritt Thomas in seiner Lehre vom naturhaften Verlangen des Menschen nach Glück die Ansicht, dass im Streben nach Einfluss, Herrschaft, Ansehen und Macht der menschliche Wille nicht zur Ruhe kommt. Allenfalls kann ein Handeln auf der Grundlage der Gerechtigkeit dem Menschen Glück in Aussicht stellen.²⁰⁴ Im 4. Artikel

²⁰¹ Vgl.: ebenda

²⁰² ebenda

²⁰³ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, Bd. 2, a.a.O., S. 5

²⁰⁴ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 105

der 2. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe stellt Thomas hierzu fest: „Bei den Zwecken und bei dem, was eines Zweckes wegen da ist, gibt es keine Vorgehen ins Unendliche; wie es vielmehr etwas Erstes gibt, von dem die Wegung zum Zweck den Anfang nimmt, so gibt es auch einen letzten Zweck.“²⁰⁵

In einem vierten Phänomen macht Thomas deutlich, dass ein in Aussicht gestelltes Glück der Menschen nach seiner Ansicht letztlich begründet ist in einem tugendhaften Leben, dabei erweist sich „die Kraft der Vernunft“ als wirksam. Nach Thomas wird die Tugend nicht um der Ehre willen erstrebt, sondern um ihrer selbst willen erstrebt. Jedoch wird der Mensch durch die Tugend der Ehre würdig.²⁰⁶ – Eberhard Schockenhoff sieht das so.

„Nur anstelle eines fremden Lohnes wird der Tugend Ehre erwiesen, denn als sinnvolles und selbstzweckhaftes Tätigsein trägt sie den Lohn in sich: ‚Der wahre Lohn der Tugend ist die Glückseligkeit selbst‘.“²⁰⁷

Das bedeutet folglich, dass die Glückseligkeit des Menschen „kein Mittel zu anderen Zwecken“ und „keine Strategie zur Planung des eigenen Glücks“ und auch „keine Etappe unterwegs zum letzten Glück“ darstellt. Sie ist ein Aspekt eines Unterwegsseins des Menschen, das es dem Menschen ermöglicht, schon in diesem Leben sein letztes Ziel anzustreben.²⁰⁸ Daraus ergibt sich folgerichtig der Umstand: „Der Weg einer vernunftgemäßen Lebensführung, auf dem der Mensch sich von der sittlichen Tugend zum Guten geleiten lässt, ist nach dieser inklusiven Bestimmung ein notwendiger Bestandteil, oder besser: selbst ein Weg und eine Weise des zerbrechlichen Glücks, das sich der Mensch in seinem irdischen Dasein in kleinen, mühsamen Schritten erwirken kann.“²⁰⁹

Abschließend möchte ich nochmals auf eine transzendente Überlegung des Thomas von Aquin über das letzte Ziel des Menschen hinweisen. Thomas betrachtet die Idee des letzten Ziels in einem engen Kontext mit der wesensmäßigen Vollendung des Menschen. Dabei überträgt er die Idee eines infiniten Regresses auf die menschlichen Handlungsziele, um daraus eine Einheit in seinem letzten Ziel zu erreichen. Dieses Phänomen wird in der Thomasinterpretation mit dem Bild einer Pyramide verglichen, „auf dessen Hintergrund das letzte Ziel als die höchste Stufe einer Skala von empirische gegebenen Möglichkeiten erscheint.“ Die Tatsache, dass Thomas diese Überlegungen in einem theologischen Kontext entwickelt, verdeutlicht, dass die Leistungsfähigkeit des Menschen nur als ein

²⁰⁵ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, a.a.O., Bd. 2, S. 7

²⁰⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Glück und Leidenschaft, a.a.O., S. 105

²⁰⁷ ebenda

²⁰⁸ Vgl.: ebenda, S. 105f.

²⁰⁹ ebenda, S. 106

Geschenk Gottes verliehen wird.²¹⁰ Daher kann festgestellt werden: „Der Begriff eines letzten Zieles ergibt sich vielmehr aus einer transzendentalen Überlegung, die nach den grundlegenden Strukturen des Menschseins fragt und die Bedingungen untersucht, unter denen vernunftgeleitetes Handeln überhaupt möglich ist. Ob als sinnliches Verlangen oder als vernünftiges Wollen, immer richtet sich das menschliche Handeln auf ein konkretes Gut, das *sub ratione finis* erstrebt wird. Ohne die Beziehung auf ein erfüllendes Gut kann der Begriff des Willens gar nicht gedacht werden.“²¹¹

Die von Thomas angestrebte Einheit des letzten Zieles ergibt sich aus einer Zusammenführung „der aristotelischen Idee des letzten Zieles“ und „der Vorstellung des Thomas von der wesensmäßigen Vollendung des Menschen“.²¹² Zusammengefasst bedeutet dieses: „Der Begriff eines letzten Zieles ergibt sich vielmehr aus einer transzendentalen Überlegung, die nach den grundlegenden Strukturen des Menschseins fragt und die Bedingungen untersucht, unter denen vernunftgeleitetes Handeln überhaupt möglich ist. Ob als sinnliches Verlangen oder als vernünftiges Wollen, immer richtet sich das menschliche Handeln auf ein konkretes Gut, das *sub ratione finis* erstrebt wird. Ohne die Beziehung auf ein erfüllendes Gut kann der Begriff des Willens gar nicht gedacht werden.“²¹³

5. Der Affekt als Grundhaltung der Persönlichkeitsentfaltung

Nach Thomas spielen die Affekte des sinnlichen Begehrensvermögens bei dem ethischen Handeln des Menschen eine entscheidende Rolle, denn als Bestandteil des emotionalen Seelenlebens können die Affekte sowohl hindernd als auch fördernd das Wollen und das Handeln des Menschen beeinflussen. Als Bewegungen des vernunftlosen Begehrens sind die Affekte nach Thomas an sich als moralisch indifferent zu betrachten. Sie wirken gut oder schlecht je nach ihrer Unterordnung unter die Vernunft und den Willen. Die Affekte stellen die Schwungkraft der Seele dar und sind gleichsam die Wurzel des emotionalen Lebens und bilden die Grundlage der menschlichen Persönlichkeitsentfaltung. Insgesamt sind die Affekte nach Thomas das Material, das noch geformt werden muss. Anders als die Stoiker, die eine Tötung des Affektlebens fordern, hält Thomas die Entfaltung des Affektlebens in einer Unterordnung der Affekte unter die Vernunft für erforderlich. Dadurch kann eine innere Harmonie erreicht werden, die der Mensch nach Thomas vor dem Sündenfall besaß. Thomas lehnt also aus seiner christlichen Betrachtungsweise heraus

²¹⁰ Vgl.: ebenda

²¹¹ ebenda

²¹² Vgl.: ebenda

²¹³ ebenda

eine wurzelhafte Schlechtigkeit der menschlichen Natur und damit auch des menschlichen Affektlebens ab.²¹⁴

Diese Sichtweise des Thomas von Aquin wird in den ersten drei Artikeln der 24. Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae) näher untersucht und dargestellt.

Im ersten Artikel der 24. Quaestio führt Thomas zunächst drei Argumente an, um die Frage der Quaestio, ob sich Gutes oder Schlechtes in den Leidenschaften finden lässt, zu erörtern. Die drei Argumente lauten:

„1. Das sittlich Gute und Schlechte ist eine Eigentümlichkeit des Menschen. Die Sitten werden nämlich im eigentlichen Sinne als menschliche bezeichnet“ (Ambrosius). Nun sind aber die Leidenschaften nicht den Menschen eigentümlich, sondern sind mit anderen Seelenwesen gemein. Also ist keine Leidenschaft der Seele sittlich gut oder schlecht.

2. Das Gute oder Schlechte des Menschen ist: „vernunftgemäß“ oder „vernunftwidrig“ (Dionysius). Nun sind aber die Leidenschaften der Seele nicht in der Vernunft, sondern im sinnhaften Strebevermögen (22, 3). Mithin gehören sie nicht zum Guten oder Schlechten des Menschen, das in der sittlichen Ordnung liegt.

3. „Nach den Leidenschaften werden wir weder gelobt noch getadelt“ (Aristoteles), sondern nach dem sittlich Guten oder Schlechten (in uns) ernten wir Lob und Tadel. Also sind die Leidenschaften nicht sittlich gut oder schlecht.“²¹⁵

Im Gegenargument greift Thomas ein Argument des Augustinus zu der gestellten Frage auf: „Andererseits sagt Augustinus, wo er von den Leidenschaften spricht: „Schlecht sind sie, wenn die Liebe schlecht, gut, wenn sie gut ist.“²¹⁶

In der Respondeo des 1. Artikels stellt Thomas zunächst eine zweifache Betrachtungsweise der Leidenschaften fest, um dann zum sinnhaften Strebevermögen Stellung zu nehmen:

²¹⁴ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Bonn 1938, S. 442

²¹⁵ Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis: “mores” enim “proprie dicuntur humani”, ut Ambrosius dicit, super Lucam (Prol.). Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.24, a.1

2. PRAETEREA, bonum vel malum hominis est “secundum rationem esse”, vel “praeter rationem esse”, ut Dionysius dicit, 4. cap. de Divinis Nominibus. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum et malum hominis, quod est bonum morale. Thomas, s. th., q. 24, a.1, arg. 2

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in 2 Ethicorum (c. 4), quod “passionibus neque laudamur neque vituperamur”. Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter. Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.1, arg 3 (Übers.. DTA, Bd. 10, S. 31f.)

²¹⁶ SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in 14 de Civitate Die (c. 7), de passionibus animae loquens: „Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.“ S. th., Ia-IIae, q.24, a.1, sed contra, (Übers. ebenda, S. 32)

„Antwort: Die Leidenschaften können zweifach betrachtet werden: Einmal an sich; dann, soweit sie der Herrschaft der Vernunft und des Willens unterstehen. Werden sie also an sich betrachtet, sofern sie nämlich Regungen des vernunftfreien Strebevermögens sind, so ist in ihnen nichts sittlich Gutes oder Schlechtes, weil das von der Vernunft abhängt (18, 5: Bd. 9). Werden sie dagegen betrachtet, sofern sie der Herrschaft der Vernunft und des Willens unterstehen, so gibt es in ihnen sittlich Gutes bzw. Schlechtes. Das sinnenhafte Strebevermögen steht nämlich der Vernunft und dem Willen näher als die äußeren Glieder. Deren Bewegungen und Handlungen aber sind sittlich gut oder schlecht, soweit sie willentlich sind. Umso mehr können daher die Leidenschaften sittlich gut oder böse genannt werden, sofern sie willentlich sind. Willentlich aber werden sie genannt entweder, weil sie vom Willen befohlen oder vom Willen nicht gehindert werden.“²¹⁷

Im Anschluss an die Antwort bekräftigt Thomas die Argumente eins bis drei mit den Worten:

„Zu 1. Die Leidenschaften an sich betrachtet sind den Menschen und anderen sinnenbegabten Seelenwesen gemein. Aber soweit sie von der Vernunft befohlen werden, sind sie den Menschen eigentümlich.

Zu 2. Auch die niederen Strebekräfte heißen „vernünftig“, soweit sie „irgendwie an der Vernunft teilnehmen“ (Aristoteles).

Zu 3. Der Philosoph meint, wir würden nicht gelobt oder getadelt um der Leidenschaften willen, schlechthin betrachtet. Er schließt jedoch nicht aus, dass diese lobens- oder tadelnswert werden können, soweit sie von der Vernunft geordnet werden. Deswegen fügt er hinzu: „Es wird nämlich nicht gelobt oder getadelt, wer Furcht hat oder Zorn, sondern das Wie“, d.h. ob sie (die Leidenschaften) vernunftgemäß oder vernunftwidrig sind.“²¹⁸

²¹⁷ RESPONDEO dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.1. resp. (Übers. ebenda S. 32f.)

²¹⁸ AD PRIMUM ergo dicendum quod passiones istae secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum. Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.1. ad.1

AD SECUNDUM dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod «participant aequaliter rationem», ut dicitur in 1 Ethicorum Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.1 ad 2

AD TERTIUM dicendum quod Philosophus (Eth. 2, 4) dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non movet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: «Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aequaliter», id est secundum rationem vel praeter rationem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.1., ad3, (Übers. ebenda S. 33f.)

In der *Respondio* erläutert Thomas vor allem die in diesem Artikel gestellte Frage, indem er die Standpunkte der Stoiker und Peripatetiker gegenüberstellt. Er entscheidet sich letztendlich für die Ansicht der Peripatetiker und gibt damit eine Antwort auf das erste Argument in diesem Artikel.

„ANTWORT: In dieser Frage war die Ansicht der Stoiker und Peripatetiker verschieden. Denn die Stoiker behaupteten, alle Leidenschaften seien schlecht. Die Peripatetiker hingegen sagten, gemäßigte Leidenschaften seien gut. Mag dieser Unterschied dem Worte nach auch groß sein, so ist er doch der Sache nach entweder gar nicht vorhanden oder nur gering, wenn man die Gedankengänge der beiden ins Auge fasst (15). Die Stoiker nämlich unterscheiden nicht zwischen Sinn und Verstand und folglich auch nicht zwischen geistigem und sinnhaftem Strebevermögen. Deshalb machen sie auch zwischen den Leidenschaften der Seele und den Bewegungen des Willens keinen Unterschied, demzufolge die Leidenschaften im sinnlichen Strebevermögen sind, die einfachen Bewegungen des Willens dagegen im geistigen. Sie nannten vielmehr jede vernunftgemäße Bewegung des Strebeteils Willen. Leidenschaft aber nannten sie eine die Grenzen der Vernunft überschreitende Bewegung. Daher nennt Cicero, ihrer Ansicht folgend, alle Leidenschaften „Krankheiten der Seele“. Daraus schließt er: „Die krank sind, sind nicht gesund. Und die nicht gesund sind, sind unweise.“ Darum nennen wir die Unweisen auch geisteskrank.

Die Peripatetiker hingegen nennen alle Bewegungen des sinnhaften Strebevermögens „Leidenschaften“. Deshalb halten sie diese dann für gut, wenn sie von der Vernunft ihr Maß empfangen; für schlecht dagegen, wenn sie außerhalb des vernunftgemäßen Maßes liegen. Daraus geht zunächst hervor, dass Cicero in demselben Buche die Ansicht der Peripatetiker, die ein Mittelmaß an Leidenschaften billigten, zu Unrecht missbilligt, wenn er sagt: „Alles Böse, auch im Mittelmaß, muss man meiden; denn wie der Leib, auch wenn er nur mittelmäßig krank ist, nicht gesund ist, so ist auch dieses Mittelmaß von Krankheiten oder Leidenschaften der Seele nicht gesund.“ Die Leidenschaften können eben nur dann „Krankheiten“ und „Störungen“ der Seele genannt werden, wenn sie der Mäßigung der Vernunft entbehren.

Damit ist die Lösung Zu 1 gegeben.²¹⁹

²¹⁹RESPONDEO dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum: nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel est nulla, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius in 3 libro de Tusculanis Quaestionibus (c. 4) omnes passiones vocat „animae morbos“. Ex quo argumentatur quod «qui morbosus sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt». Unde et insipientes insanos dicimus, Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.2.resp.

Ergänzend zu den Erläuterungen zum zweiten und dritten Argument hebt Thomas von Aquin den Einfluss der natürlichen Vernunft auf die Leidenschaften hervor:

„Zu 2. Bei jeder seelischen Leidenschaft handelt es sich um Mehr oder Weniger in der natürlichen Bewegung des Herzens, sofern nämlich das Herz stärker oder schwächer arbeitet im Zusammenziehen und Ausdehnen. Insofern hat die (die Bewegung) die Bewandnis der Leidenschaft. Es ist jedoch nicht gesagt, dass die Leidenschaft immer von der Ordnung der natürlichen Vernunft abweicht.

Zu 3. Soweit die Leidenschaften außerhalb der Vernunftordnung sind, machen sie zur Sünde geneigt. Soweit sie dagegen von der Vernunft geordnet sind, gehören sie zur Tugend.“²²⁰

In den drei Artikeln der 24. Quaestio der Theologischen Summe wendet sich Thomas von Aquin also gegen die Lehre der Stoiker, die von der Schlechtigkeit der Affekte überzeugt sind und in ihrer Moralphilosophie eine Tötung des menschlichen Affektlebens fordern. Thomas hingegen fordert eine Entfaltung des menschlichen Affektlebens in Unterordnung unter die Forderung der Vernunft. Ferner fordert Thomas eine Unterordnung der Seelenkräfte unter das christliche Gesetz. In diesem Zusammenhang vertritt Thomas den Standpunkt, dass der Mensch durch die Erbsünde die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hat; deshalb solle der Mensch die innere Harmonie wiedergewinnen, die er einst vor dem Sündenfall besaß. Thomas wehrt sich daher gegen die wurzelhafte Schlechtigkeit des Menschen, die von den Stoikern vertreten wird.²²¹

Im 82. und 83. Artikel (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe erläutert Thomas seine Ablehnung gegen die stoischen Ansichten, indem er sowohl die positiven wie auch die gefährvollen Seelenkräfte des Menschen analysiert. Dies geschieht vor allem in der Respondeo der 82. Quaestio mit der Feststellung:

„ANTWORT: Es gibt ein zweifaches Gehaben (49,4; 50,1: Bd. 11). Und zwar eines, wodurch das Vermögen zum Handeln geneigt wird – so wie die Wissenschaften und

Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro (c. 10), Peripateticorum sententiam, qui approbant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod “omne malum, etiam mediocre, vitandum est: nam sicut corpus, etiamsi mediocre aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est”. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis. Thomas, S.th., Ia-IIae, q. 24, a.2 c, (Übers. ebenda, S. 35f.)

²²⁰ AD SECUNDUM dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen: et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24,a.2.ad.2

AD TERTIUM dicendum quod passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24, a.2, ad.3 (Übers.: ebenda, S. 36f)

²²¹ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 442

Tugenden Gehaben genannt werden. Und auf diese Weise ist die Ursprungssünde kein Gehaben.

Auf andere Weise wird „Gehaben“ auch die Verfassung einer aus viele (Teilen) zusammengesetzten Natur genannt, gemäß welcher diese sich gut oder schlecht zu etwas verhält , und besonders wenn eine solche Verfassung gleichsam in eine Natur umgeschlagen ist – wie zum Beispiel bei Krankheit und Gesundheit. Auf diese Weise ist die Ursprungssünde ein Gehaben. Sie ist nämlich eine gewisse fehlgerichtete Verfassung, die aus der Auflösung jener Harmonie hervorgeht, in der das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand – so wie auch die leibliche Krankheit eine gewisse fehlgerichtete Verfassung des Leibes ist, derzufolge das Gleichmaß sich auflöst, worin das Wesen der Gesundheit besteht. Daher nennt man die Ursprungssünde auch ‚Entkräftigung der Natur‘.²²²

Wenn also die Affekte auf ihr Maß zurückgeführt sind, stellen sie nach Thomas eine Hilfe zur Tugend dar; denn die gute Tätigkeit des Menschen erfolgt nach Thomas mit Leidenschaft.²²³ Diesen Sachverhalt bekräftigt Thomas im 5. Artikel der 59. Quaestio (Prima Secundae) wie folgt: „Zu 3. Das Gute wird in jedem Wesen nach den Bedingungen seiner Natur beurteilt. In Gott aber und in den Engeln gibt es kein sinnliches Strebevermögen wie im Menschen. deshalb ist das Gute tun Gottes und der Engel ganz und gar ohne Leidenschaft, wie es sich auch ohne Leib vollzieht. Das gute Tun des Menschen aber geschieht mit Leidenschaft, wie es sich auch durch den Dienst des Leibes vollzieht.“²²⁴

In den einzelnen Artikeln der 82. und 83. Quaestio sowie der 59. Quaestio (Prima Secundae) sind sowohl die positiven wie auch die gefährvollen Seelenkräfte des Menschen analysiert. Im Einzelnen analysiert Thomas in diesen drei Quaestionen anhand von fünf Merkmalen, wie die Seelenkräfte (Affekte) wirken.

²²² Respondio: Dicendum quod , sicut supra dictum est, duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae. Sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.82, a.1. c. Resp. (Übers. DTA, 12. Bd., S. 354f)

²²³ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 442

²²⁴ AD TERTIUM dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli omnino sine passione, sicut et sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio. Thomas, S. th., Ia -IIae, q.59, a.5, ad3 (Übers., DTA, 11. Bd., S. 198f.)

Als erstes stellt er die Entfaltung der Affekte unter die Vernunftordnung dar, und zwar in der Respondeo des dritten Artikels der 82. Quaestio (Prima Secundae): „Die ganze Ausrichtung der ursprünglichen Gerechtigkeit aber beruht darauf, dass der Wille des Menschen Gott unterworfen war. Diese Unterwerfung aber erfolgt erstlich und hauptsächlich durch den Willen, dessen Sache es ist, alle anderen (Seelen-)Teile zu ihrem Ziel hin zu bewegen (9,1: Bd. 9). Aus dieser Abkehr des Willens von Gott folgte daher die Fehlausrichtung in allen anderen Seelenkräften.

So ist also die Ermangelung der ursprünglichen Gerechtigkeit, kraft deren der Wille Gottes unterworfen war, das Wesensbestimmende in der Ursprungssünde; alle weitere Fehlausrichtung der Seelenkräfte aber verhält sich in der Ursprungssünde wie eine gewisse Stoffgrundlage. Die Fehlausrichtung in den anderen Seelenkräften aber wird besonders in der Hinsicht bestimmt, dass sie auf fehlgeleitete Weise sich zum vergänglichen Gut hinkehren. Diese Fehlrichtung aber kann man in einem allgemeinen Sinne „Begierlichkeit“ nennen. Und so besteht die Ursprungssünde ihrer Grundlage nach in der Begierlichkeit, ihrem Wesen nach aber im Wegfall der ursprünglichen Gerechtigkeit.“²²⁵

Als Zweites analysiert Thomas die Unterordnung der Affekte unter die Verstandesordnung an zwei Stellen des 3. Artikels der 83. Quaestio (Prima Secundae) wie folgt: „3. Der Verstand ist dem Willen voraus. Denn der Wille bezieht sich nur auf das erkannte Gute. Wenn also die Ursprungssünde alle Seelenvermögen befällt, so scheint es, dass sie zunächst den Verstand als das frühere Vermögen befällt.

ANTWORT: Beim Befall (93) durch die Ursprungssünde ist zweierlei in Betracht zu ziehen. Erstens nämlich ihr Anhaften am Träger; und demgemäß betrifft sie erstlich das Wesen der Seele (Art. 2). Danach ist ihr Hinneigen zur Betätigung zu beachten; und auf diese Weise betrifft sie die Seelenvermögen. Sie muss also jenes (Seelenvermögen) erstlich betreffen, das die erstanfängliche Neigung zum Sündigen hat. Das aber ist der Wille (74,1. 2). Daher betrifft die Ursprungssünde zunächst den Willen.“²²⁶

²²⁵Dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.

Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidam inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero, defectus originalis iustitiae. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.82, a.3,c. (Übers.: DTA, 12. Bd., S. 364f.)

²²⁶3. PRAETEREA: Intellectus est prior voluntate, non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.83, a.3, arg.3

Im 2. Argument der 83. Quaestio (Prima Secundae) sowie in den beiden Argumenten des 4. Artikels der 83. Quaestio lehrt Thomas den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit wie folgt: „Zu 2. Auch die ursprüngliche Gerechtigkeit gehörte grundlegend zum Wesen der Seele, denn sie war ein von Gott gegebenes Geschenk an die menschliche Natur, und mit dieser hat zunächst das Wesen der Seele zu tun, dann erst die Vermögen. Die Vermögen scheinen nämlich mehr zur Person zu gehören, insofern sie Ursprungsgründe persönlicher Tätigkeiten sind. Daher sind sie die eigentlichen Träger von Tatsünden, die persönliche Sünden sind.

Erstens: Der Befall durch die Ursprungssünde scheint mehr jenem Teil der Seele zuzugehören, der erstlich Träger von Sünde sein kann. Das aber ist der vernünftige Teil und besonders der Wille. Er ist also mehr durch die Ursprungssünde befallen.

Zweitens: Eine Seelenkraft wird nur durch Schuld befallen, soweit sie der Vernunft gehorchen kann. Die Zeugungskraft aber kann nicht der Vernunft gehorchen (Aristoteles). Also ist die Zeugungskraft nicht am meisten von der Ursprungssünde befallen.“²²⁷

Als Drittes erläutert Thomas die Unterordnung der Seelenkräfte durch die Erbsünde im dritten Argument des 2. Artikels des 83. Quaestio (Prima Secundae) wie folgt: „3. Wie die Ursprungssünde sich vom Fleisch auf die Seele ableitet, so vom Wesen der Seele auf die Vermögen. Nun ist aber die Ursprungssünde mehr in der Seele als im Fleisch. Also ist sie auch mehr in einem Vermögen der Seele als in ihrem Wesen.“²²⁸

Die Schädigung des Willens durch die Erbsünde analysiert Thomas im 2. Argument des oben genannten 3. Artikels der 83. Quaestio: „Zu 2. Die Ursprungssünde hat (ihre Wirkung durch) ein doppeltes Fortschreiten: Einen vom Fleisch zur Seele, den anderen vom Wesen

RESPONDIO: Dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhaerentiam eius ad subiectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum, et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntam. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.83, a.3 resp. (Übers. ebenda, S. 362)

²²⁷ AD SECUNDUM dicendum quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae, erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia. S.th., Ia-IIae, q.83, a.2, ad. 2 (Übers. DTA, 12. Bd. S.381)

1. AD QUARTUM sic proceditur: Videtur quod praedictae potentiae non sint magis infectae quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale. S.th., Ia-IIae, q.83, a.4, arg1 (Übers. DTA, Bd. 12, S.385)

2. PRAETERIA: Nulla vis animae inficitur per culpam, nisi in quantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I Ethicorum. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum. S.th., Ia-IIae, q.83, a.4, arg1 (Übers. ebenda)

²²⁸ AD TERTIUM dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio. S.th., Ia-IIae, q.83, a.2, ad.3 (Übers. ebenda. S. 381)

der Seele zu den Vermögen. Der erste Übergang erfolgt gemäß der Abfolge des Werdens; der zweite gemäß der Abfolge der Vollendung. Und obgleich die anderen Vermögen, nämlich die sinnlichen, dem Fleisch näher stehen, so gelangt doch, weil der Wille als übergeordnetes Vermögen dem Wesen der Seele näher steht, der Befall der Ursprungssünde erstlich zu ihm.²²⁹

Schließlich und viertens erläutert Thomas die Schädigung des niederen Begehrens durch die Erbsünde und stellt aufgrund dessen die Forderung einer Regelung durch die Vernunft und durch das christliche Gesetz auf. Thomas führt hierzu drei Argumente aus: „Zu 1. Weil im Menschen die Begehrungskraft natürlicherweise durch die Vernunft gelenkt wird, ist das Begehren dem Menschen natürlich, insofern es gemäß der Ausrichtung durch die Vernunft geschieht. Eine Begierlichkeit aber, die die Grenzen der Vernunft überschreitet, ist beim Menschen gegen die Natur. Und von solcher Art ist die Begierlichkeit aus der Ursprungssünde.

Zu 2. Alle Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens gehen zurück auf die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens als auf ihre ursprünglichen Gründe (25,1: Bd. 10). Unter diesen aber treibt die Begehrungskraft heftiger an und wird mehr verspürt (25,2 Zu 1: Bd. 10). Und darum werden sie der Begehrlichkeit als der ursprünglicheren (Leidenschaft) zugeschrieben, in der gewissermaßen alle anderen Leidenschaften eingeschlossen sind.

Zu 3. Wie in den Guten Verstand und Vernunft den Vorrang haben, so umgekehrt in den Bösen der niedere Teil der Seele, der die Vernunft umnebelt und fortreißt (77,1. 2; 80,2). Und deshalb nennt man die Ursprungssünde eher Begierlichkeit als Unwissenheit, obwohl auch die Unwissenheit unter den sachlichen Mängeln der Ursprungssünde einbehalten ist.²³⁰

²²⁹ AD SECUNDUM dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum, unum quidem a carne ad animam, alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; qui tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati. S.th.Ia-IIae, q-83, a.3.ad.2 (Übers. ebenda S. 383)

²³⁰ AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati. S.th., Ia-IIae, q.83, a.3, ad.1

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principales. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est. Et ideo concupiscentiae attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur. S.th., q.83, a.3, ad.2

AD TERTIUM dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur. S.th., Ia-IIae, q.83, a.3, ad.3 (Übers. ebenda S. 365)

Im fünften Aspekt erläutert Thomas, dass die Affekte, wenn sie auf ihr Maß zurückgeführt sind, wie eine Helferin der Tugend wirken, denn die gute Tätigkeit des Menschen erfolgt nach Thomas mit Leidenschaft, wie er in seiner Theologischen Summe im 5. Artikel der 59. Quaestio (Prima Secundae) feststellt. Nachdem er im 1. Argument argumentiert: „Je vollkommener eine sittliche Tugend ist, umso mehr überwindet sie die Leidenschaft.“²³¹, behauptet er im 3. Argument: „Durch die Tugend werden wir Gott gleichförmig, wie aus Augustinus hervorgeht. Gott aber wirkt alles ohne Leidenschaft. Also ist die ganz vollkommene Tugend ohne jede Leidenschaft.“²³²

6. Der Einfluss der Passiones auf das sittliche Handeln des Menschen

Unter den verschiedenen Seelenkräften des Menschen muss es nach Ansicht des Thomas von Aquin bestimmte Ordnungsverhältnisse geben, die in den drei Teilen der einen menschlichen Seele begründet sind, denn der Mensch ist nach Thomas ein vegetierendes, sensitives und intellectives Wesen, und die Lebensfähigkeit der Seele strebt ein dreifaches Ziel an, nämlich die Vervollkommnung seines vegetativen, sensitiven und intellektiven Seins.

Dabei geht Thomas von Aquin von zwei Voraussetzungen aus. Erstens ist der Leib des Menschen das Instrument seiner Seele, und zweitens ist die Organisation des Leibes in Bezug auf die Wirkungsweise der menschlichen Seele angemessen strukturiert. Deshalb entspricht auch die Verschiedenheit der Glieder des Leibes der Mannigfaltigkeit der Kräfte einer Seele.²³³ - Begründet ist diese Mannigfaltigkeit der Seele nach Thomas sowohl in der Weltstellung des Menschen, als auch in der Mannigfaltigkeit der menschlichen Seele; denn der Mensch stellt gleichsam ein Bindeglied zwischen der Geisterwelt und der Körperwelt dar. Deshalb müssen sich nach Thomas die Kräfte der Körperwelt mit den Kräften der ihnen entsprechenden besonderen Wirkungsvermögen der Geister berühren. Dabei nimmt die menschliche Seele die niedrigste Position aller geistigen Wesen ein, und sie kann auch nur durch die eine Vielheit mannigfaltiger Tätigkeiten das erstreben und bewirken, was die über ihr stehenden Geistwesen mit einem einfacheren Kraftvermögen bewirken.²³⁴ Hierzu führt Thomas in seiner Theologischen Summe im zweiten Artikel der 77. Untersuchung folgendes aus: „Notwendig muss man in

²³¹ Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.59, a.5, arg.1 (Übers. DTA, 11. Bd., S. 197)

²³² 3. PRAETEREA, secundum virtutem Deo conformamur: ut patet per Augustinum, in libro de Moribus Eccles. (c. 6. 11. 13.). Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione. Thomas, S. th., Ia- IIae, q.59, a.5, arg.3 (Übers. ebenda,)

²³³ Vgl.: Carl Werner, Der heilige Thomas von Aquin, Leben und Schriften des hl. Thomas von Aquin, II. Bd., Regensburg 1889, S. 448

²³⁴ Vgl.: ebenda

der Seele mehrere Vermögen annehmen. Um sich das klar zu machen, muss man nach dem Philosophen 2. DE Coelo 12n 3ff erwägen, dass die Dinge, welche zu unterst stehen, keine vollkommene Güte haben, sondern wenige Wegungen haben, womit sie eine unvollkommene erreichen können. Die über ihnen stehenden gelangen mit vielen Wegungen zu einer vollkommenen Güte. Einen höheren Stand als diese hat, was die vollkommene Güte mit wenigen Wegungen erreicht. Die höchste Vollkommenheit aber trifft man bei dem, was fern von einer Wegung vollkommene Güte besitzt.²³⁵ Josef Bernhart kommentiert diese Aussage des Thomas in einer Fußnote mit den Worten: „Ausführlicher sagt Thomas im Kommentar zu De Coelo: Gott besitzt sich selbst als das vollkommenste Gut ohne Wegung; die unstofflichen Wesenheiten haben es durch eine oder wenige Bewegungen, der Mensch durch viele; die Tiere und Pflanzen haben ein unvollkommenes Gut durch eine oder mehrere Bewegungen; ohne Gut und bewegungslos ist das übrige.“²³⁶

Nach Ansicht des Thomas von Aquin kann das Wirkungsvermögen der Seele nicht gleichgestellt werden mit dem Wesen der Seele, denn ihrem Wesen nach ist die Seele als reine Form etwas Wirkliches. Das heißt, ihrem Begriff nach schließt die Seele ein bloßes potentiell Sein aus. Das heißt auch, dass die Seelenkräfte *in potentia* sind unter der Berücksichtigung dessen, was erst durch die Seele verwirklicht werden soll. Die Seele ist allerdings nach Thomas ein notwendiger Träger und das Prinzip dieser Kraft, und zwar dann, wenn sie in ihrem Denken und Wollen sowohl ohne Mitwirkung der körperlichen Organe tätig ist in Verbindung mit dem Leib, was sich bei der Mitwirkung der leiblichen Organe bei den Tätigkeiten des vegetativen und sensitiven Lebens zeigt.²³⁷ Die Seele ist aber auch nach Thomas, wie oben gesagt, Prinzip der Seelenkräfte, weil die natürlichen Seelenkräfte auch als „*accidentia propria*“ des Seelenwesens nicht durch diese begründet werden können; und die Seele ist auch Prinzip der Seelenkräfte, weil dasjenige, das durch die Potenzen der Seele begründet werden soll, nach Thomas die zweite Wirklichkeit (*actus secundus*) des Menschen darstellt. Aber die Seele ist auch deshalb Prinzip der Seelenkräfte, weil durch das substantielle Formprinzip des Menschen und weil durch die darauf abzielenden Tätigkeiten der Seele die Lebenstätigkeiten des einzelnen Menschen begründet sind.²³⁸

Da der Mensch, wenn er *in actu* sich bewegt, wie bereits schon ausgeführt, sowohl ein vegetatives und sensitives als auch ein intellectives Wesen darstellt, strebt der Mensch folglich auch durch die Tätigkeiten der Seele eine Vervollkommnung seines vegetativen,

²³⁵ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1. Bd., hrsg. v. Josef Bernhart, a.a.O., S. 246

²³⁶ ebenda

²³⁷ Vgl.: Carl Werner, 2. Bd., a.a.O., S. 448

²³⁸ Vgl.: ebenda

sensitiven und intellectiven Seins an. Das Objekt dieses Strebens unterscheidet sich allerdings aufgrund der unterschiedlichen Tätigkeiten der Seele, denn die vegetative Seele wirkt allein auf den eigenen Leib. Objekt der sensitiven Seele ist alles Körperliche. Die intellective Seele aber wirkt auf alles Seiende, gleichgültig, ob es körperlich ist oder nicht. Daraus folgert Thomas, dass die Seele in ihren sensiblen und intellectiven Tätigkeiten über die eigene Seinssphäre des Menschen hinausgeht und somit in eine Wechselbeziehung zu den äußeren Gegenständen eintritt. Diese Wechselbeziehung schließt nach Thomas ein doppeltes Verhalten der Seele auf den äußeren Gegenstand mit ein, nämlich einmal die Aufnahme des äußeren Gegenstandes in die sinnliche oder geistige Erkenntniskraft und zum anderen den Einschluss des erkannten Gegenstandes als das Objekt des Begehrens und des wohltätigen Anstrebens. Nach Thomas stellen also „das Begehren“ und das „werk tätige Anstreben“ des Objekts zwei unterschiedliche Tätigkeiten dar, denn für ihn gilt der Grundsatz, dass die Seele zuerst erkennt und dann begehrt, und als Folge des Begehrens bewegt die Seele den Körper zum erkannten und begehrten Gegenstand hin.^{239/240}

7. Vernünftiger Wille als Grundlage des sittlichen Lebens des Menschen

Gewisse Seelenzustände bestimmen nach Thomas von Aquin das menschliche Wollen, und die menschliche Seele ist wegen ihrer sensitiven Erregbarkeit diesen Seelenzuständen ausgesetzt. Die aus den sinnlichen Erregungen entspringenden Leidenschaften der Seele – *passiones* – sind nach Thomas von Aquin in einer zweifachen Art zu betrachten.²⁴¹ „Die *concupisciblen* Leidenschaften sind auf das Gute und Böse als solche bezogen. Die *irasciblen* Leidenschaften beziehen sich auf die Hindernisse, die sich dem Erlangen des Guten und der Abwendung des Bösen entgegenstellen. Dabei schließt jeder der beiden Leidenschaften entgegengesetzte Stimmungen in sich ein; allerdings unterscheiden sich die *concupisciblen* Leidenschaften nur nach den Gegenständen der affizierenden Objekte, die *irasciblen* Leidenschaften unterscheiden sich aber auch nach den Gegensätzen des subjektiven Verhaltens zum begehrenden oder verabscheuten Objekt. Die *concupisciblen* Affekte und Leidenheiten haben einfach das Gute zum *terminus ad quem*, das Schlimme zum *terminus a quo*; die *irasciblen* Passionen aber können auch das Gute zum *terminus a quo* haben, sofern es seiner Schwierigkeit wegen aufgegeben wird (*desperatio*), und das Schlimme zum *terminus ad quem*, sofern durch Überwindung desselben das Gute errungen werden soll (*audacia*).

²³⁹ Vgl.: ebenda, S. 449

²⁴⁰ Nach Thomas ergeben sich durch den Grundsatz, dass die Seele zuerst erkennt und dann begehrt fünf unterschiedliche Gattungen der seelischen Tätigkeit und der seelischen Potenzen, nämlich die vegetativen Potenzen, die Empfindungskräfte, die Denkkräfte, die Kräfte des Begehrens und das Vermögen der Ortsbewegung.

²⁴¹ Vgl.: Carl Werner, a.a.O., S. 483

Einzig die *ira* findet kein Contrarium unter den Leidenheiten; denn das Ablassen der *ira* ist bloß privatives Gegenteil der vorausgegangenen Stimmung, und die an deren Stelle tretenden Leidenheiten sind entweder Traurigkeit oder Freude, welche nicht der *ira*, sondern unter einander konträr entgegengesetzt sind.²⁴²

Die *concupisciblen* Leidenschaften unterscheiden sich nach Thomas von Aquin gemäß den Genen der affizierenden Objekte. Das Gute übt dabei eine attraktive, das Böse eine abstoßende Wirkung aus. Dadurch wird zunächst eine Hinneigung oder Abneigung (*amor – odium*) hervorgerufen. Daraus erwachsen dann ein Verlangen nach dem Guten und eine verabscheuende Wirkung. Dadurch wird zunächst eine Hinneigung oder eine Abneigung des Bösen (*concupiscentia – fuga v. abominatio*) erzeugt. Durch Erlangen des Gewünschten wird dann Freude verursacht, und die fruchtlos gemiedene Begegnung mit dem Bösen verursacht einen Schmerz und eine Betrübnis (*delectatio – tristitia*).²⁴³

Die *irasciblen* Leidenschaften unterscheidet Thomas von Aquin nach dem entgegengesetzten subjektiven Verhalten zum Guten oder zum Bösen.²⁴⁴ Das heißt in den Auswirkungen, dass sich der Mensch in Bezug auf das noch nicht erlangte Gut hoffend verhält, oder dass er auf das Erlangen des Guten verzichtet, wobei das noch nicht eingetretene Böse den Menschen in eine Stimmung versetzt, der er entweder gewachsen ist oder nicht.²⁴⁵ Die erste Stimmung nennt Thomas *audacia*, das heißt Mut, die zweite Stimmung nennt er *timor*, das heißt Furcht. Nach Thomas kann das bereits hervorgetretene Gute keinen *irasciblen* Affekt hervorrufen, allerdings kann ein bereits gegenwärtiges Übel die Widerstandskraft des Zorns (*ira*) herbeirufen.²⁴⁶ Nach Thomas von Aquin haben allerdings einige Leidenschaften unter den Passionen eine herausragende Bedeutung, zum Beispiel die Freude und die Traurigkeit, weil sie letztthin die Erfüllung aller anderen Leidenschaften darstellen. Aber auch die Hoffnung und die Furcht zählen bei Thomas zu den herausragenden Leidenschaften, weil sie die letzten Bewegungen der Seele vor der endgültigen Entscheidung ausdrücken.²⁴⁷

Die Fähigkeit des Menschen, sittlich zu wirken, ist nach Thomas von Aquin zunächst im vernünftigen Willen des Menschen begründet, was den Menschen in freier Entscheidung zu sittlichen Handlungen befähigt.²⁴⁸ Dieses freie Wollen oder Nichtwollen des Menschen unterliegt keinem Zwang von außen. Zwar besitzt Gott eine Macht über den menschlichen

²⁴² ebenda

²⁴³ Vgl.: ebenda

²⁴⁴ Vgl.: ebenda

²⁴⁵ Vgl.: ebenda, S. 484

²⁴⁶ Vgl.: ebenda

²⁴⁷ Vgl.: ebenda

²⁴⁸ Vgl.: ebenda, S. 470

Willen, aber man kann nach Thomas nicht von einem Zwang Gottes auf den menschlichen Willen sprechen, denn ein Zwang würde den Willen aufheben. Stattdessen hebt Gottes Gnade den menschlichen Willen nicht auf. Auch die Furcht ist nicht in der Lage, das menschliche Wollen aufzuheben.²⁴⁹

Nach Thomas von Aquin steht die Unwissenheit in einem dreifachen Verhältnis zum Wollen des Menschen; denn sie kann dem Menschen zur Seite gehen, sie kann ihm vorausgehen, und sie kann ihm schließlich nachfolgen.

Der menschliche Wille richtet sich nach der Überzeugung des Thomas von Aquin jederzeit auf Gutes, weil das menschliche Begehren eine Äußerung der natürlichen Neigung ist, die nur auf Verwandtes und Begehrtes gerichtet sein kann, weil alles Begehrte, wenn es etwas Reales auch etwas Gutes darstellt, eine natürliche Neigung beinhaltet. Konkret bezieht sich nach Thomas der menschliche Wille auf den Zweck seines Handelns, potentiell bezieht er sich aber auf dasjenige, was schließlich zum Erreichen des Zwecks führt.²⁵⁰

Ähnlich wie bei dem Denkakt spielt also nach Thomas auch im Willensakt die Vernunft eine bedeutsame Rolle. Während im Willensakt der erste Akt sich auf den Zweck bezieht, ist der nachfolgende Akt auf das Mittel gerichtet und stellt als solcher „den eigentlichen selbsttätigen Akt des Willens“ dar.²⁵¹ Im ersten Akt ist der Wille zwar auch tätig, allerdings nicht als Selbstbeweger, sondern als Beweger. Nach Thomas wird der Willensakt „zunächst und unmittelbar durch den Verstand und durch das sinnliche Begehren in Bewegung gesetzt; durch den Verstand, durch welchem sich ihm die Erkenntnis des vom Willen begehrten Guten im Allgemeinen vermittelt durch das sinnliche Begehrensvermögen“,²⁵² weil eine Neigung eine bestimmte Anordnung des Menschen bewirkt. Daraus ergibt sich, dass der durch den Verstand gelenkte Wille dieses oder jenes als gut und bekehrungswert erachtet.²⁵³

Nach Thomas kann der Wille aber auch trotz seiner Abhängigkeit vom Verstand und von der Sinnlichkeit nicht aufhören, Wille zu sein.²⁵⁴ Folglich muss der Wille nach Thomas, „bevor er sich zur Anstrengung des durch sinnlich und geistige Vorstellung ihm vorbehaltenen Gutes bestimmt, früher noch durch einen eigenen Akt zum Wollen dieses Gutes bestimmt werden.“²⁵⁵ Diese Anregung zum Wollen kann nach Thomas nicht aus

²⁴⁹ Vgl.: ebenda

²⁵⁰ Vgl.: ebenda

²⁵¹ Vgl.: ebenda

²⁵² ebenda

²⁵³ Vgl.: ebenda

²⁵⁴ Vgl.: ebenda

²⁵⁵ ebenda

einem Wollen abgeleitet werden, denn es müsste einerseits wieder aus einem anderen Wollen abgeleitet sein. Folglich muss das Wollen, welches bewirkt, dass der Wille schließlich will von einer außerhalb des Willens gelegenen Ursache bewegt sein. Nach Thomas von Aquin scheidet dafür eine physische Potenz aus, weil der Wille als eine immaterielle, das heißt, eine geistige Potenz nicht von einer materiellen Potenz bestimmt werden kann. Grundsätzlich kommt nach Thomas keine geschaffene Potenz hierfür in Frage, und die Potenz kann nur von Gott geschaffen sein.²⁵⁶

8. Merkmale der Theorie des Willens mit Hilfe des aristotelischen Gedankengutes

Thomas von Aquin entwickelt im Rahmen seiner Gesamtphilosophie eine eigenständige „Theorie des Willens“, und zwar in deutlicher Anlehnung an das aristotelische Gedankengut, vor allem an die Nikomachische Ethik. Diese thomanische Theorie des Willens lässt sich in einzelnen Thesen abrissförmig wie folgt darstellen. Diese Theorie stellt in ihrer Ganzheit eine Grundlage der Ethik des Thomas von Aquin dar, und sie soll deshalb hier ausgeführt werden.

Im Einzelnen enthält die thomanische Theorie des Willens im Wesentlichen die folgenden Thesen. Die erste These besagt, dass Thomas den Willen in erster Linie als ein Vermögen oder eine Fähigkeit betrachtet, denn im Vorspann der 78. Quaestio in seiner Theologischen Summe weist Thomas darauf hin, dass bei dem menschlichen Seelenvermögen vier Gegenstände behandelt werden müssen, nämlich

1. „Die Gattungen der Seelenvermögen,
2. die Arten des ernährenden Teiles,
3. die äußeren Sinne,
4. die inneren Sinne.“²⁵⁷

Ebenfalls im Vorspann zur 80. Quaestio in der Theologischen Summe vertritt Thomas eindeutig die Position, dass der menschliche Wille ein Vermögen darstellt, indem er den

²⁵⁶ Vgl.: ebenda, S. 471

²⁵⁷ Circa primum quaerentur quator: 1. De generibus potentiarum animae. – 2. De speciebus vegetativae partis. – 3. De sensibus exterioribus. – 4. De sensibus interioribus. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.78 (Übers DTA, 6. Bd., S. 118)

Willen bei dem Strebevermögen positioniert: „Die Betrachtung hat sich sodann den Strebevermögen zuzuwenden. Hierbei ist viererlei zu erwägen:

1. das Streben im Allgemeinen.
2. die Sinnlichkeit.
3. der Wille.
4. die freie Willensentscheidung.²⁵⁸

Im 3. Artikel der 81. Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob das Zornmütige und das Begehrende der Vernunft gehorchen. Dabei stellt er in der Respondeo, auf das Zornmütige und Begehrende bezogen, fest: „Das Zornmütige und das Begehrende gehorchen dem höheren Teil, in dem der Verstand oder die Vernunft und der Wille sind, auf doppelte Weise: einmal in Bezug auf die Vernunft, sodann in Bezug auf den Willen.“²⁵⁹

Am Ende der Respondeo äußert sich Thomas zusammenfassend über den Willen: „Dem Willen untersteht sodann das sinnliche Streben hinsichtlich der Ausführung, die durch die Bewegkraft geschieht.“²⁶⁰

In der 82. Quaestio seiner Theologischen Summe erörtert Thomas des Näheren die Stellung des Willens und stellt einen konkreten Bezug zu den Handlungen des Menschen dar. Im 1. Artikel dieser Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob der Wille etwas mit Notwendigkeit anstrebt; dabei führt er im dritten Argument aus: „Dem Willen nach sind wir Herr über unsere Handlungen. Aber darüber, was mit Notwendigkeit geschieht, sind wir nicht Herr. Also kann eine Willenshandlung nicht mit Notwendigkeit geschehen.“²⁶¹

Etwas später führt Thomas von Aquin unter Bezugnahme auf Aristoteles genauer aus: „Zu 3. Wir sind Herr über unsere Handlungen, sofern wir dieses oder jenes wählen können. Die Wahl erstreckt sich aber nicht auf das Ziel, sondern „auf das, was zum Ziel führt“ (Aristoteles). Daher gehört das Streben nach dem Endziel nicht zu dem, worüber wir Herr sind.“²⁶²

²⁵⁸ Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensualitate; tertio, de voluntate; quarto, de libero arbitrio. S.th., Ia, q.80 (Übers. ebenda)

²⁵⁹ RESPONDEO dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno quidem modo, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. S.th., q.81, a.3, resp. (Übersetzung, ebenda S. 210)

²⁶⁰ Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim notivam. S.th., q.81, a.3,c (ebenda, S. 211)

²⁶¹ PRAETEREA, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse. S.th., Ia, q.82, a.1 (Übers. ebenda, S. 216)

²⁶² AD TERTIUM dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed “de his quae sunt ad finem”, ut dicitur in 3 Eth. (cap. 3. 5). Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus. S.th., q.82, a.1, ad.3 (ebenda)

In einer zweiten These benutzt Thomas von Aquin ebenfalls sowohl den introvertierten als auch den extrovertierten Zugang, um seine Definition des Willens zu bestimmen. Er teilt nämlich die Verwirklichung des Vermögens in zwei Phasen ein, und zwar in die *actus elicitus* und in die *actus imperati*. Dabei fallen Dinge wie sich freuen, beabsichtigen, wählen, überlegen und zustimmen in die Klasse *actus elicitus*. Thomas nennt sie „unvermittelte Akte des Willens“. Zu der Klasse *actus imperatus* hingegen zählen nach Thomas willentliche Bewegungen des Körpers wie zum Beispiel gehen und sprechen, die er „vom Willen befohlene Akte“ nennt und die in anderen Triebkräften begründet sind.²⁶³ Hierzu äußert sich Thomas in der 17. Quaestio seiner Theologischen Summe wie folgt: „Befehlen ist wesentlich eine Wirke der Vernunft, vorausgesetzt freilich die Wirklichkeit des Willens, kraft dessen eben die Vernunft durch den Befehl die Anwegung bezüglich der Ausübung der Handlung gibt. (Gegen den 2. Einwand: ‚Befehlen scheint in den Bereich dessen zu fallen, der in höchstem Grade frei ist. Nun ist aber die Wurzel der Freiheit zumeist im Willen’;) zu 2: Die Wurzel der Freiheit ist der Wille wie als Unterlage: aber als Ursache ist es die Vernunft. Deswegen kann nämlich der Wille frei auf Verschiedenes gehen, weil die Vernunft verschiedene Auffassungen vom Gut haben kann. Deswegen bestimmen die Philosophen den Begriff des freien (Wahlentscheids) Willens, dass er das freie von der Vernunft kommende Urteil (*liberum arbitrium: liberum de ratione iudicium, Boeth, de Interpret, Com. Maior. 3*) ist, gleich als ob die Vernunft die Ursache der Freiheit sei.“²⁶⁴

Bei den *actus imperati* handelt es sich nach Thomas um Handlungen, die kein Verhaltensforscher leugnen wird. Deshalb ist Thomas auch der Meinung, dass es sich beim menschlichen Handeln stets um ein vom Willen geleitetes Tun handelt. Das bedeutet mit anderen Worten für Thomas, dass in jedem menschlichen Akt der Wille stets auf ein von der Vernunft erfasstes Ziel ausgerichtet ist.²⁶⁵

Im vierten Artikel der 6. Quaestio in seiner Theologischen Summe äußert sich Thomas zusammenfassend zu diesem Sachverhalt wie folgt: „Es gibt ein zweifaches Wirkgeschehen des Willens: eins nämlich, was unmittelbar sein ist, wie ihm selbst entlockt, nämlich Wollen; das andere aber ist ein vom Willen befohlenes Wirkgeschehen des Willens und mittels eines anderen Vermögens ausgeübt, wie Umhergehen und Sprechen, die vom Willen mittels Wegungsvermögens befohlen werden. Die vom Willen befohlenen Wirkheiten anlangend, kann also der Wille Gewalt erleiden, insofern durch

²⁶³ Vgl.: Anthony Kenny, Thomas von Aquin, über den Willen, übersetzt v. Jan P. Beckmann, Aufsatz in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. v. Wolfgang Kluxen, Freiburg/München 1937, S. 107

²⁶⁴ Thomas von Aquin, Summe der Theologie hrsg. von Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 103f.

²⁶⁵ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 107

Gewaltsamkeit die äußeren Glieder gehindert werden können, den Befehl des Willens auszuführen. Hingegen, was gerade die eigengehörige Wirke des Willens angeht, kann ihm keine Gewalt angetan werden. Der Grund davon ist der, dass Wirke des Willens nichts anderes ist als ein gewisser, von der inneren erkennenden Urheit ausgehender Hang: gerade wie die naturhafte Begehr eine gewissen Neigung von der inneren Urheit und ohne Erkenntnis ist. Darum geht es gegen das Berede vom Wirkgeschehen gerade des Willens, dass er erzwungen oder gewaltsam ist: gerade wie das auch gegen das Berede von naturhafter Neigung oder Wegung geht.²⁶⁶

In der Respondeo des angeführten 4. Artikels spricht Thomas von einem *actus voluntatis*, und er versteht dies wie eine Neigung (*inclinatio*), das heißt, er spricht von einer Tendenz oder einer Disposition, die wie eine Episode anmutet, und behauptet, dass diese Disposition, ohne dass es dem Bewusstsein gegenwärtig ist, wirksam sein kann, wie zum Beispiel auf einer Reise, einen konkreten Bestimmungsort zu erreichen, ohne dass sich der Reisende ständig darüber Gedanken macht.²⁶⁷

Im 6. Artikel der 1. Quaestio der Theologischen Summe nimmt Thomas zu dem zuletzt angeführten Beispiel – nämlich dem Verlangen, einen Bestimmungsort zu erreichen, ohne sich über den Gegenstand Gedanken zu machen – konkret Stellung und untersucht die Frage, ob der Mensch alles, was er will, wegen des letzten Zweckes will.²⁶⁸ Im 3. Argument stellt Thomas hierzu fest: „Außerdem jeder, der etwas auf einen Zweck hin ordnet, denkt über den Zweck nach. Aber nicht immer denkt der Mensch über den letzten Zweck in alldem nach, was er anstrebt oder tut. Also strebt der nicht alles an und tut es wegen des letzten Zweckes.“²⁶⁹

Thomas von Aquin spricht hier also die Tatsache an, dass die menschlichen Handlungen durch einen Bewusstseinsvorgang verursacht werden. Dies versteht Thomas so, dass, wenn der Mensch willentlich handelt, deshalb so handelt, weil der Mensch in einem bestimmten Sinn so handeln will. Auch in seiner 6. Quaestio Disputata De Malo vertritt Thomas diese Sichtweise.²⁷⁰

In der 1. Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae) vertritt Thomas die Ansicht, dass alle im eigentlichen Sinne menschlichen Handlungen von einer *voluntas*

²⁶⁶ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 54

²⁶⁷ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 109

²⁶⁸ *Utrum homo omnia vult propter ultimum finem.* Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 1, a.8 (Vgl.: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, London, New York 1969, S. 22)

²⁶⁹ *Praeteria, quicumque ordinat aliquid in finem aliquem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.* Thomas, S.th., Ia-IIae, q. 1, a.6, arg 3 (vgl.: S. Thomae Aquinatis, a.a.O., S. 22)

²⁷⁰ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 109

deliberata ausgehen müssen.²⁷¹ Er meint damit nicht, dass die menschlichen Handlungen von einem Bewusstseinsvorgang verursacht werden müssen.²⁷² „Thomas verpflichtet sich dagegen auf Grund seines Sprachgebrauchs lediglich auf den selbstverständlichen Satz, dass, wenn man etwas willentlich tut, man es deswegen tut, weil man es in irgendeinem Sinne tun will.“²⁷³

Bei einem Vergleich der menschlichen Fähigkeit der Intelligenz mit der Fähigkeit des Willens muss man nach Thomas von Aquin den Willen als eine Fähigkeit der zweiten Ordnung betrachten, nämlich als eine Fähigkeit, die auf eine „bestimmte Weise“, das heißt „willentlich zu tun“ ist. Thomas erläutert den Unterschied in der Weise, dass er auf die Differenz der Fähigkeit des Intellekts und des Willens als ein Vermögen hinweist, indem er den Schluss zieht, „dass das höchste Ziel der menschlichen Lebensführung kein *actus elicitus* sein kann,“²⁷⁴ wie er im 1. Artikel der 1. Quaestio in seiner Theologischen Summe feststellt: „2. Ferner, dem Endzweck gemäß hat das ganze Leben des Menschen seine Richtschnur. Wenn es also nur einen Endzweck für alle Menschen gäbe, so würde folgen, dass es bei den Menschen keine verschiedenartigen Lebensbestrebungen gäbe. Und das ist offenbar falsch.“²⁷⁵ Nach der Respondio setzt Thomas in der Erklärung zum 2. Argument seine Argumentation fort: „Es kommt bei den Menschen zu verschiedenartigen Lebensbestrebungen wegen der verschiedenen Dinge, in denen das Berede vom höchsten Gut gesucht wird.“²⁷⁶

Wenn Thomas behauptet, dass *actus eliciti* unvermittelte Verwirklichung des Willens sind, dann versteht er darunter keine mythischen Handlungen des reinen Willens, sondern er will damit zum Ausdruck bringen, dass dann, wenn wir von jemanden behaupten, er wolle etwas oder er beabsichtige etwas oder er erfreue sich an etwas, dass dann lediglich über den Zustand seines Willens gesprochen wird, aber keineswegs würde etwas über seine Talente, Fertigkeiten oder Fähigkeiten ausgesagt. „Bei den *actus eliciti* des Thomas von Aquin stellen zwar einige Akte ein willentliches Tun dar wie zum Beispiel „sich entscheiden“ oder „etwas überdenken“; andere Akte aber wie zum Beispiel „wünschen“ oder „beabsichtigen“ stellen dagegen kein „Tun“ dar, sondern nur „Zustände“.“²⁷⁷

Was die Lehre des Thomas von Aquin von den *actus eliciti* betrifft, können einerseits die Anhänger der introvertierten Ansicht vom Willen nicht zufrieden gestellt werden,

²⁷¹ Vgl.: ebenda

²⁷² Vgl.: ebenda

²⁷³ ebenda, S. 110

²⁷⁴ ebenda, S. 111

²⁷⁵ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. v. Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 10

²⁷⁶ ebenda, S. 11

²⁷⁷ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 112

andererseits kann die thomanische Lehre auch nicht in die extrovertierte Formel zusammengefasst werden, und zwar deshalb nicht, weil die Leitung der eigenen Gedanken eine bedeutsame Funktion des Willens darstellt. Vor allem beinhaltet der Begriff des Willentlichen nach Thomas mehr als nur das Tun einer Person, unabhängig davon ob dies nun äußerlich oder innerlich beeinflusst wird.²⁷⁸ In einem Beispiel weist Thomas auf einen nachlässigen Steuermann eines Schiffes hin, der willentlich ein Schiff versenken lässt, ohne dabei seinen Willen innerlich oder äußerlich zu betätigen. Entscheidend für diesen Vorgang ist nach Thomas die Tatsache, dass er als Schiffsfahrer etwas hätte tun können, damit das Schiff nicht sinkt.²⁷⁹ Im 3. Artikel der 6. Quaestio in seiner Theologischen Summe trifft Thomas diesbezüglich die Feststellung: „Willentliches kann es zuweilen geben, ohne dass es eine äußere Wirkheit zusammen mit der inneren gibt. Wie dann, wenn der (Wille) will, nicht tuend zu sein; ab und zu aber ohne innere Wirke, wie, wann er nicht will, tuend zu sein.“²⁸⁰

Über den Inhalt des 3. Artikels der 6. Quaestio in seiner Theologischen Summe stimmt Thomas mit Aristoteles überein. Allerdings gibt es zwischen der Lehre des Aristoteles und der Ansicht des Thomas einen gravierenden Unterschied, denn Aristoteles zählt auch Kinder und Tiere zu den willentlich Handelnden, und zwar wegen seines Begriffs der Willentlichkeit; denn eine Willentlichkeit liegt nach Aristoteles dann vor, wenn der Handelnde unter keinem Zwang steht und wenn er über ein notwendiges Maß an Situationswissen verfügt und wenn der Ursprung der Tätigkeit im Innern des Handelnden liegt. Bei Tieren ist dies beispielsweise der Fall, wenn ein Hund einem Knochen nachrennt, ohne dass den Hund einer dazu veranlasst hat. Nach Aristoteles handelt es sich dabei um eine „innerliche Arche“, und zwar um das Verlangen nach dem Knochen. Aristoteles hält dieses Verhalten für „willentliches Tun“, obwohl Hunde keinen freien Willen besitzen und nicht für ihre Handlungen verantwortlich sind.²⁸¹ In seiner Nikomachischen Ethik sagt Aristoteles hierzu im Buch III: „Nachdem die sittliche Tüchtigkeit, wie wir nunmehr wissen, sich im Bereiche der irrationalen Regungen und des Handelns entfaltet und nachdem es Lob und Tadel nur bei dem gibt, was freiwillig geschieht, während das Unfreiwillige Nachsicht und manchmal auch Mitgefühl findet, so ist es wohl für den, der über Ethik philosophiert, notwendig die Begriffe ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘ gegeneinander abzugrenzen. Als unfreiwillig gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht.“²⁸²

²⁷⁸ Vgl.: ebenda

²⁷⁹ Vgl.: ebenda, S. 113

²⁸⁰ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, 2. Bd. a.a.O., S. 53

²⁸¹ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 113

²⁸² Aristoteles, NE, Buch III, 1109b 30 - 1110a14

Ebenfalls im Buch III seiner Nikomachischen Ethik äußert sich Aristoteles zum Nichtfreiwilligen wie folgt: „Was aus Unwissenheit geschieht, gehört seinem ganzen Umfang nach zum ‚Nichtfreiwilligen‘, ‚unfreiwillig‘ aber ist es nur dann, wenn sich danach Missbehagen und Bedauern einstellt.“²⁸³

Ebenfalls in seiner Nikomachischen Ethik vertritt Aristoteles die Ansicht: „Das Denken bewegt als solches nicht, sondern nur das zweckgerichtete und praktische Denken“, weil das richtige Handeln ein Ziel darstellt, und darauf auch das Wollen ausgerichtet ist.“²⁸⁴

Die herausragende Stellung der menschlichen Willenskraft wird vor allem im 5. Abschnitt des III. Buches der Nikomachischen Ethik sichtbar, wo es an zwei Stellen bei Aristoteles heißt: (Erste Stelle) „Wir überlegen uns das, was in unserer Kraft steht und verwirklicht werden kann – denn dies allein bleibt noch übrig. Das sind nämlich die bekannten Ursachen: Natur, Notwendigkeit und Zufall, dazu Geist und alle menschliche Willenskraft.“²⁸⁵

(Zweite Stelle) Das Hin und Her unserer Überlegungen richtet sich nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel. „Ein Arzt überlegt sich nicht, ob er heilen, ein Redner nicht, ob er überzeugen kann, ein Staatsmann nicht, ob er einen wohlgeordneten Staat schaffen soll, und auch sonst gibt es kein Schwanken über das Ziel. Sondern: das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann.“²⁸⁶

Auf den Unterschied beim zielgerichteten Handeln der Tiere und der Menschen hat Aristoteles auch hingewiesen, wenn auch die Tiere sich bei ihrem Handeln der Ziele bewusst sind, denn sie können sehen oder riechen, was sie haben wollen. Allerdings besitzen sie keine langfristigen oder allgemeinen Ziele wie das Entdecken der Wahrheit oder das Trachten nach Reichtum, denn dies sind die beiden Ziele, die nur das menschliche Wesen erstreben kann. Genau in diesem Punkt sieht Aristoteles den Unterschied zwischen dem menschlichen und dem tierischen Handeln, wenn auch die Tiere begrenzte Ziele bestimmter Art erstreben können.²⁸⁷

Für Thomas von Aquin stellt sich der Unterschied zwischen dem Mensch und den Tieren grundsätzlich dar. Im 2. Artikel der 6. Quaestio seiner Theologischen Summe erläutert Thomas, dass die Handlungen von Tieren keineswegs in vollem Sinne willentlich sind,

²⁸³ ebenda, Buch III, 111b,4 - 23

²⁸⁴ Anthony Kenny, a.a.O., S. 115

²⁸⁵ Aristoteles, NE, Buch III,5; 1112a16-b2. Die hier aufgeführte Aufzählung nimmt Aristoteles in Anlehnung an Platon vor; vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 315

²⁸⁶ Vgl.: Aristoteles, NE, Buch V; 1112b2-24

²⁸⁷ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 119

denn zur Definition der Willentlichkeit gehört das Prinzip, dass die Prinzipien des Handelns im Handelnden liegen und dass diese Prinzipien von einer gewissen Erkenntnis begleitet sein müssen.²⁸⁸ Im oben zitierten Text beantwortet Thomas die Frage, ob man Willentlich bei den tierischen Seelwesen findet, indem er feststellt: „Ich antworte: Wie (vor. Art.) gesagt, erheischt das Berede von Willentlich, dass die Urheit des Wirkgeschehens drinnen ist, zusammen mit irgendeiner Erkenntnis vom Zweck. Es gibt aber ein doppeltes Zweckerkennen: ein vollkommenes nämlich und ein unvollkommenes. Nun liegt die vollkommene Zweckerkenntnis vor, sobald nicht bloß das Ding wahrgenommen wird, das Zweck ist, sondern auch das Berede von Zweck erkannt wird und das Ausmaß dessen, was auf ihn zweckbeordert ist. Eine solche Zweckerkenntnis kommt allein der vernünftigen Natur zu. Die unvollkommene Zweckerkenntnis aber ist die, welche in der bloßen Wahrnehmung des Zweckes besteht, ohne dass ein Zweckberede und das Anmaß des Wirkgeschehens zu dem Zweck erkannt wird. Und eine derartige Zweckerkenntnis findet sich bei den tierischen Seelwesen durch das Gesinn und die naturhafte Veranschlagung.

Die Folge der vollkommenen Zweckerkenntnis ist also das Willentliche dem vollkommenen Berede nach: d.h., es kann einer nach Wahrnehmung des Zwecks mit Überlegung des Zwecks und dessen, was es auf den Zweck hin gibt, zum Zweck sich wegen lassen oder nicht wegen lassen. Auf das vollkommene Zweckerkennen aber folgt willentlich einem unvollkommenen Berede nach: stellt doch der Zweckgewahrende nicht eine Überlegung an, sondern wird jählings zu ihm hinbewegt. Deswegen kommt bloß der vernunfthaften Natur Willentlich den vollkommenen Berede nach zu: aber einem unvollkommenen Berede nach kommt es auch den tierischen Seelwesen zu.“²⁸⁹

Aus dem 2. Artikel der angeführten Quaestio geht also eindeutig hervor, dass nach Thomas Willentlichkeit im vollkommenen Sinne nur für Menschen als dem handelnden Wesen möglich ist, weil der Mensch im Gegensatz zum Tier über das Bewusstsein eines Zieles verfügt; und weil darüber hinaus der Mensch auch über die Mittel verfügt, darüber nachzudenken; dass heißt, der vernunftbegabte Mensch verfügt also über die vollkommene Erkenntnis. Eine unvollkommene Erkenntnis findet man nach Thomas bei den Tieren, weil sie nicht über die Sprache und die Zielerkenntnis verfügen. Diese unvollkommene Erkenntnis stellt nur eine zweitrangige Form von Willentlichkeit dar.²⁹⁰

Im 5. Artikel der 12. Untersuchung der Summa Theologica erläutert Thomas die Frage, ob dem tierischen Seelwesen ein Vorhaben zukommt. Schließlich stellt Thomas fest: „Wie oben (Art. 1) gesagt, ist Vorhaben das Streben in ein anderes; das geht Wegendes und

²⁸⁸ Vgl.: ebenda

²⁸⁹ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. v. Joseph Bernhart, 2. Bd. a.a.O., S. 52f.

²⁹⁰ Vgl.: Anthony Kenny, a.a.O., S. 120

Bewegtes an. Sonach man nun also vom Zweckvorhaben bei dem spricht, was von einem anderen auf den Zweck hinbewegt wird, sagt man, die Natur habe einen Zweck vor, gewissermaßen auf ihren Zweck hin von Gott bewegt, gerade wie ein Pfeil von Schützen. Und in dieser Weise haben auch die tierischen Seelwesen einen Zweck vor, insofern sie vom natürlichen Innenantrieb (*instinctu*) auf etwas hin bewegt werden. – In einer zweiten Weise steht das Zweckvorhaben beim Wegenden: insofern er nämlich die Bewegung von einem, sei es die seiner selbst oder eines Zweiten, auf den Zweck hinordnet. Das ist nur Sache der Vernunft. Deswegen haben die Tiere kein Zweckvorhaben in dieser Weise; worin doch eigentlich und hauptsächlich, wie (Art. 1) gesagt, Vorhaben besteht.²⁹¹

V. Kernmerkmale der Hoffnung in der Leidenschaftslehre

In der 25. Quaestio (Ptima Secundae) der Theologischen Summe erörtert Thomas die Stellung der Leidenschaften untereinander. Dabei entwickelt er die folgenden Einzelfragen:

„Erstens die Frage, ob die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens früher sind als die Leidenschaften des begehrenden Vermögens oder ob es sich umgekehrt verhält.

Zweitens die Frage, ob die Liebe die erste Leidenschaft des begehrenden Strebevermögens ist.

Drittens die Frage, ob die Hoffnung die erste Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens ist.

Viertens die Frage, ob die Freude, die Hoffnung und die Furcht die vier Hauptleidenschaften sind.²⁹²

In direkter beziehungsweise indirekter Weise gehören alle vier Fragestellungen zu den Kernmerkmalen der Hoffnung innerhalb der Leidenschaftslehre, und sie werden deshalb auch in Einzelabschnitten untersucht.

²⁹¹ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. v. Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 94f.

²⁹² Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.1, a.2, a.3, a.4; (Übers. DTA, 10. Bd., S. 45, S. 50, S. 53, S. 57)

1. Die Stellung der Leidenschaften untereinander in der Theologischen Summe

Im 1. Kapitel der 25. Quaestio untersucht Thomas, wie oben vermerkt, die Frage ob die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens früher sind als die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens oder umgekehrt.²⁹³

Im ersten Argument weist Thomas darauf hin, dass die Ordnung unter den Leidenschaften der Ordnung unter den Gegenständen entspricht. Ferner sei der Gegenstand des überwindenden Strebevermögens das Steilgut, das als das höchste unter den Gütern gilt. Deshalb scheinen die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens über denen des zu erlangenden Vermögens zu stehen.²⁹⁴

Im zweiten Argument führt Thomas zunächst an, dass das Bewegende früher ist als das Bewegte. Ferner verhalte sich das überwindende Strebevermögen zum begehrenden Strebevermögen wie der Bewegte zum Bewegten. Weiterhin sei das überwindende Vermögen den Seelenwesen gegeben, um die Hindernisse zu beseitigen, durch die das begehrende Strebevermögen gehindert wird, in den Genuss seines Gegenstandes zu kommen. Mithin, so beendet Thomas das Argument, seien die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens früher als die des begehrenden.²⁹⁵

Im dritten Argument bezeichnet Thomas die Freude und die Traurigkeit als Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens. In diesem Argument sagt Thomas weiterhin, Freude und Trauer folgten auf die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens, denn nach Ansicht des Aristoteles beruhige die Rache den Ansturm des Zorns und erzeuge Lust anstelle von Traurigkeit. Deshalb, so beendet Thomas dieses Argument, seien die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens später als die des überwindenden.²⁹⁶

Im Kontraargument unterscheidet Thomas, dass sich das begehrende Strebevermögen auf „Gut schlechthin“, aber die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens auf „Gut mit Einschränkung“ beziehe, nämlich auf das, was mühevoll zu erreichen sei, also auf das Steilgut. Da nun Gut schlechthin früher sei als das Gut mit Einschränkung, seien nach Thomas die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens früher als die des überwindenden.²⁹⁷

²⁹³ Vgl.: DTA, ebenda S. 45

²⁹⁴ Vgl.: ebenda

²⁹⁵ Vgl.: ebenda, S. 46

²⁹⁶ Vgl.: ebenda

²⁹⁷ Vgl.: ebenda

In der Respondeo stellt Thomas zunächst im ersten Abschnitt fest, dass Freude und Traurigkeit zum Bereich des begehrenden Strebevermögens gehören, weil sie mit Ruhe verbunden seien. Dagegen finde sich in den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens nichts, was mit Ruhe zu tun hätte, und nur das, was mit Bewegung zusammenhänge. Der Grund dafür sei nach Thomas, dass das, worin man zur Ruhe komme, nicht die Bewandnis des Schwierigen oder Mühevollen habe, die Gegenstand des überwindenden Strebevermögens seien.²⁹⁸

Im zweiten Abschnitt der Respondeo führt Thomas dann konkret den Vergleich der beiden Strebevermögen durch. Dabei stellt er fest, dass offenbar die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens die früheren sind. Auf die Einordnung der Hoffnung in diesem Gedankengang der Respondeo bezogen, stellt Thomas im zweiten und dritten Abschnitt folgendes fest: „Wenn also die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens verglichen werden mit jenen des begehrenden, die ein Ruhen im Guten bedeuten, gehen offenkundig die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens in der Ordnung der Verwirklichung denen des begehrenden Strebevermögens voraus, so wie z.B. die Hoffnung der Freude vorausgeht. Deswegen verursacht die diese auch, nach Röm 12, 12: ‚...fröhlich in Hoffnung‘. Dagegen steht die Leidenschaft des begehrenden Strebevermögens, die Ruhe im Unglück bedeutet, nämlich die Traurigkeit, in der Mitte zwischen zwei Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens. Sie folgt nämlich der Furcht; denn sobald das befürchtete Unglück eintritt, stellt sich die Traurigkeit ein. Der Zornesregung aber geht sie voraus; denn wenn sich einer aus einer vorausgehenden Traurigkeit zur Vergeltung aufrafft, so ist das gleichbedeutend mit Zorn. Und da Böses mit Gleichem zu vergelten als Gut erlebt wird, freut sich der Erzürrte, wenn er es erreicht hat. So wird es offenbar, dass jede Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens ausläuft in eine Leidenschaft des begehrenden, die auf einen Zustand der Ruhe ausgeht, nämlich entweder auf Freude oder auf Traurigkeit.

Will man dagegen die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens vergleichen mit jenen des begehrenden, die Bewegung bedeuten, so sind offenbar die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens die früheren. Denn die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens fügen zu denen des begehrenden noch etwas hinzu, so wie ja auch der Gegenstand des überwindenden Strebevermögens zum Gegenstand des begehrenden das Mühevollen oder Schwierige hinzufügt. Die Hoffnung fügt nämlich zur Sehnsucht noch eine Anstrengung und eine Aufwallung des Gemütes hinzu, um das Steilgut zu erreichen. Ähnlich fügt die Furcht zur Flucht oder zum Abscheu eine

²⁹⁸ Vgl.: ebenda, S. 47

Niedergeschlagenheit des Geistes hinzu wegen der Schwierigkeit, das Übel zu überwinden.²⁹⁹

2. Die Hoffnung als Leidenschaft und ihre Stellung unter den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens

In der 40. Quaestio der Prima Secundae in seiner Theologischen Summe behandelt Thomas zunächst die beiden Leidenschaften Hoffnung und Verzweiflung als Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens. In acht Kapiteln erörtert Thomas diese Thematik und stellt dabei wesentliche Wesensmerkmale der Hoffnung dar, wie ich in mehreren der folgenden Abschnitte aufzeigen werde.

Im 1. Artikel der 40 Quaestio erörtert Thomas die Frage, ob Hoffnung dasselbe wie Sehnsucht oder Begierde ist. Im Gegenargument sagt er in einer Schlussfolgerung, dass sich die Hoffnung artmäßig von der Sehnsucht und der Begierde unterscheidet.³⁰⁰

In der Respondeo wägt Thomas drei Argumente und das Gegenargument ab. Er spricht von vier Bedingungen, die das Wesen der Hoffnung charakterisieren. Wörtlich sagt Thomas: „Die Hoffnung geht nämlich nicht auf etwas Gegenwärtiges, das man schon besitzt. Und dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Freude, die auf ein gegenwärtiges Gut geht. - Drittens wird verlangt, dass es sich bei ihm um ein Steilgut handelt, das nur mit Mühe zu erreichen ist. Man spricht nämlich vom Hoffen nicht bei jeder Kleinigkeit, deren Besitznahme einer ohne weiteres in seiner Gewalt hat. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Sehnsucht oder der Begierde, die bedingungslos auf ein Gut in der Zukunft gehören. Daher gehören diese zum begehrenden Strebevermögen, die Hoffnung dagegen zum überwindenden. – Viertens, dass dieses Steilgut wirklich erreichbar ist. Denn

²⁹⁹ Sic ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli, Rom 12: „Spe gaudentes“. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae: quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores: eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduum sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quendam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quendam depressionem animi, propter difficultatem mali. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.1. resp. (Übers. ebenda, S. 47f.)

³⁰⁰ Vgl.: Übers., DTA., Bd. 10, S. 299

niemand hofft auf das, was er ganz und gar nicht erreichen kann. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung.“³⁰¹

Zusammengefasst werden also in diesem Artikel der 40. Quaestio fünf Hoffnungsmerkmale und ebenfalls vier Unterscheidungen von Thomas von Aquin genannt:

Hoffnungsmerkmale:

1. ein Gut
2. ein zukünftiges Gut
3. ein steiles Gut
4. ein erreichbares Steilgut
5. Hoffnung als Bestandteil des überwindenden Strebevermögens

Hoffnungsunterschiede bzw. –Abgrenzungen

6. Furcht
7. Freude
8. Sehnsucht und Begierde
9. Verzweiflung

Im zweiten Absatz der Respondeo des 1. Artikels der 40. Quaestio benennt Thomas nochmals zwei weitere Hoffnungsmerkmale, und zwar mit den Worten: „Somit ist also klar, dass sich die Hoffnung so von der Sehnsucht unterscheidet, wie die Leidenschaften des überwindenden von denen des begehrenden Strebevermögens. Deshalb setzt die Hoffnung Sehnsucht voraus, geradeso wie auch alle Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens die des begehrenden voraussetzen.“³⁰²

³⁰¹ ...non enim spes est praesenti jam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. – Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. – Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperati id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.1. resp. (Übers. DTA, ebenda, S. 301)

³⁰² Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.1, resp., (Übers. ebenda)

Die oben aufgeführte tabellarische Aufstellung kann also bei den Hoffnungsmerkmalen um eine fünfte und sechste Position ergänzt werden:

10. Sehnsucht als Voraussetzung für die Hoffnung
11. Die Hoffnung gehört zum überwindenden Strebevermögen, das, wie alle Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens, die Leidenschaft des begehrenden Vermögens voraussetzt.

3. Hoffnung als Leidenschaft in der Theologischen Summe

3.1. Die Stellung der Hoffnung als eigenständige Leidenschaft unter elf Leidenschaften

Im Unterschied zur Leidenschaft Freude durchwirkt die Hoffnung die Gegenwart und richtet sich dabei auf ein künftiges Gut aus. Dabei ist die Erfahrung der Zeitlichkeit des endlichen Lebens mit dem innerseelischen Fundament des Hoffens verbunden,³⁰³ denn „wo es nicht das Erleben der Zeit als noch ausstehender Zukunft gibt, da entspringt auch nicht die psychische Reaktion der „*spes*“, und da hat auch, wie bei den Seligen in Gottes ewiger Vollendung, die Hoffnung als eine theologische Tugend keinen Platz mehr.“³⁰⁴ Im 7. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) sagt Thomas von Aquin in der Respondeo über die Hoffnung folgendes: „Soweit sich daher die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, wird sie von der Liebe verursacht. Die Hoffnung geht nämlich nur auf ein ersehntes und geliebtes Gut. – Soweit sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt.“³⁰⁵ Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Thomas von Aquin die „*spes*“ wie eine Lebensform der Menschen „*in via*“ betrachtet. Die Hoffnung ist also in dieser thomanischen Analyse begründet in der psychischen Erfahrungswirklichkeit, auf die auch die sittliche Handlungspraxis des Menschen bezogen ist.³⁰⁶

Ferner wird in diesem Deutungszusammenhang klar sichtbar, dass die Hoffnung ihrem Wesen nach für Thomas keine „Sehnsucht“ darstellt, obgleich die Hoffnung die Sehnsucht

³⁰³ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Tübingen 1987, S. 421

³⁰⁴ ebenda

³⁰⁵ In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. - In quantum vero spes respicit illud per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. (Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, resp. (Übers. DTA, Bd. 10, S. 318)

³⁰⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 421

„als Liebe zu ihrem erhofften Gut“ voraussetzt. Anders als bei dem einfachen Wünschen und Begehren zielt hier die Hoffnung nicht auf das „ersehnte Gut“ schlechthin, sondern auf das „*bonum arduum*“ das nur mit Schwierigkeiten und nach Überwindung von Widerständen als hohes Gut erreichbar ist.³⁰⁷ Allerdings benötigt die Hoffnung nach Thomas von Aquin die Sehnsucht als ein seelisches Fundament, auf das sie angewiesen ist, aber nach Thomas ist die Hoffnung nicht selbst „*desiderium*“; und dies gilt für ihn auch für die Hoffnung als theologische Tugend.³⁰⁸

Dass die Hoffnung nicht selbst Sehnsucht (*desiderium*) ist, erläutert Thomas ausführlich in seiner Theologischen Summe im 1. Artikel der 40. Untersuchung, indem er an den Gegenstand der Hoffnung vier Bedingungen knüpft, und zwar nennt Thomas die vier Bedingungen ausdrücklich wie folgt:

Erstens darf der Gegenstand kein Gut sein. Zweitens liegt der Gegenstand in der Zukunft; drittens stellt Thomas an den Gegenstand die Forderung, dass er etwas Steiles darstellt, das nur mit Schwierigkeit zu erreichen ist; viertens muss nach Thomas jenes Steile für den Menschen grundsätzlich erreichbar sein, denn ein Gut, das für den Menschen unerreichbar bleibt, ruft nach Thomas nicht Hoffnung, sondern Verzweiflung hervor.³⁰⁹

Thomas schließt den 1. Artikel der 40. Untersuchung mit den Worten: „Hiermit liegt also zutage, dass die Hoffnung sich von dem Verlangen unterscheidet, gerade wie die Leideheiten des Zornmuts sich von den Leidebewegungen des Begehrmuts unterscheiden. Deswegen setzt die Hoffnung das Verlangen voraus; geradeso, wie alle Leideheiten des Zornmuts die Leidebewegungen des Begehrmuts voraussetzen, wie früher (25, 1) gesagt worden ist.“³¹⁰

Entscheidend ist für Thomas also, dass nur bei einem Gut, das alle vier genannten Bedingungen in sich vereinigt, aus dem *irasciblen* Seelenvermögen die „*spes*“ als erste Leidenschaft erworben werden kann. Keinesfalls kann nach Thomas von Aquin die Hoffnung aus einem einfachen Begehren als Antriebsquelle des sittlichen Handelns erwachsen. Wenn eine der vier Bedingungen fehlt, dann wird nicht das Hoffnungspotential des psychischen Apparats abgerufen, sondern nur eine Hoffnung, die unter verschiedener Rücksicht der entgegengesetzten Lebensäußerungen der Seele Furcht, Freude, Sehnsucht oder Verzweiflung hervorruft.³¹¹

³⁰⁷ Vgl.: ebenda

³⁰⁸ Vgl.: ebenda, S. 422

³⁰⁹ Vgl.: Thomas von Aquin, Summe der Theologie, hrsg. von Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 272

³¹⁰ ebenda, S. 272f.

³¹¹ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis a.a.O., S. 422

Dieser folgende Gedankengang des Thomas stellt die kürzeste Zusammenfassung der Strukturzusammenhänge des psychischen Erlebens dar.

Man findet die Zusammenfassung im 1. Kapitel der thomanischen Quaestiones Disputatae De Spe, wo es heißt: „Also wird so ein Gegenstand der Hoffnung (*in objecto spei*) viererlei betrachtet: Erstens, dass es das Gute sei, durch das sie sich von der Furcht unterscheidet. Zweitens, dass es das Gute des Zukünftigen sei; dadurch unterscheidet sie sich von der Freude oder dem Vergnügen. Drittens, dass es das mühsam zu erlangende Gut sei; dadurch unterscheidet sie sich vom Begehren. Viertens, dass es das Gute des Möglichen sei; dadurch unterscheidet sie sich von der Verzweiflung.“³¹²

Bedeutsam für das Verständnis der Respondeo im 1. Artikel der 40. Quaestio ist der Umstand, dass man die vier aufgeführten Bedingungen nicht als Aufzählung betrachtet, die den Gegenstand der Hoffnung vollständig festlegt; denn „das ‚*bonum futurum arduum possibile habere*‘ stellt sich nur als eine integrale Einheit der sich gegenseitig integrierenden Bestimmungen des spezifischen Objekts dar, die die Einheit zu einer ursprünglichen und auf kein anderes psychisches Reaktionsmuster rückführbaren Leidenschaft des ‚*appetitus sensitivus*‘ macht.“^{313/314}

Indem Thomas die natürliche Seite der Hoffnung analysiert, zeigt sich bei ihm die Hoffnung zunächst als „Leidenschaft der Hoffnung“, bevor die *spes* bei Thomas als eine „theologische Tugend erscheint. Die Hoffnung unterscheidet sich dadurch von der Freude, dass sie auf ein künftiges Gut ausgerichtet ist und dadurch mit dem innerseelischen Fundament des Hoffens eng verbunden ist. Denn da es weder das Erleben der Zeit noch das Erleben der ansetzenden Zukunft gibt, entspringt auch nicht die psychische Reaktion der *spes*, und da hat wie bei den Seeligen in Gottes ewiger Vollendung die Hoffnung als theologische Tugend keinen Platz mehr.“³¹⁵ - „Dass Thomas die *spes* als Lebensform des Menschen „*in vita*“ denkt, findet seinen tragenden Grund bereits in einer Analyse der psychischen Erfahrungswirklichkeit, auf der die sittliche Praxis des Menschen sich erlebt.“³¹⁶

³¹² „Ergo sic in objecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione.“ (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae, Volumen II, a.a.O., Sp. 804)

³¹³ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis, a.a.O., S. 422f.

³¹⁴ ebenda: „Als eigenständige Antriebsquelle psychischer Reaktionen ist die ‚*spes*‘ für Thomas auch eine Leidenschaft der Tierseele (vgl.: Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar, a.a.O., III Sent. d. 26 q. 1 a. 1).“

³¹⁵ Vgl.: ebenda, S. 421

³¹⁶ ebenda

Zur Hoffnung als Leidenschaft äußert sich Thomas innerhalb seiner Theologischen Summe in mehreren Quaestionen. Thomas kennt insgesamt elf verschiedene Leidenschaften – sechs davon sind bei ihm dem begehrenden Strebevermögen und fünf dem zornmütigen Strebevermögen zugeordnet. Die Hoffnung teilt Thomas eindeutig dem zornmütigen Strebevermögen zu. Die elf Leidenschaften lassen sich in einer Tabelle wie folgt darstellen.³¹⁷

„1. Das einfache sinnliche Strebevermögen reagiert auf seinen Gegenstand, der einfachhin

1.1. etwas Gutes darstellt

1.1.1. grundlegend mit schlichtem Wohlgefallen = Liebe

1.1.2. bei Abwesenheit des Guten mit haben-wollendem Begehren = Verlangen

1.1.3. im Besitz des Guten mit dem beruhigenden Gefühl des Erreichthabens = Freude

1.2. ein Übel darstellt

1.2.1. grundlegend mit schlichtem Missfallen = Hass

1.2.2. bei Abwesenheit des Übels mit fliehender Abwehr = Abscheu

1.2.3. Vorhandensein des Übels mit dem Gefühl des Befallenseins von etwas Unangenehmen = Traurigkeit

2. Das zornmütige sinnliche Strebevermögen reagiert auf seinen Gegenstand, der (weil mit seiner Erreichung der Abwehr Schwierigkeiten verbunden) kompliziert ist und nur schwer

2.1. als guter erreichbar:

2.1.1. positiv: durch Hinstreben zu dem, was nur mit Überwindung von Schwierigkeiten zu erreichen ist: = Hoffnung

2.1.2. negativ: durch Abstandnehmen von dem, was an sich ersehnt, aber wegen Schwierigkeiten nicht für erreichbar gehalten wird: = Verzweiflung,

2.2. als übler vermeidbar

2.2.1. positiv: durch Angriff auf das drohende Übel, dem aber nur schwer zu entgehen ist = Mut

³¹⁷ Vgl.: Robert Edwart Breman, Thomistische Psychologie, Eine philosophische Darstellung der menschlichen Natur, hrsg. v. Th. M. Lieven, Graz-Wien-Köln 1954, S. 134 - 135

- 2.2.2. negativ: durch Zurückweichen vor dem drohenden Übel wegen der zu groß erscheinenden Schwierigkeit, es abzuwehren = Angst
- 2.2.3. positiv: durch Angriff auf das schon gegenwärtige Übel, in der Hoffnung, es doch noch beseitigen zu können = Zorn.³¹⁸

Im 6. Artikel der 28 Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe führt Thomas zunächst drei Argumente an für die Behauptung, dass die Liebe Ursache alles dessen sei, was der Liebende tut: „1. Liebe ist eine Leidenschaft (26, 2). Aber nicht alles, was der Mensch tut, tut er aus Leidenschaft, sondern manches tut er aus freier Wahl und manches aus Unwissenheit (Aristoteles). Mithin tut der Mensch nicht alles, was er tut, aus Liebe. 2. Das Streben ist Ursprungsgrund der Bewegung und Tätigkeit bei allen Lebewesen (Aristoteles). Wenn einer daher alles, was er tut, aus Liebe tut, so sind die anderen Leidenschaften des Strebeteils überflüssig. 3. Nichts wird zugleich von gegensätzlichen Ursachen hervorgebracht. Nun geschieht aber manches aus Hass. Mithin stammt nicht alles aus der Liebe.“³¹⁹

Im Gegenargument beruft sich Thomas auf Dionysius: „Andererseits sagt Dionysius: „Wegen der Liebe zum Guten tun alle Wesen, was immer sie tun.“³²⁰

Schließlich stellt Thomas in der Respondeo folgendes fest: „Jedes Tätige ist um eines Zieles willen tätig (1, 2: Bd. 9). Ziel ist aber für einen jeden das ersehnte und geliebte Gut. Daher ist klar, dass jedes Tätige, was auch immer es sein mag, jedwede Tätigkeit aus irgendeiner Liebe tut.“³²¹

In der 28. Quaestio führt Thomas abschließend drei Argumente an, die vor allem die drei ersten Argumente stützen: „Zu 1. Der Einwand geht von der Liebe aus, die sich als

³¹⁸ ebenda, S. 135

³¹⁹ Ad SEXTUM sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est. Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione: sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in 5 Ethicorum (c. 10; cf. 3. 4). Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

2. PRAETEREA, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3 de Anima (c. 10). Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.28, a.6, arg. 2 (Übers. DTA, 10. Bd. S. 104)

3. PRAETEREA, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt amore. - Thomas, S. th., Ia-IIae, q.28,a.6, arg.3 (Übers, ebenda.)

³²⁰ SED CONTRA est quod Dionysius dicit, 4 cap. de Divinis Nominibus, quod „propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt“. Thomas, S. th., Ia-IIa, q.28, a.6, sed contra (Übers. ebenda)

³²¹ RESPONDIO dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore. Thomas, s. th., Ia-IIae, q.28, a.6, resp. (Übers. ebenda)

Leidenschaft im sinnhaften Strebevermögen findet. Wir aber reden jetzt von der Liebe allgemein genommen, soweit sie unter sich die geistige, vernunfthafte, sinnhafte und naturhafte Liebe umfasst. In diesem Sinne spricht nämlich Dionysius von der Liebe.

Zu 2. Von der Liebe werden sowohl Sehnsucht als auch Traurigkeit, Lust und schließlich alle anderen Leidenschaften verursacht. Daher geht jede Tätigkeit, die von irgendeiner Leidenschaft ausgeht, auch aus der Liebe hervor als auch ihrer ersten Ursache. Darum sind die anderen Leidenschaften nicht überflüssig, denn sie sind die nächsten Ursachen.

Zu 3. Der Hass wird ebenfalls von der Liebe verursacht, wie weiter unten (29, 2) gesagt wird.³²²

Im Anschluss an die Respondeo des 1. Artikels der 40. Quaestio (Prima Secundae) stellt Thomas von Aquin fest, dass man die Hoffnung seines Erachtens von der Sehnsucht unterscheiden muss, und zwar so, dass sich die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens von denen des begehrenden Strebevermögens unterscheiden. Nach Thomas setzt dabei die Hoffnung das Phänomen Sehnsucht voraus, und zwar in der Art, wie auch alle Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens die des begehrenden voraussetzen, was er im 1. Artikel der 25. Quaestio (Prima Secundae) feststellt: „Die Ordnung unter den Leidenschaften entspricht der Ordnung unter den Gegenständen. Nun ist aber Gegenstand des überwindenden Strebevermögens das Steilgut, welches augenscheinlich das höchste unter den übrigen Gütern ist. Mithin scheinen die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens über denen des zu verlangenden zu stehen.“³²³

Zusammenfassend kann für das ethische Denken des Thomas von Aquin, auf die Hoffnung bezogen, behauptet werden, dass die Leidenschaft der Hoffnung unter den psychischen Antriebskräften, die das sittliche Handeln des Menschen ermöglichen, eine eigenständige Stellung aufweist und bewahrt und dabei eine Struktur aufzeigt, die sich nicht in die Objektwelt eines „sehnsuchtsvollen Begehrens“ auflöst. Hierbei betrachtet Thomas das Hoffen als eine seelische Gegebenheit, die sich von anderen seelischen Reaktionsweisen

³²² AD PRIMUM ergo dicendum quod objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animale, naturalem: sic enim Dionysius loquitur de amore 4 cap. de Divinis Nominibus.

AD SECUNDUM dicendum quod ex amore, sicut jam dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluum aliae passiones, quae sunt causae proximae.

AD TERTIUM dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicitur. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.28, a.6, ad 1-3 (Übers. ebenda, S. 104f.)

³²³ AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum. Sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Erga passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a1 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 45)

deutlich abhebt und sich auf das „*bonum arduum*“ ausrichtet. Durch diese Ausrichtung bedingt, weist die Hoffnung nach Thomas eine doppelte Bewegung auf. Zum einen bewirkt der Wertgehalt des Guten in ihrem Gegenstand ein „intensives Angezogenensein“, wobei sich das eigentliche Hoffen in dem „mutigen Auslangen nach dem erhofften Gut“ vollzieht, das Thomas in Anlehnung an seinen Lehrer Albertus Magnus mit „extensiv“ oder als „Bewegung der Seele“ bezeichnet.³²⁴ Dieses „Sich Ausstrecken nach dem Großen oder nach Anspruchsvollem“, dem der Hoffende sich aussetzt, wird nach Thomas von einem Gefühl der Freude und der Lust begleitet, ein Gefühl, das der Hoffnung – gleichsam der Erinnerung ähnlich – ihre noch ausstehende Erfüllung bereits „*quodammodo*“ gegenwärtig sein lässt.^{325/326} Das lustbetonte Erleben der Hoffnung betrachtet Thomas nicht als die „*spes*“, die dem Genuss (*delectatio*) entspricht, sondern er betrachtet die „*spes*“ als ein „freudiges Empfinden“, das dem Hoffen selbst innewohnt und das seiner irasciblen Seelenkraft erwächst.³²⁷

3.2. Hoffnung als erste Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens

Im 3. Artikel der 25. Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe untersucht Thomas die Frage, ob die Hoffnung die erste Leidenschaft unter den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens ist.

Im 1. Argument äußert sich Thomas über das Verhältnis des Zorns zur Hoffnung, indem er sagt: „Das zornmütige (überwindende) Vermögen hat seinen Namen vom Zorn. Da nun ‚jedes Ding nach dem Gewichtigeren in ihm benannt wird‘, scheint der Zorn den Vorrang zu haben und früher zu sein als die Hoffnung.“^{328/329}

Das Kontraargument beinhaltet eine konkrete Wesensaussage über die Hoffnung als Leidenschaft, indem Thomas sagt: „Je näher etwas einem Ersten steht, um so viel früher ist es. Die Hoffnung aber steht der Liebe, welche die erste der Leidenschaften ist, am nächsten. Also ist die Hoffnung die erste von allen Leidenschaften des überwindenden Vermögens.“³³⁰

³²⁴ Vgl.: ebenda, S. 423; vgl.: III Sent. D. 26 q 1 a ad 3

³²⁵ Vgl.: ebenda

³²⁶ Vgl.: ebenda; vgl.: III. Sent. d. 26 q 1a ad 3

³²⁷ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 424,

³²⁸ Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum igitur „denominatio fiat a potiori“, videtur quod ira sit potior et prior quam spes. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.3 (Übers. DTA, Bd. 10, S. 53)

³²⁹ Die Aussage im zweiten Satz dieses Arguments tätigt Thomas in Anlehnung an Aristoteles.

³³⁰ Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, quid est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes irascibilis passiones. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.3, sed contra (Übers. DTA Bd. 10, S. 54)

In der Respondeo setzt Thomas seine Aussagen über die Wesensmerkmale der Hoffnung fort, indem er zum Schluss dieser Respondeo feststellt: „Soweit sich daher die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, wird sie von der Liebe verursacht. Die Hoffnung geht nämlich nur auf ein ersehntes und geliebtes Gut. - Soweit sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt. Denn dadurch, dass wir hoffen, es könnten uns durch jemanden Güter zufließen, werden wir zu ihm als zu unserem Gut bewegt. Und so fangen wir an, ihn zu lieben. Dadurch aber, dass wir jemanden lieben, haben wir höchstens zufällig Hoffnung auf ihn, sofern wir nämlich glauben, von ihm wiedergeliebt zu werden. Daher lässt uns der Umstand, dass wir von einem anderen geliebt werden, auf ihn hoffen. Aber die Liebe zu ihm entsteht aus der Hoffnung, die wir auf ihn haben.

Damit ist die Lösung der Einwände gegeben.“³³¹

3.3. Freude, Trauer, Hoffnung und Furcht als die vier Hauptleidenschaften

Eine bemerkenswerte Aussage trifft Thomas in seinem 3. Argument des 4. Artikels der 25. Quaestio, indem er sagt: „Wie die Kühnheit verursacht wird von der Hoffnung, so die Furcht von der Verzweiflung. Entweder müssen also Hoffnung und Verzweiflung als Hauptleidenschaften aufgestellt werden, weil sie die Ursachen sind, oder aber Hoffnung und Kühnheit als sich selbst verwandt.“³³²

In der Respondeo legt sich Thomas eindeutig fest in der Frage nach den Hauptleidenschaften und trifft dabei auch klare Aussagen über das Wesen der Hoffnung, indem er feststellt: „Diese vier Leidenschaften gelten allgemein als Hauptleidenschaften. Davon werden zwei, nämlich Freude und Trauer, deswegen als Hauptleidenschaften bezeichnet, weil sie schlechthin Vollendung und Ende aller Leidenschaften bedeuten. Daher treten sie auch im Gefolge aller Leidenschaften auf (Aristoteles). Furcht und Hoffnung aber sind Hauptleidenschaften, nicht, als ob sie schlechthin Vollendung bedeuten, sondern weil sie die Bewegungen des Strebevermögens auf etwas hin ihrem Ende entgegenführen. Denn bezüglich des Guten beginnt die Bewegung in der Liebe,

³³¹ In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. – In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio AD OBIECTA: Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, resp. (Übers. ebenda S. 318)

³³² Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tamquam causae: aut spes et audacia tamquam sibi ipsis affines. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.4, arg.3 (Übers. ebenda S. 58)

schreitet fort zur Sehnsucht und endet in der Hoffnung. Bezüglich des Übels aber beginnt sie im Hass, schreitet fort zur Furcht und endet in der Furcht. - Deswegen pflegt man die Vierzahl der Leidenschaften zu nehmen nach dem Unterschied von Gegenwart und Zukunft; Bewegung nämlich geht auf Zukünftiges. Ruhe dagegen liegt im Gegenwärtigen. Über ein gegenwärtiges Gut also herrscht Freude, über ein gegenwärtiges Übel Trauer; auf ein zukünftiges Gut besteht Hoffnung, vor einem zukünftigen Übel hat man Furcht.

Alle anderen Leidenschaften aber, die es hinsichtlich eines gegenwärtigen bzw. zukünftigen Gutes oder Übels gibt, werden als deren Vollendung auf diese zurückgeführt. Deshalb werden auch von einigen die vier oben aufgezählten ‚Hauptleidenschaften‘ genannt, weil sie die allgemein herrschenden sind. Das trifft zu, insofern Hoffnung und Furcht die Bewegung des Strebevermögens bezeichnen, die sich ganz allgemein auf etwas Begehrtes oder Verabscheuungswürdiges richtet.“³³³

4. Das Verhältnis der Hoffnung zur Verzweiflung

Im 4. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe stellt Thomas die Frage, ob die Hoffnung der Verzweiflung entgegengesetzt ist. Besonders das 2. Argument scheint dagegen zu sprechen, denn dort wird gesagt: „Gegensätze beziehen sich scheinbar auf dasselbe. Nun gehen aber Hoffnung und Verzweiflung nicht auf dasselbe; denn die Hoffnung schaut auf das Gut, Verzweiflung aber entsteht wegen eines Übels, das der Erreichung eines Gutes hindernd im Wege steht. Mithin ist die Hoffnung der Verzweiflung nicht entgegengesetzt.“³³⁴

In der Respondeo gibt Thomas eine eindeutige Antwort, indem er darauf hinweist, dass es in den Leidenschaften zwar Gegensätzlichkeit des begehrenden Strebevermögens gibt, das sich auf Liebe und Hass bezieht. Auf die Hoffnung dagegen findet sich die

³³³ Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2 Ethicorum (c. 4). Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid: nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. – Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia: de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.

Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has complete reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.25, a.4, resp. (Übers. ebenda, S. 58f.)

³³⁴ Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptiois boni. Ergo spes non contrariatur desperatione. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.4, arg.2 (Übers. ebenda S. 309)

Gegensätzlichkeit in einer anderen Weise, denn der Gegenstand der Hoffnung sei auf Hinkehr bezogen, weil sie ein Steilgut darstellt. Thomas fährt in seiner Argumentation mit den Worten fort: „So strebt die Hoffnung danach, weil sie Hinkehr besagt. Sofern es jedoch betrachtet wird unter der Unmöglichkeit, es sei zu erreichen, hat es die Bewandnis des Abstoßenden, weil ‚die Menschen ablassen, sobald sie auf eine Unmöglichkeit stoßen‘ (Aristoteles). Und so sieht die Verzweiflung ihren Gegenstand. Daher besagt sie eine Bewegung zur Abkehr. Demnach verhält sie sich gegensätzlich zur Hoffnung wie Abkehr zur Hinkehr.“³³⁵

In der Lösung zum 3. Argument nach der Respondeo weist Thomas ebenfalls darauf hin, dass die Verzweiflung eine Abkehr von der ersehnten Sache darstellt, und dass die Verzweiflung eine Sehnsucht voraussetzt genau wie die Hoffnung eine Sehnsucht voraussetzt.³³⁶

5. Die Erfahrung als Ursache der Hoffnung

Im 5. Artikel der 40. Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae) untersucht Thomas, ob die Erfahrung die Ursache der Hoffnung ist.

Nachdem Thomas die Argumente für die Verneinung der gestellten Frage angeführt hat, sagt er im Kontraargument: „Andererseits sagt der Philosoph: ‚Manche haben gute Hoffnung, weil sie schon oft und über viele Gegner den Sieg davongetragen haben.‘ Das gehört aber zur Erfahrung. Also ist die Erfahrung die Ursache der Hoffnung.“³³⁷

In der Respondeo wägt Thomas die einzelnen Argumente ab und stellt im Schlusssatz des 1. Abschnitts fest: „Denn durch Erfahrung erwirbt der Mensch die Fähigkeit, etwas leicht zu tun, und daraus erwächst Hoffnung. Daher sagt Vegetius: ‚Niemand fürchtet zu tun, was er gut gelernt zu haben vertraut‘.“³³⁸

³³⁵ Et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur, cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in 3 Ethicorum (c. 5): «cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt.» Et sic respicit hoc objektum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.4, resp. (Übers., ebenda S. 310)

³³⁶ Vgl.: Übers. ebenda

³³⁷ Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 Ethicorum (c. 11), quod „aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse“: quod experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei. Thomas, S. th.m, Ia-IIae, q.40, a.5, sed contra, (Übers., ebenda S. 312)

³³⁸ nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro de Re militari (c. 1): „Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.“ Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.5, resp. (Übers. ebenda S. 312f.)

In der Respondeo unterscheidet Thomas zwei Weisen, wie die Erfahrung Ursache der Hoffnung sein kann. Auf der ersten Weise ist alles das Ursache der Hoffnung, das die Macht der Menschen vermehrt zum Beispiel Reichtum und Tapferkeit. Auf der zweiten Weise ist alles das Ursache der Hoffnung, was uns Menschen die Meinung vermittelt, etwas sei uns möglich. Als Beispiel nennt er die Unterweisung und die Überredung. Allerdings kann nach Thomas diese zweite Weise auch die Ursache für das Fehlen der Hoffnung sein. Thomas schließt seine Feststellung aber mit den Worten: „Somit ist die Erfahrung auf zweierlei Weise Ursache der Hoffnung, jedoch nur auf eine Weise Ursache für das Fehlen der Hoffnung. Damit können wir mit mehr Recht sagen, sie sei Ursache der Hoffnung.“³³⁹

In der Lösung zum 3. Argument behauptet Thomas, dass auch die Dummheit der Menschen und ihre Unerfahrenheit dazu führen könnten, dass diese beiden Eigenschaften eine Ursache für das Fehlen der Hoffnung sein könnte.³⁴⁰

6. Das Verhältnis zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe in der Leidenschaftslehre

Im 7. Kapitel der 40. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe erörtert Thomas die Frage, ob die Hoffnung die Ursache der Liebe ist. Er äußert sich dabei auch genauer über das Verhältnis zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe.

Im 1. Argument beruft sich Thomas auf den Kirchenlehrer Augustinus, indem er sagt: „Nach Augustinus ist die Liebe die erste von den Gemütsregungen der Seele. Nun ist Hoffnung aber eine Gemütsbewegung der Seele. Also geht die Liebe der Hoffnung voraus. Mithin verursacht Hoffnung nicht Liebe.“³⁴¹ – Im 3. Argument sieht Thomas einen anderen Zusammenhang zwischen Liebe und Hoffnung, indem er sagt: „Die Hoffnung verursacht Lust. Nun gibt es Lust aber nur im geliebten Gut. Mithin geht die Liebe der Hoffnung voraus.“³⁴² - Im Kontraargument bringt Thomas den Glauben neben Hoffnung und Liebe mit ins Spiel, indem er ausführt: „Abraham zeugte Isaak. Isaak aber zeugte Jakob: ...d.h.

³³⁹ Sic ergo experientia est causa spei duobus modis: causa a utem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.5, resp. (Übers. ebenda S. 313)

³⁴⁰ Vgl.: Übers. ebenda S. 314

³⁴¹ Quia secundum Augustinum, 14 de Civitate Dei (c. 7. 9), prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem. Thomas, S. th., Ia-IIae, a.7, arg. 1 (Übers. ebenda S. 317)

³⁴² Spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, arg.3 (Übers. DTA, Bd. 10, S. 317)

der Glaube (zeugt) die Hoffnung, die Hoffnung (zeugt) die Minne. Also wird die Liebe von der Hoffnung verursacht.³⁴³

In der Respondeo wägt Thomas alle Argumente ab und stellt dann in der Lösung zunächst fest, dass sich die Hoffnung auf zweierlei richten kann, nämlich einmal auf ihren Gegenstand, das heißt auf das erhoffte Gut. Dieses erhoffte Gut ist nach Thomas zwar möglich, aber schwer erreichbar, genauer gesagt, ist das Gut nicht durch uns selbst schwer erreichbar, sondern durch andere. Deshalb richtet sich die Hoffnung folgerichtig auch darauf, wo durch uns etwas möglich ist.³⁴⁴

Thomas stellt dann zu Beginn des 2. Abschnitts der Respondeo fest, dass sich die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, und deshalb sei die Hoffnung von der Liebe verursacht.³⁴⁵ - Im letzten Teil des 2. Abschnitts erläutert Thomas dann genauer das Verhältnis zwischen Liebe und Hoffnung mit den Worten: „Soweit sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt. Denn dadurch, dass wir hoffen, es könnten uns durch jemanden Güter zufließen, werden wir zu ihm als zu unserem Gut bewegt. Und so fangen wir an, ihn zu lieben. Dadurch aber, dass wir jemanden lieben, haben wir höchstens zufällig Hoffnung auf ihn, sofern wir nämlich glauben, von ihm wiedergeliebt zu werden. Daher lässt uns der Umstand, dass wir von einem anderen geliebt werden, auf ihn hoffen. Aber die Liebe zu ihm entsteht aus der Hoffnung, die wir auf ihn haben. Damit ist die Lösung der Einwände gegeben.“³⁴⁶

Im Schlusssatz der Respondeo verzichtet Thomas also auf die Lösung zu den im Artikel angeführten Argumenten, weil sie bereits in der Respondeo enthalten sind.

³⁴³ Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob, dicit Glossa (interl): “idest, fides spem, spes caritatem”. Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, sed contra (Übers. ebenda S. 317)

³⁴⁴ Vgl.: Übers. S. 317f

³⁴⁵ Vgl.: (Übers. ebenda S. 318)

³⁴⁶ In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio AD OBIECTA. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, resp. (Übers. ebenda S. 318)

2. Kapitel: Die Hoffnung als Komponente der sittlichen Erfüllung

I. Der Einfluss antiken ethischen Gedankenguts auf die thomanische Ethik

In diesem Abschnitt sollen nicht alle antiken Philosophen mit ihrer Ethik aufgeführt werden, sondern nur primär die ethischen Inhalte, die in die ethische Philosophie des Thomas von Aquin eingeflossen sind.

Das Wort Ethik stammt aus dem Wort *ethos*. Dieses Wort beinhaltet ursprünglich verschiedene Bedeutungen. Erstens: *ethos*, meistens im Plural verwendet, bedeutet soviel wie Wohnsitz beziehungsweise Wohnung oder Heimat; zweitens: *ethos*, ebenfalls im Plural verwendet, die Gewohnheiten beziehungsweise das Herkommen und die gewohnte Art der Menschen, sich zu verhalten, also Lebensgewohnheiten oder Sitten. Die dritte Bedeutung beinhaltet das sittliche Bewusstsein oder die sittliche Gesinnung oder die sittliche Haltung, also den sittlichen Charakter des Menschen oder das Sittliche oder die Sittlichkeit.³⁴⁷

Die Anfänge des philosophisch-ethischen Denkens gehen zurück auf das 6. und 5. Jahrhundert v.Ch.. Sowohl in der indischen Welt wie in der griechischen Philosophie findet man zu dieser Zeit Philosophen, die sich mit der Ethik beschäftigen.³⁴⁸

Die philosophische Ethik entwickelt sich ebenso wie die Gesamtphilosophie in der Antike vor allem in den Randgebieten Griechenlands. Dabei spiegelt die vorsokratische Ethik den sozialpolitischen Wandel der Polis wider. Die asketische Ethik der Pythagoreer befasst sich z.B. mit der Seelenwanderungslehre; dabei vertritt *Pythagoras* in seiner Seelenwanderungstheorie die Meinung, dass die Seele je nach Art des seelischen Verhaltens in verschiedenen Verkörperungen wiedergeboren wird. Seine Anhänger betrachten das lebendige Universum als ein wohlgeordnetes, das folglich durch eine ethische Lebensführung der Menschen in eine göttliche Ordnung überführt werden soll. Für die Pythagoreer entspricht die Tugend der harmonischen Ordnung der Seelenteile.³⁴⁹

Ebenso wie Pythagoras und *Heraclit* betrachtet auch der Philosoph *Empedokles* seine Philosophie als ein ethisch-religiöses Instrument für die moralische Besserung

³⁴⁷ Vgl.: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, hrsg. von Georg Kraus u. Manfred Buhr, 5. Aufl., Berlin 1972, S. 328

³⁴⁸ Vgl.: ebenda, S. 330

³⁴⁹ Vgl.: Jan Rohls, a.a.O., S. 38

des Menschen. Das Hauptziel der Ethik ist für ihn die Rückkehr der menschlichen Seele zu Gott.³⁵⁰

Als die nächste Gruppierung von Philosophen, die sich mit ethischen Fragen befassen, können die *S o p h i s t e n* betrachtet werden, denn sie gehen in ihren ethischen Reflexionen davon aus, dass die Gesetze der Moral nicht von den Göttern stammen, sondern durch Übereinkünfte zwischen den Menschen entstehen. So vertritt *P r o t a g o - r a s* den Standpunkt, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Weiterhin sind nach ihm alle Menschen befähigt, Tugenden zu erlernen. In der Philosophie der Sophisten findet man die ethische Idee von der Gleichheit der Menschen. Gleichzeitig beginnt mit den Sophisten eine relativistische und subjektivistische Ausrichtung der Ethik. Aus der Sophistik gehen verschiedene ethische Schulen hervor wie zum Beispiel die ältere Stoa.³⁵¹

Gegen den Relativismus der Sophisten tritt vor allem *S o k r a t e s* auf. Mit ihm beginnt nicht nur die klassische griechische Philosophie, sondern es ist auch der Beginn einer ausgeprägten Ethik.³⁵² Dabei vertritt Sokrates grundsätzlich folgenden Standpunkt: „Die Kenntnis des den ethischen Dingen und Verhaltensweisen Gemeinsamen gibt uns ein Kriterium dafür an die Hand, bestimmte Handlungen ethisch zu qualifizieren, also zu entscheiden, ob sie gut oder schlecht sind. Für Sokrates ist diese Kenntnis nicht nur eine notwendige Voraussetzung für moralisches Handeln. Er meint darüber hinaus auch, dass sie moralisch richtiges Handeln zur notwendigen Folge habe. Die Tugend wird so mit dem Wissen identifiziert. Ich kann nicht zugleich wissen, was zu tun gut ist, und nicht moralisch gut handeln.“³⁵³ - Für Sokrates ist damit die Tugend identisch mit dem Wissen des Guten.³⁵⁴

P l a t o n führt als Schüler des Sokrates dessen Ideen in der Ethik fort. Die platonischen Ideen zur Ethik sind begründet in objektivistisch-idealistischen Vorstellungen von einer Welt der Ideen, an deren Spitze die göttliche Idee des Guten steht. In seinen frühen Dialogen behandelt Platon vor allem ethische Fragen. So stellt er zum Beispiel Definitionen auf, die sich auf die Tapferkeit und Besonnenheit sowie auf die Frömmigkeit und Gerechtigkeit beziehen. Dabei tritt Sokrates als ständiger Begleiter auf, der das dogmatische Wissen der Gesprächspartner herausfordert. Auf diese Weise gelangt Platon „nur über die Destruktion der vorgängigen Meinung hinsichtlich dessen, was eine Tugend ist, zu dem wirklichen Wissen“, das die Definitionen beinhalten.³⁵⁵ – „Die Definition der

³⁵⁰ Vgl.: ebenda, S. 40

³⁵¹ Vgl.: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Georg Kraus u. Manfred Buhr, a.a.O., S. 330

³⁵² Vgl.: ebenda

³⁵³ Jan Rohls, a.a.O., S. 46

³⁵⁴ Vgl.: ebenda

³⁵⁵ Vgl.: ebenda, S. 49

Tugend oder der Tugenden bezieht sich nun aber Platon zufolge nicht auf die verschiedenen einzelnen tugendhaften Dinge, da diese ja der Sphäre der veränderlichen Sinnenwelt angehören, der räumlichen Welt des Werdens und des Vergehens, die Gegenstand unserer Wahrnehmung ist. Die Gegenstände der Definitionen mit ethischen Eigenschaften müssen vielmehr jenseits der wandelbaren Sinnenwelt angesiedelt werden, ausgezeichnet durch Unveränderlichkeit und Unsichtbarkeit. Trotz ihrer Unsichtbarkeit werden allerdings auch die Gegenstände, auf die sich die Definitionen beziehen, gesehen, aber eben nicht mit den körperlichen, sondern mit dem geistigen Auge.³⁵⁶ - Das ethische Ziel bei Platon ist also die Erziehung der Seele zur Gerechtigkeit in der Polis.³⁵⁷

Mit *Aristoteles* wird die Ethik innerhalb der griechischen Philosophie zu einer eigenständigen philosophischen Disziplin.³⁵⁸ „Die Tugendlehre des Aristoteles ist in seine Glückseligkeitslehre eingebettet. Dabei sieht er das geglückte Leben in der vernunftgeprägten Tätigkeit der Seele, die von den Tugenden angeleitet wird. Die aristotelische Metaphysik beginnt mit der These, dass alle Menschen nach Wissen streben. In vergleichbarer Weise beginnt Aristoteles in seinem zweiten Hauptwerk, der Nikomachischen Ethik, mit der These, alle Menschen suchen das Glück. Nach Aristoteles gibt es für jeden Menschen ein Ziel, auf das gerichtet der Mensch Dinge wählt und ablehnt; das ist das Glück oder wenigsten ein Teil des Glücks. Alles, was dieses Ziel gefährdet oder zerstört, soll der Mensch in seiner Lebensführung meiden. Demgemäß vertritt Aristoteles im I. Buch der Nikomachischen Ethik den Standpunkt, der Nutzen der praktischen Philosophie sei das gute Leben des Menschen. Dabei kommt es nicht allein auf Erkenntnis an, sondern auch auf das Handeln und auf das Gelingen des Handelns. Sinngemäß darauf bezogen, steckt in dieser These der Umstand, dass jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung nach einem Gut strebt. Für die verschiedenen Formen des Handelns gibt es nach Aristoteles ein Endziel, nämlich das Gute beziehungsweise das höchste Gut.“³⁵⁹

In seiner Ethik stellt Aristoteles ebenfalls fest, dass Tugend nicht auf der Kraft des Verstandes beruht, da der Verstand nur urteilt, aber nicht entscheidet und auch nicht handelt. Vielmehr stellt nach ihm das Begehungsvermögen die Grundlage der Tugend dar. Allerdings bewirkt die Vernunft nicht nur bloße Einsicht, sondern es ist die Aufgabe der Vernunft, die Begehungen, Triebe und Affekte zu steuern, aus denen dann die Handlungen der Menschen erfolgen. Aus diesem Anlass definiert Aristoteles Tugend in der Nikomachischen Ethik als „die durch Übung zu erwirkende Fähigkeit des Menschen,

³⁵⁶ ebenda

³⁵⁷ Vgl.: ebenda, S. 53

³⁵⁸ Vgl.: ebenda

³⁵⁹ ebenda

immer vernunftgemäß zu handeln“. Dabei kommt es vor allem darauf an, immer die richtige Mitte (*mesotes*) zwischen den Gegensätzen zu finden, um nicht zwischen den Gemütsverfassungen hin und her zu schwanken. So ist zum Beispiel für Aristoteles die Freigebigkeit die Tugend, die zwischen der Verschwendung und dem Geiz die Waage hält. In gleicher Weise steht die Tapferkeit zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit.³⁶⁰

Die Mitte definiert Aristoteles im II. Buch seiner Nikomachischen Ethik wie folgt: „So ist also sittliche Werthaftigkeit eine feste, auf Entscheidung hingeeordnete Haltung; sie liegt in jener Mitte, die die Mitte in Bezug auf uns ist, jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d.h. durch jenen, mit dessen Hilfe der Einsichtige (die Mitte) festlegen würde. Sie ist Mitte zwischen den beiden falschen Weisen, die durch Übermaß und Unzulässigkeit charakterisiert sind, und weiter: sie ist dadurch, dass das Minderwertige teils hinter dem Richtigen zurückbleibt, teils darüber hinausschießt und zwar im Bereiche der irrationalen Regungen und des Handelns – wohingegen die sittliche Tüchtigkeit das Mittlere zu finden weiß und sich dafür entscheidet. Wenn wir daher auf ihr immanentes Wesen und die begriffliche Darstellung dieses Wesens schauen, so ist die sittliche Vortrefflichkeit eine Mitte, fragen wir jedoch nach Wert und gültiger Leistung, so steht sie auf höchster Warte.“³⁶¹

Im 4. Kapitel des II. Buches der Nikomachischen Ethik erläutert Aristoteles seine Tugenddefinition in der Weise, dass Tugenden weder Leidenschaften noch Fähigkeiten darstellen, stattdessen sind sie Haltungen, das heißt „dauerhafte innere Dispositionen (*lexis*)“. Im Lateinischen spricht man später vom *habitus*. Nach Aristoteles besteht in der Disposition die Gattungsangabe der Tugend. Worin aber ihre Natur besteht, das stellt Aristoteles im V. Buch dar, nämlich die goldene Mitte.

„Nachdem aber das Gleiche ein Mittleres ist, muss der Gerechte wohl ein Mittleres sein. Nun setzt aber das Gleiche mindestens zwei Glieder voraus. Folglich muss das Gerechte ein Mittleres und Gleiches sein und eine Beziehung aufweisen, und zwar auf bestimmte Personen. Und sofern es ein Mittleres ist, muss es Mittleres von etwas sein, nämlich zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig liegen; sofern es ein Gleiches ist, muss es dies für zwei Glieder, sofern es aber ein Gerechtes ist, muss es dies für bestimmte Personen sein.“³⁶²

³⁶⁰ Vgl.: Aristoteles, NE, II. Buch, 4. Kapitel, 1106b 3 – 27 Vgl. auch: Franz Schupp, Geschichte der Philosophie, ein Überblick, Bd. 1, Antike, S.310f.

³⁶¹ Aristoteles, NE, Bd. II, 4. Kapitel, 1106b 27 - 1107a14

³⁶² ebenda, V. Buch, 6. Kapitel, 1131a1 -21

Die Inhalte der aristotelischen Tugendlehre sind in dieser Studie von hoher Bedeutung, weil sich diese Inhalte in der Ethik des Thomas von Aquin als Grundlage wieder finden, wie sich in den folgenden Abschnitten des 2. Kapitels dieser Studie aufzeigen lässt.

Auch der Thomasforscher Bonnie Kent betrachtet die Tugend der Gerechtigkeit bei Aristoteles in dessen Nikomachischer Ethik als eine dauerhafte innere Disposition.³⁶³ - Wörtlich heißt es bei Kent: „Die Schwierigkeiten sind umso größer, wenn es darum geht zu verstehen, wie oder sogar ob die spezifische Tugend der Gerechtigkeit eine Mitte hinsichtlich der Leidenschaft sei. Aristoteles führt an, dass Akte der Ungerechtigkeit nicht durch Angst oder Lust, sondern eher durch ergreifendes Verhalten oder Zorn (*pleonexia*) motiviert sind. Zeitgenössische Kommentatoren haben eingewendet, dass Akte der Ungerechtigkeit durch eine verwirrende Palette an Leidenschaften motiviert seien, so dass Aristoteles schlicht falsch verstanden wird, wenn man ihm die Annahme einer spezifischen emotionalen Störung, welche durch die Tugend der Gerechtigkeit korrigiert würde, zuschreibt.“³⁶⁴

In seinem Aufsatz weist Bonnie Kent ausdrücklich darauf hin, dass Thomas sich in seiner Tugendlehre ausführlich auf Aristoteles bezieht: „Thomas verteidigt standhaft eine dichotome Lesart des Aristoteles in seinem Kommentar zur NE. In seiner *Summa Theologiae* und seinen verhandelten Fragen in Bezug auf die Tugenden, nimmt er das, was er für aristotelische Lehre hält, als seine eigene Lehre auf, zumindest in Bezug auf die natürlicher Weise erworbenen moralischen Tugenden.“³⁶⁵

Neben Platon und Aristoteles tritt der griechische Philosoph *E p i k u r* mit ethischen Inhalten in seiner Philosophie hervor. Er setzt mit seiner Gesamtphilosophie die materialistische Grundausrichtung Demokrits fort, indem er die Götter grundsätzlich und ihren Einfluss auf die Natur und die Menschen leugnet. In seiner Ethik findet man die eigentliche Zielrichtung des menschlichen Lebens in der Lust. Er legt dar, dass der Mensch seines Erachtens kein Sklave blinder Notwendigkeiten sei, und dass der Mensch lernen solle, die Notwendigkeiten zu beherrschen, das heißt, der Mensch solle seine sinnlichen Triebe dem Verstand unterordnen und sich für seine Taten verantworten müssen. Für Epikur ist die Ruhe der Seele das höchste Gut des menschlichen Lebens. In seiner Grundtendenz kann die Ethik Epikurs als idealistisch und kontemplativ bezeichnet werden. Grundsätzlich sind bei Epikur alle sozialen Beziehungen des Menschen auf

³⁶³Vgl.: Bonnie Kent, Aufsatz: Justice, Passion and Another's Good: Aristotle Among the Theologians, hrsg. J.A.Aertsen, K. Emery, jr., A. Speer, Berlin-New York 2001 (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), S. 705

³⁶⁴ebenda

³⁶⁵ebenda, S. 707

„Nützlichkeitsprinzipien“ zurückzuführen.³⁶⁶ - Die Freundschaft zwischen den einzelnen Menschen betrachtet Epikur „als ein privates Verhältnis zwischen einzelnen Menschen“, die es nach ihm in einer strengen Absonderung vom öffentlichen Leben zu pflegen gilt.³⁶⁷

Parallel zur Lehre Epikurs spiegelt auch die Philosophie und Ethik der S t o a den Niedergang der Sklavenhalterordnung in der griechischen Antike wider. Besonders die ältere stoische Bewegung übernimmt nach der Auflösung der griechischen Stadtstaaten infolge des Siegeszuges Alexander des Großen „die Idee von der Gleichheit der Menschen“. So sollen alle Menschen in Freundschaft und Frieden miteinander leben. Z e n o n vertritt in seiner ethischen Lehre die Ansicht, dass das höchste Lebensziel des Menschen in der Glückseligkeit bestehe, das heißt genauer, dass die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem Naturgesetz, das heißt mit der Vernunft gegeben sein muss. Deshalb besteht die höchste Aufgabe des Menschen nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln. Als Haupttugenden soll der Mensch nach Zenon die sittliche Einsicht, die Tapferkeit, die Besonnenheit sowie die Gerechtigkeit wählen. Damit ist die Pflichterfüllung identisch mit dem tugendhaften Handeln, und zwar im Dienste der Gemeinschaft. – Demgegenüber wird die Ethik der späteren Stoiker mit dem Hauptvertreter E p i k t e t weltflüchtiger, was schließlich zu einer völligen Distanzierung von allen Leidenschaften führt. Die Apathie als völlige Ruhe der Seele ist dabei eine konsequente Folge des ethischen Verhaltens. Epiktet stellt dabei für die Menschen die Maxime auf: „Leide und meide.“ Die spätstoische Ethik wird auf diese Weise ebenso wie der Neuplatonismus zu einer Quelle des ethischen Denkens in der christlichen Philosophie der Antike.³⁶⁸

Die Verschärfung der nationalen Gegensätze und der allgemeine Verfall der Sitten führen schließlich dazu, dass auch in der griechischen Philosophie eine Erneuerung der ethischen Grundsätze angestrebt wird. Vor allem die Berührung zwischen den Völkern der hellenistischen und der römischen Welt lassen die Relativität der Sitten und der sittlichen Ideale der einzelnen Völker sichtbar werden. So ist es verständlich, dass in der abendländischen Ethik neue ethische Elemente gesucht werden. Vor allem im Neuplatonismus des Philosophen P l o t i n wird die Aufgabe des Menschen darin gesehen, eine Loslösung und Läuterung der menschlichen Seele von allem Sinnlichen in einem Aufstreben zu Gott hin zu suchen. Dieser Prozess vollzieht sich „in verschiedenen Emanationsstufen“ hindurch zum schließlichen Einswerden in einer unmittelbaren Gottesschau.³⁶⁹

³⁶⁶ Vgl.: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, hrsg. v. Georg Kraus u. Manfred Buhr, a.a.O., S. 331

³⁶⁷ Vgl.: Jan Rohls, a.a.O., S. 79

³⁶⁸ Vgl.: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, hrsg. v. Georg Kraus u. Manfred Buhr, a.a.O., S. 332

³⁶⁹ Vgl.: ebenda, S. 333

Thomas von Aquin übernimmt später in seiner Ethik diesen neuplatonischen Gedankengang. Er ergänzt ihn allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass die endgültige Gottesschau (*visio Dei*) erst in einem zukünftigen Leben erreicht werden kann, und zwar mit Hilfe der göttlichen Gnade, was in weiteren Abschnitten des 2. und des 3. Kapitels dieser Studie genauer erläutert werden soll.

II. Die Hauptinhalte der thomanischen Ethik

In der abendländischen Forschung wird die Ethik des Thomas von Aquin als eine große Leistung des Philosophen betrachtet. Diese Einschätzung bezieht sich vor allem auf den ersten Teil (I – II) und auf den zweiten Teil (II –II) des umfangreichen zweiten Teils der Summa Theologica sowie auf zwei Quaestionen, nämlich die Quaestio Disputata De Veritate und die Quaestio Disputata De Spe. Alle vier Ethikteile der thomanischen Schriften werden in dieser Studie auf ihre Hoffungsmerkmale hin untersucht.³⁷⁰

Die Gesamthetik des Thomas von Aquin beinhaltet schwerpunktmäßig philosophische Ausführungen zu den Themen: das letzte Ziel des Menschen, die sittliche Tat des Menschen, die Tugendlehre des Thomas und das Gesetz in der Seinsordnung der Vernunft zum Gemeinwohl, wobei jedes bestehende Gesetz seine Grundlage im ewigen göttlichen Gesetz findet. Dabei hat Gott nach Thomas das natürliche Sittengesetz in jeden Menschen eingesenkt.³⁷¹

Über die Ethik des Thomas von Aquin sollen an dieser Stelle der Studie nur drei Grundgedanken des Philosophen skizziert werden.

Erstens: Die ethischen Leistungen bestehen in der Philosophie des Thomas darin, dass er die griechischen ethischen Inhalte, vor allem die Gedanken des Aristoteles, auf der Basis des antiken Naturrechts und der Tugendlehre ausbaut. Dazu vertritt er die These, der Mensch könne ein übernatürliches Ziel, nämlich die Gottesschau im nächsten Leben, nur erreichen durch die Gnade Gottes.

Zweitens erreicht der Mensch seines Erachtens das höchste Ziel nur mit Hilfe der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Mensch nicht durch Übung

³⁷⁰ Vgl.: Johannes Fischl, Geschichte der Philosophie I, Alterum und Mittelalter, in: Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen, 2. Aufl., Graz 1948, S. 328

³⁷¹ Vgl.: ebenda, S. 329ff.

erwirbt, sondern die ihm Gott eingießt.³⁷² Dabei betrachtet Thomas die Liebe als die höchste Tugend. „Es ist die Liebe als die höchste theologische Tugend, die den Glauben und auch die Hoffnung erst zu vollkommenen Tugenden formt. Der wahre Glaube und die wahre Hoffnung sind daher ebenso wie die wahre Reue oder Vollreue, die *contritio*, erst aufgrund der Infusion der Liebe möglich. Auf diese Weise wird die Sünde im Menschen ausgelöscht, und diese Auslöschung ist die notwendige und hinreichende Bedingung der Sündenvergebung.“³⁷³

Drittens kann der Mensch nach Thomas von Aquin das höchste Ziel „durch erworbene, moralische Tugenden erreichen.“³⁷⁴ Dazu äußert sich der französische Thomasforscher Odon Lottin in einem Aufsatz über die Psychologie des Thomas von Aquin wie folgt: „Man sieht es, der heilige Thomas erkennt formal den Charakter der wahren Tugenden, *vera virtus*, als angeeignete moralische Tugenden an – sowie die Tugend Gerechtigkeit – die das Gemeinwohl anstrebt, *conservatio communitatis*, weil sie als Objekt ein Gut hat, das in Richtung des letzten Endes orientiert sein könnte. Immerhin, der heilige Thomas verpasst es nicht hinzuzufügen, dass eine solche Tugend unvollkommen ist, *vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum*. Der heilige Doktor hat also von seinem Vokabular den doppeldeutigen Terminus des *secundum quid* ausgelassen; er bringt ohne Schwierigkeiten in Übereinstimmung, dass die erworbene moralische Tugend nicht perfekt ist, aber er erteilt ihr den Titel der wahren Tugend, *vera virtus*. Ist nicht dies hier, seitens des heiligen Thomas, eine diskrete Reaktion gegen die augustinische Formel?“³⁷⁵

III. Philosophische Grundlagen einer thomanischen Ethik der Hoffnung

1. Bekanntwerden der aristotelischen Texte als Beginn der scholastischen Ethik

Für die mittelalterliche Philosophie im Allgemeinen und für die scholastische Philosophie im Besonderen ist das Bekanntwerden der aristotelischen Werke von großer Bedeutung, und es stellt auch eine Grundlage für die thomanische Ethik dar, so dass man in der abendländischen Philosophiegeschichte von einer neuen Philosophieepoche sprechen kann.

³⁷² Vgl.: Jan Rohls, a.a.O., S. 209

³⁷³ ebenda, S. 212

³⁷⁴ Odon Lottin, Aufsatz: *Les Vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La Réponse des théologiens de Pierre Abelard á St Thomas 'aquin*, in: *Recherches de Théologie Ancienneet Médiévales*, Tome XXI, 1954, Brüssel 1964, S. 103

³⁷⁵ ebenda

Wie sehr die Wiederentdeckung des Aristoteles die scholastische Philosophie des Thomas im Allgemeinen und seine Ethik im Besonderen beeinflusst hat, darauf weist der Mittelalterforscher Carlos Steel in seinem Aufsatz hin: „Mit der Wiederentdeckung des Aristoteles und der intensiven Studien seiner Werke in der Fakultät der Künste, wird die Idee eines philosophischen Weges zur Glückseligkeit als einer Alternative zur religiösen Erlösung durch Glauben und Kirche erneut zur Faszination. Es wird immer schwieriger, die Philosophie allein noch als Organon, als ein Instrument, eine Magd im Dienste des Glaubens zu sehen. Aristoteles' Nikomachische Ethik im Besonderen, deren hochgelobte letzte Kapitel lobpreisen die Aktivität der Weisheit als die höchste Perfektion, die der Mensch erreichen kann, die erhabene Glückseligkeit, die ihn „Gott-ähnlich“ macht. Wer kann schon, während er dies liest, nicht von diesem Ideal fasziniert sein? Um 1256 herum finden wir viele Texte von Meistern der Künste in Paris, die diese neue (oder wohl eher antike) Sichtweise und philosophisches Glücksgefühl vorantreiben. Diese fanden, wie wir sehen werden, oft eine Quelle der Inspiration in Averroes' Intellektlehre. Wir haben einige sehr interessante Manifeste, die dieses Ideal zum Ausdruck bringen, etwa wie die des Aubry von Reims. Wohl bekannt ist die berühmte Lobpreisung der Philosophie in dem Werk *De summo bono* des Boethius von Dacia: 'Kein größeres Gut kann dem Menschen gemäß dem spekulativen Intellekt zukommen, als das Wissen um die Gesamtheit des Seienden, die auf dem ersten Prinzip beruht, und auf diesem Wege, Wissen über das erste Prinzip, insoweit dies möglich ist'.³⁷⁶

Neben Carlos Steel hebt auch der Thomasforscher David Berger die Bedeutung des Aristoteles für die Philosophie des Aquinaten heraus. Er schreibt wörtlich: „Wenn auch Thomas in seiner Summe zahlreiche verschiedene Philosophen (Averroes, Avicenna, Boethius, Cicero, Seneca u.a.) zitiert und sich sachkundig mit deren Theorien auseinandersetzt, keiner hat eine solche Bedeutung wie sie Aristoteles zukommt, den Thomas häufig einfach „den Philosophen“ nennt. Daran kann gar kein Zweifel sein: In der Summa ist Aristoteles der *princeps philosophorum*, der alle anderen Denker der Philosophie in den Schatten stellt.³⁷⁷

Als erster Philosoph verarbeitet Albertus Magnus die philosophischen Aussagen des Aristoteles, nachdem die aristotelischen Schriften nach den Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische für die mittelalterlichen Philosophen zugänglich werden. Vorher werden die aristotelischen Gedanken vor allem durch die arabischen Philosophen

³⁷⁶Carlos Steel, Aufsatz: Medieval Philosophy: An impossible Project? Thomas Aquinas and the „Averroistic“ ideal of happiness, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, hrsg. v. Jan A. Aertsen, Bd. 26: Was ist Philosophie im Mittelalter, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2001, S. 154

³⁷⁷David Berger, Thomas von Aquin „Summa theologiae“, Darmstadt 2010, S. 72

Averroes und Avicenna und durch den jüdischen Philosophen Maimonides in die mittelalterliche Philosophie übernommen, so dass man feststellen kann, dass die thomanische Ethik erst dann durch Thomas von Aquin entwickelt werden kann, nachdem die aristotelischen Werke für die scholastische Philosophie und speziell für die scholastische Ethik zugänglich werden.³⁷⁸

Bei Thomas dringen die neuen aristotelischen Gedanken vor allem in seine Ethik ein. Dabei können die Gedanken des antiken Philosophen durch Thomas nicht unverändert auf das Mittelalter übertragen werden, vielmehr werden sie der mittelalterlichen Welt durch Thomas angepasst. Dabei kann beobachtet werden, dass auch in der Ethik nicht mehr wie im frühen Mittelalter Augustinus allein die Richtschnur für die christliche Philosophie ist; denn für die philosophischen Inhalte sind bei Thomas beide philosophischen Autoritäten, nämlich Aristoteles und Augustinus, von maßgeblicher Bedeutung.³⁷⁹

Die thomanische Ethik wird also in ihren einzelnen Teilen einmal durch augustinische Gedanken beeinflusst, und zum anderen wird sie durch ein Durchdringen mit aristotelischem Gedankengut gestaltet. So besitzt zum Beispiel die Glückseligkeit bei Thomas im Vergleich zur Freiheitslehre und zur Tugendlehre ein unterschiedliches Übergewicht der augustinischen und der aristotelischen Elemente. Weil durch Augustinus über den Neuplatonismus das philosophische Denken auf Thomas einen großen Einfluss ausübt, stößt im 13. Jahrhundert nicht nur die Philosophie des Augustinus, sondern es stoßen auch platonische Gedanken in der Ethik des Thomas von Aquin aufeinander.³⁸⁰

In der Thomasforschung wird vielfach der Standpunkt vertreten, dass Augustinus in theologischen Fragen auf Thomas einen großen Einfluss ausübt, während Aristoteles in philosophischen Fragen großen Einfluss auf Thomas besitzt. Dieser Standpunkt trifft allerdings für die thomanische Ethik nicht zu, denn in ihr findet man große Teile, in denen der aristotelische Einfluss ganz zurücktritt.³⁸¹

Thomas von Aquin ist es in seiner Metaphysik gelungen, ein geschlossenes System zu schaffen, indem er einerseits über Aristoteles hinausgeht und andererseits in einigen Inhalten auf den Platonismus zurückgreift. Keinem Philosophen ist es vor Thomas gelungen „die Antinomien der beiden großen Philosophen der Antike zu überwinden und

³⁷⁸ Vgl.: Michael Wittmann, Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau, dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, Frankfurt a. M.-München 1962, S. 1

³⁷⁹ Vgl.: ebenda, S. 2

³⁸⁰ Vgl.: ebenda, S. 3

³⁸¹ Vgl.: ebenda, S. 7

eine wirkliche Synthese beider Systeme zu erstellen.³⁸² Schließlich gelingt es Thomas, „die aristotelische Metaphysik so weiterzuentwickeln, dass die Hauptthemen der platonischen Metaphysik interpretiert sind und zugleich den wesentlichen Erfordernissen des Monotheismus entsprochen werden kann.“³⁸³

Aristoteles entwickelt in seiner Metaphysik die Lehre von Akt und Potenz, und es gelingt ihm damit, den alten Gegensatz des Parmenides und des Heraklit zu lösen. Damit ist der reine Akt nach Aristoteles die letzte Erklärung für das kosmische Werden. In Anlehnung an Aristoteles erweitert Thomas in einer mutigen Weise die Begriffe Potenz und Akt, und der Akt wird daraufhin bei ihm zum „Prinzip der Vollkommenheit“, und er erklärt die Potenz zum „Prinzip der Begrenzung oder der Unvollkommenheit“. Damit erreicht Thomas, dass der reine Akt nicht nur als Sein betrachtet werden kann und dass der reine Akt jede Potenz zur Veränderung und zum Werden wie bei Aristoteles ausschließt, sondern dass nach ihm das Sein ein unendliches Sein ist.³⁸⁴ Das bedeutet mit anderen Worten: „Während das unendliche Sein einfach ist, da es jede Vermischung von Akt und Potenz ausschließt, ist das endliche begrenzte Sein zusammengesetzt. Das unendliche Sein ist „*esse subsistens*“; denn es ist in völliger Identität die ontologische Vollkommenheit. Das endliche Sein ist aus Akt und Potenz zusammengesetzt; d.h. aus Vollkommenheit und Begrenzung, aus „*esse*“ und „*essentia*“; es partizipiert an der Vollkommenheit des *Esse subsistens* nach dem Maß seiner *essentia*. Als endliches Sein besitzt es zugleich Vielheit. Sein aufgrund seines Wesens, ist das *Esse subsistens* ein Sein für sich, ohne Ursache und aus sich notwendig. Es ist schöpferische Ursache, Wirk-, Exemplar- und Finalursache des begrenzten Seienden in einem. Diese sind seine Wirkung, seine Geschöpfe, die nur in Abhängigkeit von ihm existieren können.“³⁸⁵

Die metaphysische Lehre der Teilhabe und der Lehre der schöpferischen Kausalität des Thomas von Aquin enthält eine aristotelische Analogie, denn sie stellt eine Übertragung ontologischer Voraussetzungen dar und bewirkt letztlich damit eine begriffliche Ordnung.³⁸⁶

Durch die Übernahme der aristotelischen Gedanken schafft Thomas schließlich ein neues und in sich geschlossenes metaphysisches System, so dass man zusammenfassend bei Thomas von Aquin von einer neuen Metaphysik im 13. Jahrhundert sprechen kann.³⁸⁷

³⁸² Ferdinand van Steenbergen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, Paris 1974, S. 317

³⁸³ ebenda

³⁸⁴ Vgl.: ebenda, Sa. 318

³⁸⁵ ebenda

³⁸⁶ Vgl.: ebenda

³⁸⁷ Vgl.: ebenda, S. 319

Die Übernahme der aristotelischen Gedanken durch Thomas von Aquin schließt auch „die aristotelische Theorie der Relation“ mit ein, denn es kann davon ausgegangen werden, dass er diese Theorie kannte, so dass Thomas – wie auch in anderen Themenfeldern – ebenfalls in seiner Ethik auf die aristotelische Theorie zurückgreift.³⁸⁸

Die Ethik des Thomas von Aquin beinhaltet in ihrer Substanz die ganze Philosophie des Aristoteles, also auch seine Metaphysik; denn letztendlich enthält die thomanische Ethik zwei Hauptelemente dieser Philosophie: Erstens ist dies ein ausgeprägtes Gespür für die göttliche Transzendenz; an zweiter Stelle kann das Hervorheben der menschlichen Person genannt werden, indem Thomas die menschliche Verantwortung für sich selbst und die unzerstörbaren Werte des Menschen hervorhebt. Dabei wird die Verantwortung des Menschen für sich selbst maßgeblich durch Vernunft und Wille begründet.

Diese beiden aufgezeigten Elemente der thomanischen Gesamtphilosophie sind allerdings nicht so zu verstehen, dass sich die thomanische Ethik vollständig aus der aristotelischen Metaphysik ableiten lässt; denn Thomas hält an einer echten Autonomie der praktischen Ordnung fest, das heißt mit anderen Worten: Thomas billigt der Ethik ihre eigenen Prinzipien zu, und so sucht er einen irreduktiblen Aspekt der menschlichen Erfahrung. Er übernimmt in seiner Ethik zwar an einigen Stellen aristotelisches Gedankengut, doch in erster Linie wird nicht nur seine Metaphysik und seine Psychologie, sondern auch seine Ethik durch die christliche Offenbarung beeinflusst. Deshalb erreicht Thomas in seiner Ethik das Ziel, seine philosophische Ethik als eine solche darzustellen, „die sich bewusst auf den Horizont des irdischen Lebens beschränkt“,³⁸⁹ - dies ist die tatsächliche Perspektive der aristotelischen Ethik. – Thomas weist Probleme wie das letzte unendliche Ziel und die Vergeltung in einem jenseitigen Leben der Theologie zu, obwohl auch die Philosophen zu diesen Problemen etwas sagen könnten.³⁹⁰

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass trotz zahlreicher Zusammenhänge zwischen der thomanischen Metaphysik und der thomanischen Ethik auf eine eindeutige Autonomie der Ethik des Thomas von Aquin hingewiesen werden kann.³⁹¹

³⁸⁸ Vgl.: Gedanken zur aristotelischen Lehre der Theorie der Relationen, in: Leo Elders, Gespräche mit Thomas von Aquin, hrsg. v. David Berger und Jürgen Vijgen, Siegburg 2005, S. 217

³⁸⁹ Vgl.: Ferdinand van Steenbergen, a.a.O., S. 321f.

³⁹⁰ Vgl.: ebenda, S. 322

³⁹¹ Wolfgang Kluxen hat in seiner Schrift „Philosophische Ethik des Thomas von Aquin, Hamburg 1998, ausdrücklich auf die Autonomie der thomanischen Ethik gegenüber der Metaphysik hingewiesen.

2. Metaphysische Grundlagen einer thomanischen Philosophie der Hoffnung

Die in den folgenden Zeilen dargestellten Merkmale kennzeichnen die metaphysische Grundlage der thomanischen Philosophie des Hoffens.

In seiner Philosophie widerspricht Thomas nicht dem tiefen Gedanken des Augustinus, was der Mensch sei, sondern Thomas versucht, das Verständnis des Menschen durch eine metaphysische Einordnung des Menschen in den Gesamtkonsens zu unterbauen, denn bei ihm „steht die Anthropologie inmitten einer umfassenden Seins- und Wertlehre, aus der gleichsam wie von selbst die Forderungen für die menschliche Existenz herauswachsen.“³⁹² Dies ist aber nach Thomas nur möglich, wenn das konkrete Dasein des Menschen mit Hilfe der Kenntnis der menschlichen Wesenheit verstanden wird.³⁹³ Nach der Überzeugung des Diesseitsphilosophen Aristoteles, für den der Mensch wegen seiner Vernunftseele seine ganze untermenschliche Natur trägt, ist der Kosmos Grund und Sinn seines Seinsbestandes in sich selbst. Dabei vertritt Aristoteles den Standpunkt, das Sein sei besser als das Nichtsein, und der Geist sei besser als die Seele. Nach Aristoteles stuft sich das Reich des Seins rangartig nach oben, wobei der Mensch wegen seiner Vernunftkenntnis und des von der Erkenntnis abgeleiteten Willens seinen Teil zur Sinnerfüllung des Ganzen beiträgt.

Das Lebensideal in der aristotelischen Nikomachischen Ethik hebt das Recht und den Wert der menschlichen Persönlichkeit innerhalb des Kosmos hervor. Von Verzweiflung und Nihilismus ist die antike Philosophie des Aristoteles also weit entfernt. Ein Zeugnis für diese Lebenshaltung bilden auch die Stoiker mit ihrer Bewunderung des Kosmos und mit der Bejahung des Weltlaufs in einer deutlichen Unterordnung unter die göttliche Vorsehung.

Zusammenfassend betrachtet, fühlt sich der griechische Mensch also gesichert im göttlichen Weltgrund, indem er sich eingeordnet empfindet in einen pantheistisch gefassten Kosmos. Dabei betrachtet sich der antike Mensch entweder in einer neuplatonisch-pythagoreischen Sichtweise eingeordnet in den Kosmos, oder er sieht die Welt als ein Sprungbrett für eine mystische Vereinigung mit Gott.³⁹⁴

Auch im christlichen Mittelalter stellt sich die existentiell philosophische Situation als gesichert und gefestigt dar. Allerdings wird die metaphysische Grundfrage, die in gewisser Weise identisch ist mit der existentiell philosophischen Grundfrage, warum etwas ist, in

³⁹² Hans Meyer, Thomas von Aquin, Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, a.a.O., S. 239

³⁹³ Vgl.: ebenda

³⁹⁴ Vgl.: ebenda, S. 240

der christlichen Philosophie, also auch bei Thomas von Aquin, eindeutig in der Weise dargestellt, dass die Welt ein von Gott in einem freien Willensentschluss geschaffener Kosmos ist, in dem sich die göttliche Macht und Weisheit zeigt.³⁹⁵ - „Gewiss trägt der Mensch wie alles irdisch Geschöpfliche Zeitlichkeit, Nichtigkeit und Begrenztheit, das Sein zum Tode an sich, besonders seitdem er durch die Schuld der Erbsünde die ursprüngliche Ordnungsrichtung verlor.“³⁹⁶ Das lebendige und tief verwurzelte Glaubensbewusstsein des mittelalterlichen Menschen verhindert jedoch nach Überzeugung des Thomas von Aquin ein Absinken des Menschen in den Nihilismus, so dass letztlich das Endziel des Menschen im Jenseits liegt, und zwar in einer dauernden Verbindung mit Gott, auf den er als seinem Ausgangspunkt und seinem Endpunkt gleichermaßen ausgerichtet ist.³⁹⁷

„Die Beziehung zu Gott, die Richtung auf Gott hin gehört also nach Thomas zum Wesen des Menschen. Nur von Gott her kann die Existenz des Menschen aufgeheilt, können Sein und Werden des Menschen verstanden werden. Das *desiderium naturale* nach dem letzten Seinsgrund wie die Fähigkeit, das Endziel zu erkennen und in freier Unterordnung Gott anzulangen, weisen deutlich Herkunft wie Zielrichtung des Menschen auf.“³⁹⁸ Diese aufgezeigte thomanische Anthropologie stellt sich durchaus wie die Anthropologie des Augustinus theozentrisch dar.³⁹⁹

Im 25. Kapitel des dritten Buches seiner *Summa contra gentiles* formuliert Thomas ausdrücklich das Ziel jeder geistigen Substanz mit den Worten: „Ein jedes Ding ersehnt am meisten sein letztes Ziel. Der menschliche Verstand aber ersehnt, liebt und genießt die Erkenntnis des Göttlichen, obwohl er nur ein Wagnis davon erfassen kann, mehr als die vollkommene Erkenntnis, die er von den untersten Dingen hat. Also besteht das letzte Ziel des Menschen darin, auf irgendeine Weise Gott zu erkennen.“⁴⁰⁰

Diese thomanische Sichtweise macht anthropologisch deutlich, dass sich die metaphysische Grundlage der thomanischen Philosophie des Hoffens eindeutig in einer Anlehnung an Augustinus als theozentrisch darstellt, denn Thomas erzeugt in seiner Philosophie durch seine theistisch-metaphysischen Gedankengänge eine eindeutige Betonung der inneren Werte des Menschen, konkret also eine wahre Innerlichkeit.⁴⁰¹ Ein Beweis dafür sind nach seiner Ansicht seine Auffassungen über den religiösen Kult und

³⁹⁵ Vgl.: ebenda

³⁹⁶ ebenda, S. 241

³⁹⁷ Vgl.: ebenda

³⁹⁸ ebenda, a.a.O., S. 241

³⁹⁹ Vgl.: ebenda

⁴⁰⁰ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Bd. 3, Teil 1, hrsg. von Karl Allgaier, Darmstadt 2001, S. 101

⁴⁰¹ Vgl.: Martin Grabmann: *Die Kulturphilosophie des Thomas von Aquin*, Augsburg 1925, S. 83

über den Gottesdienst sowie seine Auffassung über das Ordensleben, wie er sie vor allem im dritten Buch in seiner Summa contra gentiles darstellt. Dort betont er aufs Eindeutigste die inneren Werte, also die wahre Innerlichkeit des Menschen.⁴⁰²

3. Sehnen und Hoffen als das Suchen nach der transzendentalen Hoffnung

Die Hoffnung hat in einer vielfältigen Weise, wie oben dargestellt, mit der Transzendenz zu tun. Denn die Hoffnung ist nach Ansicht des Thomas von Aquin eingebunden in eine Dynamik des ruhelosen Denkens und Wollens, die beide vom einzelnen Konkreten zum größeren und umfassenderen Ganzen ausgerichtet sind, genau so wie sie vom weniger Guten und Schönen aus zur vollkommenen Fülle des Einen des Seins hin ausgerichtet sind. Dieses Eine des Seins kennzeichnet dabei den äußersten Horizont all dessen, was das Denken und Hoffen des Menschen auszeichnen kann.⁴⁰³ Es erscheint uns „wie der Vorentwurf des Menschen auf das Ganze des Seins, und zwar seines je eigenen Seins“.⁴⁰⁴ Inhaltlich nimmt diese Ansicht des Thomas Bezug auf das Wort des Augustinus in diesen Bekenntnisschrift (1, 1): „Du hast uns auf Dich hin geschaffen, Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir.“ Thomas prägt in Anlehnung an diesen Sachverhalt in seinen Spekulationen den Begriff „*desiderium naturale*“, worin die Zielbezogenheit des menschlichen Geistes auf Gott hin zum Ausdruck kommt.⁴⁰⁵ Für Thomas wird damit deutlich, „dass das Sehnen mit der Hoffnung vieles gemeinsam hat. Ja, man kann sagen, dass die Sehnsucht im Hoffen völlig integriert ist und vielleicht sogar diesem erst den Entwurf zur Unendlichkeit verleiht. In der Scholastik wird der Begriff „Sehnsucht“ ganz eng dem Affekt des Strebens zugeteilt, wobei aber besonders gern für die *geistige* Strebedynamik des Menschen der Ausdruck „Sehnen“ verwendet wird.“⁴⁰⁶

Wenn man von einer inneren Affinität im Wesen der Hoffnung und im Wesen der Sehnsucht ausgeht, dann entsteht für die scholastische Lehre vom *desiderium naturale* die Frage, ob das menschliche Transzendieren ins Leere führt oder ob es Erfüllung für den Menschen bringt.⁴⁰⁷ - Der folgende Gedankengang kann in diesem Sachverhalt eine Entscheidung herbeiführen.

⁴⁰² Vgl.: ebenda, S. 85

⁴⁰³ Vgl.: Jeanne-Pierre Wils: Aufsatz:Tugend, in: J.-P. Wils und Dietmar Mieth, Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, S. 192

⁴⁰⁴ ebenda

⁴⁰⁵ Vgl.: ebenda

⁴⁰⁶ Vgl.: ebenda

⁴⁰⁷ Vgl.: ebenda, S. 193

Ausgangspunkt der Überlegung ist die Tatsache, dass der Mensch das Sein, und damit das Unendliche und das Umgreifende erreichen will. Dabei stößt der Mensch in seinem Wollen und Hoffen an einen äußersten Horizont, den man in der Philosophie mit dem Begriff „Sein“ belegt. Dabei kann mit Sein der Begriff gemeint sein, der alle Gattungen und Arten umfasst. Es kann aber auch mit Sein die Urquelle gemeint sein, durch die dem Seienden erst „Sein“ zukommt, das Thomas als das göttliche Ipsum bezeichnet.⁴⁰⁸ „Während das erstere „Sein“ als Begriff nur im denkenden Geiste bzw. nur in dem konkreten Seienden existent wird, ist letzteres in sich bereits als höchste Wirklichkeit ohne Spur irgendeiner Möglichkeit gefasst. Der Begriff des Seins (*ens commune*) ist, weil er in und durch den Geist nur wirklich ist, allumfassend und alles umgreifend. Rückblickend auf die Realseienden, von denen her er transzendierend gewonnen wird, ist er nur ein Gebilde des Denkens und nur der weiteste Möglichkeitsrahmen, in dem jegliches Seiende sich zeigen muss. Demgegenüber ist das *ipsum esse subsistens* jene Wirklichkeit, die, rein in sich selber stehend, sich von den Seienden dadurch unterscheidet, dass es Sein nicht nur durch Teilhabe, sondern in eigener Fülle besitzt.“⁴⁰⁹

Lange Zeit ist die erste Interpretation als „Grenzbegriff des menschlichen Bewusstseins“ betrachtet worden. Aber Thomas von Aquin vertritt in seiner Philosophie einen anderen Standpunkt, denn für ihn bedeutet das Gedachtsein keine Leere.⁴¹⁰ Stattdessen stellt Thomas im Einwand zum 3. Argument des 1. Artikels der 4. Quaestio seiner Theologischen Summe fest: „Zum dritten Argument ist zu sagen, dass das Vergnügen die Lust, welche die Tätigkeit des Intellekts begleitet, diese selbst nicht mindert, sondern vielmehr verstärkt, wie in Ethik 9 gesagt wird, dass wir dasjenige, was wir mit Freude tun, mit mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt tun. Außergewöhnlich starkes Vergnügen aber behindert eine Handlung: zum Beispiel durch Ablenkung der Aufmerksamkeit; denn, wie bereits gesagt wurde, wir erfreuen uns mehr als dass wir zielgerichtet sind; und wenn wir etwas sehr stark beabsichtigen, ist es notwendig, dass die Aufmerksamkeit von anderem abgezogen wird. Oder auch aufgrund des Gegenteils: so, wie ein sinnliches Vergnügen, das der Vernunft entgegensteht, das Urteil der Weisheit (Klugheit) mehr behindert als das des theoretischen Verstandes.“⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vgl.: ebenda

⁴⁰⁹ ebenda

⁴¹⁰ Vgl.: ebenda

⁴¹¹ Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur Ethic., ea enim quae delectabiliter facimus attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio, sensus contraria rationi, impedit aestimationem prudentia magis quam aestimationem speculative intellectus. S.th., Ia-IIae, q.4, a.1, ad.3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Latin text and English translation, London-New York 1969, I, 4,1 ad 3, S. 90)

Nach Thomas bedeutet also das "Sein" eine absolute Fülle in Einheit, das heißt, Sein bedeutet auch als Grenzbegriff noch etwas, nämlich ein Existieren nicht nur als Steigerung, sondern als ein Sein, das im „Transzendieren der Seienden“ gewonnen werden kann. Damit enthält der thomanische Seinsbegriff nicht nur eine Negation, sondern auch etwas Positives.⁴¹² Thomas kann nun mit Hilfe des Sachverhalts des *desiderium naturale* das Problem und die Frage lösen, ob die Idee eines unendlichen Seins in die Sicherheit einer objektiven Wirklichkeit übergeführt werden kann. - „Dies ist um so naheliegender, da ja dieses Streben, in welchem die natura oder der Wesensgrund des Menschen als solcher auf eine Erfüllung hin gespannt ist, schon vorgängig im Entwurf des Menschen auf Sein mitgegeben ist.“⁴¹³

In diesem aufgezeigten Gedankengang des Thomas von Aquin wird nicht nur das Phänomen der transzendentalen Hoffnung deutlich, sondern auch der Umstand, dass die allen Gegenständen vorausseilende Dynamik eine elementare Gegebenheit darstellt. Thomas leugnet also keinesfalls die Negativität und die Positivität des Seinsbegriff, aber der Mensch gerät deshalb seiner Ansicht nach in eine Grenzsituation, in der er nach Thomas zwei Möglichkeiten eines Auswegs hat, entweder er entschließt sich für die „selbsterstörende Verzweiflung“, oder er entschließt sich für das „Vertrauen zum Sein“. – Nach Ansicht der mittelalterlichen christlichen Philosophen ist ein „ursprüngliches Gewissen“ in der thomanischen Philosophie dafür verantwortlich, dass der Mensch das Vertrauen der Verzweiflung vorzieht.⁴¹⁴

Das Gewissen besitzt nach Thomas eine Macht und Geheimnisse in jedem Menschen, und es stellt gleichzeitig eine letzte unzugängliche Intimssphäre des einzelnen Menschen dar; denn der Mensch ist ein „Abbild Gottes“, und als dieses Abbild fungiert er letztlich als sittliche Persönlichkeit.⁴¹⁵ Nach Thomas besitzen die Menschen dieses ursprüngliche Gewissen, „wonach Mut und Vertrauen zum Sein immer schon dem Existenzakt selber immanent sind.“⁴¹⁶

Damit ist auch ersichtlich, dass die Hoffnung mehr als das *desiderium naturale* beinhaltet, weil es als Seinsausstattung nicht nur eine transzendierende Strebekraft enthält, sondern auch einen in der Seinsausstattung liegenden Vorentscheid zum Sein-wollen, und zwar zunächst in der Form als Selbst-sein-wollen und dann in der Form des Heil-sein-wollen.⁴¹⁷

⁴¹² Vgl.: Jeane Pierre Wils, a.a.O., S. 194

⁴¹³ ebenda

⁴¹⁴ Vgl.: Bernhard Welte, Aufsatz: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposium, Jhrb. F. Phil., Bd. 2, Freiburg 1949, S. 125

⁴¹⁵ Vgl.: Jeane-Pierre Wils, a.a.O., S. 195

⁴¹⁶ Vgl.: Caspar Nink, Philosophische Gotteslehre, Münster 1947, S. 124

⁴¹⁷ Vgl.: ebenda

– „Dieses Heil-sein-wollen „konkretisiert sich dann im Vollzug der Existenzdynamik und lässt schließlich in ihr der Unendlichkeit inne werden.“⁴¹⁸

Der ethische Aspekt der transzendentalen Hoffnung kommt also letztlich bei Thomas dadurch zum Ausdruck, dass diese transzendente Hoffnung wie ein vertrauender Urbezug zum Sein und damit wie ein Gewissen wacht und den Menschen zur rechten Wahl ermahnt. Bei einer solchen Determination wirkt das Gewissen nicht wie ein „Müssen“, sondern nur als ein „Sollen“. Das Gewissen gewährt damit der menschlichen Freiheit den notwendigen Freiheitsraum. Das heißt mit anderen Worten: Der Mensch muss wählen, und er ist letztlich angesichts der Ambivalenz des Seins zur eigenen Entscheidung aufgerufen. Dabei weist die angeborene Geneigtheit zum Sein dem Menschen den Weg, so dass die angeborene Geneigtheit zum Sein wie eine Hilfestellung für den Menschen wirkt.⁴¹⁹

4. Die Rolle des Gefühls in der Ethik des Thomas von Aquin

Der Affekt zählt bei Thomas von Aquin in Anlehnung an Aristoteles zu den psychischen Phänomenen, die sich als Affekt, Vermögen und Habitus darstellen. Aristoteles unterscheidet in seiner Nikomachischen Ethik bei den Affekten zwischen Begierde, Zorn, Furcht Zuversicht, Neid, Freude, Liebe Hass, Sehnsucht, Eifersucht und Mitleid, wobei alle Affekte bei Aristoteles mit Lust oder Unlust verbunden sind. Unter Vermögen versteht Aristoteles alles das, was uns für die Gefühle empfänglich macht. Der Habitus wird von ihm so verstanden, dass er alles darstellt, was schließlich bewirkt, dass wir Menschen uns im Bezug auf Affekte richtig oder falsch verhalten. Weil für Thomas die Tugend zu den seelischen Phänomenen gehört, aber weder Affekt noch Vermögen ist, ergibt es sich, dass die Tugend als Habitus zu verstehen ist. Die sittliche Qualifikation des Menschen setzt folglich die Integration der Affekte voraus.⁴²⁰ In der Ethik geht es in Anlehnung an Aristoteles bei Thomas von Aquin also um die Übereinstimmung von Leib und Seele, um die Übereinstimmung von Irrationalem und Rationalem. Aristoteles macht in seiner Schrift „Magna Moralia“ darauf aufmerksam, dass man bei den Tieren keine übereinstimmende Stimmung zwischen dem Irrationalen und dem Rationalen bzw. zwischen dem Leiblichen und der Seele feststellen kann. Beim Menschen aber übernimmt nicht das rationale Element den Anfang und die Führung der Tugend, sondern nach Aristoteles ist hierfür das irrationale Element in der menschlichen Seele entscheidend wirksam.⁴²¹ Als Beispiel führt Aristoteles wörtlich aus: „Dies kann man einsehen, wenn man Kinder beobachtet und

⁴¹⁸ ebenda

⁴¹⁹ Vgl.: ebenda, S. 196

⁴²⁰ Vgl.: Peter Nickl, Ordnung der Gefühle, 2. Aufl., Hamburg 2005, S. 23

⁴²¹ Vgl.: ebenda, S. 24

solche Wesen, die ohne rationales Element leben. Denn bei ihnen ist es so: erst entstehen, noch ohne das rationale Element, Impulse der irrationalen Kräfte in Richtung auf das Sittlich-Schöne. Dann kommt als zweite Instanz das rationale Element hinzu.⁴²² Nach Thomas ist dann die Tugend gegeben, wenn bei dem Menschen das rationale Seelenelement und das irrationale Seelenelement ein harmonisches Verhältnis bilden. Das harmonische Verhältnis stellt dann in der Folge eine Grundverfassung der Seele dar, in der das rationale Element immer das Beste anordnen wird und in der die rationalen Regungen der Seele das mit Leichtigkeit tun, was das rationale Element anordnet. Diese „richtige Gestimmtheit“ stellt nach Thomas die Voraussetzung für das richtige Handeln des Menschen dar. Nach der Ansicht des Aristoteles, dem sich Thomas anschließt, ist für die zitierte richtige Gestimmtheit die Lust ein erster Faktor und die Unlust stellt den zweiten Faktor dar.⁴²³ Beispielhaft gehört sowohl für Aristoteles als auch für Thomas zur Tapferkeitsempfindung die Furchtempfindung dazu, allerdings ohne davonzulaufen.⁴²⁴ In der Folge spielt die Lust für das richtige Handeln nochmals eine gewichtige Rolle, denn die Lust stellt den Indikator dafür dar, dass das gestimmte Ganze zwischen Leib und Seele an der Handlung beteiligt ist.⁴²⁵ In der *Magna Moralia* analysiert Aristoteles diesen Sachverhalt mit der Feststellung: „Es ist ja nicht so, dass die Lust der Tugend folgt, sondern die Tugend folgt der Lust.“⁴²⁶

In seiner *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles: „Als ein Zeichen des Habitus muss man die mit den Handlungen verbundene Lust oder Unlust betrachten.“⁴²⁷ Das bedeutet, dass die Affekte unter Umständen chronisch nicht stimmen, denn derjenige kann als „mäßig“ betrachtet werden, der sich mit Freude sinnlicher Genüsse enthält, dass derjenige aber als „zuchtlos“ betrachtet werden kann, der Unlust empfindet.^{428/429} Das heißt mit anderen Worten, dass eine Handlung dann nicht ihre Vollendung erreicht, wenn sie im Widerstand der Sittlichkeit angetrozt werden muss, - wenn die Handlung aber vollkommen, das heißt, tugendhaft ist, dann folgt der Handlung die Lust in einer so notwendigen Weise wie der Duft der entfalteten Rose folgt.⁴³⁰ Nach Aristoteles bedeutet dies, dass die Tugend ganz allgemein gar nicht ohne das Lustgefühl entstehen kann, dass also die Tugend vom

⁴²² ebenda

⁴²³ Vgl.: ebenda

⁴²⁴ Vgl.: Aristoteles, *Magna Moralia* I, 20 (1191 a 29ff), zitiert bei Peter Nickl, ebenda

⁴²⁵ Vgl.: Peter Nickl, a.a.O., S. 24

⁴²⁶ Aristoteles, *Magna Moralia* II, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, 5. Aufl., Berlin 1983, S. 80

⁴²⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II, 2 (1104 b 3-5)

⁴²⁸ Vgl.: Aristoteles, NE auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes, hrsg. von G. Bien, 4. Aufl., Hamburg 1985, S. 29

⁴²⁹ Vgl.: hierzu Kommentar des Thomas von Aquin, *Sententia libri Ethicorum* ed. Leon, Bd. 47/1, S. 83f., in: *Sancti Thomae De Aquino, Opera Omnia, Lussu Leonis XIII, P. H. Edita, Tomus XLVII, Sententia Libri Ethicorum*, Cura E. T. Studio Fratrum Praedicatorum, Volumen I, Praefatio Libri I – III, Romae, 1969, S. 83f.

⁴³⁰ Vgl.: Peter Nickl, a.a.O., S. 24

Lustgefühl ausgeht.⁴³¹ - Der aufgezeigte Zusammenhang zwischen der Tugend und dem Lustgefühl ist also sehr eng, so dass Aristoteles die Frage aufwirft, ob nicht Tätigkeit und Lust dasselbe sind.⁴³² Bei dem Aristoteles-Interpreten Friedo Ricken heißt es, auf den aufgezeigten Sachverhalt bezogen, in einem Aufsatz über Wert und Wesen der Lust wörtlich: „Lust und Unlust bestimmen in hohem Maße unsere Entscheidungen; sie sind Maßstab, den wir spontan an unsere Handlungsalternativen anlegen. Was immer wir möchten, auch das Nützliche und das sittlich Gute, ist lustvoll. Dieser Zusammenhang von Lust und Proeinstellung ist von besonderer Bedeutung, wo es um die ethische Areté geht, die eine Verfassung des strebenden Seelenvermögens ist. Sie hat Lust und Unlust zu ihrem Bereich, das heißt, sie bewirkt, dass wir in der richtigen und vernunftgemäßen Weise Lust und Unlust empfinden. Die Lust an den sittlich guten Handlungen ist Anzeichen der ethischen Areté. Was für den einzelnen lustvoll ist, hängt also von der ethischen Verfassung ab.“⁴³³

5. Gnade als wesentlicher Bestandteil der Ethik des Thomas von Aquin

5.1. Gnade als Qualität in der Habituslehre

Zu Beginn der mittelalterlichen Philosophie im 13. Jahrhundert, angeregt durch die arabische Philosophie, durch christliche Theologen und Philosophen erfolgt ein Umformungsschritt des Habitus, den auch der Theologe und Philosoph Thomas von Aquin vollzieht, indem er die umgeformte Habituslehre in eine Verbindung mit den christlichen Grundvorgängen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bringt. Damit beschreitet Thomas einen Denkweg, der die Zusammenhänge zwischen der aristotelisch begründeten Habituslehre und den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe aufzeigt und interpretiert.⁴³⁴

Thomas spricht in seinen Hauptwerken an verschiedenen Stellen vom Habitus und den Tugenden. Die Grundzüge seiner Habituslehre sind nicht in den Abhandlungen über die Tugend im Allgemeinen und auch nicht in den Abhandlungen über Glaube, Hoffnung und Liebe, sondern in den Ausführungen über die Gnade enthalten, wo er die Frage untersucht, ob die Gnade eine Qualitas in der Seele sei.

⁴³¹ Vgl.: Aristoteles, *Magna Moralia* II, 7 (1206 a 25f), a.a.O., S. 69; vgl.: derselbe, *NE IV*, (1120 a 26f).

⁴³² Vgl.: ebenda X, 5 (1175 b 33), a.a.O., S. 244f.

⁴³³ Friedo Ricken, *Wert und Wesen der Lust*, a.a.O., S. 209

⁴³⁴ Vgl.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Philosophie*, Eine Einführung, 3. Aufl., Mainz 1995, S. 240

Im 2. Artikel der 110. Untersuchung in seiner Theologischen Summe analysiert Thomas die Frage, ob die Gnade eine Beschaffenheit der Seele sei, und stellt fest: „Man sagt, die Gnade, sofern sie eine Beschaffenheit sei, wirke auf die Deelenicht in der Weise einer Wirkursache, sondern in der Weise einer Formursache; so wie die Weißfarbigkeit den Weißen macht und die Gerechtigkeit den Gerechten (50)⁴³⁵ In einer Fußnote zum oben angeführten Artikel erläutert Josef Bernhart, dass Gott in der menschlichen Seele „einen das innere Sein erhöhenden Tätigkeitsgrund“ als eine bleibende Form und Qualität „liebessam und leichtwillig (*suaviter et prompte*)“ dem Zuge zur Übernatur folgt. „Diese neue, die Natur über sich erhebende Zuständigkeit ist die heiligmachende Gnade.“⁴³⁶

Entscheidend für die thomanische Habituslehre ist der Gedanke des Thomas von Aquin, dass Glaube, Hoffnung und Liebe nur dann Habitus sein können, wenn die Gnade, deren Frucht Glaube, Hoffnung und Liebe sind, dieselbe Seinsart besitzt wie jene. Andererseits kann die Gnade nach Thomas nicht selber Habitus sein, denn in der gleichen Weise wie die Seele nicht einfach identisch ist mit den Seelenvermögen, die notwendig zu der Seele gehören, so ist auch die Gnade nicht einfach identisch mit Glaube, Hoffnung und Liebe, die allerdings mit der Gnade wie diese von Gott geschenkt werden. Thomas fragt deshalb, auf die Gnade bezogen, nicht, ob die Gnade ein Habitus sei, sondern er fragt, ob die Gnade im Bereich der Kategorie liege, zu der auch der Habitus gehört, das heißt, Thomas fragt danach, ob die Gnade innerhalb der Kategorie der Qualitas liegt.⁴³⁷

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch die Frage, die Thomas im 4. Artikel der 110. Untersuchung seiner Theologischen Summe untersucht. Auf die Frage, ob die Gnade in der Wesenheit der Seele als in ihrer Trage oder in irgend einem Vermögen ist, antwortet Thomas: „Weil jede Vervollkommnung eines Vermögens der Seele das Wesen von Tugend hat, die Gnade aber keine Tugend ist, sondern ein Ersteres gegenüber der Tugend, so ist notwendig nicht irgend ein Vermögen, sondern gerade die Wesenheit der Seele der Träger der Gnade.“⁴³⁸

Joseph Bernhart erläutert diesen Sachverhalt des 4. Artikels in der 110. Untersuchung in einer Fußnote wie folgt: „Der Mensch schließt sich nach dem Erkenntnisvermögen durch die Tugend des Glaubens an das Erkennen Gottes an, nach dem Willensvermögen durch

⁴³⁵ AD PRIMUM ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientia, sed per modum causa formalis: sicut albedo facit album, et justitia justum Thomas S.th.II-II, q.110,a2,ad 1 (Übers. DTA Bd. 14, S. 118)

⁴³⁶ Vgl.: Thomas von Aquin, Summe der Theologie, zusammengefasst und eingeleitet von Joseph Bernhart, 2. Bd., a.a.O., S. 516

⁴³⁷ Vgl.: Otto Hermann Pesch, a.a.O., S. 241

⁴³⁸ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 2. Bd., hrsg. von Joseph Bernhart, a.a.O., S. 516

die Tugend der Caritas an die Liebe Gottes; so nimmt er kraft einer Art von Neugeburt oder Neuschöpfung gewissermaßen am Wesen Gottes teil.“⁴³⁹

Bemerkenswert ist der Sachverhalt, dass Thomas seinen Gedanken des „eingegossenen Habitus“ nicht nur auf die Gnade und auf die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe bezieht, sondern dass er den Gedanken eines eingegossenen Habitus auch auf die moralischen Tugenden, also auch auf die Kardinaltugenden bezieht.⁴⁴⁰

Dies erläutert Thomas in den folgenden beiden Artikeln seiner Theologischen Summa wie folgt: Im 4. Artikel der 51. Untersuchung untersucht Thomas die Frage, ob und welche Verhabungen den Menschen von Gott eingegossen sind. In der Antwort stellt Thomas fest: „Aus einem doppelten Grunde werden irgend welche Verhabungen dem Menschen von Gott eingegossen. Erster Grund ist, dass es irgend welche Verhabungen gibt, mit denen der Mensch gut zu dem Zweck gerüstet wird, der über die Vermöglichkeit der menschlichen Natur hinausgeht, er ist die letztliche und vollkommene Glückgeborgenheit des Menschen, wie früher (5, 5) gesagt worden ist. Und weil sich für die Verhabungen gehört, dass sie im Gleichmaßverhältnis zu dem stehen, worauf der Mensch ihnen gemäß seine Rüste erfährt, so müssen daher auch die Verhabungen, die zu einem solchen Zweck die Rüste geben, die Vermöglichkeit der menschlichen Natur überschreiten. Deswegen können solche Verhabungen dem Menschen immer nur aus göttlicher Eingießung innewohnen. Gerade wie das bei allen gnadenhaften Tugenden der Fall ist.“⁴⁴¹

In einer Fußnote zu diesem 4. Artikel der 51. Untersuchung erläutert Joseph Bernhart, wie die Stellung sowohl der Gnade als auch der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe im Habitus nach der Ansicht des Thomas von Aquin begründet ist: „Zu dem nicht nur die Tätigkeit beeinflussenden, sondern das ganze menschliche Sein erhöhenden eingegossenen (im Gegensatz zu erworbenen) Habitus gehören die heiligmachende Gnade, die aus der Übernatur entspringenden „theologischen“ Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (vgl. 62), die dem ganzen natürlich-sittlichen Leben eine neue Grundlage geben, und die Gaben des hl. Geistes. Nur im akzidentiellen Sinne eingegossen heißen die Habitus, von denen im Folgenden die Rede ist. In ihnen ist durch den göttlichen Eingriff erzeugt, was der Mensch auch natürlich erwerben könnte.“⁴⁴²

Nachdem Thomas das Verhältnis zwischen Habitus und den göttlichen Tugenden erläutert hat, äußert er sich auch im 3. Artikel der 63. Untersuchung in der Theologischen Summe

⁴³⁹ ebenda

⁴⁴⁰ Vgl.: Otto Hermann Pesch, a.a.O., S. 243

⁴⁴¹ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 2. Bd., hrsg. von Joseph Bernhart, a.a.O., S. 313

⁴⁴² ebenda

über die sittlichen Tugenden. In diesem Kapitel untersucht Thomas die Frage, ob es irgend welche sittlichen Tugenden in uns durch Ergießung gebe, und antwortet darauf mit den Worten: „Nicht bloß die gotteskundlichen Tugenden sind dem Menschen von Gott her eingegossen, sondern auch gewisse sittliche Tugenden, durch die ohne Frage der Mensch in seinen übernatürlichen Endzweck in einem gewissen besonderartigen Berede hineingebracht wird.“⁴⁴³

Den nicht unwesentlichen Unterschied zwischen den „erworbenen sittlichen Tugenden“ und den „eingegossenen sittlichen Tugenden“ erläutert Thomas im 4. Artikel der 63. Untersuchung, der die Frage als Überschrift enthält, ob die Tugend, welche wir aus der Angewöhnung an die Werke erwerben, mit der eingegossenen Tugend von gleicher Art ist. Die Antwort des Thomas lautet: „Da es von den eingegossenen Tugenden mit Recht heißt, Gott wirke sie in uns ohne uns, was sich von den erworbenen nicht sagen lässt, so gehört sich, dass die eingegossenen sittlichen Tugenden von den erworbenen der Art nach unterschieden werden.“⁴⁴⁴

In einem Aufsatz über die Ethik des Thomas von Aquin hebt Odon Lottin vor allem die besondere Stellung der rationalen Sichtweise bei Thomas hervor, indem er analysiert: „Das 12te Jahrhundert hat gezeigt, dass eine sehr ausgeprägte theologische Strömung und mit scheuen Versuchen – bei den Theologen der Mönche – von einer rationellen Theorie der Tugenden koexistierten. Das 13te Jahrhundert, seit dem Kanzler Philippe, hat sich viel begrüßender gezeigt für einen Ort der Tugenden der Philosophen, aber vor 1250 hat man nicht eine kohärente Doktrin der natürlichen Ethik ausarbeiten können. Die Studie von der Ethik des Aristoteles, bekannt in seinem kompletten Text, hat zielsicher beim heiligen Thomas die Einstellung, vielmehr als beim heiligen Albert, deutlich in Hinsicht der erworbenen moralischen Tugenden begünstigt. Und die Studien, die man lesen wird über die Erfolge des heiligen Thomas, franziskanisch, dominikanisch, ohne zu vergessen den säkularen Meister Godefroid de Fontaines, der sich hier als Meister erster Klasse bewahrheitet, diese Studien haben die Einstimmigkeit der schulischen Tradition aufgedeckt, welche sich der augustinischen Sichtweisen von Heinrich von Gent loslösen. Von jetzt an hat das trationelle das Existenzrecht in der christlichen Moral.“⁴⁴⁵

Auch in der Frage des Gnadendienstes schließt sich Thomas an die Philosophie des hl. Augustinus an. In einem Aufsatz von Odon Lottin heißt es hierzu: „Der heilige Thomas war sehr respektvoll vor der Autorität des heiligen Augustinus, um diesem offen zu widersprechen; er musste es also erläutern. Der heilige Thomas unterscheidet zunächst

⁴⁴³ ebenda S. 367

⁴⁴⁴ ebenda

⁴⁴⁵ Vgl.: Odon Lottin: Les Vertus morales, a.a.O., S. 128f

deutlich die Sichtweite des Philosophen von der des Theologen: der Philosoph wägt nicht die moralische Tugend derart als lobenswert ab, und infolgedessen kann er die Tugend der Tugenden nennen, die nicht die Barmherzigkeit begleitet; er kann nicht auf diese Art als Theologe sein. Aber er führt zum ersten Mal ein, in der 'Somme théoloquie' das Problem direkt in Erwägung zu ziehen.⁴⁴⁶

Allerdings werden sich die Perspektiven ändern. In seiner Abhandlung 'Von der moralischen Güterzigkeit der menschlichen Taten' erwägt der heilige Doktor diese gutherzige Moral unabhängig von der Frage des Verdienstes, von der er einen konsekutiven Besitz von der moralischen Güterzigkeit macht. Es ist also ausgehöhlt das einzige Konzept der moralischen Güterzigkeit; viel weiter in seinem Werk, wird sich der heilige Thomas fragen, ob der errungene moralische Usus diese moralische Perfektion notwendig hat mit der Kenntnis der wahren Tugend. Er geht zweimal dieses Problem an.⁴⁴⁷

Odon Lottin stellt in seinem Aufsatz über die Tugenden die Frage, ob die moralischen Tugenden ohne die Tugend Barmherzigkeit existieren können. Die Antwort hierauf ist für Thomas eindeutig klar; denn nach ihm kann man die moralischen Tugenden von zwei Gesichtspunkten aus betrachten.

Erstens geht Thomas bei den Prinzipien von guten Taten aus, und zwar mit der Zielsetzung auf ein Ende, das nicht die Kapazitäten der menschlichen Natur übersteigt. Die moralischen Tugenden können nach Thomas durch den menschlichen Fortschritt erworben sein. Dies bedeutet also, dass sie existieren ohne die Tugend der Barmherzigkeit. In dieser Weise wären die praktizierten Tugenden durch eine Vielzahl von Möglichkeiten ausübbar.

Zweitens können die moralischen Tugenden in der Weise ausgeübt werden, dass sie den Menschen auf das letzte übernatürliche Ziel hin orientieren. Diese Tugenden sind nach Thomas notwendig, und man kann nachweisen, dass sie nicht ohne Barmherzigkeit existieren können. Nur diese Tugenden realisieren vielfältig und wirklich ein Konzept von Tugenden; einzig auf diese Weise sind die Tugenden perfekt, und sie können als solche auch in der ganzen Wirkungsweise ausgedrückt werden. Das heißt, die erworbenen Tugenden sind nicht Tugenden, weil sie sich in Richtung auf ein elementares Endziel hin ausrichten.⁴⁴⁸

Der Verfasser der vorliegenden Analyse fährt fort mit den Worten: „Der heilige Thomas ist sich bewusst gewesen, dass er sich sehr dem heiligen Augustinus genähert hat und zu sehr

⁴⁴⁶ Vgl.: ebenda

⁴⁴⁷ ebenda, S. 102

⁴⁴⁸ Vgl.: ebenda, S. 102

von Aristoteles entfernt hat, nicht klar zugestehend, dass die moralischen Tugenden nicht 'richtige' Tugenden sind, aber nur *secundum quid*? Tatsache ist, dass er dasselbe Thema wieder viel später aufnimmt in seiner Abhandlung über die Barmherzigkeit; und die Frage ist in formalen Ausdrücken gestellt: kann eine wahre Tugend existieren, *vero viruto*, ohne die Barmherzigkeit?⁴⁴⁹ Im nächsten Abschnitt dieses Aufsatzes kann man nicht die geringste Andeutung zu einem Konzept des Gnadenverdienstes erkennen.⁴⁵⁰

Odon Lottin stellt dann abschließend fest: „Jahrhunderte vor Thomas hatte Augustinus die christliche Gnadenlehre entwickelt, die sich vor allem gegen die Vermenschlichung des Religiösen im Pelegeanismus und gegen die Vernichtung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen richtete. Philosophen der Frühscholastik wenden sich zu Beginn des Mittelalters sowohl gegen eine Unterbewertung als auch gegen eine Überbewertung der göttlichen Gnade. Thomas und andere Philosophen wenden sich im Hochmittelalter gegen die ständige Gefahr der 'Verselbständigung des Menschen' und der 'Vermenschlichung des Göttlichen', weil die beiden Begriffe Gnade und Übernatürliches noch nicht geklärt sind.“⁴⁵¹

5.2. Der Verdienstbegriff in der Gnadenlehre

Die Leistungen der menschlichen Natur einerseits und auch die Leistungen des menschlichen Willens andererseits sind nach der Lehre des Thomas von Aquin nur erklärbar durch das Vorhandensein und Wirken der Gnade; denn in erster Linie bewirkt die Gnade, dass der Mensch zu Höherem geboren ist, „als ihn der Verstand ohne den Glauben sehen lässt.“⁴⁵²

Als Ausgangspunkt der thomanischen Gnadenlehre, die sich eindeutig an die Gnadenlehre des Kirchenlehrers Augustinus anlehnt, kann der folgende Gedankengang betrachtet werden: „Dass wir sind und was wir sind, ist im weitesten Sinn Gnade, da wir Gottes Geschöpfe sind. So wie jedoch kein gesunder und fromm denkender Mensch seine Fehler und Verirrungen Gott zuschreiben kann und will, ebenso ist es eine Forderung der geistigen Existenz des Menschen, seines sittlichen Personseins, dass auch das Gute, das der Mensch erreicht, tun und verwirklichen kann, ihm nicht abgesprochen wird; würde es ihm

⁴⁴⁹ ebenda, S. 102f.

⁴⁵⁰ Vgl.: ebenda

⁴⁵¹ ebenda

⁴⁵² Vgl.: Johann Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Zweiter Teil: Das Wirken der Gnade, Freiburg 1951, S. 58

gegen seinen Willen aufgezwungen oder ohne seinen Willen, ohne sein freies Zustimmung und Mittun angehängt, wäre es nicht sein eigen, sein menschlich-persönlicher Besitz.“⁴⁵³

In Anlehnung an das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus vertritt Thomas in seiner Gnadenlehre einen Standpunkt der christlichen Mitte, der den freien Willen des Menschen als eine Grundvoraussetzung sowohl für den Verdienst als auch für die Notwendigkeit der Gnade betrachtet, was vor allem den gutmachenden und unterstützenden Charakter der Gnade hervorhebt.⁴⁵⁴

Was die Möglichkeit und die Arten des Verdienstes der Gnade betrifft, kann Thomas auf Erkenntnisse aus dem 12. Jahrhundert zurückgreifen und aufbauen, denn zu dieser Zeit kennt man in der abendländischen Philosophie drei elementare Gnadenverdienste. Als erste Bedingung wird die sittliche Freiheit des Menschen betrachtet, die den Menschen als Urheber und Herr seines Tuns und seines Werkes ansieht. Als zweite Bedingung wird das „Stehen in einer Gemeinschaft“ betrachtet, die Recht und Gerechtigkeit verbürgt. Als das dritte Element des Gnadenverdienstes kann der innere Wert der Tat und ihre Geltung betrachtet werden. Diese drei Bestimmungen des Gnadenverdienstes gehören ganz in den Bereich des Ethischen und des Philosophischen. Die theologische Sichtweise wird durch die Fragestellung deutlich, ob der Mensch und wie der Mensch aus eigener Kraft vor Gott aus dem Ungeschuldeten ein Geschuldetes machen kann. Im 12. Jahrhundert findet man also im Abendland die ersten philosophischen Darstellungen, die auch die Gnade in die Beantwortung der oben gestellten Frage mit einbeziehen. Zur Zeit des Thomas treten schließlich bei der Betrachtung des Gnadenverdienstes die drei Begriffe aus dem 12. Jahrhundert „Gott, Gnade und freier Wille“ wieder auf. Dabei wird bei Thomas „Gott“ als das soziologische Element, „Gnade“ als das innere Wert-Element und „freier Wille“ als das personelle Element betrachtet. Im Verlauf des 13. Jahrhunderts entfalten sich dann die drei Begriffe Gott, Gnade und freier Wille.⁴⁵⁵ Dabei hebt vor allem Thomas sowohl im Sentenzenkommentar als auch in der Theologischen Summe bei der Frage nach der Möglichkeit des Gnadenverdienstes die mögliche *praeordinatio* als Voraussetzung für den Verdienst hervor. Gemeint ist damit bei die Willensfreiheit des Menschen im Zusammenspiel mit der göttlichen Gnade.⁴⁵⁶

Auch der Leistungsgedanke innerhalb der mittelalterlichen Gnadenlehre rückt bei den Philosophen der Hochscholastik zunehmend in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, weil man die Gnade mehr vom Menschen aus betrachtet, dabei aber gleichzeitig die

⁴⁵³ ebenda, S. 59

⁴⁵⁴ Vgl.: ebenda, S. 61

⁴⁵⁵ Vgl.: ebenda, S. 63

⁴⁵⁶ Vgl.: ebenda, S. 65

herausragende Bedeutung der Freiheit des Menschen berücksichtigt. So trifft Thomas im 3. Artikel der 27. Quaestio in den Quaestiones Disputatae De Veritate die folgenden drei Feststellungen bezüglich der Gnadenwirkung im Menschen.

„(1) Es ist schlechthin zuzugeben, dass kein Geschöpf wirksam die Gnade hervorbringen kann (*creare effective*); obwohl ein Geschöpf einen Dienst leisten kann, der auf den Empfang der Gnade hingeordnet ist. Und deshalb kann kein Geschöpf eigentlich wirksam (*effektive*) die Gnade verursachen.“⁴⁵⁷

„(2) Der zweite Grund ist vom Wirken der Gnade her zu nehmen. Denn durch die Gnade wird der Wille des Menschen umgewandelt; denn sie selbst ist es, die den Willen des Menschen vorbereitet, das Gute zu wollen (Augustin, Über Gnade und Natur, Kap. XXIII). Doch den Willen umzuwandeln, das ist nur Gottes Sache.“⁴⁵⁸

„(3) Der dritte Grund wird vom Ziel der Gnade selbst her genommen. Das Ziel entspricht nämlich dem wirkenden Prinzip, weil Ziel und Prinzip des ganzen Weltalls Eines ist; wie also das erste Wirken, wodurch die Dinge ins Dasein treten, die Schöpfung nämlich, von Gott allein herrührt, der das erste Prinzip und das letzte Ziel der Geschöpfe ist, so rührt auch die Verleihung der Gnade, durch die der vernunftbegabte Geist unmittelbar mit dem letzten Ziel verbunden wird, von Gott allein her.“⁴⁵⁹

In seinen Quaestiones der Jahre 1257/58 hebt Thomas eine selbständige Behandlung des Übernatürlichen (*supernaturale*) heraus, was bei ihm zu der Feststellung führt, „die Gnade bilde eine gewisse Vollkommenheit, die die Seele zu einem gewissen übernatürlichen Sein erhebt.“ - Dabei betrachtet Thomas dieses übernatürliche Sein als einen „einfachen Habitus“, so dass die Gnade von ihm wie eine „übernatürliche Qualität“ des Menschen aufgefasst wird.⁴⁶⁰ Auch das dritte Grundelement „das Gnadenverdienst“, der Begriff des persönlich freien Willens entwickelt sich in den Gnadenlehren der Hochscholastik weiter. So stellt Thomas im 4. Artikel der 114. Quaestio seiner Theologischen Summe folgendes fest: „Irgendein Werk kann schwierig und mühevoll sein auf zweifache Weise:

1. aufgrund der Größe des Werkes; und so hat die Größe des Werkes Einfluß auf die Förderung des Ruhmes (*meritum*);
2. aufgrund eines Mangels des Handelnden selbst; ein jedes nämlich ist schwierig und mühevoll, das nicht durch den Willen leicht gemacht wird. Und eine solche Arbeit vermindert den Ruhm.“⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Edith Stein, Des Hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit, Quaestiones Disputatae De Veritate, II. Bd., Breslau 1932, S. 423

⁴⁵⁸ ebenda, S. 424

⁴⁵⁹ ebenda

⁴⁶⁰ Vgl.: Johann Auer, a.a.O., S. 73

⁴⁶¹ opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter: uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti... alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum. S.th., Ia-IIae, q.114, a.4, ad.2 (Übers. DTA, 4. Bd., S. 221)

Im 1. Artikel der 114. Quaestio seiner Theologischen Summe spricht Thomas ausdrücklich von der göttlichen Ordnung (*divina ordinatio*) als Voraussetzung für den Gnadenverdienst. Dieses besteht in der Willensfreiheit des Menschen, die den Menschen schließlich zum Verdienst der Gnade gegenüber nichtfreien Kreaturen, die nach Thomas diese selbst nicht verdienen können.⁴⁶²

Nach Thomas sind Glaube, Hoffnung und Liebe in die menschliche Natur als übernatürliche Seinsneigungen – auch *habitus* genannt – eingesenkt. Dabei ordnet sich der Glaube in die Ordnung der akthaften Entfaltung dieser übernatürlichen Seinshaltungen früher als Hoffnung und Liebe ein, und zwar die Hoffnung früher als die Liebe.⁴⁶³ Im 4. Artikel der 62. Quaestio seiner Theologischen Summe stellt Thomas fest: „1. Die Wurzel ist früher als das, was aus der Wurzel stammt. Die Liebe aber ist die Wurzel aller Tugenden nach Eph. 3, 17: ‚in der Liebe verwurzelt und fest gegründet‘. Also ist die Liebe früher als die anderen Tugenden. 2. Augustinus sagt: ‚Man kann das nicht lieben, an dessen Dasein man nicht glaubt. Wenn man aber glaubt und liebt, so gelangt man durch sein gutes Tun dazu, dass man auch hofft.‘ Also scheint der Glaube der Gottesliebe voranzugehen und die Gottesliebe der Hoffnung. 3. Die Liebe ist der Quellgrund jeglicher Gemütsbewegung (Art. 2 Zu 3). Die Hoffnung aber besagt eine gewisse Bewegung des Gemütes; sie ist nämlich eine Leidenschaft (23, 4: Bd. 10). Also ist die Gottesliebe, da sie Liebe ist, früher als die Hoffnung.“⁴⁶⁴

In der Rangordnung der Vollkommenheit nimmt also nach Thomas die Liebe innerhalb der drei theologischen Tugenden den ersten Platz, der Glaube den letzten Platz und die Hoffnung den Mittelplatz ein. Bei dem Verhältnis von Hoffnung und Liebe macht Thomas auf den Unterschied zwischen „vollkommener Freundschaftslove (*amor amicitia*)“ und der „unvollkommenen begehrenden Liebe (*amor concupiscentia*)“ aufmerksam, das heißt, Thomas unterscheidet zwischen der Liebe, die den Geliebten um seinetwillen liebt, und einer Liebe, die ihn um des Liebenden willen liebt. Die Tugend der Hoffnung ist zunächst

⁴⁶² Vgl.: Johann Auer, a.a.O., S. 75

⁴⁶³ Vgl.: ebenda, S. 266

⁴⁶⁴ AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologiarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate. Radix enim est prius eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud ad Ephes. 3: „In caritate radicati et fundati.“ Ergo caritas est prior aliis.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in 1 de Doct. Christ. (cap 37): „Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.“ Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

3. PRAETEREA, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est. Sed spes nominat quandam affectionem: est enim quaedam passio, ut supra dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe., Thomas S. th., Ia –Iiae, q.62, a.4 (Übers. DTA, 11. Bd., S. 250f.)

mit der Gottesliebe vorhanden,⁴⁶⁵ was bei Thomas im 3. Artikel der Quaestiones Disputatae De Spe ausgesagt ist.⁴⁶⁶

5.3. Zusammenhang zwischen der Gnadenlehre und der Hoffnung

Bezogen auf die Grundlage des Gnadenverdienstes zeigt sich beim Übergang zur Hochscholastik in der abendländischen Philosophie, dass zwei Gesichtspunkte in den Mittelpunkt der Gnadenlehre rücken. Zum einen wird die Liebe im Sinne der reinen inneren Gesinnung betrachtet.⁴⁶⁷ Dabei wird der innere Wert der guten Werke des Menschen nicht geleugnet, sondern es wird die Freiheit des Schöpfer-Gottes gegenüber seinen geschaffenen Werken und auch gegenüber dem freien Menschen herausgestellt. Dadurch wird der Gerechtigkeitsbegriff, der zum Verdienstbegriff der mittelalterlichen Gnadenlehre gehört, für das Gott-Mensch-Verhältnis brauchbar gemacht.⁴⁶⁸

Die Entwicklung des Verdienstbegriffs innerhalb der mittelalterlichen Gnadenlehre führt schließlich hin zu Thomas von Aquin, der in seiner Gnadenlehre in besonderer Weise den Anteil des Glaubens und den Anteil der Liebe sowie den Anteil des verdienstlichen Werkes für die Hoffnung hervorhebt.

In der Gnadenlehre des Thoma von Aquin stehen vor allem zwei Beiträge zum Verhältnis seiner Gnadenlehre zur Hoffnung in der Theologischen Summe im Mittelpunkt, nämlich die Quaestiones 17, 1 und 28, 4 (Secunda Secundae).

Zunächst erläutert Thomas im 2. Argument des 1. Artikels der 17. Quaestio das Verhältnis zwischen den verdienstlichen Werken und der Hoffnung. Nach seiner Ansicht haben die verdienstlichen Werke ebenso einen Anteil an der Hoffnung wie dies für den Glauben und die Liebe zutrifft. Wörtlich stellt Thomas hierzu fest: „Von der Hoffnung wird gesagt, dass sie aus den verdienstlichen Werken hervortrete mit Blick auf die erwartete Sache selbst, so, wie man die Glückseligkeit (*beatitudo*) zu erlangen hofft aus der Gnade und den verdienstlichen Werken (*ex gratia et meritis*). Der Habitus der Hoffnung aber selbst, durch irgendjemand die Glückseligkeit erwartet, wird nicht aus verdienstlichen Werken hervorgebracht, sondern rein aus der Gnade.“⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Vgl.: Josef Pieper, Aufsatz: Über die Hoffnung, in: Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik, Bd. 4, hrsg. V. Bertold Wald, Hamburg 1996, S. 467

⁴⁶⁶ S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae, Vol. II, Turin-Rom 1949, S. 821

⁴⁶⁷ Vgl.: Johann Auer, a.a.O., S. 67

⁴⁶⁸ Vgl.: ebenda S. 68

⁴⁶⁹ Spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsum rem exspectam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis; (vel quantum ad actum spei formatae), Ipse autem habitus spei, per quam

Im letzten Argument des 1. Artikels der 17. Quaestio erläutert Thomas, dass die Hoffnung des Habitus ihre Absicherung im Glauben findet, der gleichsam die Gnade darstellt.⁴⁷⁰ Ferner bezieht sich die Hoffnung auf sichere Weise auf ihr Ende hin, gleichsam teilhabend an der Sicherheit durch den Glauben.⁴⁷¹

Im 3. Argument äußert sich Thomas über die Erfolgsaussichten des hoffenden Menschen, indem er feststellt: „Jener, der hofft, ist auf gewisse Weise unvollkommen (*imperfectus*) gemäß der Betrachtung von jenem, das er zu besitzen erhofft, und das er noch nicht hat; aber er ist vollkommen (*perfectus*) mit Blick auf dasjenige, das er bereits berührt, nämlich Gott, auf dessen Hilfe er sich stützt.“⁴⁷²

Im 4. Artikel der 23. Quaestio (Prima Secundae) untersucht Thomas von Aquin die Frage, ob es innerhalb des gleichen Vermögens Leidenschaften gibt, die der Art nach verschieden sind, ohne zugleich im Gegensatz zueinander zu stehen. Er stellt zunächst drei Einwände auf:

„1. Die Leidenschaften der Seele unterscheiden sich nach ihren Gegenständen. Die Gegenstände der Leidenschaften aber sind Gut und Übel; wie diese stehen auch die Leidenschaften in (ausschließendem) Gegensatz zueinander. Mithin gibt es unter den Leidenschaften desselben Vermögens, die nicht in Gegensatz zueinander stehen, keinen Artunterschied.

2. Der Artunterschied ist ein Unterschied nach der Wesensform. Aber jede Unterscheidung gemäß der Wesensform beruht auf irgendwelchem Gegensatz (Aristoteles). Also unterscheiden sich die Leidenschaften desselben Vermögens, die nicht in Gegensatz zueinander stehen, auch nicht der Art nach.

3. Jede Leidenschaft besteht in der Hinkehr auf ein Gut oder in der Abkehr von einem Übel. Danach muss offenbar jede Unterscheidung der Leidenschaften beruhen entweder auf dem Unterschied von Gut und Übel oder auf dem Unterschied von Hinkehr und Abkehr oder (wenigstens) auf der größeren oder geringeren Hinkehr oder Abkehr. Nun unterstellen aber die beiden ersten Unterscheidungen einen Gegensatz in den Leidenschaften der Seele (Art. 2). Die dritte Unterscheidung jedoch ändert nicht die Art, weil es sonst unendlich viele Arten von Leidenschaften gäbe. Mithin kann es nicht sein,

aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis sed pure ex gratia. Thomas s. th., Ia-IIa, q.17, a.1,(S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 3)

⁴⁷⁰ Vgl.: Johann Auer, a.a.o., S. 67

⁴⁷¹ Vgl.: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 3

⁴⁷² ad 3) ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc iam attingit propriam regulam, scilicet Deus, cujus auxilio innititur. Thomas S. th., Ia-IIa, q.17,a.1. ad.3 (ebenda., S. 4)

dass die Leidenschaften desselben Seelenvermögens sich der Art nach unterscheiden, ohne Gegensätze zu sein.⁴⁷³

Im 8. Artikel der 19. Quaestio der Theologischen Summe (Secunda Secundae) stellt Thomas zum Verhältnis der Hoffnung zur Liebe abschließend fest: „Unter 8 wird so verfahren: Es scheint, dass die Liebe der Hoffnung vorausgeht. Das sagt nämlich Ambrosius über Lukas 17, 6. Wenn ihr einen Glauben (so groß) wie ein Senfkorn hättet etc. Aus dem Glauben ist (erwächst) die Liebe, aus der Liebe die Hoffnung. Aber der Glaube liegt vor der Liebe. Also ist die Liebe vor der Hoffnung.“⁴⁷⁴

In der Respondeo gibt Thomas dann die folgende Antwort: „Es ist zu sagen, dass die Ordnung eine doppelte ist: die eine entsprechend dem Weg der materiellen Fortentwicklung, nach dem das Unvollkommene früher ist als das Vollkommene, die andere Ordnung aber ist die der Vollkommenheit und der Form, nach der das Vollkommene auf natürliche Weise früher ist als das Unvollkommene. Nach der ersten Ordnung ist die Hoffnung früher als die Liebe. Das ist so offenkundig, weil die Hoffnung und die ganze triebhafte Regung aus der Begierde abgeleitet wird, wie früher dargelegt wurde, als von den Leidenschaften die Rede war.“⁴⁷⁵

In der Respondeo des 4. Artikels der 28. Quaestio seiner Theologischen Summe (Secunda Secundae) stellt Thomas die Auflösung der drei aufgezeigten Einwände dar, indem er zwischen den Leidenschaften differenziert, und zwar zwischen den Leidenschaften des strebenden Vermögens und den Leidenschaften des überwindenden Vermögens. Dabei stellt Thomas fest, dass sich im überwindenden Vermögen drei Leidenschaften befinden,

⁴⁷³ AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones speciei differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones ejusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.23, a.4

2. PRAETERIA, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10 Metaphysicorum (c. 8). Ergo passiones ejusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie. Thomas S, th., Ia-IIae, q.23, a.4., arg. 2

3. PRAETERIA, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum majorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est. Tertia autem differentia non diversificat speciem: quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.23, a.4, arg.3 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 26f.)

⁴⁷⁴ Ad octavum sic proceditur: Videtur quod charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud Luc. 17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis etc. Ex fide est charitas, ex charitate spes. Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 24)

⁴⁷⁵ Dicendum quod duplex est ordo: unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est cum de passionibus ageretur. (ebenda)

nämlich Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Kühnheit und Zorn, dem keine Leidenschaft gegenübersteht. Insgesamt gibt es nach Thomas von Aquin elf Leidenschaften, und zwar sechs im begehrenden und fünf im überwindenden Vermögen.⁴⁷⁶

Der Philosophiewissenschaftler Josef Pieper interpretiert die Behauptung, die Hoffnung sei Tugend nur als theologische Tugend in der Weise, dass die Hoffnung „nur dann unbeirrbar Hinwendung auf die wahre Wesenserfüllung (des Menschen) sei, das ist auf das Gute, wenn sie aus der Gnadenwirklichkeit im Menschen ihren Ursprung nimmt und sich richtet auf die übernatürliche Glückseligkeit in Gott. Diese Festigkeit der Ausrichtung auf das Gute erfährt die Hoffnung, das ist deutlich, als gottgewirkte Hinwendung zu Gott, das heißt: als theologische Tugend.“⁴⁷⁷

Zwei Sachverhalte erscheinen mir in dem aufgeführten Zitat Piepers bemerkenswert. Zum einen ist dies der aufgezeigte Zusammenhang, der sich innerhalb der thomanischen Ethik zwischen der Gnadenlehre und der Hoffnung als theologische Tugend ergibt. Zum zweiten wird deutlich, dass die Hoffnung des Menschen ähnlich wie die Liebe eine der einfachen Urgebärden des Lebendigen, das heißt des Menschen ist, denn in der Hoffnung streckt sich der Mensch in unruhiger und erwartungsvoller Weise und in einer vertrauensvollen Haltung aus und strebt in seiner Erwartung nach dem *bonum arduum futurum*. Das heißt mit anderen Worten, der Mensch strebt erwartungsvoll nach dem „steilen Noch-nicht der Erfüllung“ und zwar nach der natürlichen wie auch nach der übernatürlichen Erfüllung.⁴⁷⁸ - „Das Auslangen der triebhaft-geistigen Hoffnung des natürlichen Menschen hat, wie schon gesagt wurde, aus sich nicht die Sicherheit der Richtung auf das wahrhaft Gute, die das begriffliche Wesen der Tugend ausmacht. Aber dieses natürliche Auslangen ist – als formbarer Stoff, als bereite *materia* – wesenhaft hingeordnet auf die Siegelung durch das formale Richtmaß der Tugend, damit es aus dieser Prägung auch selbst Anteil gewinne an der Ausrichtung auf das Gute.“⁴⁷⁹

Zum Abschluss des hier aufgeführten Gedankengangs fügt Pieper in Anlehnung an den 1. Artikel der 161. Quaestio der Theologischen Summe aus, wie die Gebärde „des sinnlich-geistigen Hoffens“, die sich ausstreckt nach dem „Nochnicht“ der natürlichen Erfüllung des Menschen, als *materia*, zwei Tugenden zugeordnet werden kann, nämlich der Hochgemutlichkeit (*magnanimitas*) und der Demut (*modestia*). Dabei mündet der eigentliche Antrieb der natürlichen Hoffnung geformt in die Hochgemutlichkeit, und die Demut stellt die Schranke dar, vergleichbar mit einer Ufermauer bei der Einmündung eines

⁴⁷⁶ Vgl.: ebenda, S. 27

⁴⁷⁷ Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie, a.a.O., S. 264

⁴⁷⁸ Vgl.: ebenda

⁴⁷⁹ ebenda

Flusses.⁴⁸⁰ Die Hochgemutlichkeit gilt als eine etwas vergessene Tugend. Thomas von Aquin umschreibt diese Tugend im 1. Artikel der 129. Quaestio seiner Theologischen Summe, indem er behauptet, die Hochgemutlichkeit sei für die Menschen mitentscheidend, die sich das Große zumuten.⁴⁸¹ Im 3. Artikel der 129. Quaestio (Secunda Secundae) heißt es hierzu im 4. Argument bei Thomas: „Keine Tugend ist einer anderen Tugend entgegengesetzt. Nun aber ist die Großgesinntheit der Demut entgegengesetzt; denn der Großgesinnte hält sich großer Dinge für würdig und verachtet die anderen (Aristoteles). Also ist die Großgesinntheit keine Tugend.“⁴⁸²

Thomas umschreibt also im zuletzt aufgeführten Zitat, wie im Menschen die Hochgemutheit den Aufschwung der natürlichen Hoffnung aufgreift und wie die Hochgemutheit das menschliche Sein prägt. In Anlehnung an Aristoteles charakterisiert Thomas die Hochgemutheit anerkennend als das „Geschmeide aller Tugenden“.⁴⁸³ Thomas von Aquin begründet dies mit dem Argument, im ethischen Lebensbereich werde die Hochgemutheit für eine große Möglichkeit des menschlichen Seinskönnens verantwortlich gemacht.⁴⁸⁴ Josef Pieper fügt in seiner Charakterisierung des Hochgemuts hinzu: „Es ist ein guter Gedanke, zu denken, dass auf diese Weise alle große Tugend getragen ist von einem Strom, der die tapfere Unruhe unseres natürlichen Hoffens in sich aufgenommen hat und bewahrt.“⁴⁸⁵

Dem menschlichen Streben des sinnlich-geistigen Hoffens, das auf die natürliche Erfüllung des Menschen ausgerichtet ist, wird nach Thomas neben Hochgemutheit auch die Demut zugeordnet. In der Respondeo des 1. Artikels des 161. Quaestio (Secunda Secundae) in seiner Theologischen Summe umschreibt Thomas den inneren Zusammenhang zwischen der theologischen Hoffnung einerseits und der Demut andererseits, indem er feststellt: „Wie oben bei der Behandlung der Leidenschaften erwähnt (I – II 23, 2), enthält das schwer zu Erlangende etwas, das das Strebevermögen anzieht, nämlich sein Gutsein, und hat andererseits etwas Zurückstoßendes, nämlich die Schwierigkeit, es zu erreichen. Angesichts des ersten entsteht Hoffnung, angesichts des zweiten Verzweiflung. Es wurde aber oben (I – II 61, 2) bemerkt, dass es bezüglich der Strebebewegungen, die durch impulsives Verlangen charakterisiert sind, eine moralische Tugend geben muss, die mäßigt und bremst; bezüglich jener aber, denen von Seiten des Strebevermögens Aufgeben und Zurückweichen eigen ist, muss es eine moralische Tugend geben, die festigt und antreibt.

⁴⁸⁰ Vgl.: ebenda

⁴⁸¹ Vgl.: ebenda, S. 265

⁴⁸² 4. PRAETEREA, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam magnanimus dignum se reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in 4 Ethicorum (c. 7. 8). Ergo magnanimitas non est virtus., Thomas, S. th., II-IIae, q.129, a.3, arg.4 (Übers. DTA, 21. Bd., S. 104)

⁴⁸³ Vgl.: Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie, a.a.O., S. 265

⁴⁸⁴ Vgl.: ebenda

⁴⁸⁵ ebenda

Daher ist bezüglich des schwer zu erlangenden Gutes eine doppelte Tugend nötig, eine, die den Geist mäßigt und bremst, damit er nicht maßlos in die Höhe strebt, und das ist Aufgabe der Demut.⁴⁸⁶

Josef Pieper weist auf das Verhältnis zwischen der Demut und der natürlichen Hoffnung des Menschen in der thomanischen Ethik hin, indem er die Aufgabe der Demut darin sieht, das negative Maß des triebhaft natürlichen Hoffens zu sein. Während die Hochgemutheit das Hoffen in seine Möglichkeiten einweist, macht die Demut den Menschen auf die Grenzen dieser Möglichkeiten aufmerksam.⁴⁸⁷ - „Aus dem Miteinander von Hochgemutheit und Demut wird die wesensgerechte Ordnung des natürlichen Hoffens geboren.“⁴⁸⁸

Das bedeutet mit anderen Worten, dass nach Thomas von Aquin die beiden Tugenden Hochgemutheit und Demut die wesentlichen Voraussetzungen für die Entfaltung der übernatürlichen Hoffnung bilden, sofern es dabei auf den Menschen ankommt. In beiden Tugenden ist einerseits die Bereitschaft des natürlichen Menschen begründet, die die Gnade voraussetzt. Andererseits ist der schuldhafte Verlust der übernatürlichen Hoffnung in einem Mangel an Hochgemutheit und Demut begründet.⁴⁸⁹

Zusammengefasst stellt sich nach Thomas das übernatürliche Leben im Menschen dreiströmig dar: „Im Glauben kommt die über alle natürliche Erkenntnis herausragende Wirklichkeit Gottes vor dem Blick. Die Liebe bejaht, um seiner selbst willen, das im Glauben verhüllt sichtbar gewordene höchste Gut. Die Hoffnung ist die vertrauend auslangende Erwartung der Ewigen Glückseligkeit in der schauend-umfangenden Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes; die Hoffnung erwartet das Ewige Leben, das Gott selber ist, aus Gottes eigener Hand, „*separat Deum a Deo*.“⁴⁹⁰

Ferner sagt Josef Pieper: „Diese unvollkommene Liebe der Hoffnung aber – *amour d’espérance*, sagt Franz von Sales – ist der natürliche, nicht zu entwertende Vor-Raum der vollkommenen Freundschaftslove (*caritas*), durch die Gott um seiner selbst willen bejaht

⁴⁸⁶ RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsiois, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Thomas, S. th., IIa-IIae, q.161, a.1, resp. (Übers. DTA, 22. Bd., S. 205)

⁴⁸⁷ Vgl.: Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie, a.a.O., S. 266

⁴⁸⁸ ebenda

⁴⁸⁹ Vgl.: ebenda

⁴⁹⁰ ebenda

wird. Und die vollkommene Gottesliebe, welche theologische Tugend ist und zugleich die Mutter und Wurzel aller christlichen Tugend, durchformt und erhöht rückflutend wiederum die Hoffnung. So strömen die theologischen Tugenden in heiligem Ring in sich zurück: wer durch die Hoffnung hineinführt wurde in die Liebe, hat von nun an eine vollkommenere Hoffnung auch, wie er jetzt gleichfalls kraftvoller glaubt als zuvor.⁴⁹¹

Abschließend sei auf einen Gedankengang Josef Piepers hingewiesen, in dem er die These vertritt, Christus sei die reale Erfüllung unserer Hoffnung, mit Hilfe einer augustinischen Interpretation. Augustinus deutet das Pauluswort (8, 24): Auf Hoffnung hin seien wir gerettet in der Weise, dass er darauf aufmerksam macht.⁴⁹² - „Paulus hat also nicht gesagt „wir werden gerettet“, sondern „wir sind schon jetzt gerettet; jedoch noch nicht in der Wirklichkeit (*re*), sondern in der Hoffnung“; er sagt: „auf Hoffnung hin sind wir gerettet“.⁴⁹³

Augustinus vertritt also hier nach der Ansicht Piepers in seiner Interpretation des Pauluswortes die Ansicht, die Hoffnung sei uns in Christus verheißen, und sie erfülle sich auch in Christus.⁴⁹⁴

Den gleichen Standpunkt wie Augustinus vertritt auch Thomas von Aquin, der in seiner unvollendeten Schrift *Summa Theologiae* nach den Quaestionen über die Hoffnung ein weiteres Kapitel mit Erklärungen des Vaterunsers geplant hatte.⁴⁹⁵

6. Die Stellung des Habitus in der Leidenschaftslehre

6.1. Die Stellung des Habitusbegriffs in der Tugendlehre

Innerhalb der Gesamtheit seiner philosophischen Schriften analysiert Thomas in seiner Ethik den Weg des Menschen zu Gott hin. Dabei entfaltet er in einer wissenschaftlichen Weise aufeinander folgender Schritten der Reflexion, wie im Handeln des Menschen die „*imago Dei*“ sich ausprägt. Thomas achtet hierbei darauf, dass er den Weg des menschlichen Handelns in seiner anthropologischen Innenstruktur beachtet. So untersucht er die Frage, wie die Ausrichtung am Ziel des Guten wirksam wird und wie konkretes sittliches Handeln im Rückgriff auf alle an dem Aufbau der humanen Tätigkeit beteiligten

⁴⁹¹ ebenda

⁴⁹² Vgl.: ebenda, S. 269

⁴⁹³ ebenda

⁴⁹⁴ Vgl.: ebenda

⁴⁹⁵ Vgl.: ebenda

Handlungspotentiale geleitet werden kann.⁴⁹⁶ - „Die Erschlossenheit der Freiheit zum Guten zeigt sich in seiner Analyse als spontane Antwort des Willens auf den einladenden Ruf des Seins in seiner Macht und Gutheit. Wo die Grundtendenz des Wollens auf ein ihrer transzendentalen Neigung entsprechendes konkretes Gut trifft und sich zu konkretem sittlichen Wählen und Entscheiden bestimmt, da kann eine solche Festlegung des Willens und der Vernunft sich auch den vitalen Antriebskräften der menschlichen Seele aufprägen und diese in ihre Grundorientierung aufnehmen.

Bei der Untersuchung der formalen Bedingungen dieses Übertragungsprozesses stößt die Interpretation freilich auf eine darin waltende und unter den Bedingungen dieses Lebens nicht aufhebbare Differenz zwischen dem vernünftigen Wollen und dem leidenschaftlichen seelischen Erleben des Menschen, die nun den inneren Sachgrund für die von Thomas gewählte weitere Anordnung seiner ethischen Stoffgebiete und die dahiner stehende Fortführung seines Gedankenganges benennt.“⁴⁹⁷

Nach der Darstellung des Strukturgefüges einer menschlichen Handlung und der seelischen Leidenschaften führt Thomas dann eine Erörterung der inneren Prinzipien des menschlichen Handelns durch, weil seines Erachtens das Zusammenspiel von Freiheit und Leidenschaft die Verwirklichung des Guten nicht ausreichend sichert. Deshalb ist nach Thomas „die Vermittlung der Grundausrichtung des Willens auf partikuläre Entscheidungsgüter“ erforderlich. Daraus folgen konkrete Handlungsabläufe bei dem Menschen, und zwar so, dass auch die sinnlichen Antriebsenergien der Menschen dafür beansprucht werden können. Allerdings ist nach Thomas dadurch „noch nicht in einer das Gut-Werden und Gut-Sein des ganzen Menschen“ eindeutig gewährleistet; denn es verbleibt nach Thomas eine gewisse Instabilität der menschlichen Leidenschaften, die auch in einem gelungenen Entscheidungsakt bestehen bleibt, und die auch durch die Integration der psychischen Affekte in einer vernunftgemäßen Lebensweise nicht verhindern kann, so dass ein letzter „Moment des gewaltsamen Aufbruchs der natürlichen Neigung“ nicht verhindert werden kann, wie es Thomas in seinem Sentenzenkommentar⁴⁹⁸ in Anlehnung an das dritte Buch der Nikomachischen Ethik darstellt.⁴⁹⁹ Demnach ist der Mensch nach Thomas darauf angewiesen, dass sein Handeln durch Formen und Prinzipien gesichert wird, um sein Wollen auf die Tendenz zum Guten hin zu finden.⁵⁰⁰ - „Indem Thomas diese dem menschlichen Handeln innewohnenden ‚*qualitates inclinantes*‘ ins Auge fasst, erarbeitet er sich das zweite entscheidende Deutungselement seines Tugendbegriffs, von dem aus nur noch ein kleiner gedanklicher Schritt dazu führt, den Gedanken der ‚*virtus*‘ in

⁴⁹⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 202

⁴⁹⁷ ebenda

⁴⁹⁸ III Sent. d 23 q. 1 a. 1

⁴⁹⁹ Zitiert in der Fußnote bei Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 203

⁵⁰⁰ Vgl.: ebenda

seinem ethisch eindeutig qualifizierten Gehalt und seiner präzisen Bedeutung für eine theologische Interpretation des menschlichen Handelns anzugeben.“⁵⁰¹

6.2. Die doppelte Entstehung des Habitus und der Bezug zu den theologischen und sittlichen Tugenden

Zur doppelten Entstehung des Habitus äußert sich Thomas im 2. Artikel der 54. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe, indem er die Frage untersucht, ob die Gehaben nach den Gegenständen unterschieden werden.

Am Anfang dieses Artikels führt Thomas drei Argumente an, die alle gegen die These sprechen, dass die Gehaben nach den Gegenständen unterschieden werden. Demgegenüber aber sagt er im Kontraargument: „Die Akte unterscheiden sich der Art nach je nach der Verschiedenheit der Gegenstände (18,5: Bd. 9). Die Gehaben aber sind gewisse Ausrichtungen auf die Akte. Also werden auch die Gehaben nach den verschiedenen Gegenständen unterschieden.“⁵⁰²

In der Respondeo fasst Thomas alle angeführten Argumente zusammen und gibt auf die Frage nach der doppelten Entstehung die folgende Antwort: „Das Gehaben ist sowohl Form als auch Gehaben. So kann denn die artgemäße Unterscheidung der Gehaben erfolgen entweder in der allgemeinen Weise, wie Formen artgemäß unterschieden werden, oder in der besonderen Weise, wie Gehaben unterschieden werden. Die Formen werden nun untereinander nach den verschiedenen wirkmächtigen Gründen unterschieden, denn ein jedes Wirkende schafft ein artgemäß Ähnliches. – Das Gehaben aber besagt eine Hinordnung auf etwas. Alles jedoch, was in Hinordnung auf etwas ausgesagt wird, wird unterschieden nach der Unterscheidbarkeit dessen, auf das es hingeeordnet ist. Nun bedeutet das Gehaben eine gewisse Ausrichtung, die auf zwei Dinge hingeeordnet ist: nämlich auf die Natur und auf die aus der Natur hervorgehende Tätigkeit.“⁵⁰³

⁵⁰¹ ebenda

⁵⁰² Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.54,a.1, sed contra (Übers. DTA, Bd. 11, S. 94)

⁵⁰³ Quod habitus et est forma quaedam, est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum modum proprium distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa: eo quod omne agens facit simile secundum speciem. – Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata: scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.54, a.1, resp. (Über. ebenda S. 94f.)

Aus diesem 2. Artikel der 54. Quaestio geht also hervor, dass der Habitus nach Ansicht des Thomas nicht nur durch Übung und Wiederholung entsteht, sondern auch dadurch, dass der Habitus von dem Gegenstand her, auf den er gerichtet ist, seine Formung erhält.⁵⁰⁴ Das bedeutet mit anderen Worten: „Die Genese eines ‚habitus‘ wird nicht mehr im Modell steter und intensiver Aktivität von seiten des handelnden Subjektes gedacht, sondern durch eine Deutung ergänzt, die primär durch den Modus des Empfangens bestimmt ist. Das Subjekt öffnet sich dem entstehenden ‚habitus‘, indem es den „Gegenstand“, auf den es gerichtet ist, intentional in sich aufnimmt und ihn als inneres Formprinzip zur veränderlichen oder unveränderlichen ‚Ursache‘ seiner Beschaffenheit werden lässt.“⁵⁰⁵ - Diese Interpretation des Thomas ist begründet in seiner ontologischen Sichtweise, die sowohl eine dispositive wie auch habituelle Qualität beinhaltet, so dass sich nicht nur das erworbene Innewohnen eines Habitus im Menschen erklären lässt, sondern es erklärt auch, dass diese Interpretation „durch das Bedenken der leicht und schwer verlierbaren Ursachen zum unabhängig davon einsehbaren Wesen der Beschaffenheit vordringt.“

Ferner lässt sich auch aus diesem Sachzusammenhang erklären, dass Thomas zwischen der subjektiven Intensität eines Habitus und der metaphysischen Struktur des Habitus unterscheidet.⁵⁰⁶ – Dieser Grundsatz des Thomas, dass zwischen der beständigen Wesensstruktur und dem subjektiven Innern einer Beschaffenheit beim Menschen unterschieden werden kann, hat für ihn bedeutsame Folgen, die sich auf den Habitus und die eingegossenen Tugenden beziehen. Denn Thomas vermutet nach Ansicht des Thomasforscher Eberhard Schockenhoff eine Auswirkung des Habitus auf die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, weil diese Tugenden unmittelbar auf Gott ausgerichtet sind, wenn das spezifische Wesen eines Habitus von seinen ontologischen Voraussetzungen, also seiner *causa immobilis*, her bestimmt ist. – Diese Beziehung und Auswirkung bezieht Eberhard Schockenhoff allerdings nicht nur auf die theologischen Tugenden, sondern auch auf die sittlichen, vor allem auch dann, wenn man berücksichtigt, dass die sittlichen Tugenden in einer unzerstörbaren ontologischen Wurzel begründet sind. Deshalb richtet Thomas aufgrund dieses Sachverhalts in seiner Habitusanalyse auch seinen Blick auf die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, weil deren Grundbewegung, wie gesagt, auf Gott hin ausgerichtet ist und weil in den theologischen Tugenden seines Erachtens auch die sittlichen Tugenden eingeschlossen sind.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 223

⁵⁰⁵ ebenda

⁵⁰⁶ Vgl.: ebenda, S. 224

⁵⁰⁷ Vgl.: ebenda, S. 225

6.3. Der Zusammenhang zwischen der Habituslehre und den Leidenschaften

Bei Thomas von Aquin werden die sittlichen Tugenden als Habitus nach ihren Objekten unterschieden; der Materie nach unterscheidet er einmal solche sittlichen Tugenden, die eine Regelung von Handlungen zum Gegenstand haben, zum anderen kennt Thomas sittliche Tugenden, die die Regelung von Affekten zum Gegenstand haben. Folglich werden bei ihm entweder Handlungen oder Affekte normiert. Dabei ist daran zu erinnern, dass vor Thomas bereits Aristoteles bei den sittlichen Tugenden danach unterscheidet, ob das äußere Leben der Menschen oder das innere Leben der Menschen einer Vernunftordnung unterworfen sind. In Anlehnung an Aristoteles werden auch bei Thomas zwei verschiedene menschliche Lebensbereiche geordnet, nämlich die äußeren Handlungen und die Welt der Affekte. Dabei ist die Vernunftordnung in den äußeren Verhältnissen und sodann in Innenzuständen verwirklicht. Allerdings hebt Thomas bei den Innenzuständen das Gesinnungsmoment stark hervor.⁵⁰⁸

In seiner Summa Theologica äußert sich Thomas im 2. und 3. Artikel der 60. Quaestio (Prima Secundae) über den Zusammenhang zwischen der Habituslehre und den Leidenschaften.

Zunächst analysiert Thomas in der Respondeo des 2. Artikels der oben genannten Quaestio folgendes: „Handlung und Leidenschaft können auf doppelte Weise zur Tugend in Vergleich gebracht werden. Einmal als Wirkung, und in dieser Hinsicht gehören zu jeder sittlichen Tugend gute Handlungen, welche sie hervorbringt, ebenso Lust und Traurigkeit, die Leidenschaften sind (49, 4 Zu 1). Auf der anderen Seite kann die Handlung zur sittlichen Tugend in Vergleich gebracht werden als Tätigkeitsbereich, auf den diese sich bezieht. Und in dieser Hinsicht müssen es andere sittliche Tugenden sein, welche auf Handlungen, und andere, welche auf Leidenschaften gehen.“⁵⁰⁹

Im 3. Artikel der 60. Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob es bezüglich der Handlungen nur eine einzige sittliche Tugend gibt, und er führt zu dieser Frage drei Argumente an:

„1. Die Rechtheit aller Handlungen scheint zur Gerechtigkeit zu gehören. Die Gerechtigkeit aber ist eine einzige Tugend. Also gibt es bezüglich der Handlungen nur eine einzige Tugend.“

⁵⁰⁸ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 439

⁵⁰⁹ RESPONDEO dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra dictum est. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.60, a.2, resp. (Übers. DTA, 11.Bd. S. 206)

2. Am meisten scheinen sich die Handlungen, welche auf das Gut eines einzelnen, und jene, die auf das Gut der Menge hingordnet sind, voneinander zu unterscheiden. Diese Verschiedenheit bedingt aber noch keine Verschiedenheit der sittlichen Tugenden. Der Philosoph sagt nämlich, dass die Gesetzesgerechtigkeit, welche die Akte der Menschen auf das Gemeinwohl hinordnet, nur begrifflich von jener Tugend verschieden ist, welche die Akte des Menschen nur auf das Einzelwohl hinordnet. Also verursacht die Verschiedenheit der Handlungen keine Verschiedenheit der sittlichen Tugenden.

3. Wenn die sittlichen Tugenden, welche auf verschiedene Handlungen gehen, verschieden wären, dann müsste es nach der Verschiedenheit der Handlungen auch eine Verschiedenheit in den Tugenden geben. Das ist aber offensichtlich falsch. Denn die Gerechtigkeit hat in den verschiedenen Bereichen des Austausches Ordnung zu schaffen und ebenso in den Verteilungen (Aristoteles). Also sind die Tugenden, die auf die verschiedenen Handlungen gehen, nicht auch selbst verschieden.⁵¹⁰

In der Respondeo des 3. Artikels fasst Thomas schließlich zusammen und stellt fest: „Alle sittlichen Tugenden, die auf Handlungen bezogen sind, kommen in dem allgemeinen Wesensmerkmal der Gerechtigkeit überein, das ein Geschuldetsein einem andern gegenüber besagt. Sie unterscheiden sich jedoch nach den verschiedenen besonderen Wesensmerkmalen. Der Grund hierfür liegt darin, dass bei den äußeren Handlungen die Ordnung der Vernunft nicht nach dem Verhältnis zur Einstellung des Menschen aufgestellt wird, sondern auf Grund der Angemessenheit der Sache in sich selbst (Art. 2). Nach dieser Angemessenheit richtet sich die Bestimmung des Geschuldeten, welche das Wesen der Gerechtigkeit begründet; denn es scheint zur Gerechtigkeit zu gehören, dass jemand das Geschuldete erstattet. Darum besitzen alle derartigen Tugenden, welche auf Handlungen gehen, irgendwie das Wesensmerkmal der Gerechtigkeit.“⁵¹¹

⁵¹⁰ AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.60, a.3, arg.1

2. PRAETERIA, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus, in 5 Ethic. (cap. 3), quod justitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium. Thomas, S.th., q.60, a.3, arg.2

3. PRAETEREA, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et iterum in distributionibus, ut patet in 5 Ethic. (cap. 5). Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.60, a.3, arg.3 (Übers. ebenda. 207f)

⁵¹¹ RESPONDEO dicendum quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum: distinguuntur autem secundum diversas speiales rationes. Cujus ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiae: ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.60, a.3, resp. (Übers. ebenda 208f.)

Der enge Zusammenhang zwischen der thomanischen Habituslehre und den Leidenschaften kommt bei Thomas von Aquin auch dadurch zum Ausdruck, dass bei ihm das Gute dem Menschen nicht von selbst in den Schoß fällt. Deshalb nennt er das Gute auch „das steile Gute (*bonum arduum*)“. Vor allem in den ersten sechs Kapiteln der 123. Quaestio (Secunda Secundae) weist Thomas auf diesen Sachverhalt hin.⁵¹²

6.4. Die Tugend als übernatürlicher Habitus

Der Begriff Habitus leitet sich von dem lateinischen Wort *habere* ab, das wiederum aus dem griechischen Wort *echein* abstammt. Sofern Thomas von Aquin Habitus als Synonym für *habere* benutzt, bezeichnet Habitus in Anlehnung an Aristoteles eine der zehn obersten Kategorien, mit denen der Grieche in seinen Überlegungen zu den logischen Untersuchungen argumentiert. Ferner zählt der Habitus bei Aristoteles zu den Prädikamenten, mit deren Hilfe er logische Verknüpfungen innerhalb seiner Kategorienlehre umschreiben kann. Wird der Ausdruck Habitus philosophisch als Bezeichnung für einen Inhalt benutzt, dann umschreibt Thomas das Vorhandensein einer Bestimmung oder Vollkommenheit. In diesem Sinne kann der Habitus nach Thomas auch auf jeden Akt oder auf jede Form oder auf jede Natur verwendet werden.⁵¹³

Eine erste Erläuterung zum Habitus führt Thomas im ersten Buch des Sentenzenkommentars durch, wo er in einer Untersuchung über die *caritas* danach fragt, ob die Caritas von dem Menschen, der sie besitzt, mit Sicherheit erkannt werden kann.⁵¹⁴

Das Ergebnis der aufgezeigten Untersuchung führt dazu, dass die Untersuchung des Thomas nicht nur die Caritas-Erkenntnis verdeutlicht, sondern auch einen allgemeinen Aufschluss gibt über die im Subjekt gelegenen Bedingungen und Gründe seines Verstehens.⁵¹⁵ Bei der Begründung geht Thomas von einer bestimmten Feststellung über den menschlichen Verstand aus, die besagt, dass der Verstand sich, „sofern er das Vermögen verstehenden Erkennens darstellt, in „bloßer Möglichkeit hinsichtlich alles Verstehbaren“ befindet.“⁵¹⁶ Im ersten Artikel der 17. Quaestio des Sentenzenkommentars stellt Thomas hierzu fest: „...*in potentia ad omnia intelligibilia*.“⁵¹⁷

⁵¹² Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 441

⁵¹³ Vgl.: Rolf Darge, Habitus per actus coscuntur, Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin, Bonn 1996, S. 15

⁵¹⁴ Vgl.: ebenda, S. 44

⁵¹⁵ Vgl.: ebenda

⁵¹⁶ ebenda

⁵¹⁷ Fußnote ebenda

Den sittlichen Habitus fasst Thomas nicht durch die Frage nach dem 'Wieviel' auf, sondern der sittliche Habitus entspricht bei ihm einer bleibenden Qualität; und er entspricht damit „der wirklichen Befähigung zum Guten oder Bösen in sich“. Dabei entspricht der sittliche Habitus sowohl mit seinem ruhenden wie auch mit seinem tätigen Element dem mehrdeutigen Wort *hexis* bei Aristoteles, was den deutschen Wörtern Haben, Halten, Verhalten, Verhältnis, Zustand, Beschaffenheit, Fähigkeit und Kraft entspricht.⁵¹⁸ Folglich entspricht der Habitusbegriff des Thomas in seiner Anlehnung an Aristoteles einem „in Fertigkeit und Gewandtheit übergegangenen Hang der Seele“.⁵¹⁹

Schließlich betrachtet Thomas die Tugend als einen geistigen, wirksamen und zwar Gutes wirkenden „übernatürlichen Habitus“.⁵²⁰ Deshalb sagt Thomas auch, „die Tugend sei eine gute Qualität oder Beschaffenheit des Geistes, vermöge welcher gut gelebt wird, die Niemand missbraucht und Gott in uns ohne uns wirkt. Wörtlich sagt er: *«Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.»*⁵²¹

Indem Thomas also in seiner Habituslehre eine Entwicklung vom Habitus im Allgemeinen und vom Habitus des Guten im Besonderen aufzeigt, betrachtet er den sittlichen Habitus als eine Qualität, die nicht bloß – wie die Potenz – die einfache Möglichkeit des Guten oder Bösen enthält oder ordnet, sondern er betrachtet den sittlichen Habitus als eine „wirkliche Befähigung“, die den sittlichen Habitus in sich einschließt.⁵²² Allerdings ist nach Thomas der sittliche Habitus ungeachtet seines stabilen Charakters nicht unbeweglich, sondern in ihm befindet sich eine Neigung zu einer Wirksamkeit, weil er auf einen Zweck ausgerichtet ist. Deshalb kann der habituell Gute Gutes und der habituell Böse Böses bewirken. Die Wirklichkeit des Habitus kann aus dem Akt und aus dessen Ausrichtung wie die Ursache aus der Wirkung erkannt werden.⁵²³

Der sittliche Habitus ist nach Thomas allerdings nur möglich unter der Voraussetzung „eines potentiellen Zustandes“ und „einer Bestimmungsfähigkeit nach mehreren Richtungen“ hin. Aus diesem Grund gibt es nach Thomas in Gott keinen Habitus, weil Gott essentiell gut ist und daher auch nicht böse werden kann. Ferner lassen die sinnlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, z.B. das Gesicht und das Gehör sowie die ernährende Kraft ebenfalls keinen Habitus zu, wenn sie instinkartig wirken, sondern nur

⁵¹⁸ Vgl.: Anton Rietter, Die Moral des heiligen Thomas von Aquin, München 1858, S. 184

⁵¹⁹ ebenda

⁵²⁰ Vgl.: ebenda S. 185

⁵²¹ Die Tugend ist eine gute Eigenschaft der Vernunft, aufgrund deren man richtig lebt, die niemand schlecht benutzt, die Gott in uns und ohne uns wirken lässt. (ebenda)

⁵²² Vgl.: ebenda, S. 184

⁵²³ Vgl.: ebenda

dann, wenn sie unter der Herrschaft der Vernunft stehen; denn nur dann ist eine mehrfache Bestimmung möglich. Dies ist deshalb der Fall, weil das eigentliche Subjekt des Habitus die Seele mit ihren Potenzen und mit ihrer mehrseitigen Bestimmungsfähigkeit ist. – Deshalb bildet sich in der Intelligenz der Habitus der Weisheit, der Wissenschaft und der Erkenntnis. Im Willen bildet sich der Habitus der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit.⁵²⁴ Ferner entsteht der Habitus nach Thomas von Aquin, wenn er ein erworbener Habitus ist, durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen; denn eine Reihe sich wiederholender Handlungen kann nicht den natürlich wirkenden Habitus erzeugen. Wenn der Habitus aber ein eingegossener ist, was durch die unmittelbare Einwirkung Gottes bewirkt wird, dann ist der Habitus nicht an etwas anderes gebunden, sondern nur an Gott.⁵²⁵

Der Habitus ist schließlich nach Thomas nicht unveränderlich, denn er wird durch Handlungen, die mit dem Habitus gleichartig sind, gemehrt, oder er wird völlig aufgehoben, und zwar, entweder dann, wenn er nicht geübt wird, oder wenn er durch Handlungen entgegengesetzter Art – wie zum Beispiel durch Vergessenheit oder Täuschung - in Tätigkeit gesetzt wird.⁵²⁶

In seiner Habituslehre definiert Thomas also die Tugend als einen geistigen und wirksamen, und zwar Gutes wirkenden „übernatürlichen Habitus“, wenn er feststellt, die Tugend sei eine „gute Qualität“ oder eine „Beschaffenheit des Geistes“, derzufolge gut gelebt werden könne. Sie ist somit eine Beschaffenheit, die niemals missbraucht werden kann, das heißt, eine Beschaffenheit, die Gott in uns Menschen ohne uns wirken lässt.⁵²⁷

In der Thomasinterpretation wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die vorliegende Auslegung der Tugenddefinition sich wesentlich von der aristotelischen Definition der Tugend unterscheidet, die Aristoteles im Buch II Artikel 7 seiner Nikomanschen Ethik festhält.⁵²⁸ Nach Thomas kann nur das niedere Begehungsvermögen - keinesfalls das sinnliche Wahrnehmungsvermögen - aufgrund seines engen Zusammenhangs mit dem Willen als Subjekt der Tugend betrachtet werden. Das heißt, wegen des geistigen Charakters des Willens stellt die Seele das eigentliche Subjekt der Tugend dar, und zwar in der Weise, dass die Tugend bei dem gegenseitigen Geben und Nehmen der physischen Fähigkeiten von der Potenz, in der sie sich vorzugsweise befindet, in eine andere verströmen kann. Auf diese Art und Weise gehört folglich die moralische Tugend nach

⁵²⁴ Vgl.: ebenda, S. 185

⁵²⁵ Vgl.: ebenda

⁵²⁶ Vgl.: ebenda

⁵²⁷ Vgl.: ebenda, S. 186

⁵²⁸ Vgl.: Aristoteles, NE, Buch II, 7, 1107a14 – b4ff.

Thomas zum Begehrungsvermögen, was schließlich auch für die Tugend der Hoffnung gilt. Allerdings spielt dabei auch das Erkenntnisvermögen eine gewisse Rolle, weil bei der Wirksamkeit des Begehrungsvermögens eine richtige Erkenntnis vorläufig gegeben sein muss. Dabei ist vor allem der Wille das Subjekt der Tugend, weil der Mensch nur dann gut handelt, wenn er einen guten Willen hat, oder wenn die vom Willen angeregte Intelligenz das Wahre und Gute erfasst und betrachtet.⁵²⁹ Diesen Standpunkt vertritt Thomas in eindeutiger Anlehnung an Aristoteles, wie in dessen Buch I, Artikel 3 der Nikomachischen Ethik beschrieben ist.⁵³⁰

Für sich allein ist nach Thomas die Intelligenz nicht in jedem Fall Subjekt der Tugend. Sie ist dies nur unter der Voraussetzung, dass einerseits das Wahre mit dem Guten, folglich also die Erkenntnis von beiden mit der Vollbringung eng zusammenhängt, und dass andererseits durch die Erkenntnis die entsprechende Tat nicht gesichert ist und damit auch nicht die erforderliche Tugendgesinnung beachtet wird; denn die Tugend stellt, wie oben bereits festgestellt, einen „*habitus operativus*“ dar.⁵³¹

In seiner Ethik unterscheidet Thomas drei Klassen der Tugenden, nämlich: erstens: die intellektuellen Tugenden, zweitens: die moralischen Tugenden und drittens: die theologischen Tugenden.⁵³²

Bei dieser Einteilung bezieht sich Thomas eindeutig auf Aristoteles, denn im Buch I, Artikel 13 der Nikomachischen Ethik spricht Aristoteles sowohl von einem vernunftlosen als auch von einem vernünftigen Teil der Seele. Dabei stellt der vernunftlose Teil der Seele die ernährende und die das Wachstum fördernde Kraft dar. Auf diesen Teil der Seele hat die Vernunft keinen Einfluss. Dieser Teil ist nicht Subjekt der Tugend. Dieser Seelenteil ist eben dann am tätigsten, wenn die Eigenschaften, weshalb wir den Menschen ein moralisches Wesen nennen, ruhen. Dies ist beispielsweise im Schlaf der Fall. Es gibt allerdings nach Aristoteles noch einen zweiten Teil der vernunftlosen Seele, der fähig ist, den Einfluß der Vernunft aufzunehmen, und der dann in der Lage ist, der Vernunft teilhaftig zu werden, wie beispielsweise ein Kind Anteil an der Vernunft seines Vaters besitzt. Gemeint ist der Seelenteil, der der Sitz der sinnlichen Begierden ist. Dieser vernünftige Teil der Seele ist das Subjekt der Verstandestugenden.⁵³³

⁵²⁹ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 188

⁵³⁰ Vgl.: Aristoteles, NE, Buch I, 1109a - b19

⁵³¹ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 188

⁵³² Vgl.: ebenda

⁵³³ Vgl.: ebenda

Nach Aristoteles sind auf die Beherrschung der sinnlichen Tugenden durch die Vernunft die moralischen und sittlichen Tugenden ausgerichtet. Der vernünftige Teil der Seele ist in diesem Fall das Subjekt der Verstandestugenden.⁵³⁴ - Obwohl Aristoteles im 1. Artikel des VII. Buches seiner Nikomachischen Ethik von göttlichen Tugenden spricht, kennt er keine theologischen Tugenden.⁵³⁵

6.5 Die thomanische Tugendlehre als *habitus bonum*

„Letztlich betrachtet Thomas die Tugend als eine gute Gewohnheit (*habitus bonus*). Dabei sieht er die Tugend nicht in erster Linie in der einzelnen Tat, sondern in der häufigen und zur menschlichen Natur gewordenen Wiederholung der guten Taten. Nicht nur in der Erkenntnislehre gibt es nach Thomas beim Erkennen gewisse Anlagen, sondern auch im Tugendleben der Menschen gibt es ein Tugendstreben, das Thomas *seminaria virtutum* nennt; denn jeder Mensch besitzt diese Anlagen, weil er von Natur auf das Gute ausgerichtet ist. So unterscheidet Thomas genau wie Aristoteles zwischen den Verstandestugenden und den praktischen Tugenden. Ähnlich wie Aristoteles spricht er den Verstandestugenden einen Vorrang zu. Grundsätzlich stellt er die theologische Betrachtung höher als die sittliche Tat. – Dabei hat jedes Gesetz in der Tugendlehre des Thomas seine Grundlage „im ewigen göttlichen Gesetz“.⁵³⁶

IV. Sittliches Handeln

1. Ethik als Lehre vom Sein des Menschen

Die Sittenlehre des Thomas von Aquin stellt eine Lehre vom Sein des Menschen dar. Sie beinhaltet somit eine Antwort auf die Frage, wie man als Mensch gut beziehungsweise wahr wird. Dabei bedeutet Gutsein in dieser Fragestellung, die gesammelte Kraft alles geistig Gesunden und Heldischen im Menschen sowie den Kosmos aller aufbauenden Energie im Leben des einzelnen Menschen und im Leben des ganzen Menschengeschlechts.⁵³⁷ - „Gutsein, das bedingt den heiligen Willen zur vollen und ganzen Wahrheit, zur vollen Gerechtigkeit, zum letzten Einsatz, wo es sich um die gefahrvolle Verwirklichung des Guten handelt, zur weisen Maßhaltung in allen Dingen.

⁵³⁴ Vgl.: ebenda

⁵³⁵ Vgl.: ebenda

⁵³⁶ Johannes Fischl, Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Salzburg-Wien 1946, S. 329

⁵³⁷ Vgl.: Thomas, S. th., Ia-IIae, q.49, a.1 (Übers. DTA, Bd. 11, S. 5)

Gutsein besagt die Kraft zum Dienen, die Kraft zum Opfer, zur Hingabe an die Gemeinschaft, die stille, selbstverständliche Pflichterfüllung, das uneingeschränkte Ja zur gottgesetzten Ordnung des Wirklichen.⁵³⁸

Thomas versucht damit in seiner Theologischen Summe nicht nur die Gesetze des Sollens aus den Gesetzen des Seins abzuleiten, er untersucht auch die menschlichen Kräfte, die den Menschen dazu befähigen, den Gesetzen des Sollens in freier Tat zu einem Sein zu entsprechen. Damit der Mensch in seiner personalen Struktur und im Kern seiner Persönlichkeit mit der im göttlichen Geist gründenden Ordnung der Dinge in einen Bezug treten kann, braucht der Mensch nach Thomas einen geistigen Inhalt. Das heißt, er braucht „ein Gespür für die göttlichen Akzente in der Welt, die völlig auf Maß, Wesensart und Ordnung“, also im sittlichen Lebensbereich auf Gerechtigkeit, Maß und Mut ausgerichtet ist.⁵³⁹

„Dieser geistige Instinkt für das Gute in seiner weltgrundhaften, kosmoserhaltenden Funktion muss irgendwie eingesenkt werden in das Sein des Menschen, und erst dort, wo der Mensch nach allen Seiten hin ausgerüstet ist mit diesem geistigen Instinkt für das Gute, erst dort steht er ohne Gefahr des Abirrens in der Fülle seines Menschseins.“⁵⁴⁰

Die Sittenlehre beinhaltet für Thomas von Aquin in erster Linie die Tugendlehre. Dabei stellt die Tugend vor allem die Ausrüstung der Natur für die Erfüllung der hohen Lebensmöglichkeiten dar. Für Thomas bedeutet die Tugend eine „Qualität der Person“, und ein Machtbewusstsein des Menschen zum Guten hin. – Der neuzeitliche Philosoph Max Scheler vertritt den Standpunkt, dass der thomanische Begriff der Tugend in die Nähe des „*ultimum potentiae*“, also des Letzten und Äußersten kommt, wozu das menschliche Vermögen gesteigert werden kann. Diese thomanische Tugend stellt also nicht nur ein Wertgehaben unter vielen anderen dar, sondern sie gehört zum Wertbeständigsten, das es nach dem Wesen überhaupt gibt. Nach dem Philosophen Josef Pieper beinhaltet die Tugend dasjenige, das das Wesen des Menschen wertvoll, das heißt, werterfüllt macht.⁵⁴¹

Parallel mit dem Begriff des „*ultimum potentiae*“ kann der Begriff der Tugendmette betrachtet werden. Nach Thomas bedeutet Tugend für den Menschen, der sündigen kann, nicht das Leichte, sondern immer das Schwere.⁵⁴² Von dem Dichter Rainer Maria Rilke stammt der Ausspruch: „Wir wissen wenig, aber dass wir uns an Schwerem halten müssen,

⁵³⁸ ebenda

⁵³⁹ Vgl.: ebenda, S. 7

⁵⁴⁰ ebenda

⁵⁴¹ Vgl.: ebenda, S. 10

⁵⁴² Vgl.: ebenda

ist eine Sicherheit, die uns nicht erlassen wird.“⁵⁴³ - „Gerade die Leute des Durchschnitts haben nach Rilke alles nach dem Leichten hin gelöst und nach des Leichten leichtester Seite.“⁵⁴⁴ Thomas von Aquin gehört bestimmt nicht zu den Leuten, auf die sich Rilke bezieht.⁵⁴⁵

Eine gewisse Schwere der Tugend liegt auch darin, dass diese jeden praktischen und theoretischen Eklektizismus und jedes Spezialistentum und damit auch jeden Dilettantismus ausschließt, denn der Mensch, der eine einzelne Tugend will, der muss sie alle wollen. Von Tugend kann nicht gesprochen werden, wenn nicht der ganze Mensch voll im Guten steht und das Gute nach allen Seiten hin verwirklicht. Vor allem kann es nicht dem Zufall überlassen werden, ob sich die eine Tugend zu der anderen Tugend findet; denn die Tugenden können nicht addiert werden wie eine Summe, die größer oder kleiner sein kann. Die Tugenden bilden in gewisser Weise einen geschlossenen Organismus, der nur lebensfähig ist, wenn alle Glieder des Organismus gesund sind; denn jede einzelne Tugend besitzt eine bestimmte Aufgabe, wobei sicherlich jeweils nach den unterschiedlichen natürlichen Anlagen die Akzente verschieden sein können, ohne dass das Wesensgefüge des Menschen im Ganzen gefährdet wird. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass sich das Wesensgefüge jeweils nach der Individualität des einzelnen Menschen verändert.⁵⁴⁶

Im weiteren Verlauf der Einleitung zum 11. Band der Deutschen Thomasausgabe erinnert der Interpret Heinrich Maria Christmann an das Pauluswort: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit.“ In diesem Zusammenhang stellt Christmann die Behauptung auf, dass die Gesundheit des sittlichen Menschen ungleich empfindlicher sei als die Gesundheit des Leibes, denn wenn sie gestört wird, dann würde sie als Ganzes gestört. Vergleichsweise blickt nach Christmann auch der Ethiker Thomas von Aquin aufs Ganze, weil dieser seine *Summa Theologica* „als Lehrer der katholischen Wahrheit“ schreibt, für den aber der gesamte Bereich der natürlichen Sittlichkeit nur ein Teilbereich eines größeren, umfassenderen Ganzen darstellt, nämlich die Heilsordnung, die sowohl die Natur wie auch die Übernatur umfasst. So steht bei Thomas im Hintergrund des Richtbildes „guter Mensch“ das „Richtbild des Geistesmenschen, der nach Thomas „alles ergründet, selbst aber von keinem ergründet wird (1 Kor. 2, 15).“ So wird bei Thomas der natürlich gute Mensch durch den heiligen Menschen übertroffen. In diesem thomanischen Menschenbild werden alle Kräfte der Seele durch Übernatürliches erhöht und zu Akten befähigt, die alles rein menschliches Können weit hinter sich lässt und nach natürlichen Grundsätzen

⁵⁴³ ebenda

⁵⁴⁴ ebenda

⁵⁴⁵ Vgl.: ebenda

⁵⁴⁶ Vgl.: ebenda, S.11

vorgehenden Klugheit, die das Szepter führt über die natürlichen sittlichen Kräfte und dabei nur nach dem fragen kann, was der Vernunft gemäß ist, ins Über- und Irrationale der Liebe, die ihr Maß von der göttlichen Weisheit des Glaubens empfängt.⁵⁴⁷ - Dieses Maß heißt nach Augustinus: lieben ohne Maß. „Ist der natürlich sittliche Mensch primär der vernünftig Überlegende, so der übernatürliche Mensch primär der göttlich Liebende. Es erfüllt sich das Wort Christi (Jo 10, 10): „Ich bin gekommen, dass sie das Licht haben, und sie sollen es in Fülle haben.“ Der „neue“ Mensch ist in der Tat unvergleichlich mit Lebenskräften ausgestattet als der natürliche: Göttliche Tugenden, übernatürlich sittliche Tugenden, Gaben des Heiligen Geistes, als normale Ausrüstung des übernatürlichen Menschen zur Verwirklichung des göttlich Guten, ermöglichen ein ganz neues Leben „im Geiste und in der Wahrheit“.⁵⁴⁸

In der Summa Theologica erhalten die Gaben des Heiligen Geistes erstmalig durch Thomas von Aquin eine klare begriffliche Fassung. Sie erhalten damit auch ihren festen systematischen Stellenwert im Kräftespiel des übernatürlichen Lebens. Wo diese Gaben sich auswirken, da steht auch der Mensch ganz unter der Führung des Heiligen Geistes. Das Denken und Wollen des Menschen lässt sich nach Thomas bedingungslos bestimmen vom Denken und Wollen Gottes. Dabei durchdringen sich gegenseitig der Geist Gottes und der Geist des Menschen. In diesem Durchdringen ist Gott der „Schenkende“ und der Mensch der „Empfangende“.⁵⁴⁹ – „Diese Kraft Gottes bewirkt nach Thomas, dass der Mensch das „gottgemäße Gute“ erkennt und sein sittliches Handeln nach diesem erkannten Guten ausrichten kann. Durch die Bewegung des Heiligen Geistes wird alles menschliche Leben heilig, und es wird zur Anbetung; bei Jo 4. 23 heißt es deshalb: „So schafft der Geist selbst sich die wahren ‚Anbeter‘, die den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten.“⁵⁵⁰

Nach Thomas ist diese „neue Wahrheit“ der rein menschlichen Weisheit und Klugheit hoch überlegen. Deshalb stellt Thomas im 4. Artikel der 63. Quaestio seiner Theologischen Summe fest, dass die eingegossenen Tugenden von einer anderen Wesensart und auch Wirkungsart sind als die natürlich erworbenen Tugenden.

Nach Ansicht des Thomas von Aquin lässt sich das Leben Gottes nicht in menschliche Maße fassen. Auch das neue Leben der Gnade lässt sich nach Thomas nicht in den göttlichen und eingegossenen Tugenden mit den Gaben des Heiligen Geistes fassen, um eine Erhöhung des sittlichen Lebens zu erlangen.⁵⁵¹ – „Die Quellen dieses neuen Lebens

⁵⁴⁷ Vgl.: ebenda, S. 12

⁵⁴⁸ ebenda

⁵⁴⁹ Vgl.: ebenda,

⁵⁵⁰ ebenda

⁵⁵¹ Vgl.: ebenda, S. 13

fließen eben nicht auf dieser Erde, seine Gesetze lassen sich nicht einfach der Natur „ablauschen“.⁵⁵²

Indem Thomas damit eine umfassende Darstellung der Seinsordnung in seiner Theologischen Summe darstellt, verweist er auch auf das wahre Verhältnis von Natur und Übernatur. Dieser Beweggrund führt bei Thomas schließlich dazu, das Richtbild und den Maßstab des guten Menschen so zu zeichnen,⁵⁵³ „wie es unabhängig von der durch Urschuld und Erlösung geschaffenen, der metaphysischen und auch der durch die Gnade erhöhten Menschennatur gegenüber doch zweifellos zufälligen Situation des geschichtlichen Menschen besteht.“⁵⁵⁴

2. Einordnung der Affekte in die Gesamtphilosophie

2.1. Grundkräfte des Menschen

In seiner Gesamtphilosophie entwirft Thomas eine Ontologie der menschlichen Person, die er in einer ganzheitlichen Betrachtungsweise darstellt. Dabei besitzt der Mensch nach Thomas einen Strukturreichtum von organisch verbundenen Grundkräften, die er in seiner Philosophie umfassend analysiert. Trotz der thomanischen Rezeption des Aristoteles und trotz der weiteren Traditionsmasse enthält die thomanische Sichtweise zahlreiche selbständige und schöpferischen Gedankengänge, die im Hochmittelalter ein eigenständiges Bild der menschlichen Gesamtstruktur aufzeigen, was einen bleibenden Einfluss auf die abendländische Philosophieentwicklung zur Folge hat. In der Analyse der Wesenszusammenhänge, das heißt, in der Darstellung der Zusammenhänge des eingerichteten inneren Kosmos durch Thomas ergibt sich eine thomistische Gesamtheitspsychologie die in ihrem Umfang bis in die Gegenwart hinein nicht wieder erreicht wird.⁵⁵⁵

Die Ausstattung des Menschen bei Thomas von Aquin ergibt sich vor allem aus den drei Ausstattungsmerkmalen körperliche Ausstattung, sinnliche Ausstattung und Geistesausstattung, die in ihrer Verzahnung das Wesensbild des Menschen darstellen.

Auf die körperliche Ausstattung des Menschen bezogen, hebt Thomas den folgenden Gesichtspunkt hervor. Zweckmäßigkeit ist nach Thomas das beherrschende Prinzip der

⁵⁵² ebenda

⁵⁵³ Vgl.: ebenda

⁵⁵⁴ ebenda, S. 14

⁵⁵⁵ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 208

Natur, und Gott verleiht jedem Naturding die beste Ausstattung in Bezug auf seinen Eigenwert. Die Vernunftseele mit ihren Betätigungen bildet nach Thomas den Zweck des menschlichen Körpers.⁵⁵⁶

In seiner *Summa Theologiae* I, 91,3 heißt es hierzu wörtlich: „Da jeder Werkmeister allweg seinem Werk die dem vorgesetzten Zweck gemäß beste Zurüstung einzubauen sich Mühe gibt, so sagt man mit Recht, der menschliche Leib sei von Gotteswerkmeisterschaft in bester Bereitstellung ausgebildet worden; nicht schlechthin, sondern soweit es auf die Angemessenheit für die Vernunftseele und deren Wirke ankommt.“⁵⁵⁷

Bei der sinnlichen Ausstattung des Menschen nennt Thomas ausdrücklich das Erkenntnisvermögen und das Strebevermögen, die nicht nur einen in sich abgeschlossenen Bereich bilden, sondern auch in die Substanzeinheit der menschlichen Person eingegliedert sind. Beide Vermögen bilden damit den erhöhenden Einfluss des menschlichen Geistes. Damit ist das sensitive Prinzip im Menschen höherwertiger als bei den übrigen Lebewesen ausgebildet, denn die Kräfte des sinnlichen Erkennens und Begehrens nehmen an der menschlichen Geistesnatur teil. Die Vernunft des Menschen strahlt also auf ihre Vorstufe zurück, und durch diese Annäherung werden höhere Leistungen ermöglicht.⁵⁵⁸ In der 77. Untersuchung der Theologischen Summe (*Prima Pars*) stellt Thomas die Frage, ob die Vermögen der Seele ein Ausfluss von ihrer Wesenheit sind und stellt dabei fest: „Da das eigenbehörig und an sich Beischäftliche von der Trage deren Wirkgeschehen nach verursacht und in ihr aufgenommen wird, insofern sie im Mögegeschehen steht, so ist festzustellen, dass alle Vermögen der Seele aus der Wesenheit der Seele selbst erfließen.“⁵⁵⁹

Die Sinnlichkeit und der Geist des Menschen werden zwar nach Thomas aufgrund des aristotelischen Vorbildes geschieden, aber der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Geist im Menschen wird nach Thomas nicht aufgehoben. Nach seiner Ansicht ist die Sinnlichkeit auf den Geist hingebordnet und die Leib-Seele-Einheit stellt die Krönung der sinnlichen Ausstattung beim Menschen dar.⁵⁶⁰ Gemeinsam mit Aristoteles lehnt Thomas allerdings in seiner Erkenntnistheorie und in seiner Anthropologie jeden Leib-Seele-Dualismus ab, vielmehr ist der Mensch nach Thomas als eine Einheit von Körper und Seele zu betrachten. Deshalb besitzt er nach Thomas als Natur eine geistige Dimension und als Person eine natürliche Dimension.⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Vgl.: ebenda

⁵⁵⁷ Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, hrsg. von Joseph Bernhart, 1. Bd., a.a.O., S. 320

⁵⁵⁸ Vgl.: Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, a.a.O., S. 210

⁵⁵⁹ Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, 1. Bd., hrsg. von Joseph Bernhart, a.a.O., S. 249

⁵⁶⁰ Vgl.: Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, a.a.O., S. 211

⁵⁶¹ Vgl.: Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2005, S. 131

Das dritte Ausstattungsmerkmal, die so genannte Geistausstattung – auch Geistigkeit genannt – zeichnet den Menschen besonders aus. In der Ontologie der Person des Thomas von Aquin nimmt deshalb die Ontologie des Geistes eine herausragende Stellung ein. Dabei überragt der Mensch die übrige Natur der Lebewesen durch seine Geisteskraft, also durch seine Vernunft und durch seinen Willen.

Wie Aristoteles hebt Thomas die menschliche Vernunft besonders hervor. Dies geht unter anderem aus seinem Prolog zu den Aristoteles-Kommentaren hervor, wo es heißt: „Wie der Philosoph am Anfang der *Metaphysik* sagt, zeichnet sich die Gattung der Menschen durch Kunst und Überlegung aus. Mit diesem Hinweis scheint der Philosoph gewisse Eigentümlichkeit der Menschen anzudeuten, wodurch der Mensch sich von den anderen Tieren unterscheidet. Die anderen Tiere nämlich werden aufgrund eines gewissen natürlichen Instinkts zu ihren Akten getrieben. Der Mensch dagegen wird in seinen Tätigkeiten vom Urteil der Vernunft geleitet.“⁵⁶²

In Anlehnung an Aristoteles hält Thomas daran fest, dass nur zwei Seelenvermögen die Geistesausstattung des Menschen darstellen, nämlich das Erkenntnisvermögen und das Begehrungsvermögen, während spätere Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Sulzer und Kant das Erkennen, das Wollen und das Fühlen als die drei menschlichen Seelenvermögen betrachten.⁵⁶³

Die Potenzen der Seelenvermögen werden nach Thomas von Aquin entsprechend ihrem Formalobjekt geschieden, das heißt, entweder vereinigt sich der Mensch mit den Dingen, indem er geistige Abbilder der Dinge aufnimmt, oder der Mensch nimmt den Dingen gegenüber eine praktische Stellung in seinem Verlangen und in der Abwehr ein, und zwar sowohl in Zuneigung und Abneigung als auch im Wohlgefallen und Missfallen⁵⁶⁴. Nach Thomas sind Wahrheit und Güte die beiden Aspekte, unter denen der Mensch mit dem Seienden in eine Beziehung tritt.⁵⁶⁵ Auf die Wahrheit bezogen, stellt Thomas im 1. Artikel der 16. Untersuchung in seiner Theologischen Summe fest: „Die Hinordnung des verstandenen Dinges zum Verstand kann an sich oder beischäftlich verstanden sein. An sich hat es die Hinordnung zu dem Verstand, von dem es erkennbar ist.“ – In seiner

⁵⁶²Sicut dicit Aristoteles in principio *Metaphysicae*, hominum genus arte et rationibus vivit. Philosophus tangere quoddam hominis proprium, quo a ceteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur, homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hrsg., übersetzt u. eingeleitet von Francis Cheval u. Ruedi Innbach, Frankfurt 1993, LXIV

⁵⁶³ Vgl.: Otfried Höffe, a.a.O., S. 131

⁵⁶⁴ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 211

⁵⁶⁵ Vgl.: ebenda

bildhaften Erläuterung fügt er hinzu: „Gerade so sagen wir: das Haus hat an sich ein Verhältnis zum Verstand des Erbauers.“⁵⁶⁶

An diese Feststellung knüpft Thomas das folgende Argument an. Man beurteile aber ein Ding nicht danach, was es beischäftlich an sich hat, sondern danach, was ihm an sich innewohne. Daher wird nach Thomas jedes Ding auch wahr genannt gemäß der Hinordnung zu dem Verstand, von welchem es abhängig ist.⁵⁶⁷

Zusammengefasst vertritt Thomas also hier den Standpunkt, dass sich die Struktur des Menschen in seiner Geistesausstattung nach der Struktur des göttlichen Vorbildes richtet. Das heißt für ihn auch, dass Gottes Tätigkeit im Erkennen und Wollen liegt. Diesen Sachverhalt nennt Thomas in seiner *Summa Theologiae* I, 27,5 sowie in seiner *Summa contra gentiles* IV, 26. In der zuletzt angeführten *Summa* heißt es im Artikel 26 wörtlich auf die Tätigkeit des Verstandes und des Willens bezogen, nachdem zunächst auf den Hervorgang der drei Personen in Gott hingewiesen wurde: „Einen derartigen Hervorgang, welcher in seinem Ursprung verbleibt, findet man ausdrücklich bei der Tätigkeit des Verstandes und des Willens, wie aus dem bisher Dargelegten hervorgeht (IV, 11; 19). Daher können sich die göttlichen Personen nur insofern vervielfältigen, als es der Hervorgang des Intellekts und des Willens in Gott zustande bringt.“⁵⁶⁸

2.2. Affekte als Teil der menschlichen Gesamtstruktur

Die Affekte stellen nach Thomas von Aquin einen Teil der menschlichen Gesamtstruktur dar. Dabei dienen sie dem Guten in einer Einordnung in das Ganze und in einer Unterordnung unter die Vernunft und den Willen. Thomas geht davon aus, dass im Urzustand der Gerechtigkeit bei dem Menschen eine Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Geist und seiner Sinnlichkeit als gegeben vorausgesetzt werden kann. Erst durch die Abwendung des menschlichen Willens von Gott entsteht eine Unordnung in den niederen menschlichen Kräften. Wenn dann durch die menschliche Vernunft die natürliche Ordnung wiederhergestellt ist und wenn der Mensch in seinem sinnlichen Begehren ein rechtes Ziel setzt, das heißt, wenn der Mensch seine Affekte zügelt und sich damit wieder auf das Gute ausrichtet, dann werden die Affekte selbst gut, aber außerhalb der Vernunftordnung führen die Affekte zum Bösen beziehungsweise zum Schlechten. Folglich gehört nach Thomas die Regelung der menschlichen Affekte zur Vollkommenheit

⁵⁶⁶ Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, 1. Bd., hrsg. von Joseph Bernhart, a.a.O., S. 143

⁵⁶⁷ Vgl.: ebenda, S. 143

⁵⁶⁸ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, 4. Bd., Buch IV, herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Markus H. Wörner, Darmstadt 2001, S. 2001

des Menschen, die nur dann erreicht wird, wenn sich der ganze Mensch zum Guten wendet, das heißt, wenn seine Neigung und Pflicht in einer einheitlichen Grundhaltung von Vernunft und Wille in der Seele ausgeglichen ist. In seiner Schrift „*Quaestiones Disputatae De Veritate*“ (XXV, 7) analysiert Thomas von Aquin diesen Sachverhalt in drei Gedankenschritten wie folgt:

Im ersten Schritt zur einheitlichen Grundhaltung von Vernunft und Wille unterscheidet Thomas innerhalb des sinnlichen Strebens zunächst zwischen einer aktiven und einer passiven Potenz. Dabei ist das Begehungsvermögen (*concupiscibilis*) auf das ausgerichtet, was den Sinnen angemessen ist und was darum Genuss bringt. Thomas wählt dafür den etwas umständlichen Ausdruck „Vermögen affektiver Reaktion“, wie er selbst formuliert, weil das lateinische *irascibilis* nur an einen bestimmten Affekt anschließt, während nach Thomas alle reaktiven Gemütsstellungen dazu gehören, was sich dem Strebenden in den Weg stellt und was deshalb überwunden werden muss. Das Begehren ist bei Thomas etwas, das „der Natur der Sinnlichkeit als solcher“ entspricht. – Im Reagieren hingegen erscheint das als stärker, was der Sinnlichkeit an Vernunftmäßigem innewohnt, nämlich das so genannte Schätzungs- oder Urteilsvermögen (*vis aeternativa*). Deshalb steht nach Thomas das Reaktionsvermögen der Vernunft näher.⁵⁶⁹

Im zweiten Gedankenschritt wendet sich Thomas dem Willen zu, indem er feststellt, dass der oben aufgezeigten Teilung des niederen Strebens keine Teilung des Willens in mehrere Potenzen folgt.⁵⁷⁰ Er begründet das wie folgt: „Denn wie der Verstand ein allgemeines Objekt hat – die Washeit – im Gegensatz zur Vielheit der Sinnendinge und darum als eine Potenz der Mehrheit der Sinne gegenübersteht, so hat auch der Wille ein allgemeines Objekt: das Gute, während Reaktions- und Begehungsvermögen sowohl dem Objekt (dem Annehmlichen und dem in den Weg Tretenden) als der Art des Strebens nach verschiedenen Potenzen sind.“⁵⁷¹

Schließlich erläutert Thomas im dritten Gedankengang, wie die Sinnlichkeit der Vernunft einem dreifachen Sinn unterworfen ist.⁵⁷² „Erstens sofern sie es ist, die den niederen Strebevermögen etwas als genussbringend oder hemmend vor Augen stellt; zweitens: sofern der Wille, als das bewegende Prinzip, das niedere Streben, das sich nicht von sich aus bewegt, lenkt; drittens: sofern die ausführenden Bewegungskräfte, durch die das

⁵⁶⁹ Vgl.: Edith Stein, a.a.O., S. 359f.

⁵⁷⁰ Vgl.: ebenda, S. 360

⁵⁷¹ ebenda

⁵⁷² Vgl.: ebenda

Streben in die Tat umgesetzt wird, durch den Willen gelenkt bzw. der Übergang zur äußeren Bewegung vom Willen gehemmt wird.“⁵⁷³

Thomas schließt seine Ausführungen über die Beziehungen zwischen der menschlichen Vernunft und dem Willen ab mit der Feststellung, dass die Regungen der Sinnlichkeit nicht völlig in unserer Willenskraft liegen, weil die Regungen der Sinnlichkeit nach Thomas der Vernunft zuvorkommen. Deshalb sind sie auch keine moralischen Akte des Menschen, und sie können deshalb auch keine Todsünde sein, sondern nur lässliche Sünde. Allerdings begeht der Mensch dann eine Todsünde, wenn sich der Wille „für einen verbotenen Genuss“ entscheidet.⁵⁷⁴ Thomas begründet diesen Sachverhalt mit den Worten: „Die Verderbtheit der Seele durch die Erbsünde, die im Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, zeigt sich als Einschränkung der Herrschaft der Vernunft über die niederen Kräfte. Es müssen also die Potenzen der Seele daran umso stärkeren Anteil haben, je ferner sie der Vernunft stehen, das Begehungsvermögen demnach größeren als das Reaktionsvermögen. Da die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas über die Natur hinaus Verliehenes war, kann ihr Verlust auch nicht durch natürliche Mittel, sondern nur auf wunderbare Weise gutgemacht werden.“⁵⁷⁵

Abschließend weist Thomas am Ende des 7. Artikels der 25. Disputatio im oben genannten Werk nochmals auf den engen Zusammenhang von menschlichem Erfassen und menschlichem Streben und damit auf den Zusammenhang zwischen Vernunft und Wille hin.⁵⁷⁶ - „Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist hier (wie schon bei der Untersuchung über den Willen) der nahe Zusammenhang von Erfassen und Streben, ferner die Betonung des Vernunftanteils, der auch den sinnlichen Kräften eigen ist.“⁵⁷⁷

Auch in seiner Theologischen Summe analysiert Thomas den eben aufgezeigten Sachverhalt bezüglich der Affekte, die einen Teil der menschlichen Gesamtstruktur darstellen. Auf die Regelung der menschlichen Affekte geht Thomas von Aquin in der 24. Untersuchung seiner Summa Theologiae in der folgenden Weise ein:

Im 1. Artikel untersucht er zunächst die Frage, ob der Wille Träger der Gottesliebe sei. Dabei stellt Thomas fest: „Die Gottesliebe erstreckt sich auf alle menschlichen Handlungen; nach 1 Kor 16, 14: ‚Alles geschehe bei euch in Liebe‘. Der Ursprungsgrund der menschlichen Handlungen aber ist das freie Wahlvermögen. Also scheint es, dass die

⁵⁷³ ebenda

⁵⁷⁴ Vgl.: ebenda

⁵⁷⁵ ebenda

⁵⁷⁶ Vgl.: ebenda

⁵⁷⁷ ebenda

Gottesminne zumeist im freien Wahlvermögen ihren Sitz hat und nicht im Willen.⁵⁷⁸ Dagegen spricht nach Thomas allerdings der Umstand, dass das Gute der Gegenstand der Gottesliebe sei, das zugleich auch Gegenstand des Willens ist. In seiner Antwort am Ende des 1. Artikels fasst Thomas dann zusammen in der Aussage, es gäbe ein doppeltes Strebevermögen, nämlich ein „sinnliches „ und ein „geistiges“ Strebevermögen, das wir Willen nennen.⁵⁷⁹

Im 2. Artikel untersucht Thomas dann die Frage näher, ob die Gottesliebe durch Eingießung in uns Menschen verursacht ist. Dabei nennt Thomas die folgenden drei Argumente:

„Erstens: Was allen Geschöpfen gemeinsam ist, wohnt dem Menschen von Natur inne. ‚Allen Wesen aber ist teuer und liebenswert das göttliche Gut‘ (Dionysius), welches Gegenstand der Gottesliebe ist. Also ist die Gottesliebe in uns naturhaft und nicht durch Eingießung.

Zweitens: Je liebenswerter etwas ist, umso leichter kann es geliebt werden. Gott aber ist im höchsten Grade liebenswert, weil Er im höchsten Grade gut ist. Also ist es leichter Ihn zu lieben als etwas anderes. Um aber die anderen Wesen zu lieben, bedarf es keines eingegossenen Gehabens. Also auch nicht, um Gott zu lieben.

Drittens: Der Apostel sagt 1 Tim 1, 5: ‚Das Ziel des Gebotes ist Gottesliebe aus gutem Herzen, aus reinem Gewissen und ungeheucheltem Glauben.‘ Diese drei aber gehören zu den menschlichen Akten. Also wird die Gottesliebe in uns verursacht aus vorhergehenden Akten und nicht durch Eingießung.⁵⁸⁰

Diesen Argumenten steht allerdings nach Thomas ein Pauluswort gegenüber, nämlich, dass die Liebe Gottes in unseren Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen sei⁵⁸¹. – Schließlich fasst Thomas in seiner Antwort des 2. Artikels zusammen: ‚Die Gottesliebe ist eine Art Freundschaft des Menschen mit Gott, gründend in der Mitteilung der ewigen Seligkeit. Diese Mitteilung aber erfolgt nicht nach Maßgabe der naturhaften Güter, sondern nach Maßgabe der ungeschuldeten Gaben, denn das Gnadengeschenk Gottes ist ewiges Leben (Römer, 6.23), deshalb übersteigt auch die Gottesliebe selbst alles Vermögen der Natur. Was aber das Vermögen der Natur übersteigt, kann weder auf naturhafte Weise noch durch naturhafte Fähigkeiten erworben werden; denn die natürliche Wirkung geht nicht über die Ursache hinaus. Deshalb kann die Gottesliebe weder von Natur in uns sein, noch ist sie durch natürliche Kräfte erworben, sondern durch die Eingießung des Heiligen

⁵⁷⁸ Thomas, S. th., Ia-IIae, q 24, a.1, arg.3 (Übers. DTA, Bd. 17 A, S. 34)

⁵⁷⁹ Thomas, Vgl.: S. th., q.24, a.1, resp. (Übers. ebenda)

⁵⁸⁰ Thomas S. th., Ia-IIae, a.2, arg.3 (Übers. ebenda, S. 37)

⁵⁸¹ Vgl.: Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24, a.2, sed contra (Übers. ebenda)

Geistes, der die Liebe von Vater und Sohn und dessen Teilnahme in uns die geschaffene Gottesliebe selbst ist.“⁵⁸²

Im Abschluss des 2. Artikels beruft sich Thomas auf ein Augustinuswort: „Dass die Furcht zur Gottesliebe führt, und von dem, was die Glosse sagt zu Mt. 1, 2, dass der Glaube die Hoffnung und die Hoffnung die Gottesliebe zeuge.“⁵⁸³

Im dritten Artikel der 24. Untersuchung verneint Thomas die Frage, ob die Liebe nach Maßgabe der naturhaften Gaben eingegossen sei; „vielmehr kommt der Heilige Geist zuvor, indem er den Geistgrund des Menschen bewegt, und zwar mehr oder weniger, wie es ihm gefällt.“⁵⁸⁴

Auch im 4. Artikel hebt Thomas die Bedeutung der göttlichen Gnade hervor und zitiert dabei wiederum den Apostel Paulus mit dessen Epheserbrief 4, 7: „Einem jeden von uns wird die Gnade verliehen nach dem Maße des Geschenkes Christi.“⁵⁸⁵

Bemerkenswert ist in den ersten vier Artikeln der 24. Untersuchung, dass Thomas sich wiederholt auf die Gnadenlehre des Augustinus beruft, was beweist, dass Thomas vielfach in erster Linie als Theologe in seiner Philosophie argumentiert. Es zeigt sich auch, dass das 13. Jahrhundert hauptsächlich durch die Periode der Hochscholastik gekennzeichnet ist, in der Thomas von Aquin nicht nur die wissenschaftliche Methode des Philosophierens organisatorisch prägt, und es zeigt sich auch, dass er auch umgekehrt entscheidend die theologischen Inhalte mit Hilfe seiner philosophischen Kategorien beeinflusst.⁵⁸⁶

Im folgenden Abschnitt wird aufgezeigt, dass Thomas von Aquin auch in seiner Theologischen Summe den oben aufgezeigten Sachverhalt bezüglich der Affekte als ein Teil der menschlichen Gesamtstruktur analysiert.⁵⁸⁷

⁵⁸² Thomas, S. th., Ia-IIae, q. 24, a.2, resp. (Übers. DTA, Bd. 17A, S. 38)

⁵⁸³ Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24, a.2, ad.3 (Übers. ebenda, S. 39)

⁵⁸⁴ Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24, a.3, resp. (Übers. ebenda, S. 41)

⁵⁸⁵ Thomas, S. th., Ia-IIae, q.24,a.4 (Übers. ebenda)

⁵⁸⁶ Vgl.: Bibel und Aristoteles: Thomas von Aquin, Artikel in: Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 2, Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994, S. 195

⁵⁸⁷ Vgl.: Thomas von Aquin, Summa Theologiae, hrsg. von Albertus Magnus Akademie Walberberg, Bd. 17A, a.a.O., S. 34ff.

2.3. Die Ordnung der menschlichen Affekte und Handlungen durch die Vernunft und durch den Willen

Der Zusammenhang zwischen der Tugend und der praktischen Vernunft stellt sich bei Thomas von Aquin wie folgt dar:

Im Wesen des Menschen findet sich nach Thomas sowohl eine chaotische als auch eine schöpferische Ordnung. Dabei bildet die Materie das chaotische Element, und die Ordnungsform stammt vom schöpferischen Prinzip. Folglich kann die menschliche Tugend als ein „Werk der praktischen Vernunft“ betrachtet werden.

In der *Secunda Secundae* entwickelt Thomas den Kern seiner Moralthologie, was vor allem dem 7. Artikel der 64. *Quaestio* zu entnehmen ist. Dort treten allgemeine Regeln ähnlich wie in Platons Tugendlehre und der Tugendlehre des Aristoteles in den Hintergrund. Dabei erscheint aber bei Thomas die Vernunft des Menschen innerhalb gewisser Grenzen in den Vordergrund zu treten, weshalb die Vernunft dort in der unmittelbaren Beurteilung einzelner Situationen sichtbar wird. Deshalb hält Thomas auch die Tugend der Billigkeit für unverzichtbar, um damit der Verschiedenheit der Einzelfälle tugendethisch gerecht zu werden.⁵⁸⁸

Was die Stellung der Vernunft betrifft, so tritt bei dem Theologen Thomas von Aquin der Gedanke der Angewiesenheit des Menschen auf die göttliche Gnade hinzu, denn für ihn führt die Vernunft nicht allein zu einer Prägung der menschlichen Seele.⁵⁸⁹ - „Vielmehr bedürfen die vernünftigen wie auch die unvernünftigen Seelenkräfte des Einwirkens Gottes, um sich zur vollen Tugendhaftigkeit zu entfalten. In diesem Sinne kann man bei Thomas eine gewisse Aufweichung des antiken Rationalismus erkennen. In einen direkten Sensualismus münden diese Relativierungen freilich nicht. Insbesondere ändern sie nichts an der grundsätzlichen Hierarchie der menschlichen Seele, in welcher die rationalen Kräfte nach wie vor über den sensuellen Fähigkeiten stehen.“⁵⁹⁰

Thomas entwickelt in seiner Ethik sittlichen Handelns ein Bild des Zusammenwirkens der menschlichen Seele und der Tugenden. Vor allem im 4. Artikel der 65. *Quaestio* sowie im 6. Artikel der 66. *Quaestio* und den Artikeln 6 bis 8 der 23. *Quaestio* seiner Theologischen Summe zeigt er ein Bild der vier Seelenvermögen wie folgt:

⁵⁸⁸Vgl.: Dietmar Hübner, Einführung in die Philosophie Ethik, Göttingen, 2004, S. 140

⁵⁸⁹Vgl.: ebenda

⁵⁹⁰ebenda, S. 141

„Seelenvermögen	Vernunft (<i>ratio</i> , <i>intellectus</i>) Strebevermögen (<i>vis appetitiva</i> , <i>appetitus</i>) a) Wille (<i>appetitus intellectivus</i> , <i>voluntas</i>) b) Leidenschaften (<i>appetitus sensitivus</i> , <i>passiones</i>) (i) Überwindungsvermögen (<i>vis irascibilis</i>) (ii) Begehrungsvermögen (<i>vis concupiscibilis</i>)
Verstandestugenden (dianoetischen Tugenden)	Wissenschaft (<i>scientia</i>), Einsicht (<i>intellectus</i>), Weisheit (<i>sapientia</i>): Erkennen Kunst (<i>ars</i>), Klugheit (<i>prudentia</i>): Tätigsein
Kardinaltugenden (ethische Tugenden)	Klugheit (<i>prudentia</i>): Kardinaltugend der Vernunft Gerechtigkeit (<i>iustitia</i>): Kardinaltugend des Willens Tapferkeit (<i>fortitudo</i>): Kardinaltugend des Überwindungs- vermögens Besonnenheit (<i>temperantia</i>) Kardinaltugend des Begehrungsvermögens
theologische Tugenden	Glaube (<i>fides</i>): theologische Tugend der Vernunft Hoffnung (<i>spes</i>): theologische Tugend des Willens, zudem bezogen auf des Überwindungsvermögen Liebe (<i>caritas</i>): theologische Tugend des Willens, zudem bezogen auf das Begehrungsvermögen ⁵⁹¹

In der Seelenlehre des Thomas spielt neben dem Verstand auch der menschliche Wille eine herausragende Rolle. An der Spitze des ethischen Modells steht bei Thomas die *ratio* oder auch *intellectus* genannt.⁵⁹² „Darunter befindet sich das Strebevermögen (*vis appetitiva* oder einfach *appetitus*).“⁵⁹³ Dieses höhere Strebevermögen stellt bei Thomas eine neue Sicht des Seelenlebens dar. In dieser neuen Sicht „schlägt sich anders als bei Platon und Aristoteles bei Thomas von Aquin ein Verständnis menschlichen Überlegens, Entscheidens und Handelns nieder, das in der Antike noch nicht 'systematisch' erschlossen ist, das sich allerdings in der Spätantike und im Mittelalter entfaltet.“⁵⁹⁴

Die antike Philosophie des Platon und des Aristoteles kennt zwar einen Willen. Dies ist aber kein „Wille“ im heutigen Sinne, das heißt, vor allem kein Vermögen der Wahl und

⁵⁹¹ebenda, S. 145

⁵⁹²Vgl.: ebenda

⁵⁹³ebenda

⁵⁹⁴ebenda

Entscheidung und kein Vermögen der Abwägung und der Selbstbestimmung, das alternativem Handeln gegenübersteht und sich daraufhin durch einen Entschluss eine Richtung gibt. Eine solche Entscheidungsmöglichkeit gibt es in der antiken Philosophie nicht, und so gibt es auch keine Debatte um Willensfreiheit im modernen Sinne. Die Änderung tritt erst in der Spätantike und im Mittelalter auf.⁵⁹⁵

„Insbesondere um vor dem Hintergrund von Gottes Allmacht, Allwissen und Allgüte die Versündigung des Menschen zu erklären, wird nun unter Bezeichnungen wie *arbitrium* oder *voluntas* der Wille als unabhängiges Vermögen der freien Entscheidung eingeführt. Er ist eine Fähigkeit zur Wahl und Selbstbestimmung, die sicherlich mit Affekten in Zusammenhang steht und Vorgaben der Vernunft aufnehmen kann, dabei aber als eine eigenständige Kraft autonomen Entschließens begriffen wird. Nicht zuletzt führt dieses neue Vermögen bei Thomas zu einer besonderen Deutung von Gerechtigkeit.“⁵⁹⁶

Dabei untergliedert Thomas von Aquin das niedere Strebevermögen erstens in ein Überwindungsvermögen (*vis irascibilis*) = erzöhrnbare Kraft, welche dazu dient, Hindernisse zu bewältigen und folglich auch Drohungen abzuwehren; und zweitens in das Begehrungsvermögen (*vis concupiscibilis*) = die verlangende Kraft. Diese ist darauf ausgerichtet, Zutragliches zu suchen und Schädliches zu vermeiden.⁵⁹⁷ - „Diese neuerliche Einteilung des niederen Strebevermögens erinnert in Bezeichnung und Inhalt stark an Platons Unterscheidung der beiden Seelenteile 'Mutiges' und 'Begierden'. Damit bestätigt sich hier noch einmal, dass Platons 'Mutiges' nicht mit Thomas' 'Willen' gleichzusetzen ist, der seinerseits über der Ebene der Leidenschaften steht.

In Aristoteles' System würden beide Ebenen des niederen Strebevermögens dem 'sinnlich-begehrenden' Seelenvermögen zugehören. Auch dies belegt noch einmal, dass Aristoteles' 'Begehrendes' nicht mit Thomas' 'Wille' übereinkommt, der eine eigenständige Ebene jenseits der Leidenschaften bildet.“⁵⁹⁸ Bei Tugenddefinitionen des Thomas von Aquin erkennt man, dass er auf ein solches antikes Seelenmodell seine Tugendlehre aufbaut. Dabei ist die Haupteinteilung der Tugenden aristotelisch aufgebaut, während die Teilstrukturen platonischer Art sind.⁵⁹⁹

In seiner Vernunftlehre innerhalb seiner Tugendlehre lehnt sich Thomas wiederum an die antiken Philosophen Aristoteles und Platon an, und zwar wie folgt: „Die Vernunft (*ratio*,

⁵⁹⁵Vgl.: ebenda, S. 142

⁵⁹⁶ebenda

⁵⁹⁷Vgl.: ebenda

⁵⁹⁸ebenda

⁵⁹⁹Vgl.: ebenda

intellectus in erster Bedeutung) ordnet Thomas den dianoetischen Tugenden (*virtutes intellectuales*) zu. Damit folgt er der aristotelischen Einteilung, und zwar nicht nur in der Bezeichnung, sondern auch im Inhalt, indem er die fünf Verstandestugenden von Aristoteles weitgehend unverändert übernimmt.

Für das Erkennen (des Notwendigen, Unveränderlichen), d.h. die Kontemplation, sind Wissenschaft (*scientia*), Einsicht (*intellectus* in zweiter Bedeutung) sowie Weisheit (*sapientia*) zuständig. Das Tätigsein (gegenüber dem Kontingenten, Veränderlichen), in seinen beiden Hauptformen des Herstellens (*facere*) und des Handelns (*agere*), wird durch Kunst (*ars*) bzw. Klugheit (*prudentia*) geleitet.⁶⁰⁰ Ferner sind bei Thomas in Anlehnung an Aristoteles die eudemischen Tugenden dem Strebevermögen (*vis appetitiva, appetitus*) zugeordnet.⁶⁰¹

Die Tugend Gerechtigkeit bezeichnet Thomas in seiner Tugendlehre – wie Aristoteles – als eine Kardinaltugend des Willens. „Die Gerechtigkeit (*iustitia*) definiert Thomas als die Kardinaltugend des Willens (*voluntas*), der kein Ort von Leidenschaften ist und stattdessen in direkter Wahl die äußeren Handlungen bestimmt. Gerechtigkeit betrifft also nicht, wie bei Platon, die gesamte Seele, indem ihr zufolge jeder Seelenteil das Seinige täte. Vielmehr wird sie einem einzelnen Seelenvermögen, dem Willen, zugeordnet, als dessen besondere Tugend. Den Inhalt der Gerechtigkeit bestimmt Thomas dabei wieder in Anlehnung an Aristoteles: Als allgemeine Gerechtigkeit (*iustitia generalis/legalis*) bezeichnet sie den Vollbesitz aller ethischen Tugenden, in Ausrichtung auf andere Menschen und gemäß den Vorgaben entsprechender Gesetze.

Charakteristisch für die thomanische Ethik ist also das Zusammenwirken der Kardinaltugenden, die – wie gesagt – bei Thomas stark an Platon und Aristoteles angelehnt sind, mit den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die sich bei ihm wie folgt ineinander bedingen:⁶⁰²

„Der Glaube (*fides*) betrifft zunächst die Existenz Gottes, hieran anschließend die weiteren Glaubensartikel der christlichen Lehre. Da diese Inhalte die Erkenntnis des Wahren vollenden, hat der Glaube seinen Sitz in der Vernunft. Die Hoffnung (*spes*) betrifft ursprünglich das ewige Leben der eigenen Seele, nachgeordnet sonstige Güter Gottes oder das Heil anderer Menschen. Sie hat ihren Sitz im Willen, ist aber zudem auf das Überwindungsvermögen bezogen (quasi als übernatürliche Formung jener Hoffnung (*spes*), die als Überwindungsvermögen als Leidenschaft wohnt. Die Liebe (*caritas*) betrifft wesentlich Gott selbst, hierauf aufbauend seine Schöpfung, darunter die eigene Person, den

⁶⁰⁰ebenda, S. 142f.

⁶⁰¹Vgl.: ebenda, S. 143

⁶⁰² Vgl.: ebenda, S. 142

eigenen Leib, den Nächsten und den Feind. Sie hat ihren Sitz ebenfalls im Willen, ist aber zudem auf das Begehrungsvermögen bezogen (quasi als übersinnliche Gestaltung jener 'Liebe' (*amor*), die im Begehrungsvermögen als Leidenschaft wohnt.“⁶⁰³

Diese Zusammenhänge zwischen den drei göttlichen Tugenden erläutert Thomas in der *Prima Secundae* im 3. Artikel der *Quaestio* 62, im 1. Artikel der *Quaestio* 1, im 2. Artikel der *Quaestio* 4, im 1. Artikel der *Quaestio* 24, im 25. Artikel der 1. *Quaestio* sowie in den Artikeln 4 – 5 der 1. *Quaestio* und in dem 8. und dem 12. Artikel der 1. *Quaestio*.⁶⁰⁴

Dietmar Hübner fährt dann fort in seiner Analyse der thomanischen Tugendethik: „Im individuellen Heilserleben des Menschen treten die drei theologischen Tugenden für gewöhnlich in dieser zeitlichen Reihenfolge auf: Man findet zunächst zum Glauben, schöpft hieraus Hoffnung und entwickelt daraus Liebe. Die normative Rangfolge der drei Tugenden stellt sich allerdings umgekehrt dar: Die Liebe steht an höchster Stelle, denn erst durch sie werden Hoffnung und Glaube, ebenso wie alle anderen Tugenden, wirklich vollkommen.“⁶⁰⁵

Wie bei Aristoteles verbinden sich in der Philosophie des Thomas von Aquin sowohl eine intellektualistische wie auch eine voluntaristische Denkweise. Die intellektualistische Denkweise ist bei Thomas eindeutig die stärkere; die menschliche Vernunft erscheint bei ihm als die alleinige Begründerin der Tugend, das heißt, die Vernunft ist für Thomas sowohl die Ursache als auch die Wurzel aller menschlichen Tugend, und in der Vernunft liegen die Keime aller Tugenden. Demnach betrachtet Thomas sittliches Handeln als vernunftgemäßes Handeln. „Für ihn stellt die Vernunft also das erste Prinzip aller menschlichen Handlungen dar, und auch alle anderen Prinzipien gehorchen in gewisser Weise der Vernunft. Thomas geht noch einen Schritt weiter, indem er sogar die Tugend des begehrliehen Teiles als eine von der Vernunft dem sinnlichen Begehrungsvermögen eingeprägte Form betrachtet.

Mit anderen Worten heißt das, nach Thomas ist das wahrhaft menschliche Gut „ein Gut der Vernunft“, und an ihm werden auch alle Tugenden des Menschen gemessen.⁶⁰⁶

In seiner *Summa contra Gentiles* sagt Thomas, auf diesen Sachverhalt bezogen: „Das Maß des Sittlichen nun ist die Vernunft. Weil also Gut und Schlecht gemäß der allgemeinen Hinordnung auf ein Ziel bzw. gemäß der Privation der Hinordnung so heißen, sind

⁶⁰³ ebenda, S. 145

⁶⁰⁴ Vgl.: ebenda

⁶⁰⁵ ebenda

⁶⁰⁶ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 447

notwendig im Sittlichen die ersten Unterschiede das Gute und das Böse. Das Maß des Sittlichen ist die Vernunft. Also muss vom Vernunftziel her etwas im Sittlichen gut oder böse genannt werden. Was nun im Sittlichen die Art von einem Ziel her empfängt, das der Vernunft gemäß ist, wird seiner Art gemäß gut genannt; was sie aber von einem Ziel her empfängt, das dem Vernunftziel entgegengesetzt ist, wird seiner Art gemäß böse genannt. Dieses Ziel aber, mag es auch das Vernunftziel aufheben, ist dennoch ein Gutes, z.B. das sinnlich Angenehme oder anderes dieser Art.⁶⁰⁷

Und in seiner Summa Theologiae stellt Thomas im 1. Kapitel der 19. Untersuchung fest: „Wie nämlich das Naturding das wirkliche Sein durch seine Wesensform hat, so hat es der in der Wirke denkende Verstand durch seine Verstehform.“⁶⁰⁸ Ferner sagt er etwas später im gleichen Artikel: „Daher gibt es bei jedem Besitzer von Verstand Willen, wie es bei allen, was Gesinn hat, eine seelische Begehr gibt. So gehört sich, dass es in Gott den Willen gibt, da es in ihm den Verstand gibt. Und wie sein Verstehen sein Sein ist, so ist es auch sein Wollen.“⁶⁰⁹ – In einer Erklärung dieses zitierten Sachverhaltes hält der Herausgeber und Kommentator der Summa Theologiae Joseph Bernhart einen Hinweis fest, der auch für die Affekt- und Tugendlehre des Thomas von Aquin mitentscheidend ist: „Nach antik-scholastischer Philosophie hat jedes geistige Wesen zwei Grundrichtungen inneren Lebens: Erkennen und Wollen.“⁶¹⁰ Die eine erfasst das Seiende als Wahrheit, die andere als Gut.⁶¹¹ Dann folgt in der Ergänzung der Hinweis, dass im 18. Jahrhundert die „Verselbständigung des Gefühls“ als dritte Grundrichtung des inneren Lebens hinzukommt.⁶¹²

Die hohe Einschätzung des Intellekts bei Thomas entspricht der hohen Einschätzung des intellektuellen Faktors im Aufbau der sittlichen Person. Aber auch dann, wenn bei der Tugendbestimmung vom Begehrungsvermögen ausgegangen wird, bleibt es bei dem intellektualistischen Grundzug des Tugendbegriffs bei Thomas von Aquin;⁶¹³ da nach Thomas bei den einzelnen Personen Tugendanlagen bestehen, gilt die Tatsache, dass in jedem Einzelfall eine Tugendanlage zu einer vollkommenen Tugend ausgebildet werden muss. Vor allem gehört zur vollendeten menschlichen Tugend die Mäßigung durch die Vernunft. Unter Mäßigung versteht Thomas konkret die Auswahl der „rechten Mitte“ gemäß der „rechten Vernunft“; und Thomas vermittelt den diesbezüglichen Eindruck, als

⁶⁰⁷ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Bd. 3, Teil 1 hrsg. v. Karl Allgaier, a.a.O., S. 33

⁶⁰⁸ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1. Bd. Hrsg. von J. Bernhart, a.a.O. S. 161

⁶⁰⁹ ebenda

⁶¹⁰ ebenda

⁶¹¹ Vgl.: ebenda

⁶¹² Vgl.: ebenda

⁶¹³ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 447

ob die Klugheit an die ursprüngliche Willensrichtung anknüpft und somit mit ihrer Ordnungstätigkeit die Tugend vollendet.⁶¹⁴

Man hat zuweilen bei der Interpretation der thomanischen Philosophie den Eindruck, dass Thomas nicht von einer ursprünglichen Willensrichtung ausgeht, sondern dass er eher von einer ursprünglichen Erkenntnis des Guten ausgeht. Dabei verbindet er aber mit der ursprünglichen Willensausrichtung nach dem Guten eine ursprüngliche Erkenntnis des Guten. Vor allem betont Thomas in seiner Philosophie eine natürliche Hinwendung zum Guten, und zwar sowohl bei der Vernunft als auch beim Willen, denn im Willen gibt es nach Thomas auch eine natürliche Hinwendung zum guten Endzweck, so wie es auch die Hinwendung in der praktischen Vernunft gibt.⁶¹⁵

Genauso wie in der theoretischen Vernunft der Begriff des Seins nach Thomas den ersten Begriff bildet und genauso wie im thomanischen Prinzipienintellekt gewisse von der Natur aus einleuchtende Erkenntnisse bereit liegen, so erfasst nach ihm die praktische Vernunft in einem ursprünglichen Akt den Begriff des Guten. An diesen Begriff des Guten knüpft bei Thomas ein besonderer Habitus bei der Erkenntnis der obersten sittlichen Prinzipien an.⁶¹⁶ Dabei betont Thomas in seiner Schrift *Quaestiones Disputatae De Veritate* (XVI, 1 ad 14), dass zunächst Gutes und Schlechte (*bonum et malum*) erkannt sein müssen, bevor der Akt der Synderesis einsetzen kann. Wörtlich stellt Thomas fest: „Man kann die Synderesis als einen angeborenen Habitus ansehen. Für ihren Akt ist allerdings aktuelle Erkenntnis des Guten und Bösen vorausgesetzt, aber nicht für sie selbst.“⁶¹⁷

Auch im 12. Artikel der 79. Untersuchung seiner Theologischen Summe (Prima Pars) konkretisiert Thomas den hier ausgeführten Sachverhalt. Die praktische Vernunft betrachtet er dabei als erstes Prinzip und als das Werthafte; das heißt mit anderen Worten, für den Menschen gilt die Maxime, das Gute zu tun und folglich das Böse zu unterlassen. Wörtlich sagt Thomas in der oben angeführten Untersuchung: „Der Gewissensurschatz (*synderesis*) ist nicht ein besonderes Vermögen, das höher ist als die Vernunft oder als Natur dasteht, sondern eine Art natürlicher Verhabung (*habitus*) der Handlungsursätze und nicht ein Vermögen, gerade wie der Verstand eine Verhabung von Einsichtsursätzen ist.“⁶¹⁸ In einer Fußnote zu diesem Artikel fügt Joseph Bernhart mit einem Bezug auf die *Summa Theologiae* 94, 1 erläuternd hinzu: „Der natürliche Zug des Menschen zum Guten hat nach den Scholastikern seine Bewusstseinsform im Intellekt, seinen tieferen Rückhalt

⁶¹⁴ Vgl.: ebenda

⁶¹⁵ Vgl.: ebenda, S. 448

⁶¹⁶ Vgl.: ebenda

⁶¹⁷ Edith Stein, a.a.O., S. 80

⁶¹⁸ Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, 1. Bd., hrsg. von J. Bernhart, a.a.O., S. 266

aber in einer Gemütskraft, die (vielleicht) im Anschluss an Luk. 2, 52 die Synteresis (auch Synderesis) genannt wird. -Augustinus hat ihn schön umschrieben: „Die Seele hat ein Gesetz empfangen, dass sie dem anhangt, was über ihr ist, und herrsche über das, was unter ihr ist.“⁶¹⁹

Zusammenfassend kann demnach bei Thomas von Aquin von einer dreifachen Ordnung der menschlichen Affekte und Handlungen durch die Vernunft gesprochen werden. Erstens regelt die Vernunft die Affekte und Handlungen im Sinne der richtigen Mitte; dadurch erreicht Thomas für den Menschen einen Halt sowohl im inneren als auch im äußeren Geschehen. Zweitens ordnet die Vernunft den Menschen auf die Affekte und Handlungen hin, so dass der Mensch mit einer inneren Festigkeit ein tugendhaftes Verhalten in seiner Lebensführung praktizieren kann. Drittens bewirkt die Vernunft eine gewisse Angleichung der menschlichen Akte an etwas Äußeres, zum Beispiel eine Angleichung an einen Zweck oder an einen Mitmenschen; dadurch erreicht der Verstand nach Thomas auch eine gewisse Rechtmäßigkeit in der Tugend, und folglich stellen das Maß, die Festigkeit und die Rechtmäßigkeit in allen moralischen Tugenden das Ergebnis der Ordnungsfunktionen der menschlichen Klugheit dar.⁶²⁰ Hans Meyer weist in diesem Zusammenhang auf einen Zirkel hin, der besagt, dass die Klugheit nicht ohne die moralische Tugend und die moralische Tugend nicht ohne Klugheit existieren kann.⁶²¹

Thomas von Aquin unterscheidet bei der Klugheit zwei Formen, und zwar die unvollkommene Klugheit, die auf ein spezielles Ziel ausgerichtet ist, und die vollkommene Klugheit, die nach Thomas die wahre Klugheit darstellt und die auf das Endziel des menschlichen Lebens hin ausgerichtet ist. Dieses Endziel kann nach Thomas nicht ohne die Liebe erreicht werden, denn die Klugheit kann nicht ohne die übernatürliche Tugend der Liebe bestehen.⁶²² Erst durch die Verbindung von Natur und Übernatur, also erst nach der Durchdringung der natürlichen Tugend durch die übernatürliche Tugend, wird nach Thomas dem Menschen eine „vollkommene Erhöhung des menschlichen Tugendlebens“ ermöglicht.⁶²³ In seiner Theologischen Summe analysiert Thomas diesen Sachverhalt ausführlich, und zwar beantwortet er die Frage, ob es die sittlichen Tugenden ohne Teuerliebe geben kann, mit den Worten: „Es kann jene sittlichen Tugenden ohne die Teuerliebe geben, welche durch menschliche Beflissenheit erworben werden, nicht aber die, welche man mit menschlichen Handlungen nicht zu erlangen vermag, die vielmehr von Gott eingegossen werden.“⁶²⁴

⁶¹⁹ ebenda, S. 267

⁶²⁰ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 459

⁶²¹ Vgl.: ders., Platon und die aristotelische Ethik, Bonn 1919, .S. 79f.

⁶²² Vgl.: ders., Thomas von Aquin, a.a.O., S. 460

⁶²³ Vgl.: Thomas von Aquin, Summe der Theologie, Bd. II, hrsg. von J. Bernhart, a.a.O. S. 371

⁶²⁴ ebenda

Der Ordnungsgedanke, ausgelöst durch die menschliche Vernunft, spielt also bei Thomas von Aquin eine herausragende Rolle, wenn er die Frage nach dem Träger der Tugenden untersucht. In Anlehnung an Aristoteles und im deutlichen Gegensatz zu den Stoikern, die alle Tugenden grundsätzlich und ausschließlich der Vernunft zuordnen, betrachtet Thomas den Willen als den Träger der Tugenden. Im 3. Artikel der 56. Untersuchung der Theologischen Summe nennt Thomas zwar zunächst den Verstand als Träger der Tugenden, aber später weist er auf die hervorgehobene Bedeutung des Willens hin. In dieser Abhandlung heißt es: „Ferner: ‚Die Tugend ist es, die den Besitzer gut macht‘, wie der Philosoph (Ethic. 2, 6 n 2f.) sagt. Nun aber macht eine Verhabung, die den Verstand vervollkommnet, den nicht gut, der sie hat: denn nicht wegen Wissenschaft oder Kunst heißt der Mensch gut. Also ist der Verstand nicht der Träger der Tugend.“ - Thomas fährt dann fort: „Aber dagegen spricht, dass man mit Besinn vor allem den Verstand meint. Träger der Tugend ist nun aber der Besinn, wie aus der vorhin beigebrachten Begriffsbestimmung von Tugend erhellt (55, 4).“⁶²⁵ In seiner Respondeo des dritten Artikels heißt es schließlich bei Thomas: „Wie vorhin (55.3) gesagt, ist die Tugend die Verhabung, mit der einer gut werktätig ist. In zweifacher Weise hat aber irgendeine Verhabung ihre Beordnung auf die gute Wirkheit.“⁶²⁶ Etwas später heißt es in der gleichen Respondeo: „Der Träger aber der Verhabung, die schlechthin Tugend heißt, kann nur der Wille sein; oder irgendein Vermögen demgemäß, als es vom Willen angewegt ist. Der Grund dafür ist, dass der Wille alle andern Vermögen, die irgendwie vernunftthaft sind, zu ihren Wirkheiten anwegt, wie früher (9, 1; 17, 1 u. 5ff; I 82, 4) erörtert worden ist: dass der Mensch in Wirklichkeit gut handelt, tritt deswegen daher ein, dass der Mensch einen guten Willen besitzt. Es gehört sich darum, dass die Tugend, die wirkgeschehlich das gute Tun, nicht bloß die Vermöglichkeit bringt, entweder dem Willen selbst innewohnt oder irgendeinem Vermögen, sonach es vom Willen angewegt ist. Es tritt aber der Fall ein, dass der Verstand, gerade wie auch die anderen Vermögen, vom Willen angewegt wird: es zieht nämlich jemand etwas wirklich in Erwägung darum, weil er will. Sohin kann auch der Verstand demgemäß, dass er in einer Beordnung zum Willen steht, der Träger einer Tugend sein, die schlechthin so heißt.“⁶²⁷

2.4. Zusammenhang zwischen dem Willen und der praktischen Vernunft

Auf den Zusammenhang zwischen dem Willen und der praktischen Vernunft weist der Thomasforscher Carlos Steel hin, indem er feststellt: die menschliche Vernunft müsse in ihrer praktischen Begründung und Entscheidungsfindung von ersten Prinzipien der Moral,

⁶²⁵ebenda, S. 332f.

⁶²⁶ ebenda, S. 333

⁶²⁷ ebenda, S. 334

die allgemein bekannt sind, ausgehen. Diese Prinzipien sind Naturgesetze, die Anwendung finden, wenn das Gewissen urteilt.⁶²⁸

Carlos Steel setzt dann seine Analyse über die praktische Vernunft fort, indem er feststellt, dass der Mensch einerseits Einsicht in bestimmte Dinge erhält, die seitens der Vernunft in natürlicher Weise einseitig sind, d.h., dass die Vernunft sie erst gar nicht untersuchen muss. Andererseits bewerten die Menschen mit Hilfe von bekannten Prinzipien jene Dinge, die sie durch die Vernunft erschlossen haben. Daraus ergibt sich, dass die theoretische Vernunft, auch spekulative Vernunft genannt, theoretische Dinge und die praktische Vernunft praktische Dinge behandelt. Daher muss der Mensch natürlicherweise nicht nur mit spekulativen, sondern auch mit praktischen Prinzipien versehen sein.⁶²⁹

Carlos Steel stellt anschließend fest, dass die ersten praktischen Prinzipien im Menschen eine bestimmte Gewohnheit in seinem Intellekt auslösen. Diese bestimmte Gewohnheit nennt Thomas von Aquin und die scholastische Tradition ‚*synderesis*‘, ein Wort, das man auch als Gewissen bezeichnen könnte. – „Aufgrund des Gewissens urteilen wir Menschen, ob eine Handlung ausgeführt werden soll oder nicht. In diesem Sinne gleicht das Gewissen einem praktischen Urteil, und zwar in einer Anwendung auf das Bestimmte, das heißt dem Partikularen. Dasselbe kann über das praktische Urteil der Wahl gesagt werden, das Thomas eine *applicatio rectae rationis ad opus* nennt. Wie kann man nun das Urteil der Besonnenheit vom praktischen Urteil des Gewissens unterscheiden, abgesehen davon, dass das Gewissen auch eine retrospektive Kraft besitzt, wie man an Reue und nachträglicher Rechtfertigung sehen kann, die beim Urteil der Besonnenheit nicht gegeben sind?“⁶³⁰

Weiterhin setzt Carlos Steel dann in seiner Schrift die Analyse der Prinzipien des Gewissens fort mit der Feststellung, dass Besonnenheit bei Thomas von Aquin offensichtlich eine weitere Spezifizierung jener Prinzipien des Gewissens bedeutet, die letztlich als generell betrachtet werden und zwar auch dann, wenn sie auf bestimmte Einzelsituationen angewendet werden. Letztlich wäre nach Steels Ansicht die Besonnenheit identisch mit der endgültigen Anwendung der Prinzipien des Gewissens, und zwar auf die hic-und nunc-Handlung. Eine solche Interpretationsansicht findet man nach Steel immer wieder in der thomanischen Tradition. Thomas selbst jedoch vermittelt nach Steel ab und an einen anderen Eindruck, indem er sagt, dass das Besonnenheitsurteil nur eine letzte Konklusion in einer deduktiven Argumentskette sei, die bei den ersten

⁶²⁸Vgl.: Steel, Carlos, Aufsatz: The effect of the will on judgement, Thomas Aquinas on faith and prudence, in T.PINK/M. W. F. Stone (eds) The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day, Routledge, London-New York 2004, pp.78-98, S. 88

⁶²⁹ Vgl.: ebenda, S. 89

⁶³⁰ ebenda

Prinzipien ansetzt. Auch in der Spekulation geht man natürlicherweise von bekannten ersten Prinzipien zu Schlussfolgerungen. Mit Hilfe der Naturgesetze muss die menschliche Vernunft nach Steel von allgemeinen und nicht beweisbaren Prinzipien zu mehr spezifischen Bestimmungen bestimmter Angelegenheiten vordringen.⁶³¹

Zusammengefasst stellt Steel fest, dass die Rolle des Willens bei der Besonnenheit stärker eingeschränkt ist als beim Glauben, weil der Glaube lediglich die Prinzipien des Handelns bestimmt und weil die schlussfolgernde Entscheidung von der Vernunft übernommen wird. Trotzdem ist nach Steel der Wille außergewöhnlich bedeutsam für die Ausbildung der Besonnenheit, weil die Intention des Willens letztlich die grundlegende Stoßrichtung vorgibt, aus der dann die Entscheidung getroffen wird.⁶³²

Weiterhin führt Steel aus, dass Thomas zwei intellektuelle Tugenden unterscheidet, und zwar den Glauben und die Besonnenheit. Dabei zwingt uns der Wille, dass wir uns einer offenbaren Wahrheit unterwerfen, die nicht kognitiv evident, aber für unser Wohlergehen außerordentlich wichtig ist. Nach Thomas ist dieser Einfluss des menschlichen Willens auf die intellektuelle Disposition des Menschen sehr stark, denn der Wille bestimmt nicht allein die Beachtung gewisser Prinzipien, sondern lässt uns die gänzliche Ausformierung des Gegenstandes Glauben akzeptieren.⁶³³

Weiterhin sagt Steel, dass zwar durch die moralische Neuordnung das menschliche Leben geführt werden kann, doch können auch törichte und daher unmoralische Entscheidungen getroffen werden. Der Mensch benötigt folglich eine Tugend zur Vervollständigung der Vernunft und zur Befähigung korrekter Entscheidungen. Diese Tugend nennt man Besonnenheit.⁶³⁴ Damit hebt Carlos Steel die Bedeutung der 'Tugend Besonnenheit für das Wirken des menschlichen Willens in der Ethik des Thomas von Aquin hervor.⁶³⁵

Abschließend kann über die Stellung des Willens in der thomanischen Ethik festgestellt werden, dass sich Thomas von Aquin an die intellektualistische Sichtweise anlehnt. Dabei kommt dem Intellekt der Primat zu, denn der Intellekt des Menschen bestimmt das, was gewollt wird.⁶³⁶

Zusammenfassend kann festgestellt werden: „Thomas von Aquin versteht den Willen als rationales Strebevermögen, dessen Freiheit einerseits von den durch den Verstand

⁶³¹ Vgl.: ebenda, S. 90f.

⁶³² Vgl.: ebenda, S. 89

⁶³³ Vgl.: ebenda, S. 90

⁶³⁴ Vgl.: ebenda

⁶³⁵ Vgl.: ebenda

⁶³⁶ Vgl. Richard Giedrys, Aufsatz: Wille, in: Enzyklopädie Philosophie, jrgs. Jörg

vermittelten Wahlmöglichkeiten abhängt, andererseits auf Grund der naturalen Ausrichtung diese Freiheit dauernd besitzt, dass die Defizienz des endlichen Verstandes die nähere Zielbestimmung und die Mittelwahl des Handelns nicht notwendig vorgibt.⁶³⁷

3. Einfluss der Passionen auf das sittliche Handeln des Menschen

Unter den verschiedenen Seelenkräften des Menschen muss es nach Ansicht des Thomas von Aquin bestimmte Ordnungsverhältnisse geben, die in den drei Teilen der einen menschlichen Seele begründet sind, denn der Mensch ist nach Thomas ein vegetierendes, sensitives und intellektives Wesen, und die Lebensfähigkeit der Seele strebt ein dreifaches Ziel an, nämlich die Vervollkommnung seines vegetativen, sensitiven und intellektiven Seins.

Dabei geht Thomas von Aquin von zwei Voraussetzungen aus. Erstens ist der Leib des Menschen das Instrument seiner Seele, und zweitens ist die Organisation des Leibes in Bezug auf die Wirkungsweise der menschlichen Seele angemessen strukturiert. Deshalb entspricht auch die Verschiedenheit der Glieder des Leibes der Mannigfaltigkeit der Kräfte einer Seele.⁶³⁸ Begründet ist diese Mannigfaltigkeit der Seele nach Thomas sowohl in der Weltstellung des Menschen, als auch in der Mannigfaltigkeit der menschlichen Seele; denn der Mensch stellt gleichsam ein Bindeglied zwischen der Geisterwelt und der Körperwelt dar. Deshalb müssen sich nach Thomas die Kräfte der Körperwelt mit den Kräften der ihnen entsprechenden besonderen Wirkungsvermögen der Geister berühren. Dabei nimmt die menschliche Seele die niedrigste Position aller geistigen Wesen ein, und sie kann auch nur durch die eine Vielheit mannigfaltiger Tätigkeiten das erstreben und bewirken, was die über ihr stehenden Geistwesen mit einem einfacheren Kraftvermögen bewirken.⁶³⁹ Hierzu führt Thomas in seiner Theologischen Summe im zweiten Artikel der 77. Untersuchung folgendes aus: „Notwendig muss man in der Seele mehrere Vermögen annehmen. Um sich das klar zu machen, muss man nach dem Philosophen 2. DE Coelo 12n 3ff erwägen, dass die Dinge, welche zu unterst stehen, keine vollkommene Güte haben, sondern wenige Wegungen haben, womit sie eine unvollkommene erreichen können. Die über ihnen stehenden gelangen mit vielen Wegungen zu einer vollkommenen Güte. Einen höheren Stand als diese hat, was die vollkommene Güte mit wenigen Wegungen erreicht. Die höchste Vollkommenheit aber trifft man bei dem, was fern von einer Wegung

⁶³⁷Hans Dieter Grubel, Artikel: Wille, in: Lexikon der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 2003, Sp. 2058

⁶³⁸ Vgl.: Carl Werner, a.a.O., S. 448

⁶³⁹ Vgl.: ebenda

vollkommene Güte besitzt.“⁶⁴⁰ Josef Bernhart kommentiert diese Aussage des Theologen in einer Fußnote mit den Worten: „Ausführlicher sagt Thomas im Kommentar zu De Coelo: Gott besitzt sich selbst als das vollkommenste Gut ohne Wegung; die unstofflichen Wesenheiten haben es durch eine oder wenige Bewegungen, der Mensch durch viele; die Tiere und Pflanzen haben ein unvollkommenes Gut durch eine oder mehrere Bewegungen; ohne Gut und bewegungslos ist das übrige.“⁶⁴¹

Nach Ansicht des Thomas von Aquin kann das Wirkungsvermögen der Seele nicht gleichgestellt werden mit dem Wesen der Seele, denn ihrem Wesen nach ist die Seele als reine Form etwas Wirkliches. Das heißt, ihrem Begriff nach schließt die Seele ein bloßes potentiell Sein aus. Das heißt auch, dass die Seelenkräfte *in potentia* sind unter der Berücksichtigung dessen, was erst durch die Seele verwirklicht werden soll. Die Seele ist allerdings nach Thomas ein notwendiger Träger und das Prinzip dieser Kraft, und zwar dann, wenn sie in ihrem Denken und Wollen sowohl ohne Mitwirkung der körperlichen Organe tätig ist in Verbindung mit dem Leib, was sich bei der Mitwirkung der leiblichen Organe bei den Tätigkeiten des vegetativen und sensitiven Lebens zeigt.⁶⁴² Die Seele ist aber auch nach Thomas, wie oben gesagt, Prinzip der Seelenkräfte, weil die natürlichen Seelenkräfte auch als „*accidentia propria*“ des Seelenwesens nicht durch diese begründet werden können; und die Seele ist auch Prinzip der Seelenkräfte, weil dasjenige, das durch die Potenzen der Seele begründet werden soll, nach Thomas die zweite Wirklichkeit (*actus secundus*) des Menschen darstellt. Aber die Seele ist auch deshalb Prinzip der Seelenkräfte, weil durch das substantielle Formprinzip des Menschen und weil durch die darauf abzielenden Tätigkeiten der Seele die Lebenstätigkeiten des einzelnen Menschen begründet sind.⁶⁴³

Da der Mensch, wenn er *in actus* sich bewegt, wie bereits schon ausgeführt, sowohl ein vegetatives und sensitives als auch ein intellektives Wesen darstellt, strebt der Mensch folglich auch durch die Tätigkeiten der Seele eine Vervollkommnung seines vegetativen, sensitiven und intellektiven Seins an. Das Objekt dieses Strebens unterscheidet sich allerdings aufgrund der unterschiedlichen Tätigkeiten der Seele, denn die vegetative Seele wirkt allein auf den eigenen Leib. Objekt der sensitiven Seele ist alles Körperliche. Die intellective Seele aber wirkt auf alles Seiende, gleichgültig davon, ob es körperlich ist oder nicht. Daraus folgert Thomas, dass die Seele in ihren sensiblen und intellectiven Tätigkeiten über die eigene Seinssphäre des Menschen hinausgeht und somit in eine Wechselbeziehung zu den äußeren Gegenständen eintritt. Diese Wechselbeziehung

⁶⁴⁰ Thomas von Aquin, Summe der Theologie, 1. Bd., hrsg. v. Josef Bernhart, a.a.O., S. 246

⁶⁴¹ ebenda

⁶⁴² Vgl.: Carl Werner, 2. Bd., a.a.O., S. 448

⁶⁴³ Vgl.: ebenda

schließt nach Thomas ein doppeltes Verhalten der Seele auf den äußeren Gegenstand mit ein, nämlich einmal die Aufnahme des äußeren Gegenstandes in die sinnliche oder geistige Erkenntniskraft und zum anderen den Einschluss des erkannten Gegenstandes als das Objekt des Begehrens und des wohlthätigen Anstrebens. Nach Thomas stellen also „das Begehren“ und das „werktätige Anstreben“ des Objekts zwei unterschiedliche Tätigkeiten dar, denn für ihn gilt der Grundsatz, dass die Seele zuerst erkennt und dann begehrt, und als Folge des Begehrens bewegt die Seele den Körper zum erkannten und begehrten Gegenstand hin.⁶⁴⁴

4. Vernünftiger Wille als Grundlage des sittlichen Lebens

Gewisse Seelenzustände bestimmen nach Thomas von Aquin das menschliche Wollen, und die menschliche Seele ist wegen ihrer sensitiven Erregbarkeit diesen Seelenzuständen ausgesetzt. Die aus den sinnlichen Erregungen entspringenden Leidenschaften der Seele - *passiones* sind nach Thomas von Aquin in einer zweifachen Art zu betrachten, nämlich die *concupisciblen* Leidenschaften.⁶⁴⁵ - „Die *concupisciblen* Leidenschaften sind auf das Gute und Böse als solche bezogen. Die *irasciblen* Leidenschaften beziehen sich auf die Hindernisse, die sich dem Erlangen des Guten und der Abwendung des Bösen entgegenstellen. Dabei schließt jeder der beiden Leidenschaften entgegengesetzte Stimmungen in sich ein; allerdings unterscheiden sich die *concupisciblen* Leidenschaften nur nach den Gegenständen der affizierenden Objekte, die *irasciblen* Leidenschaften unterscheiden sich aber auch nach den Gegensätzen des subjektiven Verhaltens zum begehrenden oder verabscheuten Objekt. Die *concupisciblen* Affekte und Leidenheiten haben einfach das Gute zum *terminus ad quem*, das Schlimme zum *terminus ad quo*; die *irasciblen* Passionen aber können auch das Gute zum *terminus ad quo* haben, sofern es seiner Schwierigkeit wegen aufgegeben wird (*desperatio*), und das Schlimme zum *terminus ad quem*, sofern durch Überwindung desselben das Gute errungen werden soll (*audacia*). Einzig die *ira* findet kein Contrarium unter den Leidenheiten; denn das Ablassen der *ira* ist bloß privatives Gegentheil der vorausgegangenen Stimmung, und die an deren Stelle tretenden Leidenheiten sind entweder Traurigkeit oder Freude, welche nicht der *ira*, sondern unter einander konträr entgegengesetzt sind.“⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Vgl.: ebenda, S. 449. Nach Thomas ergeben sich durch den Grundsatz, dass die Seele zuerst erkennt und dann begehrt fünf unterschiedliche Gattungen der seelischen Tätigkeit und der seelischen Potenzen, nämlich die vegetativen Potenzen, die Empfindungskräfte, die Denkkkräfte, die Kräfte des Begehrens und das Vermögen der Ortsbewegung.

⁶⁴⁵ Vgl.: Carl Werner, a.a.O., S. 483

⁶⁴⁶ ebenda

Die *concupisciblen* Leidenschaften scheiden sich nach Thomas von Aquin gemäß den Genen der affizierenden Objekte. Das Gute übt dabei eine attraktive, das Böse eine abstoßende Wirkung aus. Dadurch wird zunächst eine Hinneigung oder Abneigung (*amor - odium*) hervorgerufen. So erwachsen dann ein Verlangen nach dem Guten und eine verabscheuende Wirkung. Dadurch wird zunächst eine Hinneigung oder eine Abneigung des Bösen (*concupiscentia - fuga v. abominatio*) erzeugt. Durch Erlangen des Gewünschten wird dann Freude verursacht, und die fruchtlos gemiedene Begegnung mit dem Bösen verursacht einen Schmerz und eine Betrübnis (*delectatio - tristitia*).⁶⁴⁷

Die *irasciblen* Leidenschaften unterscheidet Thomas von Aquin nach dem entgegengesetzten subjektiven Verhalten zum Guten oder zum Bösen.⁶⁴⁸ Das heißt in den Auswirkungen, dass sich der Mensch in Bezug auf das noch nicht erlangte Gut hoffend verhält, oder dass er auf das Erlangen des Guten verzichtet, wobei das noch nicht eingetretene Böse den Menschen in eine Stimmung versetzt, der er entweder gewachsen ist oder nicht.⁶⁴⁹ Die erste Stimmung nennt Thomas *audatia* das heißt Mut, die zweite Stimmung nennt er *timor*, das heißt Furcht. Nach Thomas kann das bereits hervorgetretene Gute keinen *irasciblen* Affekt hervorrufen, allerdings kann ein bereits gegenwärtiges Übel die Widerstandskraft des Zorns (*ira*) herbeirufen.⁶⁵⁰ Nach Thomas haben allerdings einige Leidenschaften unter den Passionen eine herausragende Bedeutung, zum Beispiel die Freude und die Traurigkeit, weil sie letztlich die Erfüllung aller anderen Leidenschaften darstellen. Aber auch die Hoffnung und die Furcht zählen bei Thomas zu den herausragenden Leidenschaften, weil sie die letzten Bewegungen der Seele vor der endgültigen Entscheidung ausdrücken.⁶⁵¹

Die Fähigkeit des Menschen, sittlich zu wirken, ist nach Thomas von Aquin zunächst im vernünftigen Willen des Menschen begründet, was den Menschen in freier Entscheidung zu sittlichen Handlungen befähigt.⁶⁵² Dieses freie Wollen oder Nichtwollen des Menschen unterliegt keinem Zwang von außen. Zwar besitzt Gott eine Macht über den menschlichen Willen, aber man kann nach Thomas nicht von einem Zwang Gottes auf den menschlichen Willen sprechen, denn ein Zwang würde den Willen aufheben. Stattdessen hebt Gottes Gnade den menschlichen Willen nicht auf. Auch die Furcht ist nicht in der Lage, das menschliche Wollen aufzuheben.⁶⁵³

⁶⁴⁷ Vgl.: ebenda

⁶⁴⁸ Vgl.: ebenda

⁶⁴⁹ Vgl.: ebenda, S. 484

⁶⁵⁰ Vgl.: ebenda

⁶⁵¹ Vgl.: ebenda

⁶⁵² Vgl.: ebenda, S. 470

⁶⁵³ Vgl.: ebenda

Nach Thomas von Aquin steht die Unwissenheit in einem dreifachen Verhältnis zum Wollen des Menschen; denn sie kann dem Menschen zur Seite gehen, sie kann ihm vorausgehen, und sie kann ihm schließlich nachfolgen.

Der menschliche Wille richtet sich nach der Überzeugung des Thomas von Aquin jederzeit auf Gutes, weil das menschliche Begehren eine Äußerung der natürlichen Neigung ist, die nur auf Verwandtes und Begehrtes gerichtet sein kann, weil alles Begehrte, wenn es etwas Reales auch etwas Gutes darstellt. Konkret bezieht sich nach Thomas der menschliche Wille auf den Zweck seines Handelns, potentiell bezieht er sich aber auf dasjenige, was schließlich zum Erreichen des Zwecks führt. - Ähnlich wie bei den Erkenntnisprinzipien betrachtet Thomas auch den Willensakt, wobei, wie aus dem folgenden Gedankengang ersichtlich ist, die Vernunft eine herausragende und letztthin bestimmende Rolle spielt.⁶⁵⁴

Wie bei dem Denkakt spielt also nach Thomas auch im Willensakt die Vernunft eine bedeutsame Rolle. Während im Willensakt der erste Akt sich auf den Zweck bezieht, ist der nachfolgende Akt auf das Mittel gerichtet und stellt als solcher „den eigentlichen selbsttätigen Akt des Willens“ dar.⁶⁵⁵ Im ersten Akt ist der Wille zwar auch tätig, allerdings nicht als Selbstbeweger, sondern als Beweger. Nach Thomas wird der Willensakt „zunächst und unmittelbar durch den Verstand und durch das sinnliche Begehren in Bewegung gesetzt; durch den Verstand, durch welchem sich ihm die Erkenntnis des vom Willen begehrten Guten im Allgemeinen vermittelt durch das sinnliche Begehrensvermögen“,⁶⁵⁶ weil eine Neigung eine bestimmte Anordnung des Menschen bewirkt. Daraus ergibt sich, dass der durch den Verstand gelenkte Wille dieses oder jenes als gut und bekehrungswert erachtet.⁶⁵⁷

Nach Thomas kann der Wille aber auch trotz seiner Abhängigkeit vom Verstand und von der Sinnlichkeit nicht aufhören, Wille zu sein.⁶⁵⁸ Folglich muss der Wille nach Thomas, „bevor er sich zur Anstrengung des durch sinnlich und geistige Vorstellung ihm vorbehaltenen Gutes bestimmt, früher noch durch einen eigenen Akt zum Wollen dieses Gutes bestimmt werden.“⁶⁵⁹ - Diese Anregung zum Wollen kann nach Thomas nicht aus einem Wollen abgeleitet werden, denn es müsste einerseits wieder aus einem anderen Wollen abgeleitet sein. Folglich muss das Wollen, welches bewirkt, dass der Wille schließlich will von einer außerhalb des Willens gelegenen Ursache bewegt sein. Nach Thomas von Aquin scheidet dafür eine physische Potenz aus, weil der Wille als eine

⁶⁵⁴ Vgl.: ebenda

⁶⁵⁵ Vgl.: ebenda

⁶⁵⁶ ebenda

⁶⁵⁷ Vgl.: ebenda

⁶⁵⁸ Vgl.: ebenda

⁶⁵⁹ ebenda

immaterielle, das heißt, eine geistige Potenz nicht von einer materiellen Potenz bestimmt werden kann. Grundsätzlich kommt nach Thomas keine geschaffene Potenz hierfür in Frage, und die Potenz kann nur von Gott geschaffen sein.⁶⁶⁰

V. Hoffnungsmerkmale in der Ethik

1. Hoffnung als Passio des irasciblen Seelenvermögens

In der Secunda Secundae seiner Theologischen Summe spricht Thomas von Aquin über die Hoffnung, durch die der Mensch sich in Gott verankert weiß und wo er sich der Allmacht Gottes anvertraut.⁶⁶¹ Im dritten Argument des 1. Artikels der 17. Untersuchung (Secunda Secundae) erläutert er die Frage, ob die Hoffnung eine Tugend ist, und stellt schließlich fest: „Außerdem ist die Tugend eine Disposition des Vollkommenen, wie dies Aristoteles im 7. Buch der Physik sagt. Die Hoffnung aber ist eine Disposition des Unvollkommenen, das heißt desjenigen, der noch nicht hat, was er erhofft.“⁶⁶² In der Respondeo des gleichen Artikels fasst Thomas seine Erläuterungen zusammen: „Folglich ist die Hoffnung keine Tugend.“⁶⁶³

In dieser Aussage stellt Thomas die Hoffnung nicht, wie man leicht vermuten könnte, der Schwertertugend, dem Glauben, gegenüber. Indem er die natürliche Seite der Hoffnung analysiert, stellt er zunächst die Leidenschaft der Hoffnung dar, bevor er die *'spes'* als eine theologische Tugend darstellt, die den Menschen nach seinem höchsten Gut streben lässt. Letztlich stellt Thomas also hier die Hoffnung in ihrer psychischen Wirklichkeit als Leidenschaft (*passio*) des *irasciblen* Seelenvermögens dar.⁶⁶⁴

Im Unterschied zur Leidenschaft Freude durchwirkt die Hoffnung die Gegenwart und richtet sich auf ein künftiges Gut aus, dabei ist die Erfahrung der Zeitlichkeit des endlichen Lebens mit dem innerseelischen Fundament des Hoffens verbunden.⁶⁶⁵ Denn „wo es nicht das Erleben der Zeit als noch ausstehender Zukunft gibt, da entspringt auch nicht die psychische Reaktion der „*spes*“, und da hat auch, wie bei den Seligen in Gottes ewiger Vollendung, die Hoffnung als eine theologische Tugend keinen Platz mehr.“⁶⁶⁶

⁶⁶⁰ Vgl.: ebenda, S. 471

⁶⁶¹ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 420

⁶⁶² 3. Praeterea, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in 7 Physik. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. S.th., *Iae-IIae*,q.17, a.1, arg.3 (S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, a.a.O., S. 4)

⁶⁶³ Ergo spes non est virtus. S.-th., *Iae-IIae*,q.17,ma.1, arg.3 (Übers. ebenda)

⁶⁶⁴ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O.,S. 421

⁶⁶⁵ Vgl.: ebenda

⁶⁶⁶ ebenda

Im 7. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) sagt Thomas von Aquin in der Respondeo über die Hoffnung folgendes: „Soweit sich daher die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, wird sie von der Liebe verursacht. Die Hoffnung geht nämlich nur auf ein ersehntes und geliebtes Gut. – Soweit sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt.“⁶⁶⁷ - Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Thomas von Aquin die *'spes'* wie eine Lebensform der Menschen *'in via'* betrachtet. Die Hoffnung ist also in dieser thomanischen Analyse in der psychischen Erfahrungswirklichkeit begründet, auf die auch die sittliche Handlungspraxis des Menschen bezogen ist.⁶⁶⁸

Ferner wird in diesem Deutungszusammenhang klar sichtbar, dass die Hoffnung ihrem Wesen nach für Thomas keine „Sehnsucht“ darstellt, obgleich die Hoffnung die Sehnsucht „als Liebe zu ihrem erhofften Gut“ voraussetzt. Anders als bei dem einfachen Wünschen und Begehren zielt hier die Hoffnung nicht auf das „ersehnte Gut“ schlechthin, sondern auf das *'bonum arduum'*, das nur mit Schwierigkeiten und nach Überwindung von Widerständen als hohes Gut erreichbar ist.⁶⁶⁹ Allerdings benötigt die Hoffnung nach Thomas von Aquin die Sehnsucht als ein seelisches Fundament, auf das sie angewiesen ist, aber nach Thomas ist die Hoffnung nicht selbst *'desiderium'* und dies gilt für ihn auch für die Hoffnung als theologische Tugend.⁶⁷⁰

2. Sich-Ausstrecken nach dem *bonum arduum* als Merkmal der Hoffnung

Das „Sich-Ausstrecken“ nach dem „*bonum arduum*“ beinhaltet nach Thomas von Aquin das Glück des Hoffens in sich selbst, und das Glück erscheint in einer erreichbaren Nähe zu sein.⁶⁷¹

Die Bewegung, die der Hoffnung innewohnt, zeigt sich ebenfalls in der psychischen Grundstruktur des Hoffens als ein entgegengesetztes Erleben einer noch ausstehenden Ferne und auch Beschwerlichkeit, die den Menschen zunächst vor dem langen und beschwerlichen Weg der Hoffnung zurückschrecken lassen. Deshalb enthält die „*spes*“ auch einen weiteren Bewegungszug des „Durchstehens und des Sich-zur-Wehr-Setzens“

⁶⁶⁷ In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. - In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, resp.(Übers. Bd. 10, S. 318)

⁶⁶⁸ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 421

⁶⁶⁹ Vgl.: ebenda

⁶⁷⁰ Vgl.: ebenda, S. 422

⁶⁷¹ Vgl.: ebenda,

gegenüber der Versuchung einer Resignation; denn die mit dem „*bonum arduum*“ verbundene Schwierigkeit übt dabei auf das sinnliche Empfinden dauerhaft einen „Anreiz zur Flucht und Distanz“ aus. Dabei wird durch die Hoffnung ein seelisches Widerstandspotential abgerufen, und die erste Bewegung auf das angestrebte Gut hin aktiviert. Durch die Erfahrung, dass der Mensch standhalten kann, wird die Hoffnung darin bestärkt, mit Gewissheit und festem Vertrauen an dem angestrebten Gut festzuhalten.⁶⁷² Die zuverlässige Einschätzung in die eigenen Kräfte steigert die Bereitschaft zu einer tätigen Mitwirkung des Hoffnungsgutes. Je näher der Hoffende das erstrebte Ziel sieht, um so mehr entflammt sich die leidenschaftliche Bewegung der Hoffnung.⁶⁷³ Die seelischen Momente des Hoffens, die den vier Bedingungen des Hoffnungsgutes entsprechen, nämlich die Liebe, das Verlangen, der Mut und die Zuversicht, werden immer mehr durchdrungen, und sie verstärken den Angriff der „*spes semper mayor*“ auf immer neue Hoffungsziele.⁶⁷⁴ So hat das Leben der Hoffnung nach Thomas von Aquin seine eigene psychische Dynamik, „die aus den Leidenschaften der Seele erwächst und ein entscheidendes Antriebspotential in sich versammelt, das dem ethischen Handeln als Stimulus und als eine aus der Sphäre der Sinnlichkeit aufbrechende Unterstützung beigegeben ist. Thomas selbst umschreibt die Rolle und Funktion der leidenschaftlichen Hoffnung im Aufbau sittlicher Praxis als Intensivierung der psychischen Handlungskräfte und als Verstärkung der Handlungsabsicht: „Der Handelnde spannt sich in der Hoffnung nach seiner äußeren Tat aus und sammelt seine Kraft zu ihrer Verwirklichung: *homo intente operatur propter spem* – oder, wie Thomas noch knapper sagen kann: *spes operationem adiuvat*“⁶⁷⁵

Das thomanische Sich-Ausstrecken nach dem *bonum arduum* kommt auch im 8. Artikel der 40. Quaestio der Summa Theologica (Prima Secundae) zum Ausdruck, denn dort erörtert Thomas die Frage, ob die Hoffnung zur Tätigkeit beiträgt, oder ob es so ist, dass sie dieselbe eher beeinträchtigt, wie folgt: „1. Zur Hoffnung gehört Sicherheit. Nun erzeugt Sicherheit aber Nachlässigkeit, die die Tätigkeit beeinträchtigt. Also beeinträchtigt die Hoffnung die Tätigkeit.

2. Trauer lähmt die Tätigkeit (37, 3). Nun verursacht die Hoffnung aber bisweilen Trauer. Es heißt nämlich Spr. 13, 12: „Lang hingehaltene Hoffnung betrübt die Seele.“ Mithin lähmt die Hoffnung die Tätigkeit.

⁶⁷² Thomas von Aquin. Sent. d. 23 q 1 a 5 ad 5: „...cognito et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem nisi habeat fiduciam de consecutione finis; quia alias numquam inciperet operari, et praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis.“ (Vgl.: ebenda. S. 425)

⁶⁷³ „Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.“ (Thomas von Aquin, Quaestio Disputata de Spe, in: Quaestiones Disputatae, Volumen II, a.a.O., 1 ad 14, 5, S. 30)

⁶⁷⁴ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 425

⁶⁷⁵ Vgl.: ebenda, a.a.O., S. 425

3. Verzweiflung steht im Gegensatz zur Hoffnung (Art. 4). Nun unterstützt aber die Verzweiflung, namentlich im Kriege, die Tätigkeit. 2 Sm 2, 26 heißt es nämlich: „(Weißt du nicht, dass) die Verzweiflung gefährlich ist?“ Also hat die Hoffnung die entgegengesetzte Wirkung, indem sie nämlich die Tätigkeit beeinträchtigt.“⁶⁷⁶

Im Gegenargument führt Thomas aus: „Andererseits heißt es 1 Kor. 9, 10: „Wer pflügt, soll in der Hoffnung pflügen, Frucht zu erzielen.“ Der gleiche Grund gilt in allem andern.“⁶⁷⁷

In der Respondeo stellt Thomas abschließend fest: „Der Hoffnung ist es an sich eigen, die Tätigkeit zu unterstützen, indem sie diese steigert. Und das aus zwei Gründen. Erstens auf Grund ihres Gegenstandes – das mögliche, schwer zu erreichende Gut. Das Urteil, es handle sich um etwas Schweres weckt die Aufmerksamkeit. Andererseits hält das Urteil, es handle sich um etwas Mögliches, den Unternehmungsgeist nicht auf. Daraus folgt, dass der Mensch auf Grund der Hoffnung angespannt tätig ist (62). – Zweitens auf Grund ihrer Wirkung. Hoffnung nämlich verursacht Lust (32, 2), die die Tätigkeit unterstützt (33, 4). Deshalb unterstützt Hoffnung die Tätigkeit.“⁶⁷⁸

Im Anschluss an die Respondeo ergänzt Thomas von Aquin abschließend die drei Eingangsargumente wie folgt: „Zu 1. Hoffnung richtet sich auf ein zu erlangendes Gut. Sicherheit dagegen schaut auf ein zu meidendes Übel. Daher scheint Sicherheit mehr der Furcht entgegengesetzt zu sein, als zur Hoffnung zu gehören. – Dennoch verursacht Sicherheit keine Nachlässigkeit, es sei denn, soweit sie das Urteil herabsetzt, es handle sich um etwas Schweres, womit sich auch die Bewandnis der Hoffnung vermindert. Denn das, worin der Mensch kein Hindernis fürchtet, wird sozusagen schon gar nicht für schwer gehalten.“

⁶⁷⁶ AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediatur. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg. 1

2. PRAETEREA, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim Prov. 13: “Spes quae differtur, affligit animam.” Ergo spes impedit operationem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg.2

3. PRAETEREA, desperatio contrariatur spei, ut dictum est, Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adjuvat operationem: dicitur enim 2 Reg. 2, quod “periculosa res est desperatio”. Eacit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem. Thomas S.th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg.3 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 319

⁶⁷⁷ SED CONTRA est quod dicitur 1 ad Cor. 9, quod “qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi”. Et eadem ratio est in omnibus aliis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.8. sed Contra (Übers. Eberhard Schockenhoff, a.a.O., S. 425)

⁶⁷⁸ RESPONDEO dicendum quod spes per se habet quod adjuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem.– Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem: quae adjuvat operationem, ut supra dictum est. Unde spes operationem adjuvat. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.8 resp. (Übers. DTA, 10. Bd., S. 320)

Zu 2. An sich verursacht die Hoffnung Lust. Aber zufällig verursacht sie, wie oben (32, 3 zu 2) gesagt, Trauer.

Zu 3. Verzweiflung wird im Kriege gefährlich wegen der etwa damit verbundenen Hoffnung. Diejenigen nämlich, die an der Flucht verzweifeln, werden im Fliehen geschwächt, hoffen aber ihren Tod zu rächen. Daher kämpfen sie aus dieser Hoffnung heraus leidenschaftlicher, wodurch sie den Feinden gefährlich werden.⁶⁷⁹

3. Hoffnung als *bonum futurum arduum possibile* und der Zusammenhang zwischen Hoffnung und Freiheit

In der Theologischen Summe trägt die 17. Quaestio (Secunda Secundae) die Überschrift „De spe quantum ad ipsum spem“. Im 1. Artikel dieser Quaestio erläutert Thomas, dass die Hoffnung eine Tugend sei, die auf Gott ausgerichtet ist.⁶⁸⁰

Im 2. Artikel der 17. Quaestio macht Thomas in allen vier Argumenten – das Kontraargument eingeschlossen – eine bedeutsame Aussage über das Wesen der Hoffnung. Im ersten Argument heißt es, Hoffen heiße soviel wie geistig auf etwas hoffen. Im zweiten Argument betont Thomas, dass die ewige Glückseligkeit jedes Streben des menschlichen Geistes übersteige. Im dritten Argument führt Thomas zum wiederholten Male an, dass die Hoffnung das schwerlich zu Erlangende als Objekt beinhalte. Im Kontraargument zitiert er aus dem Paulusbrief an die Hebräer 6,19, dass wir Menschen eine Hoffnung besitzen, die hineindringe ins Innere hinter den Vorhang, was soviel wie die himmlische Glückseligkeit bedeutet, was aus einer Schrift des Paulus Lombardus zu entnehmen sei.⁶⁸¹

In der Respondeo des 2. Artikels der 17. Quaestio stellt Thomas folgendes fest. Zunächst bezieht er sich auf den 1. Artikel, indem er ausführt, dass die Hoffnung eine Verbindung mit Gott darstelle. Dabei stütze sich der Mensch auf die Hilfe Gottes, um das erstrebte Gut

⁶⁷⁹ AD PRIMUM ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum: securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. – Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua. Thomas, -S.th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg 1

AD SECUNDUM dicendum quod spes per causat delectationem: sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg.2

AD TERTIUM dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant: unde periculosi hostibus fiunt. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.8, arg.3 (Über. ebenda S. 320)

⁶⁸⁰ Vgl.: Albert Keller, Aufsatz: Gedanken zur Hoffnung, in: Martin Thurner, Die Einheit in Person, Stuttgart 1998, S. 167

⁶⁸¹ Vgl.: Thomas von Aquin, Die Hoffnung, Theologische Summe II-II, Fragen 17- 22, übersetzt von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz unter Mitarbeit von Brigitta Gräfin von Galen, Freiburg 1988, S. 17f.

zu erlangen. Thomas bezieht sich in dieser Feststellung auf Aristoteles, und zwar auf dessen 6. Kapitel des II. Buches in der Nikomachischen Ethik.⁶⁸² Thomas fährt dann fort: „Wie gesagt (Art. 1), stellt die Hoffnung, von der hier die Rede ist, die Verbindung mit Gott her und stützt sich auf seine Hilfe zur Erlangung des erhofften Gutes. Die Wirkung muss jedoch ihrer Ursache entsprechen. Daher ist das Gut, das wir eigentlich und in erster Linie von Gott erhoffen müssen, ein unendliches Gut – entsprechend der Kraft des helfenden Gottes, denn einer unendlichen Kraft entspricht es, auf ein unendliches Gut hinzuführen. Dieses Gut nun ist das ewige Leben, das im Besitz Gottes selbst besteht. Etwas Geringeres als ihn selbst darf man von ihm nicht erhoffen, da seine Gutheit, mit der er sein Geschöpf beschenkt, nicht geringer ist als sein Wesen. Daher ist die ewige Glückseligkeit das eigentliche und erstrangige Objekt der Hoffnung.“⁶⁸³

Im Anschluss an die Respondeo des 2. Artikels erläutert Thomas ausführlich die drei vorher angeführten Argumente, indem er auch hier wichtige Aussagen über das Wesen der Hoffnung anführt.- In der Lösung zum ersten Argument führt er aus, dass die Glückseligkeit nicht so vollkommen in das Menschenherz gedrungen sei, so dass sie im Erdenleben erkannt werden könne. Allerdings richte sich das Streben der Hoffnung nach einem Pauluswort darauf, dass die Hoffnung ins Innere hinter den Vorhang dringe und zwar mit der Begründung, dass das, was wir Menschen erhoffen, uns verhüllt erscheine. In der Lösung zum zweiten Argument betont Thomas, wir Menschen dürften nur das von Gott erbitten, was in Hinordnung auf Gott und auf die ewige Glückseligkeit bezogen sei.⁶⁸⁴ In der Lösung zum dritten Argument hebt Thomas folgendes hervor: „Einem Menschen, der nach Hohem strebt, kommt alles andere, was darunter liegt, gering vor. Daher gibt es für einen, der auf die ewige Seligkeit hofft, im Hinblick auf diese Hoffnung nichts Schweres mehr. Im Hinblick auf die Möglichkeit des Hoffenden jedoch kann diesem manches andere schwer vorkommen. Die Hoffnung lässt sich deshalb auch auf diese Dinge richten, jedoch in Unterordnung unter das Hauptobjekt.“⁶⁸⁵

⁶⁸² Vgl.: ebenda, S. 18

⁶⁸³ ...sicut dictum est (a.1), spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna. Thomas S. th., Ia-IIae, q.17, a.2, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordini, III, Secunda Secundae, Salmanticae 1951, S. 113)

⁶⁸⁴ Vgl.: Thomas von Aquin, Die Hoffnung, a.a.O., S. 18

⁶⁸⁵ Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.17, a.2, ad.3 (S. Thomas Aquinatis, a.a.O., S. 114)

Auf ein bedeutendes Merkmal der Hoffnung weist Thomas in seiner Leidenschaftslehre hin, indem er im 1. Artikel der 40. Quaestio der Theologischen Summe (Prima Secundae) am Ende der Respondeo in der vierten Bedingung bezüglich der Hoffnung feststellt: „Viertens, dass dieses Steilgut wirklich erreichbar ist. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung.“⁶⁸⁶ An dieser Stelle wird also aus der oben zitierten Feststellung „*objectum spei est bonum futurum arduum possibile*“ des Thomas die Erreichbarkeit des Steilgutes als ein wesentliches Hoffnungsmerkmal herausgestellt. Das bedeutet für Thomas, dass der Mensch nur etwas erhofft, das für ihn auch erreichbar ist.⁶⁸⁷

Seine Gedanken über den Gegenstand der Hoffnung fasst der Thomasforscher Albert Keller in seinem oben zitierten Aufsatz in drei Gesichtspunkten wie folgt zusammen:

Im ersten Gesichtspunkt weist Alfred Keller darauf hin, dass wir Menschen nach Thomas nichts Vergangenes erhoffen. Stattdessen richten sich unsere Hoffnungen auf Gegenwärtiges, wenn das Gegenwärtige über sich hinaus wächst. So hofft zum Beispiel ein Kranker auf die Genesung einer Kur. Allerdings kann nach Thomas nicht alles Zukünftige erhofft werden, weil die Hoffnung des Menschen auf das Verstehen und Wollen ausgerichtet ist.⁶⁸⁸

Im zweiten Gesichtspunkt weist Keller darauf hin, dass wir Menschen beim Zukünftigen das fürchten, was uns zuwider ist, weil wir hoffen, dass es nicht eintritt; denn nach Thomas kann der Mensch nichts erhoffen, wenn es für ihn schlecht ist.⁶⁸⁹

Der dritte Gesichtspunkt liegt in dem Umstand, dass Zukünftiges uns gut erscheint, und nicht die einzige Bedingung dafür ist, dies auch erhoffen zu können, denn unsere Hoffnung geht nicht auf das, was für uns Menschen zwangsläufig eintritt. Weil wir uns dessen sicher sind, erwarten wir auch zum Beispiel, dass auch die nächste Stunde 60 Minuten umfasst. – Allerdings ist nach Keller die Formulierung „Wir hoffen darauf“ nicht korrekt, selbst wenn wir uns dies wünschen. Ebenso wenig kann das ein Gegenstand unserer Hoffnung sein, was unerwartet geschieht, weil wir es weder erwarten noch fürchten müssen.⁶⁹⁰

Albert Keller beschließt seinen dreischrittigen Gedankengang mit folgender Interpretation ab: „In einem scheinen sich Thomas von Aquin und Kant über diesen Gegenstand einig,

⁶⁸⁶ Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperati id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione. Thomas S. th., q.40, Ia-IIae, q.40, a.1, resp. (Übers. DTA, 10. Bd., S. 301)

⁶⁸⁷ Vgl.: Albert Keller, Aufsatz: Gedanken zur Hoffnung, a.a.O., S. 167

⁶⁸⁸ Vgl.: ebenda

⁶⁸⁹ Vgl.: ebenda

⁶⁹⁰ Vgl.: ebenda

nämlich in der Bestimmung des zuletzt Erhofften. Bei Thomas ist es die „*beatitudo aeterna*“ (Summa theol. II II, q. 17, a.2), bei Kant, wie eingangs zitiert, „Glückseligkeit“ als „Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive der Dauer nach)“. Es ist nach ihm „notwendig anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat.“⁶⁹¹

Aus der Respondeo des 2. Artikels der 17. Quaestio der Theologischen Summe geht also auch hervor, dass das, was wir nach Thomas erhoffen können, im Bereich der menschlichen Intentionalität liegen muss, das heißt mit anderen Worten, der Mensch muss in seinem Streben nach Hoffnung darauf aus sein, die ewige Glückseligkeit auch tatsächlich erreichen zu können. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, „ob die Freiheit selbst Anlass zur Hoffnung gibt und worauf sie unser Hoffen lenkt“.⁶⁹²

„Nun scheint jedoch der Mensch einen Gegenstand seiner Freiheit ebenfalls nicht erhoffen zu können, denn was von uns selber abhängt, wird nicht erhofft; es sei denn, diese Abhängigkeit stehe nicht in unserer Gewalt. Weil wir die Länge unseres Lebens nicht frei bestimmen können, hört man öfters den Satz: ‚Ich hoffe, das werde ich noch erleben‘; und wegen seiner Vergesslichkeit seufzt einer: ‚Ich werde hoffentlich daran denken‘. Wessen Gegenteil zu fürchten ist, das können wir hoffen. Wir können auch noch formulieren: ‚Ich hoffe, ich werde mich dazu entschließen‘, weil wir meinen, unsere eigene geistige Zukunft nicht in der Hand zu haben. Aber wir werden jedenfalls auf die Gegenwart bezogen sagen: ‚Ich hoffe, dazu entschliefte ich mich in diesem Augenblick.‘ Was voll in der Verfügung der Freiheit steht, erhofft man also nicht, man will es einfach. Und umgekehrt gilt: Was du nur hoffst, reicht über den aktuellen Machtbereich deiner Freiheit hinaus, wie etwa der Erfolg deiner Handlung, der Bestand deiner Entschiedenheit.“⁶⁹³

Nach Alfred Kellers Ansicht verdeutlicht das letzte Beispiel, dass der Mensch auch seiner eigenen Freiheit nicht sicher sein kann und dass der Mensch daher auch seiner selbst nicht sicher sein kann. Daraus ergibt sich, dass wir Menschen weder die Dauer noch die Reichweite der Freiheit in unserer Macht haben, das heißt also, die Freiheit selbst erscheint eingeschränkt.⁶⁹⁴ – Wir Menschen können uns also einerseits unserer Freiheit nicht sicher sein, andererseits können wir dies nicht einfach hin billigen. Daraus ergibt sich, dass wir uns bemühen müssen, das aufgezeigte Hindernis zu beseitigen. Darin liegt nach Kellers

⁶⁹¹ ebenda, S. 168

⁶⁹² Vgl.: ebenda

⁶⁹³ ebenda

⁶⁹⁴ Vgl.: ebenda

Ansicht die Aufgabe der Integration, die dahin führen sollte, in den beiden Dimensionen einer freien Entscheidung „auf den Freien selbst bezogen ist, nämlich in allem, was gegenwärtig an bestimmten Tendenzen in uns vorliegt, wie auch in der Dauer der Entschiedenheit für die Zukunft ganz und umfassend Herr im eigenen Hause sind.“⁶⁹⁵

Diese Aufgabe können wir Menschen aber nach Alfred Keller nicht durch kurzfristige Entschlüsse bewältigen, stattdessen bedarf es eines lebenslangen Bemühens. Daraus ergibt sich, dass wir über die Freiheit nicht aktuell verfügen können, sondern sie nur erhoffen können. In diesem Sinne ist uns Menschen nicht nur die Ausrichtung auf unbeschränkte Freiheit als Aufgabe gestellt, sondern uns ist auch die Hoffnung darauf geschenkt, mit unserer Personalität dafür zu sorgen.⁶⁹⁶

4. Hoffnung des Menschen auf die ewige Glückseligkeit

Nach Ansicht des Thomas von Aquin können wir Menschen die Glückseligkeit erhoffen, indem wir uns durch unser Verhalten würdig erweisen.⁶⁹⁷

In der Respondeo des 2. Artikels der 17. Quaestio (Secunda Secundae) der Theologischen Summe umschreibt Thomas den Gegenstand der Hoffnung wie folgt: „Wie gesagt (Art. 1), stellt die Hoffnung, von der hier die Rede ist, die Verbindung mit Gott her und stützt sich auf seine Hilfe zur Erlangung des erhofften Gutes. Die Wirkung muss jedoch ihrer Ursache entsprechen. Daher ist das Gut, dass wir eigentlich und in erster Linie von Gott erhoffen müssen, ein unendliches Gut – entsprechend der Kraft des helfenden Gottes, denn einer unendlichen Kraft entspricht es, auf ein unendliches Gut hinzuführen. Dieses Gut nun ist das ewige Leben, das im Besitz Gottes selbst besteht. Etwas Geringeres als ihn selbst darf man von ihm nicht erhoffen, da seine Gutheit, mit der er seine Geschöpfe beschenkt, nicht geringer ist als sein Wesen. Daher ist die ewige Glückseligkeit das eigentliche und erstrangige Objekt der Hoffnung.“⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ ebenda, S. 169

⁶⁹⁶ Vgl.: ebenda

⁶⁹⁷ Vgl.: ebenda, S. 168

⁶⁹⁸ Thomas von Aquin, Die Hoffnung, übersetzt von Josef F. Groner, a.a.O., S. 18; (Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna. Thomas, S. th., IIa-IIae, q.17, a.2, resp. (Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordinis, a.a.O., S. 113)

In der Lösung zum 1. Argument trifft Thomas eine genauere Feststellung über die Hoffnung der Menschen auf die ewige Glückseligkeit: „Die ewige Glückseligkeit ist in das Herz des Menschen nicht so vollkommen gedrungen, dass vom Menschen auf Erden erkannt werden könnte, was genau und wie sie ist, sondern der Mensch vermag sie nur mit dem Allgemeinen Begriff des vollkommenen Gutes zu erfassen. Unter diesem Blickwinkel richtet sich das Streben der Hoffnung auf sie. Treffend sagt daher der Apostel, die Hoffnung dringe ‚ins Innere hinter den Vorhang‘, denn was wir erhoffen, ist uns noch verhüllt.“⁶⁹⁹

In seinem Aufsatz über die Hoffnung bei Thomas von Aquin weist Albert Keller nicht nur auf die inhaltliche Parallele der thomanischen Ethik zur Philosophie Immanuel Kants hin, sondern stellt auch eine Parallele zur Philosophie Georg Friedrich Hegels auf.- In der abendländischen Philosophie wird auf die Hoffnung seit Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass sich die „theologische Hoffnung“ von der philosophischen Hoffnung in zwei Punkten unterscheidet, nämlich durch ihre Sicherheit und durch ihren Gegenstandsbereich. Denn die theologische Hoffnung besagt nicht nur hoffentlich, sondern sie behauptet in Anlehnung an den Römerbrief des Apostels Paulus: „Ich bin gewiss (Röm 8, 38).“ Ferner ist die theologische Hoffnung nicht wie die philosophische auf die Zukunft ausgerichtet, sondern auf die Ewigkeit wie Thomas in seiner Theologischen Summe im 2. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) feststellt. – Keller beschließt seine Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Hoffnung und Freiheit mit dem Hinweis, dass sich die theologische Hoffnung bei Georg Friedrich Hegel mit dessen „Aufhebung“ vereint.⁷⁰⁰

5. Hoffnung als Sich-Ausspannen und als Erwarten

Ein Wesensmerkmal der Leidenschaft Hoffnung ist für Thomas von Aquin die Erwartung, denn neben dem Sich-Ausspannen nach dem ersehnten hohen Ziel beinhaltet die Hoffnung ein psychisches Empfinden des Erwartens, das für die Entwicklung der Hoffnung hin zu einer Tugend von großer Bedeutung ist. Bezüglich der Hoffnung als ein psychisches Empfinden des Erwartens findet man bei Thomas in seinen Schriften zwei Sichtweisen.

⁶⁹⁹ Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit: sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signantur Apostolus dicit (Heb. 6,19) quod spes incedit *usque ad interiora velaminis*: quia id quod speramus est nobis adhuc velatum., Thomas, S. th., IIa-IIae, q.17, a.2, ad1 (ebenda)

⁷⁰⁰ Vgl.: Albert Keller, a.a.O., S. 168

In der ersten Sichtweise fasst Thomas die „*passio*“ als eine Leidenschaft auf, die das genetische Element der Hoffnung festmacht, das letztlich eine Bewegung hin zum begehrten Gut beinhaltet. Indem Thomas der Etymologie „*expectare a spectando dicitur*“ folgt, betrachtet er das Erwarten nicht als ein aktives Warten-Können, sondern als ein Durchhalten gegenüber allen Widerständen. Mit anderen Worten heißt das, dass der Erwartende mit Ruhe nach seinem ersehnten Gut Ausschau hält, und zwar mit der klaren Perspektive des Hoffens, so wie das Allgemeine auf das Besondere hofft. In diesem Sinne wird die Hoffnung bei Thomas als eine spezifische Form des Erwartens betrachtet, die dem leidenschaftlichen „*expectatio*“ ein Ersehnen ihres Gutes mit Zuversicht hinzufügt.⁷⁰¹

Im 2. Argument des 2. Artikels der 40. Quaestio der Theologischen Summe (Prima Secundae) sagt Thomas über die Zuversicht in der Hoffnung folgendes: „2. Wie es scheint, ist die Hoffnung dasselbe wie die Zuversicht. Deswegen nennen wir auch die Hoffenden ‚die Zuversichtlichen‘, indem wir sozusagen ‚zuversichtlich sein‘ und ‚hoffen‘ für dasselbe gebrauchen. Nun scheint aber die Zuversicht, wie auch der Glaube, in den Bereich der Erkenntniskraft zu fallen. Also auch die Hoffnung.“⁷⁰²

Im 3. Argument des 2. Artikels der 40. Quaestio der Theologischen Summe (Prima Secundae) ordnet Thomas die Hoffnung dem Bereich der Erkenntniskraft zu, indem er feststellt: „3. Gewissheit ist eine Eigenschaft der Erkenntniskraft (55). Nun wird die Gewissheit aber der Hoffnung zugeschrieben. Also gehört die Hoffnung in den Bereich der Erkenntniskraft.“⁷⁰³

In der Prima Secundae seiner Theologischen Summe entwickelt Thomas also eine bestimmte Interpretation für das Verhältnis der *spes* und der *expectatio*, indem er die besondere Situation aufzeigt, dass die betreffende Person das zukünftige Gut nicht aus eigener Kraft heraus, sondern mit Hilfe eines anderen zu erlangen hofft. In dieser Sichtweise hält nach Thomas der Hoffende „Ausschau“ nach dem, mit dessen Hilfe er das ersehnte Gut zu erlangen hofft. Auf diese Weise schafft Thomas die begrifflichen Grundlagen für den Status der Hoffnung als theologische Tugend.⁷⁰⁴

„In der Secunda Secundae greift Thomas auf die anhand der Analyse der Hoffnung als Leidenschaft entwickelte Begrifflichkeit zurück und stellt sie in den Horizont der durch die

⁷⁰¹ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 425

⁷⁰² 2. PRAETERIA, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes, „confidentes“ vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg. 2 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 303)

⁷⁰³ 3. PRAETEREA, certitudo est proprietates cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg.3 (Übers. ebenda S. 303)

⁷⁰⁴ Vgl.: Klaus Krämer, *Imago Trinitatis*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin, Freiburg- Basel-Wien 2000, S. 410

Gnade vermittelten Ausrichtung der geistigen Vermögen auf Gott als höchstes Ziel allen menschlichen Strebens. Der Tugendcharakter der Hoffnung gründet also für den Aquinaten darin, dass der Mensch seine Hoffnung allein auf Gott setzt, um mit seiner Hilfe das ersehnte, zukünftige Gut zu erlangen. Mit dieser intentionalen Ausrichtung auf die Hilfe Gottes tritt der Mensch mit dem letzten Grund und der höchsten Richtschnur allen menschlichen Handelns in unmittelbaren Kontakt. Darin erkennt Thomas das entscheidende Merkmal für das Vorliegen einer Tugend.⁷⁰⁵

Im 3. Argument des 1. Artikels der 17. Quaestio der Theologischen Summe (Secunda Secundae) stellt Thomas fest: „Außerdem ist die Tugend eine Disposition (*dispositio*) des Vollkommenen, wie dies Aristoteles im 7. Buch der Physik sagt. Die Hoffnung aber ist eine Disposition des Unvollkommenen, das heißt desjenigen, der noch nicht hat, was er erhofft.“⁷⁰⁶

Durch die Ausrichtung auf ein Gut, das nur mit der göttlichen Hilfe erlangt wird, kann nach Thomas der Inhalt dieses Gutes bestimmt werden. Das ewige Leben in der Freude an Gott selbst stellt nach ihm dieses unendliche Gut dar, wie er im 2. Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe feststellt. Entscheidend für das Erreichen des ewigen Lebens ist bei Thomas allerdings die göttliche Gnade, wie er in der Respondeo des 2. Artikels der 114. Quaestio (Prima Secundae) feststellt: „Das ewige Leben aber ist ein die Verhältnisse der geschaffenen Natur überragendes Gut: denn es übersteigt schon ihre Erkenntnis und ihr Verlangen; nach 1 Kor 2, 9: ‚Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herzen ist es emporgestiegen.‘ Daher ist keine geschaffene Natur genügender Wirkgrund eines Aktes, der das ewige Leben verdienen würde, die wir ‚Gnade‘ nennen.

Sprechen wir aber vom Menschen, der unter der Sünde steht, so kommt (zum ersten) ein zweiter Grund hinzu: wegen des Hindernisses der Sünde. Da nämlich die Sünde eine Beleidigung Gottes ist, die vom ewigen Leben ausschließt (87, 3-5), kann keiner, der sich im Zustande der (Tod-)Sünde befindet, das ewige Leben verdienen, wenn er nicht vorher mit Gott versöhnt wird, indem Er die Sünde nachlässt, und das geschieht durch die Gnade. Dem Sünder nämlich gebührt nicht das Leben, sondern der Tod: nach Röm. 6, 23: ‚Sold der Sünde ist der Tod‘.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ ebenda, S. 410f.

⁷⁰⁶ 3. Praeterea, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in 7 Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Thomas, S.th, IIa – IIae, q.17, a1, arg.3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 4)

⁷⁰⁷ Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 ad Cor. 2: ‚Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit‘. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale domum, quod gratia dicitur.

In der Respondeo des 2. Artikels der 40. Quaestio (Prima Secundae) weist Thomas die Hoffnung dem Bereich des Strebevermögens zu, indem er dort feststellt: „Da Hoffnung ein gewisses Auslangen des Strebens nach gut besagt, so fällt sie offenbar in den Bereich der Strebekraft; denn eine Bewegung zu den Dingen hin gehört im eigentlichen Sinn zum Bereich des Strebevermögens. Die Betätigung der Erkenntniskraft vollzieht sich dagegen nicht im Sinne einer Bewegung des Erkennenden zu den Dingen hin, sondern eher dadurch, dass die erkannten Dinge im Erkennenden sind. Weil nun aber die Erkenntniskraft die Strebekraft bewegt, indem sie ihr ihren Gegenstand vorstellt, folgen nach den verschiedenen Bewandnissen des wahrgenommenen Gegenstandes die verschiedenen Bewegungen der Strebekraft. Eine andere Bewegung folgt nämlich im Strebevermögen der Wahrnehmung des Guten und eine andere der Wahrnehmung des Übels; ebenso eine andere Bewegung der Wahrnehmung des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, des schlicht Guten und des Mühevollen, des Möglichen und des Unmöglichen. Demgemäß ist die Hoffnung eine Bewegung des Strebevermögens, die auf die Wahrnehmung eines zukünftigen, mühevollen, erreichbaren Gutes folgt, nämlich das Auslangen des Strebevermögens nach einem solchen Gegenstand.“⁷⁰⁸

In der Lösung zum 1. Argument vervollständigt Thomas von Aquin die Analyse der Hoffnung mit der Feststellung: „Zu 1. Weil die Hoffnung auf ein ‚mögliches‘ Gut blickt, entsteht im Menschen auf zweifache Weise eine Bewegung der Hoffnung, wie ihm auch etwas auf zweifache Wege ‚möglich‘ ist, nämlich durch die eigene Kraft und durch die Kraft eines anderen. Dass man nun durch die eigene Kraft etwas zu erlangen hofft, wird nicht ‚erwarten‘, sondern lediglich ‚hoffen‘ genannt. Im eigentlichen Sinne aber spricht man von ‚erwarten‘, wenn man etwas mit Hilfe fremder Kraft erhofft; so dass ‚erwarten‘ (Ausschau halten) gewissermaßen sagen will, ausschauen nach dem andern, sofern nämlich die voraufgehende Erkenntniskraft nicht bloß auf das Gut schaut, das man zu erreichen strebt, sondern auch darauf, durch wessen Kraft man es zu erreichen hofft; nach Sir 51, 10: ‚Ich schaute aus nach der Hilfe der Menschen.‘ Die Bewegung der Hoffnung wird

Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Die offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta; nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita sed mors; secundum illud Rom. 6: „Stipendia peccati mors.“ Thomas, S. th. Ia-IIae, q.114, a.2, c (Übers. DTA, 14. Bd., S. 214)

⁷⁰⁸ RESPONDEO dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum objectum; secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali: et similiter alius ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi objectum. Thomas S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, resp. (Übers. DTA, 10. Bd., S. 304)

bisweilen Erwartung (Ausschau) genannt wegen der voraufgehenden Ein-schau des Erkenntnisvermögens.⁷⁰⁹

Aus dem bisher Festgestellten geht nach Thomas von Aquin also hervor, dass das eigentliche Objekt, das die Hoffnung zur theologischen Tugend macht, Gott selbst ist, und zwar deshalb, weil der hoffende Mensch in Gott seine Glückseligkeit erwartet.⁷¹⁰ - „Thomas spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass Gott mit Blick auf die Glückseligkeit die Zielursache der Hoffnung sei.“⁷¹¹ Indem der Mensch auf die Gnade Gottes als Hilfestellung vertraut, steht der Mensch mit Gott „als der ersten hervorbringenden Ursache in einer engen Verbindung“, wie Thomas im 5. Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) in seiner Theologischen Summe feststellt.

Nach Thomas liegt der Unterschied zwischen den beiden Tugenden Liebe und Hoffnung darin, dass die Tugend der Liebe (*caritas*) mit Gott um seiner selbst verbunden ist, während die Hoffnung die in der Verbundenheit mit Gott bestehende Seligkeit für sich selbst zu erlangen versucht. So entspricht der Unterschied zwischen Liebe und Hoffnung nach Thomas dem gleichen Unterschied, der zwischen dem „Vollkommenen und dem Unvollkommenen *modus* der *passio amoris*“ besteht. Damit benutzt Thomas den Unterschied zwischen *amor amicitiae* und *amor concupiscentiae* als Abgrenzung zwischen den beiden göttlichen Tugenden.⁷¹² Im 8. Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) erläutert Thomas, dass in der Ordnung der Entstehung die Tugend der Hoffnung früher ist als die Tugend der Liebe.⁷¹³ - „Im *ordo perfectionis* hat natürlich die Liebe den Vorrang vor den übrigen göttlichen Tugenden.“⁷¹⁴

Die Polarität zwischen den Tugenden Hoffnung und Liebe kennzeichnet Thomas dadurch, dass er einerseits die Hinordnung des Willens auf das Ziel der Hoffnung hin als eine „Bewegung des Sich-Ausspannens“ erklärt, die auf ein erreichbares Ziel hinstrebt, und dass er andererseits die Hinordnung bei der Liebe als eine Art „geistige Einung“ betrachtet.⁷¹⁵

⁷⁰⁹ AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur “expectare” quasi “ex alio spectare”, in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud Eccli. 51: “Respiciens eram adjutorium hominum.” Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, ad.1 (Übers. ebenda S. 304f.)

⁷¹⁰ Vgl.: Hans Krämer, a.a.O., S. 411

⁷¹¹ ebenda

⁷¹² Vgl.: ebenda, S. 412

⁷¹³ Vgl.: ebenda

⁷¹⁴ Vgl.: Fußnote ebenda

⁷¹⁵ Vgl.: ebenda

In der Prima Secundae seiner Theologischen Summe führt Thomas in einer zweiten Sichtweise eine genaue Interpretation für das Verhältnis zwischen der *spes* und der *expectatio* an. Dabei wird die Erwartung nicht mehr als allgemeiner seelischer Vorgang betrachtet, an dem auch das Hoffen seinen Anteil hat, sondern die Erwartung stellt eine hervorgehobene Weise der Hoffnung dar, die in eine neue Richtung weist. Diese neue Perspektive wird dadurch sichtbar, dass Thomas die beiden Sichtweisen nun zusammen betrachtet, indem er sich dem Sachverhalt durch eine sprachliche Aufschlüsselung nähert. Dabei richten sich das Ausschauen und das Erwarten nicht nur nach dem ersehnten Gut, sondern auch nach einer Hilfestellung.⁷¹⁶ Nach Thomas kann das *bonum possibile*, das sowohl die Hoffnung als auch die Erwartung voraussetzt, dem Menschen in einer doppelten Weise mitgegeben sein. Erstens kann der Mensch das *bonum possibile* im Vertrauen auf seine eigene Kraft erlangen; zweitens wird es ihm durch eine andere Kraft ermöglicht.⁷¹⁷

Hierbei vertritt Thomas also den Standpunkt, dass bei der Analyse der leidenschaftlichen Hoffnung nicht nur die eigenen Kräfte des Menschen wirken, sondern auch die von außen kommenden Kräfte.⁷¹⁸

Die durch das Vertrauen auf die eigene Kraft begründete Hoffnung nennt Thomas von Aquin ein „bloßes Hoffen“; die auf die fehlende Kraft eines anderen begründete Hoffnung erfüllt nach Thomas eine „Erwartung im vollen Sinne“. Das bedeutet, dass das Erwarten nicht mehr als ein reines Hoffen zu betrachten ist, sondern das Erwarten wird nach Thomas zu einem „qualifizierten Hoffen“ und damit zu einem leidenschaftlichen Ausbreiten der Seele; wobei die Hoffnung ganz zu sich selber findet. Das heißt mit anderen Worten, was im natürlichen Bereich als ein Mangel und als eine Schwäche der Hoffnung erscheint, das wird zu ihrer Kraft und Stärke, weil sie sich erwartungsvoll nach Gott ausstreckt, um sich letztthin der rettenden Kraft Gottes anzuvertrauen.⁷¹⁹

⁷¹⁶ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 426

⁷¹⁷ „Ulterius autem considerandum est, quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam aliquis se sperat adipisci per alium, quaedam vero per se ipsum.“ (Übers. Thomas von Aquin, S.th. I – II, 40)

⁷¹⁸ „Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestate; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possiblea aliquid dicimus, ut patet per Philosophum in III Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilium innititur.“ (S. Thomas von Aquin, *Quaestio Disputatae de Spe*, in: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, Volumen II, a.a.O., S.804)

⁷¹⁹ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 427; vgl. ebenda Hinweis: CH. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, 37

6. Hoffnung als Grundhaltung einer eschatologischen Erwartung

Zu den Aufgaben einer mittelalterlichen Tugendlehre gehört für den Menschen auch das Streben nach dem letzten Ziel seiner Vollendung. Dieses Streben schließt das Streben nach einem umfassenden Gut-Sein mit ein. Dabei ist für Thomas von Aquin im Wesen der Tugend auch die spezifische Blickrichtung der „Tugend als eschatologische Haltung“ eingeschlossen, weil er die Hoffnung im Aufbau seiner Ethik ausdrücklich mit einschließt, indem diese den Menschen mit der Zielsetzung seiner äußersten Vollendung verbindet. Thomas führt dem Menschen dabei eine Erfüllung in den Maßen Gottes als Motivation vor Augen.⁷²⁰ Im Artikel 1 der 17. Quaestio der Theologischen Summe (Secunda Secundae) untersucht Thomas die Frage, ob die Hoffnung eine Tugend sei, und stellt dabei fest, dass der hoffende Mensch in gewisser Weise unvollkommen ist gemäß der Betrachtung von jenem, das er zu besitzen erhofft, und das er noch nicht hat. Aber der hoffende Mensch ist vollkommen mit Blick auf dasjenige, das er bereits berührt, nämlich Gott, auf dessen Hilfe er sich stützt.⁷²¹

Die Hoffnung befähigt nach Thomas von Aquin den Menschen dazu, in seinem Sein und Handeln gut zu sein. Thomas hebt damit die Hoffnung unter den Tugenden besonders hervor. „Unter allen Tugenden ragt gerade sie dadurch hervor, dass sie den Ausgriff auf letztes Gelingen, der sich in jedem sittlichen Tun vollzieht, am kühnsten vorantreibt.“⁷²² Ferner kann man über die Hoffnung in der thomanischen Ethik folgendes festhalten: „Indem die *spes* den Menschen mit dem Ziel seiner äußersten Vollendung verbindet und ihm eine Erfüllung in den Maßen Gottes“ vor Augen stellt, trägt sie dazu bei, dass er in seinem Sein und Handeln gut wird, so dass zu Recht von ihr gesagt werden kann: „*bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.*“⁷²³

Im 2. Argument des 1. Artikels der 17. Quaestio stellt Thomas fest, dass sich die Hoffnung auf ihr Ende hin bezieht, und dass sie damit gleichsam teilhat an der Sicherheit des Menschen durch den Glauben. Mit dieser zweiten Erklärung überrascht Thomas den Leser seiner Theologischen Summe, weil er ausdrücklich betont, die Hoffnung sei dem Menschen als ein Geschenk mitgegeben, und sie erfülle damit die notwendige Angabe des exklusiven Gewirktseins durch Gott. So verwundert es nicht, wenn Thomas schließlich feststellt, dass die Hoffnung letztlich keine menschliche Tugend (*virtus humana*) sei.⁷²⁴ Josef Pieper sagt dazu: „Der Satz, die Hoffnung sei Tugend nur als theologische Tugend,

⁷²⁰ Vgl.: ebenda, S. 418

⁷²¹ Vgl.: IIa-IIae, q.17,1 ad 3 (Fußnote ebenda)

⁷²² Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 415

⁷²³ ebenda

⁷²⁴ Vgl.: ebenda

besagt also dieses: die Hoffnung ist dann unbeirrbar Hinwendung auf die wahre Wesenserfüllung, das ist, auf das Gute, wenn sie aus der Gnadenwirklichkeit im Menschen ihren Ursprung nimmt und sich richtet auf die übernatürliche Glückseligkeit in Gott. - Denn die Hoffnung ist entweder theologische Tugend, oder sie ist überhaupt nicht Tugend. Sie wird zur Tugend durch nichts anderes als wodurch sie zur theologischen Tugend wird.“⁷²⁵

Über die Stellung der Hoffnung als Grundhaltung einer eschatologischen Erwartung äußert sich Thomas von Aquin im 4. Band seiner Summa contra gentiles, und zwar im 91. Kapitel, das die Überschrift hat: „Die Seelen werden unmittelbar nach der Trennung vom Leibe bestraft oder belohnt.“⁷²⁶ Zu Beginn dieses 91. Kapitels stellt Thomas weiterhin fest, dass die vom Leib getrennten Seelen in der Lage sind, nicht nur geistige, sondern auch körperliche Strafen zu empfangen. Dabei geht nach Thomas aus dem dritten Buch der Summa contra gentiles hervor, dass die Seele nach der Trennung vom Körper zur Gottesschau gelangen könnte, und die höchste Glückseligkeit des Menschen bestehe nach Thomas in Anlehnung an Aristoteles in der Gottesschau. Wie im Korintherwort (2 Kor, 1) empfängt die Seele nach Thomas von Aquin Lohn und Strafe für alles, was sie leibhaft getan hat.⁷²⁷

Thomas führt am Ende dieses 91. Kapitels die für den eschatologischen Aspekt der Hoffnung bedeutsame Feststellung an: „Um zu zeigen, wann und wie man diese Herrlichkeit erlangt, fügt er 2 Kor 5, 1 hinzu: ‚Denn wir wissen, dass, wenn unser irdisches Wohnzelt abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott empfangen, ein nicht mit Händen errichtetes, ewiges Haus im Himmel‘. Hiermit gibt er offensichtlich zu verstehen, dass die Seele, nachdem der Leib der Verwesung anheimgegeben ist, zur ewigen und himmlischen Wohnstatt geleitet wird, die nichts anderes ist als der Genuss der Gottheit, gleichwie sich die Engel im Himmel freuen. Jemand möchte entgegenhalten, der Apostel habe nicht gesagt, wir besäßen unmittelbar, nachdem der Leib der Verwesung anheimgegeben ist, nicht tatsächlich, sondern nur in der Hoffnung eine ewige Wohnstatt im Himmel, und dann erst besäßen wir sie tatsächlich.

Dies widerspricht offensichtlich dem, was der Apostel meint, denn wir werden sogar in unserem jetzigen Leben der göttlichen Vorherbestimmung gemäß eine himmlische Wohnstatt haben. Wir haben sie jetzt bereits in der Hoffnung, entsprechend Rö 8, 24: ‚Denn auf Hoffnung sind wir gerettet‘. Folglich wäre es nutzlos, wenn er in 2 Kor 5, 1

⁷²⁵ Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre in Bd. 4, Josef Pieper Werke in acht Bänden, hrsg. v. Bertold Wald, Freiburg 1996, S. 263f.

⁷²⁶ Ex his autem accipere possumus quod statim post mortem animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium. Thomas, ScG, Lib.IV, Cap. 91 (Markus. H. Wörner, Bd. 4, a.a.O., S. 536)

⁷²⁷ Vgl.: ebenda, S. 539

hinzufügte: ‚Wenn unser irdisches Wohnzelt abgebrochen wird.‘ Es hätte nämlich genügt zu sagen: ‚Wir wissen, dass wir von Gott eine Wohnstatt haben‘, etc.⁷²⁸

„Dies wird aus dem Hinzugefügten, 2 Kor 5, 6 ff., noch deutlicher: „Wir wissen, dass wir, solange wir im Leibe weilen, fern vom Herrn in der Fremde wohnen. Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen; doch sind wir frohgemut und möchten lieber aus dem Leib ausziehen und daheim sein beim Herrn. Nun wäre es umsonst, wollten wir aus dem Leib ausziehen, d.h. von ihm getrennt sein, wären wir nicht unmittelbar beim Herrn. Doch sind wir nur dann zugegen, wenn wir ihn tatsächlich schauen. Solange wir nämlich im Glauben wandeln und nicht im Schauen, wandeln wir ‚fern vom Herrn‘, wie es an dieser Stelle heißt. Sobald also die heilige Seele vom Leibe getrennt ist, schaut sie Gott tatsächlich. Hierin besteht die höchste Glückseligkeit, wie im 3. Buch erklärt wurde (III 51).

Dasselbe beweisen auch die Worte des Apostels, wenn er in Philipp 1, 23 sagt: Ich habe das Verlangen, aufzubrechen und mit Christus zu sein.‘ Doch Christus ist im Himmel. Also hoffte der Apostel, sofort nach der Auflösung des Körpers zum Himmel zu gelangen.“⁷²⁹

Thomas schließt das 91. Kapitel schließlich ab mit dem Hinweis auf den Irrtum der Griechen, die in ihrer Philosophie die Existenz eines Fegefeuers (*purgatorium*) leugnen und stattdessen behaupten, „die Seelen stiegen vor der Auferstehung weder zum Himmel auf noch führen sie zur Hölle.“⁷³⁰

⁷²⁸ quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subiungit (II Cor. V): „Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis“; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in caelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse, quod statim, dissoluto corpore, domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re: manifeste hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam; et iam eam habemus in spe, secundum illud Rom. VIII: „Spe enim salvi facti sumus“. Frustra igitur addidit: „si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur“; suffecisset enim dicere: „scimus quod aedificationem habemus ex Deo“ etc. Thomas, ScG, Lib.IV, cap. 91 (Übers. ebenda, S. 543 u. 545)

⁷²⁹ Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur (II Cor. V): «Scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum“. Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, idest separari, nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quandiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur. Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in Tertio est ostensum.

Hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem Apostoli, Philipp. I dicentis: „Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo“. Christus autem in caelis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se venturum ad caelum. Thomas, ScG, Lib.IV, cap.91 (Übers. ebenda, S. 542 u. 544)

⁷³⁰ Vgl.: Thomas, ScG, Lib. IV, cap. 91 ebenda, S. 545

7. Übergang von der psychischen Hoffnungsstruktur zur theologischen Tugend

Die bisher aufgezeigte Beschreibung der psychischen Struktur des Hoffens, die zunächst als *spes* und als *passio* im seelischen Bereich verbleibt, führt Thomas schließlich weiter aus bis an die Schwelle der theologischen Hoffnung. Entscheidend ist für Thomas der Sachverhalt, dass die Hoffnung als theologische Tugend in ihrer Bewegung ebenfalls auf einen gleichen Gegenstand wie die *spes* und die *passio* zielt. Allerdings darf man sich den Übergang von der ersten Stufe der psychischen Wirkstruktur zu einer höheren Wirkstruktur des Antriebslebens nicht als einen einfachen Übergang vorstellen; denn Thomas umschreibt diesen Vorgang in seinem Sentenzkommentar sehr vorsichtig.^{731/732}

Sowohl die Hoffnung als auch die Leidenschaft des *irasciblen* Seelenvermögens sowie auch die Hoffnung als das Sich-Ausstrecken nach dem *bonum arduum* sowie die Hoffnung als Sich-Ausspannen und als Erwarten zeigen Merkmale, die die Hoffnung als eine menschliche Hoffnung aufzeigt, durch die sich der Mensch im Erreichen der seinen natürlichen Kräften entsprechenden Seligkeit befähigt zeigt. Um aber sein übernatürliches Ziel, nämlich die Seligkeit in Gott zu erreichen, benötigt der Mensch eine von Gott selbst ihm mitgeteilte habituelle Disposition, die die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe umfasst.⁷³³ Dabei wird der Gegenstand der Erkenntnis durch das Gnadenlicht des Glaubens erreicht; der Gegenstand des Wollens wird durch die Hoffnung erreicht, wobei kraft der Hoffnung dem Menschen das übernatürliche Ziel als ein erreichbares Ziel erscheint. Durch die Liebe erreicht der Mensch schließlich die Natur des begehrten Objekts, weil es sonst keinen Vorgang der Ähnlichkeit und Verwandtschaft nach dem Ziel gäbe.⁷³⁴

Aus diesem Sachverhalt schließt Thomas von Aquin, dass die theologische Tugend Liebe die erste Tugend der drei göttlichen Tugenden ist. Er betrachtet die Liebe als die Mutter der beiden anderen Tugenden. Dabei hat die Liebe die beiden anderen zur notwendigen Vorbedingung ihres Bestehens, denn nach der Überzeugung des Thomas kann der Mensch nicht etwas begehren, was er nicht kennt. Man kann nach Thomas ebenfalls nichts lieben, was nicht in irgendeiner Weise Gegenstand des Genusses (*bonum proprium*) sein oder werden kann. Die Liebe schließt also als höchste Tugend die anderen Tugenden mit ein, und zwar nicht nur den Glauben und das Hoffen, sondern auch alle anderen moralischen Tugenden, weil sie sich nach Thomas auf den höchsten Zweck des Menschen und auf alle

⁷³¹ Thomas von Aquin: Sentenzenkommentar III, Sent. d. 26 q 2 a 3 q1a 1 s. c.: *Spes in voluntate dicitur ad similitudinem spei quae est in irascibili...*“

⁷³² Vgl.: Ferdinand Kerstiens, a.a.O., S. 57f.

⁷³³ Vgl.: Carl Werner: 2. Bd., a.a.O., S. 519

⁷³⁴ Vgl.: ebenda, S. 520

sittlichen Tätigkeiten des Menschen bezieht.⁷³⁵ - „Überall aber sehen wir in der Ordnung der Natur, dass Gott jedes wirkende Prinzip zugleich mit allen zum Hervorbringen der ihm zustehenden Wirkung notwendigen Bedingungen gesetzt hat; somit müssen auch mit dem ‚Habitus der Liebe‘ alle anderen zur Erstrebung des von der Liebe begehrten Ziels notwendigen Tugenden gesetzt sein, denn die moralischen Tugenden sind nur dann vollendete Tugenden, wenn sie zugleich mit der Liebe eingegossen sind, weil sie nur in diesem Falle eine Richtung auf das übernatürliche Ziel des Menschen haben.“⁷³⁶

Bei der Frage nach der Dauer der Tugenden stellt Thomas fest, dass unter den theologischen Tugenden nur die Liebe ein ewiges Sein besitzt. Die Vollkommenheit der rein menschlichen Tugenden hingegen liegt nach Thomas im alleinigen Besitz des Menschen. Die Vollkommenheit der göttlichen Tugenden liegt aber nicht im Besitz des Menschen, sondern ist allein im Besitz Gottes.⁷³⁷

8. Die absolute Macht Gottes und die Macht seiner Hilfe als Hauptgründe für die Hoffnung des Menschen

Weil der eschatologische Ausblick des Menschen auf seine Vollendung hin dem Menschen eine prägende Form und Struktur gibt, bemüht sich Thomas um ein Zweifaches, und zwar dort, wo die Hoffnung als eine „spezifische Tugend der eschatologischen Haltung „ erscheint, analysiert er die der Hoffnung eigentümliche Bewegung und die von der Hoffnung und den anderen theologischen Tugenden verschiedenen Formobjekte.⁷³⁸ Dabei ist es aber nicht sinnvoll, hier von einem Motiv der Hoffnung zu sprechen, weil dies bei einem Blick auf den thomanischen Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt erscheint; denn Thomas unterscheidet nach Ansicht des Thomasforschers Claude Bernard deutlich zwischen den „formalen Beweggründen“ der Hoffnung , die sich im Anzielen der Hoffnung zeigen, einerseits und den „subjektiven Beweggründen“ der Hoffnung andererseits.⁷³⁹

Entscheidend ist für Thomas, dass der Mensch die Hoffnung als die *virtus theologica* begreift, die auf Gott selbst hinzielt, weil der Mensch in Gott seine Seligkeit findet. Allerdings steht für Thomas auch fest, dass der Mensch dieses Ziel ohne Gottes Hilfe nicht erreichen kann, wie er im 2. Artikel der 26. Quaestio in seinem Sentenzenkommentar

⁷³⁵ Vgl.: ebenda

⁷³⁶ ebenda

⁷³⁷ Vgl.: Carl Werner, 2. Bd., a.a.O., S. 522f.

⁷³⁸ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis*, a.a.O., S. 432

⁷³⁹ Vgl.: ebenda

feststellt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass für Thomas die oben aufgezeigte Gewissheit in seinem Frühwerk keine eindeutige begriffliche Ausdrucksweise aufweist. In der Darstellung im Sentenzenkommentar steht Gott allerdings stärker „als das ersehnte Gut“ im Zentrum seiner Ausführungen über die Hoffnung.⁷⁴⁰ Objekt der Hoffnung ist Gott, hier zwar nicht als das „*summum bonum*“, sondern als das „*altissimum arduum*“. Auf diese Weise ist bei Thomas die Unterscheidung zwischen *spes* und *caritas* nicht gefährdet. Allerdings trifft er an dieser Stelle noch nicht die Konsequenz, dass die Bewegung der Hoffnung auf Gott hin, dann erfolgt, wenn sie in ihm den machtvollen Helfer auf dem Weg zur Vollendung findet. Stattdessen erscheint Gott hier nur in allgemeiner Weise.

Erst in seiner Theologischen Summe tritt bei Thomas der Vorrang des „*auxilium divinum*“ eindeutig in den Vordergrund.⁷⁴¹ - Im 7. Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) der Theologischen Summe untersucht er innerhalb seines Hoffnungstraktats⁷⁴² die Frage, ob die Hoffnung dem Glauben vorausgeht, und trifft, was die Bewegung der Hoffnung zu Gott hin betrifft, in gewisser Weise eine abschließende Analyse zur Hoffnungsstruktur, indem er die folgenden Argumente darstellt:

Zunächst nennt Thomas, auf die Beziehung zwischen Hoffnung und Glaube bezogen, drei Argumente: „1. Zum Psalmwort 36.3: ‚Hoffe auf den Herrn und tue Gutes‘, bemerkt die Glosse (interl. III, 136 v. Lomb. ML 191, 368): ‚Durch die Hoffnung gelangt man zum Glauben, sie ist der Anfang des Heils.‘ Doch das Heil kommt durch den Glauben, durch den wir gerechtfertigt werden. Also geht die Hoffnung dem Glauben voraus.

2. Was in der Definition einer Sache steht, muss früher und mehr bekannt sein (als die Sache). Doch die Hoffnung steht in der Definition des Glaubens gemäß Hebräerbrief 11.1: ‚Der Glaube ist die Summe dessen, was man erhofft.‘ Also geht die Hoffnung dem Glauben voraus.

3. Die Hoffnung geht dem verdienstlichen Akt voraus, sagt doch Paulus im 1. Korintherbrief 9, 10: ‚Wer pflügt soll seine Arbeit in der Hoffnung tun, seinen Anteil zu erhalten.‘ Nun ist der Akt des Glaubens verdienstlich, also geht ihm die Hoffnung voraus.“⁷⁴³

⁷⁴⁰ Vgl.: ebenda,

⁷⁴¹ Vgl.: ebenda, S. 433

⁷⁴² Die genaue Interpretation des gesamten Hoffnungstraktats erfolgt im nächsten Teil des 2. Kapitels in dieser Studie.

⁷⁴³ 1. Quia super illud Psalm. (Ps. 36, 3) Spera in Domino, et fac bonitatem, dicit Glossa: Spes est introitus fidei, initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem. Thomas, S. th. IIa-IIae, q.17, a.7. arg.1

2. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei: ut patet Heb. 11, (1): Fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide. Thomas, S. th., IIa-IIae, q.17, a.7. arg. 2

Im Gegenargument vertritt Thomas eine andere Meinung, die den drei Argumenten scheinbar widerspricht: „Dagegen heißt es bei Mt 1, 2: ‚Abraham zeugte den Isaak,‘ das heißt der Glaube die Hoffnung, wie die Glosse bemerkt (GL. Interl. V, 5r).“⁷⁴⁴

In der Respondeo fasst Thomas die Argumente zusammen und stellt fest: „Der Glaube geht der Hoffnung absolut voraus. Das Objekt der Hoffnung ist nämlich ein künftiges, schwer erreichbares Gut. Damit nun jemand hoffen kann, muss ihm das Objekt als erreichbar vor Augen gestellt werden. Doch das Objekt der Hoffnung ist die ewige Glückseligkeit und die Hilfe Gottes, wie oben (Art. 2 u. 4; 6 Zu 3) erklärt wurde. Beides nun wird uns durch den Glauben vorgelegt. In ihm erkennen wir, dass es uns möglich ist, zum ewigen Leben zu gelangen und dass uns dabei die göttliche Hilfe zur Verfügung steht gemäß Hb 11, 6: ‚Wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er existiert und die belohnt, die ihn ernstlich suchen.‘ Daraus ergibt sich, dass der Glaube der Hoffnung vorausgeht.“⁷⁴⁵

Im Anschluss an die Respondeo bekräftigt Thomas nochmals die drei entsprechenden Argumente, indem er sagt: „Zu 1. Wie die Glosse dort weiter bemerkt, gelangt man durch die Hoffnung zum Glauben, d.h. zur geglaubten Sache, ‚weil man durch die Hoffnung zur Schau dessen vordringt, was man glaubt.‘ Man kann auch sagen, sie sei die Pforte des Glaubens, weil der Mensch durch sie zur Festigung und Vollendung des Glaubens weiterschreitet.

Zu 2. In der Definition des Glaubens steht jenes ‚was man erhofft‘, weil das eigentliche Projekt des Glaubens als solches nicht in Erscheinung tritt. Daher musste es mit einer Umschreibung bezeichnet werden, nämlich mit dem, was auf den Glauben folgt.

Zu 3. Die Hoffnung steht nicht vor jedem verdienstvollen Akt, es genügt, wenn sie ihn begleitet oder ihm nachfolgt.“⁷⁴⁶

3. Praeterea, spes praecedit actum meritorium: dicit enim Apostolus, I ad Cor. 9, (10), quod qui arat debet arare in spe fructus percipiendi. Sed actus fidei est meritorium. Ergo spes praecedit fidem. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.17, a.7, arg. 3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Pars II – II, Turin-Rom 1952, S. 87)

⁷⁴⁴ Sed contra est quod Matth. 1, (2) dicitur: «Abraham genuit Isaac», idest fides spem, sicut dicit Glossa. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.17, a.7, s.c. (Übers. ebenda, S. 88)

⁷⁴⁵ Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud Heb. 11, (6): Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquiringibus se remunerator est. Unde manifestum est quod fides praecedit spem. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.17, a.7, resp.. (Übers. ebenda)

⁷⁴⁶ Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur, - Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.17, a.7, ad.1

Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.17, a.7, ad 2

Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorium habet spem praecedentem: sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem. Thomas, Iia-IIae, q.17, a.7, ad.2 übers. (ebenda)

Zum Abschluss kann festgestellt werden, dass Thomas im 7. Artikel der 17. Quaestio die große Bedeutung des „*auxilium divinum*“ bei der Betrachtung der Hoffnungsanalyse hervorhebt. Denn an die Stelle der früher vagen Beschreibung, die Hoffnung richte sich auf die Seligkeit bei Gott, tritt in dem oben aufgezeigten Artikel im Hoffnungstraktat, der zu den Spätschriften des Thomas von Aquin zählt, eine Umschreibung der Hoffnung, die diese eindeutig als „Zuversicht“ und „Vertrauen auf Gottes Hilfe“ (*auxilium divinum*) ausweist.⁷⁴⁷

9. Die Stellung der Hoffnung als eigenständige Leidenschaft unter den verschiedenen Leidenschaften

Thomas von Aquin behandelt die menschlichen Leidenschaften in den Quaestionen 22 bis 48 der Prima Secundae seiner Theologischen Summe, wobei er zuerst die Leidenschaften im Allgemeinen und dann die Leidenschaften im Besonderen erörtert. Als das Subjekt der Leidenschaften betrachtet Thomas grundsätzlich die menschliche Seele, die sowohl fühlend als auch erkennend Eindrücke aufnimmt, und die dabei folglich auch leidet (*patitur*). Dabei bleibt das Körperliche von den Leidenschaften nicht unberührt, und somit ist auch das physische Element im Menschen betroffen und damit zu dem psychischen Element hinzuzusehen. Dabei wurzelt die Leidenschaft nicht im Erkenntnisvermögen des Menschen, sondern im menschlichen Begehungsvermögen; und zwar wegen der doppelten Einwirkung sowohl im sinnlichen als auch im geistigen Begehungsvermögen. Die Leidenschaft des Zorns, der Kühnheit, der Hoffnung und der Furcht zum Beispiel beinhalten grundsätzlich das Schwierige und zählen folglich zu den Leidenschaften der Begierde (*passionis in concupiscibili*); dagegen beinhalten Liebe, Freude, Traurigkeit das Angenehme, das Unangenehme und das Schmerzhaftes.⁷⁴⁸

Nach Thomas ist die Leidenschaft weder gut noch böse, wenn eine Beziehung zur Vernunft und zum Willen besteht. Für böse kann die Leidenschaft allerdings dann gehalten werden, wenn sie im Sinne der Stoiker zwischen dem höheren und niederen Begehungsvermögen steht und dabei nicht unterscheidet, sondern wenn die Leidenschaft die von der Vernunft gesetzten Grenzen überschreitet. Das hat nach Thomas zur Folge, dass die Leidenschaft das Gute nicht durch eine Beimischung von Bösem beeinflusst, sondern das Gute steigert, indem der Wille in seinen guten Strebungen auch von dem sinnlichen Begehungsvermögen unterstützt wird. Da in diesem Fall das Objekt der Leidenschaft der Vernunft entspricht oder widerspricht, ist die Leidenschaft selbst als gut oder böse zu betrachten und zwar dann, wenn sie zum Guten hinführt und vom Bösen

⁷⁴⁷ Vgl.: Eberhard Schockenhoff, *bonum hominis*, a.a.O., S. 433

⁷⁴⁸ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 157

wegführt; umgekehrt ist die Leidenschaft dann böse, wenn sie vom Guten abweicht und zum Bösen hinleitet.⁷⁴⁹

Allerdings kommt nach Thomas von Aquin den begehrenden Leidenschaften eine Priorität zu im Verhältnis zu den zurückstoßenden Leidenschaften, weil das Objekt der begehrenden Leidenschaft das Gute ist und umgekehrt das Objekt der zurückstoßenden Leidenschaft das Böse darstellt.⁷⁵⁰ - „Wie daher das Gute vor dem Bösen ist, so sind auch die auf das Gute gehenden Leidenschaften vor denjenigen, welche auf das Böse gerichtet sind. Bei diesem Verhältnis der Leidenschaften zu einander, muss obenan die Liebe, welche nichts anderes ist als das Wohlgefallen am Guten, gesetzt werden. Sonst ist, ihrer Genesis nach dies die Ordnung der Leidenschaften: 1. Liebe (*amor*) und Hass (*odium*), 2. Verlangen (*desiderium*) und Abscheu (*fuga*), 3. Hoffnung (*spes*) und Verzweiflung (*desperatio*), Furcht (*timor*) und Kühnheit (*audacia*), 5. Zorn (*ira*), 6. Freude (*gaudium*) und Trauer (*tristitia*), jedoch so, dass die Liebe vor dem Hasse, das Verlangen vor dem Abscheu, die Hoffnung vor der Verzweiflung ist.“⁷⁵¹

Die vier Leidenschaften Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht betrachtet Thomas als die Hauptleidenschaften. Bei der Hoffnung und Furcht sieht Thomas eine „gewisse Beziehung“, und zwar auf die Bewegung des Begehungsvermögen hin, weil diese Bewegung gegen das Gute hin mit der Liebe beginnt, wobei die Bewegung dann zum Verlangen fortschreitet und zum Abschluss bei der Liebe endet. Abschließend betrachtet, wurzelt nach Thomas die Liebe im Begehungsvermögen. Dabei wurzelt die geistige Liebe im geistigen Begehungsvermögen und die sinnliche Liebe im sinnlichen Begehungsvermögen.⁷⁵²

Nach Thomas gehört also die Hoffnung als Leidenschaft vorzugsweise zum Begehungsvermögen, weil die Hoffnung eine Bewegung von innen nach außen darstellt; das bedeutet mit anderen Worten, die Hoffnung stellt eine Bewegung des Hoffenden zu einem gehofften Ding dar. Diese Bewegung nennt Thomas von Aquin das Begehungsvermögen des Menschen. Allerdings ist auch die menschliche Erkenntniskraft beim Hoffen der Menschen involviert, obwohl bei der Erkenntnis eine Bewegung sichtbar wird, die in einer entgegengesetzten Bewegung das Erkannte in dem Erkennenden darstellt. Das bedeutet, dass die menschliche Erkenntniskraft dem Begehungsvermögens ihren

⁷⁴⁹ Vgl.: ebenda, S. 159

⁷⁵⁰ Vgl.: ebenda

⁷⁵¹ ebenda, S. 160

⁷⁵² Vgl.: ebenda

Gegenstand vorstellt, und auf diese Weise wirkt die Erkenntniskraft auf die Erregung des Begehungsvermögens ein.⁷⁵³

VI. Hoffnungsmerkmale in den Quaestiones Disputatae De Spe

1. Zur Zielsetzung der Quaestiones Disputatae De Spe

In der Thomasforschung werden die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in die Gesamtphilosophie des Thomas von Aquin, die die Struktur der Seele und entsprechende mystische Erfahrung darstellen, eingeordnet. Dabei ist der Glaube „unter dem Drängen der Liebe“ und „in der zielgerichteten Spannung der Hoffnung“ der eigentliche Organismus der menschlichen Kontemplation,⁷⁵⁴ denn nach Thomas „überlagert das göttliche Leben nicht wie eine äußere Hinzufügung die Oberfläche unseres Bewusstseins. Es wird eingesenkt in die Wurzel unseres Seins, in der es sich hernach aufbaut gemäß den Gliederungen unserer Natur, selbst da, wo es diese ontologisch übersteigt. Wir möchten sagen, dass die Gnade in uns ist wie eine Übernatur, das heißt wie das innerlichste Prinzip, das zunächst ganz göttlich ist, von einer Dynamik, die uns fähig macht für die lebendige Einung mit Gott.“⁷⁵⁵ – Aus dieser Einung mit „Gott gehen die Tugenden hervor, die uns organisch befähigen, in all unseren Betätigungen uns als Kinder Gottes zu verhalten und vor allem die im eigentlichen Sinne göttlichen Lebenskräfte, wie sie jene Tugenden darstellen, die eben deswegen ‚gotthaft‘ genannt werden.“⁷⁵⁶

Der Thomasforscher James A. Weiskeipl setzt die Entstehungszeit der Quaestiones Disputatae De Spe relativ spät an, und zwar in den Jahren 1269 – 1272.⁷⁵⁷

Inhaltlich lässt sich der Unterschied zwischen den Quaestiones Disputatae De Spe und dem Hoffnungstraktat in der Theologischen Summe nicht als Alternative vergleichen, weil der Hoffnungstraktat einen Gedankenfortschritt darstellt.⁷⁵⁸

⁷⁵³ Vgl.: S. 178

⁷⁵⁴ Vgl.: M.-D. Chenu, Thomas von Aquin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von M.-D. Chenu, übertragen von Otto H. Pesch, 8. Aufl., Hamburg 2001, S. 59

⁷⁵⁵ ebenda

⁷⁵⁶ ebenda

⁷⁵⁷ James J. Weiskeipl, Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theorien, übersetzt von Gregor Kirstein, Graz-Wien-Köln 1980, S. 235

⁷⁵⁸ Vgl.: Paulus Engelhardt: Über den Hoffnungstraktat, Aufsatz in: Metaphysische Fragen, Colloquium über die Grundform des Philosophierens, hrsg. von Paulus Engelhardt und Claudius Strube, Köln-Weimar- Wien 2008, S. 65 ff.

Wie sehr Thomas der Tugend Hoffnung einen hohen Stellenwert beimisst, das geht auch aus der Interpretation der vier Artikel der Quaestiones Disputatae De Spe hervor.

2. Die Einzelinterpretationen der vier Artikel

2.1. Artikel 1: Ist die Hoffnung eine Tugend?

Im 1. Artikel der Disputatae De Spe wird die Frage erörtert, ob die Hoffnung eine Tugend sei. Wenn die Hoffnung nach Thomas eine Tugend sein soll, dann ist es auch unerlässlich, eine möglichst große Breite der Argumente und Gegenargumente anzuführen. Dabei beruft sich Thomas vor allem auf die beiden Autoritäten Aristoteles und Augustinus.⁷⁵⁹

Im 1. Argument der 1. Quaestio erläutert Thomas, warum er die Hoffnung nicht für eine Tugend hält, indem er sagt: „Die Tugend verhält sich nicht zum Guten und Bösen, so sagt Augustinus im Buch über den freien Willen II 18f: Die Tugend (wie man es bei der Gerechtigkeit sehen kann) ‚kann von niemand missbraucht werden‘. Die Hoffnung hingegen verhält sich zum Guten und zum Bösen. Manche nämlich haben eine gute Hoffnung, andere eine böse Hoffnung. Also ist die Hoffnung keine Tugend.“⁷⁶⁰

Im 2. Argument gegen die These des Tugendcharakters der Hoffnung führt Thomas ebenfalls ein Argument des Kirchenlehrers Augustinus an, indem er sagt: „Gott wirkt die Tugend in uns ohne uns (vgl.: Augustinus zum Ps.119(118), 26. Ansprache zu Vers 121). Und so ist es klar, dass keine Tugend in Verdiensten begründet sein kann, sondern Verdienste vorausgeht. Die Hoffnung aber wird vom Sentenzmeister III d 26 definiert als eine Tugend, ‚die aus der Gnade Gottes und vorangehenden Verdienst...‘ Also ist die Hoffnung keine Tugend.“⁷⁶¹

Im weiteren Verlauf des 1. Artikels der Quaestio Disputata De Spe hält Thomas auch die Argumente drei bis sechs fest, die alle gegen die These des Tugendcharakters der Hoffnung sprechen:

„3. Dagegen ist aber zu sagen: Die Hoffnung setzt die Verdienste nicht im Vollzug, sondern in der Grundhaltung voraus. – Dagegen (aber ist wiederum zu sagen): Die Grundhaltung, aus der ein Verdienst hervorgeht, ist die Liebe. Aber die Hoffnung setzt nicht die Liebe voraus, sondern geht ihr voran. So sagt die Glosse zu Mt 1 (wo von den

⁷⁵⁹ Vgl.: ebenda, S. 66

⁷⁶⁰ ebenda, S. 67

⁷⁶¹ ebenda

Zeugungen der Ahnen Jesu die Rede ist), die Hoffnung erzeuge die Liebe. Also setzt die Hoffnung die Verdienste auch nicht als Grundhaltung voraus.

4. Vollkommenen, wie Aristoteles im 6. Buch der Physik sagt“. (Thomas gibt damit frei Phys VII, 246a 13 wieder, wo es einfach heißt: ‚Die Tugend ist eine gewisse Vollendung’); daher macht NE IV 15 (1128b 10) offensichtlich, dass die Scham keine Tugend sei, ist sie doch Sache eines Unvollkommenen. Nun ist aber die Hoffnung gerade die Verfassung eines Unvollkommenen; denn sie ist die Verfassung eines Menschen, der weit von (ersehntem) Gut entfernt ist. Also kann die Hoffnung keine Tugend sein.

5. Weiter: Keine Leidenschaft ist eine Tugend; denn für die Leidenschaften werden wir weder gelobt noch getadelt, wie Aristoteles im 2. Buch der Ethik sagt.“ (NE II 4: 1105b 32f.) Aber die Hoffnung ist eine der vier Leidenschaften. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

6. Aber man muss sagen: die Hoffnung als Leidenschaft ist keine Tugend, sondern Tugend ist etwas zum Geistigen Gehörendes. Dagegen ist wieder zu sagen: Allen Leidenschaften des sinnlichen Strebevermögens entspricht etwas Ähnliches im Geiste. So gehören Hoffnung und Liebe zum sinnlichen und zum geistigen Strebevermögen (=Wille), wie auch Verlangen und Lust und anderes dergl. Aber in allen Leidenschaften außer der Liebe, gibt es nichts, was Tugend genannt wird. Also kann auch keine Tugend Hoffnung genannt werden.⁷⁶²

Auch die in den folgenden Zeilen aufgeführten Argumente sieben bis dreizehn beinhalten solche Argument, die gegen die These vom Tugendcharakter der Hoffnung sprechen. Im Einzelnen führt Thomas aus:

7. “Weiter: Es gibt drei Arten von Tugend: sittliche, intellektuelle und theologische. Die Hoffnung ist aber keine sittliche Tugend, weil sie auf keine Kardinaltugend zurückgeführt werden kann; keine intellektuelle Tugend, weil sie nicht zur Erkenntniskraft, sondern zur Strebekraft gehört; aber auch keine theologische Tugend, denn der theologischen Tugend kommt es nicht zu, die Mitte einzuhalten, sondern ein Übermaß zu fordern, heißt es doch Dtn 6,5: ‚Du wirst Gott deinen Herrn aus deinem ganzem Herzen lieben.’ Die Hoffnung hält aber gerade die Mitte ein zwischen Vermessenheit und Verzweiflung.“

8. Weiter: Die Tugend, besonders die theologische, ist eine übernatürliche Gabe, die uns von Gott eingegossen wird. Aber um auf die ewige Seligkeit zu hoffen, bedürfen wir

⁷⁶² ebenda

keiner übernatürlichen Gaben; denn, da das Gut (an sich) das Strebevermögen bewegt, dürfte das höchste Gut, die Glückseligkeit, das Strebevermögen am meisten von Natur aus bewegen. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

9. Weiter: Der Vollzug der Liebe ist vollkommener als der Vollzug der Hoffnung. Aber der Vollzug der Liebe ist ohne die Gabe der Gnade möglich – jedenfalls nach der Meinung derer, die sagen, Menschen und Engel würden auf Grund ihres Geschaffenseins Gott mehr als sich und alles andere lieben; und das ist doch wohl der Vollzug der Liebe. Also vermag um vieles mehr Hoffnung ohne die Gabe der Gnade vollzogen werden. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

10. Weiter: Nach Aristoteles (NE I 10) ist (1099b 21f.) die Tugend gewisser als jede Technik (Aristoteles vergleicht die Staatskunst als Technik mit der Tugend der Bürger, der sie dienen soll). Eine solche Gewissheit kommt aber der Hoffnung nicht zu; sie wird nämlich durch Gnade und Verdienste verursacht. Letztere sind aber ungewiss – gemäß Koh 9,1: ‚Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig sei‘. Aufgrund dieser Ungewissheit ist die Hoffnung keine Tugend.

11. Weiter: jede Tugend kann in der Liebe eingeschlossen sein. Die Hoffnung besagt aber (im Gegensatz zur Liebe) Abstand, die Liebe hingegen Einung. So sagt ja (Ps. -) Dionysius im 4. Kapitel ‚Über göttliche Namen‘, die Liebe sei die einende Kraft. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

12. Weiter. In Christus war alle Fülle der Gnaden und Tugenden – gemäß Joh 1,14: ‚Wir sahen ihn (Christus...) voll Gnade und Wahrheit.‘ Aber in Christus war keine Hoffnung; denn wer schon in der Anschauung (Gottes) ist, hofft nicht, gemäß Röm 8, 24 (EÜ): ‚Hoffnung..., die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung‘; Vulg.: ‚Die Hoffnung..., welche geschaut wird, ist keine Hoffnung‘. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

13. Weiter: Die Tugend verursacht in ihrem Vollzug Freude, die Hoffnung hingegen Bedrängnis gemäß Spr. 13,12 (EÜ): ‚Hingehaltene Hoffnung macht das Herz krank...‘. Also ist die Hoffnung keine Tugend.⁷⁶³

Die von Thomas aufgeführten Argumente vierzehn bis siebzehn sind ebenfalls gegen die These des Tugendcharakters der Hoffnung gerichtet:

⁷⁶³ ebenda, S. 68f.

14. „Weiter: Die Tugend hat durch sich selbst Freude, wie Aristoteles NE I 8 (1098b 18-21) sagt (,Gewisse Akte# haben ihr ‚Endziel in Gütern der Seele‘). Hoffnung und Erinnerung sind aber nicht an sich erfreulich, wie Aristoteles im II. Buch der Metaphysik (994b 21) sagt (,Wovon es kein Erstes (Erinnertes) gibt, davon gibt es auch kein Folgendes (Erhofftes)‘). Also ist die Hoffnung keine Tugend.

15. Weiter: Keine Tugend bringt einen schlechten Akt hervor. Die Hoffnung bringt aber einen schlechten Akt hervor, nämlich einen schwierigen. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

16. Weiter: die Hoffnung ist eine Art Erwartung. Erwartung besagt aber Distanz. Also besagt die größte Hoffnung die größte Distanz zum erhofften Gut, nämlich die Glückseligkeit. Aber die größte Tugend hat nicht die größte Distanz zur Glückseligkeit, ja sie bringt die größte Nähe zu ihr hervor. Also ist die Hoffnung keine Tugend.

17. Weiter: Wie sich die Hoffnung auf das Künftige bezieht, so die Erinnerung auf das Vergangene. Aber die Erinnerung an das Vergangene ist keine Tugend. Also auch nicht die Hoffnung auf das Künftige.“⁷⁶⁴

Im Anschluss an diese siebzehn Argumente, die gegen die These des Tugendcharakters der Hoffnung sprechen, führt Thomas vier Gegenargumente an, die beweisen sollen, dass die Hoffnung eine Tugend ist:

„1. Durch Tugenden werden wir in die Glückseligkeit eingeführt, denn das Glück ist der Lohn der Tugend, wie Aristoteles im ersten Buch der Ethik sagt (NE I 9: 1099a 17-21; Übs. Rolfes-Bien: Der ist ‚nicht wahrhaft, der an sittlich guten Handlungen keine Freude hat.‘ So ‚müssen die tugendhaften Handlungen an sich genussreich...sein.‘). Die Hoffnung führt aber in die Glückseligkeit ein; es heißt nämlich Hebr. 6,18-19 (EÜ): ‚Wir haben‘ in der Hoffnung ‚einen sicheren und festen Anker der Seele, der hineinreicht in das Innere hinter dem Vorhang‘, d.h. in die himmlische Seligkeit (Glosse). Also ist die Hoffnung eine Tugend.

2. Weiter heißt es 1 Kor 13.13 (EÜ): ‚Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei.‘ Glaube und Liebe sind aber Tugenden. Also auch die Hoffnung.

3. Gregor (d. Gr.) sagt aber im ersten Buch seiner *Moralia ad Job* Kp. 28: durch die drei Töchter Jobs würden die drei Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe symbolisiert. Also ist die Hoffnung eine Tugend.

⁷⁶⁴ ebenda, S. 69

4. Die Vorschriften des Gesetzes werden über die Akte der Tugenden gegeben. Aber vom Akt der Hoffnung werden viele Vorschriften gegeben. So heißt es Ps 37 (36)3: ‚Hoffe auf Gott und tue das Gute (vgl. statt „die Gutheit“).‘ Also ist die Hoffnung eine Tugend.⁷⁶⁵

In der Respondeo fasst Thomas alle angeführten Argumente und Gegenargumente zusammen und gibt auf die gestellte Frage, ob die Hoffnung eine Tugend sei, eine Antwort, in der er zunächst eine Feststellung über den Akt der Hoffnung fällt.⁷⁶⁶ Wörtlich sagt er: „Es ist aber offensichtlich, dass der Akt des Hoffens eine Art Bewegung des Strebevermögens auf das Gute hin besagt – und zwar nicht auf das schon besessene Gute, wie Freude und Lust, sondern auf (das Gute) als zu erreichendes, wie Verlangen und Begierde. Die Hoffnung unterscheidet sich aber vom Verlangen in zwei Hinsichten: erstens darin, dass das Verlangen sich allgemein auf alles Gute richtet und daher dem begehrenden Strebevermögen zugeschrieben wird.“⁷⁶⁷

Im folgenden Teil der Respondeo des 1. Artikels analysiert Thomas *vier Wesensmerkmale der Hoffnung*, indem er folgendes feststellt. Als Erstes sagt Thomas, dass sich die Hoffnung im Gegensatz zum Verlangen, das sich ganz allgemein auf irgendein Gut richtet, auf ein Gutes ausgerichtet ist, das, sofern es möglich ist, auch erreicht werden kann; deshalb gehört zum Begriff des Guten nach Thomas eine gewisse Sicherheit, dieses Gute zu erreichen.

Aus dieser Tatsache schließt Thomas weiterhin, dass im Gegenstand der Hoffnung vier Gesichtspunkte beziehungsweise Wesensmerkmale zu bedenken sind, nämlich: erstens, dass es sich um *ein Gutes handelt, und darin unterscheidet es sich von der Furcht*.^{768/769}

Zweitens, dass es sich um *ein zukünftiges Gut handelt*.^{770/771}

Drittens ist nach Thomas zu bedenken, dass es sich bei der Hoffnung um *ein schwer zu erreichendes Gut handelt, dadurch unterscheidet sich die Hoffnung vom Verlangen*.^{772/773}

⁷⁶⁵ ebenda

⁷⁶⁶ Vgl.: ebenda, S. 70

⁷⁶⁷ ebenda

⁷⁶⁸ Vgl.: ebenda

⁷⁶⁹ Primo quidem, quod sit bonum, per quod differt a timore. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 804)

⁷⁷⁰ Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 70

⁷⁷¹ Secundo, quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio, vel delectatione. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 804)

⁷⁷² Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 70

⁷⁷³ Tertia, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 804)

Viertens nennt Thomas ein weiteres Hoffnungsmerkmal mit der Feststellung, dass es sich um *ein zugängliches Gut handelt. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung.*^{774/775}

Im Anschluss an diese vier Hoffnungsmerkmale weist Thomas in der Respondeo darauf hin, dass etwas auf zweifache Weise erreicht werden kann, nämlich einmal durch die eigene menschliche Anstrengung und zum anderen durch die Hilfe eines anderen.⁷⁷⁶ Thomas begründet dies mit den Worten: „Denn was uns durch Freunde möglich wird, nennen wir ‚irgendwie möglich‘, wie Aristoteles im 3. Buch der Ethik deutlich macht (1111a 22f., Pbers. Rolfes-Bien): ‚Da unfreiwillig ist, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte freiwillig sein, dessen Prinzip in dem Handelnden selbst ist.‘ So hofft der Mensch zuweilen, etwas durch eigene Leistung zu erreichen, zuweilen durch fremde Hilfe... Und dann muss sich die Bewegung der Hoffnung auf zweierlei richten: auf das zu erreichende Gut und auf den, auf dessen Hilfe sie sich stützt. So kann das höchste Gut – die ewige Seligkeit – vom Menschen nur durch die Hilfe Gottes erreicht werden, gemäß Röm 6,23: ‚Durch die Gnade Gottes – das ewige Leben‘ (nach VG). *Und so hat die Hoffnung, das ewige Leben zu erreichen, zwei Gegenstände, nämlich das ewige Leben selbst, das jemand erhofft und die Hilfe Gottes, von der er es erhofft.*“^{777/778} - Diese Feststellung des Thomas enthält meines Erachtens ebenfalls ein Hoffnungsmerkmal.

Thomas setzt dann seine Feststellung in der Respondeo fort mit den Worten: „So hat auch der Glaube zwei Gegenstände: nämlich die geglaubte Wirklichkeit und Gott als Erstwahrheit, welcher der Glaube ist. Der Glaube hat den Charakter der Tugend, sofern er dem Zeugnis der Erstwahrheit anhängt, so dass er diesem das glaubt, was von dieser einsichtig gemacht wird – nach Gen 15,6: ‚Abraham glaubte (dem) Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.‘ So hat auch die Hoffnung den Charakter der Tugend dadurch, dass der Mensch der Macht Gottes anhängt, um das ewige Leben zu erlangen. Wenn jemand sich auf menschliche Hilfe – die eigene oder die eines anderen – stützen würde, um das vollkommene Gute ohne die Hilfe Gottes zu erreichen, wäre das sündhaft. So heißt es Jer 17,5 (EÜ): ‚Verflucht sei der Mann, der auf Menschen vertraut, auf schwaches Fleisch sich stützt‘.“⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 70

⁷⁷⁵ Quarto, quod suū boni possibile; per quod differt a desperatione. (Quaestiones S. Thomas Aquinatis, Disputatae De Spe, a.a.O., S. 804)

⁷⁷⁶ Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S.70

⁷⁷⁷ ebenda

⁷⁷⁸ Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat. (S. Thomas Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 804)

⁷⁷⁹ ebenda, S. 70f.

Thomas schließt dann aus dem zitierten Sachverhalt: „*Wie das Formalobjekt (die leitende Hinsicht) des Glaubens die Erstwahrheit ist, durch die er wie durch eine Vermittlung dem Glaubensgehalt zustimmt, welches der inhaltliche Gegenstand ist, so ist das Formalobjekt der Hoffnung die Hilfe der Macht und Güte Gottes, weswegen die Bewegung der Hoffnung sich zu den erhofften Gütern ausspannt, die der inhaltliche Gegenstand der Hoffnung sind.*“^{780/781}

Thomas fährt dann in der Respondio mit der Feststellung fort: „So glauben wir auch, dass alle Geschöpfe von Gott (geschaffen) sind und Leib Christi vom Sohn Gottes in die Einheit der Person aufgenommen ist.“^{782/783}

Die Lösung des Thomas zum 2. Argument bezieht sich auf die aristotelische Ansicht, die Hoffnung stelle eine Erwartung auf die zukünftige Glückseligkeit dar, die sowohl aus der göttlichen Gnade als auch Verdiensten hervorgehe. Dies kann nach Thomas auf zweierlei Weisen verstanden werden; zum einen so, dass die Erwartung im Menschen von den vorausgehenden Verdiensten verursacht wird. Nach Meinung des Thomas ist diese Ansicht falsch. In der zweiten Weise kann die Erwartung aus Verdiensten seitens der erwarteten Wirklichkeit entstehen. Diese Meinung ist nach Thomas die richtige;⁷⁸⁴ denn so sagt Thomas: „Wir erwarten nämlich, dass wir durch die Gnade Gottes und die (auf dieser beruhenden) guten Verdienste die Glückseligkeit erlangen.“^{785/786}

Die hier angeführte Lösung des Thomas zum 2. Argument innerhalb des 1. Artikels enthält meines Erachtens ein weiteres *Hoffnungsmerkmal*, nämlich die Tatsache, dass wir in die Hoffnung die Erwartung legen, aufgrund der Gnade Gottes zukünftig die Glückseligkeit zu erreichen.

In der Lösung zum 3. Argument bezieht sich Thomas auf die oben gemachte Behauptung, die Hoffnung setze nicht die Liebe voraus. Weiterhin stellt er dann fest, dass der Hoffende

⁷⁸⁰ ebenda, S. 71

⁷⁸¹ Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 805)

⁷⁸² Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 71

⁷⁸³ Sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personae. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 805)

⁷⁸⁴ Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 71

⁷⁸⁵ ebenda

⁷⁸⁶ Expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 805)

Verdienste weder im Vollzug noch in der Grundhaltung hat, sondern stattdessen nur im Vorsatz. Auch hier liegt ein *Hoffnungsmerkmal* vor.⁷⁸⁷

In der Lösung zum 4. Argument bezieht sich Thomas auf die Behauptung, die Tugend sei nach Aristoteles identisch mit einer gewissen Vollendung. – Demgegenüber stellt Thomas fest, dass die Hoffnung in Bezug auf ihren inhaltlichen Gegenstand die Verfassung eines Unvollkommenen habe.⁷⁸⁸ - Er setzt diese Feststellung mit den Worten fort: „Denn der Hoffende hat ja noch nicht, was er erhofft. Aber im Hinblick auf ihr Formalobjekt (den leitenden Gesichtspunkt), nämlich im Sich-Stützen auf die Hilfe Gottes, ist sie die Verfassung eines Vollkommenen; denn darin besteht die Vollkommenheit eines Menschen, dass er Gott anhängt. Ähnlich ist es beim Glauben: Der Glaubende ist unvollkommen, weil er das Geglaubte noch nicht schaut. Er ist aber vollkommen, insofern er dem Zeugnis der Erstwahrheit anhängt. Und so ist sie (die Hoffnung wie der Glaube) eine Tugend.“^{789/790} Auch hier liegt meines Erachtens ein *Hoffnungsmerkmal* vor.

In seiner Lösung zum 5. Argument bezieht sich Thomas auf den Anfang des 1. Artikels, in dem er in Anlehnung an Aristoteles behauptet, die Hoffnung sei eine der vier Leidenschaften, aber keine Tugend. – Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Die Hoffnung ist eine Leidenschaft als Bewegung des sinnlichen (begehrenden) Strebevermögens. Und deren Gegenstand kann Gott nicht sein. Und so kann eine solche Hoffnung nicht Tugend genannt werden, sondern nur eine solche, die Bewegung des Geistes ist – ist dieser doch Gott fähig.“^{791/792} Auch diese Feststellung stellt ein *Hoffnungsmerkmal* dar.

Die Lösung des Thomas zum 6. Argument bezieht sich auf die These, in der er erläutert, die Hoffnung als Leidenschaft sei zwar keine Tugend, weil sie sich nicht auf etwas beziehe, das zum Geistigen gehört. Nun sagt Thomas aber folgendes: „Keine Tugend kann ihre Bezeichnung im eigentlichen Sinne einer Leidenschaft entnehmen – nur die theologische (gottgemäße). Denn die geistigen Tüchtigkeiten gehören zur (geistigen) Erkenntniskraft; die Leidenschaften der Seele hingegen haben ihren Sitz im

⁷⁸⁷ Vgl.: Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 71f.

⁷⁸⁸ Vgl.: ebenda, S. 72

⁷⁸⁹ ebenda

⁷⁹⁰ Quia quod speratur, nondum habetur; sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum sic est dispositio perfecti; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimonio primae veritatis, et ex hoc est virtus. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae de Spe, a.a.O., S. 805)

⁷⁹¹ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 72

⁷⁹² Quod spes est passio, secundum quod est motus appetitus sensitivi, cuius obiectum Deus esse non potest; et ideo talis spes virtus non dicitur, sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae de Spe, a.a.O., S. 805)

Strebevermögen. Die sittlichen Tugenden aber bestehen darin, die Mitte in den Leidenschaften zu halten. Daher wird die sittliche Tugend nicht direkt von einer Leidenschaft her bezeichnet, sondern von ihrer Maßgabe für die Leidenschaften. Das gilt für Maßhaltung, Tapferkeit und dgl.. Aber die Bewegungen des menschlichen Geistes, die – wie auch immer – Gott berühren, lassen sich als Tugenden bezeichnen. Und so sind sie auch geeignet, theologische Tugenden zu bezeichnen. Weil nun der Gegenstand der theologischen Tugenden Gott ist – und dieser ist das höchste Gut – können solche Leidenschaften, deren Gegenstand ein Schlechtes ist, nicht der Bezeichnung theologischer Tugenden dienen. Ebenso dass eine theologische Tugend zum Stand dessen gehört, der noch auf Erden zum Gericht unterwegs ist, können die Leidenschaften, deren Gegenstand das gegenwärtige Gut ist, wie Lust und Freude, nicht zur Bezeichnung von Tugenden dienen, sondern eher der Umschreibung der Glückseligkeit. So wird die Lust als Bezeichnung für eine den Seligen verliehene ‚Brautgabe‘ genommen. Das Verlangen besagt zwar eine Bewegung in die Zukunft, aber ohne gegenwärtiges Anhängen an Gott bzw. gegenwärtige Berührung mit Gott; deswegen taugt auch ‚Verlangen‘ nicht zur Bezeichnung der Tugend.

So bleibt übrig, dass nur Hoffnung und Liebe zur Bezeichnung theologischer Tugenden taugen.^{793/794} *Das Hoffnungsmerkmal liegt hier in der Schlussfolgerung des letzten Satzes, nämlich dass die Hoffnung eine theologische Tugend ist.*

Auch in einigen weiteren Lösungen im Anschluss an die sechste Lösung sind bedeutende Aussagen über den Tugendcharakter der Hoffnung enthalten.

Die achte Lösung bezieht sich auf das achte Argument, wo es bei Thomas heißt, dass wir Menschen einer übernatürlichen Gnade bedürften, um auf die ewige Seligkeit zu hoffen. - Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Das uns entsprechende Gute bewegt unser Streben; von Natur aus erstreben wir nämlich das uns Entsprechende. Dass aber die ewige

⁷⁹³ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 72

⁷⁹⁴ Quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutis intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in vi appetitiva. Virtutes autem morales consistunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologis.

Et quia virtutem theologiarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viae ante iudicium tantum, passiones quarum obiectum est bonum praesens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis. Desiderium autem importat quidam motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam.

Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 805)

Seligkeit ein uns entsprechendes Gut ist, kommt aus der Gnade Gottes; und so ist auch die Hoffnung, die auf dieses Gut als dem Menschen entsprechendes hinzielt, eine von Gott gesegnete Gabe.^{795/796} Wichtig in dieser Feststellung des Thomas ist, dass sie ein *Hoffnungsnunungsmerkmal* enthält, nämlich die Aussage, dass *die Hoffnung eine von Gott eingegossene Gabe darstellt*.

Im 10. Argument behauptet Thomas in Anlehnung an Aristoteles, die Tugend sei gewisser als jede Technik. Eine solche Gewissheit komme aber nach Thomas der Hoffnung nicht zu; sie sei darum keine Tugend. – Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Die Tugend tendiert zu ihrem eigenen Vollzug in dem ihr angemessenen Maß (Cicero, De inventione II). Daher ist die Gewissheit der Hoffnung und der anderen Tugenden nicht in der Erkenntnis des Gegenstandes oder der Prinzipien zu suchen, sondern in der Unfehlbarkeit der Tendenz in ihrem Vollzug.“^{797/798} Diese Feststellung enthält das *Hoffnungsmerkmal*, dass die Gewissheit der Hoffnung in der Unfehlbarkeit der Tendenz in ihrem Vollzug liegt.

Die 11. Lösung bezieht sich auf die Behauptung des Thomas aus dem elften Argument, jede Tugend könne in der Liebe eingeschlossen sein, die Hoffnung aber besage Abstand, die Liebe jedoch Einung. – Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Die Liebe bewirkt tatsächlich die Einung im Affekt – so sieht der Liebende den Freund als sein anderes Ich an und Gott mehr als sein Ich. Diese Einung verträgt sich aber mit dem wirklichen Abstand der geliebten Wirklichkeit. Und in dieser Weise kann die Liebe (Einung) mit der Hoffnung (Abstand) bestehen.“^{799/800} Das *Hoffnungsmerkmal* besteht hier darin, *dass die Einung sich mit dem wirklichen Abstand der geliebten Wirklichkeit verträgt und dass auf diese Weise die Liebe als Einung mit der Hoffnung zusammen bestehen kann*.

Die 12. Lösung bezieht sich auf das 12. Argument, in dem ausgeführt wird, dass die Fülle der Gnaden und Tugenden in der Gnade und Wahrheit Christi gesehen werden kann, nicht aber die Hoffnung, denn wer schon in der Anschauung Gottes sei, der hoffe nicht, denn seine Hoffnung sei erfüllt; also sei die Hoffnung keine Tugend. – Demgegenüber stellt

⁷⁹⁵ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 73

⁷⁹⁶ Quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo, spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁷⁹⁷ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 74

⁷⁹⁸ Quod virtus inclinatur in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit (cap. II de Invent.); et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁷⁹⁹ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 74

⁸⁰⁰ Quod caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatae. Et ita caritas potest esse cum spe. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae de Spe, a.a.O., S. 806)

Thomas nun wörtlich fest: „Die Hoffnung verbindet eine gewisse Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Von der Vollkommenheitsseite hat sie den vollen Charakter; denn er hing auf vollkommenste Weise der Hilfe Gottes an. Von Seite ihrer Unvollkommenheit fehlte ihm Hoffnung wie auch Glaube.“^{801/802}

Wichtig in dieser Feststellung ist die Aussage, dass sich in der Hoffnung Vollkommenheit mit Unvollkommenheit verbindet. Dabei besitzt die Hoffnung nach Thomas - von der Vollkommenheit aus gesehen – den vollen Charakter, weil er mit der Hilfe Gottes zusammenhängt. Nach Thomas fehlt dem Menschen allerdings von Seiten der Unvollkommenheit her die Hoffnung, aber auch der Glaube.

Die 13. Lösung bezieht sich auf das 13. Argument des 1. Artikels, in dem Thomas zu der Schlussfolgerung kommt, dass die Hoffnung keine Tugend sei, weil Tugend Freude verursache, Hoffnung aber Bedrängnis; sie mache das Herz des Menschen krank. – Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Die Hoffnung bedrängt nicht die Seele, sondern ist eher Ursache von Lust, insofern sie die getrennte Wirklichkeit in gewisser Weise gegenwärtig setzt, und zwar im Vertrauen, sie zu erreichen. So schreibt Paulus Röm 12,12: ‚Seid fröhlich durch eure Hoffnung...‘. Nur der Aufschub der erhofften Wirklichkeit kann Bedrängnis bewirken.“^{803/804}

Wichtig in dieser Feststellung des Thomas ist die Aussage, dass die Hoffnung die menschliche Seele nicht bedrängt, sondern unter gewisser Voraussetzung Lust bewirkt. Diese Aussage beinhaltet meines Erachtens ein weiteres *Hoffnungsmerkmal*.

Die 14. Lösung ist in Verbindung mit dem 14. Argument des 1. Kapitels zu sehen. Dort behauptet Thomas, die Hoffnung und die Erinnerung seien aber nicht an sich erfreulich, und dabei bezieht sich Thomas auf Aristoteles, der gesagt habe, es gäbe kein erstes Erinnern und auch kein folgendes, das heißt es gäbe kein Erhofftes. Nun stellt Thomas in der 14. Lösung fest: „Wir unterscheiden zwei Arten von Freude: eine über den Gegenstand des Aktes; die andere über den Vollzug. Die erste Art von Freude kommt nicht notwendig jeder Tugend zu; denn es gibt Tugenden, deren Gegenstand unerfreulich ist, so etwa die Tugend der Bußfertigkeit. Aber die zweite Art von Freude, nämlich die über den Vollzug,

⁸⁰¹ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 74

⁸⁰² Quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione. Et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis; ipse enim plenissime inhaesit divino auxilio. Et ex parte eius quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁸⁰³ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 74

⁸⁰⁴ Quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, in quantum facit rem separatam quodammodo esse praesentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et Apostolus dicit Roman., XII, 12: Spe gaudentes. Sed dilatio rei speratae est quae quandoque affligit. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

kommt jeder Tugend zu; denn jeder, der eine Tugend besitzt, freut sich über deren Vollzug, der in Harmonie mit dem entsprechenden Habitus ist. So freut sich sogar der Büßende über den Bußschmerz.

Das gilt nun auch für die Hoffnung: In Bezug auf die erhoffte Wirklichkeit bewirkt sie keine Freude durch ihren eigenen Vollzug, sondern durch etwas anderes, nämlich dadurch, dass sie diese als gegenwärtig beurteilt. Aber über ihren eigenen Vollzug freut sie sich, weil dieser an sich Freude macht.^{805/806} Im zweiten Abschnitt dieser 14. Lösung ist meines Erachtens auch ein *Hoffnungsmerkmal* enthalten, weil die Hoffnung in Bezug auf die erhoffte Wirklichkeit als gegenwärtig beurteilt wird. Über ihren eigenen Bezug freut sie sich, weil dieser an sich Freude macht.

Die 15. Lösung bezieht sich auf die Behauptung des Thomas, dass keine Tugend einen schlechten Akt hervorbringt, die Hoffnung aber bringe einen schlechten Akt hervor, nämlich einen schwierigen. Daraus schließt Thomas, dass die Hoffnung keine Tugend sei. Dem hält er nun entgegen: „Einen schwierigen Akt hervorzubringen, kann in zweierlei Weise verstanden werden: einmal, dass die Tugend selbst in ihrem Akt Schwierigkeit macht; und in diesem Sinne gilt der Einwand. Auf anderer Weise, dass der Akt dadurch schwierig gemacht wird, weil die Menschen in Kraft der Hoffnung Schwieriges überwinden.“^{807/808}

Auch hier ist meines Erachtens ein *Hoffnungsmerkmal* gegeben, denn Thomas drückt damit aus, dass die Menschen in der Kraft der Hoffnung Schwieriges überwinden können.

Die 16. Lösung bezieht sich auf das 16. Argument, in dem Thomas die Hoffnung als eine Art Erwartung bezeichnet, die wiederum Distanz besagt. Thomas Schlussfolgerung daraus ist, dass die größte Hoffnung größte Distanz zum erhofften Gut bedeute. So sei die Hoffnung keine Tugend. Demgegenüber stellt Thomas nun fest: „Distanz vom Zielpunkt und vom Ausgangspunkt findet sich in jeder Bewegung. Aber die Bewegung findet ihre Artbestimmung nicht vom Ausgangspunkt her, sondern eher vom Endpunkt. Also folgt

⁸⁰⁵ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 74

⁸⁰⁶ Quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus, alia vero de ipso actu.

Prima autem delectatio non est propria virtutis, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet.

Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁸⁰⁷ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 75

⁸⁰⁸ Quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat obiecto. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia. (S. Thomas Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

nicht: wenn Bewegung sich in Distanz vollzieht, dann vollzieht sich die stärkere Bewegung in größerer Distanz. Diese Argumentationsweise gilt nur von Wirklichkeiten, wie sie an sich sind. Wir sehen aber, dass eine Naturbewegung umso intensiver wird, je mehr sie sich dem Endpunkt nähert. Dies gilt auch für die Hoffnung.^{809/810} In dieser Lösung ist ein klares *Hoffnungsmerkmal* enthalten, weil nach Thomas *eine Naturbewegung umso intensiver wird, je mehr sie sich dem Endpunkt nähert, und dies gilt nach Thomas auch für die Hoffnung.*

Mit der 17. Lösung wird der 1. Artikel abgeschlossen. Im 17. Argument behauptet Thomas, wie sich die Erinnerung auf das Vergangene bezieht, so beziehe sich die Hoffnung auf das Zukünftige. Da die Erinnerung keine Tugend sei, so sei die Hoffnung ebenfalls keine Tugend. Nun stellt Thomas fest: „Erinnerung besagt kein Anhängen (an den helfenden Gott). Daher kann sie nicht (Konjunktur) den Charakter von Tugend haben. Und so kann man beide nicht vergleichen.“^{811/812} Da nach Thomas die Erinnerung kein Anhängen an den helfenden Gott bedeutet, kann sie keine Tugend sein. Darum kann man Erinnerung und Hoffnung nicht vergleichen. Auch in dieser Lösung ist meines Erachtens ein *Hoffnungsmerkmal* enthalten.

2.2. Artikel 2: Findet sich die Hoffnung im Willen als dem Zugrundeliegenden?

Zunächst führt Thomas vier Argumente an, die scheinbar gegen die im 2. Artikel gestellte Frage sprechen. Besonders schwerwiegend erscheint dabei das erste Argument: „Objekt der Hoffnung nämlich ist ein etwas schwer zu erlangendes Gutes. Schwer zu erlangen ist aber auch das Objekt des irasciblen Triebaktes/des überwindenden Strebevermögens. Demnach ist die Hoffnung im überwindenden Strebevermögen und nicht im willentlichen Streben.“^{813/814}

Auch das 2. Argument scheint gegen die Frage des zweiten Artikels zu sprechen. Dort heißt es: „Darüber hinaus ist die Gottesliebe die vollkommenste der Tugenden. Sie ist also

⁸⁰⁹ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 75

⁸¹⁰ Quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motur specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, maior motus magis sit distans; haec enim scientia arguendi tenet solum in his quae sunt per se. Videmus autem quod motus naturalis quando magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur. Et similiter etiam est de spe. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁸¹¹ Paulus Engelhardt, a.a.O., S. 75

⁸¹² Quod memoria non importat aliquam inhaesionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; est ideo non est simile. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁸¹³ Anke Raßelberg, Übersetzung der Quaestiones Disputatae De Spe, nicht veröffentlicht, S. 1

⁸¹⁴ Obiectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est obiectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

hinreichend, um eine Potenz, die Kraft oder Möglichkeit, zur Tätigkeit zu erzielen. Gottesliebe aber liegt im Willen. Daher liegt Hoffnung nicht im Willen.^{815/816}

Auch im 4. Argument richtet sich Thomas klar gegen die im zweiten Artikel gestellte Frage: „Darüber hinaus ist die Hoffnung eine sichere Erwartung. Aber Sicherheit bezieht sich auf geistige Erkenntniskraft. Daher ist Hoffnung in geistiger Erkenntniskraft und nicht im willentlichen Streben.“^{817/818}

Im Gegenargument vertritt Thomas die Meinung, dass Hoffnung aus Verdiensten rühre und dass sich die Verdienste auf das willentliche Streben beziehen, daher liege Hoffnung im willentlichen Streben.

In der Respondeo wägt Thomas alle angeführten Argumente ab. Er stellt dann folgendes fest: „Es muss gesagt werden, dass – wie gesagt wurde- Hoffnung eine theologische Tugend ist, wodurch ihr Objekt Gott ist. Keine sinnliche Kraft kann sich aber auf dieses Objekt, weil es Gott ist, erstrecken, weil ja der Sinn den Körper (das Körperliche) nicht übersteigt. Und daher kann Hoffnung nicht in irgendeiner sinnlichen Kraft sein. Offenkundig ist auch, dass Hoffnung zum Strebevermögen gehört, weil ihr Objekt das Gute ist, wie oben in den vorangehenden Artikeln gesagt wurde. Daher ist sie auch notwendigerweise im Strebevermögen der Vernunft, welche der Wille ist, gemäß dem Philosophen in seinem dritten Buch „Über die Seele“. Daher ist Hoffnung im Willen wie in ihrem Subjekt. Das vernunftbetonte Streben wird aber nicht in überwindendes Strebevermögen und begehrendes Strebevermögen unterteilt, wie manche darlegten: weil ja das Objekt des Willen das Gute ist, gemäß eines allgemeinen Verständnis des Guten, welches der Intellekt begreifen kann, nicht aber die Sinne. Und deshalb ist das sinnhafte Streben, dessen Objekt das Gute gemäß einer bestimmten Auffassung des Guten ist, unterteilt in irascibles und concupiscibles Streben, gemäß der verschiedenen Auffassungen des sinnlich begreifbaren Guten, welches entweder genussbringend ist nach dem Sinn, zu dem das concupiscible Streben gehört; oder es hat eine eigene Erhabenheit jenseits der Hemmnisse des Genusses. Dies ist Objekt des irasciblen Strebens. Daher werden in das

⁸¹⁵ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 1

⁸¹⁶ Praeterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 806)

⁸¹⁷ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 1

⁸¹⁸ Praeterea, spes est certa expectation. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitivam, et non in voluntate. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 807)

höhere Streben nicht das irascible und das concupiscible Streben verortet. So ist also das Subjekt der Hoffnung nicht der sinnliche Trieb, sondern der Wille.^{819/820}

Die Respondeo dieses zweiten Artikels enthält ein klares *Hoffnungsmerkmal*, weil die Hoffnung – wie Thomas feststellt – nicht in irgendeiner sinnlichen Kraft sein kann; statt dessen gehört die Hoffnung zum Strebevermögen, denn das Objekt der Hoffnung ist das Gute. Dabei ist die Hoffnung im Strebevermögen der Vernunft gelegen, was gleichbedeutend mit dem Wollen ist.

Auch im letzten Teil der Respondeo des 2. Artikels ist ein *Hoffnungsmerkmal* enthalten, weil nach Thomas in das höhere Streben, das er *appetitus superior* nennt, nicht das irascible und das concupiscible Streben verortet ist. Deshalb stellt nach Thomas nicht der sinnliche Trieb, sondern *der Wille das Subjekt der Hoffnung dar*.

In den Lösungen zu den Eingangsargumenten stützt Thomas ebenso die Feststellungen der Respondeo. So stellt er in der Lösung zum ersten Argument fest, dass die Hoffnung zum übersinnlichen Begreifen des schwer zu Erlangenden gehört, weil die Hoffnung nicht Objekt irgendeines besonderen Vermögens ist, und der Wille erstreckt sich in sich selbst gemäß einer allgemeinen Auffassung des Guten.⁸²¹

In der Lösung zum zweiten Argument sagt Thomas, dass die Gottesliebe vollkommen den Willen vollendet, und zwar im Bezug auf die ihr eigene eine Bewegung, die Liebe ist; sie entbehrt aber einer Vollkommenheit in Bezug auf die andere Bewegung, die Hoffnung ist.⁸²²

⁸¹⁹ Anke Raßelnberg, a.a.O., S. 2

⁸²⁰ Dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica, unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva.

Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra, art. praeced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum Philosophum in III de Anima (comm. 44). Unde spes est voluntate sicut in subiecto.

Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est obiectum irascibilis. Unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur.

Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 807)

⁸²¹ Vgl.: Anke Raßelnberg, a.a.O., S. 2

⁸²² Vgl.: ebenda S. 3

In der Lösung zum vierten Eingangsargument bestärkt Thomas abschließend die Feststellungen der Respondeo, indem er sagt: „Zum Vierten ist zu sagen, dass die Gewissheit der Hoffnung aus der Gewissheit des Glaubens herrührt: in welchem Maße nämlich eine Bewegung der anstrebenden Tugend von der geistigen Tugend bestimmt wird, hat sie einen gewissen Anteil an deren Gewissheit.“^{823/824} Außer in der Respondeo enthält auch die Lösung zum vierten Argument ein weiteres *Hoffnungsmerkmal*, weil nach Thomas die Gewissheit der Hoffnung aus der Gewissheit des Glaubens zu entnehmen ist. Dieser Umstand wird nämlich als eine Bewegung der anstrebenden Tugend bestimmt, die ihrerseits von der geistigen Tugend bestimmt wird. Thomas spricht diesbezüglich von der *virtus-cognitiva*, die einen gewissen Anteil an der Gewissheit der Hoffnung besitzt.

2.3. Artikel 3: Geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus?

Zunächst führt Thomas dreizehn Argumente an, die scheinbar nicht für die Frage in der Überschrift des dritten Artikels sprechen. So zitiert er in den ersten drei Argumenten die Kirchenlehrer Augustinus und Ambrosius.⁸²⁵ Als ein besonders starkes Argument erscheint auf den ersten Blick das zwölfte, wo Thomas ausführt: „Weiterhin ist die Reihenfolge der Grundhalten und Akte gemäß der Reihenfolge der Objekte. Aber das Gute, welches ein Objekt der Gottesliebe ist, ist früher als das schwierig zu Erlangende, welches Objekt der Hoffnung ist, weil das schwer zu Erlangende sich als aus einer Ergänzung zum Guten ergibt. Demnach ist Gottesliebe vor der Hoffnung.“^{826/827}

Im Gegenargument erörtert Thomas, dass die Hoffnung der Gottesliebe vorausgeht: „Aber dagegen. Es gibt eine Glosse, in der über Matthäus I, V, 2 (Abraham zeugte Isaak, Isaak aber zeugte Jacob) steht: „das heißt, Glaube brachte Hoffnung hervor, Hoffnung die Gottesliebe.“ Aber das Hervorbringende ist vor dem Erzeugten. Also ist Hoffnung vor der Gottesliebe.

Weiterhin sagt eine Glosse über Psalm 36 (Lege deine Hoffnung in Gott und tue Gutes): „Hoffnung ist der Zugang zum Glauben und der Anfang des menschlichen Heils.“ Und so

⁸²³ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 3

⁸²⁴ Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: in quantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, percipiat aliquid de eius certitudine. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De spe, a.a.O., S. 807)

⁸²⁵ Vgl.: Anke Raßelberg, a.a.O., S. 3

⁸²⁶ ebenda, S. 5

⁸²⁷ Praeterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum caritatis, est prius quam arduum, quod obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 808)

scheint es, dass die Hoffnung vor dem Glauben ist. Aber der Glaube ist vor der Gottesliebe. Also auch die Hoffnung.^{828/829}

Thomas setzt dann die Argumentation im Gegenargument wie folgt fort: „Weiterhin sagt der Apostel in ersten Brief an Timotheus, Kapitel I.5: „Das Ziel der Unterweisung ist Gottesliebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen.“ Eine Glosse dazu: „Dies ist Hoffnung.“ Und so scheint es, dass Gottesliebe aus der Hoffnung hervorgeht. Hoffnung ist also vor der Gottesliebe.

„Weiterhin sagt Augustinus im 10. Buch von De trinitate (Kapitel 1), dass keiner etwas liebt, außer dem, was er hofft selbst erlangen zu können. Und dass er das, was er nicht erhofft, entweder nicht liebt oder nur halbherzig liebt. Demnach setzt Liebe Hoffnung voraus.

Weiterhin ist das zuerst, durch das die Abfolge des Seins nicht umgekehrt wird. Aber Hoffnung ist derartig. Im Verlauf des Weges nämlich hat, wer immer Gottesliebe hat, auch Hoffnung. Aber dies wird nicht umgekehrt. Demnach ist Hoffnung vor der Gottesliebe.^{830/831}

In der Respondeo wägt Thomas alle Argumente ab und gibt dann die folgende Antwort, aus der hervorgeht, dass die Hoffnung der Liebe vorausgeht, indem er feststellt, dass dem etwas zuvor gemäß einem bestimmten Begriff von Prinzip als Ursache oder weil es dem Prinzip nahe steht, genannt werden müsse. Aber nach Thomas sind zwei Prinzipien als Ursache gegeben, nämlich eine stoffliche und eine formgebende Ursache. Gemäß dieser Unterscheidung wird etwas auf zweifache Weise „zuvor“ genannt. Auf die eine Weise, so argumentiert Thomas, werde etwas zuvor genannt durch seine Vollkommenheit. Als Beispiel führt er an den Vollzug der Möglichkeit oder das Vollkommene gegenüber dem Unvollkommenen an. Dieses Frühersein ergebe sich aus dem formgebenden Prinzip. Andererseits ist nach Thomas etwas „zuvor“ auf dem Wege der Entstehung und der Zeit.

⁸²⁸ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 5

⁸²⁹ Sed contra. 1. Est quod dicitur Matth. I, v. 2: Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Iacob; Glossa (interlin.): Id est, fides genuit spem, spes caritatem. Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate. 2. Praeterea, super illud Psal. XXXVI, Spera in Deo, et fac bonitatem, dicit Glossa (interlin. ex Cassiod.): Spes est introitus ad fidem, et initium humanae salutis. Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 808)

⁸³⁰ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 5f.

⁸³¹ Praeterea, Apostolus dicit, I ad Thimoth., cap. I, 5: Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona (I); Glossa (interlin.): Id est spes. Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

Praeterea, Augustinus dicit X de Trinit. (cap 1), quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor praesupponit spem.

Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est huiusmodi; in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 808)

So sei die Potenz vor dem Vollzug in eben demselben und das Unvollkommene vor dem Vollkommenen.⁸³²

Thomas schließt dann seine Feststellung mit den Worten ab: „Absolut aber und im Sinne des Allgemeinen ist das Vollkommene durch die Zeit zuvor, weil ja das Unvollkommene nicht bewegt wird außer durch etwas anderes Vollkommenes, was zuvor existiert; dies aber ergibt sich aus dem Prinzip, welches sich nach der Weise der Materie verhält. Gemäß also dieser ersten Auffassung des Früherseins ist Gottesliebe durch ihr Wesen der Hoffnung zuvor; gemäß der zweiten Auffassung aber geht die Hoffnung in ein und demselben Menschen der Gottesliebe voraus.

Für den Beweis hierfür ist zu wissen, dass alle Affekte des Gemütes, welche gewissermaßen strebende Bewegungen sind, im Verhältnis stehen zu den natürlichen Bewegungen, deshalb, weil eine natürliche Bewegung aus einer natürlichen Neigung hervorgeht, welches natürliches Streben genannt wird. Und auf ähnliche Weise gehen auch die Bewegungen der Affekte des Gemüts aus einer Neigung des Gemüts hervor, welche das sinnliche Streben ist.

In den natürlichen Bewegungen aber finden wir zum Ersten den Ursprung der Bewegung selbst, welches die bewegende Beformung durch ihre eigene nicht sinnliche Form ist, wie wenn z.B. etwas hervorgebracht wird, was schwer oder leicht ist. Zum Zweiten finden wir die natürliche Bewegung, die aus einer solchen Form hervorgeht, wie z.B. wenn ein Körper steigt oder herabfällt. Zum Dritten finden wir aber die Ruhe an ihrem eigentlichen Ort.^{833/834}

⁸³² Vgl.: Anke Rasselberg, S. 6

⁸³³ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 6f.

⁸³⁴ Dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei: materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius.

Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia, et perfectum imperfecto; quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto.

Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praesistente perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedat caritatem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis.

In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animaleam, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 808)

Thomas führt sodann seine Feststellung über die These des 3. Artikels mit den Worten wie folgt fort: „Und auf ähnliche Weise ist im sinnlichen Streben zum Ersten die Beformung des Strebens durch das Gute. Und dies ist die Liebe, die das Geliebte mit dem Liebenden vereint. Daraus folgt aber zum Zweiten, wenn das geliebte Gut entfernt ist, sich das Streben in einer Bewegung von Verlangen oder Hoffnung darauf erstreckt. Zum Dritten folgt aber Freude oder Genuss, wenn jemand zur geliebten Sache gelangt.

Wie aber Bewegung und natürlich Ruhe aus dem formgebenden Prinzip entstehen, so wird auch jeder sinnliche Affekt durch die Liebe hervorgerufen. Und gemäß der Verschiedenheit der Liebe wird der Unterschied in den übrigen sinnlichen Affekten verursacht.

Es gibt aber Liebe auf zwei Arten: eine vollkommene Liebe und eine andere, unvollkommene Liebe. Unvollkommen ist die Liebe zu einer Sache dann, wenn jemand etwas liebt, aber nicht so, dass er für sie das Gute in ihr selbst will, sondern dass er ihr Gutes für sich selbst will. Und dies wird von manchen *concupiscentia* genannt, wie z.B. wenn wir Wein lieben und dessen Süße genießen wollen. Oder wie wir irgendeinen Menschen lieben zu unserem Nutzen oder unserem Genuss.

Vollkommen ist die Liebe, in der das Gute einer Sache um ihrer selbst willen geliebt wird, wie wenn ich beim Lieben von irgendjemandem will, dass er selbst das Gute erhält, auch wenn mir selbst dadurch nichts zufällt. Und dies sagt man ist die Liebe der Freundschaft, durch die jemand um seiner selbst willen geliebt wird, und daher ist dies die vollkommene Freundschaft, wie in VIII. Buch über die Ethik geschrieben steht.

Gottesliebe ist aber nicht irgendeine Liebe zu Gott, sondern die vollkommene Liebe, weil Gott um seiner selbst willen geliebt wird.

Aber zu dieser wird jemand geführt, weil er das göttliche Gute gemäß seiner selbst liebt, durch die guten Dinge, die von Gott stammen, und die jemand für sich selbst will, und durch die Übel, welche er Gott anhaftend meidet. In der Eigenschaft der Vermeidung von Übeln- auf diese Liebe bezieht sich die Furcht. In der Eigenschaft der Verfolgung von guten Dingen, auf diese Liebe zu ihnen selbst bezieht sich die Hoffnung, welche eine Bewegung ist, die auf etwas zu Erreichendes zielt, wie gesagt wurde. Und so gemäß der ihnen eigenen Auffassung entspringt sie aus der unvollkommenen Liebe zu Gott. Und deswegen geht auch auf dem Weg des Entstehens und der Zeit die Furcht der Gottesliebe voraus und führt zu ihr selbst, der Hoffnung, wie Augustinus sagt im 9. Traktat „*Super canonicam Ioannis Homilia*“: also führt auch Hoffnung zur Gottesliebe: während jemand dadurch hofft, dass er etwas Gutes von Gott erlangt, wird er hierzu geleitet, dass er Gott seinetwegen liebt.^{835/836}

⁸³⁵ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 7f.

⁸³⁶ Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod

Mit diesem Augustinuszitat schließt Thomas die Respondeo des 3. Artikels ab.

Die hier aufgeführte Respondeo des 3. Artikels enthält im Schlussgedanken ein *Hoffnungsmerkmal* durch die Feststellung von Thomas, dass Gottes Liebe nicht irgendeine Liebe zu Gott ist, sondern die vollkommene Liebe, weil Gott um seiner selbst willen geliebt wird. Nach Thomas wird nämlich jemand deshalb geführt, weil er das göttliche Gute gemäß seiner selbst liebt. Er wird ebenfalls durch die guten Dinge geführt, die von Gott stammen und die jemand für sich selbst will, und durch die Übel, die er Gott anhaftend, meidet. Nach Ansicht des Thomas bezieht sich die Vermeidung von Übeln auf die Furcht des Menschen. Für die Verfolgung der guten Dinge bezieht sich die Gottesliebe auf die Hoffnung des Menschen, die nach Thomas letztendlich eine Bewegung darstellt, die auf Etwas zu Erreichendes zielt. Deshalb entspringt die Gottesliebe nach Thomas aus der unvollkommenen Liebe zu Gott. Thomas schließt daraus, dass auf dem Weg des Entstehens und auf dem Weg der Zeit die Furcht der Gottesliebe vorausgeht und schließlich zur Hoffnung selbst führt, nämlich so wie Glauben und Hoffnung von der Gottesliebe gestaltet werden, weil Glauben und Hoffnung umgestaltet werden, sofern sie der Gottesliebe vorausgehen. Diese Feststellung des Thomas von Aquin kann eindeutig als ein *Hoffnungsmerkmal* betrachtet werden.

Dieser enge Zusammenhang zwischen der Gottesliebe und der Hoffnung sowie dem Glauben geht auch aus den Lösungen zum ersten und dritten Argument hervor, wo Thomas seine Feststellungen in der Respondeo ergänzt. So sagt er in der Lösung zum ersten Argument wörtlich: „Zum Ersten ist demnach zu sagen, dass, wie Ambrosius an eben dieser Stelle hinzufügt, die Dinge in einer Art heiligem Kreislauf wieder in sich

appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam.

Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in caeteris affectionibus animae.

Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta, ut dicitur in VIII Ethic. (IX Ethic., cap. III).

Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur.

Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligit, inducitur ex bonis a Deo provenientiibus, quae sibi quis vult, et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitiationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore.

Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super Canonicam Ioan. (tract. IX): ita etiam spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquid bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur ut Deum propter se amet. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 808f.)

zurückfließen, weil ja natürlich, wenn jemand durch die Hoffnung schon zur Gottesliebe geführt wurde, er dann auch vollkommener hofft, und scheuer fürchtet und so dann auch standhafter glaubt. Und deshalb, weil er sagt, dass aus der Gottesliebe Hoffnung kommt, spricht er nicht in Bezug auf das erste Zustandekommen der Gottesliebe, sondern in Bezug auf das spätere Eingießen der Gottesliebe; insofern als dass sie uns schon eingegeben ist und bewirkt, dass wir vollkommener hoffen und glauben.^{837/838}

Der zweite Gedanke des Kirchenlehrers Ambrosius enthält auch ein *W e s e n s m e r k m a l d e r H o f f n u n g*. Da er behauptet, dass aus der Gottesliebe Hoffnung erwachse, die nicht in Bezug auf das erste Zustandekommen der Gottesliebe stamme, sondern sich auf das spätere Ergießen der Gottesliebe beziehe, und da die Gottesliebe schon eingegeben sei und bewirke, dass wir Menschen hoffen und glauben können.

In der Lösung zum zweiten Argument stellt Thomas fest: „Zum Zweiten ist zu sagen, dass Hoffnung, die aus vorausgehenden Verdiensten herrührt, nicht ohne Gottesliebe sein kann, was die Grundlage des Verdienens ist. Aber ungestaltete Hoffnung, welche ohne Verdienste im Vollzug ist, aber durch Verdienste im Vorhaben, ist zumal ohne Gottesliebe im Vollzug, nicht aber ohne Gottesliebe im Vorhaben.“^{839/840}

Auch die Feststellung des Thomas von Aquin enthält in beiden Gedanken als Gesamtheit ein eindeutiges *W e s e n s m e r k m a l d e r H o f f n u n g*.

Auch die Lösung zum zehnten Argument erscheint mir im Rahmen der Fragestellung des 3. Artikels bedeutsam in ihrer Aussage: „Zum Zehnten ist zu sagen, dass, wenn die Hoffnung umgeformt ist, Verdienste nicht der Hoffnung vorangehen, sondern der erhofften Sache. Wenn aber die Hoffnung geformt ist, so gehen die Verdienste auch der Hoffnung voran. Und auf diese Weise geht die Gottesliebe der natürlichen Ordnung entsprechend voraus.“^{841/842}

⁸³⁷ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 8

⁸³⁸ Ad primum ergo dicendum, quod sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet, cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primum caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod iam nobis indita facit nos et perfectius sperare et credere. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 809)

⁸³⁹ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 8

⁸⁴⁰ Ad secundum dicendum, quod spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 809)

⁸⁴¹ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 9

In dem Gedanken, dass die Verdienste der Menschen bei geformter Hoffnung der Hoffnung vorausgehen, so geht auf diese Weise entsprechend auch die Gottesliebe in der natürlichen Ordnung voraus, liegt ebenfalls ein **Merkmal der Hoffnung**.

2.4. Artikel 4: Gibt es die Hoffnung nur für die Menschen, die sich auf dem Weg zur Glückseligkeit befinden?

Die beiden ersten Argumente des 4. Artikels scheinen nicht für die These des 4. Artikels zu sprechen. Im ersten Argument des Thomas von Aquin heißt es wörtlich: „Dass nämlich Hoffnung sich auf eine Sache bezieht, die man nicht besitzt, scheint dem Status der Glückseligen zu widersprechen; so aber bezieht sich auch Verlangen auf eine Sache, die man nicht besitzt. Verlangen gibt es aber in den Glückseligen, gemäß I Petrus, 1,12: „auf den die Engel zu schauen wünschen.“ Demnach kann Hoffnung auch in den Glückseligen sein.“^{843/844}

Auch im zweiten Argument sagt Thomas: „Weiterhin ist die Hoffnung, deren Objekt das Gute ist, um einiges vollkommener als die Furcht, deren Objekt das Übel ist. Aber eine gewisse Furcht ist auch in den Glückseligen, gemäß Psalm 18,10: „Die heilige Scheu vor dem Herrn bleibt auf ewig.“ Also ist auch eine gewisse Hoffnung in den Glückseligen.“^{845/846}

Auch die Argumente drei und vier scheinen nicht für die These zu sprechen. So lautet das dritte Argument: „Weiterhin: wie auch das Erreichen der Glückseligkeit ein gewissermaßen schwer zu erlangendes Gutes ist, so ist es auch deren Bestand/Fortsetzung. Aber bevor irgendwelche die Glückseligkeit erreichen, hoffen sie auf das Erreichen der Glückseligkeit. Demnach also können sie, nachdem sie die Glückseligkeit erreicht haben, auf eine Fortsetzung der Glückseligkeit hoffen.“^{847/848}

⁸⁴² Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non praecedunt spem, sed rem speratam.. Si autem spes sit formata, sic merita praecedunt etiam spem; et hoc modo naturaliter praecedit ipsam caritas in resolutione; (S. Thomas Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 809)

⁸⁴³ Anke Raßelberg, S. 10

⁸⁴⁴ Sicut enim spes est rei non habitae, quod videtur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est rei non habitae. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri I, 12: In quem desiderant angeli prospicere. Ergo etiam spes potest esse in beatis. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 809)

⁸⁴⁵ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 10

⁸⁴⁶ Praeterea, spes, cuius obiectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Ps. XVIII. 10: Timor Domini sanctus permanet in saeculum (1). Ergo aliqua spes est etiam beatis. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 809)

⁸⁴⁷ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 10

⁸⁴⁸ Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam et eius continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam sunt

Und das vierte Argument lautet: „Weiterhin sind Hoffnung und Verzweiflung in demselben, Verzweiflung kann aber auch über einen anderen sein, woher uns geboten ist über niemandem auf dem Weg zu verzweifeln. Demnach kann auch Hoffnung für einen anderen sein. Und so können die Heiligen, die (schon) im himmlischen Vaterland sind, für die anderen hoffen, die (noch) auf dem Weg sind, dass sie zur Glückseligkeit gelangen.“^{849/850}

Im Gegenargument greift Thomas auf Briefe des Apostels Paulus und auf eine Aussage des Kirchenvaters Augustinus zurück, indem er sagt: „Es wird nämlich im 8. Kapitel des Römerbriefes gesagt: „Was hofft jemand auf das, was er sieht?“ Die Heiligen aber erfreuen sich der vollen Anschauung Gottes. Demnach ist in ihnen keine Hoffnung.

Weiterhin beweist der Apostel in seinem 1. Brief an die Korinther (13.13.), dass die Gottesliebe größer ist als Glauben und Hoffnung, weil ja die Gottesliebe nie versiegt. Glaube aber und Hoffnung, wenn kommt, was vollkommen ist. Aber jenes Vollkommene ist der Status der Glückseligkeit. Demnach bleiben Glauben und Hoffnung nicht im Status der Glückseligkeit.

Weiterhin sagt Augustinus in seinem 1. Buch *De Bono coniugali* (Kap. 21): „Habitus ist das, wodurch etwas getan wird, weil es nötig ist. Und wenn es nicht getan wird, ist es möglich, dass es getan wird. Daraus kann man ableiten, dass dort, wo kein Akt sein kann, auch kein Habitus ist. Aber im himmlischen Vaterland kann kein Akt der Hoffnung sein, der sich auf die nicht im Besitz seiende Glückseligkeit bezieht. Demnach kann dort auch kein Habitus der Hoffnung sein.“^{851/852}

In der *Respondeo* wägt Thomas alle Argumente ab und stellt fest, dass, wenn die Wesensform von natürlichen Körpern weggenommen würde, auch die Erkenntnisform

beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem. (S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Spe*, a.a.O., S. 809)

⁸⁴⁹ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 10

⁸⁵⁰ Praeterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant. (S. Thomas Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Spe*, a.a.O., S. 809)

⁸⁵¹ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 13

⁸⁵² Est quod dicitur Roman., cap. VIII, 24: Quod videt quis, quid sperat? Sed sancti fruuntur plena Dei visione, ergo in eis non est spes.

Praeterea Apostolus, I ad Cor., XIII, 13, probat caritatem esse maiorem fide et spe: qui caritas non excidit; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. *de Bono coniugali* (cap. XXI): Habitus est quo aliquid agitur cum opus est; et si non agitur, potest agi. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei. (S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Spe*, a.a.O., S. 810)

fortgenommen würde. Folglich würden dann auch die natürlichen Körper nicht in derselben Erkenntnisform verbleiben. Thomas begründet dies, indem er ausführt, so wie die Form in natürlichen Dingen die Erkenntnisform ergibt, so gebe auch in sittlichen Dingen die Hoffnung den Akt und damit auch den Habitus. Auf diese Weise könnte nach Thomas das wesentliche Objekt des Habitus fortgenommen werden, so dass ein Habitus nicht existieren kann.⁸⁵³

Thomas stellt diesem Gedankengang das Argument entgegen, dass Hoffnung in ihrer Gesamtheit betrachtet werden muss, denn die Hoffnung ist bekanntlich etwas Gutes, schwer zu erlangen, ein Zukünftiges, aber Mögliches. Dies wurde schon im ersten Artikel dieser Quaestio aufgezeigt. Dann aber, so stellt Thomas fest, sei Hoffnung nicht mehr Hoffnung, wenn sie aufhöre, gut zu sein oder zukünftig oder möglich gemäß der allgemeinen Auffassung von Hoffnung. Denn das formgebende Objekt der Hoffnung sei der göttliche Beistand, der ihr wesenhaft anhaftet.⁸⁵⁴

Auch wenn unter diesem formgebenden Objekt viele materiell erhoffte Dinge begriffen würden, sei dennoch nur eine Tatsache grundlegend, alle anderen seien sekundär und als hinzukommend zu betrachten. Dieser Umstand kann nach Thomas zweifach verstanden werden, und zwar einmal von der erhofften Sache und zum anderen vom Standpunkt des Hoffenden aus, der die Glückseligkeit für sich erhofft. Denn nach Thomas erhofft der Mensch die Glückseligkeit in gewisser Weise auch für andere, insofern sie in gewisser Weise eins mit ihm selbst sind. Der Mensch begehrt Gutes und erhofft dies für sie so wie für sich selbst.⁸⁵⁵

Thomas beschließt dann die Respondeo des 4. Artikels mit den Worten: „Daher ist in den Glückseligen nicht jene Hoffnung, welche eine theologische Tugend ist. Die Heiligen können aber andere Dinge erhoffen durch das Anhaften des göttlichen Beistands, welche sich entweder auf sie selbst oder auf andere beziehen, gemäß einer allgemeinen Auffassung von Hoffnung. Nicht aber aufgrund der wesentlichen Auffassung von Hoffnung als theologische Tugend. Und ein Beispiel hierfür kann aus dem Gegenteil bei den Übeln angeführt werden. Das zugrunde liegende Objekt der Gottesliebe ist Gott: daher, solange einer Gott liebt, liebt er auch durch eben dieselbe Tugend der Gottesliebe seinen Nächsten in Gott. Wenn er aber aufhört Gott zu lieben, wird er zwar seinen Nächsten naturgemäß lieben, nicht aber durch die Tugend der Gottesliebe, dessen Erkenntnisform sich verliert, wenn das grundlegende Objekt entfernt worden ist.“^{856/857}

⁸⁵³ Vgl.: Anke Rasßelberg, a.a.O., S. 13f.

⁸⁵⁴ Vgl.: ebenda, S. 14

⁸⁵⁵ Vgl.: ebenda

⁸⁵⁶ ebenda, S. 14f.

Zusammengefasst stellt Thomas in der Respondeo des 4. Artikels fest, dass sich die Hoffnung nicht in den Glückseligen findet, weil sie eine theologische Tugend ist. Allerdings können die Heiligen auf andere Dinge hoffen, wie zum Beispiel auf den göttlichen Bestand.

Die Lösungen zum dritten und vierten Argument enthalten auch *Wesensmerkmale* der Hoffnung. So heißt es in der Lösung zum dritten Argument: „Zum Dritten ist zu sagen, dass die Fortsetzung der Glückseligkeit keinen Begriff des Zukünftigen hat: weil ja in welchem Maße irgendein Mensch glücklich ist, er Anteil an der Ewigkeit hat, in der es nichts Vergangenes oder Zukünftiges gibt. Woher man auch sagt, dass in jener Glückseligkeit ewiges Leben ist. Hat man ihm aber gegeben, dass er einen Begriff des Zukünftigen hat, hat er im Verhältnis zu dem, der bereits die Glückseligkeit besitzt, keinen Begriff vom schwer zu Erlangenden. Aus diesem selbst ergibt sich nämlich nicht nur Möglichkeit, sondern auch eine gewisse Notwendigkeit, niemals zu sündigen, sondern immer zu bleiben. Und daher wird gänzlich das Wesen der Hoffnung aufgehoben.“^{858/859}

Und in der Lösung zum vierten Argument sagt Thomas: „Zum Vierten ist zu sagen, dass jenes Argument aus dem hervorgeht, was unter die Hoffnung fällt, aber nicht in 1. Linie, sondern nur in 2. Linie.“^{860/861}

Auch die Lösung zum vierzehnten Argument enthält ein *Wesensmerkmal* der Hoffnung, indem Thomas feststellt: „Zum Vierzehnten ist zu sagen, dass Glaube und Hoffnung etwas vom Wesen eines Fundamentes oder einer Wand haben daher, dass in ihnen etwas von Vollkommenheit ist. Dies ist nämlich dadurch, dass der Glaube auf der ersten Wahrheit gründet, die Hoffnung aber auf der höchsten Erhabenheit.“^{862/863}

⁸⁵⁷ Unde non est in beatis spes quae est virtus theologica.

Possunt autem sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eandem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat dirigere Deum, poterit quidam dirigere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto. (S. Thomas Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 811)

⁸⁵⁸ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 15f.

⁸⁵⁹ Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia in quantum aliquis homo fit beatus, aeternitatem participat, in qua non est praeteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita aeterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accipit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 811)

⁸⁶⁰ Anke Raßelberg, a.a.O., S. 16

⁸⁶¹ Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario. (S. Thomas Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 811)

⁸⁶² Anke Raßelberg, S. 17

Das Wesensmerkmal der Hoffnung liegt hier in der Feststellung des Thomas, dass Glaube und Hoffnung etwas von einem Fundament oder von einer Wand besitzen, so dass in ihnen etwas von Vollkommenheit vorhanden ist, weil der Glaube auf der ersten Wahrheit und die Hoffnung auf der ersten Erhabenheit gründen.⁸⁶⁴

Thomas fährt dann in der Lösung zum vierzehnten Argument mit der Feststellung fort: „Nicht aber folgt daraus, dass etwas Unvollkommenes in einer von beiden ist, als nämlich Glaube sich auf Dinge bezieht, die nicht erscheinen, und die Hoffnung auf Dinge, die nicht besessen werden. Und daher tritt die Gottesliebe, in einem Status vollkommener Glückseligkeit, weil sie nichts nach der Auffassung ihrer selbst an Unvollkommenheit beinhaltet, vollkommener als Fundament auf, nämlich als offene Anschauung. Und vollkommener als die Hoffnung als Wand, nämlich als volles Verstehen, gemäß 1. Korintherbrief 9.24: „So lauft, auf dass ihr ergreift (den Siegespreis)!“^{865/866}

Zusammenfassend kann also zum Abschluss der Interpretationen der vier Artikel festgestellt werden, dass sich in den vier Artikeln der Quaestiones Disputatae De Spe bei Thomas von Aquin eine Fülle von Wesensmerkmalen der Hoffnung - hier der göttlichen Tugend - finden lässt, die das Gesamtbild der *Hoffnung als Tugend* bei Thomas von Aquin abrundet.

Am Ende des zweiten Kapitels des Hauptteils dieser Untersuchung möchte ich eine Bewertung des Thomasforschers Eberhard Schockenhoff anführen, die den hohen Stellenwert aufzeigt, den Thomas von Aquin der Hoffnung in seiner Philosophie beimisst: „Der ganze der thomistischen Ethik zugrunde liegenden Reflexionsgang ist durch eine ihm innewohnende eschatologische Dimension bestimmt, und die Summa Theologica lässt sich in dem Teil, der dem Weg des Menschen zum Ziel seiner Vollendung gewidmet ist, als eine weitgespannte Theologie und Ethik der Hoffnung lesen.“⁸⁶⁷

⁸⁶³ Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis: scilicet ex eo quod fides inhaeret primae veritati, spes autem summae maiestati; (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 812)

⁸⁶⁴ Vgl.: Anke Rasßelberg, a.a.O., S. 17

⁸⁶⁵ ebenda

⁸⁶⁶ non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque: in quantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectae beatitudinis, quando caritas, quae nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Cor. IX, 24: Sic currite ut comprehendatis. (S. Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae De Spe, a.a.O., S. 812)

⁸⁶⁷ Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis, a.a.O., S. 433

3. Kapitel: Hoffnungsmerkmale in den beiden Summen und in den Quaestiones Disputatae De Veritate

I. Die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in der Summa Theologiae und in den Quaestiones Disputatae De Veritate

1. Die übernatürlichen Tugenden als von Gott eingegebene Tugenden

Neben den natürlichen Tugenden stehen bei Thomas von Aquin die übernatürlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die seines Erachtens von Gott dem Menschen eingegossen sind und deshalb auch göttliche Tugenden genannt werden. Diese Tugenden üben seiner Meinung nach eine Ordnungsfunktion aus, und zwar auf das letzte Ziel des Menschen hin, und deshalb sind sie auch Tugenden im vollkommenen Sinn.⁸⁶⁸ Im Neuen Testament findet man die göttlichen Tugenden fast ausschließlich in den Paulusbriefen. Auf diese Stellen bezieht sich Thomas auch in seiner Hoffnungslehre; dabei steht die Liebe im Zentrum des Neuen Testaments.⁸⁶⁹

Thomas kann darauf zurückgreifen, dass Platon vier Kardinaltugenden nennt, die auch Grundtugenden und natürlich Tugenden genannt werden, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und die umfassende Tugend der Gerechtigkeit. Im christlichen Mittelalter und damit auch bei Thomas von Aquin kommen zu den natürlichen Tugenden die übernatürlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe hinzu.⁸⁷⁰

Innerhalb der übernatürlichen Tugenden stärkt die Liebe nach Thomas die Hoffnung, und Hoffnung sowie Liebe stärken beide den Glauben und bilden auf diese Weise das Fundament des christlichen Tugendlebens, indem sie die gnadenhafte Erlösung bewirken. Durch den Glauben erzielen die Menschen nach Thomas die Wahrheit und die Heilswahrheit; und in der Hoffnung wird der menschliche Wille im Vertrauen auf göttliche Hilfe auf die ewige Seligkeit hingeeordnet. Letzthin berührt die Liebe Gott selbst und findet in Gott ihren Ruhepunkt, denn durch die Liebe wird der Wille mit dem Ziel geistig geeint, das heißt, er wird in sein Ziel umgeformt. Die Liebe ordnet also nach Thomas alle menschlichen Akte auf das Endziel hin und begründet damit eine wahre Gottesfreundschaft.⁸⁷¹ - „Da die Form einer Handlung vom Endzweck her bestimmt wird, ist die Liebe die Wesensform aller Tugenden. Da die eingegossene Klugheit nicht ohne

⁸⁶⁸ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 467

⁸⁶⁹ Vgl.: ebenda

⁸⁷⁰ Vgl.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, begründet v. Friedrich Kirschner u. Carl Michaelisk, a.a.O., S. 336

⁸⁷¹ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 446

Liebe bestehen kann, alle moralischen Tugenden aber von der Klugheit abhängen, so offenbart sich die Liebe als die Wurzel alles Tugendlebens.⁸⁷² Im 2. Argument des 8. Artikels der 23. Quaestio der Theologischen Summe (Secunda Secundae) sagt Thomas: „2. Die Gottesliebe ist, verglichen mit den anderen Tugenden, ihre Wurzel und ihr Unterbau; nach Eph. 3, 17: ‚in der Liebe verwurzelt und fest gegründet.‘ Die Wurzel aber und der Unterbau haben nicht die Bewandnis eines inneren Gesetzes, sondern mehr die des stofflichen Untergrundes, weil sie das Erste sind im Wege des Entstehens. Also ist die Gottesliebe nicht inneres Gesetz der Tugenden.“⁸⁷³ In der Vollkommenheitsordnung steht also die Liebe innerhalb der göttlichen Tugenden auf dem ersten Platz, während der Glaube den letzten Platz einnimmt, weil die Entfaltung des übernatürlichen Lebens mit dem Glaubensakt beginnt und im Akt der Liebe gekrönt wird,⁸⁷⁴ während die Zerstörung des übernatürlichen Ordo mit dem Verlust der Liebe einsetzt und mit dem Verlust des Glaubens beendet ist: *Quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione.*⁸⁷⁵

2. Der Sinn der menschlichen Existenz

Die philosophischen Meinungen über die Herkunft, die Struktur und das Wesen des Menschen gehen seit jeher weit auseinander. Thomas von Aquin lehnt aber zwei philosophische Richtungen in seiner Philosophie ab. Erstens ist für ihn der Mensch nicht von unten her als bloßes Naturwesen zu betrachten, also als ein biologisches Entwicklungsprodukt, das körperlich und seelisch in die Nähe eines Tieres rückt. Zweitens versucht Thomas auch nicht, den Menschen von der Geschichte aus zu verstehen, und er sieht den Menschen auch nicht in der Summierung von Erkenntnissen der Einzelwissenschaften. Das Menschenbild des Thomas von Aquin enthält vielmehr sowohl einen philosophischen als auch einen religiösen Bestandteil. Der philosophische Anteil bezieht sich hauptsächlich auf Aristoteles, und der religiöse Anteil bezieht sich auf die christliche Glaubenslehre. Thomas schafft also auch in seiner Metaphysik eine Synthese zwischen der Philosophie und der Offenbarung.⁸⁷⁶

In der Philosophie lehnt sich auch hier Thomas an Platon, Aristoteles und die stoische Philosophie an; das heißt mit anderen Worten: für Thomas ist der Mensch ein

⁸⁷² ebenda

⁸⁷³ 2. PRAETEREA, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum; secundum illud Eph. 3: „In caritate radicati et fundati.“ Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae; quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.“ Thomas, S, th., IIa-IIae, q.12, a.8, ad 3, (Übers., DTA, Bd. 17 A, S. 30)

⁸⁷⁴ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 446

⁸⁷⁵ ebenda

⁸⁷⁶ Vgl.: ebenda, S. 463

Vernunftwesen, das mit *logos* ausgestattet ist und das damit auch zu einer Welt- und Selbsterkenntnis und zu einer selbständigen Aufgabenstellung fähig ist.⁸⁷⁷

3. Das Glück als Ziel der christlichen Hoffnung

Thomas von Aquin erörtert die Struktur der Hoffnung innerhalb der theologischen Tugenden im Rahmen seiner Gnadenlehre und in seinem Traktat *De virtutibus infusis*. Dabei betrachtet er die Hoffnung als „eingegossene Tugend“, und damit ist die Hoffnung ein Teil eines besonderen Pflichtkreises, denn für Thomas sind die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe Sektoren einer christlichen Lebensführung.⁸⁷⁸

In seiner Schrift *De virtutibus* untersucht Thomas im 8. Artikel die Frage, ob die Tugenden von Natur aus in uns sind. Er zitiert dort im ersten Argument den Denker Johannes von Damaskus mit der Aussage: „Die Tugenden als solche sind natürlich und in uns auch auf natürliche und angemessene Weise.“⁸⁷⁹

In der Antwort des 8. Artikels sagt Thomas: „Ähnlich haben auch einige Philosophen sowohl über das Wissen und die Tugenden gesagt, dass sie von Natur aus in uns sind, und durch Studium nur deren Verhinderungen überwunden werden. Das scheint Platon behauptet zu haben,⁸⁸⁰ der der Ansicht gewesen ist, dass das Wissen und die Tugenden in uns durch Teilhabe an getrennten Formen verursacht werden, die Seele aber an deren Gebrauch durch die Vereinigung mit dem Körper gehindert wird; dieses Hindernis muss durch Studium der Wissenschaften und Übung der Tugenden überwunden werden.“⁸⁸¹

Die thomanische Darstellung der Hoffnungsstruktur beruht auf der Tatsache, dass jeder Mensch auf das endgültige Glück hofft. Seit Thomas wird die Glückseligkeit (*beatitudo*) als das Ziel der christlichen Hoffnung betrachtet.⁸⁸² Eine Analyse dieser Zielsetzung stellt Thomas in der 14. Quaestio der *Quaestiones Disputatae De Veritate* dar, wo er im 2. Artikel die Frage erörtert, was der Glaube im religiösen Sinn sei. Er verweist ausdrücklich auf den Hebräerbrief 11,1 des Apostel Paulus, der behauptet, der Glaube sei die Grundlage des zu Hoffenden, das Beweismittel für das Nicht-Erscheinende.⁸⁸³

⁸⁷⁷ Vgl.: ebenda

⁸⁷⁸ Vgl.: Ferdinand Kerstiens, a.a.O., S. 58

⁸⁷⁹ Thomas von Aquin: *De virtutibus*, Über die Tugenden, übersetzt von Winfried Rohr, hrsg. von Rolf Schönberger, Bd. 10. Hamburg 2012, S. 60

⁸⁸⁰ Vgl. dazu Platon, *Laches* 186 c-d; *Symposium* 205a; *Resp.* II 357 b; *Aristoteles*, *Eth. Nic.* VI, 13; 1144 b 28-30

⁸⁸¹ Thomas von Aquin: *De virtutibus*, übersetzt von Winfried Rohr, a.a.O., S. 65

⁸⁸² Vgl.: Ferdinand Kerstiens, a.a.O., S. 58

⁸⁸³ Vgl.: *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* (Edith Stein, a.a.O., 1931, S. 8)

Die Hoffnungsstruktur wird bei Thomas in dem Zusammenwirken der göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe deutlich sichtbar. Während der Glaube bei ihm auf das ewige Leben ausgerichtet ist und dabei die Mittel aufzeigt, wie das ewige Leben erreicht werden kann, ist die christliche Hoffnung nach Thomas im Glauben begründet, weil die Tugend Hoffnung den Menschen zu guten Handlungen bewegt, die Gott als dem höchsten Richtmaß entsprechen. Das bedeutet mit anderen Worten, dass die ewige Seligkeit nach Thomas das Objekt der christlichen Hoffnung darstellt. Die ewige Seligkeit entspricht dabei der unendlichen Macht Gottes, des Gründers der menschlichen Hoffnung, das heißt, die Hoffnung entspricht auch einer bestimmten Wirkung im Geist der christlichen Liebe, in der man den nächsten Menschen wie sich selbst betrachtet, und in der man hofft, nicht nur für sich selbst, sondern auch für den Mitmenschen die ewige Seligkeit zu erlangen. Subjekt der theologischen Hoffnung ist nach Thomas das vernünftige Begehungsvermögen,⁸⁸⁴ mit Worten: „Hoffen ist grundsätzlich ein Akt des Begehungsvermögens, und Gott kann nicht für das sinnliche, sondern nur für das geistige Begehungsvermögen Gegenstand des Hoffens sein. Die Zuversicht der christlichen Hoffnung beruht in dem unfehlbaren und zweifellos gewissen Glauben an Gottes Macht und Barmherzigkeit, die uns gewiss unserem ersehnten Ziele zuführen wird, sofern es der Mensch nicht am Gebrauch der eigenen Kraft fehlen lässt. Darum muss dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit zur Seite gehen. Deshalb entspricht der Tugend der Hoffnung als besondere Gnadengabe die Furcht des Herrn.“⁸⁸⁵

Im Zusammenhang der christlichen Tugenden untereinander betrachtet Thomas von Aquin die Caritas als eine Stimmung, die der menschlichen Seele von Gott eingegossen wird, und zwar mit der Zielrichtung, sowohl die natürlichen wie auch die erworbenen Tugenden in eine bestimmte Richtung zu weisen, die auf Gott allein hinweist. Nicht zuletzt wird durch die Liebe den Menschen das Anziehen aller Tugenden erleichtert und letztthin auch ermöglicht. Deshalb stehen nach Thomas die drei göttlichen Tugenden, die auf Gott selbst ausgerichtet sind, auch höher als alle anderen Tugenden, die die menschliche Vernunft zum Richtmaß haben. Darum stellt die theologische Tugend der Liebe auch nach Thomas die höchste Tugend dar,⁸⁸⁶ und zwar deshalb, „weil sie Gott um Gottes willen begehrt, während der Glaube sich als Tugend zur Festigung des menschlichen Erkenntnisvermögensbedürfnisses bemüht und während die Tugend Hoffnung sich im Begehren nach der Seligkeit auf Gott bezieht.“⁸⁸⁷ Die Liebe stellt also die Seele aller

⁸⁸⁴ Vgl.: Carl Werner, Der heilige Thomas von Aquin, 2. Bd. a.a.O., S. 579

⁸⁸⁵ ebenda, S. 579f.

⁸⁸⁶ Vgl.: ebenda, S. 581

⁸⁸⁷ ebenda

Tugenden dar, da sie in den Tugenden die Zielrichtung auf das höchste Strebeziel hin aufweist.⁸⁸⁸

Im 5. Artikel seiner Schrift *De virtutibus* untersucht Thomas die Frage, ob die Liebe eine besondere Tugend ist, und er schreibt im 2. Argument: „Die heilige Liebe, mit der wir den Nächsten lieben, ist nicht eine Tugend, die von der heiligen Liebe, mit der wir Gott lieben, unterschieden ist, weil die heilige Liebe den Nächsten um Gottes willen liebt. Jede Liebe liebt aber den Nächsten um Gottes willen. Darum unterscheidet sich keine Tugend von der heiligen Liebe.“⁸⁸⁹

Weiterhin behauptet Thomas: „So steht fest, dass der Mensch – wenn er durch die heilige Liebe dazu veranlagt ist, eine gute Haltung gegenüber dem letzten Ziel zu haben – notwendigerweise auch die anderen Tugenden besitzt, mit denen er gut für die Mittel disponiert ist. Die heilige Liebe ist also eine andere Tugend als die Tugenden, die auf die Mittel hingeeordnet sind. Gleichwohl ist sie grundlegender und bestimmend⁸⁹⁰ für die Mittel, wie z.B. das Verhältnis von Medizin und Salbenzubereitung bzw. von Militär und Reiterei verdeutlicht.

Daher steht fest, dass die heilige Liebe eine besondere Tugend sein muss, die von den anderen Tugenden unterschieden ist, aber leitend und bewegend in Bezug zu diesen steht.“⁸⁹¹

Subjekt der göttlichen Liebe ist nach Thomas von Aquin der intellektive Wille. Diese Liebe wird durch das Wirken des Heiligen Geistes vermittelt, wobei nach Thomas sowohl der Vater wie auch der Sohn die göttliche Liebe einigen. Da diese Einigung nicht nach den Proportionsverhältnissen der natürlichen Kräfte bemessen ist, ist nach Thomas auch eine unbegrenzte Mehrung der Teilhabe an der göttlichen Liebe vorstellbar, die nach ihm als eine Steigerung des Willens gedacht werden kann, wobei der Wille in erster Linie von der Gottesliebe gelenkt wird.⁸⁹² - Betrachtet man bei Thomas den Gegenstand der Liebe, dann gibt es nach ihm keine Liebe, die vollkommen genannt werden kann, denn nur Gott kann sich mit einer vollkommenen Liebe lieben, die seiner absoluten Güte entspricht.⁸⁹³

Die Frage nach der menschlichen Glückseligkeit erörtert Thomas in seinem Kommentar zur *Metaphysik*. Dabei führt er verschiedene Argumente zu der aristotelischen Behauptung aus, alle Menschen verlangten von Natur aus nach Wissen. Besonders das dritte

⁸⁸⁸ Vgl. ebenda

⁸⁸⁹ Thomas von Aquin, *De virtutibus*, übersetzt von Winfried Rohr, a.a.O., S. 177

⁸⁹⁰ Vgl.: Aristoteles, *Eth. Nic.I*, 1; 1094 a 14.

⁸⁹¹ Thomas von Aquin, *De virtutibus*, übersetzt von Winfried Rohr, a.a.O., S. 180

⁸⁹² Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 582

⁸⁹³ Vgl.: ebenda

thomanische Argument ist im Zusammenhang mit der menschlichen Glückseligkeit zu sehen, denn Thomas verbindet in seiner Argumentation die aristotelische Behauptung mit einer Grundlehre des Neuplatonismus. Er argumentiert dabei, dass es für jedes Ding verlangenswert sei, mit einem Prinzip oder Ursprung vereinigt zu werden.⁸⁹⁴ - „Aus diesem Grund ist, wie Aristoteles im VIII. Buch der Physik nachweist, die Kreisbewegung (*circulatio*) die vollkommenste Bewegung, weil sie das Ende mit dem Anfang verbindet. Nun kann der Mensch durch seinen Verstand mit dem Anfang verbunden werden. Das letzte Ziel besteht mithin in dieser Einigung.“⁸⁹⁵ Aristoteles führt also hier das Kreismotiv in seine Metaphysik ein, und zwar mit der Absicht, dass die Dynamik der Gesamtwirklichkeit kreisförmig sei. Thomas wiederum entnimmt diesen Gedanken den neuplatonischen Lehren,⁸⁹⁶ denn der Neuplatonismus vertrat folgenden Standpunkt: „Die ganze Welt durchzieht ein ‚Eros‘ zu dem Einen oder Guten, aus dem die Dinge hervorgegangen sind. Aller Ziel ist die Rückkehr zum Ersten, die in der Einigung mit dem Ursprung vollendet wird. Ursprung und Ende, Prinzip und Ziel sind identisch.“⁸⁹⁷

Das Kreismotiv ist für das thomanische Weltverständnis sehr wichtig, weil in ihm die neuplatonische Lehre vom Ausgang in die Lehre der Rückkehr in eine geschlossene Lehre integriert wird. Allerdings geschieht dies mit gewissen Umformungen, denn die Dinge kommen nicht durch eine stufenweise Emanation aus dem ersten Prinzip, sondern wie es der Neuplatonismus in seiner Geschichte der Seinsfrage formuliert hat, nämlich durch „Schöpfung“. Deshalb kann nach Thomas nicht der im „*liber de causis*“ geäußerten Idee gefolgt werden, dass die so genannten niederen Geschöpfe durch eine Vermittlung höherer Substanzen zum Dasein gelangt seien.⁸⁹⁸ - „Alle Dinge sind also unmittelbar von der universellen Seinsursache, Gott, erschaffen worden.“⁸⁹⁹

Nach Thomas nimmt der Mensch in diesem Prozess der Rückkehr zu Gott eine Sonderstellung ein, die ihn als vernunftbegabtes Wesen befähigt, sich gezielt Gott zuzuwenden, und der Mensch kann sich somit nach Thomas durch seine Vernunfttätigkeit Gott angleichen. Diese Rückkehr vollzieht der Mensch nach Thomas in seinem Verlangen nach Wissen. Diesen Gedanken erörtert er ausführlich im III. Buch seiner *Summa contra Gentiles* im 25. Artikel wie folgt: „Das letzte Ziel des Menschen und jeder geistigen Substanz wird ‚Glückseligkeit‘ oder ‚Seligkeit‘ genannt: denn dies ist es, wonach jede

⁸⁹⁴ Vgl.: Jan A. Aertzen, Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen, Aufsatz in: Theo Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, S. 195

⁸⁹⁵ ebenda

⁸⁹⁶ Vgl.: ebenda

⁸⁹⁷ ebenda

⁸⁹⁸ Vgl.: ebenda S. 196

⁸⁹⁹ ebenda

geistige Substanz als dem letzten Ziel und nur um seiner selbst willen verlangt. Letzte Seligkeit und Glückseligkeit jeder geistigen Substanz ist es also, Gott zu erkennen.

Daher heißt es Mt 5, 8: ‚Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.‘

Und Joh. 17, 3: ‚Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den wahren Gott schauen.‘

Mit dieser Lehre stimmt Thomas mit Aristoteles im letzten Buch der Ethik überein, wo er sagt, die letzte Glückseligkeit des Menschen betrachtend, insofern sie sich auf die theoretische Betrachtung des besten Betrachtbaren richte.⁹⁰⁰

Die Glückseligkeit, als das Ziel der christlichen Hoffnung, bewegt sich nach Thomas zwischen zwei Aussagen:⁹⁰¹ - ‚Ihrem Wesen nach besteht die ewige übernatürliche Vollendung und Glückseligkeit in der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit und in der vollkommensten genießenden Liebe der unendlichen Schönheit und Vollkommenheit Gottes.⁹⁰²

Nach Thomas wird dabei der Zugang zu Gott in erster Linie durch den Intellekt vermittelt und nicht durch die Liebe. Der Thomasinterpret Josef Pieper spricht in diesem Zusammenhang in seinem Werk „Glück und Kontemplation“ davon, dass die Weltweisheit des frühen Griechentums, vertreten durch Platon und Aristoteles, und die Heilslehre des Neuen Testaments, vertreten durch Augustinus und Thomas von Aquin, darin übereinstimmen, „dass die Vollendung um derentwillen wir leben, uns im Sehen zuteil wird.“⁹⁰³ Trotzdem darf die Stellung der Liebe nicht unterschätzt werden, denn „die Zuwendung Gottes zum Menschen geschieht aus der Fülle seiner Liebe heraus, die Zuwendung des Menschen zu Gott wenigstens aus einer beginnenden Liebe. Dann aber muss man, um die Gewissheit und Verantwortbarkeit des Glaubens zu verstehen, nach der Fähigkeit des Menschen zu einer Begegnung mit Gott fragen, nach seiner Möglichkeit, Liebe von ihm zu empfangen und zu erwidern und sich dieser Liebe gewiss zu werden. Das Verstehen des Glaubens als beginnende Gemeinschaft mit Gott in der Liebe ist aber ohne den Ausgriff der Hoffnung auf die volle Gemeinschaft nicht möglich. Deswegen gehört die Frage nach der Hoffnung in die ‚*analysis fide*‘ hinein.“⁹⁰⁴

⁹⁰⁰ Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, „felicitas“ sive „beatitudo“ nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum. Hinc est quod dicitur Matth. V: „Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.“ Et Ioan XVII: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.“

Huic etiam sententiae Aristoteles, in ultimo Ethicorum (c. 7), concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis. Thomas, ScG, Liber III, cap.25 (Übers. Karl Allgaier, Bd. 3, Teil 1, a.a.O., S. 104f.)

⁹⁰¹ Vgl.: Ferdinand Kerstiens, a.a.O., S. 59

⁹⁰² Zitiert ebenda

⁹⁰³ Vgl.: ebenda., S. 61

⁹⁰⁴ ebenda

Im Verlauf des 2. Artikels der 14. Quaestio der Quaestiones Disputatae De Veritate behauptet Thomas: „Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und den Verstand bestimmt, Nicht-Erscheinendem zuzustimmen (*fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis faciens intellectum non apparentibus assentire*)“.⁹⁰⁵ Thomas beschließt den 2. Artikel mit dem Bezug des Glaubens zu den zu erhoffenden Dingen und zur Seligkeit mit den Worten ab: „Der Glaube ist das dauernde Fundament der Gläubigen, das sie in der Wahrheit befestigt und die Wahrheit in ihnen (*Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem*), so stimmt das überein mit dem Wort des Apostels Grundlage der zu hoffenden Dinge. Denn die Erkenntnis der Wahrheit ist das zu Hoffende, da die Seligkeit nichts anderes ist als die Freude an der Wahrheit, wie Augustinus in den Bekenntnissen sagt.“⁹⁰⁶

Thomas mutmaßt in dem 2. Artikel der 14. Quaestio weiterhin, der Apostel Paulus habe mit der oben aufgezeigten Glaubensdefinition nicht aufzeigen wollen, was der Glaube sei, sondern was der Glaube bewirke. Thomas verweist dann im weiteren Verlauf des 2. Artikels auf ein zweifaches Ziel, auf das der Mensch im Glauben an das „höchste Glück“ ausgerichtet ist⁹⁰⁷: „Des Menschen höchstes Gut, das zuerst sein letztes Ziel des Willens bewegt, ist aber ein doppeltes. Das eine ist der menschlichen Natur angemessen, weil die natürlichen Kräfte ausreichen es zu erlangen; und das ist das Glück, wovon die Philosophen gesprochen haben: das beschauliche (*contemplativa*), das im Akt der Weisheit besteht, oder das tätige (*activa*), das zunächst in den Akten der Klugheit und in der Folge in den Akten der andern moralischen Tugenden besteht. Das andere ist ein Gut, das das Maß der menschlichen Natur übersteigt, weil die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, es zu erlangen, auch nicht, es auszudenken oder zu begehren; sondern rein aus göttlicher Großmut wird es dem Menschen verheißen: I. Kor. II, 9: Kein Auge hat es gesehen, Gott außer Dir, was Du denen bereitet hast, die Dich erwarten; und das ist das ewige Leben. Und auf Grund dieses Gutes wird der Wille geneigt, dem zuzustimmen, was er im Glauben umfasst (*quae per fidem tenet*). Darum heißt es Joh. IV, 40: Wer den Sohn sieht und an Ihn glaubt, der hat das ewige Leben.“⁹⁰⁸

Etwas später im 2. Artikel umschreibt Thomas konkret den Umfang des ewigen Lebens, indem er sich auf Joh. XVII, 3 bezieht: „Das ist das ewige Leben, dass sie Dich, den einzigen, wahren Gott erkennen. So muss es einen Anfang einer solchen übernatürlichen

⁹⁰⁵ Edith Stein, II. Bd. a.a.O., S. 10

⁹⁰⁶ ebenda, S. 11

⁹⁰⁷ Vgl.: ebenda, S. 6

⁹⁰⁸ ebenda, S. 8

Erkenntnis in uns geben; und das geschieht durch den Glauben, der auf Grund eines eingegossenen Lichtes das umfasst, was von Natur unsere Erkenntnis übersteigt.“⁹⁰⁹

4. Die thomanische Lehre von den übernatürlichen Tugenden

Mit der Vorzugstellung der Liebe innerhalb der drei göttlichen Tugenden steht Thomas von Aquin in einer Traditionslinie, die mit Aristoteles beginnt und die Augustinus einschließt, der alle wahre Sittlichkeit über die Liebe bindet und der die Tugenden der Heiden lediglich für Laster hält. Dabei ändert Thomas im Vergleich zu Augustinus zwar nicht den Gegenstand der Liebe, wohl aber den Inhalt und die Art, denn bei Augustinus stellt die Liebe zu Gott eine Liebe des Genusses dar, und auch Albert der Große vertritt diesen Standpunkt. Nach Thomas aber ist die Liebe „der Wesensgehalt“ des höchsten Gottesgeschenks, das heißt genauer, Thomas hält die Liebe für „ein ins Unendliche wachstumsfähiges Gnadengeschenk, das zugleich Wohlwollen und wechselseitige Liebe, sowie eine reine selbstlose Hingabe“ an Gott beinhaltet, was der Mensch vor allem der göttlichen Güte und Vollkommenheit verdankt. Damit vertritt Thomas einen Standpunkt, in dem er eine „reine Form der Gottesliebe“ vertritt, die der Philosophie des Bernhard von Clairveaux näher steht als dem Standpunkt des Augustinus.⁹¹⁰ - „Die jenseitige Seligkeit erscheint nur als *finis sub fine* und das Verlangen nach ihr als ein Akt der Hoffnung, nicht der Liebe. Der Träger der Liebe ist der Wille. Die Liebe wirkt sich in den Stufen der Befreiung von der Sünde, des Fortschritts im Guten, des Gutanhangens aus.“⁹¹¹

In der 23. Quaestio seiner Theologischen Summe (*Secunda Secundae*) erörtert Thomas ausführlich in acht Artikeln seine Lehre von den übernatürlichen Tugenden, indem er sich ebenso auf die Gottesliebe wie auf den Glauben und auf die Hoffnung bezieht.

Im 3. Artikel dieser Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob die Gottesliebe eine Tugend sei. Nach zwei Argumenten, die gegen die Tatsache sprechen, dass die Liebe eine Tugend sei, zitiert Thomas im Gegenargument den Kirchenlehrer Augustinus mit den Worten: „Andererseits sagt Augustinus: ‚Die Liebe ist jene Tugend, die als unsere sittlich beste Anwendung (*affectio*) die Verbindung mit Gott herstellt, die, durch die wir Ihm zugeneigt sind‘.“⁹¹²

⁹⁰⁹ ebenda. S. 9

⁹¹⁰ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 446

⁹¹¹ ebenda

⁹¹² SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Moribus Ecclesiae (c. 11): „Caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, conjungit nos Deo, qua eum diligimus.“ Thomas, S.th., IIa-IIae, q.23, a.3, s.c. (Übers. DTA, Bd. 17 A, a.a.O., S. 13)

In der Respondeo dieses 3. Artikels zeigt Thomas eine Beziehung zwischen der Liebe zu den beiden anderen Tugenden auf: „Die menschlichen haben ihre Gutheit demgemäß, dass sie das rechte Richtbild und ihr gehöriges Maß haben. Und so besteht menschliche Tugend als Quellgrund aller guten Tätigkeiten des Menschen darin, dass sie das Richtbild menschlicher Handlungen erreicht. Dieses aber ist ein zweifaches (17, 1: Bd. 16): die menschliche Vernunft und Gott selbst. Wie daher die sittliche Tugend dadurch bestimmt wird, dass sie ‚der rechten Vernunft gemäß ist‘ (Aristoteles) (13), so begründet auch das Hinanreichen an Gottes (Vollkommenheit) die Bewandnis der (göttlichen) Tugend; wie auch oben (ebd.; 4, 5: Bd. 15) von Glaube und Hoffnung gesagt wurde. Da also die Liebe an Gott heranreicht, weil sie uns mit Gott verbindet, wie das aus der aus Augustinus angeführten Stelle erhellt (vgl. Andererseits), so folgt, dass die Gottesliebe Tugend ist.“⁹¹³

Die Beziehung der drei göttlichen Tugenden untereinander wird von Thomas im 4. Artikel der 23. Quaestio (Secunda Secundae) dargestellt, indem er die Frage erörtert, ob die Gottesliebe eine besondere Tugend sei. Diese Beziehungen werden sowohl in drei Argumenten als auch im Gegenargument aufgezeigt: „1. Hieronymus sagt: ‚Um kurz jede Wesensbestimmung der Tugend zusammenzufassen: Tugend ist heilige Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben.‘ Und Augustinus sagt: ‚Tugend ist Ordnung der Liebe.‘ Keinerlei besondere Tugend aber wird eingesetzt in die Wesensbestimmung der Tugend im allgemeinen (17). Also ist die Gottesliebe nicht eine besondere Tugend.

2. Das, was sich auf die Werke aller Tugenden erstreckt, kann keine besondere Tugend sein.

‚Die heilige Liebe aber erstreckt sich auf die Werke aller Tugenden; nach 1 Kor. 13, 4: Die heilige Liebe ist geduldig, gütig‘, usw. Zudem erstreckt sie sich auf alle menschlichen Handlungen; nach 1 Kor. 16, 14: ‚Alle Eure Werke mögen in heiliger Liebe geschehen.‘ Also ist die heilige Liebe nicht eine besondere Tugend.

3. Die Vorschriften des Gesetzes entsprechen den Tugendvollzügen. Augustinus aber sagt: ‚Das allgemeine Gebot lautet: Du sollst lieben; und das allgemeine Verbot: Du sollst nicht begehren.‘ Also ist die Liebe eine allgemeine Tugend.

ANDERERSEITS: Kein Allgemeines wird mit dem Besonderen zusammen aufgezählt (18). Die heilige Liebe aber wird in der Aufzählung mit besonderen Tugenden zusammengestellt, nämlich mit Glaube und Hoffnung; nach 1 Kor. 13, 13: Nun aber

⁹¹³ RESPONDEO dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura; et ideo humana virtus, quae est principium bonorum omnium actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est; scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est «secundum rationem rectam», ut patet in 2 Ethicorum (c. 6. 2), ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis; sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem. Augustini inductam (1. c.); consequens est caritatem esse, virtutem.“ Thomas, S.th., Iia-IIae, q.23, a.3, resp. (Übers. ebenda, S. 14)

bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe – diese drei.’ Also ist die heilige Liebe eine besondere Tugend.⁹¹⁴

Im 6. Artikel der 23. Quaestio (Secunda Secundae) vergleicht Thomas einerseits den Glauben und andererseits die Hoffnung mit der Liebe und sagt im ersten und dritten Argument aus, dass Glaube und Hoffnung erhabener sind als die Gottesliebe.⁹¹⁵

Am Ende der Respondeo des 6. Artikels fasst Thomas jedoch die Stellung der göttlichen Tugenden zueinander nochmals in einer Bewertung zusammen, indem er feststellt: „Es gibt aber ein doppeltes Richtbild der menschlichen Tätigkeiten (Art. 3; 17, 1: Bd. 16), nämlich die menschliche Vernunft und Gott; Gott aber ist das erste Richtbild, nach welchem sich auch die menschliche Vernunft zu richten hat. Deshalb sind die göttlichen Tugenden, die darin begründet sind, dass sie dieses erste Richtbild erreichen, da Gott Selbst ihr Gegenstand ist, erhabener als die sittlichen und verstandhaften Tugenden, die darin gründen, dass sie das menschliche Richtbild erreichen. Daher muss auch unter den göttlichen Tugenden selbst jene als die vornehmere gelten, die stärker an Gott heranreicht. Immer aber ist das, was ‚an sich‘ ist, mehr als das, was ‚durch ein anderes‘ ist (23). Glaube und Hoffnung nun erreichen Gott zwar, sofern uns von Ihm die Erkenntnis des Wahren bzw. die Erlangung des Guten kommt; die heilige Liebe aber erreicht Gott, um bei Ihm Selbst zu bleiben, und nicht weil uns von Ihm etwas kommt. Deshalb ist die Gottesliebe erhabener als Glaube und Hoffnung und folglich als alle anderen Tugenden.“⁹¹⁶

⁹¹⁴ Dicit enim Hieronymus: «Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus est proximus.» Et Augustinus dicit, in libro de Moribus Ecclesiae, quod «virtus est ordo amoris». Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis (cf. 6 Top. 4). Ergo caritas non est specialis virtus. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.23, ad.4, arg.1

2. PRAETEREA, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus (cf. 4 Top 1). Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum; secundum illud 1 ad Cor. 13: «Caritas patiens est, benigna est», etc. Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud 1 ad Cor. ult.: «Omnia (opera) vestra in caritate fiant.» Ergo caritas non est specialis virtus. Thomas, S.th., Iia-IIae, q.23, ad.4, arg.2

3. PRAETEREA, praecepta legis respondent actibus virtutum (cf. 5 Eth. 3). Sed Augustinus, in libro de Perfectione Justitiae Homini (c. 5), dicit quod «generalis jussio est Diliges, et generalis prohibitio, Non concupisces.» Ergo caritas est generalis virtus. Thomas, S.th., Iia-IIae, q.23, ad 4, arg.3

SED CONTRA, nullum generale connumeratur speciali (cf. 4 Top. 3)-Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei; secundum illud 1 ad Cor. 13: «Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.» Ergo caritas est virtus specialis. Thomas, S.th., Iia-IIae, q.23, ad.4, s.c (Übers. ebenda, S. 17)

⁹¹⁵ Vgl.: Übers. ebenda, S. 22

⁹¹⁶ Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus; sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem illud quod est per se magis est eo quod est per aliud (cf. 1 Anal. post. 4). Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Thomas, S. th., Iia-IIae, q.23, a.6, c (Übers. ebenda, S. 23)

Die übernatürlichen Tugenden werden bei den Philosophen des 13. Jahrhunderts auch theologische und göttliche Tugenden genannt. Sie gehören seit Thomas von Aquin auch zum Kanon der christlichen Lebensführung, weil sich ihre Ausübung als die unerlässliche Pflicht gegen Gott vom Vernunftgebrauch her zählt. Durch die Gnade wird das Band zwischen Gott und dem Menschen geknüpft.⁹¹⁷ Und „durch die eingegossenen theologischen Tugenden erhält der gottverbundene Mensch die Möglichkeit übernatürlichen Erkennens und Strebens.“⁹¹⁸ Dabei ist jede einzelne theologische Tugend ein spezifisches „Tätigkeitsprinzip Gottes“, das heißt eine übernatürliche Betätigungskraft. Weil diese Tugenden von Gott mit der heiligmachenden Gnade verliehen werden und weil sie den Menschen zu Akten befähigen, werden diese Tugenden „eingegossen“ bezeichnet, und zwar im Unterschied zu den von Menschen „erworbenen“ Tugenden. Die eingegossene Tugend ist dabei ein Prinzip besonderer Akte, und die Besonderheit ist dabei von der Besonderheit des Aktes abhängig. Das hat zur Folge, dass, wer die Tugend in ihrem Eigencharakter kennenlernen will, muss den Akt kennen, der zur „übernatürlichen Setzung die betreffende übernatürlich eingegossene Tugend befähigen soll.“⁹¹⁹ - Thomas sagt dazu im Artikel drei seiner Disputata de caritate: „Über die Haltungen müssen wir gemäß den Handlungen urteilen.“⁹²⁰

5. Die theologischen Tugenden in der Ordnung des Übernatürlichen

Durch die Transzendenz unterscheiden sich nach Thomas von Aquin die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe von den intellektuellen und moralischen Tugenden. Zwar haben die theologischen Tugenden mit den moralischen sowohl die Vervollkommnung der Intelligenz als auch die Vervollkommnung des Begehrungsvermögens gemeinsam, allerdings ohne an das Maß der natürlichen Kräfte gebunden zu sein. Nach Thomas folgt die Ordnung im Übernatürlichen der Ordnung im Natürlichen. Dabei erreicht der Mensch im Bereich des Natürlichen seinen angestrebten Zweck durch die Intelligenz, die als allgemeine Voraussetzung für das Erkennen und das Handeln fungiert. Hinzu kommt bei Thomas der menschliche Wille, der das Gute erstrebt. Dieser spielt somit in der Ordnung der theologischen Tugenden eine bedeutsame Rolle. Für den Bereich des Übernatürlichen sind nach Thomas allerdings die beiden Kräfte Intellekt und Wille allein unzureichend, denn es müssen zu diesen natürlichen Kräften des Menschen noch höhere Kräfte hinzukommen, und diese Kräfte sind nach Thomas wie folgt

⁹¹⁷ Vgl.: Coelestin Zimara, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur, Paderborn 1933, S. 165

⁹¹⁸ ebenda

⁹¹⁹ ebenda

⁹²⁰ De habitus oportet nos secundum actus iudicare.” (ebenda Fußnote)

strukturiert.⁹²¹ „Diese sind, in Bezug auf die Intelligenz, der übernatürliche, im göttlichen Lichte zu erfassenden Prinzipien darbietende Glaube, in Bezug auf den Willen aber die Hoffnung, welche auf den Gegenstand des strebenden Willens, als einen möglichen gerichtet ist, und die Liebe, welche eine Einigung mit dem Erstrebten, ja gewissermaßen eine Umbildung, Transformation in dasselbe bewirkt.

In der Ordnung des Werdens, bei der Materie vor der Form, das Unvollkommene vor dem Vollkommenen ist, geht in einem und demselben Subjekte (dem Akte nach, denn die Habitus werden zugleich eingegossen) der Glaube der Hoffnung voraus, und die Hoffnung der Liebe. Denn nur auf etwas Erkanntes (die Erkenntnis aber kommt durch den Glauben) hofft der Mensch, nur dieses liebt er. Es entsteht also der Glaube vor der Hoffnung und der Liebe. In gleicher Weise liebt der Mensch dasjenige, was er als etwas für ihn Gutes und Erreichbares erfasst, d.h. worauf er seine Hoffnung zu setzen angefangen hat. So geht also auch die Hoffnung der Liebe voraus. Anders verhält es sich allerdings, wenn die Ordnung der theologischen Tugenden vom Gesichtspunkte der Vollkommenheit aus bestimmt wird. Da steht die Liebe oben an, denn sie ist das die Form Gebende, die Mutter und Wurzel aller Tugenden, wodurch somit der Glaube und die Hoffnung erst zur Vollkommenheit der Tugend gelangen.“⁹²²

Für die Entstehung der Tugend ist nach Thomas die Natur keine ausreichende Ursache, und auch die Übungen der Menschen stellen nur eine beschränkte Ursache dar; aber Gott gilt für ihn allein als zureichende Ursache. Die Natur kann deshalb nicht als eine zureichende Ursache der Tugend gelten, weil das Natürliche nicht allen Menschen gemeinsam ist und weil das Natürliche nicht verloren gehen kann, denn das Natürliche ist nach Thomas unveränderlich.⁹²³ - „Man mag einen Stein so oft in die Höhe werfen, so wird er seinen natürlichen nach unten doch nicht verlieren und sofort, statt auf den Boden zu fallen, von selbst in die Höhe sich erheben. Das einem Wesen Natürliche könnte nur durch Vernichtung desselben ihm entrissen werden.“⁹²⁴

Was die Übungen der Tugend betrifft, so nimmt Thomas den Standpunkt ein, dass wiederholte Handlungen einen Habitus erzeugen. So entwickelt sich durch böse Handlungen z.B. ein Habitus des Lasters und gleichfalls durch gute Handlungen ein guter Habitus, das heißt mit anderen Worten, aufgrund guter Handlungen kann sich nach Thomas eine Tugend entwickeln, und zwar dann, wenn die Tugend den Menschen auf ein überirdisches Ziel hinführt. Diese Tugend unterscheidet sich nach Thomas spezifisch von der rein menschlichen Tugend, weil sie einen formellen Grund besitzt, nämlich das

⁹²¹ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 197

⁹²² ebenda, S. 197f.

⁹²³ Vgl.: ebenda, S. 198

⁹²⁴ ebenda

göttliche Gesetz, während die menschliche Tugend auf menschlichen Gesetzen beruht. Das göttliche und das menschliche Gesetz verlangt jeweils ein Anderes. Beispielsweise verlangt das menschliche Gesetz, dass der Mensch ein gewisses Maß hält beim Nahrungsgenuss wegen der Gesundheit und um den Gebrauch der Vernunft nicht zu behindern. Das göttliche Gesetz hingegen drängt den Menschen zur Enthaltbarkeit und fordert von ihm Enthaltbarkeit und Zucht. Folglich besteht nach Thomas auch zwischen der göttlichen eingegossenen Mäßigkeit und der vom Menschen erworbenen Mäßigkeit ein Unterschied; Dies gilt auch für die Tugenden,⁹²⁵ denn „die eingegossene Tugend macht den Menschen zum Mitbürger des Heiligen, während die erworbene Tugend den Menschen nur in das rechte Verhältnis zum Mitmenschen setzt. Hier ist also eine andere, nämlich menschliche, dort göttliche Ordnung. Wie die beiden Sphären des Menschlichen und Göttlichen, so sind auch die denselben angehörenden Tugenden der Art nach von einander verschieden.“⁹²⁶

In der Beurteilung der moralischen Frage lehnt sich Thomas an die Darstellung des Aristoteles an, der in seiner Nikomachischen Ethik in I, 2 feststellt: „Ein Mensch mit sittlicher Grundhaltung kennt entweder schon Grundgegebenheiten oder er kann sie sich leicht aneignen. Wer sie aber weder hat noch erfassen kann, der höre die Verse des Hesiod (Werke und Tage 293 und 295 – 7):

„Der vor allem ist gut, der selber alles bedenkt,
Edel nenn ich auch jenen, der gutem Zuspruch gehorsam.
Aber wer selber nicht denkt und auch dem Wissen des andern
Taub sein Herz verschließt, der Mann ist nichtig und unnütz.“
(nach v. Scheffer)⁹²⁷

Thomas übernimmt hier also vom christlichen Standpunkt aus die Behauptung des Aristoteles, dass die moralische Tugend hauptsächlich durch Übung entsteht.⁹²⁸ - „Aber auch abgesehen von diesem (Standpunkt) ist jene Behauptung nur in beschränktem Sinn wahr. Bei allen natürlichen Eigenschaften, sagt Aristoteles, sei das Vermögen, etwas zu tun, zuerst da, und die Tätigkeit, die wirkliche Handlung folge erst denselben nach. So sei z.B. das Vermögen des Sehens vor dem wirklichen Sehen. Bei der moralischen Tugend dagegen gehe die Übung voraus, und das Vermögen sei erst eine Folge derselben.“⁹²⁹

⁹²⁵ Vgl.: ebenda, S. 199

⁹²⁶ ebenda

⁹²⁷ Aristoteles, NE, Buch I, 2. Abschn., 1095a32 - b29

⁹²⁸ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 199

⁹²⁹ ebenda

6. Die thomanische Rangordnung der göttlichen Tugenden

Grundsätzlich fasst Thomas von Aquin in seiner Tugendlehre die antik-christlichen Tugenden und die Aussagen des christlichen Wertbewusstseins zusammen; er will eine vollständige Tugendtafel aufstellen, weil er es für möglich hält, das sittlich Gute in seinem ganzen Umfang zu erkennen. Vor ihm fasst Aristoteles seine Tugendtafel als eine Rangfolge des sittlichen Wertvollens auf, indem er eine Differenzierung der Wertprädikate vornimmt. Auch Thomas anerkennt die aristotelischen Wertprädikate, sucht aber darüber hinaus sachliche Grundlagen für die Verschiedenartigkeit der Bewertung. Nach ihm wird der Tugendwert im Tugendakt vollzogen. Entscheidende Faktoren für den subjektiven Beitrag der Wertigkeit sind nach Thomas: die rechte Absicht, die Gesinnung, die Stärke der Willensrichtung sowie die große beziehungsweise die geringe Freiwilligkeit. Diese Faktoren sind auch von Platon und Aristoteles hervorgehoben worden, und sie zählen ebenfalls zum traditionellen Gedankengut der christlichen Ethik, eine Position, die auch Thomas von Aquin vertritt,⁹³⁰ indem er in seiner Tugendlehre den Standpunkt vertritt, „dass das Tun des Guten einen höheren Wert besitzt als die Unterlassung des Schlechten.“⁹³¹

Nach Thomas von Aquin stehen die göttlichen Tugenden über allen Tugenden, weil ihr Objekt Gott selbst ist. Deshalb gehören der Unglaube, die Verzweiflung und der Hass als die Gegenkräfte von Glaube, Hoffnung und Liebe zu den schweren Sünden. Nach Thomas kommt in der Entstehungsordnung der Glaube vor der Hoffnung und die Hoffnung steht vor der Liebe. Diese Wertfolge entnimmt Thomas der paulinisch-augustinischen Rangfolge,⁹³² wobei die Liebe nach Thomas eine herausragende Rolle und Stütze für alle Tugenden darstellt.⁹³³ Im 3. Artikel der 23. Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe stellt Thomas hierzu fest: „Zu 3. Die Gottesliebe heißt Ziel der anderen Tugenden, weil sie alle anderen Tugenden auf ihr (der Gottesliebe) eigenes Ziel ausrichtet. Weil nun die Mutter es ist, die in sich von einem anderen empfängt, wird sie (die Gottesliebe) insofern Mutter der anderen Tugenden genannt, als sie aus dem Verlangen nach dem letzten Ziel die Akte der anderen Tugenden empfängt, insofern sie diese befiehlt.“⁹³⁴

Die Rangordnung innerhalb der göttlichen Tugenden, die Gott selbst als Objekt besitzen, ergibt sich aus der unterschiedlichen Nähe zu Gott.⁹³⁵ - „Während die Liebe Gott selbst

⁹³⁰ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 463

⁹³¹ ebenda

⁹³² Vgl.: ebenda, S. 464

⁹³³ Vgl.: ebenda

⁹³⁴ DTA, Bd. 17A, a.a.O., S. 31

⁹³⁵ Vgl.: Hans Meyer, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 464

berührt, in Gott selbst stehen bleibt, berühren Glaube und Hoffnung Gott nur, insofern von ihm Kenntnis und Erfahrung des Guten herkommt.“⁹³⁶ Dabei ist nach Thomas der Glaube auf das „Nichtgeschaute“, die Hoffnung aber auf das „Nichtbesessene“ ausgerichtet, und die Liebe besitzt den geliebten Gegenstand.⁹³⁷ Durch diese Hervorhebung der Liebe erreicht Thomas, dass der Primat des Verstandes, den Thomas in Anlehnung an Aristoteles einerseits und an die neuplatonische Philosophie andererseits ebenfalls vertritt, zugunsten der Hervorhebung der Liebe zurückgedrängt wird. Der Liebe wird dadurch bei Thomas eine Vorzugsstellung zugewiesen, die einen gewissen Zustand der Eudaemonie bewirkt.⁹³⁸

Das Tugendleben des Menschen wird nach Thomas von einer inneren Ordnung beeinflusst. Dabei unterscheidet Thomas drei Tugendgrade, nämlich die unvollkommenen Tugenden, die von Mensch zu Mensch verschieden sind, die normierten Tugenden, die von der sittlichen Einsicht geprägt sind, und als höchste Stufe die Tugenden, die Gott als höchste Norm der Sittlichkeit anerkennen und die stets mit der Liebe verbunden sind.⁹³⁹

Ferner gelten bei Thomas nur die eingegossenen Tugenden als vollkommene Tugenden, weil sie den Menschen zum letzten Endzweck führen. Durch die Liebe werden nach Thomas alle moralischen Tugenden eingegossen. Die Liebe gilt als der höchste christliche Wert, denn, wer die Liebe besitzt, der verfügt auch über alle anderen moralischen Tugenden. Thomas ist hier stark beeinflusst durch die stoische Tugendlehre, die eine Einheit aller Tugenden und das Ineinandergreifen aller Tugenden kennt. Dabei wirkt die Klugheit auf alle Tugenden ein, und die moralischen Tugenden sind durch Materie miteinander verbunden.⁹⁴⁰

Nach Thomas von Aquin gehen alle Affekte von Liebe und Hass aus. Gleichzeitig sind die menschlichen Tätigkeiten sowohl aufeinander als auch auf die Affekte hin geordnet.⁹⁴¹ Im 1. Artikel der 65. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe erörtert Thomas die Folgen der Sinnenlust und der Begehrlichkeit, indem er feststellt: „Zu 3. Die verstandhaften Tüchtigkeiten gelten für die Bereiche, welche nicht auf einander hingeordnet sind, wie das aus den verschiedenen Wissenschaften und Künsten hervorgeht. Daher findet sich bei ihnen nicht jene Verknüpfung wie bei den sittlichen Tugenden, die sich den Leidenschaften und Handlungen auf einander haben. Denn alle Leidenschaften gehen von bestimmten ersten (Leidenschaften) aus, nämlich von Liebe und Hass, und enden in bestimmten anderen, nämlich in der Lust und in der Traurigkeit. Ebenso haben

⁹³⁶ ebenda

⁹³⁷ Vgl.: ebenda, Fußnote

⁹³⁸ Vgl.: ebenda

⁹³⁹ Vgl.: ebenda, S. 467

⁹⁴⁰ Vgl.: ebenda, S. 468

⁹⁴¹ Vgl.: ebenda

die Handlungen, die im Wirkungsbereich der sittlichen Tugend liegen, eine Ordnung zueinander und auch zu den Leidenschaften. Und so fallen alle Wirkungsbereiche der sittlichen Tugenden unter artwesentlich ein und dieselbe Klugheit. – Freilich haben alle verstehbaren Dinge eine Hinordnung auf die Ursätze. Demnach sind alle verstandhaften Tüchtigkeiten abhängig von der Einsicht in die Ursätze, so wie die Klugheit von den sittlichen Tugenden (Antw.). Die allgemeinen Grundsätze aber, auf welche die Einsicht in die Ursätze geht, hängen von den Schlusssätzen, mit denen sich die übrigen verstandhaften Tüchtigkeiten befasse, nicht ab, wie die sittlichen Tugenden von der Klugheit deshalb abhängig sind, weil das Strebevermögen irgendwie die Vernunft, und die Vernunft das Strebevermögen bewegt (58, 5 Zu 1; 9, 1: Bd. 9) (48).⁹⁴²

7. Das Verhältnis der göttlichen Tugenden zueinander

Thomas von Aquin unterscheidet zwei Aspekte, nach denen das Verhältnis der göttlichen Tugenden zueinander betrachtet werden kann, nämlich dass sie einmal nach ihrer Entstehung (*ordo generationis*), und dass sie zum anderen nach dem Aspekt der Vollkommenheit (*ordo perfectionis*) betrachtet werden können.

Bei dem Aspekt *ordo generationis* gibt es eine Schwierigkeit, weil die göttlichen Tugenden durch die Gnade des Heiligen Geistes in die Seele eingegossen werden. Deshalb kann sich der *ordo generationis* nicht auf die Entstehung der Tugendhabitus beziehen, sondern nur auf die Ordnung der Akte, die aus den Tugenden hervorgehen. Weil sich aber die Bewegung des Strebevermögens nur auf dasjenige ausrichten kann, was zuvor vom Verstand erfasst wurde, muss der Glaubensakt den Akten der Hoffnung und der Liebe vorausgehen.⁹⁴³ - Im 4. Artikel der 62. Quaestio (Prima Secundae) in seiner Theologischen Summe sagt Thomas hierzu in der Respondeo zusammenfassend folgendes: „Es gibt eine doppelte Ordnung, nämlich der Entstehung und der Vollkommenheit nach. In der Entstehungsordnung, in welcher der Stoff früher ist als die Form, das Unvollkommene in einem und demselben Ding, früher als das Vollkommene, geht der Glaube der Hoffnung

⁹⁴² AD TERTIUM dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas; sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia virtutum moralium sub una specie prudentiae cadit. – Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalis, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.65, a.1, ad.3 (Übers. DTA, 11. Bd., a.a.O., S. 290)

⁹⁴³ Vgl.: Klaus Krämer, a.a.O., S. 413

und die Hoffnung der Liebe voraus (und zwar) als Akte, denn als Gehaben werden sie miteinander eingegossen. Die Bewegung des Strebevermögens kann nämlich nur auf das hoffend und liebend hinstreben, was durch den Sinn, der den Verstand erfasst, ist. Durch den Glauben aber erfasst der Verstand das, was der Mensch erhofft und liebt. Darum muss in der Entstehungsordnung der Glaube der Hoffnung und der Liebe vorausgehen. – In gleicher Weise liebt der Mensch etwas deshalb, weil er es als sein Gut erfasst. Dadurch nun, dass der Mensch hofft, von jemandem ein Gut empfangen zu können, hält er den, auf welchen er seine Hoffnung setzt, in gewissem Sinne für sein Gut. Darum kommt der Mensch eben dadurch, dass er auf jemanden seine Hoffnung setzt, dazu, ihn zu lieben. Und so geht in der Entstehungsordnung, was die Bestätigung angeht, die Hoffnung der Liebe voraus.⁹⁴⁴

In Bezug auf das Strebevermögen ergibt sich für die Tugenden Hoffnung und Liebe in ihrem Verhältnis zum Glauben ein differenziertes und etwas kompliziertes Verhältnis. Bei der Hoffnung ist es bei Thomas offensichtlich, dass sie als Tugend auf die künftige Glückseligkeit hin ausgerichtet ist, und dass sie der Tugend Liebe vorausgehen muss, weil erst die Liebe eine Vollendung der Beziehung zwischen Gott und Mensch erzielt.⁹⁴⁵

Die wichtigste Aussage bezüglich des Verhältnisses der Tugenden zueinander liegt nach Thomas in der Feststellung, dass sich die Hoffnung niemals auf ein Gut richten kann, wenn dieses Gut nicht zuvor ersehnt und geliebt wird. In dieser zuletzt genannten Hinsicht geht die Liebe immer der Hoffnung voraus.⁹⁴⁶ Wörtlich stellt Thomas zu diesem Sachverhalt im 7. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) in seiner Theologischen Summe fest: „Die Hoffnung kann sich auf zweierlei richten. Einmal richtet sie sich auf ihren Gegenstand, das erhoffte Gut. Weil jedoch das erhoffte Gut zwar möglich, aber schwer (zu erreichen) ist und uns bisweilen etwas Schweres möglich wird nicht durch uns, sondern durch andere, deshalb richtet sich die Hoffnung auch darauf, wodurch uns etwas möglich wird.

Soweit sich daher die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, wird sie von der Liebe verursacht. Die Hoffnung geht nämlich nur auf ein ersehntes und geliebtes Gut. – Soweit

⁹⁴⁴ RESPONDEO dicendum quod duplex est ordo: scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia prior est forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per Fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. – Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem. Thomas, S. th., Ia-IIae., q.72, a.4, s.c., (Übers. DTA, 11. Bd., a.a.O., S. 251f.)

⁹⁴⁵ Vgl.: Hans Krämer, *Imago Trinitas, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 413

⁹⁴⁶ Vgl.: ebenda

sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt. Denn dadurch, dass wir hoffen, es könnten uns durch jemanden Güter zufließen, werden wir zu ihm als zu unserem Gut bewegt. Und so fangen wir an, ihn zu lieben. Dadurch aber, dass wir jemanden lieben, haben wir höchstens zufällig Hoffnung auf ihn, sofern wir nämlich glauben, von ihm wiedergeliebt zu werden. Daher lässt uns der Umstand, dass wir von einem anderen geliebt werden, auf ihn hoffen. Aber die Liebe zu ihm entsteht aus der Hoffnung, die wir auf ihn haben.⁹⁴⁷

8. Der tugendhafte Habitus der Caritas

Im Anschluss an die Ausführungen über das Verhältnis der göttlichen Tugenden zueinander soll bewusst die herausragende Stellung der *caritas* auch im Verhältnis der drei göttlichen Tugenden zu einander herausgearbeitet werden.

Thomas von Aquin erläutert diesen Sachverhalt vor allem im 1. Artikel der 62. Quaestio der Theologischen Summe (Prima Secundae),⁹⁴⁸ wo er die Frage untersucht, ob es göttliche Tugenden gibt. Im ersten Argument lehnt sich Thomas an Aristoteles an, indem er sagt: „Tugend ist die Ausrichtung des Vollkommenen auf das Beste; und vollkommen nenne ich, was der Natur entsprechend ausgerichtet ist (Aristoteles). Was aber göttlich ist, liegt über der Natur des Menschen. Also sind die göttlichen Tugenden keine Tugenden des Menschen.“⁹⁴⁹

Auch im 2. Argument des 1. Artikels der 62. Quaestio (Prima Secundae) in der Theologischen Summe bekräftigt Thomas, dass die göttlichen Tugenden in Gott begründet sind, und folglich sind sie keine Tugenden des Menschen.⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ RESPONDEO dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut objectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. – Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus Thomas, S. th., Ia-IIae, q.40, a.7, s.c., (Übers. DTA, 11. Bd., a.a.O., S. 317f.)

⁹⁴⁸ Vgl.: Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Sechstes Buch, Gnadenlehren, 3. Aufl., hrsg. von Heribert Schaaf, München 1957, Spalte 462

⁹⁴⁹ Ut enim dicitur in 6 Physic., „virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam“. Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.62, a.1, arg.1 (Über. DTA, 11. Bd. a.a.O., S. 241

⁹⁵⁰ Vgl.: Übers. ebenda

Im 2. Argument des 3. Artikels der 68. Quaestio der Theologischen Summe stellt Thomas eine Beziehung des Habitus zu den Gaben des Heiligen Geistes auf, indem er feststellt: „Die Gaben des Heiligen Geistes vervollkommen den Menschen, sofern er vom Geiste Gottes getrieben wird (Art. 1 und 2). Sofern der Mensch aber vom Geiste Gottes getrieben wird, verhält er sich gleichsam zu ihm wie ein Werkzeug. Darum geht es aber nicht, dass das Werkzeug durch ein Gehaben vervollkommen werde, sondern (nur) die Hauptursache. Also sind die Gaben des Heiligen Geistes keine Gehaben.“⁹⁵¹

In der Erläuterung zu diesem Argument sagt Thomas im Anschluss an die Respondeo: „Jener Beweis geht aus von dem Werkzeug, dem es nicht zukommt, selbst tätig zu sein, sondern nur zur Tätigkeit gebraucht zu werden. Ein solches Werkzeug aber ist der Mensch nicht. Sondern er wird vom Heiligen Geist in der Weise angetrieben, dass er auch selbst tätig ist, insofern er freies Wahlvermögen hat. Darum bedarf er eines Gehabens.“⁹⁵²

Im zweiten Satz der zweiten Erläuterung des 3. Artikels leitet Thomas die Notwendigkeit eines Habitus in den Gaben aus der Tatsache ab, dass der Mensch kein beliebiges Werkzeug ist, sondern durch den Heiligen Geist lediglich angetrieben wird.⁹⁵³

Ein ähnliches Verhältnis, wie es von Thomas den Gaben des Heiligen Geistes zugeschrieben wird, kommt nach ihm auch der höchsten göttlichen Tugend, nämlich der *caritas*, als der „Mutter und Seele aller übrigen Tugenden“ zu.⁹⁵⁴ Der Thomasforscher M. J. Scheeben erläutert das Verhältnis der Gaben des Heiligen Geistes zur göttlichen Tugend Liebe mit den Worten: „Weil nun aber die *caritas* in sich selbst die höchste Gabe Gottes und die vollkommenste Teilnahme am Wesen und Leben des Hl. Geistes oder per exc. Geist vom Geiste Gottes und darum auch dasjenige Mittel ist, wodurch der Hl. Geist die Seele am vollkommensten bewegt und dieselbe zu einer übermenschlichen, gottförmigen und gottinnigen Tätigkeit erhebe, so liegt es nahe, die *caritas* nicht bloß als das Band, das die Seele mit dem Hl. Geist verbindet, und als Grund der Folgsamkeit gegen seine Inspiration zu betrachten, sondern auch die in den sieben Gaben enthaltenen spiritus auf den spiritus caritatis als ihre *Quelle* zurückzuführen und sie gleichsam als verschiedene Ausstrahlungen und Ausströmungen aus dem Geiste der Liebe aufzufassen. So fasst in der Tat der hl. Franz von Sales die Sache auf, indem er sagt, die sieben Gaben des Hl. Geistes

⁹⁵¹ Praeterea, dona spiritus Sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est. Sed in quantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.68, a.3, arg.2, (Übers. ebenda, S. 368)

⁹⁵² Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic igitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit in quantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.68, a.3, ad.2 (Übers. ebenda, S. 369)

⁹⁵³ Vgl.: Matthias Joseph Scheeben, a.a.O., Sp. 463

⁹⁵⁴ Vgl.: ebenda, Sp. 464

seien nicht bloß von der *caritas* untrennbar, sondern ‚alles in allem genommen und eigentlich zu reden nur die vorzüglichsten Kräfte und Eigenschaften der *caritas*.‘ Indes kann man das doch eigentlich nicht einfach von dem tugendhaften *Habitus* der *caritas* sagen, sondern nur von derjenigen aktuellen Lebendigkeit und Glut der *caritas*, welche durch den belebenden Hauch des Hl. Geistes entflammt wird; und so ist nicht ausgeschlossen, dass selbst für den Tugendhabitus *caritas* noch eine Förderung desselben durch Geistesgaben übrigbleibt.“⁹⁵⁵

Zusammenfassend stellt der Thomasforscher Heinrich Maria Christmann in den Anmerkungen zum 11. Band der Theologischen Summe in der Deutschen Thomas-Ausgabe fest, dass die Gaben des Heiligen Geistes als „notwendige Tätigkeitsgrundlagen des übernatürlichen Menschen“ betrachtet werden können und dass die Notwendigkeit der Gaben des Heiligen Geistes sich „aus der Gnade als Teilhabe der natürlichen Ordnung“ ergibt. Durch diese Gnade sei der Mensch in das Leben des Dreifaltigen Gottes einbezogen.⁹⁵⁶

Ferner bezeichnet Christmann die heiligmachende Gnade als die Natur des übernatürlichen Menschen, und ihre Vermögen seien die eingegossenen Tugenden.⁹⁵⁷

Weiterhin sagt Christmann: „Die Unvollkommenheit der Gnade als bloßer Teilhaber der göttlichen Natur ruft also stets eine entsprechende Unvollkommenheit in den übernatürlichen Tugenden hervor, es sei denn, Gott befähigt die eine oder die andere Tugend in höherem Maße, als es ihr eigentlich von der Gnade her zukommt.“⁹⁵⁸

In dieser Interpretation des Thomasinterpreten Christmann wird ein Zweifaches deutlich. Zum einen ist dieses die herausragende Bedeutung der Gnade, die der Theologe Thomas von Aquin in seiner Lehre von den übernatürlichen Tugenden der Hoffnung und der Liebe zumisst. Zum anderen ist dieses ein Beweis dafür, in welcher Weise der Philosoph Thomas von Aquin an dem platonischen Phänomen der „Teilhabe“ festhält.

Indem Thomas also die *Caritas* als die Quelle der Gaben des Heiligen Geistes und ihrer Wirksamkeit betrachtet, bildet die „Entflammung der *caritas* durch den Heiligen Geist“ in einer gewissen Wechselwirkung mit „der lebendigen und lichten Erkenntnis der göttlichen Gegenstände der *caritas*“ in uns Menschen nach Thomas das „Abbild jenes *spiritus*

⁹⁵⁵ ebenda

⁹⁵⁶ Vgl.: Übers. DTA 11. Bd., a.a.O., S. 642

⁹⁵⁷ Vgl.: ebenda, S. 643

⁹⁵⁸ ebenda

sapientiae et intellectus“, der in Christus den Kern seiner göttlichen Lebensfülle betrachtet und damit auch die Quelle aller übrigen Geistesgaben sieht.⁹⁵⁹

Grundsätzlich betrachtet also Thomas die Wechselwirkung zwischen der göttlichen Gnade und den Gaben des Heiligen Geistes als eine Ursache der göttlichen Tugend *caritas*, die ihrerseits in einem engen Verhältnis zu den beiden anderen göttlichen Tugenden Glaube und Hoffnung steht.

II. Die Stellung der Hoffnung innerhalb der göttlichen Tugenden

1. Die Abgrenzung der Hoffnung zum Glauben und zur Liebe

Für die Abgrenzung der Hoffnung zum Glauben und zur Liebe sind nach Thomas von Aquin zwei Sachverhalte entscheidend. Zum einen entspricht das Verhältnis zwischen Glaube und Hoffnung dem Verhältnis zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Strebevermögen.⁹⁶⁰ Man kann sagen, dass die Hoffnung der Zeit und dem Glauben vorausgeht, und dass die Hoffnung damit für den Glauben bedeutsam ist, weil die Verheißung des ewigen Lebens bei den glaubenden Menschen den Willen zur Hoffnung ruft und den Menschen dadurch dazu bewegt, „dem Verstand die Zustimmung zur Offenbarung zu befehlen. Erst die bewusst ergriffene Hinordnung auf das letzte Ziel des Menschen, eben die Hoffnung, hat genügend motivierende Kraft, den Verstand zu bewegen.“⁹⁶¹

Für die Abgrenzung der Hoffnung zur Liebe ist bei Thomas zum anderen die Unterscheidung zwischen der leidenschaftlichen Liebe, die *amor*, und der göttlichen Liebe, die *caritas* heißt, bedeutsam und letztthin entscheidend. Nach Thomas wird jede Bewegung des Strebevermögens auf irgendeine Art von der Liebe abgeleitet, was er in der 17. Quaestio (Secunda Secundae) in seiner Theologischen Summe feststellt.⁹⁶²

Allerdings muss in diesem Zusammenhang zwischen einer vollkommenen und einer unvollkommenen Regung dieser Leidenschaft unterschieden werden. Vollkommen ist dabei die Liebe (*amor*), mit der ein Mensch um seiner selbst willen geliebt wird, gleichsam

⁹⁵⁹ Vgl.: Matthias Joseph Scheeben, a.a.O., Sp. 465

⁹⁶⁰ Vgl.: Ferdinand Kerstiens, a.a.O., S. 59

⁹⁶¹ ebenda, S. 60

⁹⁶² Vgl.: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae cum Textu ex Rensione Leonina, Pars II – II, a.a.O., S.83f.

so, wie man einen Freund liebt und diesem Gutes wünscht. Unvollkommen ist die Liebe dann, wenn ein Gut nicht um seiner selbst willen geliebt wird, sondern deshalb, weil man das Gut für sich selbst erlangen möchte. Dazu erörtert Thomas im 8. Artikel der 14. Quaestio (Secunda Secundae) in seiner Theologischen Summe die Frage, ob die Hoffnung der Liebe vorausgeht. Dabei zitiert er zunächst drei Autoritäten, nämlich Ambrosius (Lukas 17), Augustinus (De Civitate Die 14) und Petrus Lombardus (Sent III 26,1) und im Gegensatz dazu den Apostel Paulus (I Tim 1).

In der Respondeo dieses 8. Artikels wägt Thomas die drei Argumente und das Gegenargument ab, und er fasst das Ergebnis wie folgt zusammen: „Es gibt zwei Arten von Abfolgen, die erste ist die Generationsabfolge, gegründet auf Materie. Hier geht das Unvollkommene dem Vollkommenen voraus; die andere aber ist die der Vollkommenheit, gegründet auf der Form, bei der das Vollkommene naturgemäß dem Unvollkommenen vorausgeht. Im ersten Fall geht die Hoffnung der *caritas* voraus. Das erhellt daraus, weil die Hoffnung und die Leidenschaften sich aus dem *amor* der Liebe ableiten, wie oben erwähnt bei der Abhandlung über die Leidenschaften.“⁹⁶³

Auch in weiteren Stellen seiner Theologischen Summe äußert sich Thomas über das Verhältnis der göttlichen Tugenden untereinander, und zwar sowohl in der Prima Secundae als auch in der Secunda Secundae.

Im 3. Artikel der 62. Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae) erörtert Thomas die Frage, ob Glaube, Hoffnung und Liebe sinnvoll als göttliche Tugenden angenommen werden. Zu Beginn des 3. Artikels führt Thomas drei Argumente an, die wie folgt lauten: „1. Die göttlichen Tugenden verhalten sich der göttlichen Seligkeit gegenüber wie die Neigung der Natur zu einem naturgleichen Ziele. Unter den auf ein naturgleiches Ziel hingeorordneten Tugenden wird aber nur eine einzige als naturhafte Tugend angenommen, nämlich die Einsicht der Ursätze. Also ist nur eine einzige göttliche Tugend anzunehmen.

2. Die göttlichen Tugenden sind vollkommener als die verstandhaften und sittlichen. Nun wird unter die verstandhaften Tugenden nicht etwa der Glaube eingereiht, im Gegenteil, dieser ist etwas Minderes als die Tugend, da er eine unvollkommene Erkenntnis bedeutet. In ähnlicher Weise wird auch unter den sittlichen Tugenden nicht die Hoffnung eingereiht;

⁹⁶³ Respondo: Dicendum quod duplex est ordo: unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est cum de passionibus ageretur. (ebenda)

sondern sie ist etwas Minderes als die Tugend, da sie eine Leidenschaft ist. Also dürfen diese noch viel weniger als göttliche Tugenden angenommen werden.

3. Die göttlichen Tugenden ordnen die Seele des Menschen auf Gott hin. Die Seele des Menschen kann aber auf Gott nur dem verstandhaften Teile nach hingeeordnet werden, in welchem Verstand und Wille ihren Sitz haben. Also braucht es nur zwei göttliche Tugenden, die eine als Vervollkommnung des Verstandes, die andere als Vervollkommnung des Willens.⁹⁶⁴

2. Der Gegensatz zwischen Verlangen und Hoffen

Zu Beginn des 4. Artikels in der 26. Quaestio der Quaestiones Disputatae De Veritate erläutert Thomas den Gegensatz zwischen dem Verlangen und der Hoffnung.⁹⁶⁵ Wörtlich stellt Thomas im 4. Artikel fest: „Und so ergibt sich der Gegensatz zwischen Verlangen (*desiderium*) und Hoffnung; denn von Verlangen spricht man, sofern das Streben auf einen Genuss hin bewegt wird; Hoffnung aber besagt eine gewisse Erhebung des Strebens zu einem Gut, das nur mühsam oder schwierig erreichbar gilt (*quod aestimatur arduum vel difficile*) und entsprechend verhält es sich mit den anderen.“⁹⁶⁶

3. Der Gegensatz zwischen Verzweiflung und Hoffnung

Im Anschluss an die Erörterung des Gegensatzes zwischen Verlangen und Hoffnung folgt bei Thomas von Aquin im 4. Artikel die Darstellung des Gegensatzes zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Dabei entstehen die Passionen des Reaktionsvermögens aus den Passionen des Begehungsvermögens, und sie finden ihr Ziel in ihnen. Auf diese Weise findet man auch einen Unterschied, der dem Unterschied im Begehungsvermögen entspricht. Vom Begehungsvermögen aus entwickelt sich der Unterschied zwischen Gut und Schlecht. Ferner findet man innerhalb des Reaktionsvermögens den Unterschied, dass

⁹⁶⁴ AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inconvenientur ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. PRAETEREA, virtutes theologicae sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur: sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes: sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. PRAETEREA, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.62, a.1 (Übers. DTA, 11. Bd., a.a.O., S. 247)

⁹⁶⁵ Vgl.: Edith Stein, II. Bd., a.a.O., S. 379

⁹⁶⁶ ebenda

sich Passionen unterscheiden, nämlich dann, wenn sie die Fähigkeit des Strebenden übersteigen oder nicht übersteigen. In der Folge kann es im Reaktionsvermögen eine Passion im Hinblick auf das Gute und auf das Schlechte geben.⁹⁶⁷ Wörtlich fährt Thomas in dem begonnenen Gedankengang fort: „Im Hinblick auf ein Gut, das man besitzt, kann es im Reaktionsvermögen keine Passion geben; denn ein Gut, sofern man es bereits besitzt, bereitet dem Besitzenden keine Schwierigkeit; so ist dort die Idee des Hemmnisses nicht gewahrt. Im Hinblick auf ein Gut aber, das man noch nicht besitzt, wobei infolge der Schwierigkeit es zu erlangen, die Idee des Hemmnisses gewahrt werden kann – wenn dies Gut als die Fähigkeit übersteigend geschätzt wird, bewirkt es Verzweiflung; wenn als nicht übersteigend, bewirkt es Hoffnung.“⁹⁶⁸

4. Der Gegensatz zwischen Zorn und Traurigkeit

Eine Betrachtung der Bewegung des Reaktionsvermögens gegen das Schlechte bewirkt ein Zweifaches, und zwar gegen das Schlechte, das man noch nicht besitzt und das als Hemmnis betrachtet werden kann, wenn man es schwer vermeiden kann, oder das Schlechte bewirkt etwas, das man besitzt oder mit dem man in Verbindung steht. Dies entspricht ebenfalls der Idee eines Hemmnisses, wenn es schwierig ist, es zu beseitigen. Betrachtet man diesen Vorgang in Bezug auf ein Übel, das aber noch nicht gegenwärtig ist und das als die Fähigkeit übersteigend eingeschätzt wird, dann bewirkt dieser Vorgang die Passion der Furcht. Wenn aber das Übel gegenwärtig ist, dann wird es als Fähigkeit, die nicht übersteigend ist, eingeschätzt und bewirkt die Passion des Zorns, oder es wird als Fähigkeit, die übersteigend ist, eingeschätzt und bewirkt so keine Passion im Reaktionsvermögen, sondern eine Reaktion im Begehrungsvermögen; auf diese Weise wird eine Passion der Traurigkeit dargestellt.⁹⁶⁹

5. Hoffnung, Furcht, Freude und Trauer als primäre Passionen der Seele

Zu Beginn des 5. Artikels der 26. Quaestio der Quaestiones Disputatae De Veritate stellt Thomas von Aquin fest, dass es vier primäre Passionen gibt, und er nennt auch den Grund dafür. Primäre Passionen sind nämlich nach ihm die Passionen, die innerhalb der Passionen der Seele früher sind als die anderen Passionen, und aus denen dann die anderen Passionen entstehen. Als Begründung führt Thomas an, dass die Passionen der Seele dem Strebeteil der Seele angehören und deshalb früher sind als die anderen Passionen, die unmittelbar auf

⁹⁶⁷ Vgl.: ebenda, S. 381

⁹⁶⁸ ebenda

⁹⁶⁹ Vgl.: ebenda

Grund des Strebeobjektes entstehen. Dieses Objekt ist nach Thomas das Gute und das Schlechte. Als sekundäre Passionen gelten diejenigen, die durch Vermittlung der anderen entstehen.

Für die Entstehung der Passionen auf Grund des Guten und des Schlechten sind nach Thomas zwei Voraussetzungen erforderlich. Als erste Voraussetzung nennt er die Tatsache, dass Passionen an sich aus dem Guten und Schlechten hervorgehen, denn was akzidentell ist, das kann nicht primär sein. Als zweite Voraussetzung nennt er die Tatsache, dass nichts für die Entstehung der Passionen vorangesetzt werden darf. Deshalb sind sie nach Thomas primäre Passionen, weil sie weder akzidentell noch als ein Abgeleitetes (*per posterias*) aus einem Objekt hervorgehen, das die Rolle des Aktiven spielt.⁹⁷⁰ Wörtlich sagt Thomas hierzu: „Aus dem Guten aber geht an sich die Passion hervor, die das Gute als Gutes hervorruft; akzidentell dagegen die, welche das Gute, soweit es schlecht ist, hervorruft: und umgekehrt ist es für das Schlechte zu denken. Das Gute als Gutes nun lockt an und zieht zu sich hin: wenn also eine Passion zum Streben gehört, das auf das Gute abzielt, so wird es eine Passion sein, die an sich aus dem Guten sich ergibt. Das Streben abzustoßen dagegen ist dem Schlechten als Schlechtem eigen. Wenn es also eine Passion im Hinblick auf das Gute gibt, durch die man das Gute flieht, so wird diese Passion nicht an sich aus dem Guten hervorgehen, sondern, sofern es als in gewisser Hinsicht schlecht aufgefasst wird. Und umgekehrt ist es für das Schlechte zu denken: dass jene Passion an sich aus dem Schlechten hervorgeht, die in einer Flucht vor dem Schlechten besteht; jene dagegen akzidentell, die in einer Annäherung an das Schlechte besteht. So ist es denn klar, auf welche Weise eine Passion an sich aus dem Guten oder Schlechten hervorgeht.“⁹⁷¹

Im weiteren Verlauf des 5. Artikels äußert sich Thomas auch zu den Passionen Furcht und Hoffnung. Zunächst stellt er fest, dass es Passionen gibt, die sowohl primär als auch an sich aus dem Guten und Schlechten hervorgehen, zum Beispiel Freude und Trauer. Andere gehen an sich aber nicht primär aus dem Guten und dem Schlechten hervor, und zwar die Passionen des Begehungsvermögens und die folgenden Passionen des Reaktionsvermögens.⁹⁷² „Furcht und Hoffnung: davon besagt die eine Flucht vor dem Schlechten, die andere Annäherung an ein Gut; wieder andere entstehen weder an sich noch primär, so die übrigen, die dem Reaktionsvermögen angehören, z.B. Verzweiflung, Wagemut und Zorn, die eine Annäherung an das Schlechte oder ein Zurückweichen vor dem Guten besagen. Furcht aber und Hoffnung sind die primären in ihrer Gattung; denn sie setzen keinerlei Passionen in der Potenz voraus, der sie angehören, d.h. im Reaktionsvermögen. Die anderen Passionen des Begehungsvermögens jedoch, wie Liebe,

⁹⁷⁰ Vgl.: ebenda, S. 385

⁹⁷¹ ebenda

⁹⁷² Vgl.: ebenda, S. 386

Verlangen, Hass und Zurückfliehen, bestehen zwar an sich auf Grund des Guten und Schlechten, sie sind jedoch nicht die ersten in ihrer Gattung, da sie andere innerhalb derselben Potenz voraussetzen; und so können sie weder schlechthin noch in ihrer Gattung die primären genannt werden.⁹⁷³

Ferner stellt Thomas im 5. Artikel fest, dass nicht einmal der Zorn (*ira*) zu den primären Passionen der Seele zählt, obwohl er dem irasciblen Seelenvermögen wie die Hoffnung ihren Namen gibt, denn der Zorn entsteht aus dem Schlechten auf akzidenteller Weise, weil das Zornige die Rache für das ihm zugefügte Schlechte als ein Gut betrachtet. Hauptsächlich ist aber der Zorn die Ursache für die Hoffnung darauf, sich Rache zu verschaffen an dem, an dem man nicht Rache üben zu können meint.⁹⁷⁴ „So zürnt man nicht, sondern ist nur traurig oder in Furcht (wie Avicenna, Metaphysik III, 6 ...sagt), z.B. wenn der Bauer vom König verletzt wird. Und so kann der Zorn keine primäre Passion sein; denn er setzt nicht nur die Trauer voraus, die dem Begehrungsvermögen, sondern auch die Hoffnung, die dem Reaktionsvermögen angehört. Der „Zornmut“ wird aber nach dem „Zorn“ benannt (*irascibilis ad ira*), weil er die äußerste unter den Passionen des Reaktionsvermögens ist.“⁹⁷⁵

Im zweiten Teil des 5. Artikels macht Thomas wichtige Aussagen, die auch als Merkmale der thomanischen Hoffnung gewertet werden können.

In der ersten Aussage über die Hoffnung stellt Thomas fest, dass sich im Verlangen das Begehrungsvermögen auf ein Zukünftiges und dass in der Hoffnung sich das Reaktionsvermögen auf ein Zukünftiges ausrichtet.⁹⁷⁶ - „Wenn die eine Passion primär ist, so scheint es, als müsste es auch die andere sein. Doch „die Passionen die es im Begehrungsvermögen im Hinblick auf die Zukunft gibt, entstehen gewissermaßen aus Passionen innerhalb desselben Vermögens, die einem Gegenwärtigen gelten; die Passionen dagegen, die sich im Reaktionsvermögen auf ein Zukünftiges richten, entstehen nicht aus irgend welchen Passionen bezüglich eines Gegenwärtigen innerhalb derselben Potenz, sondern auf solche, die einer andern Potenz angehören, nämlich aus Freude und Trauer; so besteht keine Gleichheit.“⁹⁷⁷

Bei den Passionen der Seele ergibt sich nach Thomas in einer zweiten Aussage über die Hoffnung, dass bei dem Erreichen oder Erlangen die Liebe die erste Passion ist. Auf dem

⁹⁷³ ebenda

⁹⁷⁴ Vgl.: ebenda, S. 387

⁹⁷⁵ ebenda

⁹⁷⁶ Vgl.: ebenda

⁹⁷⁷ ebenda

Weg der Intention hingegen ist die Freude früher als die Liebe wegen des Liebens, und zwar vor allem dann, wenn die Liebe eine Passion des Begehungsvermögens ist.⁹⁷⁸ In diesem Zusammenhang stellt Thomas, auf die Hoffnung und die Furcht bezogen, fest: „Es geht nicht an, Freude und Trauer allein als primäre Passionen zu setzen. Sie sind zwar „unter den anderen die primärsten.... Jedoch Hoffnung und Furcht sind primär in ihrer Gattung.“⁹⁷⁹

Als Begründung für diesen Sachverhalt führt Thomas ein Augustinus-Zitat aus dessen Schrift „Buch über Geist und Seele (Kap. IV)“ an.⁹⁸⁰ „Da dieses Buch nicht von Augustin stammt, legt es uns keine Notwendigkeit auf, seine Autorität anzunehmen; und besonders hier, wo es augenscheinlich etwas ausgesprochen Falsches enthält. Denn die Hoffnung gehört nicht dem Begehungs-, sondern dem Reaktionsvermögen an; die Trauer dagegen nicht dem Reaktions-, sondern dem Begehungsvermögen.“⁹⁸¹

6. Die Hoffnung als Emotion in der thomanischen Hoffnungstheorie

In Anlehnung an Platon übernimmt Thomas von Aquin in seiner Hoffnungstheorie die Unterscheidung des sinnlichen Seelenteils in das Begehrende und das Muthafte. Bei dieser Unterscheidung füllt er das Unterscheidungsmerkmal mit Beobachtungen der damaligen Tierpsychologie und mit Erfahrungen des menschlichen Lebens; denn auch bei Tieren wird zum Beispiel das Begehren der Nahrung und des Geschlechtspartners zum Kampf. So entstehen dort solche Widerstände. Allerdings verhalten sich Menschen in der alltäglichen Routine anders, wenn sie hohe Ziele auch gegen Widerstände anstreben. Thomas ordnet diesen beiden aufgezeigten Ebenen zwei Arten des Strebevermögens zu, nämlich die Begehrungskraft (*vis concupiscibilis*) und das Zornmütige beziehungsweise das kämpferische Vermögen (*vis iracibilis*). Das Unterscheidungsmerkmal zwischen der bloßen Begehrungskraft und dem schlechthin Begehrten oder Gefürchteten und dem, wozu es Zornmut und Kraft braucht, nennt Thomas das *arduum*, das heißt das Steile. Mit dem Steilen meint er in diesem Zusammenhang das schwer Erreichbare, und wenn es um Bedrohliches geht, das schwer Überwindbare. Aus den aufgezeigten beiden Elementen ergibt sich bei Thomas die folgende Grundeinstellung.⁹⁸²

⁹⁷⁸ Vgl.: ebenda, S. 387f.

⁹⁷⁹ ebenda, S. 388

⁹⁸⁰ Vgl.: ebenda

⁹⁸¹ ebenda

⁹⁸² Vgl.: Paulus Engelhardt, Thomas von Aquin, Wegweisungen in sein Werk, hrsg. v. Engel Leipzig 2005, S. 274

Die Grundbewegungen sind nach Thomas Liebe und Hass sowie Zuneigung und Abneigung. In Bezug auf das auf uns zukommende Zukünftige sind Verlangen und Flucht die beiden Grundbewegungen und in Bezug auf uns zukommendes schwer Erreichbares oder schwer Überwindbares, gerät der Mensch in Verzweiflung, wenn das schwer Erreichbare vom Menschen als unmöglich angesehen wird. Diese Verzweiflung betrachtet Thomas nicht als einen allgemeinen Zustand, sondern als Kapitulation vor einer schweren Aufgabe. Wenn allerdings etwas schwer erreichbares Gutes dem Menschen als möglich erscheint, dann spricht man nach Thomas vom emotionalen Bereich der Hoffnung. Wenn aber das Schwere als schwer überwindbares Bedrohliches erscheint, dann gibt es folgende Unterteilung. Falls der Mensch es als möglich ansieht, die Gefahr zu überwinden, dann spricht Thomas von Kühnheit. Wenn es dem Menschen jedoch als unmöglich erscheint, spricht er von Furcht und Angst. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass Thomas hier die Kühnheit und die Hoffnung als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet. – Wenn etwas gegenwärtig ist, was man nicht einfach als Schmerz über sich ergehen lässt, sondern wogegen man sich auflehnt, dann nennt Thomas diese Emotion Zorn.⁹⁸³

Aufgrund der hier aufgezeigten Analyse lässt sich nach Ansicht des Thomasforschers Paulus Engelhardt eine Gegenstandsbestimmung der Hoffnung ableiten.⁹⁸⁴ - „Der Gegenstand, das worum es geht in der Hoffnung, ist: erstens ein *bonum*, ein Gutes. Zweitens: ein noch nicht besessenes Gutes, sondern ein schwer erreichbares, ist ein *arduum*. Und schließlich- eine Abgrenzung von der Verzweiflung – ein nur Mögliches, *possibile mihi*. Das war eine erste Ebene.“⁹⁸⁵

Die weitere Ebene nennt Paulus Engelhardt: „Humanistisches und christliches Menschenbild“, denn das Emotionale ist nach Engelhardt „die Grundlage für weitere vernunftbedingte Haltungen oder Tugenden.“⁹⁸⁶ Dabei geht es bei Thomas nach der Ansicht dieses Thomasforschers „nicht nur um die Selbstverständlichkeit von Emotionen im Bereich des Sinnlichen, sondern um die Bemühung, das Sinnliche aufzuwerten, eine Bemühung, die er von Aristoteles übernimmt. Und so ist denn auch in dieser Aufwertung die Tugend, die Tauglichkeit, das rechte Verhalten bestimmt vom Umgang mit diesen Emotionen.“⁹⁸⁷

⁹⁸³ Vg.: ebenda, S. 275

⁹⁸⁴ Vgl.: ebenda

⁹⁸⁵ ebenda

⁹⁸⁶ ebenda

⁹⁸⁷ ebenda, S. 276

7. Die Hoffnung als Bestandteil des Begehungsvermögens

Wenn man allerdings, wie Edith Stein glaubt, das „Buch über den Geist und die Seele“ nicht dem Philosophen Augustinus zuschreiben kann, dann, könnte man nach Thomas von Aquin behaupten, es könnte sich bei der zitierten Stelle der Wortbedeutung nach um „Potenzen“ handeln (*secundum rationes nominum*); denn das Begehren geht nach Thomas auf das Gute zurück, und deshalb werden alle Passionen, die auf das Gute ausgerichtet sind, zum Begehungsvermögen gezählt. Das hat zur Folge, dass alle Passionen, die auf das Schlechte ausgerichtet sind, dem Begehungsvermögen nicht zugerechnet werden. Der Zorn hingegen geht nach Thomas auf ein zugefügtes Übel zurück. Darum können alle Passionen, die auf das Schlechte gerichtet sind, dem Reaktionsvermögen zugerechnet werden. Mit Rücksicht auf diesen Sachzusammenhang, wird dem Reaktionsvermögen auch die Trauer zugerechnet, dem Begehungsvermögen hingegen die Hoffnung.⁹⁸⁸

Thomas stellt somit am Ende des 5. Artikels der 26. Quaestio in De Veritate fest, dass der Eigentümlichkeit das Reaktionsvermögen entsprechend die Hoffnung in einem Gegensatz zur Verzweiflung steht, so wie die Furcht zum Wagemut in einem Gegensatz steht.⁹⁸⁹ - „Auf Seiten des Begehungsvermögens dagegen sind, der Eigentümlichkeit des Begehungsvermögens entsprechend, zwei entgegengesetzte, primäre Passionen, nämlich Furcht und Trauer. Müssten nicht dann auf Seiten des Reaktionsvermögens Hoffnung und Verzweiflung als primäre Passionen gesetzt werden oder Furcht und Wagemut? – „Der Gegensatz, der den Passionen des Reaktionsvermögens eigentümlich ist, nämlich: die Fähigkeit übersteigend und nicht übersteigend, lässt einen zweiten Gegensatz zwischen den Passionen akzidentell aus dem Guten oder Schlechten hervorgehen; das, was die Fähigkeit übersteigt, führt zum Zurückweichen; das, was sie nicht übersteigt, zur Annäherung. Wenn also diese Unterschiede beim Guten in Betracht gezogen werden, geht die Passion, die durch das, was die Fähigkeit übersteigt, hervorgerufen wird, akzidentell aus dem Guten hervor; bezieht man sie aber auf das Schlechte, so ist diejenige akzidentell, die sich aus dem ergibt, was die Fähigkeit nicht übersteigt; darum kann es im Reaktionsvermögen nicht zwei primäre Passionen geben, die unmittelbar in konträrem Gegensatz stehen, wie Hoffnung und Verzweiflung oder Wagemut und Furcht, sowie im Begehungsvermögen Freude und Trauer“.⁹⁹⁰

Auch in zwei Stellen seiner Theologischen Summe äußert sich Thomas über das Verhältnis der göttlichen Tugenden untereinander, und zwar in der Prima Secundae. Erstens: Im

⁹⁸⁸ Vgl.: Edith Stein, II. Bd., a.a.O., S. 388

⁹⁸⁹ Vgl.: ebenda

⁹⁹⁰ ebenda, S. 389

dritten Artikel der 62. Quaestio erörtert er die Frage, ob Glaube, Hoffnung und Liebe sinnvoll als göttliche Tugenden angenommen werden.

Zu Beginn des 3. Artikels führt Thomas hierzu drei Argumente an, die wie folgt lauten: „Erstens: Die göttlichen Tugenden verhalten sich der göttlichen Seligkeit gegenüber wie die Neigung der Natur zu einem naturgleichen Ziele. Unter den auf ein naturgleiches Ziel hingeorordneten Tugenden wird aber nur eine einzige als naturhafte Tugend angenommen, nämlich die Einsicht der Ursätze. Also ist nur eine einzige göttliche Tugend anzunehmen.

Zweitens: Die göttlichen Tugenden sind vollkommener als die verstandhaften und sittlichen. Nun wird unter die verstandhaften Tugenden nicht etwa der Glaube eingereiht, im Gegenteil, dieser ist etwas Minderes als die Tugend, da er eine unvollkommene Erkenntnis bedeutet. In ähnlicher Weise wird auch unter die sittlichen Tugenden nicht die Hoffnung eingereiht; sondern sie ist etwas Minderes als die Tugend, da sie eine Leidenschaft ist. Also dürfen diese noch weniger als göttliche Tugenden angenommen werden.

Drittens: Die göttlichen Tugenden ordnen die Seele des Menschen auf Gott hin. Die Seele des Menschen kann aber auf Gott nur dem verstandhaften Teile nach hingeeordnet werden, in welchem Verstand und Wille ihren Sitz haben. Also braucht es nur zwei göttliche Tugenden, die eine als Vervollkommnung des Verstandes, die andere als Vervollkommnung des Willens.“⁹⁹¹

Im Gegenargument zitiert Thomas den 1. Korintherbrief 13, 13 und verweist darauf, dass Paulus dort alle drei göttlichen Tugenden nennt: „ANDERERSEITS sagt der Apostel 1 Kor. 13,13: ‚Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei‘.“⁹⁹²

In der Respondeo nimmt Thomas zu allen angeführten Argumenten zusammenfassend Stellung, indem er sagt: „Wie schon (Art. 1) gesagt, ordnen die göttlichen Tugenden den Menschen in der Weise zur übernatürlichen Seligkeit hin, wie der Mensch durch die naturhafte Neigung auf ein ihm naturgleiches Ziel hingeeordnet wird. Das erfolgt in

⁹⁹¹ AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. PRAETEREA, virtutes theologicae sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur: sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes; sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. PRAETEREA, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.62, a.3, (Übers. DTA 11. Bd., a.a.O., S. 247)

⁹⁹² SED CONTRA est quod Apostolus dicit, 1 ad Cor. 13: „Nunc autem manent fides, spes, et caritas, tria haec.“ Thomas, S. th., Ia-IIae, q.62, s.c. (Übers. ebenda, S. 248)

doppelter Weise. Erstens der Vernunft oder dem Verstande gemäß, insofern dieser die ersten allgemeinen, uns durch das natürliche Licht des Verstandes bekannten Ursätze enthält, von denen die Vernunft sowohl im Bereich der Schau als des Werkes ausgeht. Zweitens durch die Rechtheit des Willens, der von Natur auf das vernunftgemäße Gut hinstrebt.

Diese beiden bleiben aber hinter dem Stand der übernatürlichen Seligkeit zurück, nach 1 Kor 2, 9: ‚Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gedungen, was Gott denen bereitet hat, die Ihn lieben.‘ Darum musste unter beiden Gesichtspunkten dem Menschen etwas in übernatürlicher Weise hinzugegeben werden, um ihn auf das übernatürliche Ziel hinzuordnen. Und zwar werden dem Menschen zunächst bezüglich des Verstandes übernatürliche Ursätze hinzugegeben, welche mit göttlichem Lichte erfasst werden, das sind die Glaubensgegenstände, auf welche sich der Glaube bezieht. – Zweitens aber wird der Wille auf jenes Ziel hingeordnet sowohl bezüglich der Bewegung des Sichspannens, die auf das Ziel hinstrebt wie auf etwas, das zu erreichen möglich ist –was in den Bereich der Hoffnung fällt –, als auch bezüglich einer gewissen geistigen Einung, durch welche er gewissermaßen in jenes Ziel umgeformt wird, was durch die Gottesliebe geschieht; denn das Strebevermögen eines jeden Dinges bewegt sich und strebt von Natur aus auf ein ihm naturgleiches Ziel hin; diese Bewegung kommt aus einer gewissen Gleichförmigkeit des Dinges mit seinem Ziel.⁹⁹³

Bemerkenswert ist unter den Lösungen zu den drei ersten Argumenten die thomanische Erläuterung zum zweiten Argument, die wie folgt lautet: „Zu 2. Glaube und Hoffnung besagen eine gewisse Unvollkommenheit, weil der Glaube auf das geht, was nicht gesehen wird, und die Hoffnung auf das, was man nicht hat. Darum bedeutet der Besitz des Glaubens und der Hoffnung in den Dingen, die menschlicher Macht unterworfen sind, ein Zurückbleiben hinter dem Wesen der Tugend. Der Besitz des Glaubens und der Hoffnung aber in den Dingen, welche über der Fähigkeit der menschlichen Natur liegen, überragt

⁹⁹³ RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem secundum rationem vel intellectum: in quantum continet prima principia universalis cognita, nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus proceit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed haec duo deficient ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud 1 ad Cor. 2 (v. 9): „Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.“ Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: et haec sunt credibilia, de quibus est fides. – Secundo vero, voluntas ordinatur ad illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem: et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem. Thomas, S. th., Ia-IIae, q.62, a.3, resp. (Übers. ebenda, S. 249)

jede am Menschen gemessene Tugend, gemäß jenem Wort 1 Kor 1, 25: ‚Das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen‘.⁹⁹⁴

Im 4. Artikel der 62. Quaestio (Prima Secundae) führt Thomas die Erörterung der Beziehungen zwischen den drei göttlichen Tugenden fort, indem er die Frage untersucht, ob der Glaube früher ist als die Hoffnung und ob die Hoffnung früher ist als die Liebe.

In der Respondeo dieses 4. Artikels nimmt Thomas abschließend Stellung zur Ordnung der drei göttlichen Tugenden untereinander, indem er auf eine doppelte Ordnung hinweist, und zwar auf eine Ordnung nach der Entstehung und auf eine Ordnung nach der Vollkommenheit. Wörtlich formuliert Thomas in der Respondeo die beiden Ordnungen wie folgt: „In der Entstehungsordnung, in welcher der Stoff früher ist als die Form, das Unvollkommene in einem und demselben Ding, früher als das Vollkommene, geht der Glaube der Hoffnung und die Hoffnung der Liebe voraus (und zwar) als Akte, denn als Gehaben werden sie miteinander eingegossen. Die Bewegung des Strebevermögens kann nämlich nur auf das hoffend und liebend hinstreben, was durch den Sinn oder den Verstand erfasst wird. Durch den Glauben aber erfasst der Verstand das, was der Mensch erhofft und liebt. Darum muss in der Entstehungsordnung der Glaube der Hoffnung und der Liebe vorausgehen.“⁹⁹⁵

„In der Ordnung der Vollkommenheit aber geht die Liebe der Hoffnung und dem Glauben voraus, weil sowohl der Glaube als auch die Hoffnung von der Liebe durchformt werden und (erst so) die Vollkommenheit einer Tugend erlangen. So nämlich ist die Liebe Mutter und Wurzel aller Tugenden, insofern sie die Form aller Tugenden ist (II – II 23, 8; Bd. 16). Daraus ergibt sich die Antwort zu 1.“⁹⁹⁶

Im Anschluss an die zitierte Respondeo stellt Thomas in der Erwiderung zum dritten Argument, wo die Liebe „als der Quellgrund jeglicher Gemütsbewegung“ und die

⁹⁹⁴ AD SECUNDUM dicendum quod fides et spes imperfectionem quamdam important: quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem humanae naturae, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud 1 ad Cor. 1: «Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.» Thomas, S.th., Ia-IIae, q.62, a.1, ad.2 (Übers. ebenda, .S. 250)

⁹⁹⁵ Dicendum quod duplex est ordo: scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia prior est forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquod motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. Thomas, S. th., Ia.-IIae, q. 62, a.4, c. (Übers. ebenda, S. 251)

⁹⁹⁶ Ordine vero perfectionis, caritas praecedit et spem et fidem eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantam est omnium virtutum forma, ut infra dicitur.

Et per hoc patet resonsio AD PRIMUM. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.62, a.4, c. (Übers. ebenda, S. 252)

Hoffnung als „eine gewisse Bewegung des Gemüts“ bezeichnet werden, nochmals abschließend die Stellung der Hoffnung innerhalb der göttlichen Tugenden dar, und zwar mit den Worten: „Zu 3. Wie schon in der Abhandlung über die Leidenschaften (40, 7: Bd. 10) gesagt wurde, betrifft die Hoffnung zwei Dinge. Das eine als vorzüglicher Gegenstand, nämlich das Gut, welches erhofft wird. Und in dieser Hinsicht geht die Liebe immer der Hoffnung voraus, denn nie wird ein Gut erhofft, das nicht ersehnt und geliebt wird. – Ferner betrifft die Hoffnung denjenigen, von dem sie ein Gut erlangen zu können hofft. Und unter diesem Gesichtspunkt geht zunächst die Hoffnung der Liebe voraus, obwohl nachher aus der Liebe heraus die Hoffnung zunimmt. Denn dadurch, dass man meint, man könne durch jemanden ein Gut erlangen, beginnt man ihn zu lieben, und dadurch, dass man ihn liebt, erhofft man (das Gut) in der Folge stärker von ihm.“⁹⁹⁷

8. Glaube, Hoffnung und Liebe als Gemütsregungen der Seele

Den Zusammenhang zwischen den drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe erörtert Thomas abschließend im 7. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe, indem er die Frage untersucht, ob die Hoffnung die Ursache der Liebe sei. Gegen die Bejahung dieser Frage sprechen nach ihm zunächst drei Argumente: „Erstens. Nach Augustinus ist Liebe die erste von den Gemütsregungen der Seele. Nun ist die Hoffnung aber eine Gemütsregung der Seele. Also geht Liebe der Hoffnung voraus. Mithin verursacht Hoffnung nicht Liebe.

Zweitens. Die Sehnsucht geht der Hoffnung voraus. Nun hat aber die Sehnsucht in der Liebe ihre Ursache. Also folgt auch die Hoffnung auf die Liebe. Sie verursacht sie also nicht.

Drittens. Die Hoffnung verursacht Lust (25, 2; 28, 6 Zu 2). Nun gibt es Lust aber nur im geliebten Gut. Mithin geht die Liebe der Hoffnung voraus.“⁹⁹⁸

⁹⁹⁷ Ad Tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale objectum: scilicet bonum quod speratur. Et receptu hujus semper amor praecedit spem: nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. – Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu hujus, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum: et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat. Thomas, S.th., q.62, a.4, ad.3 (Übers. ebenda, S. 253)

⁹⁹⁸ AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum, 14 de Civitate Die (c. 7. 9), prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.7, arg.1

2. PRAETERIA, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum. Thomas, Ia-IIae, q.40, a.7, arg.2

3. PRAETEREA, spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem. Thomas, S. th., Ia-IIae. Q.40, a.7, arg 3 Übers. DTA, 10. Bd., a.a.O., S. 317)

Im Gegenargument zitiert Thomas eine Aussage im Matthäusevangelium über Glaube, Hoffnung und Liebe: „ANDERERSEITS sagt die Glosse zu Mt 1, 2 ‚Abraham zeugte Isaak, Isaak aber zeugt Jakob’,; d.h., der Glaube (zeugt) die Hoffnung, die Hoffnung (zeugt) die Minne (61). Minne aber ist die Liebe. Also wird die Liebe von der Hoffnung verursacht.“⁹⁹⁹

In der Respondeo fasst Thomas die genannten Argumente zusammen und stellt abschließend folgendes fest: „Die Hoffnung kann sich auf zweierlei richten. Einmal richtet sie sich auf ihren Gegenstand, das erhoffte Gut. Weil jedoch das erhoffte Gut zwar möglich, aber schwer (zu erreichen) ist und uns bisweilen etwas Schweres möglich wird nicht durch uns, sondern durch andere, deshalb richtet sich die Hoffnung auch darauf, wodurch uns etwas möglich wird.

Soweit sich daher die Hoffnung auf ein erhofftes Gut richtet, wird sie von der Liebe verursacht. Die Hoffnung geht nämlich nur auf ein ersehntes und geliebtes Gut, - Soweit sich die Hoffnung dagegen auf den richtet, durch den uns etwas möglich wird, wird die Liebe von der Hoffnung verursacht und nicht umgekehrt. Denn dadurch, dass wir hoffen, es könnten uns durch jemanden Güter zufließen, werden wir zu ihm als zu unserem Gut bewegt. Und so fangen wir an, ihn zu lieben. Dadurch aber, dass wir jemanden lieben, haben wir höchstens zufällig Hoffnung auf ihn, sofern wir nämlich glauben, von ihm wiedergeliebt zu werden. Daher lässt uns der Umstand, dass wir von einem anderen geliebt werden, auf ihn hoffen. Aber die Liebe zu ihm entsteht aus der Hoffnung, die wir haben.

Damit ist die Lösung der Einwände gegeben.“¹⁰⁰⁰

In einer abschließenden Interpretation dieses 7. Artikels der 40. Quaestio des Thomas von Aquin in seiner Theologischen Summe können meines Erachtens zwei Ergebnisse festgehalten werden. Erstens bekräftigt Thomas in dem Artikel den vorher schon dargestellten engen Zusammenhang zwischen den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, und zweitens hebt er auch in dieser Untersuchung den Primat der göttlichen Liebe gegenüber den beiden anderen Tugenden hervor.

⁹⁹⁹ SED CONTRA est quod Matth. 1, super illud ‚Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob, dicit Glossa (interl.): «idest fides spem, spes caritatem». Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.“ Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.7, s.c. (Übers. ebenda)

¹⁰⁰⁰ RESPONDEO dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut objectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. – In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio AD OBIECTA. Thomas, S.th., Ia-IIae, q.40, a.7, resp. (Übers. ebenda, S. 317f.)

9. Die Erfahrung als Quelle der Hoffnung

In der Genesis der Hoffnung entspringt Hoffnung nach Thomas von Aquin aus der Liebe. Aber auch die menschliche Erfahrung kann eine Quelle der Hoffnung sein, indem sie dem Menschen das Bewusstsein oder wenigstens die Meinung vermittelt, für die Verwirklichung der Hoffnung Kräfte zu besitzen und indem sie auch die Gewandtheit und Tüchtigkeit des Menschen steigert. Sie vermittelt damit eine sichere Ansicht davon, das Gehoffte auch erlangen zu können. Auch der Mangel an Erfahrung kann nach Thomas Hoffnung erzeugen, indem der Unerfahrene etwas für möglich hält und deshalb, ohne die sich entgegenstellenden Hindernisse zu würdigen, eine leichte Hoffnung schöpft. Aus demselben Grund pflegen nach Thomas junge Menschen vielfach voller Hoffnung zu sein, denn abgesehen davon, dass die jugendliche Begeisterung vielfach stark ausgereift ist und bei der Jugend alles auf die Zukunft gerichtet ist, so fehlt in diesen Fällen oft bei jungen Menschen die abwägende Erfahrung, die sich in der enttäuschenden Wirklichkeit findet und sich den Hindernissen entgegenstemmt. Aus dieser Quelle entspringt nach Thomas auch die überschwängliche Hoffnung der törichten Menschen. Das heißt mit anderen Worten, die überschwängliche Hoffnung der unüberlegten Menschen ist nicht berechtigt; denn diese Menschen sind in der Regel im Tätigsein schwach und besitzen deshalb wenig Hoffnung, weil sie sich ihrer Schwäche nicht bewusst sind, sich aber trotzdem für stark halten, so dass sie zur hoffnungsvollen Stimmung angeregt sind.¹⁰⁰¹ Auf diese Weise ist die Hoffnung für diese Menschen ein Mittel, die Tätigkeit anzuregen, und zwar in dem Sinne wie der Apostel Paulus im Korintherbrief IX sagt: „Wer pflügt, ist verpflichtet zu pflügen in der Hoffnung, Ertrag zu haben.“¹⁰⁰²

Das dieser Hoffnung beigefügte Bewusstsein um die Schwierigkeit der Erlangung des erhofften Gutes fordert den Menschen zur Aufmerksamkeit auf. Dabei lässt der Glaube auf die realisierbare Hoffnung das menschliche Streben nicht ermatten. Die Hoffnung ihrerseits erzeugt also nach Thomas eine Lustempfindung, die sich fordernd auf die Strebsamkeit des Menschen auswirkt.¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹ Vgl.: Anton Rietter, a.a.O., S. 178f.

¹⁰⁰² Qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. Zitiert in Anton Rietter, a.a.O., S. 179

¹⁰⁰³ Vgl.: ebenda

III. Die letzte Zielsetzung des hoffenden Menschen in der Summa contra gentiles

1. Intention und Gegenstand der Summa contra gentiles

Thomas von Aquin beginnt mit der Niederschrift der Summa contra gentiles während seines Parisaufenthaltes im Jahr 1259. Er vollendet sie im Herbst 1264.¹⁰⁰⁴ Als Motivation für die Abfassung der Summa contra gentiles wird in der Thomasforschung der folgende Umstand angegeben. Seit Thomas ist es an der Pariser Universität üblich, dass Gelehrte theologische Kommentare zur Sentenzensammlung des Petrus Lombardus (1095 – 1160) abfassen. Um missliche Wiederholungen zu vermeiden, schrieb Thomas statt eines Kommentars sowohl die Summa contra gentiles als auch die Summa Theologiae.¹⁰⁰⁵ Im Gegensatz zur Theologischen Summe, die bekanntlich unvollendet überliefert ist, liegen von der Summa contra gentiles alle vier Bände vor.

Gegenstand der thomanischen Untersuchungen in der Summa contra gentiles sind philosophische Abhandlungen über Gott, über die Schöpfung sowie über das Ziel des menschlichen Lebens. Dabei argumentiert Thomas in den ersten drei Büchern nicht in erster Linie theologisch, sondern vor allem mit Prämissen und Gesichtspunkten der natürlichen Vernunft.¹⁰⁰⁶ In diesen ersten drei Büchern der Summa werden die Wahrheiten behandelt, die dem Menschen durch die Vernunft zugänglich sind. Das sind im einzelnen Gott (1. Buch), die Schöpfung und ihre Wirkung (2. Buch) sowie die Vorsehung und die göttliche Weltherrschaft (3. Buch). Im 4. Buch werden die Inhalte, die den Bereich der menschlichen Erkenntnis übersteigen, erörtert, zum Beispiel die Trinität, die Menschwerdung, die Sakramente sowie die letzten Dinge.¹⁰⁰⁷

Charakteristisch für diese erste Summa des Thomas von Aquin, die er zwischen seinem vierunddreißigsten und achtunddreißigsten Lebensjahr schrieb, die also zu seinen frühen Schriften zählt, ist der Umstand, dass er sich nicht in erster Linie auf die Heilige Schrift, das heißt, weder auf das Alte noch auf das Neue Testament beruft, sondern es erscheint ihm notwendig und sinnvoll, sich auf die natürliche Vernunft argumentativ zu berufen. Allerdings versagt in seinen Augen diese natürliche Vernunft bei den göttlichen Dingen. Obwohl Thomas vor dieser Vorgehensweise selbst warnt, unternimmt er doch den gewaltigen Versuch, den der Thomasforscher Josef Pieper als eine Haltung umschreibt, „die man vielleicht als tapfere Resignation der ‚ratio‘ bezeichnen kann.“¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴ Vgl.: James A. Weiskeipl, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 323

¹⁰⁰⁵ Vgl.: Rolf Schönberger, Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Stuttgart 2001, S. 7

¹⁰⁰⁶ Vgl.: Maximilian Forschner, Thomas von Aquin, 8. Aufl., München 2006, S. 23

¹⁰⁰⁷ Vgl.: Jan-Pierre Torrell, Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg-Basel-Wien, S. 347

¹⁰⁰⁸ Josef Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin, Zwölf Vorlesungen, München 1958, S. 142

Die Einteilung der vier Bücher der Summa contra gentiles ist begründet in der zweifachen Erkenntnis des Menschen vom Göttlichen gemäß der zweifachen Wahrheit von dem an Gott Erkennbaren. Dies ist zum einen eine Wahrheit, zu der das Forschen mittels der Vernunft gelangt, und zum anderen ist es eine Wahrheit, die alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt. Beide Formen werden dem Menschen durch Gott ermöglicht, und zwar durch den Glauben.¹⁰⁰⁹

In den ersten drei Büchern der Summa contra gentiles umschreibt Thomas den Weg der natürlichen Gotteserkenntnis, durch den der menschliche Intellekt sich über das Sinnenfällige erheben kann. Thomas zeigt den Weg auf, wie Gotteserkenntnis das vollkommene Gut des Menschen zu erreichen versucht. Im vierten Buch dieser Summa umschreibt Thomas dann den Weg, wie der Mensch das den Verstand übersteigende und uns von Gott offenbarte Wissen von Gott erreichen kann. Im 1. Kapitel des 4. Buches stellt Thomas hierzu fest: „Da das vollkommene Gut des Menschen jedoch darin besteht, Gott auf irgendeine Weise zu erkennen, damit es nicht den Anschein habe, als sei ein derart erhabenes Geschöpf völlig grund- und ziellos, gleichsam als vermöge es das ihm eigentümliche Ziel zu erreichen, so ist dem Menschen ein bestimmter Weg gewiesen, auf dem er zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann.“¹⁰¹⁰

2. Die besondere Vorsehung für den Menschen als Vernunftwesen

Bei der Vorsehung unterscheidet Thomas von Aquin zwei Begriffe. In einem allgemeinen Sinn spricht er bei der Vorsehung von einer bestimmten Lenkung der Providenz, die für alle Geschöpfe gilt. In einem besonderen Sinne spricht er von der Vorsehung für die geistbegabten Wesen, also für den Menschen. Für die besondere Vorsehung der Menschen nennt er zwei verantwortliche Gründe. Der erste Grund ist für ihn ein Ranggesichtspunkt der Vollkommenheit des menschlichen Wesens; denn der vernunftbegabte Mensch kann nach Thomas über sich selbst verfügen, das heißt, er herrscht über seine Tätigkeiten, und zwar in der Weise, dass er frei durch sich selbst seine Tätigkeiten hervorbringt. Die vernunftlosen Wesen werden dagegen von außen zu ihren Tätigkeiten angestoßen. - Eine Paradoxie könnte sich ergeben, wenn die vernunftlosen Wesen aber selbständig wären, dann bedürften sie keiner Lenkung von außen, denn ihre Selbständigkeit würde durch die

¹⁰⁰⁹ Vgl.: Andreas Speer, Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen, Berlin 2005, S. 17

¹⁰¹⁰ Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoque modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Deo cognitionem proficiat. Thomas, ScG, Lib.IV, cap.1 (Übers. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Bd. 4, Buch 1, hrsg. v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt, Darmstadt 2001, S. 3)

Lenkung wieder aufgehoben. Der zweite Grund für eine besondere Form der Providenz liegt nach Thomas im Ziel des menschlichen Wesens begründet.¹⁰¹¹ - „Das Verhältnis der vernunftlosen Wesen liegt in der Ähnlichkeit, die in ihrer sinnvollen Ausstattung und in ihrer Fähigkeit gegeben ist, im Allgemeinen ihr Ziel zu erreichen. Die geistbegabten Wesen haben ebenfalls eine Bestimmung, diese liegt darin, den Grund der Wirklichkeit im umfassenden Sinne zu vergegenwärtigen“.¹⁰¹²

Im Kapitel 111 des 3. Buches seiner Summa contra gentiles sagt Thomas hierzu folgendes: „Aus dem nun, was oben bestimmt, ist offensichtlich, dass sich die göttliche Vorsehung auf alles erstreckt. Dennoch ist in bezug auf die geistigen und vernünftigen Wesen notwendig vor den anderen eine besondere Grundlage der Vorsehung zu beobachten. Denn sie überragen die anderen Geschöpfe sowohl in der Vollkommenheit ihres Wesens als auch in der Würde ihres Ziels. In der Vollkommenheit ihrer Natur nämlich, weil allein das vernünftige Geschöpf die Herrschaft über sein Tun hat und sich frei zur Tätigkeit wendet; dagegen werden die übrigen Geschöpfe zu ihren eigenen Tätigkeiten eher verursacht als dass sie sie (selbst) verursachen, wie aus dem oben Gesagten ersichtlich ist. In der Würde ihres Ziels aber (überragen die vernünftigen Geschöpfe die anderen), weil allein das geistige Geschöpf durch seine Tätigkeit zu jenem letzten Ziel des Universums gelangt, nämlich Gott zu erkennen und zu lieben: dagegen können die anderen Geschöpfe zum letzten Ziel nur durch eine gewisse Teilhabe an der Ähnlichkeit mit ihm gelangen.“¹⁰¹³

Aus dem 111. Kapitel geht auch hervor, dass die Selbständigkeit, wenn sie keine Negation einer göttlichen Vorsehung beinhaltet, die Art der Vorsehung bestimmt. Genau diesen Weg beschreitet Thomas bei der Erläuterung der besonderen Vorsehung für das Vernunftwesen Mensch. In den Kapiteln 112 und 113 nennt er die Merkmale, die die spezielle Vorsehung für die Vernunftwesen kennzeichnen.

Als erstes stellt Thomas im 112. Kapitel heraus, dass die vernünftigen Geschöpfe um ihrer selbst willen gelenkt werden, die anderen Geschöpfe aber in einer Hinordnung auf die vernünftigen Geschöpfe. Wörtlich stellt Thomas fest: „Als erstes erfordert also die Lage des geistigen Wesens, derzufolge es Herr seines Tuns ist, die Sorge der Vorsehung, mit der sie um seiner selbst willen für es vorsorgt. Die Lage der anderen (Geschöpfe) dagegen, die

¹⁰¹¹ Vgl.: Rolf Schönberger, a.a.O., S. 163

¹⁰¹² ebenda

¹⁰¹³ Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidam naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad openrandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agent; ut ex supra dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Thomas, ScG, Lib.III, cap.111 (Übers. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, hrsg. V. Karl Allgaier, a.a.O., 3. Bd., Teil 2, S. 153 u. 155)

nicht die Herrschaft über ihr Tun haben, besagt, dass für sie nicht um ihrer selbst willen gesorgt wird, sondern wie für solche, die auf anderes hingeordnet sind. Denn was nur von einem anderen betätigt wird, ist im Grunde ein Werkzeug. Was aber durch sich tätig ist, ist im Grunde eine Hauptursache. Ein Werkzeug aber wird nicht um seiner selbst willen gesucht, sondern damit eine Hauptursache sich seiner bedient. Daher bezieht sich notwendig die Sorgfalt aller Tätigkeit, die auf Werkzeuge verwandt wird, auf eine Hauptursache als Ziel: was aber in bezug auf eine Hauptursache entweder von ihr selbst oder von einem anderen angewandt wird, insofern sie Hauptursache ist, ist um ihretwillen da. Die geistigen Geschöpfe leitet Gott als um ihrer selbst willen behütete Wesen, die anderen Geschöpfe aber als hingeordnet auf die vernünftigen Geschöpfe.¹⁰¹⁴

Im zweiten Teil des 113. Kapitels hebt Thomas zum wiederholten Male die bedeutende Rolle der Vernunft des Menschen hervor: „Das vernünftige Geschöpf unterliegt der göttlichen Vorsehung in der Weise, dass es nicht nur von ihr gelenkt wird, sondern auch die *Vernunft* der Vorsehung gleichsam erkennen kann: daher kommt es ihm auch zu, anderen Wesen Vorsehung und Lenkung zu gewähren. Dies ist bei den übrigen Geschöpfen nicht der Fall, die an der Vorsehung nur teilhaben, insofern sie der Vorsehung unterstellt sind. Dadurch aber, dass jemand die Fähigkeit des Vorsorgens hat, kann er auch seine (eigenen) Tätigkeiten leiten und lenken. Das vernünftige Geschöpf hat also an der göttlichen Vorsehung nicht allein hinsichtlich des Gelenktwerdens teil, sondern auch hinsichtlich des Lenkens: denn es lenkt sich (selbst) in seinen eigenen Tätigkeiten und auch andere Dinge. Jede niedere Vorsehung ist aber der göttlichen Vorsehung als der höchsten unterstellt. Also gehört die Lenkung der Tätigkeiten des vernünftigen Geschöpfes, insofern es personale Tätigkeiten sind, zur göttlichen Vorsehung.

Ebenso. Die personalen Tätigkeiten des vernünftigen Geschöpfes sind im eigentlichen Sinne Tätigkeiten, die aus der vernünftigen Seele stammen. Die vernünftige Seele aber ist nicht allein der Art nach der Fortdauer fähig wie die übrigen Geschöpfe, sondern auch dem Individuum nach. Also werden die Tätigkeiten des vernünftigen Geschöpfes von der göttlichen Vorsehung nicht nur aus dem Grunde geleitet, weil sie zur Art gehören, sondern auch, insofern es personale Tätigkeiten sind.¹⁰¹⁵

¹⁰¹⁴ Primum igitur, ipsa conditio intellectus naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi rationales creaturas ordinate Thomas, ScG, Lib. III, cap. 112 (Übers. ebenda, S. 155 u. 157)

¹⁰¹⁵ Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant

Abschließend zu diesen Ausführungen möchte ich noch auf ein wichtiges Merkmal der besonderen Vorsehung der Vernunftwesen hinweisen. Die göttliche Lenkung der Vernunftwesen, die ihrerseits im Artikel 112 gezeigt wird, führt nach Thomas nicht dazu, dass „diese Selbständigkeit ein Kriterium für die Art der Vorsehung genommen werden muss. Wenn die Freiheit der Vernunftwesen nicht die Vorsehung dementiert, so darf doch umgekehrt auch die Vorsehung nicht die Selbständigkeit aufheben.“¹⁰¹⁶

Diesen Standpunkt vertritt Thomas gleichermaßen in seinen beiden Summen. Im 73. Kapitel des 3. Bandes, Teil 1 seiner *Summa contra gentiles*, der die Überschrift trägt „Die göttliche Vorsehung schließt nicht die Willenskraft aus“, analysiert Thomas den oben aufgezeigten Sachverhalt mit den Worten: „Daraus ist aber ersichtlich, dass die Vorsehung der Freiheit des Willens nicht widerstreitet.

Denn die Lenkung eines jeden, der Vorsorge trägt, ist darauf hingeeordnet, die Vollkommenheit der gelenkten Dinge entweder zu erlangen oder zu vermehren oder zu erhalten. Soweit sich also Vollkommenheit vorfindet, ist sie mehr durch die Vorsehung zu erhalten als Unvollkommenheit und Mangel, die sich vorfinden. Bei den unbeseelten Dingen aber kommt das Sein- und Nichtseinkönnen der Ursachen aus Unvollkommenheit und Mangel: ihrer Natur nach sind sie nämlich auf eine einzige Wirkung beschränkt, die immer erfolgt, wenn nicht eine Behinderung entweder aus einer Schwäche der Kraft oder aus einer äußeren Ursache aus einer Ungeeignetheit der Materie vorliegt; und deswegen sind die natürlichen Ursachen nicht auf beide Möglichkeiten gerichtet, sondern bringen ihre Wirkung meist in derselben Weise hervor und gehen selten fehl. Dass aber der Wille eine Ursache ist, die sein und nicht sein kann, geht (gerade) aus seiner Vollkommenheit hervor: denn er hat nicht eine auf ein Einziges begrenzte Kraft, sondern es steht in seiner Macht, diese oder jene Wirkung hervorzubringen; deswegen kann er sein oder nicht sein, wenn er sich zwischen zwei Möglichkeiten zu entscheiden hat. Es gehört also eher zur göttlichen Vorsehung, die Freiheit des Willens zu erhalten als das Sein- und Nichtseinkönnen in den natürlichen Ursachen.“¹⁰¹⁷

inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus. Thomas, ScG, Lib. III, cap.113 (Übers. ebenda, S. 163)

¹⁰¹⁶ Vgl.: Rolf Schönberger, a.a.O., S. 164

¹⁰¹⁷ Ex quo etiam patet quod providentia voluntatis libertati non repugnat.

Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et

Im weiteren Verlauf des 73. Kapitels stellt Thomas fest, dass es zur göttlichen Vorsehung gehört, dass diese die Dinge ihrer (jeweiligen) Weise gemäß verwendet und dass durch die Lenkung jedes Sorgetragenden die gelenkten Dinge zu einem angemessenen Ziel führen. Das letzte Ziel jedes Geschöpfes ist es aber nach Thomas, eine göttliche Ähnlichkeit zu erreichen, wie Thomas im 19. Kapitel des 3. Buches in seiner *Summa contra gentiles* aufgezeigt hat.

Ferner behauptet Thomas im 73. Kapitel im 3. Band der *Summa contra gentiles*, die Vorsehung sei eine Vermehrerin des Guten in den gelenkten Dingen, aber dasjenige, das durch vieles Gutes den Dingen entzogen würde, gehöre nicht zur Vorsehung. Thomas schließt daraus, dass, wenn die Freiheit des Willens beseitigt würde, dann auch vieles Gute entzogen würde. In diesem Fall würde auch das Lob der menschlichen Tugendkraft beseitigt, die dann keine Tugendkraft mehr ist, wenn der Mensch nicht frei handeln würde.¹⁰¹⁸

Thomas beschließt seine Gedankenführung im 73. Kapitel zusammenfassend mit den Worten: „Also wäre es gegen den Wesensgrund der Vorsehung, wenn die Freiheit des Willens entzogen würde.

Daher heißt es Sir 15, 14: ‚Gott hat am Anfang den Menschen geschaffen und ihn der Hand des eigenen Rates überlassen.‘ Und im Vers 17 steht wiederum: ‚Vor dem Menschen liegen Leben und Tod, Gut und Böse: was ihm gefällt wird ihm gegeben.‘

Hierdurch wird aber die Lehrmeinung der Stoiker ausgeschlossen, die gemäß einer ‚gewissen unüberschreitbaren Ordnung der Ursachen‘, die die Griechen *Ymarmene* nannten, behaupteten, alles geschehe ‚aus Notwendigkeit‘.“¹⁰¹⁹

Die Ansicht des Thomas von Aquin, dass die Vorsehung nicht die Selbständigkeit des Menschen aufheben darf, wird in der Thomasforschung wie folgt verstanden: „Hier handelt es sich nicht bloß um eine gegebene Selbständigkeit, die für ein Wesen möglicher

defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis. Thomas, ScG, Lib. III, cap 73 (Übers. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Bd. 3, Teil 1, hrsg. v Karl Allgaier, a.a.O., S. 313 u. 315)

¹⁰¹⁸ Vgl.: ebenda, S. 315

¹⁰¹⁹ Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur Eccl. XV: „Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.“ Et iterum: «Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.»

Per haec autem excluditur opinio Stoicorum (cf. Nemesium, 1. c. c.37), qui secundum «ordinem quendam causarum intransgressibilem», quem Graeci «ymarmenen» vocabant, omnia «ex necessitate» dicebant provenire. Thomas, ScG, Lib. III, cap.73 (Übers. ebenda, S. 317)

Selbständigkeit zu respektieren ist, sondern um eine geschaffene Selbständigkeit, deren Erschaffung selbst sinnlos würde, wenn die Art der göttlichen Vorsehung ihr nicht entspräche. Thomas sagt daher, dass die Vorsehung die Vernunftwesen als Selbstzweck behandelt und nicht als Mittel für andere Zwecke.¹⁰²⁰ Deshalb vertritt Thomas im 112. Kapitel des 3. Buches seiner Summa contra gentiles den oben schon zitierten Standpunkt, dass der Mensch als geistbegabtes Wesen im Gegensatz zu den anderen Geschöpfen frei ist und dass die göttliche Vorsehung um ihrer selbst willen für die geistbegabten Wesen verantwortlich ist.¹⁰²¹

3. Die Beziehung zwischen der göttlichen Gnade und den göttlichen Tugenden Liebe, Glaube und Hoffnung

In seiner Philosophie entwickelt Thomas von Aquin einen Begriff vom Menschen, der das Wesen Mensch als ein besonderes charakterisiert, denn zum einen besitzt der Mensch gemeinsam mit den höchsten Wesen eine Bestimmung, und zum anderen bildet der Mensch nur die Grenze zwischen den beiden Grundformen und Regionen der endlichen Wirklichkeit. Damit ist der Mensch aber auch in eine besondere Entscheidungssituation versetzt; denn er entscheidet in einem gewissen Sinne selbst, wer er ist, weil er noch keine endgültige Orientierung in seinem Wesen mitbringt. Die aufgezeigte besondere Entscheidungssituation ist dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch einerseits eine Bestimmung besitzt, die er sich nicht selbst gegeben hat, sondern die dem Menschen von Natur, das heißt von Gott verliehen wurde. Andererseits kann der Mensch mit den Fähigkeiten der Natur diese Bestimmung erreichen.¹⁰²² - „Der Mensch bedarf also zur Erlangung seiner Bestimmung der Hilfe dessen, der seine Natur erschaffen hat. Der höhere Rang des Menschen wird schon darin sichtbar, dass er zwar wie alle Geschöpfe die Ähnlichkeit mit dem Schöpfer zum Ziel hat, dass aber diese Ähnlichkeit jetzt nicht nur in der Intaktheit der Natur liegt, sondern in der Ähnlichkeit des Geistes, d.h., in der Einheit, die ihm in seiner Erkenntnis und in seinem Wollen möglich ist.“¹⁰²³ Nach Thomas unterscheiden sich aber in seiner Konzeption der göttlichen Vorsehung die Menschen in einer zweifachen Weise, nämlich zum einen durch die andere Ausstattung und zum anderen durch eine höhere Würde des Ziels. Im 147. Kapitel des 3. Buches seiner Summa contra gentiles sagt Thomas hierzu wörtlich: „Da aber aus dem oben Gesagten (III, 112ff.) offensichtlich ist, dass die göttliche Vorsehung mit den vernünftigen Geschöpfen einen anderen Plan verfolgt als mit den anderen Dingen, insofern sie sich in der Bedingung ihrer

¹⁰²⁰ Vgl.: Rolf Schönberger, a.a.O., S. 164

¹⁰²¹ Vgl.: ebenda

¹⁰²² Vgl.: ebenda, S. 170

¹⁰²³ ebenda

ureigenen Natur von den anderen unterscheiden, bleibt darzulegen, dass mit der göttlichen Vorsehung auch von der Würde des Zieles her eine höhere Weise der Lenkung zuteil werden lässt (vgl. III, 111).¹⁰²⁴

Im 147. Kapitel sagt Thomas über das letzte Ziel des Menschen folgendes: „Aber das letzte Ziel des Menschen ist darüber hinaus gewissermaßen in der Erkenntnis einer Wahrheit gesiedelt, die seine natürlichen Fähigkeiten überschreitet: nämlich sogar die Erste Wahrheit in sich selbst zu schauen, wie oben (III, 150ff.) dargelegt wurde. Dies aber kommt den niederen Geschöpfen nicht zu, zu einem Ziel nämlich gelangen zu können, das ihre natürliche Fähigkeit überschreitet. Notwendig wird also auch von diesem Ziel her, dass bei den Menschen und bei den anderen, niederen Geschöpfen eine unterschiedliche Weise der Lenkung ausgeübt. Was nämlich auf ein Ziel hingeeordnet ist, muss dem Ziel angemessen sein. Wenn also der Mensch auf ein Ziel hingeeordnet ist, das seine natürlichen Fähigkeiten überschreitet, muss ihm durch göttliche Einwirkung irgendeine übernatürliche Hilfe zuteil werden, durch die er zum Ziel strebt.“¹⁰²⁵

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels umschreibt Thomas die Voraussetzung, die ihm notwendig erscheint, dafür, dass der Mensch durch die göttliche Kraft zu dem angestrebten Ziel hingeführt wird: „Ein jedes Ding erlangt durch seine Tätigkeit ein letztes Ziel. Die Tätigkeit aber erlangt ihre Kraft aus dem tätigen Prinzip: daher wird durch die Tätigkeit des Samens etwas in einer bestimmten Art erzeugt, deren Kraft im Samen im voraus vorhanden ist. Der Mensch kann also durch seine Tätigkeit zu seinem letzten Ziel, das die Fähigkeit der menschlichen Anlage übersteigt, nur gelangen, wenn seine Tätigkeit durch göttliche Kraft erfolgreich zu dem genannten Ziel hingeführt wird.“¹⁰²⁶

Im Ablauf des 147. Kapitels weist Thomas darauf hin, dass dem Menschen Hindernisse im Weg stehen, um zum Ziel zu gelangen wie zum Beispiel die Schwäche des Verstandes und

¹⁰²⁴ Quia vero superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur. (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, 3. Bd., Teil 2, a.a.O., S. 317)

¹⁰²⁵ Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsum Primam Veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui euis facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem. ScG, Lib.III, cap. 147 (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Bd. 3, Teil 2, a.a.O., S. 317)

¹⁰²⁶ Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinate specie, cuius virus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat perducendi ad finem praedictum. ScG, Lib.III, cap 147 (Übers. ebenda, S. 319)

des Körpers. Um diese Hindernisse bewältigen zu können, bedarf der Mensch der göttlichen Hilfe. Als Beleg führt Thomas zum Abschluss dieses Kapitels zwei Zitate aus dem Johannesevangelium an: „Dem Menschen stehen mehrere Hindernisse im Weg, zum Ziel zu gelangen. Er wird nämlich durch die Schwäche seiner Vernunft gehindert, die leicht in einen Irrtum verfällt, durch den er vom rechten Weg, zum Ziel zu gelangen, abgebracht wird. Auch wird er von den Leidenschaften der sinnlichen Seite und von den Gefühlen gehindert, die ihn zu Sinnlichem und Niederem ziehen; und je mehr er ihnen anhängt, um so weiter entfernt er sich vom letzten Ziel: denn das sind Dinge unterhalb des Menschen, das Ziel des Menschen steht aber über ihm. Auch wird er meist durch die Schwäche des Körpers an der Ausführung tugendhafter Handlungen gehindert, durch die er nach der Seligkeit strebt. Der Mensch bedarf also göttlicher Hilfe, um nicht durch derartige Hindernisse gänzlich vom letzten Ziel abzukommen.

Daher heißt es Joh. 6, 44: ‚Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt, zieht.‘ Und 15, 4 steht. ‚Wie die Rebe nicht von sich aus Frucht tragen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt.‘“

Hierdurch wird aber der Irrtum der Pelagianer ausgeschlossen, die behaupten, der Mensch könne allein durch den freien Willen Gottes Herrlichkeit erringen.¹⁰²⁷

Bei dem von Thomas aufgezeigten Weg, „Gnade als Hilfestellung für den Menschen“, um das letzte Ziel zu erreichen, entsteht das Problem der Freiheit, denn wenn der Mensch zu etwas befähigt wird, was er aus sich heraus nicht leisten kann, dann könnte man die Hilfestellung Gottes auch als einen Zwang auffassen,¹⁰²⁸ und zwar nicht in dem Sinne, dass der Mensch zu etwas gebracht würde, was er nicht will, sondern in der Weise, „dass seine gottgewirkte Ausrichtung auf dieses Ziel seinen eigenen Willen sozusagen übertönt.“¹⁰²⁹ Hierbei handelt es sich auf keinen Fall um eine künstliche Problematisierung, sondern die Argumentation stützt sich auf biblische Texte, wo von einem Gedrängtwerden und einem Gezogenwerden sowie von einem Getriebenwerden gesprochen wird. Thomas hält diese Interpretation für falsch. Dabei verweist er nicht auf bestimmte Erfahrungen der Menschen, um phänomenologisch die Momente der Freiheit

¹⁰²⁷ Homini adsunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat: haec enim infra hominem sunt, finis autem hominis superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur Joan VI: „Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit illum“; et XV: „Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.“

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. ScG, Lib.III, cap 147 (Übers. ebenda, S. 319 u. 321)

¹⁰²⁸ Vgl.: Rolf Schönberger, a.a.O., S. 171

¹⁰²⁹ ebenda

zu erklären. Stattdessen verweist er auf ein aristotelisches Beispiel, in dem Aristoteles fragt, ob denn die Erfahrung von Schönheit so unwiderstehlich sein kann, dass man scheinbar einem Zwang ausgesetzt ist. Die Unmöglichkeit einer solchen Außerkraftsetzung der menschlichen Freiheit erklärt sich nach Thomas nicht zuletzt aus der Tatsache, dass Gott selbst die Außerkraftsetzung dem Menschen verliehen hat. Andernfalls geriete Gott in den Selbstwiderspruch, im Menschen die Eigenschaften aufzuheben, die er dem Menschen verliehen und die der Mensch nötig hat. Die Begnadigung erfolgt aber nicht schon deshalb, weil der Mensch sie benötigt. Falls es also keine natürliche Notwendigkeit für die Begnadigung gibt, dann stellt sich die Frage nach einer moralischen Notwendigkeit. Dies hätte allerdings den Umstand zur Folge, daß sich der Mensch die göttliche Gnade durch sittliches Handeln verdienen könnte.¹⁰³⁰ - „So wie ihr Zwangscharakter die Freiheitsbefähigung des Menschen aufheben würde, so würde umgekehrt eine verdiente Gnade genau das aufheben, was sie ist. Ihr umfassender Status kann nur implizieren, dass auch diejenigen Handlungen, die verdienstvoll für den Erwerb der Gnade wären, diese bereits voraussetzen.“¹⁰³¹

Um den Gnadenbegriff zu klären, geht Thomas vom Wort aus, und zwar in folgender Weise. Wenn die Gnade (*gratia*) ohne Rechtsanspruch verliehen wird, dann ist sie nach Thomas „umsonst“ (*gratis*). Wenn die Gnade nicht auf die Gottesliebe reagiert, sondern umgekehrt die Gottesliebe erst hervorbringt, dann macht die Gnade „wohlgefällig“ (*gratus*). Für Thomas allerdings spielen die Irreführungen, die die Sprachanalyse bei dem Wort Gnade hervorrufen, keine Rolle, denn die Gunst des Königs verändert zwar den Bewegungsspielraum des Günstlings, aber die Gunst verändert nicht den Günstling selbst. Das bedeutet, dass eine rein psychologische Deutung des Wortes Gnade für Thomas einen „unangemessenen Anthropomorphismus“ darstellt. Die göttliche Gnade kann aber eine neue Wirklichkeit bilden. Daher stellt die Gnade nach Thomas eine Vollkommenheit dar.¹⁰³² Im 150. Kapitel des 3. Buches seiner *Summa contra gentiles* findet diese Ansicht des Thomas ihren Niederschlag: „Weil aber das, was einem Menschen ohne seine vorausgehenden Verdienste gegeben wird, ihm, wie man sagt „gratis“ gegeben wird und da die dem Menschen gewährte göttliche Hilfe allem menschlichen Verdienst zuvorkommt, wie dargelegt wurde (III 149), so folgt, dass diese Hilfe dem Menschen ‚gratis‘ geleistet wird und daher angemessen den Namen ‚Gnade‘ (*gratia*) erhalten hat. Daher sagt auch Paulus Röm 11, 6: ‚Wenn es aus Gnade ist, dann nicht mehr auf Grund von Werken: sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade‘.“¹⁰³³

¹⁰³⁰ Vgl.: ebenda

¹⁰³¹ ebenda

¹⁰³² Vgl.: ebenda

¹⁰³³ Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter „gratia“ nomen accepit. Unde et Apostolus dicit,

Im Fortlauf seiner Gnadenlehre innerhalb der *Summa contra gentiles* analysiert Thomas in drei Kapiteln die Wirkungen der göttlichen Gnade, und zwar in Bezug auf die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Im 151. Kapitel bezieht sich Thomas in seiner These auf die göttliche Tugend der Liebe, indem er feststellt: „Die wohlgefällig machende Gnade verursacht in uns die Liebe zu Gott.“¹⁰³⁴

Nach der Liebe erörtert Thomas den Glauben im 152. Kapitel mit der These und Überschrift: „Die göttliche Gnade verursacht in uns den Glauben“.¹⁰³⁵

Schließlich stellt Thomas im 153. Kapitel die These auf: „Die göttliche Gnade verursacht in uns die Hoffnung“. Thomas beginnt dieses Kapitel mit einer Feststellung, die den Bezug zwischen den drei göttlichen Tugenden zur Gnade darstellen, wenn er sagt: „Aus denselben Gründen kann auch dargelegt werden, dass die Hoffnung auf die künftige Seligkeit notwendig durch die Gnade in uns verursacht wird.“¹⁰³⁶

In der folgenden Analyse weist Thomas zunächst auf die Liebe hin, die in der Liebe des Menschen zu sich selbst begründet ist, indem sich einer zu seinem Freund so verhält wie zu sich selbst. Sich selbst aber liebt der Mensch, wenn man dem Anderen Gutes will. Also, schlussfolgert Thomas, wird ein Mensch durch seine Empfindung für das eigene Gute notwendigerweise zur Empfindung für das Gute des Anderen hingeführt. Also dadurch, dass ein Mensch von Andern Gutes erhofft, wird dem Menschen der Weg eröffnet denjenigen, von dem er Gutes erhofft, um seiner (des Geliebten) selbst willen zu lieben.; denn es wird jemand um seiner selbst willen dann geliebt, wenn der Liebende das Gute des Geliebten will, und zwar auch dann, wenn ihm kein Vorteil daraus erwächst.¹⁰³⁷ - „Da aber durch die wohlgefällig machende Gnade im Menschen verursacht wird, dass er Gott um seiner (Gottes) selbst willen liebt (III 153), war die Folge, dass der Mensch durch die Gnade auch die Hoffnung von Gott erlangt.“¹⁰³⁸ Obgleich aber die Freundschaft, in der einer den anderen um seiner selbst willen liebt, nicht um des eigenen Nutzens willen besteht, so trägt die Freundschaft doch einen hohen Nutzen davon, wenn ein Freund dem

Rom. XI: „Si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.“ ScG, Lib.III, cap. 150 (Übers. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Bd. 3, Teil 1, a.a.O., S. 327)

¹⁰³⁴ Vgl.: ebenda, S. 333ff.

¹⁰³⁵ Vgl.: ebenda, S. 335ff.

¹⁰³⁶ Ex eisdem etiam ostenti potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 339)

¹⁰³⁷ Vgl.: ebenda, S. 339

¹⁰³⁸ Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 339)

anderen zu Hilfe kommt wie sich selbst. Deshalb weckt ein Mensch, wenn ihn ein anderer liebt und auch erkennt, dass er von ihm geliebt wird, notwendig im Anderen die Hoffnung. Durch die Gnade aber wird der Mensch nach Thomas so zum Liebhaber Gottes, so dass er in der Empfindung der Liebe auch durch den Glauben belehrt wird, dass ihn Gott zuvor liebt.¹⁰³⁹ „Es findet sich ja 1 Joh 4,10: ‚Darin besteht die Liebe, dass nicht einfach wir Gott geliebt haben, sondern dass er selbst uns zuerst liebt‘.“¹⁰⁴⁰ Nach Thomas folgt also aus dem Geschenk der Gnade, dass der Mensch die Hoffnung von Gott erhalten hat. Er folgert daraus weiterhin: „Hieraus ist auch ersichtlich, dass der Mensch, so wie die Hoffnung die Vorbereitung des Menschen auf die wahre Gottesliebe ist, auch umgekehrt von der Liebe in seiner Hoffnung bestärkt wird.“¹⁰⁴¹

Anschließend erläutert Thomas, dass in jedem Liebenden das Verlangen verursacht wird, mit seinem Geliebten so weit wie möglich vereinigt zu werden, und daher ist es am erfreulichsten, mit seinen Freunden zusammenzuleben. Indem der Mensch also durch die Gnade zum Liebhaber Gottes gemacht wird, wird in ihm notwendig das Verlangen nach Vereinigung mit Gott geweckt, soweit es möglich ist. Der Glaube verursacht nach Thomas, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott im Sinne eines vollkommenen Genießens, in dem die Seligkeit besteht, möglich ist. Dieses Verlangen des Menschen nach dem Genießen folgt also aus der Liebe zu Gott. Aber, so wendet Thomas ein, das Verlangen nach einem Ding kann ohne Hoffnung nicht zum Erfolg, d.h., das Ding zu erlangen, führen. Dennoch ist es nach Thomas auch angemessen, dass in den Menschen, in denen die Gottesliebe und der Glaube mit Hilfe der Gnade verursacht werden, auch die Hoffnung verursacht wird, um die künftige Seligkeit zu erlangen.¹⁰⁴²

Thomas fährt dann im 154. Kapitel fort mit dem Hinweis, dass bei allen Dingen, die auf ein angestrebtes Ziel ausgerichtet sind, die Hoffnung entsteht, das Ziel auch dann zu erreichen, wenn Schwierigkeiten auftauchen. Die Hoffnung erscheint Thomas in diesem Fall wie der Trost, denn auf diese Weise erträgt man eine bittere Arznei besser wegen der Hoffnung, wieder gesund zu werden. Auf dem Weg zur Seligkeit drohen uns Menschen zahlreiche Schwierigkeiten, die zu ertragen sind, denn die Tugend, so stellt Thomas in Anlehnung an Aristoteles fest, durch die man zur Seligkeit findet, erweist sich erst an Schwierigem. Damit der Mensch leichter und auch bereitwilliger zur Seligkeit streben kann, ist es notwendig, dem Menschen die Hoffnung zu gewähren, um die Seligkeit tatsächlich zu erreichen. - Abschließend stellt Tomas fest, dass sich niemand auf ein Ziel

¹⁰³⁹ Vgl.: ebenda, S. 339

¹⁰⁴⁰ Ioan IV: „In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse dilexit nos.“ ScG, Lib.III, cap. 153 (Übers. ebenda, S. 339)

¹⁰⁴¹ Ex quo etiam patet quod gratiae quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur. ScG, Lib.III, cap 153 (Übers. ebenda)

¹⁰⁴² Vgl.: ebenda, S. 339ff.

hin bewegt, wenn er glaubt, das Ziel nicht erreichen zu können. Wenn also jemand ein Ziel ins Auge fasst, dann ist die Empfindung notwendig, dass es sich um ein erreichbares Ziel handelt. Diese Tatsache nennt Thomas von Aquin ‚Die Empfindung der Hoffnung‘.¹⁰⁴³

In diesem Gedankengang wird folglich die Empfindung der Hoffnung als ein Wesensmerkmal der Hoffnung herausgestellt.

Zum Abschluss des Artikels stellt Thomas zusammenfassend fest: „Da also der Mensch durch die Gnade auf das letzte Ziel der Seligkeit hingelenkt wird, war es notwendig, dass der menschlichen Empfindung durch die Gnade der Hoffnung auf die Erreichbarkeit der Seligkeit eingeprägt wurde. Daher heißt es 1 Petr 1, 3f: ‚Er hat uns zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren, zu einem unveräußerlichen Erbe, das im Himmel aufbewahrt ist.‘ Und Röm 8, 24 wird gesagt: ‚Durch die Hoffnung sind wir erlöst worden‘.“¹⁰⁴⁴

IV. Darauf kann nach Thomas von Aquin der Mensch mit den Worten Kants hoffen

In den folgenden vier Abschnitten sollen die Interpretationen aufgeführt werden, auf die der Mensch nach Thomas von Aquin hoffen kann.

1. Die letzte Glückseligkeit des Menschen als Perspektive des hoffenden Menschen

Ausgangspunkt für die thomanischen Aussagen über die Glückseligkeit ist das 37. Kapitel des 3. Bandes der Summa contra gentiles. Thomas beginnt dort mit der Feststellung, dass die letzte Glückseligkeit der Menschen nicht in den äußeren Dingen besteht. Er nennt dafür im einzelnen: das im Körper Gute, wenn sich dies auf den sinnlichen Bereich bezieht; ferner das Gute der Seele, wenn sich dies auf den geistigen Bereich bezieht und weiterhin, wenn sich dies auf den Akt der sittlichen Tugenden oder auf jene Fähigkeiten bezieht, die eine Tätigkeit betreffen, nämlich Kunst und Klugheit.¹⁰⁴⁵ Für Thomas bleibt letztthin die Tatsache übrig, „dass die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit im Sinne der Betrachtung des Göttlichen besteht.“¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴³ Vgl.: ebenda, S. 341

¹⁰⁴⁴ Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur I Petri 1: „Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis.“ Et Rom. VIII dicitur: „Spe salvi facti sumus.“ ScG, Lib. III, cap. 154 (Übers. ebenda, S. 341)

¹⁰⁴⁵ Vgl.: ebenda, Bd. 3, Teil 1, a.a.O., S. 137

¹⁰⁴⁶ Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem. ScG, Lib. III, cap. 31 (Übers. ebenda, S. 139)

Die Betrachtung der Wahrheit „ist auch auf nichts anderes als Ziel hingeeordnet; denn die Betrachtung der Wahrheit wird um ihrer selbst willen gesucht.

Durch diese Tätigkeit verbindet sich der Mensch auch mit dem Wesen über ihm in Ähnlichkeit: denn nur diese der menschlichen Fähigkeiten findet sich auch in Gott und in den getrennten Substanzen.

Auch berührt er in dieser Tätigkeit jene höhere Sphäre, auf welche Weise auch immer er sie erkennt.

Für diese Tätigkeit ist sich der Mensch auch eher (selbst) genug: er bedarf dazu ja kaum der Hilfe der äußeren Dinge.“¹⁰⁴⁷

Im Anschluss an diese Einleitung des 37. Kapitels führt Thomas seine Feststellung in folgendem Sinne fort. Zunächst weist er darauf hin, dass alle menschlichen Handlungen auf die oben genannten Tätigkeiten als Ziel hingeeordnet sind. Ferner ist Ruhe vor den Verwirrungen der Leidenschaften erforderlich, wozu man nach Thomas durch die sittlichen Tugenden und durch die Klugheit gelangen kann. Vor allem benötigt der Mensch „Ruhe vor äußeren Wirren“, auf die die gesamte Lebensführung hingeeordnet ist. Auf diese Weise können alle menschlichen Pflichten den Menschen dazu bewegen, die Wahrheit zu betrachten. Allerdings hält es Thomas nicht für möglich, dass die letzte Glückseligkeit des Menschen in einer Betrachtung besteht, die der Erkenntnis der Prinzipien entspricht; denn diese Erkenntnis ist nach Thomas die am meisten allgemeine höchst unvollkommene Erkenntnis, weil sie die Dinge nur potentiell erfasst und damit stellt sie das Prinzip dar und ist nicht das Ziel des menschlichen Bemühens um die Wahrheit. Diese Erkenntnis ist dem Menschen „von Natur“ gegeben und nicht als Folge des menschlichen Bemühens um die Wahrheit. – Letztendlich muss die Glückseligkeit nach Thomas in der Verstandestätigkeit bestehen, die sich auf das edelste Erkennbare bezieht, nämlich, wie oben klargestellt, auf die Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit im Sinne der Betrachtung des Göttlichen.

Thomas stellt am Ende seiner Ausführungen im 37. Kapitel fest, dass diese Erkenntnis auf dem Wege der Induktion ersichtlich und durch Vernunftgründe erwiesen wurde.¹⁰⁴⁸

Im 38. und 39. Kapitel seiner Summa contra gentiles (Bd. 3. Teil 1) analysiert Thomas jeweils, worin die menschliche Glückseligkeit keinesfalls besteht, und zwar stellt er im 38.

¹⁰⁴⁷ Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur. Par hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Haec etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens. ScG, Lib.III, cap.37 (Übers. ebenda, S. 137)

¹⁰⁴⁸ Vgl: ebenda, S. 139

Kapitel fest, dass die menschliche Glückseligkeit nicht in derjenigen Gotteserkenntnis besteht, die sich in allgemeiner Weise bei der Mehrzahl der Menschen findet. Im 39. Kapitel stellt er weiterhin fest, dass die menschliche Glückseligkeit auch nicht in der Gotteserkenntnis besteht, die man durch Beweisführung gewinnt.¹⁰⁴⁹

Auf beide Kapitel bezieht sich Thomas im 40. Kapitel des 3. Buches, wenn er zu Beginn feststellt: „Es gibt aber auch eine andere Gotteserkenntnis, die in gewisser Hinsicht höher steht als die oben genannte Erkenntnis, nämlich die, bei der die Menschen Gott durch den Glauben erkennen. Sie geht insofern über jene Erkenntnis, die man von Gott durch Beweisführung hat, hinaus, als wir durch den Glauben einiges von Gott erkennen, zu dem wegen seiner Erhabenheit die beweisende Vernunft nicht gelangen kann, wie zu Beginn dieses Werkes gesagt wurde (15). Es ist aber nicht möglich, dass in dieser Gotteserkenntnis die letzte Glückseligkeit des Menschen bestehe.“¹⁰⁵⁰

Zur Begründung sagt Thomas anschließend, die Glückseligkeit sei die vollkommene Tätigkeit des Verstandes, wie im 25. Kapitel des 3. Bandes *Summa contra gentiles* dargelegt. Dieses Kapitel trägt die Überschrift „Gott erkennen ist das Ziel jeder geistigen Substanz“. In der Erkenntnis des Glaubens aber ist nach Thomas die Tätigkeit des Verstandes höchst unvollkommen; denn der Verstand kann das nicht fassen, was er im Glauben bejaht. - Thomas schließt daraus, dass in der Gotteserkenntnis, die durch den Glauben bewirkt wird, nicht die letzte Glückseligkeit des Menschen liegt. Ferner, so fährt Thomas im 40. Kapitel fort, habe er im 26. Kapitel des 3. Bandes aufgezeigt, dass die letzte Glückseligkeit auch nicht ihrem Ursprung nach in der Aktualität des Willens besteht. Aber in der Glaubenserkenntnis hat der Wille nach Thomas den Vorrang, weil der Verstand durch den Glauben dem zustimmt, was ihm vorgelegt wird, und zwar, weil er es so will, nicht aber, weil er durch die Offenkundigkeit der Wahrheit notwendig dazu veranlasst wird. Deshalb liegt nach Thomas in dieser Erkenntnis nicht die letzte Glückseligkeit des Menschen.¹⁰⁵¹

Nach dieser Begründung führt Thomas von Aquin seine Feststellung im Schlussabschnitt des 40. Kapitels fort. Zunächst stellt er fest, dass die Gotteserkenntnis auch „Ziel“ genannt wird, wenn sie mit dem letzten Ziel, also mit Gott verbindet. Durch die Glaubenserkenntnis aber wird nach Thomas eine Glaubenssache dem Verstand nicht vollkommen

¹⁰⁴⁹ Vgl.: ebenda, S. 139 ff.

¹⁰⁵⁰ Est autem et alia Die cognitio, quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab hominibus per fidem cognoscitur. Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius Operis dictum est. Non est autem possibile neque in hac Die cognitione ultimam hominis felicitatem consistere. ScG, Lib.III, cap.40 (Übers. ebenda, S. 147)

¹⁰⁵¹ Vgl.: ebenda, S. 147

vergegenwärtigt, weil der Glaube von Abwesendem und nicht von Gegenwärtigem handelt. Als Folgerung dieses Umstandes zitiert Thomas den Korintherbrief 5, 6f des Apostels Paulus, „dass wir Menschen, solange wir im Glauben wandeln, fern vom Herrn in der Fremde weilen.“ – „Dennoch,“ so argumentiert Thomas, „wird Gott durch den Glauben dem Herzen gegenwärtig, da der Glaubende willentlich zustimmt: dementsprechend heißt es Eph 3, 17, dass ‚Christus durch den Glauben in unseren (euren) Herzen wohne‘.“ Also ist es nicht möglich, dass in der Glaubenserkenntnis die letzte menschliche Glückseligkeit bestehe.¹⁰⁵²

Im 48. Kapitel des 3. Buches erörtert Thomas den Sachverhalt, dass die letzte Glückseligkeit sich nicht in diesem Leben findet.¹⁰⁵³ – Im Einzelnen macht er in sechs vorausgehenden Kapiteln die folgenden Feststellungen.

Erstens: Im 41. Kapitel seiner *Summa contra gentiles* untersucht Thomas die Frage, ob der Mensch in diesem Leben durch Studium und Erforschung der theoretischen Wissenschaften die getrennten Substanzen erkennen kann. Thomas schlussfolgert am Ende dieses Kapitels: „Die Sinnendinge führen aber nicht in ausreichendem Maße zur Erkenntnis der nicht materiellen Dinge, wie durch die obigen Gründe erwiesen wurde. Also ist es nicht möglich, dass es eine Wissenschaft gebe, durch die man zur Erkenntnis der getrennten Substanzen gelangen kann.“¹⁰⁵⁴

Zweitens: Im 42. Kapitel dieses Werkes erörtert Thomas die Frage, ob wir in diesem Leben nicht, wie Alexander von Aphrodisias behauptet, die getrennten Substanzen erkennen.¹⁰⁵⁵ Thomas schließt seinen Gedankengang mit den Worten: „Es bleibt also übrig, dass der tätige Verstand dem substantiellen Sein nach (mit dem Menschen) Eines sei. Also wird er entweder die menschliche Seele oder ein Teil von ihr sein und keine getrennte Substanz, wie Alexander behauptet. Es kann also nicht gemäß der Lehrmeinung Alexanders behauptet werden, der Mensch erkenne die getrennten Substanzen.“¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵² Unde et Apostolus dicit, II Cor. V, quod quandiu «per f idem ambulamus, peregrinamur a Domino». Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur Ephes. III, «habitare Christum per fidem in cordibus nostris».

Non est ergo possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat. ScG, Lib.III, cap.40 (Übers. ebenda, S. 149)

¹⁰⁵³ Vgl.: ebenda, S. 151ff.

¹⁰⁵⁴ Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit. ScG, Lib.III, cap.41 (Übers. ebenda, S. 157)

¹⁰⁵⁵ Vgl.: ebenda, S. 159

¹⁰⁵⁶ Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur secundum opinionem Alexandri potest poni quod homo intelligat substantias separatas. ScG, Lib.III, cap.42 (Übers. ebenda, S. 163)

Drittens: Auch im 43. Kapitel der *Summa contra gentiles* lehnt Thomas die Lehrmeinung einer weiteren philosophischen Autorität ab, nämlich die Lehrmeinung des Averroes.¹⁰⁵⁷

Viertens: In der Überschrift des 44. Kapitels fasst Thomas gleichsam zusammen: „Die letzte Glückseligkeit des Menschen besteht nicht in der Erkenntnis der getrennten Substanzen, wie sie sich die besprochenen Lehrmeinungen ausdenken.“¹⁰⁵⁸

Fünftens: Im 45. Kapitel stellt Thomas fest, dass wir Menschen in diesem Leben nicht die getrennten Substanzen erkennen können.¹⁰⁵⁹ Im Satzesatz dieses Kapitels verweist er auf die Lehre des christlichen Glaubens, dass wir die getrennten Substanzen nach dem Tode erkennen, aber nicht in diesem Leben.¹⁰⁶⁰

Sechstens: Im 46. Kapitel erörtert Thomas, dass die Seele in diesem Leben sich nicht durch sich selbst erkennt. Das Kapitel endet mit den Worten: „So wissen wir aber von der Seele durch sie selbst, dass sie ist, soweit wir ihre Akte erfassen; was sie aber ist, erfahren wir aus den Akten und Gegenständen durch die Prinzipien der betrachtenden Wissenschaften. So wissen wir zwar auch von dem, was in unserer Seele ist, nämlich den Potenzen und Habitus, dass sie sind, soweit wir die Akte erfassen. Was sie aber sind, erfahren wir aus der Beschaffenheit eben der Akte.“¹⁰⁶¹

Siebtens: Im 47. Artikel behandelt Thomas den Sachverhalt, dass wir in diesem Leben Gott nicht in seiner Wesenheit schauen können. Nachdem Thomas auch im weiteren Verlauf dieses Kapitels mehrmals Augustinusworte anführt, kommt er im Satzesatz zu der Feststellung, dass Gott keinesfalls in einer höheren Weise erkannt werden kann und vor allem nicht in der Weise wie eine Ursache durch ihre Wirkung erkannt wird.¹⁰⁶²

Die Kapitel 41 – 47 können somit als Vorbereitung des 48. Kapitels betrachtet werden, das den Titel trägt: „Die letzte Glückseligkeit des Menschen findet sich nicht in diesem Leben“. Dies geht auch daraus hervor, dass Thomas im ersten Abschnitt des letztgenannten Kapitels an die Ergebnisse der sechs vorausgegangenen Kapitel nochmals erinnert.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁷ Vgl.: ebenda, S. 167

¹⁰⁵⁸ Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt. ScG, Lib.III, cap. 44 (Übers. ebenda, S. 175)

¹⁰⁵⁹ Vgl.: ebenda, S. 175

¹⁰⁶⁰ Vgl.: ebenda, S. 179

¹⁰⁶¹ Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum eius actus percipimus; quod autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculatarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus. ScG, Lib.III, cap 46 (Übers. ebenda, S. 187ff.)

¹⁰⁶² Vgl.: ebenda, S. 189ff.

¹⁰⁶³ Vgl.: ebenda, S. 193

In mehreren Gedankengängen bzw. Argumenten im Anschluss an den Eingangsabschnitt des 48. Kapitels erörtert Thomas sodann seine These, dass sich nämlich die letzte Glückseligkeit des Menschen nicht in diesem Leben findet. Er vertritt am Ende des Artikels sein Facit mit den Worten: „Es wird also die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes bestehen, die der menschliche Geist nach diesem Leben auf jene Weise hat, nach der die getrennten Substanzen ihn erkennen. Deswegen verspricht der Herr und Mt 5, 12 ‚Lohn im Himmel‘ und sagt Mt. 22, 30, ‚dass die Heiligen sein werden wie die Engel‘, die Gott ‚im Himmel immer schauen‘, wie es Mt 18, 10 heißt.“¹⁰⁶⁴

2. Die Gottesschau als Perspektive des hoffenden Menschen

Die Gottesschau, die letztlich eine Perspektive des hoffenden Menschen darstellt, soll im Folgenden in zwei mir wesentlich erscheinenden Kapiteln der Summa contra gentiles genauer interpretiert werden.

2.1. Der eine kann Gott vollkommener schauen als der andere

Im ersten Abschnitt des 58. Kapitels Summa contra gentiles stellt Thomas fest, dass sich die göttliche Schau in der Weise des Lichts darstellt; denn im Eingangssatz heißt es dort: „Weil aber die Weise einer Tätigkeit der Form folgt, die das Prinzip der Tätigkeit ist, und weil dieses Prinzip der Schau, durch welche der geschaffene Verstand die göttliche Substanz schaut, das besagte Licht ist, wie aus dem Gesagten (III 53) ersichtlich ist; so ist notwendig die Weise der göttlichen Schau gemäß der Weise des Lichts. Es ist aber möglich, dass es verschiedene Stufen der Teilhabe an diesem Licht gibt, so dass es vollkommener von ihm erleuchtet wird, als der andere. Also ist es möglich, dass der eine der Gott Schauenden ihn vollkommener als der andere schaut, obwohl beide seine Substanz schauen.“¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁴ Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod, Matth. V, Dominus „mercedem“ nobis „in caelis“ promittit; et Matth. XXII, dicit quod Sancti „erunt sicut angeli“, qui „vident semper Deum in caelis“, ut dicitur Matth. XVII. ScG, Lib.III, cap.48, (Übers. ebenda, S. 201ff.)

¹⁰⁶⁵ Quia vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis patet: necesse est quod secundum modum huius luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem huius luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius substantiam. ScG, Lib.III, cap. 58 (Übers. ebenda, S. 239)

Im nächsten Abschnitt des 58. Kapitels erläutert Thomas eine allgemeine These aus der Erkenntnislehre. In jeder Gattung, so Thomas, in der es ein Oberstes gibt, dass das Übrige überragt, finde man auch ein Weniger oder Mehr, und zwar je nachdem die Nähe oder die Entfernung größer zu ihm ist. Als Beispiel führt Thomas mehr oder weniger Warmes an, wenn man sich mehr oder weniger dem Feuer nähert, das das Wärmste ist. Daraus schließt Thomas, dass Gott seine Substanz in der vollkommensten Weise schaut, da er sie allein begreift, wie im 55. Kapitel dargelegt wurde.¹⁰⁶⁶ Daraus folgert Thomas: „Also schaut der eine der ihn Schauenden seine Substanz mehr oder weniger als der andere, insofern er ihm mehr oder weniger nahekommt.“¹⁰⁶⁷

Im weiteren Verlauf des Kapitels erörtert Thomas, dass das Licht der Herrlichkeit zur göttlichen Schau erhebt, weil das Licht eine Ähnlichkeit des göttlichen Verstandes darstellt, wie im 53. Kapitel des 3. Buches bereits gesagt wurde. Denkbar ist aber nach Thomas, dass etwas Gott mehr oder weniger ähnlich wird. Also ist es durchaus möglich, dass jemand vollkommener oder weniger vollkommener die göttliche Substanz sehen kann.¹⁰⁶⁸ Über die Schau als das letzte Ziel der geistigen Substanz sagt Thomas aus: „Weil das Ziel dem, was auf ein Ziel bezogen ist, entsprechend gegenübersteht, hat notwendig etwas in so verschiedener Weise am Ziel teil, wie es in verschiedener Weise darauf vorbereitet ist. Die Schau der göttlichen Substanz ist aber das letzte Ziel jeder geistigen Substanz, wie aus dem bisher Gesagten (III 50) ersichtlich ist. Die geistigen Substanzen werden aber nicht alle in gleicher Weise auf das Ziel vorbereitet: denn einige haben größere und einige geringere Kraft; die (Tugend-) Kraft ist aber der Weg zur Glückseligkeit. Also gibt es notwendig bei der göttlichen Schau eine Verschiedenheit, weil einige vollkommener und einige weniger vollkommen die göttliche Substanz schauen.“¹⁰⁶⁹

Um den aufgezeigten Unterschied der Glückseligkeit zu umschreiben, greift Thomas auf eine Aussage des Apostels Johannes zurück, der in Joh. 14, 2 sagt: „Im Hause meines Vaters gibt es viele Wohnungen.“¹⁰⁷⁰ Damit ist nach Thomas auch der Irrtum einiger ausgeschlossen, die behaupten, alle Belohnungen seien gleich.

¹⁰⁶⁶ Vgl.: ebenda, S. 239

¹⁰⁶⁷ Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat. ScG, Lib.III, cap 58 (Übers. ebenda, S. 239)

¹⁰⁶⁸ Vgl.: ebenda, S. 241

¹⁰⁶⁹ Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participant finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem: quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant. ScG, Lib.III, cap. 58 (Übers. ebenda, S. 241)

¹⁰⁷⁰ In domo Patris mei mansiones multae sunt. ScG, Lib.III, cap. 58 (Übers. ebenda)

Genauso wie aus der Weise der Schau der unterschiedliche Rang der Herrlichkeit bei den Seligen sichtbar wird, genauso ist aus dem Geschauten offenbar, dass es dieselbe Herrlichkeit ist, weil die Glückseligkeit eines jeden in der Tatsache begründet ist, dass er die Substanz Gottes, wie erwiesen, schaut.¹⁰⁷¹ Daraus folgert Thomas: „Es ist also ein und dasselbe, was alle zu Seligen macht: aber nicht alle empfangen von ihm in gleicher Weise die Seligkeit.“¹⁰⁷²

Nach Thomas steht ein Matthäuswort dem bisher Gesagten nicht entgegen, dass allen Arbeitern im Weinberg derselbe Lohn entrichtet wird, obwohl sie unterschiedlich lange gearbeitet haben, denn es ist für alle der gleiche Lohn für das Schauen und Genießen, nämlich Gott.¹⁰⁷³

Thomas konkretisiert im Schlussabschnitt den Vergleich mit den Arbeitern im Weinberg mit den Worten: „Man muss dabei bedenken, dass in gewisser Weise die Reihenfolge der körperlichen und der geistigen Bewegungen entgegengesetzt ist. Denn alle körperlichen Bewegungen haben der Zahl nach ein und denselben ersten Träger (die Materie), aber verschiedene Ziele. Die geistigen Bewegungen aber, nämlich jedes geistige Erfassen und jeder Wille, haben zwar verschiedene erste Träger, aber der Zahl nach ein und dasselbe Ziel (Gott).“¹⁰⁷⁴

2.2. Durch die Gottesschau erhält der Mensch Anteil am ewigen Leben

Thomas beginnt seine Erörterung im 61. Kapitel der Summa contra gentiles mit einer Feststellung, wenn er sagt, dass offensichtlich der Verstand durch die Schau einen Anteil am ewigen Leben erhält; denn die Ewigkeit unterscheidet sich nach Thomas von der Zeit dadurch, dass diese ein Sein im Nachhinein besitzt, während das Sein der Ewigkeit nach einer Aussage des Boethius ganz „zugleich“ ist. Wie von Thomas bereits dargelegt, gibt es in der Gottesschau kein Nacheinander, stattdessen wird alles „zugleich und in einem ewigen Bild“ gesehen. Folglich wird die Gottesschau in einer Teilhabe an der Ewigkeit vollendet. Das bedeutet nach Thomas, dass die Gottesschau in gewisser Weise das Leben darstellt, weil die Verstandestätigkeit nach Aristoteles ebenfalls das „Leben“ darstellt. –

¹⁰⁷¹ Vgl.: ebenda S. 241

¹⁰⁷² Idem ergo est quod omnes Beatos facit: non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt. ScG, Lib.III, cap. 58 (Übers. ebenda, S. 241)

¹⁰⁷³ Vgl.: ebenda, S. 241

¹⁰⁷⁴ In quo etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, finis vero diversi. Spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subiecta prima, finis vero numero idem. ScG, Lib.III, cap.58 (Übers. ebenda, S. 241)

„Also erhält die geschaffene Schau Anteil am ewigen Leben“,¹⁰⁷⁵ so beendet Thomas den ersten Gedankengang im 61. Artikel. Entscheidend sind für dieses Ergebnis der thomanischen Gedankenführung die Aussagen zweier Philosophie-Autoritäten des Abendlandes, nämlich des Aristoteles und des Boethius.¹⁰⁷⁶

Ferner werden nach Thomas auch die Akte durch ihre Gegenstände bestimmt. Der Gegenstand der Gottesschau ist aber die göttliche Substanz, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf eine geschaffene Ähnlichkeit mit ihr, wie im 50. Kapitel des 3. Bandes *Summa contra gentiles* dargestellt wurde. Das Sein der göttlichen Substanz ist aber nach Thomas ein Sein in der Ewigkeit oder gar mehr als die Ewigkeit. Folglich besteht die Gottesschau in einer Teilhabe an der Ewigkeit.¹⁰⁷⁷

Über die vernünftige Seele äußert Thomas ferner, dass sie geschaffen ist „auf der Grenze zwischen Ewigkeit und Zeit, wie es im Buch von den Ursachen heißt und aus dem bisher Gesagten (II 68) offenbar sein kann: denn sie ist die letzte (unterste) körperliche Materie und nicht von ihr abhängig. Insofern aber ihre Tätigkeit mit der niederen Sphäre verbunden ist, die in der Zeit steht, ist sie zeitlich. Also hat ihre Tätigkeit, insofern sie mit der oberen Sphäre verbunden ist, die über der Zeit steht, teil an der Ewigkeit.“¹⁰⁷⁸

Thomas beendet den Gedankengang mit der Feststellung: „Von solcher Beschaffenheit ist aber in höchstem Maße die Schau, durch die sie die göttliche Substanz schaut. Also erhält sie durch eine derartige Schau Anteil an der Ewigkeit und aus demselben Grunde jeder andere geschaffene Verstand, der Gott schaut. Daher sagt der Herr Joh 17, 3: „Das ist das ewige Leben, dass sie dich, den einen wahren Gott erkennen.“¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁵ Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps. ScG, Lib.III, cap. 58 (Übers. ebenda, S. 249)

¹⁰⁷⁶ Vgl.: ebenda, S. 249

¹⁰⁷⁷ Vgl.: ebenda, S. 251

¹⁰⁷⁸ „in confinio aeternitatis et temporis“, ut in Libro de causis (prop. 2 et 9) dicitur, et ex praemissis potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. ScG, Lib.III, cap.61 (Übers. ebenda, S. 251)

¹⁰⁷⁹ Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt. Hinc est quod Dominus dicit, Io. XVII: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum unum.» ScG, Lib.III, cap.61 (Übers. ebenda, S. 251)

3. Die göttliche Gnade verursacht in uns die Hoffnung

Zu Beginn des 153. Kapitels seiner Summa contra gentiles und beziehend auf das vorhergehende 152. Kapitel stellt Thomas von Aquin fest, dass die göttliche Gnade in uns Menschen den Glauben verursacht. So sagt Thomas im 1. Abschnitt wörtlich: „Aus denselben Gründen kann auch dargelegt werden, dass die Hoffnung auf die künftige Seligkeit durch die Gnade in uns verursacht wird.“¹⁰⁸⁰

Im nächsten Abschnitt des 153. Kapitels begründet Thomas dann die Eingangsbehauptung, indem er feststellt, dass die Liebe zu anderen beim Menschen aus seiner Liebe zu sich selbst stammt, wenn sich einer zum Beispiel zu seinem Freund so verhält wie zu sich selbst. Auf diese Weise wird der Mensch nach Thomas durch seine Empfindung für das eigene Gute auch zur Empfindung für das Gute des Anderen hingeführt.¹⁰⁸¹

Thomas schließt dann aus dem Vorhergesagten: „Aus dem Geschenk der Gnade folgt also, dass der Mensch die Hoffnung von Gott erhalten hat. – Hieraus ist auch ersichtlich, dass der Mensch, so wie die Hoffnung die Vorbereitung des Menschen auf die wahre Gottesliebe ist, auch umgekehrt von der Liebe in seiner Hoffnung bestärkt wird.“¹⁰⁸²

Im weiteren Verlauf des 153. Kapitels erörtert Thomas, dass in jedem Liebenden das Verlangen verursacht wird, mit seinem Geliebten so weit wie möglich vereinigt zu werden und dass es für den Geliebten erfreulich ist, mit seinem Freund zusammenzuleben. Da nach Thomas der Mensch durch die Gnade zum „Liebhaber Gottes“ gemacht wird, wird im Menschen gleichzeitig auch ein Verlangen nach der Vereinigung mit Gott geweckt, und zwar so weit wie dies eben möglich ist.¹⁰⁸³ Thomas fährt dann fort: „Der Glaube aber, der von der Gnade verursacht wird, verkündet, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott im Sinne eines vollkommenen Genießens, in dem die Seligkeit besteht, möglich ist. Das Verlangen im Menschen nach diesem Genießen folgt also aus der Liebe zu Gott. Aber das Verlangen nach einem Ding beschwert die Seele des Verlangenden, wenn nicht auch die Hoffnung besteht, es zu erlangen. Es war demnach angemessen, dass in den Menschen, in denen die Gottesliebe und der Glaube durch die Gnade verursacht werden, auch die Hoffnung verursacht wird, die künftige Seligkeit zu erreichen.“¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁰ Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. Thomas von Aquin: Summa contra gentiles, 3. Bd., 2. Teil, S. 339)

¹⁰⁸¹ Vgl.: ebenda, S. 339

¹⁰⁸² Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat.- Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 339)

¹⁰⁸³ Vgl.: ebenda, S. 339

¹⁰⁸⁴ Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fructus desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi: adsit spes de consequendo.

Im vorletzten Abschnitt des 153. Kapitels setzt Thomas seine Erörterung fort. Zunächst weist er auf die Tatsache hin, dass die Hoffnung bei allen Dingen, die beim Anstreben eines bestimmten Zieles auf Schwierigkeiten stoßen, Trost spendet, indem sie das Erreichen des Zieles zu gelingen wähnt. Thomas erläutert diesen Aspekt mit dem Beispiel der Einnahme einer „bitteren Arznei“, die wir Menschen deshalb einnehmen, weil wir uns gesundheitlich eine Besserung erhoffen. Auch und gerade auf dem Weg zur angestrebten Seligkeit begegnen uns Menschen zahlreiche Schwierigkeiten, die wir bewältigen können, wenn wir als Menschen in Anlehnung an die aristotelische Tugendlehre nicht fürchten, den steilen Weg der Hoffnung zu gehen;¹⁰⁸⁵ denn die Tugend, durch die man zur Seligkeit kommt, ‚erweist sich am Schwierigen‘ (Aristoteles).¹⁰⁸⁶

Thomas schließt aus dem zuletzt Gesagten, dass sich niemand auf ein Ziel hin bewegt, ohne dass er die Empfindung verspürt, dass es sich bei dem Ziel auch um eines handelt, das man tatsächlich erreichen kann. Diese Empfindung nennt Thomas im 153. Kapitel die „Empfindung der Hoffnung“.¹⁰⁸⁷

Zum Abschluss des 153. Kapitels fasst Thomas seinen Gedankengang zusammen: „Da also der Mensch durch die Gnade auf das letzte Ziel der Seligkeit hingelenkt wird, war es notwendig, dass der menschlichen Empfindung durch die Gnade die Hoffnung auf die Erreichbarkeit der Seligkeit eingeprägt wurde.“¹⁰⁸⁸ Daraus schließt Thomas: „Daher heißt es 1 Petr 1, 3f: ‚Er hat uns zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren, zu einem unveräußerlichen Erbe, das im Himmel aufbewahrt ist.‘ Und Röm 8, 24 wird gesagt: ‚Durch die Hoffnung sind wir erlöst worden.‘“¹⁰⁸⁹

In diesem aufgezeigten Gedankengang des 153. Kapitels wird also die „Empfindung der Hoffnung“ von Thomas eindeutig als ein Wesensmerkmal der Hoffnung herausgestellt, und zwar in dem Sinne, dass die göttliche Gnade in uns Menschen die Hoffnung verursacht.

Conueniens igitur fuit ut hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 339ff.)

¹⁰⁸⁵ Vgl.: ebenda, S. 341

¹⁰⁸⁶ Nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, „circa difficilia est“ (Eth., 2, 2); ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 341)

¹⁰⁸⁷ Vgl.: ebenda, S. 341

¹⁰⁸⁸ Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda. ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda, S. 341)

¹⁰⁸⁹ Hinc est quod dicitur I Petr 1: „Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis.“ Et Rom. VIII dicitur: „Spe salvi facti sumus.“ ScG, Lib.III, cap.153 (Übers. ebenda)

4. Die göttliche Vorherbestimmung, Verwerfung und Erwählung als Perspektive des hoffenden Menschen

Das 163. Kapitel des 3. Buches in der Summa contra gentiles verdeutlicht in seiner Gesamtheit dasjenige, worauf der Mensch durch Gottes Gnadenhilfe nach seinem Tode hoffen kann.

Zu Beginn des 163. Kapitels erinnert Thomas an das 161. Kapitel des 3. Buches, wonach Gott die einen von der Sünde befreit und Gott die anderen in der Sünde zurücklässt. Das heißt mit den Worten des Thomas von Aquin, dass manche Menschen durch die göttliche Tätigkeit und von der Gnade unterstützt auf das letzte Ziel hingelenkt werden, während andere Menschen ohne die göttliche Gnadenhilfe von dem Erreichen des letzten Zieles abfallen. Thomas begründet diesen Sachverhalt damit, dass alles, was Gott tut, durch Gottes Weisheit von Ewigkeit her vorgesehen und geordnet ist, wie im 64. Kapitel des 3. Buches dargestellt. Wenn also Gott von Ewigkeit her Menschen so angeordnet hat, dass die Menschen zum letzten Ziel hingelenkt werden, dann sagt man nach Thomas, Gott habe die Menschen vorherbestimmt.¹⁰⁹⁰ Thomas bezieht sich hierbei auf den Epheserbrief (1, 5) des hl. Paulus, in dem es heißt: „Er hat uns nach dem Vorsatz seines Willens zur Annahme an Sohnes Statt vorherbestimmt.“ Von jenen Menschen aber, denen er von Ewigkeit beschlossen hat, seine Gnade nicht zu erweisen, „sagt man, er habe sie ‚verworfen‘ oder ‚gehasst‘, wie in Malach 1,2 gesagt: ‚Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst‘.“¹⁰⁹¹

Thomas fährt fort: „Auf Grund dieser Unterscheidung aber, insofern er die einen verworfen und die anderen vorherbestimmt hat, spricht man von der göttlichen ‚Erwählung‘: von ihr heißt es Eph 1, 4: ‚In Ihm hat Er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt‘.“¹⁰⁹²

Aus den angeführten Zitaten geht hervor, dass die Vorbestimmung, Erwählung und Verwerfung bei Thomas einen Teil der göttlichen Vorsehung darstellen, weil die Menschen von der göttlichen Vorsehung auf das letzte Ziel hingeeordnet sind.¹⁰⁹³ „Daher kann man aus denselben Gründen ersehen, dass Vorherbestimmung und Erwählung keine

¹⁰⁹⁰ Vgl.: ebenda, S. 385

¹⁰⁹¹ Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.”...Dicitur “reprobasse” vel “odio habuisse”: secundum illud quod habetur Malach. 1: “Iacob dilexi, Esau odio habui.” ScG, Lib. III, cap 163 (Übers. ebenda, S. 386)

¹⁰⁹² Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio: de qua dicitur Ephes. 1: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.» ScG, Lib.III, cap.163 (Übers. ebenda)

¹⁰⁹³ Vgl.: ebenda, S. 385

Notwendigkeit herbeiführen, aus denen oben auch dargelegt wurde (III 72), dass die göttliche Vorsehung den Dingen nicht das Sein- und Nichtseinkönnen nimmt.¹⁰⁹⁴

Mit einem Pauluszitat schließt Thomas den Gedankengang des 163. Kapitels: „Denn wer“, wie Paulus sagt (Röm 11, 35f.), „hat Ihm zuerst gegeben, dass Er es ihm vergelten müsste? Denn aus Ihm und in Ihm und durch Ihn ist alles. Ihm sei Ehre Ruhm in alle Ewigkeit! Amen.“¹⁰⁹⁵

In diesem letzten Kapitel des 3. Bandes der Summa contra gentiles kommt es also klar zum Ausdruck, worauf der Mensch wegen der Vorherbestimmung des Menschen im Sinne des Kantwortes hoffen kann, nämlich dass der Mensch nach Thomas mit der göttlichen Gnadenhilfe die ewige Schau Gottes im nächsten Leben erreichen kann.

V. Hoffnungsmerkmale in der Summa Theologica

1. Intention und Gegenstand der Summa Theologica

Die Theologische Summa des Thomas von Aquin zählt in der mittelalterlichen Philosophie zu den bedeutendsten philosophischen Werken, und gleichzeitig betrachtet man sie als das genialste Werk des Aquinaten.¹⁰⁹⁶ Die Chronologie der Summa Theologica betreffend, stimmen die Philosophenforscher darin überein, dass Thomas den ersten Teil dieses Werkes im Jahr 1268 in Rom abgefasst hat. Den zweiten Teil, und zwar sowohl die Prima Secundae als auch die Secunda Secundae, schrieb Thomas während seines zweiten Parisaufenthaltes in den Jahren 1269 - 1272.¹⁰⁹⁷

Insgesamt betrachtet, analysiert Thomas in der gesamten Secunda seiner Theologischen Summe „Gott als Endziel des Menschen, als Abbild Gottes beziehungsweise der Tätigkeit, durch welche dieser mit als seinen Urbild vereinigt wird.“¹⁰⁹⁸ - Die Secunda der Theologischen Summe wurde von den Schülern des Thomas wegen des Stoffumfangs zweigeteilt. Während die Prima Secundae die sittlichen Akte des Menschen im Allgemeinen (also die Prinzipienlehre) behandelt, werden in der Secunda Secundae die

¹⁰⁹⁴ Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert. ScG, Lib.III, cap.163 (Übers. ebenda, S. 385)

¹⁰⁹⁵ „Quis enim“, ut Apostolus dicit, „prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia. Ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.“ ScG. Lib.III, cap.163 (Übers. ebenda)

¹⁰⁹⁶ Vgl.: Johannes Ude, Die Autorität des Hl. Thomas von Aquin, Salzburg 1932, S. 62

¹⁰⁹⁷ Vgl. Richard Heinzmann, Thomas von Aquin, Stuttgart 1994, S. 24

¹⁰⁹⁸ David Berger, Thomas von Aquins 'Summa theologiae', Darmstadt 2004, S. 102

Akte des Menschen im Besonderen erläutert. Auf diese Weise wird in der gesamten *Secunda Secundae* „die Moraltheologie des Thomas von Aquin behandelt.“¹⁰⁹⁹ - An dieser Stelle wird wieder der Objektivismus des Thomas deutlich; daher wird auch erkennbar, wie sehr er zunächst das höchste Ziel anstrebt, und wie dieses höchste Ziel bei ihm alle Handlungen des Menschen zweckursächlich bestimmt.¹¹⁰⁰ Ferner wird hier in der 1. *Quaestio* der *Prima Secundae* deutlich, warum es ein natürliches Verlangen des Menschen und ein ganz erfüllendes, die Glückseligkeit voll gewährendes Endziel darstellt (qq.2-5). Auf der Basis einer Synthese von biblischen und aristotelischen Grundgedanken, zudem gespeist von augustinischen und neuplatonischen Elementen, wird hier die bereits angesprochene Lehre vom *desiderium naturale* erneut aufgenommen (q.3 a.8) sowie die unmittelbare Gottesschau in der *visio beatifica* als Formalkonstitutiv der Glückseligkeit fixiert.¹¹⁰¹

Im zweiten Teil der *Secunda Secundae* erörtert Thomas zunächst die Unterscheidung von moralischen Handlungen, die bei allen Menschen vorkommen können und solchen, die nur mit Rücksicht auf einen besonderen Stand beziehungsweise auf eine besondere Lebensart zu betrachten sind. Dabei nehmen die moralischen Handlungen, die bei allen Menschen vorkommen können, den großen Raum ein.¹¹⁰² Hierbei wird der Stoff in einer klaren Ordnung präsentiert, die der Prolog der *Secunda Secundae* sehr gut beschreibt. „Wollten wir die Tugenden, die Gaben, die Gebote und die Laster einzeln für sich untersuchen, so müssten wir dasselbe so und so oft sagen. Denn wer das Gebot: 'Du sollst nicht ehebrechen' erschöpfend behandeln will, muss den Ehebruch untersuchen, der eine Sünde ist; diese kann ihrerseits nicht wieder erkannt werden ohne die Kenntnis der entgegengesetzte Tugend.“¹¹⁰³

Bei dieser Vorgehensweise hält sich Thomas an ein klar gedachtes Schema: „Zuerst werden die göttlichen Tugenden als fruchtbare Ausfaltung des Geschenks der Gnade behandelt: der Glaube, die ihm entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes (Verstand und Wissenschaft) sowie die ihm entgegengesetzten Sünden (Unglaube, Häresie, Apostasie usw.) und Seelenzustände (religiöse Unwissenheit, geistige Blindheit usw.) und die mit dem Glauben verbundenen Gebote (qq.1-6)¹¹⁰⁴ Den Aufbau der *Summa* gliedert Thomas in drei Teile. Der erste Teil handelt von Gott und vom Ausgang der Schöpfung, also eine Gottes- und eine Schöpfungslehre. Der zweite Teil enthält die Lehre von der Rückkehr der Geschöpfe zu Gott, insbesondere die Rückkehr des Menschen, der mit Vernunft und

¹⁰⁹⁹ebenda

¹¹⁰⁰Vgl.: ebenda

¹¹⁰¹Vgl.: ebenda

¹¹⁰²Vgl.: ebenda, S. 104f.

¹¹⁰³ebenda, S. 105

¹¹⁰⁴Vgl.: ebenda

Willen ausgestattet ist, also eine Ethik als Beschreibung der Art und Weise, wie sich der Mensch mit Hilfe der göttlichen Gnade und den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf Gott hin orientiert. Der Mensch erreicht dabei nach dem Tod und nach der Auferstehung das Ziel seines Lebens, nämlich die Seligkeit in der Schau Gottes. Grundsätzlich erreicht der Mensch nach Thomas dieses Lebensziel nicht aufgrund seiner natürlichen Anlagen und Fähigkeiten, sondern nur aufgrund der göttlichen Gnadenhilfe.¹¹⁰⁵ - „Diese Gnade, die die Natur aufnimmt und zur Vollendung führt, hat nach christlichem Verständnis ihr Urbild und ihren Ursprung in der Person Jesu von Nazareth; sie wird durch die Sakramente in die menschliche Seele eingegossen und richtet diese Seele auf deren übernatürliches Ziel.“¹¹⁰⁶ Diese Christologie und die Sakramentenlehre stellen den dritten Teil der Theologischen Summe des Thomas von Aquin dar.¹¹⁰⁷ Die Summa theologiae blieb unvollendet, denn Thomas blieb mitten in der Bußlehre, also im dritten Teil der Summa, stehen, allerdings stellt das sogenannte Supplementum eine gewisse Fortsetzung und Vollendung der Theologischen Summe dar.¹¹⁰⁸

In der Summa theologiae kommt inhaltlich nach der Ansicht des Thomasforschers Martin Grabmann zum Ausdruck, dass Thomas von Aquin nicht bloß auf dem Wege streng wissenschaftlicher Denk- und Arbeitsweise unentwegt und unbeirrt dem Wahrheitsziel zuschreitet. Er versteht es auch, seine Gedanken- und Beweisgänge in durchsichtiger und übersichtlicher Form vorzuführen.¹¹⁰⁹ Vor allem hält Grabmann die Theologische Summe „für ein Juwel didaktischen Könnens“.¹¹¹⁰

Ferner hebt Grabmann die klare Gliederung der Theologischen Summe hervor, die in ihren drei Teilen 38 Traktate, 631 Quaestionen sowie zirka 3000 Artikel enthält. Thomas von Aquin entwickelt dabei klare Beweisgänge und beachtet auch eine Systematik der Anordnung, die auf innere Zusammenhänge sorgsam achtet. Stilistisch ist die Summa Theologica sowohl von einer schlichten als auch von einer farbenreichen Sprachgestaltung und von klaren, durchsichtigen Begriffen geprägt.¹¹¹¹

¹¹⁰⁵ Vgl.: Notger Slenczka, Thomas von Aquin, erschienen in: Friedrich W. Graf: Klassiker der Theologie 1, von Tertullian bis Calvin, München 2005, S. 132

¹¹⁰⁶ ebenda, S. 133

¹¹⁰⁷ Vgl.: ebenda

¹¹⁰⁸ Vgl.: James A. Weiskeipl, a.a.O., S. 205

¹¹⁰⁹ Vgl.: Martin Grabmann, Thomas von Aquin, 8. Aufl., München 1949, S. 41

¹¹¹⁰ ebenda

¹¹¹¹ Vgl.: ebenda, S. 43

Bemerkenswert sind in der Summa Theologica zwei Themenkreise, die auch in der Analyse dieser Studie eine herausragende Rolle spielen, nämlich:

1. Die Lehre des Thomas von Aquin vom Menschen, und zwar von der menschlichen Seele,
2. der Hoffnungstraktat mit den Quaestiones 17 bis 22 in der Secunda Secundae.

In seiner Seelenlehre übernimmt Thomas von Aristoteles dessen weites Verständnis von der menschlichen Seele. Thomas hebt vor allem in seiner Philosophie hervor, dass in der aristotelischen Seelenlehre ontologische Grundgedanken formuliert sind.¹¹¹²

In der Prima Secundae erörtert Thomas in einem umfangreichen Traktat die Gefühlsregungen des Menschen. Dabei behandelt er in einem umfassenden generellen Teil in 26 Quaestiones, (22. bis 48. Quaestio) eine Grundunterscheidung und die Frage nach der sittlichen Qualität der Emotionen (22. bis 25. Quaestio). In einem speziellen Teil befasst sich Thomas mit einzelnen Emotionen, zum Beispiel der Liebe, des Hasses, des Verlangens, der Abneigung, der Trauer; der Hoffnung, der Verzweiflung, der Furcht; der Kühnheit und des Zorns (26. bis 48. Quaestio).¹¹¹³

Eine Sonderrolle in den Interpretationen der Quaestiones in der Summa Theologica spielt der Hoffnungstraktat in der Secunda Secundae (Quaestiones 17 – 22), weil dieser Traktat zahlreiche Hoffnungsmerkmale enthält, die es in dieser Studie zu erläutern gilt.

2. Die Stellung der Hoffnung in der Prima Secundae und in der Secunda Secundae

2.1. Die Stellung der Hoffnung unter den menschlichen Leidenschaften

In der Einleitung zum 10. Band der Summa Theologica stellt der Thomasforscher und Übersetzer der Theologischen Summe Bernhard Ziermann die menschlichen Leidenschaften Liebe und Hass sowie Sehnsucht und Flucht ebenso Hoffnung und Verzweiflung, Kühnheit und Furcht sowohl in einen Zusammenhang mit der ontologischen Orientierung des Menschen als auch mit der existentiellen Orientierung des Menschen, also in den Prozeß des vielfältigen Phänomens des menschlichen Existierens in der Welt.¹¹¹⁴ Besonders in dem existentiellen Charakter des thomanischen Traktats über die menschlichen Leidenschaften kommt nach Ziermanns Meinung die Absicht des Thomas von Aquin zum Ausdruck, die menschliche Sinnlichkeit von der tierischen abzusetzen.

¹¹¹² Vgl.: Maximilian Forschner, Thomas von Aquin, a.a.O., S. 67

¹¹¹³ Vgl.: ebenda, S. 67

¹¹¹⁴ Vgl.: DTA, Bd. 10, Einleitung, S. (7-8)

Nach Ansicht des Thomas kann der Mensch es nur durch Zucht und Maß erreichen, dass die Triebe der Selbst- und Arterhaltung, über die auch die Tiere verfügen, „in eine geistbeherrschte Lebensgestaltung eingeordnet werden“.¹¹¹⁵

Auf die allgemeine Bedeutung des Sinnfälligen in der Lebensgestaltung hat Thomas in seiner Philosophie immer wieder hingewiesen, „indem er das Sinnfällige nicht nur als „ein die Erkenntnis erschwerender und mindernder Zugang zum geistig vernehmbaren Gehalt der Dinge, sondern auch als die Weise, in der die Dinge selbst uns erscheinen – auf das Sehen bezogen – und aufklingen – auf das Hören bezogen – und deren wir uns freuen können.“¹¹¹⁶ Nach Bernhard Ziermann kann der heutige Mensch selten die Dinge in der Fülle der uns geschenkten sichtbaren und hörbaren Weisen wahrnehmen.¹¹¹⁷

„Darum ist es auch an der Zeit, Wesen und Bedeutung der menschlichen Sinnlichkeit neu zu bedenken – vor allem aber, sich im Hinschauen und Hinhören neu zu üben. Erst wenn wir uns Dinge und Menschen wachen und offenen Auges und Ohres begegnen lassen, vermögen wir lebendigen Herzens auf ihre Anmutung zu antworten. Wir sprechen hier mit Thomas vom Herzen nicht nur im symbolischen, sondern auch im körperlich-realen Sinne. Er weist immer wieder darauf hin, dass Herz und körperlicher Organismus befreit oder bedrückt (depressiv) die Leidenschaft mit- ‚erleiden‘. Jetzt ahnen wir vielleicht, was Leidenschaften im Sinne des hl. Thomas sind: Es sind die Weisen, wie das menschliche Gemüt in der Einheit mit dem Gesamtorganismus auf die Anmutung der in ihren sinnfälligen Gestalten aufscheinenden Dinge und Menschen antwortet.“¹¹¹⁸

Nach Thomas wird die funktionelle Auswirkung der Seinseinheit von Leib und Seele in den menschlichen Leidenschaften zum Ausdruck gebracht. Dabei kennt er nicht nur das naturhafte Zusammenwirken von Leib und Seele, wie es uns Menschen heute bei den Naturvölkern im außereuropäischen Raum begegnet, sondern er fordert vom menschlichen Geistesleben, dass „ein starkes, vernunftgeleitetes Wollen im Leidenschaftlich-Körperlichen sich äußert, ja, dass der Geist des Wollens bewusst durch Einbildungskraft und sinnliche Urteilskraft und die durch die Funktion dieser inneren Sinne hervorgerufenen Leidenschaften verstärke und verlebendige.“¹¹¹⁹

Hierzu äußert sich Thomas im 3. Artikel der 24. Quaestio (Prima Secundae) wie folgt: „Zu 1. Die Leidenschaften der Seele können in einem doppelten Verhältnis zum Vernunfturteil

¹¹¹⁵ Vgl.: ebenda, S. (9)

¹¹¹⁶ Vgl.: ebenda, S. (10)

¹¹¹⁷ Vgl.: ebenda, S. (10f).

¹¹¹⁸ ebenda (11)

¹¹¹⁹ ebenda

stehen. Einmal können sie vorausgehen. In diesem Fall mindern sie die Gutheit der sittlichen Handlung, da sie das Vernunfturteil, von dem die Gutheit der sittlichen Handlung abhängt, verdunkeln. Es ist nämlich lobenswerter, dass einer auf Grund einer Vernunftentscheidung ein Liebeswerk tut, als aus der bloßen Leidenschaft des Mitleids. – Sie können aber (dem Vernunfturteil) auch folgen, und zwar auf zweifacher Weise: Einmal nach Art des übergreifenden Einflusses, weil nämlich der niedere Seelenteil der Regung des höheren folgt, wenn dieser sich lebhaft auf etwas hinbewegt. In diesem Fall ist die im sinnlichen Strebevermögen folgende Leidenschaft ein Zeichen von Willensstärke und zeigt damit eine größere sittliche Gutheit. – Dann können sie auch folgen auf dem Wege der freien Entscheidung, wenn nämlich der Mensch auf Grund seines Vernunfturteils einer Leidenschaft absichtlich ihren Lauf lässt, um durch die Mitwirkung des sinnlichen Strebevermögens tatkräftiger handeln zu können. In diesem Falle vermehrt die Leidenschaft die Gutheit der Handlung.¹¹²⁰

Mit Bezug auf das Zusammenwirken von Leib und Seele und mit Bezug auf die Antwort im 3. Artikel der 24. Quaestio in der Theologischen Summe analysiert Bernhard Ziermann, dass die sittliche Tugend bei Thomas das Gegenteil von „saftloser Bravheit und unnatürlicher Triebverdrängung“ sei, wenn Thomas in der Ordnung und positiven Mitteilung des Leidenschaftslebens die Hauptaufgabe des sittlichen Handelns des Menschen sieht.¹¹²¹ Diese thomanische Sichtweise wird am deutlichsten in der Tugend der Tapferkeit. Neben Zucht und Maß ist die Tapferkeit nach Thomas eine Ordnungsmacht für das Leidenschaftsleben des Menschen. In all dem zeigt sich nach Thomas, dass das Gefüge der Leidenschaften sich nicht als ein Gefüge einer isolierten Seelenschicht im Menschen darstellt.¹¹²² - „Erst die analogen Entsprechungen der leidenschaftlichen Gemütsbewegungen in höheren Bereichen bringen den ontologischen Charakter dieses Gefüges zur vollen Geltung. Das nur durch die Überwindung von Widerständen hindurch erringbare Hochziel wird in der Lehre von der gotthaften Tugend der Hoffnung zum schlechthin über-menschlichen Hochziel. Dieses Hochziel ist Gott Selbst, der mit menschlicher Kraft grundsätzlich nicht erreichbare Gegenstand der Glückseligkeit.“¹¹²³

¹¹²⁰ AD PRIMUM ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. – Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem majorem. – Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis. S. th, Ia-IIae, q.24, a.3, ad.1 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 40)

¹¹²¹ Vgl.: Einleitung DTA, 10. Bd.,(S. 11)

¹¹²² Vgl.: ebenda, S. (12)

¹¹²³ ebenda

Bernhard Ziemann weist in seiner Einleitung zum 10. Band der Theologischen Summe abschließend darauf hin, dass die Menschen des 20. Jahrhunderts vielfach in ihrem Leidenschaftsleben von der Angst und der Verzweiflung erfasst werden. Er stellt diesen Gefühlsregungen die thomanische Hoffnungsstruktur als therapeutische Hilfestellung entgegen, denn in der Hoffnung auf Gottes Huld und in der demütigen Kühnheit eines gläubigen, auf Gott vertrauenden Menschen kann der Mensch seine Angst vor dem Verlust Gottes überwinden.¹¹²⁴

In der 25. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe untersucht Thomas die Stellung der Leidenschaften zueinander. Dabei erörtert er im 1. Artikel dieser Quaestio die Frage, ob die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens früher als die des begehrenden sind, oder ob es sich umgekehrt verhält. In der Respondeo stellt Thomas hierzu fest: „Die Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens erstrecken sich über einen weiteren Bereich als die des überwindenden. Denn unter den Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens finden sich sowohl solche, die mit Bewegung zu tun haben, wie die Sehnsucht; als auch solche, die mit Ruhe verbunden sind, wie Freude und Traurigkeit. Dagegen findet sich in den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens nichts, was mit Ruhe, sondern nur, was mit Bewegung zu tun hat. Der Grund dafür ist, dass das, worin man zur Ruhe kommt, nicht die Bewandnis des Schwierigen oder Mühevollen hat, das Gegenstand des überwindenden Strebevermögens ist.

Ruhe aber ist, da sie das Ende einer Bewegung bedeutet, das Frühere in der Absicht, das Spätere in der Verwirklichung. Wenn also die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens verglichen werden mit jenen des begehrenden, die ein Ruhen im Guten bedeuten, gehen offenkundig die Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens in der Ordnung der Verwirklichung denen des begehrenden Strebevermögens voraus, so wie z.B. die Hoffnung der Freude vorausgeht. Deswegen verursacht sie diese auch, nach Röm 12, 12: fröhlich in Hoffnung’.¹¹²⁵

Nachdem Thomas im 1. Artikel der 25. Quaestio die Frage erörtert hat, ob die Liebe die erste der Leidenschaften des begehrenden Strebevermögens ist, folgt im 3. Artikel die

¹¹²⁴ Vgl.: ebenda, S. (13)

¹¹²⁵ RESPONDEO dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, hujusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12: “Spes gaudentes”. S.th. Ia-IIae, q.25, a.1. resp. (Übers. DTA, 10. Bd., S. 47)

Untersuchung der Frage, ob die Hoffnung die erste unter den Leidenschaften des überwindenden Vermögens ist.

In der Erörterung führt Thomas drei Argumente und ein Gegenargument an. Das erste Argument scheint die gestellte Frage zu verneinen, denn der Zorn habe gegenüber der Hoffnung den Vorrang und scheine früher zu sein als die Hoffnung.¹¹²⁶

Im zweiten Argument weist Thomas sowohl auf die Kühnheit als auch auf den Zorn hin und kommt schließlich zu der Analyse: „Mithin scheint der Zorn eine stärkere Leidenschaft zu sein als die Kühnheit und die Kühnheit (eine stärkere) als die Hoffnung. Und so scheint die Hoffnung nicht den Vorrang zu haben.“¹¹²⁷

Im dritten Argument weist Thomas auf den Zusammenhang zwischen Furcht und Verzweiflung einerseits sowie auf Kühnheit und Hoffnung andererseits hin, indem er behauptet: „In der Bewegung zum Ziel ist die Entfernung vom Ausgangspunkt früher als die Annäherung an den Zielpunkt. Furcht und Verzweiflung besagen nun Abkehr von etwas. Kühnheit und Hoffnung aber bedeuten Hinkehr zu etwas. Mithin gehen Furcht und Verzweiflung der Hoffnung und Kühnheit voraus.“¹¹²⁸

Im Gegenargument weist Thomas auf die Stellung der Hoffnung zur Liebe hin, indem er behauptet: „Andererseits, je näher etwas einem Ersten steht, um so viel früher ist es. Die Hoffnung aber steht der Liebe, welche die erste der Leidenschaften ist, am nächsten. Also ist die Hoffnung die erste von allen Leidenschaften des überwindenden Vermögens.“¹¹²⁹

In der Schlussfolgerung am Ende dieses Arguments nennt Thomas schließlich ein bedeutsames Wesensmerkmal der Hoffnung, indem er in der Respondeo die drei Eingangsargumente sowie das Gegenargument abwägt und letztlich auf die Hoffnung bezogen feststellt: „So ist also klar, dass die Hoffnung die erste ist von allen Leidenschaften des überwindenden Vermögens. – Und wenn wir die Reihenfolge sämtlicher Leidenschaften dem Werden nach wissen wollen, so begegnen uns zuerst die Liebe und der Hass; an zweiter Stelle Sehnsucht und Flucht; an dritter Hoffnung und

¹¹²⁶ Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum igitur „denominatio fiat a potiori“, videtur quod ira sit potior et prior quam spes. S.th., Ia-IIae, q.25, a.3, arg.1 (Übers. ebenda, S. 53)

¹¹²⁷ Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior. S.th., Ia-IIae, q.25, a.3, arg.1 (Übers. ebenda, 54)

¹¹²⁸ PRAETEREA, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo: audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et aucaciam. S.th., Ia-IIae, q.25, a.3, arg.3 (Übers. ebenda)

¹¹²⁹ SED CONTRA, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes irascibilis passiones. S.th., Ia-IIae, q.25, a.3, s.c. (Übers. ebenda)

Verzweiflung; an vierter Furcht und Kühnheit; an fünfter Zorn; an sechster und letzter Stelle Freude und Traurigkeit, die im Gefolge aller Leidenschaften auftreten (Aristoteles); so jedoch, dass die Liebe den Vorrang hat vor dem Hass, die Sehnsucht vor der Flucht, die Hoffnung vor der Verzweiflung, die Furcht vor der Kühnheit und die Freude vor der Traurigkeit, wie aus dem bisher Gesagten entnommen werden kann.¹¹³⁰

Entscheidend innerhalb der Respondeo ist also die zusammenfassende Feststellung des Thomas von Aquin, dass die Hoffnung die erste von allen Leidenschaften des überwindenden Seelenvermögens ist.

2.2. Der Zusammenhang zwischen der Hoffnung und der begehrliehen Liebe

In der Respondeo des 8. Artikels der 17. Quaestio (Secunda Secundae) der Theologischen Summe stellt Thomas über den Zusammenhang zwischen der Hoffnung und der begehrliehen Liebe folgendes fest: „Liebe ist einmal vollkommen und einmal unvollkommen. Im Falle der vollkommenen Liebe wird jemand um seiner selbst willen geliebt wie jemand, dem man Gutes will, so wie der Mensch einen Freund liebt. Im Fall der unvollkommenen Liebe liebt einer etwas nicht um dessentwillen, sondern mit dem Gedanken, dass er jenes Gut für sich erhalte, so wie der Mensch eine Sache liebt, die er gerne haben möchte. Die erste Art von Liebe gehört zur Tugend der Gottesliebe, sie hängt Gott um seiner selbst willen an. Die Hoffnung jedoch gehört zur zweiten Art von Liebe, denn wer hofft, möchte etwas für sich selbst erhalten. Daher ist die Hoffnung auf dem Weg des Werdens früher als die Gottesliebe.“¹¹³¹

An einer anderen Stelle der Theologischen Summe, und zwar im 4. Artikel der 26. Quaestio (Prima Secundae) spricht Thomas bei der begehrliehen Liebe von „*amor comcupiscentia*“. Dazu heißt es im 1. Argument dieses Artikels: „Liebe ist Leidenschaft,

¹¹³⁰ Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. – Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2 Ethicorum (c. 4). Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest. S. th., Ia-IIae, q.25, a.3, c (Übers.ebenda, S. 56)

¹¹³¹ Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidam amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordinis, III, Secunda Secundae, Editio Altera, Matditi MCMVI, S. 118 – 119)

Freundschaft aber ein Gehaben (Aristoteles). Nun kann aber ‚Gehaben‘ nicht Einteilung der Liebe in Liebe des Begehrens und Liebe der Freundschaft sinnvoll sein.“¹¹³²

Alle Scholastiker stimmen Thomas zu in dem, was er über den Zusammenhang zwischen der begehrliehen Liebe und der Hoffnung sagt. Für Thomas entspricht die Liebe (*amor*) einer scholastischen Psychologie der Grund- und Uraffekte, denn dieser Uraffekt liegt allen anderen Affekten zugrunde, und so gehen alle anderen Affekte aus dem Uraffekt Liebe hervor.¹¹³³

Im 4. Artikel der 27. Quaestio (Prima Secundae) untersucht Thomas diesbezüglich die Frage, ob irgendeine andere von den Leidenschaften der Seele Ursache der Liebe sei. Ausdrücklich hebt er in Anlehnung an Augustinus den Zusammenhang zwischen Hoffnung und Liebe hervor: „3. Augustinus sagt: ‚Ein Ding, auf dessen Erreichung einer keine Hoffnung nährt, liebt er entweder wenig oder überhaupt nicht, obwohl er sieht, wie schön es ist.‘ Also ist auch die Hoffnung Ursache der Liebe.“¹¹³⁴ Allerdings sagt Thomas im Kontraargument: „Andererseits werden alle Gemütsbewegungen der Seele von der Liebe verursacht, wie Augustinus sagt.“¹¹³⁵

Im Anschluss an die Respondeo führt Thomas die Lösung zum 3. Argument mit den Worten aus: „Hoffnung verursacht oder vermehrt die Liebe, sowohl auf Grund der Lust, weil sie Lust verursacht, als auch auf Grund der Sehnsucht, weil Hoffnung die Sehnsucht stärkt; wir ersehnen nämlich das nicht so lebhaft, worauf wir nicht hoffen. Aber trotzdem geht auch die Hoffnung selber auf ein geliebtes Gut.“¹¹³⁶

Eine in gewisser Weise abschließende Aussage über den Zusammenhang zwischen der begehrliehen Liebe einerseits und der Hoffnung andererseits trifft Thomas in der Lösung des 2. Arguments des 6. Artikels der 28. Quaestio (Prima Secundae), indem er sagt: „Das Streben ist Ursprungsgrund der Bewegung und Tätigkeit bei allen Lebewesen

¹¹³² „Amor“ enim „est passio, amicitia vero est habitus“ ut dicit Philosophus, in 8 Ethicorum (c. 7). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae. S. th., Ia-IIae, q.26,a.4,arg 1 (Übers. DTA, 10. Bd., S. 70f.)

¹¹³³ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S.97

¹¹³⁴ Augustinus dicit, in 10 de Trinitate (c. 1): „Cujus rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat.“ Ergo spes etiam est causa amoris. S.th., Ia-IIae, q.27, a.4, arg.3 (Übers. DTA, Bd. 10., S. 84)

¹¹³⁵ Sed contra est quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei (c. 7. 9); S.th. Ia-IIae, q.27, a.4 s.c. (Übers. ebenda)

¹¹³⁶ Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem et ratione delectationis, quia delectationem causat: et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati. –S. th., Ia-IIae, q.27, a.4, ad.3 (Übers. ebenda, S. 85)

(Aristoteles). Wenn einer daher alles, was er tut, aus Liebe tut, sind die anderen Leidenschaften des Strebeteils überflüssig.¹¹³⁷

Insgesamt behauptet Thomas also in der Prima Secundae, dass sich die Hoffnung, zwar sowohl die natürliche wie auch die übernatürliche Hoffnung an die Liebe anschließt, und zwar in dem Sinne, dass der Hoffende etwas für sich selbst zu erlangen strebt. Ferner vertritt Thomas den Standpunkt, dass die begehrlische Liebe nicht ausschließlich ichbezogen ist. Schließlich vertritt er in der Prima Secundae seiner Theologischen Summe auch den Standpunkt, dass die Hoffnung von der begehrlischen Liebe abgeleitet wird.¹¹³⁸ Hierzu stellt Thomas in der Respondeo des 4. Artikels der 26. Quaestio seiner Theologischen Summe gleichsam zusammenfassend fest: „Lieben heißt, einem Gutes wollen (Aristoteles). So geht also die Bewegung der Liebe auf zweierlei, nämlich auf das Gut, das jemand will, sei es für sich oder für einen andern; und auf das, für den er das Gut will. Zu jenem Gut also, das man für einen anderen will, hat man Liebe des Begehrens, zu dem hingegen, für den man das Gut will, hat man die Liebe der Freundschaft.“¹¹³⁹

Thomas stellt also in diesem 4. Artikel der 26. Quaestio fest, dass jede freundschaftliche Liebe eine begehrlische Liebe in sich einschließt. Dabei spricht Thomas von einem Doppelantlitz eines jeden Liebesaktes.¹¹⁴⁰ Trägt man also dem Doppelantlitz jedes Liebesaktes Rechnung, so weiß man auch, wie man die Feststellung des Thomas interpretieren kann, wenn Thomas den Zusammenhang zwischen der Hoffnung und der begehrlischen Liebe darstellt.¹¹⁴¹ - „Das Augenvermerk ist dabei auf den Gegenstand der Hoffnung gerichtet, und der Sinn ist: Nur etwas, was man mit begehrlischer Liebe liebt, wird man hoffen.

Die begehrlische Liebe zu etwas muss vorausgesetzt werden, soll man dieses Etwas hoffen können. Das hindert nicht, dass die wohlwollende Liebe für die Person, der ich etwas hoffen soll, ebenso notwendige Bedingung jeglicher Hoffnung ist. Denn wenn ich etwas hoffe, tue ich es immer für jemand, zu dessen Vorteil es sein soll und dessen Vorteil ich wünsche, mag es mein eigenes Ich oder eine fremde Person sein. Ich hätte keinerlei Veranlassung, das zu hoffen, was ich als für niemand vorteilhaft erachtete, dem ich wohlwollte.“¹¹⁴²

¹¹³⁷ Appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3 de Anima (c. 10). Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae. S.th., Ia-IIae, q.28, a.6, s.c. (Übers. ebenda, S. 103f)

¹¹³⁸ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 99

¹¹³⁹ Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Rhetoricorum (c. 4), „amare est vele alicui bonum“. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod vis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. S. th., Ia-IIae, q.26, a.4, resp. (Übers. DTA, Bd. 10, 71f)

¹¹⁴⁰ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 106

¹¹⁴¹ Vgl.: ebenda, S. 107

¹¹⁴² ebenda, S. 107f.

In diesem angeführten Zitat sind zwei bedeutsame Wesensmerkmale der Hoffnung aufgeführt, nämlich zum einen die Tatsache, dass die begehrlische Liebe zu etwas vorausgesetzt werden muss, damit man dieses Etwas hoffen kann; zum anderen ist es der Gedanke, dass dann, wenn der Mensch etwas erhofft, er es immer für jemanden anderen tut. Dies stellt nach Thomas von Aquin eine notwendige Bedingung jeglicher Hoffnung dar.

2.3. Die Hoffnung als Leidenschaft des überwindenden Strebevermögens

In der 40. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe betrachtet Thomas von Aquin die Hoffnung unter dem Aspekt des überwindenden Strebevermögens, und zwar in acht Kapiteln.

Das erste Kapitel behandelt die Frage, ob die Hoffnung dasselbe ist wie die Sehnsucht oder die Begierde. In den drei Argumenten des ersten Kapitels behauptet Thomas, die Hoffnung sei dasselbe wie die Begierde oder die Sehnsucht.¹¹⁴³

Im Kontraargument erläutert Thomas, dass sich die Hoffnung artmäßig von der Sehnsucht oder der Begierde unterscheidet.¹¹⁴⁴

In der Respondeo des 1. Artikels wägt Thomas die drei Proargumente und das Gegenargument ab und kommt zu folgendem Schluss: Im Eingangssatz wird darauf hingewiesen, dass die Art der Leidenschaft vom Gegenstand der Hoffnung her bestimmt wird. Dabei muss man aber auf vier Bedingungen achten, die nach Thomas wichtige Strukturmerkmale der Hoffnung darstellen.

Die vier Bedingungen lauten wie folgt:

- (1) Gegenstand der Hoffnung muss ein Gut sein, denn dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Furcht, die auf ein Übel ausgerichtet ist.
- (2) Wichtig ist auch, dass das Gut in der Zukunft liegt, denn die Hoffnung ist nicht auf ein Gegenwärtiges gerichtet, was man schon besitzt. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung nach Thomas von der Freude, die auf ein gegenwärtiges Gut ausgerichtet ist.
- (3) Drittens verlangt Thomas, dass es sich bei dem Gut um ein Steilgut handelt, das nur mit Mühe zu erreichen ist, denn man spricht nicht von Hoffnung bei jeder Kleinigkeit, deren Besitz man ohne weiteres in seiner Gewalt hat. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung

¹¹⁴³ Vgl.: DTA, Bd. 10, S. 300

¹¹⁴⁴ Vgl.: ebenda

von der Sehnsucht oder der Begierde, die bedingungslos auf ein Gut in der Zukunft gehen. Daher gehören Sehnsucht und Begierde zum begehrenden Strebevermögen, die Hoffnung gehört aber zum überwindenden Strebevermögen.

(4) Weiterhin muss das Steilgut nach Thomas wirklich erreichbar sein, denn niemand hofft auf das, was er niemals erreichen kann. Dadurch unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung.¹¹⁴⁵

Thomas schließt die Respondeo ab mit den Worten: „Somit ist also klar, dass sich die Hoffnung so von der Sehnsucht unterscheidet wie die Leidenschaften des überwindenden von denen des begehrenden Strebevermögens. Deshalb setzt die Hoffnung Sehnsucht voraus, geradeso wie auch alle Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens die des begehrenden voraussetzen.“¹¹⁴⁶

In der Lösung zum ersten Argument zitiert Thomas den Augustinus, der die Begierde an die Stelle der Hoffnung stellt, weil beide ein zukünftiges Gut anstreben, und weil ein Gut, das kein Steilgut darstellt, in der Hoffnung für nichts erachtet wird. Ferner strebt nach Augustinus auch die Begierde wie die Hoffnung nach dem Steilgut.

In der Lösung zum zweiten Argument weist Thomas darauf hin, dass der Gegenstand der Hoffnung nicht das zukünftige Gut als solches darstellt, sondern nur das mit Mühe und Schwierigkeit zu erreichende Gut.¹¹⁴⁷

In der Lösung zum dritten Argument, führt Thomas folgendes aus: „Der Gegenstand der Hoffnung fügt nicht nur die Möglichkeit zum Gegenstand der Sehnsucht hinzu, sondern auch das Mühevollere; woher es kommt, dass die Hoffnung in den Bereich einer anderen Fähigkeit fällt, nämlich des überwindenden Strebevermögens, das das Steilgut im Auge hat (I 81, 2: Bd. 6). – ‚Möglich‘ und ‚unmöglich‘ verhalten sich aber nicht ganz zufällig zum Gegenstand der Strebekraft. Denn das Streben ist Ursprungsgrund der Bewegung. Es wird aber nicht zu etwas hin bewegt, es sei denn unter der Rücksicht des Möglichen. Denn keiner ist in Bewegung zu etwas, was er für unmöglich erreichbar hält. Deshalb unterscheidet sich die Hoffnung von der Verzweiflung gemäß der Unterscheidung des Möglichen und Unmög-lichen.“¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁵ Vgl.: ebenda, S. 301

¹¹⁴⁶ Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est. S.th., Ia-IIae, q.40, a.1, c. (Übers. ebenda)

¹¹⁴⁷ Vgl.: ebenda, S. 302

¹¹⁴⁸ Ad tertium dicendum quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduum: quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in Primo dictum est. – Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione

Im zweiten Artikel der 40. Quaestio erörtert Thomas die Frage, ob die Hoffnung in der Erkenntniskraft oder in der Strebekraft angesiedelt ist. Zunächst führt er die drei folgenden Einwände an: „1. Die Hoffnung scheint eine Erwartung zu sein. Der Apostel sagt nämlich Röm 8, 25: ‚Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht schauen, so warten wir mit Geduld.‘ Nun scheint die Erwartung aber in den Bereich der Erkenntniskraft zu gehören, deren Aufgabe es ist, Ausschau zu halten. Also fällt die Hoffnung in den Bereich der Erkenntniskraft.

2. Wie es scheint, ist Hoffnung dasselbe wie Zuversicht. Deswegen nennen wir die Hoffenden ‚die Zuversichtlichen‘, indem wir sozusagen ‚zuversichtlich sein‘ und ‚hoffen‘ für dasselbe gebrauchen. Nun scheint aber die Zuversicht, wie auch der Glaube, in den Bereich der Erkenntniskraft zu fallen. Also auch die Hoffnung.

3. Gewissheit ist eine Eigenschaft der Erkenntniskraft (55). Nun wird Gewissheit aber der Hoffnung zugeschrieben. Also gehört die Hoffnung in den Bereich der Erkenntniskraft.“¹¹⁴⁹

Im Gegenargument führt Thomas aus, dass die Hoffnung nach Artikel 1 auf ein Gut geht, und dass das Gut als solches nicht Gegenstand der Erkenntniskraft, sondern der Strebekraft ist. Also gehört nach Thomas die Hoffnung in den Bereich der Strebekraft.¹¹⁵⁰

In der Respondeo wägt Thomas die drei Einwände sowie das Gegenargument ab und stellt folgendes fest. Die Hoffnung ist ein gewisses Auslangen des Strebens nach Gut und fällt offenbar deshalb in den Bereich der Strebekraft, denn eine Bewegung zu den Dingen hin gehört zum Strebevermögen. Dagegen vollzieht sich die Betätigung der Erkenntniskraft nicht im Sinne einer Bewegung zu den Dingen hin, sondern eher dadurch, dass die erkannten Dinge sich im Erkennenden befinden. Weil aber die Erkenntniskraft die Strebekraft bewegt, indem sie ihr ihren Gegenstand vorstellt, deshalb folgen nach den verschiedenen Bewandnissen des wahrnehmbaren Gegenstandes die verschiedenen Bewegungen der Strebekraft. Demgegenüber folgen eine andere Bewegung im Strebevermögen der Wahrnehmung des Guten und eine andere der Wahrnehmung des

possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis. S. th., Ia-IIae, q.40, a.1, ad.3 (Übers. ebenda, S. 302)

¹¹⁴⁹ Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam: dicit enim Apostolus, Rom. 8: “Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus.” Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est “exspectare”. Ergo spes ad cognitivam pertinet. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg 1

2. Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes “confidentes” vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes. S.th. Ia-IIae, q.40, a.2, arg 2

3. Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg 3 (Übers. ebenda, S. 303)

¹¹⁵⁰ Vgl.: ebenda

Übels. Ebenso folgt eine andere Bewegung des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, und zwar des Guten und des Mühevollen, des Möglichen und des Unmöglichen. Demgemäß ist die Hoffnung, so stellt Thomas im Schlusssatz des Respondeo fest, eine Bewegung des Strebevermögens, die auf die Wahrnehmung eines künftigen, mühevollen, erreichbaren Gutes folgt, nämlich das Auslangen des Strebevermögens nach einem solchen Gegenstand.¹¹⁵¹

Im Anschluss an die Respondeo formuliert Thomas die Lösungen zu den drei Einwänden. In der Lösung zum ersten Einwand stellt er fest: „Zu 1. Weil die Hoffnung auf ein ‚mögliches‘ Gut blickt, entsteht im Menschen auf zweifache Weise eine Bewegung der Hoffnung, wie ihm auch etwas auf zweifachem Wege ‚möglich‘ ist, nämlich durch eigene Kraft und durch die Kraft eines andern. Dass man nun durch eigene Kraft etwas zu erlangen hofft, wird nicht ‚erwarten‘, sondern lediglich ‚hoffen‘ genannt. Im eigentlichen Sinne aber spricht man von ‚erwarten‘, wenn man etwas mit Hilfe fremder Kraft erhofft; so dass ‚erwarten‘ (=Ausschau halten) gewissermaßen sagen will, ausschauen nach dem anderen, sofern nämlich die voraufgehende Erkenntniskraft nicht bloß auf das Gut schaut, das man zu erreichen strebt, sondern auch darauf, durch wessen Kraft man es zu erreichen hofft; Sir 51, 10: ‚Ich schaute aus nach der Hilfe der Menschen.‘ Die Bewegung der Hoffnung wird also bisweilen Erwartung (Ausschau) genannt wegen der voraufgehenden Einschau des Erkenntnisvermögens.“¹¹⁵²

In der Lösung zum zweiten Einwand stellt Thomas fest: „2. Was der Mensch ersehnt und erreichen zu können meint, glaubt er wirklich zu erlangen. Und die Bewegung, die sich im Strebevermögen an einen solchen Glauben im voraufgehenden Erkenntnisvermögen anschließt, wird ‚Zuversicht‘ genannt. Die Bewegung des Strebens wird nämlich von der vorhergehenden Erkenntnis aus benannt, wie eine Wirkung von der bekannteren Ursache. Denn die Erkenntniskraft erkennt den eigenen Akt besser als den des Strebevermögens.“¹¹⁵³

¹¹⁵¹ Vgl.: ebenda, S. 304

¹¹⁵² Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicitur “expectare” quasi “ex alio spectare”, in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud Eccli. 51: “Respiciebam eram ad adiutorium hominum.” Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, ad.1 (Übers. ebenda, S. 304f.)

¹¹⁵³ Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, ad.2 (Übers. ebenda, S. 305)

2.4. Das Verhältnis des Vertrauens zum Wunsch und zur Hoffnung

Was man in der Sprache der heutigen Psychologie „Wunsch“ nennt, schließt das in sich ein, was die Scholastiker unter „bestimmtem und unwirksamen Verlangen“ verstehen, so dass man das Wollen in dem Kontext zwischen Vertrauen, Verlangen und Hoffnung in der modernen Sprache als den Ausdruck für das absolute Verlangen bezeichnet.¹¹⁵⁴ Dabei stellt das Wort Verlangen ein viel gebrauchtes Wort für viele Verwendungen dar. Auch wird das Verb „vertrauen“ in zweifacher Verwendung gebraucht, nämlich als „vertrauen auf“ und als „vertrauen dass“. In der ersten Bedeutung will man sich auf den Grund oder auf den Gegenstand des Vertrauens beziehen, in der zweiten Bedeutung bezieht man sich hingegen ausschließlich auf den Gegenstand. In der komplizierteren Form „vertrauen darauf, dass“ bezieht man sich sowohl auf den Grund wie auch auf den Gegenstand. Gebraucht man zum Beispiel die Redewendung: „Ich vertraue darauf, dass die Witterungsprognose richtig ist“, dann wird eine zweifache Auslegung möglich, denn entweder bezieht sich die Prognose auf die Richtigkeit, also auf das Objekt einerseits, oder auf das Motiv andererseits.¹¹⁵⁵ Nach Thomas von Aquin gibt es sowohl ein „personenbezogenes Vertrauen“ als auch ein „sachbezogenes Vertrauen.“ Vom ersteren spricht er in den Fällen, in denen bestimmte Eigenschaften oder Betätigungen den Grund beziehungsweise den Gegenstand darstellen. Von sachbezogenem Vertrauen spricht er, wenn von Eigenschaften beziehungsweise Wirkungen des unpersönlichen Wesens die Rede ist, wie zum Beispiel in dem Satz: „Ich vertraue auf die Geschicklichkeit des Burschen sowie auf die Ausdauer des Pferdes“.¹¹⁵⁶

Über das Verhältnis des Vertrauens zur Hoffnung äußert sich Thomas im 6. Artikel der 129. Quaestio (Secunda Secundae) in seiner Theologischen Summe an mehreren Stellen, wo er die Frage untersucht, ob das Vertrauen zur Großgesinntheit gehört.

Im ersten Argument sagt Thomas, das Vertrauen gehöre nicht zur Großgesinntheit, weil wir Menschen Vertrauen zu Gott hätten und weil wir von uns aus nicht fähig wären, etwas als unsere Leistung anzurechnen. Im zweiten Argument vertritt er die Ansicht, dass das Vertrauen mehr zur Tapferkeitstugend als zur Tugend der Großgesinntheit gehört, indem er meint, das Vertrauen müsse der Furcht entgegengesetzt stehen. Dann zitiert Thomas Is. 12,2: „Ich will vertrauensvoll handeln und mich nicht fürchten.“¹¹⁵⁷

Im dritten Argument schließlich äußert sich Thomas zum Verhältnis des Vertrauens zur Hoffnung mit den Worten: „Lohn gebührt nur der Tugend. Dem Vertrauen aber gebührt

¹¹⁵⁴ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 129

¹¹⁵⁵ Vgl.: ebenda, S. 123

¹¹⁵⁶ Vgl.: ebenda, S. 124

¹¹⁵⁷ Fiducialiter agam, et non timebo. S.th., IIa-IIae, q.129, a.6, arg.2 (DTA, 21. Bd., S. 117)

Lohn. Es heißt nämlich Hb 3, 6: ‚Wir sind das Haus Christi, wenn wir das Vertrauen und den Ruhm der Hoffnung bis ans Ende unerschütterlich festhalten.‘ Also ist das Vertrauen eine von der Großgesinntheit unterschiedene Tugend. – Das erhellt auch daraus, dass Macrobius es der Großgesinntheit nebenordnet.¹¹⁵⁸

Der enge Bezug zwischen dem Vertrauen und der Hoffnung kommt bei Thomas in der Respondeo des 6. Artikels der 129. Quaestio klar zum Ausdruck: ‚Der Name ‚Vertrauen‘ scheint vom Glauben (Treue) genommen zu sein (23). Sache des Glaubens aber ist es, etwas und irgendwem zu glauben. Nun gehört das Vertrauen aber zur Hoffnung; gemäß Job 11, 18: ‚Du wirst Vertrauen haben, denn dir ist Hoffnung gegeben.‘ Und darum scheint das Wort ‚Vertrauen‘ hauptsächlich dieses zu bedeuten, dass jemand Hoffnung fasst, weil er den Worten eines Hilfe Versprechenden glaubt. – Weil nun auch eine feste Meinung ‚Glaube‘ genannt wird und es vorkommt, dass eine feste Meinung nicht nur daraus entsteht, was ein anderer gesagt hat, sondern auch daraus, was in einem anderen gesehen wird: darum kann auch von Vertrauen die Rede sein, wenn einer Hoffnung auf etwas fasst auf Grund von etwas, was er gesehen hat. Und zwar manchmal in sich selbst, so wenn jemand sieht, dass er gesund ist, und darum vertraut, lange zu leben; manchmal aber in einem anderen, so wenn jemand einen anderen als seinen Freund und zugleich als mächtig betrachtet und darum Vertrauen hegt, von ihm unterstützt zu werden. – Die Großgesinntheit betrifft aber im eigentlichen Sinne die Hoffnung auf ein schwer zu erlangendes Gut (Art. 1 Zu 2). Und weil nun das Vertrauen eine gewisse Kraft der Hoffnung besagt und aus einer Sicht kommt, die eine ‚feste Meinung‘ (23) über das zu erlangende Gut bewirkt, darum gehört Vertrauen zur Großgesinntheit.¹¹⁵⁹

Im Anschluss an die Respondeo nimmt Thomas in der Lösung zum dritten Argument Stellung zum Bezug zwischen Vertrauen und Hoffnung, indem er folgendes feststellt: ‚Vertrauen besagt eine gewisse (Verwirklichungs-)Weise der Hoffnung (Antw.). Denn

¹¹⁵⁸ Praemium non debetur nisi virtuti. Sed fiducia debetur praemium: dicitur enim Heb. 3, quod „nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus“. Ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate. – Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati dividit. S.th., IIa-IIae, q.129, a.6, arg 3 (Übers. ebenda)

¹¹⁵⁹ Respondeo dicendum quod nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem: secundum illud Job 11: „Habebis fiduciam, proposita tibi spe.“ Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis. – Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens: contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur: inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. – Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit „vehementem opinionem“ de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet. S.th., IIa-IIae, q.129, a.6, resp. (Übers. ebenda, S. 118f.)

Vertrauen ist die durch eine feste Meinung gestärkte Hoffnung. Nun kann wohl die zu einer Gemütsbewegung hinzukommende (Verwirklichungs-)Weise dem Akt zum Lobe gereichen, so dass er dadurch verdienstlich wird, doch wird er nicht dadurch zu (dem Akt) einer artbestimmten Tugend, sondern durch den Gegenstandsbereich. Und so kann Vertrauen im eigentlichen Sinne keine Tugend, sondern (nur) eine Tugendbedingung meinen. Und darum wird sie unter den Teilen der Tapferkeit aufgezählt nicht als ihr verbundene Tugend (es sei denn, man nehme sie mit Cicero im Sinne von Großgesinntheit), sondern als Ganzheitsteil.¹¹⁶⁰

Insgesamt weist Thomas von Aquin in dem angeführten 6. Artikel der 129. Quaestio auf den Zusammenhang zwischen dem Vertrauen mit dem Verstandesakt des Glaubens hin. Dabei sagt er aber nicht, das Vertrauen sei ein Akt des Verstandes und damit auch nicht eine Art des Erkennens. Vielmehr hält Thomas das Vertrauen für eine Unterart der Tugend Stärke, die nach ihm zum Strebevermögen gehört. Thomas spricht beim Vertrauen von „*roborata spes*“, also von einer „gefestigten Hoffnung“. Damit zählt die Hoffnung nach Thomas eindeutig zum Strebevermögen des Menschen.¹¹⁶¹ Durch die inhaltliche Zuweisung des Vertrauens zur Großherzigkeit begründet Thomas also die Ansicht, dass die Großherzigkeit einen Bezug zur Hoffnung eines *arduum* besitzt und dass damit letztlich das Vertrauen eine gewisse Festigkeit der Hoffnung darstellt, die sich auf eine Erwägung stützt, man werde das gehoffte Gut erreichen.¹¹⁶²

2.5. Das Verhältnis des *erectio animi* zur Hoffnung

In der Thomasforschung betrachtet man das Vertrauen nicht als ein Wesensmerkmal des Hoffnungsaktes, sondern man betrachtet das Vertrauen als eine Eigenschaft, die die Hoffnung begleiten kann, wie es bei der Gewissheit und bei der mäßigen Besorgnis der Fall ist. Thomas äußert sich hierzu im 2. Artikel der 40. Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae). Im 2. Argument stellt er fest: „Wie es scheint, ist Hoffnung dasselbe wie Zuversicht. Deswegen nennen wir auch die Hoffenden ‚die Zuversichtlichen‘, indem wir sozusagen ‚zuversichtlich sein‘ und ‚hoffen‘ für dasselbe gebrauchen. Nun

¹¹⁶⁰ Ad tertium dicendum quod fiducia, sicut dictum est, importat quendam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta (nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est. S. th., IIa-IIae, q.129, a.6, ad.3 (Übers. ebenda, S. 120)

¹¹⁶¹ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 126

¹¹⁶² Vgl.: ebenda, S. 145

scheint aber die Zuversicht, wie auch der Glaube, in den Bereich der Erkenntniskraft zu fallen. Also auch die Hoffnung.“¹¹⁶³

In der Lösung zu dem zweiten Argument legt sich Thomas wie folgt fest: „Was der Mensch ersehnt und erreichen zu können meint, glaubt er auch wirklich zu erlangen. Und die Bewegung, die sich im Strebevermögen an einen solchen Glauben im vorausgehenden Erkenntnisvermögen anschließt, wird ‚Zuversicht‘ genannt. Die Bewegung des Strebens wird nämlich von der vorhergehenden Erkenntnis aus benannt, wie eine Wirkung von der bekannteren Ursache. Denn die Erkenntniskraft erkennt den eigenen Akt besser als den des Strebevermögens.“¹¹⁶⁴

Dass die Gewissheit nicht zum Wesen der Hoffnung gehört, ist deshalb einsichtig, weil die Gewissheit in den Bereich der Erkenntnis und nicht in den Bereich des Strebens gehört. Ferner verhält sich die Besorgnis zum Hoffen negativ, denn die Besorgnis dämpft die Hoffnung. Sie wirkt ihr entgegen, und zwar so wie Schatten dem Licht entgegenwirkt. Das Vertrauen gehört allerdings zum Willen und kann die Hoffnung fördern. In der Thomasforschung wird das Verhältnis des Vertrauens zur Hoffnung auch mit dem Begriff *erectio animi*, also als ein ‚Willensaufschwung‘ bezeichnet. Hoffnung stellt für die Scholastiker weder Liebe noch Verlangen dar. Das Motiv Hoffnung ist für sie vielmehr ein „Willensaufschwung zur Erstrebung eines erlesenen Gutes aus dem besonderen Motiv der Möglichkeit heraus, das Gut zu erreichen.“¹¹⁶⁵

Im dritten Argument des 2. Artikels der 40 Quaestio seiner Theologischen Summe (Prima Secundae) sagt Thomas über die Gewissheit: „Gewissheit ist eine Eigenschaft der Erkenntniskraft. Nun wird die Gewissheit aber der Hoffnung zugeschrieben. Also gehört die Hoffnung in den Bereich der Erkenntniskraft.“¹¹⁶⁶

Als unmittelbarer Zweck der *erectio animi* beim Hoffen kann der Widerstand, das Ankämpfen des Willens gegen die Schwierigkeiten betrachtet werden, die sich dem Erreichen des Gutes in den Weg stellen. Um den Schwierigkeiten gewachsen zu sein, muss sich der Wille des Menschen zu einer besonderen Energie aufrufen, das heißt, der Wille muss erigieren. Falls der Wille sich nicht in der Lage befindet, den Schwierigkeiten zu

¹¹⁶³ Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes „confidentes“ vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg.2 (Übers. DTA, Bd. 10, S. 303)

¹¹⁶⁴ Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, ad.2 (Übers. ebenda, S. 305)

¹¹⁶⁵ Coelestin Zimara, a.a.O., S. 151

¹¹⁶⁶ Praeterea, certitudo est proprietatis cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet. S.th., Ia-IIae, q.40, a.2, arg.3 (Übers.DTA, Bd. 10, S. 303)

trotzen, wird er folglich die hoffende Einstellung auf ein Gut nicht vollziehen können. Deshalb stellt die Beharrlichkeit, trotz der Schwierigkeiten, das Gut zu erreichen, einen mittelbaren Zweck für die Willensreaktion dar. Ausschlaggebend für diesen Umstand ist die folgende Tatsache:¹¹⁶⁷ - „Stände nicht das Gut mit seiner Anziehungskraft da, so würde der Wille zur Kraftanstrengung nicht angeregt. Denn Schwierigkeiten und Hindernisse stellen an sich keine Werte dar.“¹¹⁶⁸

Erfahrungsgemäß strebt die Hoffnung immer ein Gut an, und da der Zweck der *erectio animi*, wie oben dargestellt, in der Beharrlichkeit besteht, ein Gut zu erlangen, stellt sich die Frage nach dem Objekt der *erectio animi* beziehungsweise nach den Schwierigkeiten und Hindernissen als solche. Das Ergebnis lautet sowohl bei Bonaventura als auch bei Thomas von Aquin, dass sich die *erectio animi* auf das sich zu erlangende Gut richtet und somit das gesuchte Objekt darstellt. Wer sich nach Thomas zur Überwindung von Schwierigkeiten aufrafft, der tut dieses, um ein Gut zu erlangen. Bei dem Affekt Hoffnung kann man also grundsätzlich davon sprechen, dass man dann Hindernisse überwinden muss, wenn man ein Gut erlangen will. Fehlt allerdings dem Menschen ein derartiger Schwung, das Gut zu erreichen, dann fehlt dem Menschen auch der Schwung die Hindernisse aufs Korn zu nehmen. Die Hoffnung ist daher bei Thomas immer auch mit einer gewissen Kühnheit verbunden, denn nach seiner Ansicht, die er im 3. Sentenzenkommentar dist. 26, q 1a 4 ad 5 äußert, ist es die Aufgabe sowohl der Kühnheit als auch des Zorns, die Schwierigkeiten in Angriff zu nehmen.¹¹⁶⁹

Um das Verhältnis der *erectio animi* zur Hoffnung abschließend zu klären, muss noch folgendes angemerkt werden.

Vielfach vertritt man in der Scholastik den Standpunkt, die *erectio animi* sei ein Akt der Hoffnung. Andererseits steht fest, dass die Erwartung und das Verlangen Akte der Hoffnung sind. Wenn sich nun die *erectio animi* dazugesellt, dann stellt sich die Frage, ob nun drei Akte vorliegen, oder sind es drei verschiedene Benennungen eines einzelnen Aktes. Für die Scholastiker steht allerdings fest, dass die Hoffnung selbst einen spezifischen Akt darstellt, und dass dieser mit dem Vertrauen identisch ist. Aufgrund dessen bleibt eine Dreiheit von Erwarten, Vertrauen und *erectio animi*. Thomas von Aquin fragt sich, wie sich die *erectio animi* zur Erwartung der Hoffnung verhält. Dabei stellt er fest, die Erwartung eines Gutes stellt eine Unterart der Hoffnung dar, bei der das Verlangen eines Gutes von äußeren Faktoren abhängt, und zwar da, wo man nicht auf eine Selbsthilfe vertraut. In einem solchen Fall muss der Mensch nach Thomas zur Erlangung noch etwas

¹¹⁶⁷ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 158

¹¹⁶⁸ ebenda

¹¹⁶⁹ Vgl.: ebenda, S. 160

beitragen und mitbringen. Wenn man selbst nichts dazu beisteuern kann, um die Verwirklichung des Erhofften herbeizuführen, dann stellt dies eine Erwartung dar, und zwar ein „Warten“ im eigentlichen Sinne. In diesem Fall liegt nach Thomas eine Hoffnung vor, die in die Kategorie der reinen Erwartung gehört. In jedem Fall gehört ein starker Wille dazu, Hoffnung zu fassen und Hoffnung zu wahren, auch dann, wenn der Mensch von Zweifel in seinem Vertrauen geplagt wird. In einer solchen Situation spricht Thomas von der *erectio animi*, denn sie dient der Überwindung von depressiven Tendenzen und damit der „beharrlichen Einstellung auf das Gut“. Mit Recht spricht man bei einer solchen „Erwartung“ eines Gutes von *erectio*, dann hat diese Erwartung auch bei jeder anderen Art von Hoffen die Bedeutung, wo das hoffende Subjekt von sich aus zur Erreichung des *bonum arduum* beitragen kann.¹¹⁷⁰

Fasst man die Analyse des Thomas über *erectio animi* zusammen, kann man sagen, dass dieser Begriff in erster Linie „einen höheren Grad der Willensenergie“ darstellt, die einen Anlauf des Willens für Akte der verschiedenster Art darstellt, und zwar für Mut und Zorn, Ausdauer und Widerstand und für Hoffnung und dies je nach den Hemmungen, die sich jeweils aus einer Situation entgegenstellen. Das bedeutet auch, dass *erectio animi* nicht nur bei der Hoffnung vorkommt.¹¹⁷¹ Im 1. Artikel der 25. Quaestio (Prima Secundae) der Theologischen Summe heißt es in der Respondeo: „Die Hoffnung fügt nämlich zur Sehnsucht noch eine Anstrengung und eine Aufwallung des Gemüts hinzu, um das Steilgut zu erreichen.“¹¹⁷²

Abschließend lassen sich nach Thomas von Aquin sechs Merkmale der Hoffnung herausstellen:

1. Man bestimmt die Hoffnung als Affekt dann richtig, wenn man die Erwartung eines schwierigen, aber gleichwohl erreichbaren Gutes nennt. Ausgenommen wird allerdings nach Thomas der Fall, dass jemandem bewusst ist, der Erwerb des Gutes hänge ausschließlich von seinen Bemühungen ab; denn dann ist der Terminus „Erwartung (*expectatio*)“ unangebracht.¹¹⁷³
2. Die Hoffnung beruht nicht auf Liebe des Wohlwollens gegenüber dem erhofften Objekt, sondern die Hoffnung entspringt aus der begehrliehen Liebe zu ihm.¹¹⁷⁴
3. Verlangen und Hoffnung sind nach Thomas nicht identisch, denn das Verlangen nach etwas bildet eine Voraussetzung und eine unerlässliche Grundlage, und zwar da, wo man dieses Etwas erhofft.

¹¹⁷⁰ Vgl.: ebenda, S. 161

¹¹⁷¹ Vgl.: ebenda, S. 162

¹¹⁷² *Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quendam elevationem animi ad consequendam bonum arduum. S.th., Ia-IIae, q.25, a.1, s.c. (Übers. DTA, 10. Bd., S. 48)*

¹¹⁷³ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 164

¹¹⁷⁴ Vgl.: ebenda

4. Weder wirksames Verlangen noch ein sogenanntes absolutes Verlangen können mit der Hoffnung gleichgestellt werden.
5. Hoffnung besteht wesentlich und formell im Akt oder in der Haltung des Vertrauens.
6. Erwartung, Vertrauen und *erectio animi* sind bei der Hoffnung nur verschiedene formale Gesichtspunkte eines und desselben Aktes oder einer und derselben Haltung, nämlich der eigentlichen Hoffnung.¹¹⁷⁵

2.6. Die theologische Tugend Hoffnung als *bonum arduum possibile*

Auf der Grundlage des übernatürlichen Bandes, das nach Thomas von Aquin zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann die theologische Tugend Hoffnung wie folgt charakterisiert werden. Als Erstes kann dabei hervorgehoben werden, dass eine durchgehende Analogie zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Hoffnung besteht. Dieser Analogie liegen Gegebenheiten und Anschauungen aus dem Bereich des natürlichen Affekts zugrunde; denn was die Erwartung betrifft kann festgehalten werden, dass dieser Begriff in der christlichen Philosophietradition im Zusammenhang mit Hoffnung vielfach verwandt wird. Bereits bei Clemens von Alexandria – ein griechischer Kirchenvater des 2. Jahrhunderts -- findet man in Anlehnung an den Römerbrief 8,25 den Begriff Erwartung im Zusammenhang mit der christlichen Hoffnung. Auch Thomas übernimmt diese Sichtweise, die schließlich bis heute in der christlichen Philosophie gültig ist. Ebenso umschreiben die Philosophen des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquin eingeschlossen, den Gegenstand der theologischen Hoffnung als ein „*bonum arduum possibile*“, und zwar analog zu den oben im Abschnitt III, 3. des 1 Kapitels dieser Untersuchung besprochenen Merkmalen der natürlichen Hoffnung, nämlich das *bonum arduum*. Dieses *arduum* wird, sowohl auf die natürliche Hoffnung wie auch auf die übernatürliche Hoffnung bezogen, so verstanden, dass es weder mühelos erreichbar ist, noch als eine unfehlbare Ursache im voraus betrachtet werden kann.¹¹⁷⁶ - „Denn man kann ja nicht etwas hoffen, dessen Eintreffen man als gewiss beurteilt.“¹¹⁷⁷

Thomas und nach ihm mehrere Philosophen stellen sich in diesem Sachzusammenhang die Fragen, ob Jesus Christus während seines Lebens die Hoffnung bezüglich seiner Verherrlichung hegte, ob man den Seligen im Himmel die Hoffnung auf die Auferstehung zuschreiben könne und ob die Seelen im Fegefeuer die Seligkeit noch erhoffen können. Diese Fragen stellen also die eigentliche Frage nach der theologischen Hoffnung dar. Thomas bejaht die Frage nach der Hoffnung der Seligen auf die Auferstehung, hingegen

¹¹⁷⁵ Vgl.: ebenda

¹¹⁷⁶ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 166

¹¹⁷⁷ ebenda

verneint er die Hoffnung der Seligen auf die Auferstehung unter der Berücksichtigung des *arduum*, denn „im Verhältnis zur Glorie der Seele komme sie ihnen von geringerer Bedeutung vor und zudem seien sie im Besitze der sicher sich auswirkenden Ursache, der die leibliche Verklärung, wie sie wüssten, unfehlbar folgen werde.“¹¹⁷⁸

Zu diesem Sachverhalt äußert sich Thomas innerhalb des 4. Artikels der 67 Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe eindeutig mit den Worten: „In bezug auf die Herrlichkeit der Seele kann es in den Seligen aus dem schon angegebenen Grunde keine Sehnsucht geben, soweit diese auf ein Zukünftiges geht. Es heißt aber, dort sei Hunger und Durst, weil kein Überdruß da ist; und aus demselben Grunde wird von Sehnsucht in den Engeln gesprochen, - In Bezug auf die Herrlichkeit des Leibes aber kann es in den Seelen der Heiligen zwar Sehnsucht geben, aber keine Hoffnung im eigentlichen Sinne; weder insofern die Hoffnung eine göttliche Tugend ist, denn so ist Gott ihr Gegenstand, nicht aber ein geschaffenes Gut; noch insofern man im gewöhnlichen Sinne von Hoffnung spricht. Denn der Gegenstand der Hoffnung ist das Steilgut (40, 1: Bd. 10); das Gut aber, dessen unfehlbar wirksame Ursache wir bereits besitzen, steht zu uns nicht mehr im Verhältnis eines Steilgutes. Deshalb sagt man von dem, der das Geld dazu hat, im eigentlichen Sinne nicht, er habe die Hoffnung, etwas zu bekommen, das sofort zu kaufen in seiner Macht steht. Genau so sagt man von denen, welche die Herrlichkeit der Seele besitzen, im eigentlichen Sinne nicht, sie erhoffen die Herrlichkeit des Leibes, sondern bloß, dass sie dieselbe ersehnen.“¹¹⁷⁹

2.7. Die begehrlische Liebe zu Gott als Vorbedingung der Hoffnung und als Grundlage der theologischen Tugend Hoffnung

Thomas von Aquin unterscheidet in seiner Theologie zwischen der Gottesliebe (*caritas*) einerseits, die Gott als letztes Ziel erstrebt und die Thomas auch als freundschaftliche Liebe zur Tugend der Gottesliebe zählt.¹¹⁸⁰ Andererseits kennt Thomas eine begehrlische Liebe zu Gott, die in einem besonderen Verhältnis zur theologischen Hoffnung steht. Im 8.

¹¹⁷⁸ ebenda, S. 167

¹¹⁷⁹ Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animae, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii: et eadem ratione dicitur, esse desiderium in angelis. – Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo: neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim objectum ejus est Deus, non autem aliquod bonum creatum: neque secundum quod communiter sumitur. Quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est: bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare. S.th., Ia-IIae, q.67, a.4, ad.3 (Über. DTA, Bd. 11., S. 347)

¹¹⁸⁰ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 176

Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe untersucht Thomas die Frage, ob die Gottesliebe vor der Hoffnung steht, indem er zunächst vier Autoritäten wie folgt zitiert. Dabei wird die in der Überschrift gestellte Frage in den ersten drei Argumenten bejaht. Das Kontraargument aus dem Paulusbrief an Timotheus enthält jedoch die Verneinung:

„1. Ambrosius schreibt zum Lukaswort (17,6) ‚Hättet ihr Glauben wie ein Senfkorn: aus dem Glauben kommt die Gottesliebe, aus der Gottesliebe die Hoffnung‘ (Komm. VIII; ML 15,1865). Doch der Glaube ist früher als die Gottesliebe, also steht diese vor der Hoffnung.

2. Augustinus schreibt im 14. Buch seines Gottesstaates (c.9; ML 41,414) ‚Die guten Regungen und Gemütsbewegungen gehen aus Liebe und heiliger Caritas hervor.‘ Doch hoffen im Sinn eines Aktes der Hoffnung, ist eine gute Regung der Seele. Also entspringt sie der Gottesliebe.

3. Der Meister schreibt im III. Buch seiner Sentenzen, dist. 26, c.1 (QR II, 670): ‚Die Hoffnung gründet sich auf Verdienst, die nicht nur der erhofften Sache vorausgehen, sondern auch der Hoffnung, die von Natur aus der Gottesliebe nachfolgt.‘ Die Gottesliebe kommt vor der Hoffnung.

Dagegen steht das Wort des Apostels im 1. Brief an Timotheus (1,5): ‚Das Ziel der Verkündigung ist die Gottesliebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen.‘ Dazu bemerkt die Glosse (Gl. interl. VI, 1160): Das heißt ‚Hoffnung‘. Also ist die Hoffnung früher als die Gottesliebe.“¹¹⁸¹

In der Respondeo des 8. Artikels stellt Thomas als Antwort auf die gestellte Frage abschließend folgendes fest, indem er zwei Ordnungen unterscheidet: „Es gibt eine zweifache Ordnung. Die eine entspricht dem Weg des Werdens und der Materie, und dabei kommt das Unvollkommene vor dem Vollkommenen. Die andere entspricht der Vollkommenheit und Wesensformen; danach steht natürlicherweise das Vollkommene vor dem Unvollkommenen. Entsprechend der erstgenannten Ordnung nun geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus. Dies erklärt sich dadurch, dass die Hoffnung gleich jeder begehrenden Regung aus einer Liebe entspringt, wie oben (I – II 27,4; 28,6 zu 2; 40,7) erklärt wurde, als von den Leidenschaften die Rede war. Liebe ist aber einmal vollkommen und einmal unvollkommen. Im Falle der vollkommenen Liebe wird jemand um seiner

¹¹⁸¹ 1. Dicit enim Ambrosius, super illud Lc 17,6, „Si habueritis fidem sicut granum sinapis“, etc.: Ex fide est caritas, ex caritate spes. Sed fidem est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIV De civ. Die, quod boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. Praeterea, Magister dicit, 26 dist. III lib. Sent, quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas. Caritas ergo est prior spe. Ia-IIae, q.17, a.8, arg.1-3 Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Tim. 1,5: Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona: Glossa (interl.): idest spe. Ergo spes est prior caritate. S.th., Iia-IIae, q.17, a.8, s.c. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordinis, III, Editio altera, Bibliotheca de Antares Christianos, a.a.O., S. 118)

selbst willen geliebt wie jemand, dem man Gutes will, so wie der Mensch einen Freund liebt. Im Falle der unvollkommenen Liebe liebt einer etwas nicht um dessentwillen, sondern mit dem Gedanken, dass er jenes Gut für sich erhalte, so wie der Mensch eine Sache liebt, die er gerne haben möchte. Die erste Art von Liebe zu Gott gehört zur Tugend der Gottesliebe, sie hängt Gott um seiner selbst willen an. Die Hoffnung jedoch gehört zur zweiten Art von Liebe, denn wer hofft, möchte etwas für sich selbst erhalten. Daher ist die Hoffnung auf dem Weg des Werdens früher als die Gottesliebe. Wie nämlich jemand zur Liebe zu Gott dadurch hingeführt wird, dass er aus Furcht vor dessen Strafe die Sünde unterlässt, wie Augustinus sagt (Im 1. ep. Joannis IV, 4; ML 35, 2047), so auch führt die Hoffnung zur Gottesliebe hin, insofern der Mensch in der Hoffnung auf Belohnung dazu entflammt wird, Gott zu lieben und seine Gebote zu halten.¹¹⁸²

Im Abschluss an die Respondeo formuliert Thomas die Lösungen zu den ersten drei Argumenten, indem er vor allem die herausragende Stellung der Hoffnung im Verhältnis zur Liebe hervorhebt: „Zu 1: In der Ordnung der Vollkommenheit jedoch steht die Gottesliebe natürlich vor der Hoffnung. Daher wird die Hoffnung, sobald die Gottesliebe hinzukommt, vollkommener, denn am meisten erwarten wir von Freunden. In diesem Sinne ist (im 1. Einwand) Ambrosius zu verstehen, wenn er sagt, ‚die Hoffnung fließe in die Gottesliebe‘.

So ergibt sich die Antwort Zu 1.

Zu 2. Die Hoffnung entspringt, wie jedes sinnliche Begehren, aus einer gewissen Liebe, mit der jemand das erwartete Gut liebt. Doch nicht jede Hoffnung fließt aus der Gottesliebe, sondern nur die durch diese überhöhte Hoffnung, mit der man ein Gut von Gott als einen Freund erhofft.

Zu 3. Der Sentenzenmeister spricht hier von der überhöhten Hoffnung, der selbstverständlich die Gottesliebe und die von ihr bewirkten Verdienste ausgehen.¹¹⁸³

¹¹⁸² Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae: secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur: ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amat, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducit ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, *Super Primam Canoniceam Ioan*, ita etiam et spes introducit ad caritatem, in quantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. S.th., Iia-IIae, q.17, a.8, resp. (ebenda, S. 118f)

¹¹⁸³ Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur: quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (1.c. nt.14) quod spes est ex caritate.

Unde patet responsio AD PRIMUM. S.th., Iia-IIae,q.17, a.8, c

Zusammengefasst geht also aus dem 8. Artikel der 17. Quaestio eindeutig hervor, dass Thomas die begehrlche Gottesliebe keiner anderen Tugend zuweist, sondern dass diese begehrlche Liebe der theologischen Tugend der Hoffnung voraussteht.¹¹⁸⁴

Damit erläutert Thomas auch ein Hoffnungsmerkmal, das besagt, dass die begehrlche Liebe eine Sache der Hoffnungstugend darstellt. Allerdings bedeutet das nicht nach Thomas dass die „begehrlche Liebe als solche schon die theologische Tugend darstellt. Vielmehr geht die begehrlche Liebe wie im 8. Artikel der 17. Quaestio erläutert wird, lediglich der Hoffnungstugend voraus.“¹¹⁸⁵ Daraus ergibt sich, dass Thomas bei der zweiten göttlichen Tugend „*spes*“ auch in der *Secunda Secundae* konsequent den gleichen Standpunkt wie in der *Prima Secundae* vertritt. Während in der *Prima Secundae* die begehrlche Liebe und das Verlangen die Grundlagen der Hoffnung im Sinne einer Voraussetzung darstellen, so stellt in der *Secunda Secundae* in der 17. Quaestio der Theologischen Summe ebenfalls die begehrlche Liebe eine Voraussetzung und eine Grundlage der theologischen Hoffnung dar.¹¹⁸⁶

Dass die Hoffnung die begehrlche Liebe voraussetzt, die *Caritas* aber Freundschaftslove sei, wird auch in der *Quaestio disputata de Spe* dargestellt,¹¹⁸⁷ wo es heißt: „Begehrlche Liebe wie Verlangen nach dem göttlichen Gut (*optat*) sind Voraussetzungen der theologischen Tugend (*oportet quod praesupponat*).“¹¹⁸⁸

2.8. Das Verhältnis zwischen dem Vertrauen auf Erlangung der Seligkeit und der theologischen Hoffnung

Nach Thomas von Aquin liegt das Wesen der theologischen Hoffnung im eigentlichen Akt der Hoffnung. Dabei beinhaltet dieser Akt ein Vertrauen auf das Erlangen des beseligenden Gottesbesitzes. Das heißt mit anderen Worten: die eingegossene Tugend der Hoffnung ist der Habitus, der nach Thomas den Menschen befähigt, diesen Akt in eine übernatürliche Weise zu setzen; denn einerseits bedeutet die übernatürliche Hoffnung im eigentlichen Sinne Vertrauen. Andererseits spricht vom christlichen Standpunkt aus nichts

AD SECUNDUM dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate: sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico. S.th.,IIa-IIae, q.17, a.8, ad.2

AD TERTIUM dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedat caritas, et merita ex caritate causata. S.th. IIa-IIae, q.17, a.8, ad.3 (ebenda, S. 119)

¹¹⁸⁴ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 177

¹¹⁸⁵ ebenda, S. 179

¹¹⁸⁶ Vgl.: ebenda, S. 181

¹¹⁸⁷ Vgl.: ebenda, S. 182

¹¹⁸⁸ ebenda

gegen die volle Analogie von natürlicher und theologischer Hoffnung, vielmehr deutet vieles auf die angeführte Analogie hin.¹¹⁸⁹

Nach Thomas kommt als theologische Hoffnung nur eine Tugend und auch nur ein Akt in Frage, und zwar eine Tugend und ein Akt, die die wesentlichen Lehren des Glaubens über die Heilsordnung berücksichtigt und beinhaltet. Dies sind im Wesentlichen die folgenden sieben Gesichtspunkte:

1. Gott will selbst das ewige Beseligungsgut des Menschen sein.
2. Die Menschen können nicht aus eigener Kraft zur Seligkeit gelangen, aber Gott kann den Menschen dorthin führen.
3. Gott will aber den Menschen nur unter Bedingungen zur Seligkeit verhelfen.
4. Durch die göttliche Gnade wird den menschlichen Werken ein verdienstlicher Wert verliehen.
5. Wir Menschen können uns nicht des Gnadenzustandes und der Verdienstlichkeit sicher sein.
6. Wir Menschen können auch nicht im Voraus der Erlangung der Seligkeit sicher sein.
7. Wir Menschen können aber darauf vertrauen, dass wir die Seligkeit erlangen werden. Gott verlangt vom Menschen dieses Vertrauen und auch die Liebe zu ihm.

Aus diesen sieben Gesichtspunkten schlussfolgert Thomas, dass der Mensch durch die „Lehre vom Beseligungsgut“ sympathisch berührt wird, denn es handelt sich ja um ein Gut, das seinem Glücksstreben entspricht.¹¹⁹⁰

Die Lehren des Glaubens bilden nach Thomas in ihrer Gesamtheit eine Grundlage dafür, dass der Mensch sich eine Vertrauensbasis zu Gott aufbaut.¹¹⁹¹

„Nun kommt es darauf an, dass der Glaube zum Entschluss gelangt, sich auf die Gründe zu verlassen, die ihm in Aussicht stellen, er werde die Seligkeit erreichen: in diesem Willensentschluss besteht der Akt des Vertrauens, die Haltung dessen, der sich so verlässt, ist das habituelle Vertrauen. Der Wille braucht einen gewissen Schwung oder eine Anspannung seiner Kraft, sowohl um erstmals zum Akt des Vertrauens zu kommen wie um die vertrauensvolle Stimmung beizubehalten: das wollten die Scholastiker mit dem Ausdruck *erectio animi* kennzeichnen. Ist der Vertrauensakt gesetzt, so haben wir den seligen Zustand der Erwartung; der Gläubige erwartet die Seligkeit, d.h., er vertraut, sie von Gott zu erlangen.“¹¹⁹²

¹¹⁸⁹ Vgl.: ebenda, S. 233

¹¹⁹⁰ Vgl.: ebenda, S. 234

¹¹⁹¹ Vgl.: ebenda, S. 235

¹¹⁹² ebenda

Aufgrund des Vertrauens auf die Seligkeit verlangt der Mensch auch weiterhin danach, und das Verlangen des Menschen besitzt dadurch eine gewisse Festigkeit und Bestimmtheit und ist folglich auch gegen Schwankungen und Erschütterungen gewappnet, die das Seligkeitsverlangen bedrohen. Auf diese Weise wird das Vertrauen gefestigt und stellt auch keine „einlullende Gewissheit“ dar. Das Vertrauen entwickelt sich schließlich nach Thomas zu einem sittlichen Ernst und zu einem gewissen Eifer das Ziel zu erreichen, denn je mehr Opfer für etwas gebracht werden, um so mehr ist dem Menschen daran gelegen. Ein Opfer stärkt auch gleichzeitig auf Seiten des Menschen die Liebe ¹¹⁹³

Zusammengefasst bedeutet dies, dass Thomas von Aquin letztendlich zwischen dem Vertrauen und der Hoffnung eine enge Verbindung sieht. Andererseits geht aus mehreren Textstellen der Theologischen Summe hervor, dass Thomas eine völlige Gleichsetzung von Vertrauen und Hoffnung ablehnt, weil er letztlich das Vertrauen dem Willen zuweist und nicht der Hoffnung, wie zum Beispiel im 2. Artikel der 40. Quaestio (Prima Secundae), wo er in der Lösung zum 2. Argument sagt: „Was der Mensch ersehnt und erreichen zu können meint, glaubt er auch wirklich zu erlangen.“¹¹⁹⁴

2.9. Das Vertrauen als Wesensmerkmal der natürlichen Hoffnung und als Frucht der theologischen Hoffnung

Nach Thomas von Aquin liegt das Wesen der Hoffnung nach den oben aufgeführten Zeilen im Vertrauen. Auch in der patristischen und fröhscholastischen Philosophie stellt die Hoffnung eine „unzertrennliche Genossin“ der Gottesfurcht dar, weil diese vorzüglich zum Vertrauen passt und weil die Gottesfurcht in gewisser Weise die Gewissheit der Seligkeitserwartung involviert.¹¹⁹⁵ Dabei vermag sie „eine gewisse Besorgnis des Verlustes nicht aufzuheben, noch soll es sie aufheben, es soll eine heilsame Furcht gegen alles wachhalten, was dem Auge Gottes zuwider wäre und so die Erlangung der Seligkeit gefährden könnte.“¹¹⁹⁶ In der Respondeo des 2. Artikels der 41. Quaestio (Prima Secunda) der Theologischen Summe stellt Thomas hierzu fest: „Die Furcht hat aber einen besonderen Gegenstand ebenso wie die Hoffnung. Wie nämlich Gegenstand der Hoffnung das zukünftige, mühevollere, möglicherweise erreichbare Gut ist, so ist Gegenstand der

¹¹⁹³ Vgl.: ebenda, S. 236

¹¹⁹⁴ AD SECUNDUM dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum. S. th., Ia-IIae, q.40, a.2, ad.2 (Übers. DTA, Bd. 10, S. 305)

¹¹⁹⁵ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 246

¹¹⁹⁶ Vgl.: ebenda

Furcht das zukünftige, ernste Übel, dem man keinen Widerstand leisten kann. Daher ist die Furcht eine besondere Leidenschaft der Seele.“¹¹⁹⁷

Aus der engen Beziehung zwischen dem Glauben einerseits und der Hoffnung andererseits geht hervor, dass der Glaube und die Hoffnung ineinander verschmelzen. So trägt der Glaube die Hoffnung zwangsläufig als ein Moment seiner selbst in sich, weil der christliche Ewigkeitsglaube ein Glaube an den Gott des ewigen Lebens darstellt. In der protestantischen Interpretation dieses Glaubenszusammenhangs besitzt der einzelne Mensch einen Glauben an die eigene Rechtfertigung und Begnadigung und an die Auserwählung zur Seligkeit. Dabei soll der Glaube dem Menschen Gewissheit darüber einreden. In der katholischen Glaubenslehre führt ein solcher Glaube ebenfalls zu einem Gewissheitsglauben, der seine eigene Rechtfertigung und seinen eigenen Glaubensstand einschließt.¹¹⁹⁸ Nach Thomas „hat der Katholik nicht Gewissheit wie sie den Glaubenswahrheiten eignet. Wohl aber kann und soll er vertrauen, dass Gott ihm gnädig ist und ihn zur Seligkeit führen werde.“¹¹⁹⁹ Thomas von Aquin vertritt also, auf die Glaubensgewissheit bezogen, die Auffassung, dass das menschliche Vertrauen nicht unmittelbar auf der Glaubensgewissheit fußt, und deshalb unterscheidet sich die Hoffnung vom Glauben wegen der unmittelbaren Grundlage des Erkennens, nämlich auf der einen Seite eine absolute Gewissheit, auf der anderen Seite aber die Aussicht und Wahrscheinlichkeit.¹²⁰⁰ Zusammenfassend kann festgestellt werden: „dass Glaube spezifisch ein Erkennen, Hoffnung aber spezifisch eine Willensfunktion ist.“¹²⁰¹

Abschließend kann in der thomanischen Hoffnungslehre unterschieden werden, dass das Wesen der natürlichen Hoffnung das Vertrauen als Merkmal einschließt und dass die theologische Hoffnung ebenfalls im Vertrauen darauf begründet ist, dass der Mensch zur Seligkeit gelangen kann, indem der Wille des einzelnen Menschen sich auf die Gründe verlässt, die ihm das Erreichen der Seligkeit ermöglicht.¹²⁰² - „Begehrliche Liebe zum Beseligungsgut und Verlangen nach ihm sind für die Hoffnung notwendige Voraussetzungen, *condiciones sine quibus non*, aber sie sind nicht die Hoffnung selbst noch integrierende Teile derselben. Dass es zum wirksamen Erstreben der Seligkeit kommt, ist eine Frucht der Hoffnung, das heißt des Vertrauens, dass der Einzelne die Seligkeit erlangen kann.“¹²⁰³

¹¹⁹⁷ Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes. Sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita objectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae. S.th., Ia-IIae, q.41, a.2,c (Übers. 10. Bd., S. 325)

¹¹⁹⁸ Vgl.: Coelestin Zimara, a.a.O., S. 246

¹¹⁹⁹ ebenda, S. 246f.

¹²⁰⁰ Vgl.: ebenda, S. 247

¹²⁰¹ ebenda

¹²⁰² Vgl.: ebenda

¹²⁰³ ebenda

Durch das Vertrauen als Merkmal der Hoffnung wird also nach Thomas eine Brücke zur reinen Liebe, das ist die Caritas, gebaut.¹²⁰⁴

VI. Hoffnungsmerkmale im Hoffnungstraktat der Secunda Secundae

In der zweiten Hälfte des umfangreichen zweiten Teils der Summa Theologiae entwickelt Thomas anhand der drei göttlichen Tugenden und der vier Kardinaltugenden seine spezielle Morallehre, an deren Anfang der sogenannte Hoffnungstraktat mit den fünf Quaestionen siebzehn bis zweiundzwanzig steht. Dieser Hoffnungstraktat soll in dem folgenden Abschnitt ausführlich auf seine Hoffnungsmerkmale hin in der folgenden Weise interpretiert werden.

1. Das Wesen der göttlichen Hoffnung (Quaestio 17)

1.1. Die Weite des Hoffnungsbegriffs

Unter dem Begriff Hoffnung wird in der abendländischen Philosophiegeschichte sehr Verschiedenes verstanden. Im Wesentlichen kann man zwei Auffassungen unterscheiden: Erstens die Auffassung, dass die Hoffnung als ein individuelles Verhalten oder ein individuelles Verhalten oder ein Tätigwerden verstanden wird; das heißt mit anderen Worten, die Hoffnung stellt eine persönliche Einstellung zu dem dar, was der Mensch „erwartet“ und wie er zu einem drohenden Geschick steht. Zweitens beinhaltet der Begriff Hoffnung ein allgemein-geschichtliches Phänomen, das heißt konkret, die Hoffnung wird als ein umfassendes, heilsgeschichtliches, eschatologisches, apokalyptisches oder als ein utopisches Erwarten des vollendeten Zustandes der Welt und der Menschen verstanden.¹²⁰⁵

Der Traktat der Hoffnung im zweiten Teil der Summa Theologicae gehört zur ersten Auffassung der Hoffnung; denn die endzeitlichen Verheißungen, die in der zweiten Auffassung vertreten werden, sind für Thomas kein Objekt der Hoffnung. Deshalb kann die folgende Interpretation des Traktats an die erste Auffassung vom Hoffnungsbegriff angelehnt werden.¹²⁰⁶

¹²⁰⁴ Vgl.: ebenda

¹²⁰⁵ Vgl.: Josef F. Groner, Einführung zum Sonderband Thomas von Aquin, Die Hoffnung, - Theologische Summe II – II, Fragen 17 – 22, S. 95

¹²⁰⁶ Vgl.: ebenda

1.2. Die Stellung der Hoffnung als individuelles Verhalten von der Antike bis zu Thomas von Aquin

In der griechischen Antike hat das griechische Wort für Hoffnung nicht die eindeutig positive Bedeutung wie in der deutschen Sprache. Hoffnung steht vielfach formal für den Zukunftsweg des einzelnen Menschen, dem eher der neutrale Begriff Erwartung entspricht. Die inhaltliche Qualifikation des griechischen Wortes Hoffnung muss aus dem Kontext heraus verstanden werden, weil entweder das Adjektiv „gut“ oder „schlecht“ hinzugefügt wird. In der archaischen Epoche des Hesiods und Pindars steht man den „Erwartungen“ in Griechenland oft skeptisch gegenüber, denn die Reflexionen der Dichter und Denker richten sich mehr auf die menschliche Selbstbefangenheit als auf den Wirklichkeitsbezug der sogenannten menschlichen Erwartungen. Vor allem der Dichter Hesiod vertritt eher eine pessimistische Weltanschauung, die im deutlichen Gegensatz zu der Welt des Dichters Homer steht.¹²⁰⁷

Während also der Begriff Hoffnung in der griechischen Antike noch schwankt zwischen Skepsis in Bezug auf Zukunftserwartungen und dem Vertrauen auf positive Möglichkeiten im Leben der Menschen, enthält das Alte Testament einen Hoffnungsbegriff, der im Allgemeinen eine gute Zukunft erwartet, nämlich das Reich Gottes, wodurch auch die Annahme jeder gegenwärtigen Wirklichkeit in ihren Widersprüchlichkeiten gerechtfertigt ist. Während im Alten Testament die Hoffnung darauf beruht, dass das Bundesverhältnis Israels mit Jahwe entscheidend dafür ist, dass dessen Macht in der Verheißung sichtbar ist und damit geschichtlich wirksam erscheinen lässt, ist im Neuen Testament die Hoffnung mit dem Gottesverhältnis verbunden, denn es wird durch die Offenbarung in Christus die Hoffnung sichtbar.¹²⁰⁸

Die oben dargestellte erste Auffassung von der Hoffnung als ein individuelles Verhalten des Menschen kann also von der antiken Philosophie bis hin zu Thomas von Aquin festgestellt werden.

Hinsichtlich der Hoffnung im individuellen Bereich findet man im griechischen Geistesleben ebenfalls Meinungen, in denen eine gewisse Wertschätzung der Hoffnung zum Ausdruck kommt. So stehen in der griechischen Literatur Interpretationen der Pandoraausage, in denen sich Positives in der Hoffnung widerspiegelt. Nach Hesiod wird Pandora von Zeus mit einer Büchse voller Übel auf die Erde geschickt. Voller Neugierde

¹²⁰⁷ Vgl.: Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens, begründet v. Hans Lamer, hrsg. v. Stefan Link, 11. Aufl., Stuttgart 2002

¹²⁰⁸ Vgl.: H-G. Link, Aufsatz: Hoffnung, erschienen in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1159

öffnet dieser die Büchse. In der Folge verbreiten sich zahlreiche menschliche Übel wie Krankheit, Hunger und Existenzangst auf der Erde. Auch die Hoffnung gehört nach Hesiods Ansicht zu diesen Übeln. - In anderen Interpretationen der Pandorasage hingegen gehört die Hoffnung als Rettungsanker zum Inhalt der Büchse, weil sich nicht nur die Übel, sondern auch Glücksgaben für die Menschen zum Inhalt befinden. Nachdem alle anderen Güter entwichen sind, bleibt die Hoffnung als Rettung übrig. – Auch nach der Ansicht des Philosophen Seneca benötigt der Mensch auf dem Weg zur Vervollkommenung die unerschütterliche Hoffnung. Obwohl in der Philosophie der Stoa der Mensch vor allem das Wissen für das Erreichen der Vollkommenheit benötigt, bedarf der Mensch auch der Hoffnung, die Gott dem Menschen im Wesen mitgegeben hat. Dieser stoische Gedankengang wird später auch von Thomas von Aquin in seiner Tugendlehre übernommen.¹²⁰⁹ Auch in Platons Philosophie spielt die Hoffnung eine nicht unwesentliche Rolle im Bemühen des Menschen um seine Vollkommenheit auf dem Weg in ein unsterbliches Leben nach dem Tod.¹²¹⁰

Platons Schüler Aristoteles vertritt im Gegensatz zur stoischen Meinung die Ansicht, dass die Hoffnung einen Bestandteil des Affektlebens darstellt. So ist er der Ansicht, dass der mutige Mensch nur dann etwas wagen kann, wenn er guter Hoffnung ist.¹²¹¹

In der abendländischen Philosophie greift der christliche Philosoph und Kirchenlehrer Augustinus als einer der ersten den Hoffnungsgedanken in seiner Philosophie auf, weil er eine Verbindung der stoischen und aristotelischen Gedanken über die Hoffnung als Affekt schafft, indem er aus der Stoa den Hoffnungsaffekt aufgreift, der den Menschen – nach Augustinus – auf die „Glückseligkeit in Gott“ einstimmt und vorbereitet.¹²¹²

Ausgehend von der augustinischen Hoffnungslehre erhält der philosophische Hoffnungs begriff inhaltlich neue Impulse durch die Verbreitung des Christentums, weil eine Vermittlung zwischen den alttestamentarischen und apokalyptischen Traditionen stattfindet. Die alttestamentarische Struktur des Hoffnungs begriffs ist durch das israelische Gottesverständnis geprägt und durch den Bund der Gerechten mit Jahwe, dem Retter Israels aus der ägyptischen Sklaverei. Von Jahwe empfangen die Israeliten Verheißungen und Heilzusagen. Im Unterschied zur griechisch rationalen Voraussicht richtet sich die alttestamentarische Voraussicht über die Wirklichkeit hinaus in Richtung auf das

¹²⁰⁹ Vgl.: Paulus Engelhardt, Artikel: Hoffnung, in Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Josef Höfer u.a., 5. Bd. Freiburg 1960, Sp 421

¹²¹⁰ Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. II, Phaidon, hrsg. v. Otto Apelt, Hamburg 2004, 64a und 67b – 68b

¹²¹¹ Vgl.: Aristoteles, NE, 3. Buch, 10. Abschn., a.a.O., 1r16a5

¹²¹² Vgl.: Jacob Lanz, Aufsatz: Affekt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel 1972, Sp. 91

verheißene Gut, das heißt auf den verheißenden Gott.¹²¹³ Vor allem stellt Jahwe für die Isrealiten die Verheißungen dar; sie warten¹²¹⁴ - „auf den Endzustand, da Jahwe endgültig König sein wird über Israel und die Welt. Zunächst sind diese Verheißungen dem ganzen Volk Gottes gegeben. Jahwe ist die ‚Hoffnung Israels‘, aber innerhalb der Kollektivaussagen hat auch die Hoffnung des Einzelnen Raum. Er hofft auf Gottes gnädige Zuwendung, seine Barmherzigkeit und gerechten Gerichte, seine Vergebung und sein Wort. Aber im Grunde erwartet der Fromme nicht dies oder jenes, sondern er ‚hofft auf Gott‘. Der Fromme erwartet das Heil sichtbar auf dieser Erde. Solange der Mensch lebt hat er Hoffnung, aber die Toten harren nicht auf die Bundestreue Jahwes.“¹²¹⁵ - „Die erhoffte Zukunft ist keine Exploration der Gegenwart, vielmehr ist der gegenwärtige Akt des Hoffens eine Antizipation der verheißenden Zukunft, weshalb das Hoffen im Erhofften, die ‚*spes qua seperatur*‘ in der ‚*spes quae seperatur*‘ gründet. Da sich die Hoffnung im Grunde auf Jahwe selbst richtet, gehört zu ihr das personale Element des Vertrauens.“¹²¹⁶

Die neutestamentarische Hoffnung hingegen richtet sich nicht wie die alttestamentarische von der gegenwärtigen Wirklichkeit auf die zukünftigen Möglichkeiten, sondern auf gegenwärtige Möglichkeiten. Als der entscheidende Inhalt der christlichen Hoffnung bleibt allerdings das „Reich Gottes“, das letztthin die Rettung aus dem Gericht und die Auferweckung der Toten verheißt.¹²¹⁷ Konkret erhofft sich der Mensch in der christlichen Sichtweite das jenseitige Glück, die Schau Gottes und schließlich das Genießen Gottes. Diese Position der neutestamentarischen Hoffnung vertritt vor allem der christliche Philosoph und Kirchenlehrer Augustinus. Er deutet den Akt der Hoffnung nicht mehr wie der Apostel Paulus als einen Vollzug der ganzen Existenz, sondern aus den christlichen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe heraus. Vor allem fällt die Hoffnungstugend bei Augustinus unter den Oberbegriff der Vollkommenheit. Auf diese Weise enthält der augustinische Hoffnungs-begriff auch das ursprüngliche antike Element der Unsicherheit; denn der Unterschied zwischen dem „Heil in *re*“ und dem „Heil in *spe*“ stellt zwei Stufen auf dem Weg des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit dar.¹²¹⁸

Nach dem politischen Sieg des Christentums über das römische Reich sieht Augustinus das tausendjährige Reich verwirklicht. In seiner Vision vom Gottesstaat erstellt er schließlich ein neues Bild der philosophischen Hoffnung, indem er seine neuplatonischen-eschatologischen Erwartungen aufzeigt.¹²¹⁹

¹²¹³ Vgl.: H.G. Link, Aufsatz: Hoffnung, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XV, Stuttgart 1991, Sp 1159

¹²¹⁴ Vgl.: Paul Engelhardt, a.a.O., S. 425

¹²¹⁵ ebenda

¹²¹⁶ H.G. Link, Aufsatz Hoffnung, a.a.O., Sp. 1159

¹²¹⁷ Vgl.: ebenda

¹²¹⁸ Vgl.: ebenda

¹²¹⁹ Vgl.: ebenda

Neben dieser philosophisch-theologischen Tradition entwickelt sich in den ersten Jahrhunderten eine neue Hoffnungstradition innerhalb der christlichen Glaubenslehre, in dessen Mittelpunkt dieser Hoffnungstradition der Gedanke steht, dass Jesus durch seine Lehre das Reich Gottes verkündet.

Im Mittelalter greift Thomas von Aquin den Hoffnungsgedanken in seiner Philosophie wieder auf, um schließlich in einer Verbindung von stoischen und aristotelischen Gedanken die Hoffnung als einen Affekt zu begreifen, der den einzelnen Menschen auf die Glückseligkeit in Gott einstimmt und vorbereitet. Wichtig an der Analyse des thomanischen Hoffnungsbegriffs ist der Umstand, dass nach Thomas die menschliche Seele „nicht als unkörperliche Substanz leiden kann“, stattdessen unterliegt die Seele in Anlehnung an Aristoteles einer passiven Veränderung. Durch die Einheit von Seele und Leib nehmen die Affekte nach Thomas in einer individuellen Weise das geistige Streben der Seele, nämlich den freien Willen, auf, das heißt genauer, die Seele nimmt die Affekte – und damit die Hoffnung – im Sinne eines Affizierens auf.¹²²⁰

Auch ein weiterer Gesichtspunkt ist für die Analyse des thomanischen Hoffnungsbegriffs von Bedeutung, nämlich die Tatsache, dass Thomas auch augustinische Gedankengänge in seinen Hoffnungsbegriff einbaut, indem er die Hoffnung in einen Zusammenhang mit der Leidenschaft und dem Begehungsvermögen als eine Tugend der rechten Mitte zwischen Hochmut und Resignation einordnet.¹²²¹ Nach Thomas kann die Hoffnung als ein Akt des Menschen betrachtet werden, der durch das Formalobjekt in einer vielfachen Weise bestimmt wird, nämlich

1. als ein Gut (*bonum*),
2. als ein künftiges Gut (*bonum futurum*),
3. als ein steiles Gut (*bonum arduum*)
4. als ein mögliches Gut, das heißt als ein erreichbares Gut (*bonum possibile*).
5. Dabei richtet sich die Hoffnung im ontischen Bereich auf ein konkretes Gut und als ontologische Struktur auf ein Gutsein der Existenz.
6. Als übernatürliche Tugend richtet sich die Hoffnung letztlich auf die Glückseligkeit in Gott.

¹²²⁰ Vgl.: Michael Wittmann, a.a.O., S. 197

¹²²¹ Vgl.: Hans Jörg Sandkühler, Artikel Hoffnung, in: Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, a.a.O., S. 557

Zusammengefasst kennzeichnet eine gewisse Dreistufigkeit den Hoffnungs begriff bei Thomas, nämlich

1. Hoffnung als eine ontische Leidenschaft,
2. Hoffnung als ein ontologischer Existenzentwurf und
3. Hoffnung als göttliche Tugend.¹²²²

Auch in seiner Affektenlehre vertritt Thomas den Standpunkt, dass das schwer zugängliche Gut nur dann einen kampffähigen Affekt erzeugen kann, wenn es noch nicht erreicht ist. Übersteigt das schwer zugängliche Gut die Fähigkeit des Strebenden nicht, dann erwächst daraus die Hoffnung; im entgegengesetzten Fall wird Verzweiflung erzeugt.¹²²³

Abschließend kann festgestellt werden, dass es für Thomas von Aquin entscheidend ist, welche spezifische Rolle die Affekte im Seelenleben des Menschen spielen.¹²²⁴

1.3. Die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Hoffnungstraktats

Durch die Lehre von der Hoffnung als eigene Tugend zeigt Thomas vom Aquin das Heilswirken Gottes im sündigen Menschen. Dabei verläuft der Weg zur Bekehrung des sündigen Menschen zu Gott nach Thomas in der Weise, dass sich der Mensch bewegt. Dieser Bewegungsprozeß beginnt mit dem gläubigen Erkennen des höchsten Gutes durch den Menschen. Der Prozess setzt sich fort durch ein mutiges Auslangen des Menschen nach diesem Gut bis zur völligen Hingabe an dieses Gut, und zwar um seiner selbst willen. Thomas umschreibt diesen Vorgang in seiner Lehre von dem Sakrament der Buße. In dieser Lehre muss der Mensch Gott nicht um seiner selbst willen lieben. Es genügt, wenn der Mensch das höchste Gut als erstrebenswert betrachtet, um dann Gott mit Hilfe der göttlichen Gnade uneigennützig zu lieben. – Am Anfang dieses Weges stehen also die Glaubenskraft und das Strebevermögen des Menschen.¹²²⁵

Nach Ansicht des Thomas würde allerdings ohne die sich aus der Hoffnung ergebende Heilsgewissheit das geistige Streben des gläubigen Menschen erlahmen. Deshalb ist die Hoffnung von zentraler Bedeutung, weil sich aus der Hoffnung die Heilsgewissheit des Menschen ergibt.¹²²⁶

¹²²² Vgl.: H.-G. Link, a.a.O., Sp. 1161

¹²²³ Vgl.: ebenda

¹²²⁴ Vgl.: Jacob Lanz, a.a.O., Sp. 92

¹²²⁵ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 104

¹²²⁶ Vgl.: ebenda

Thomas äußert sich zu diesem Sachverhalt auch im 4. Artikel der 18. Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe, - wie in einem späteren Kapitel genauer beschrieben wird - indem er die Frage untersucht, ob die Hoffnung den Erdenbürgern Gewissheit verschafft. Zunächst führt Thomas drei Argumente an, die gegen die Gewissheit aus der Hoffnung heraus sprechen. Im Gegenargument sagt er: „Dagegen steht, dass ‚die Hoffnung die sichere Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit ist‘, wie der Sentenzenmeister sagt (III Sent., dist. 26, c1; QR II, 670). Dies ergibt sich zu dem Wort 2 Tim 1,12: ‚Ich weiß, auf wen ich meinen Glauben gesetzt habe, und bin gewiss, er ist mächtig, das mir Anvertraute zu bewahren‘.“¹²²⁷

In der Respondeo stellt Thomas zunächst fest, dass es seines Erachtens eine Gewissheit in zweifacher Weise gibt, nämlich einmal eine wesentliche in der Erkenntniskraft und zweitens eine durch Teilhabe. In dieser zweiten Weise wirken nach Thomas ebenfalls die Tugenden, und so strebt auch die Hoffnung mit Sicherheit ihrem Ziel entgegen, indem sie gleichsam an der Gewissheit des Glaubens teilhat, der nach Thomas in der Erkenntniskraft begründet ist.¹²²⁸

1.4. Die Stellung der Hoffnung im Traktat über das Affektleben

Zur Philosophie des Thomas von Aquin gehört auch sein Standpunkt, dass das Affektleben der Menschen, also die Leidenschaften, zur moralischen Ausrüstung des Menschen gehört. So ist seines Erachtens das Affektleben von einer moralischen Natur geprägt, weil es durch die Vernunft geordnet ist. Deshalb ist der Affekttraktat auch nicht, wie es vielfach behauptet wurde, rein psychologisch zu interpretieren, denn die „vernünftige Mitte“ stellt den Haupt Gesichtspunkt seines Affekttraktates dar. Dabei stellt die Hoffnung das Gegenteil des Affekttraktates dar, und zwar als eine notwendige Voraussetzung dafür, dass die Situationen von den Menschen bewältigt werden können, die hohe moralische Anforderungen an sich stellen.¹²²⁹ Thomas erörtert diesen allgemeinen Aspekt in der 40. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe in acht einzelnen Artikeln, in denen er die folgenden Fragen untersucht:

1. Ist Hoffnung dasselbe wie Sehnsucht oder Begierde?
2. Ist die Hoffnung in der Erkenntnis- oder in der Strebekraft?
3. Gibt es bei Tieren (so etwas wie) Hoffnung?

¹²²⁷ Sed contra est quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, sicut Magister dicit, 26 dist. III Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. 1,12: Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. S.th., Iia-IIae, q.18, a.4, s.c. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 123

¹²²⁸ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 35f.

¹²²⁹ Vgl.: Josef F. Groner, Anmerkungen, a.a.O., S. 97

4. Steht die Hoffnung im Gegensatz zur Verzweiflung?
5. Ist die Erfahrung Ursache der Hoffnung?
6. Sind junge und trunkene Menschen überreich an Hoffnung?
7. Die Beziehung der Hoffnung zur Liebe.
8. Trägt die Hoffnung zur Tätigkeit bei?¹²³⁰

In der 40. Quaestio betrachtet Thomas die Hoffnung als ein Ersehnen beziehungsweise als die Liebe zu einem fernen und zukünftigen Gut. Dabei muss die Vernunft erkennen, dass das Erreichen eines erstrebten Gutes möglich ist. Allerdings ist dieses Erreichen nur möglich, wenn sich der Mensch auf die eigenen Kräfte besinnt, oder wenn Hilfe von einem anderen kommt. Aus beiden Quellen schöpft Thomas die notwendige Kraft, um mit diesem seelischen Schwung das ersehnte Gut anzugehen. Thomas spricht in diesem Zusammenhang im 6. Artikel der 129 Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe von der „Kraft der Hoffnung“. Zu beachten ist dabei allerdings der Umstand, dass nach Thomas die Kraft der Hoffnung nicht in der Vernunft liegt. Stattdessen gibt die Vernunft das Ziel als erstrebenswert an.¹²³¹

Die Vernunft gibt also das Ziel (Objekt) als erstrebenswert an und beurteilt die Chancen seiner Verwirklichung. Um dem Strebevermögen den notwendigen Impuls zu geben, benötigt der Mensch eine eigene Kraft, eben die der Hoffnung. Der Mensch vertraut nach Thomas auf diese eigene Kraft und auf die Hilfe eines anderen. Trotz einer gewissen rationalen Unsicherheit verleiht nach Thomas die Hoffnung im Bereich der Affekte eine innere Gewissheit aufgrund der naturhaften Bewegung, die immer ein Wagnis beinhaltet. - Aber erst durch die Gnade der Hoffnung erhalten die Grundelemente der natürlichen Hoffnung den Rang einer eigentlichen Tugend.¹²³² - „In der natürlichen Ordnung bleibt die Hoffnung ein Wagnis, das zwar Zeichen eines sich den Schwierigkeiten stellenden Mutes ist, aber eben objektiv, d.h. aus der Sicht dessen, der dem Wagnis zusieht, doch den Eindruck eines tollkühnen, utopisch anmutenden Unternehmens macht.“¹²³³

Schließlich geht aus der 17. Quaestio des Hoffnungstraktats hervor, dass das Ziel und auch seine Erreichbarkeit durch den vorausgehenden Verstand ermittelt werden. Die Erwartung und das feste Vertrauen, dass man das Ziel erreichen kann, erfolgt nach Thomas auch hier aus dem Willen des Menschen.¹²³⁴

¹²³⁰ DTA, Bd. 10., a.a.O., S. 299

¹²³¹ Vgl.: Josef F. Groner, Anmerkungen, a.a.O., S. 97

¹²³² Vgl.: ebenda, S. 97f.

¹²³³ ebenda, S. 98f.

¹²³⁴ Vgl.: ebenda, S. 99

1.5. Die übernatürliche Hoffnung als echte Tugend

In den Quaestionen 17 und 18 Secunda Secundae der Theologischen Summe erörtert Thomas von Aquin das Wesen der göttlichen Hoffnung. Dabei geht es in der Frage 17 um die Hoffnung an sich. Im 1. Artikel dieser Quaestio untersucht er die grundsätzliche Frage, ob die Hoffnung eine Tugend ist.

Zunächst führt Thomas drei Argumente an, die scheinbar gegen diese These sprechen. Dabei behauptet er im 1. Argument: „Tugend kann man nicht kaufen“, sagt Augustinus. Doch dies ist bei der Hoffnung der Fall, denn bei der Hoffnung als Leidenschaft gibt es, wie bei den anderen Leidenschaften, eine ‚Mitte‘ und einander entgegengesetzte Extreme. Also ist die Hoffnung keine Tugend.“¹²³⁵ Auch die Argumente zwei und drei sprechen scheinbar gegen diese These. Allerdings führt Thomas dann im Gegenargument eine Meinung an, die für diese These spricht; dort sagt er nämlich: „Dagegen schreibt Gregor in seiner Sittenlehre (I, 27; ML 75, 544) die drei Töchter des Job bezeichneten diese drei Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe. Also ist Hoffnung eine Tugend.“^{1236/1237} In der Respondeo wägt Thomas alle vier Argumente ab und stellt dann fest: „Nach Aristoteles (Ethik II,6; 1106a 15) macht die Tugend den, ‚der sie hat, sowie sein Handeln gut.‘ Wo sich nun ein gutes Tun des Menschen vorfindet, muss es einer menschlichen Tugend entsprechen. Von ‚gut‘ spricht man nur, wo etwas, das einer Norm oder einem Maßstab unterliegt, seiner vorgegebenen Norm entspricht, wie wir z.B. sagen, ein Kleidungsstück sei ‚gut‘, wenn es das passende Maß weder über- noch unterschreitet. Das menschliche Tun jedoch unterliegt, wie oben (I-II 71,6) gesagt wurde, einem doppelten Maß: einem unmittelbaren und artgleichen, nämlich der Vernunft, sodann einem höchsten und alles überragenden, nämlich Gott. Und deshalb ist jedes menschliche Handeln gut, falls es die Höhe des Vernünftigen oder Gott selbst erreicht. Der Akt der Hoffnung nun besteht nämlich, wie oben, als es um die Hoffnung als Leidenschaft ging, gesagt wurde (I-II 40,1), in einem zukünftigen Gut, das nur auf beschwerlichem Weg erlangt werden kann. Dies ist für uns auf zweifache Weise möglich. Einmal durch eigene Kraft, sodann mit Hilfe anderer (vgl. Ethik III, 13; 1112b27). Hoffen wir nun, dass uns etwas mit göttlicher Hilfe möglich ist, so erreicht unsere Hoffnung Gott selbst, auf dessen Hilfe sie sich stützt. Damit leuchtet ein, dass die Hoffnung eine Tugend ist, sie macht nämlich das Tun des Menschen gut und bringt es mit seiner Norm in Einklang.“^{1238/1239}

¹²³⁵ Virtute enim nullus male utitur; ut dicit Augustinus, in libro De lib. arb. Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus. S.th., IIa-IIae, q.17, a.1, arg.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O. S. 112)

¹²³⁶ Josef F. Groner, a.a.O., S. 16

¹²³⁷ Sed contra est quod Gregorius in I Moral, dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus. S.th., IIa-IIae, q.17, a.1, s.c. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 112)

¹²³⁸ Josef F. Groner, a.a.O., S. 16

Auch die Lösung zum 1. Argument des Thomas enthält eine eindeutige Aussage über das Wesen der Hoffnung: „Bei den Leidenschaften bedeutet Tugendmitte Übereinstimmung mit der rechten Vernunft, und darin besteht auch das Wesen der Tugend. In gleicher Weise spricht man bei der Hoffnung vom ‚Gut der Tugend‘, wenn der Mensch durch sein Hoffen mit der richtigen Norm zur Übereinstimmung gelangt, und das heißt: mit Gott. Daher kann niemand die Hoffnung, die sich auf Gott gründet, zu etwas Schlechtem gebrauchen, so wenig wie die sittliche Tugend, die auf der Vernunft gründet, denn der gute Gebrauch der Tugend besteht ja eben in dieser Übereinstimmung. Freilich ist die Hoffnung, um die es hier geht, keine Gemütsbewegung, sondern ein geistiger Habitus,- doch darüber weiter unten.“^{1240/1241}

Vor allem die oben angeführten Feststellungen in der Respondeo weisen nach, dass die übernatürliche Hoffnung nach Thomas als eine echte Tugend aufgefasst werden kann, weil als natürliche Tugend nur eine sittliche Kraft bezeichnet werden kann, die das anzustrebende Objekt, das von der sittlichen Norm vorgegeben wird, auch tatsächlich verwirklicht oder erreicht. Dabei stellt die Vernunft im natürlichen Bereich die sittliche Norm dar.¹²⁴² - „Wenn die menschliche Vernunft ein zukünftiges, nur schwer erreichbares Ziel als erstrebenswert darstellt, dann ist noch lange nicht ausgemacht, dass dieses Ziel auch erreicht wird. Die natürliche Hoffnung ist, weil sie sich auf die schwachen Kräfte des Menschen stützt, unfähig, die Gewissheit zu bieten, dass das von der Vernunft vorgestellte Ziel erreicht wird (I-II 62,3 Zu 2).“¹²⁴³

In der Lösung zum 2. Argument des 3. Artikels der 62. Quaestio (Prima Secundae) seiner Theologischen Summe sagt Thomas hierzu folgendes: „Glaube und Hoffnung besagen eine

¹²³⁹ Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II Ethic., virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit: sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (1-2 q.71 a.6), duplex est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1-2 q.40 a.1), cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nos ipsos; alio modo, alios; ut patet in III Ethic. In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum; cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus: cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem. S.th., IIa-IIae, q.17, a.1, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 112)

¹²⁴⁰ Josef F. Groner, a.a.O., S. 16f.

¹²⁴¹ Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta: et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit. S.th., IIa-IIae, q.17, a.1, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 113)

¹²⁴² Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 106

¹²⁴³ ebenda

gewisse Unvollkommenheit, weil der Glaube auf das geht, was nicht gesehen wird, und die Hoffnung auf das, was man nicht hat. Darum bedeutet der Besitz des Glaubens und der Hoffnung in den Dingen, die menschlicher Macht unterworfen sind, ein Zurückbleiben hinter dem Wesen der Tugend. Der Besitz des Glaubens und der Hoffnung aber in den Dingen, welche über der Fähigkeit der menschlichen Natur liegen, überragt jede am Menschen gemessene Tugend, gemäß jenem Wort 1 Kor 1, 25: „Das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen.“¹²⁴⁴

1.6. Die Hoffnung als theologische Tugend

Zunächst kann festgehalten werden, dass man auch in der antiken Philosophie bei Platon und Aristoteles bedeutsame Aussagen über die Hoffnung findet. So vertritt Platon in seinem Dialog Phaidon eine klare Meinung über die wahre Hoffnung, indem er sagt, die Hoffnung müsse über das diesseitige Leben hinausweisen in das jenseitige beziehungsweise göttliche Leben.¹²⁴⁵ Auch Platons Schüler Aristoteles weist auf den hoffnungsvollen Ausblick auf das Göttliche nach dem irdischen Leben hin.¹²⁴⁶

Während die Aussagen der beiden antiken Philosophen über die Hoffnung etwas vage erscheinen, vertritt Thomas von Aquin in den ersten vier Artikeln der 17. Quaestio einen klaren Standpunkt über die Hoffnung als Tugend, indem er den biblischen Hintergrund in seinem Hoffnungstraktat darstellt.¹²⁴⁷ Vor allem stellt die göttliche Tugend Hoffnung nach Thomas eine Wirkungskraft dar, die zur Naturanlage der Hoffnung hinzuerworben wird, indem sie gnadenhaft von Gott dem Menschen geschenkt ist.

Zu diesem Sachverhalt äußert sich Thomas im 1. Artikel der 17. Quaestio (Secunda Secundae) seiner Theologischen Summe, indem er die Frage untersucht, ob die Hoffnung eine Tugend ist. Vor allem im zweiten Argument dieses Artikels wird der Zusammenhang zwischen Hoffnung und Gnade angesprochen, indem Thomas behauptet, die Tugend sei nicht Frucht eigenen Verdienstes, denn Gott bewirkt die Tugend in uns. Damit bezieht sich Thomas auf Augustinus. Doch nach Meinung des Sentenzenmeisters gehe die Hoffnung aus Gnade und Verdienst hervor. Also sei die Hoffnung keine Tugend.¹²⁴⁸

¹²⁴⁴ Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quamdam important: quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his subduntur humanae potestati deficit a ratione vitutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem humanae naturae, excedit omnem virtutem homini proportionatam secundum illud 1 ad Cor. 1: «Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.» S.th., Ia-IIia, q.62 ,a.3 ad.2 (Übers. DTA, 11. Bd., S. 112)

¹²⁴⁵ Vgl.: Platon, Sämtliche Dialoge, hrsg. v. Otto Apelt, Bd. II, Hamburg 2002, S. 43 - 44

¹²⁴⁶ Vgl.: Josef Groner, a.a.O., S. 103

¹²⁴⁷ Vgl.: ebenda, S. 104

¹²⁴⁸ Josef F. Groner, a.a.O., S. 15

In der Lösung zum zweiten Argument stellt Thomas schließlich fest: „Man sagt, die Hoffnung folge aus den Verdiensten im Hinblick auf die erwartete Sache, insofern jemand hofft, aufgrund von Gnade und Verdiensten die Seligkeit zu erlangen, oder im Hinblick auf den Akt der von der Gottesliebe durchformten Hoffnung. Der Habitus der Hoffnung selbst jedoch, kraft dessen jemand die Glückseligkeit erwartet, hat nicht in den Verdiensten seine Ursache, sondern ist reines Gnadengeschenk.“^{1249/1250}

Entscheidend ist also bei Thomas das Gnadengeschenk Gottes, das er der Offenbarung entnimmt; dadurch werden die oben dargestellten Aussagen Platons und Aristoteles über die Hoffnung entscheidend verändert.

Auch im 4. Artikel der 17. Quaestio erörtert Thomas den Zusammenhang zwischen der Hoffnung des Menschen und der Gnadenlehre Gottes. Im dritten Argument dieses Artikels behauptet Thomas, im Bittgebet komme, wie im zweiten Einwand des 2. Artikels bemerkt, unsere Hoffnung zum Ausdruck. Man könne etwas von jemandem erbitten und somit auch seine Hoffnung auf ihn setzen.¹²⁵¹ - Im Kontraargument geht Thomas auf die Frage des 4. Artikels ein, ob es erlaubt sei, seine Hoffnung auf einen Menschen zu setzen. In seiner Antwort bezieht er sich auf Johannes, der behauptete, verflucht sei der, der seine Hoffnung auf einen Menschen setze.¹²⁵²

In der Respondeo dieses Artikels fasst Thomas folgendermaßen alle angeführten Argumente zusammen: „Wie gesagt (I – II 40,7; 42,1 u. 4 Zu 3), sind bei der Hoffnung zwei Dingen zu beachten, nämlich einmal das Gut, das es zu erreichen gilt, und sodann die Hilfe, mit der es erlangt wird. Das Gut nun, das jemand zu erreichen hofft, besitzt den Rang einer Finalursache, der Hilfe hingegen, mit der er jenes Gut zu erlangen hofft, eignet der Charakter einer Wirkursache. In beiderlei Ursachen gibt es nun etwas Höchstes und etwas Nachgeordnetes. Das höchste Ziel ist das letzte aller Ziele, während das nachgeordnete in dem Gut besteht, das zu ihm hinführt. In ähnlicher Weise ist die oberste Wirkursache das Erstverursachende, die nachgeordnete hingegen die instrumentale Zweitursache. Das letzte Ziel der Hoffnung nun ist die ewige Glückseligkeit. Die göttliche Hilfe jedoch bedeutet für sie die Erstursache, die zur Glückseligkeit hinführt. Wie es also nicht erlaubt ist, irgendein Gut, das nicht die Glückseligkeit ist, als letztes Ziel zu erhoffen, sondern nur als etwas, das auf das Ziel der Glückseligkeit hingeordnet ist, so ist es auch

¹²⁴⁹ Josef F. Groner, a.a.O., S. 17

¹²⁵⁰ Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam: prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis exspectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia. S.th., IIa-IIae, q.17, a.1, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 112f.)

¹²⁵¹ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 21

¹²⁵² Vgl.: ebenda

nicht erlaubt, seine Hoffnung auf einen Menschen oder auf irgendein Geschöpf als Erstverursacher zu setzen. Man darf jedoch auf einen Menschen oder ein anderes Geschöpf als instrumentale Zweitursache hoffen, durch die man Hilfe erhält zur Erlangung irgendwelcher Güter, die auf die Glückseligkeit hingebordnet sind. – In dieser Weise wenden wir uns an die Heiligen, erbitten wir etwas von Menschen und werden jene getadelt, bei denen man vergeblich um Hilfe nachsucht.^{1253/1254}

1.7. Das Verhältnis der göttlichen Tugend Hoffnung zur göttlichen Tugend Liebe in der Theologischen Summe

Auf den engen Zusammenhang der beiden göttlichen Tugenden Hoffnung und Liebe weist David Berger ausdrücklich hin. Seines Erachtens sind die Abhandlungen des Thomas über die beiden Tugenden (Hoffnung qq.17-22; Liebe qq.23-46) strukturell analog aufgebaut.¹²⁵⁵ „Die göttliche Tugend der Caritas als ‚Form‘, Mutter und Wurzel aller anderen Tugenden, die deren Akte alle auf ihr letztes Ziel ausrichtet, findet ihren vollendetsten Ausdruck in ‚einer Art Freundschaft mit Gott‘, die in einem ‚gegenseitigen Sichliebhaben‘ besteht (q.23a.1). Dieses Sichliebhaben wiederum findet seine Entfaltung in den Kardinaltugenden (Klugheit: qq 47-56; Gerechtigkeit: qq.57-122; Starkmut: qq.123-140; Maßhaltung: qq.141-171 und mit diesen in untergeordneter Weise zusammenhängenden Teiltugenden (z.B.: Gottesverehrung: qq.81-102; Freundschaft und Freigebigkeit: qq.114-120; Demut: q.161).¹²⁵⁶

„In Anlehnung an die Nikomachische Ethik des Aristoteles, vor allem an die „genaue Bestimmung des Verhältnisses, in dem die jeweilige Teiltugend zu ihrer übergeordneten Kardinaltugend steht. Ist sie jeweils dieser gegenüber als *pars integralis*, als integrierender wesentlicher Bestandteil, ohne die der Akt der Kardinaltugend nicht zustande kommen

¹²⁵³ Vgl.: ebenda

¹²⁵⁴ Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit: scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. – Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum. S.th., IIia-IIae, q.17, a.4, resp. (S. Thomae Aquinas, Summa Theologiae, a.a.O., S. 86)

¹²⁵⁵ Vgl.: David Berger, a.a.O., S. 106

¹²⁵⁶ ebenda

kann, als *pars subiectiva*, also eine Unterart der Kardinaltugend, oder als deren *pars potentialis*, als eine mit ihr verwandte Tugend (cf.q.48a.1), einzuordnen? Der große Einfluss der aristotelischen Tugendlehre auf diesen Traktat und die didaktisch motivierte Separation von der Darstellung der göttlichen Tugenden darf ihren Ursprung in der Gottesfreundlichkeit genauso wenig übersehen lassen wie die Tatsache, dass für Thomas auch diese Tugenden 'eingegossene' und daher übernatürliche Tugenden darstellen.¹²⁵⁷

1.8. Die einzelnen Schritte in der theologischen Interpretation des Traktats

Thomas von Aquin stellt die theologische Interpretation des Traktats in vier Schritten dar, und zwar in den Artikeln 17,5 bis 17,8.

Erster Schritt: Im 5. Artikel der 17. Quaestio erörtert Thomas die Frage, ob die Hoffnung eine theologische Tugend ist. Zunächst führt er vier Argumente an, die beweisen sollen, dass die Hoffnung keine theologische Tugend darstellt. Als Gegenargument zitiert Thomas aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus, der die Hoffnung zusammen mit den theologischen Tugenden Glaube und Liebe aufzählt.¹²⁵⁸

In der Respondeo stellt Thomas dann nach Abwägung aller Argumente schließlich fest: „Die wesentliche Einteilung eines Gattungsbegriffs ergibt sich aus Artunterschieden. Um nun zu wissen welcher Art von Tugend die Hoffnung zuzuordnen ist, muss man sehen, woher ihr die Tugendnatur zukommt. Es wurde aber oben (Art. 1) betont, dass der Hoffnung der Charakter der Tugend deshalb eignet, weil sie die oberste Norm des sittlichen Tuns erreicht, und zwar einmal als Erste Wirkursache, insofern sie sich auf ihre Hilfe stützt, und sodann als letzte Zielursache, insofern sie in deren Genuss ihre Glückseligkeit erwartet. So ist es klar, dass das Hauptobjekt der Hoffnung, insofern sie Tugendcharakter besitzt, Gott ist. Da nun das Wesen der theologischen Tugend darin besteht, Gott als Objekt zu haben (I-II 62, 1), ergibt sich eindeutig, dass die Hoffnung eine theologische Tugend ist.“^{1259/1260}

¹²⁵⁷ ebenda

¹²⁵⁸ Josef F. Groner, a.a.O., S. 86

¹²⁵⁹ ebenda

¹²⁶⁰ Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica. S.th., IIa-IIae, q.17, a.5, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 87)

Zweiter Schritt: Im 6. Artikel der 17. Quaestio behandelt Thomas die Frage, ob sich die Hoffnung von den anderen theologischen Tugenden unterscheidet. In drei Argumenten bejaht er zunächst die Frage. Aber im Gegenargument behauptet er, wo es keine Unterscheidung gebe, gäbe es keine Anzahl. Schon Gregor zählte die Hoffnung zu den anderen theologischen Tugenden, folglich gibt es nach Thomas drei Tugenden: Glaube Hoffnung und Liebe. Also unterscheidet sich die Hoffnung von den anderen theologischen Tugenden.¹²⁶¹

Nach dem Abwägen aller Argumente stellt Thomas dann in der Respondeo fest: „Eine Tugend heißt ‚theologisch‘, weil sie als Objekt Gott hat, mit dem sie sich innig verbindet. Es kann sich aber jemand mit etwas auf zweifache Weise verbinden: einmal um dessen selbst willen, zum anderen, insofern man dadurch zu etwas anderem gelangt. Die Gottesliebe nun bewirkt die Verbindung des Menschen mit Gott um seiner selbst willen, indem sie die Seele des Menschen durch die Liebe mit Gott vereinigt. Die Hoffnung und der Glaube hingegen bewirken die Verbindung mit Gott wie mit einem Quellgrund, aus dem uns etwas zufließt. Von Gott her kommt uns nun sowohl die Erkenntnis der Wahrheit als auch die Erlangung der vollkommenen Gutheit. Der Glaube bewirkt, dass der Mensch Gott anhängt, insofern er für uns der Quellgrund der Wahrheitserkenntnis ist: wir glauben nämlich, dass wahr ist, was Gott uns sagt. Die Hoffnung bewirkt, dass wir Gott anhängen, insofern er für uns der Quellgrund vollkommener Gutheit ist: durch die Hoffnung nämlich vertrauen wir auf die Hilfe Gottes, um die ewige Seligkeit zu erlangen.“^{1262/1263}

Auch die Lösung des Thomas zum zweiten Argument enthält eine wichtige Aussage über das Wesen der Hoffnung. So heißt es zunächst: „Zu 2. ‚Erwartung‘ steht im Glaubensbekenntnis nicht im Sinne eines eigentlichen Glaubensaktes, sondern will besagen, dass die Hoffnung des Glaubens voraussetzt (vgl. Art. 7). So tritt durch den Akt der Hoffnung der Glaube in Erscheinung.“^{1264/1265}

¹²⁶¹ Josef F. Groner, a.a.O., S. 24

¹²⁶² ebenda

¹²⁶³ Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter: uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt.

De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis: in quantum scilicet per spem divino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam. S.th., IIa-IIae, q.17, a.6, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 87)

¹²⁶⁴ Josef F. Groner, a.a.O., S. 25

¹²⁶⁵ Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei: sed in quantum actus spei praesupponit fidem, ut dicitur, et sic actus fidei manifestantur per actus spei. S.th., IIa-IIae, q.17, a.6, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 117)

In der dritten Lösung sagt Thomas über die Hoffnung folgendes: „Zu 3. Die Hoffnung bewirkt das Streben nach Gott als ein zu erlangendes Endgut und als Beistand zu wirksamer Hilfe. Die eigentliche Aufgabe der Gottesliebe hingegen besteht darin, das Streben nach Gott zu bewirken durch liebende Einigung des Menschen mit ihm, d.h. dass der Mensch nicht für sich, sondern für Gott lebe.“^{1266/1267}

Dritter Schritt: Im 7. Artikel der 17. Quaestio erörtert Thomas die Frage, ob die Hoffnung dem Glauben vorausgeht. Dazu behauptet er im 2. Argument, dass das, was in der Definition einer Sache stehe, früher und mehr bekannt sein müsse als die Sache. Der Glaube sei nämlich die Summe dessen, was man erhoffe. Also gehe die Hoffnung dem Glauben voraus.¹²⁶⁸ Auch das dritte Argument enthält eine Aussage über das Wesen der Hoffnung: Die Hoffnung, gehe dem verdienstvollen Akt voraus, wie Paulus im 1. Korintherbrief 9,10 vermerkt. Der Akt des Glaubens sei verdienstlich. Also gehe ihm die Hoffnung voraus.¹²⁶⁹

Im Gegenargument führt Thomas aus, was gegen die angeführten Argumente spricht. „Dagegen heißt es bei Mt 1,2, dass Abraham den Isaak zeugte. Das heißt doch, dass der Glaube die Hoffnung zeuge.“¹²⁷⁰ In der Respondeo sagt Thomas nach dem Abwägen aller Argumente: „Der Glaube geht der Hoffnung absolut voraus. Das Objekt der Hoffnung ist nämlich ein künftiges schwer erreichbares Gut. Damit nun jemand hoffen kann, muss ihm das Objekt als erreichbar vor Augen gestellt werden. Doch das Objekt der Hoffnung ist die ewige Glückseligkeit und die Hilfe Gottes, wie oben (Art. 2 u. 4; 6 Zu 3) erklärt wurde. Beides nun wird uns durch den Glauben vorgelegt. In ihm erkennen wir, dass es uns möglich ist, zum ewigen Leben zu gelangen und dass uns dabei die göttliche Hilfe zur Verfügung steht gemäß Hb 11,6: ‚Wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er existiert und die belohnt, die ihn ernstlich suchen.‘ Daraus ergibt sich, dass der Glaube der Hoffnung vorausgeht.“^{1271/1272}

¹²⁶⁶ Josef F. Groner, a.a.O., S. 25

¹²⁶⁷ Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo. S. th., IIa-IIae, q.17, a.6, ad.3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 117)

¹²⁶⁸ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 25

¹²⁶⁹ Vgl.: ebenda

¹²⁷⁰ Vgl.: ebenda, S. 26

¹²⁷¹ ebenda

¹²⁷² Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (a.2.4; a.6 ad 3). Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud Heb 11,6: “Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.” Unde

Auch die drei Lösungen zu den drei Eingangsargumenten enthalten wichtige Aussagen über das Wesen der Hoffnung. So stellt Thomas in der Lösung zum ersten Argument fest, dass man durch Hoffnung zum Glauben gelange, das heißt, man gelangt zur geglaubten Sache, weil der Mensch mit Hilfe der Hoffnung zu dem vordringt, was man glaubt. Man kann also auch sagen, die Hoffnung sei die Pforte des Glaubens, durch die der Mensch zur Festigung und Vollendung des Glaubens geht.¹²⁷³ In der Argumentation zum zweiten Argument stellt Thomas fest, dass das eigentliche Objekt des Glaubens nicht in Erscheinung trete. Daher müsse das Objekt mit einer Umschreibung bezeichnet werden, nämlich mit dem, was auf den Glauben folge. - In der Lösung zum dritten Argument, kommt Thomas zu dem Schluss, dass es genüge, wenn die Hoffnung den dienstlichen Akt begleite oder ihm nachfolge.¹²⁷⁴

Vierter Schritt: Im 8. und letzten Artikel der 17. Quaestio behandelt Thomas die Frage, ob die Gottesliebe vor der Hoffnung steht. Damit schließt Thomas in dieser 17. Quaestio die Untersuchung über das Verhältnis der theologischen Hoffnung zu den beiden anderen theologischen Tugenden ab.

In der Argumentation zu seinen drei Eingangsargumenten sagt Thomas zunächst aus, dass die Gottesliebe vor der Hoffnung komme, indem er sich auf Aussagen des Ambrosius, des Augustinus und des Sentenzenmeisters beruft. – Im Gegenargument wählt er ein Pauluswort, um zu beweisen, dass die Hoffnung früher als die Gottesliebe steht.¹²⁷⁵

In der Respondeo wägt Thomas die angeführten Argumente ab und kommt zu einer umfassenden Aussage über die Hoffnung. Ferner beinhaltet der letzte Satz der Respondeo die Lösung des ersten Arguments: „Antwort. Es gibt eine zweifache Ordnung. Die eine entspricht dem Weg des Werdens und der Materie, und dabei kommt das Unvollkommene vor dem Vollkommenen. Die andere entspricht der Vollkommenheit und Wesensform; danach steht natürlicherweise das Vollkommene vor dem Unvollkommenen. Entsprechend der erstgenannten Ordnung nun geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus. Dies erklärt sich dadurch, dass die Hoffnung gleich jeder begehrenden Regung aus einer Liebe entspringt, wie oben (I-II 27,4; 28,6 Zu 2; 40,7) erklärt wurde, als von den Leidenschaften die Rede war. Liebe ist aber einmal vollkommen und einmal unvollkommen. Im Falle der vollkommenen Liebe wird jemand um seiner selbst willen

manifestum est quod fides praecedat spem. S.th., IIa-IIae, q.17.a.7, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 88)

¹²⁷³ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O. S. 26

¹²⁷⁴ Vgl.: ebenda

¹²⁷⁵ Vgl.: ebenda, S. 26f.

geliebt, wie jemand, dem man Gutes will, so wie der Mensch einen Freund liebt. Im Fall der unvollkommenen Liebe liebt einer etwas nicht um dessentwillen, sondern mit dem Gedanken, dass er jenes Gut für sich erhalte, so wie der Mensch eine Sache liebt, die er gerne haben möchte. Die erste Art von Liebe zu Gott gehört zur Tugend der Gottesliebe, sie hängt Gott um seiner selbst willen an. Die Hoffnung jedoch gehört zur zweiten Art von Liebe, denn wer hofft, möchte etwas für sich selbst erhalten. Daher ist die Hoffnung auf dem Weg des Werdens früher als die Gottesliebe. Wie nämlich jemand zur Liebe zu Gott dadurch hingeführt wird, dass er aus Furcht vor dessen Strafe die Sünde unterlässt, wie Augustinus sagt (In 1.ep.Ioannis IV,4; ML35,2047), so auch führt die Hoffnung zur Gottesliebe hin, insofern der Mensch in der Hoffnung auf Belohnung dazu entflammt wird, Gott zu lieben und seine Gebote zu halten. – In der Ordnung der Vollkommenheit jedoch steht die Gottesliebe natürlich vor der Hoffnung. Daher wird die Hoffnung, sobald die Gottesliebe hinzukommt, vollkommener, denn am meisten erwarten wir von Freunden. In diesem Sinne ist (im 1. Einwand) Ambrosius zu verstehen, wenn er sagt, ‚die Hoffnung fließe aus der Gottesliebe‘.

So ergibt sich die Antwort Zu 1.^{1276/1277}

Auch die Lösungen zum zweiten und dritten Argument des 8. Artikels der 17. Quaestio enthalten neben der Respondeo wichtige Aussagen des Thomas zur theologischen Tugend Hoffnung.

So stellt er in der zweiten Lösung fest, dass die Hoffnung wie jedes sinnliche Begehren einer gewissen Liebe entspringe, mit der jemand das erwartete Gut liebt. Doch nicht jede Hoffnung fließe aus der Gottesliebe, sondern nur die überhöhte Hoffnung, mit der man ein Gut von Gott als von einem Freund erhoffe.¹²⁷⁸

¹²⁷⁶ ebenda, S. 27f.

¹²⁷⁷ Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae: secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus ex amore derivatur: ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, Super Primam Canonicam Ioan, ita etiam et spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. – Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior reditur: quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (I.c. Nt.14) quod spes est ex caritate.

Unde patet responsio ad primum. S.th., IIa-IIae, q.17, a.8, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 88)

¹²⁷⁸ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 28

In der Lösung zum dritten Argument bezieht sich Thomas auf den Sentenzenmeister, der von einer überhöhten Hoffnung spricht, der selbstverständlich die Gottesliebe und die mit ihrer Hilfe bewirkten Verdienste vorausgehen.¹²⁷⁹

2. Die seelischen Grundlagen der Hoffnung (Quaestio 18)

In der 18. Quaestio erörtert Thomas von Aquin die seelischen Grundlagen der Hoffnung in vier Kapiteln: dabei untersucht er vor allem das Subjekt der Hoffnung.

2.1. Der Wille als Subjekt der Hoffnung

Im ersten Artikel der 18. Quaestio des Hoffnungstraktats behandelt Thomas die Frage, ob der Wille das Subjekt der Hoffnung ist.

Zunächst führt er drei Argumente an, die scheinbar gegen diese These sprechen. Dabei behauptet er im dritten Argument, ein geistiges Vermögen könne nicht gleich in zwei Akten tätig sein, so wenig wie etwa der Verstand vieles auf einmal zu erkennen vermöge. Doch der Akt der Hoffnung könne zusammen mit dem Akt der Gottesliebe bestehen, und da diese eindeutig dem Willen zugehöre, könne nicht auch noch die Hoffnung zu ihm gehören. Also wurzele die Hoffnung nicht im Willen. – Im Gegenargument erklärt Thomas, dass die Hoffnung als eine theologische Tugend Gott zum Objekt hat. Die Hoffnung habe weder im Gedächtnis noch im Verstand ihren Platz, folglich müsse sie im Willen ihre Wurzel haben.¹²⁸⁰

In der Respondeo von 18,1 fasst Thomas alle vier Argumente zusammen und stellt dort fest: „Wie oben (I 87,2) erklärt wurde, erkennt man die Habitus aus ihren Akten. Der Akt der Hoffnung aber besteht in einer Bewegung des Begehrens, da sein Objekt das Gute ist. Nun gibt es im Menschen ein zweifaches Begehren, ein sinnliches, das wiederum in das zornmütige und das lustvolle eingeteilt wird, und ein geistiges Begehren, das Wille heißt (vgl. I 80,2; 82,5). Die mit Leidenschaft verbundenen Bewegungen des niederen Begehrens haben ihre Parallele im höheren Begehren, doch hier ohne Leidenschaft (vgl. I 82,5 Zu 1; I-II 22,3 Zu 3). Der Akt der Tugend Hoffnung kann aber nicht zum sinnlichen Begehren gehören, weil das Gut, welches das Hauptobjekt dieser Tugend bildet, nicht etwas Sinnliches, sondern ein göttliches Gut ist. Daher ist die Hoffnung im höheren

¹²⁷⁹ Vgl: ebenda

¹²⁸⁰ Vgl.: ebenda, S. 29

Begehren beheimatet, und das heißt im Willen, nicht aber im niederen Begehren, zu dem das zornmütige Streben gehört.“^{1281/1282}

Auch in den Lösungen zu den drei Argumenten äußert sich Thomas über den Willen als Subjekt der Hoffnung. So sagt er in der Lösung zum zweiten Argument: „Die Gottesliebe vollendet den Willen hinsichtlich des Aktes der Liebe. Der Wille bedarf aber noch einer weiteren Tugend, die ihn in Richtung eines anderen Aktes weiter vervollkommen soll, nämlich des Aktes der Hoffnung.“^{1283/1284}

Auch in der Lösung zum dritten Argument äußert sich Thomas über das Objekt der Hoffnung mit den Worten: „Die Bewegung der Hoffnung und die Bewegung der Gottesliebe sind einander zugeordnet (17,8), Daher steht nichts im Wege, dass beide Bewegungen dem gleichen Seelenvermögen entspringen. Auch der Verstand kann ja viele einander zugeordnete Objekte zugleich erfassen, wie oben (I 83,2; 85,4) dargelegt wurde“.^{1285/1286}

Josef Groner kommentiert, auf den 1. Artikel der 18. Quaestio bezogen, den Willen als Subjekt der Hoffnung mit den Worten: „Schreitet man hingegen über das Intellektuelle hinaus und wagt den Schritt ins Zukünftige mit strebender und verlangender Kraft, mittels der man an der Zukunft selbst baut, dann erst gewinnt Hoffnung das Erfreuende und Erfrischende, von dem ihr Sprachgebrauch spricht. Hoffnung ist mehr als nur dunkle Meinung über Kommendes und Werdendes. Sie ist auch mehr als nur eine dem verstandhaften Berechnen aufgezwungene Meinung über die Zukunft.“¹²⁸⁷

¹²⁸¹ ebenda, S. 30

¹²⁸² Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis: cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in Primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto: non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis. S.th., IIa-IIae, q.18, a.1, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 89)

¹²⁸³ Josef F. Groner, a.a.O., S. 30

¹²⁸⁴ Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare. S.th., IIa-IIae, q.18, a.1, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 89)

¹²⁸⁵ Josef F. Groner, a.a.O., S. 30

¹²⁸⁶ Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in Primo habitum est. S.th., IIa-IIae, q.18, a.1, ad3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 90)

¹²⁸⁷ Josef F. Groner, a.a.O., S. 126

In diesem Sinne weist Thomas im 1. Artikel der 18. Quaestio auf nichts anderes hin als den Gegenstand der Hoffnung, nämlich auf den Willen.¹²⁸⁸ „Dabei ist es nicht das Gute, das bereits beglückt, sondern erst beglücken wird, wenn man es besitzt, also das in ferner Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit winkende Gut. Darum ist auch Hoffnung nicht gleich Liebe, in dem Sinn, wie man von der einenden Liebe spricht. Eine gewisse verlangende Liebe allerdings (von Thomas ‚Begierliebe‘ genannt), wie sie sich in jedem Wunsch und Begehrt ausspricht, begleitet oder inspiriert immer die Hoffnung. Sie bildet, wie schon gesagt, das Erdreich, in dem die Hoffnung wurzelt. Allein darum kann die Hoffnung sich durch Verzweiflung verdrängen lassen. Doch darf das ferne Gut nicht nur locken, es muss auch aufrufen zu tatkräftigem Auslangen nach ihm. Es muss ‚erreichbar‘ sein, wie die Scholastik sagt. Andererseits ist es als hochgestecktes Ziel nichts Alltägliches und leicht zu Bewältigendes. Sonst wäre wiederum Verzweiflung ausgeschlossen als Widerspruch zur seelischen Haltung der Hoffnung. Der Gegenstand der Hoffnung kann daher, wie wiederum die Scholastik sagt, nur etwas ‚steil Überragendes‘ und schwer Ergreifbares sein, nach dem die Seele sich hochrecken muss mit kraftgeladener Entschiedenheit.“¹²⁸⁹

Letztendlich besagt die Lehre vom Willen als dem Subjekt der Hoffnung, dass diese dem Menschen für sein geistiges Leben einen wichtigen Hinweis gibt: „Wenn der Christ seine Heilsgewissheit intellektuell zu erfassen versucht, bewegt er sich bereits außerhalb der Hoffnung. Auf diese Weise kann er die Ruhe und Ausgeglichenheit, die ihm einzig die Hoffnung gewähren kann, nicht gewinnen. Die Sorge um das zukünftige Heil wird er nur los, wenn er in Gedanken an die ihm zugesicherte allmächtige und gütige Hilfe Gottes wagemutig hofft, indem er sein Heil in die Hand Gottes legt, wo es besser aufgehoben ist als in seinem grübelnden Verstand.“¹²⁹⁰

2.2. Das Erlangen der Glückseligkeit als Ergebnis der Hoffnung

Im zweiten und dritten Artikel der 18. Quaestio untersucht Thomas von Aquin die Frage, wer auf Gott hoffen darf. Dabei erörtert er im 2. Artikel zunächst die Frage, ob es Hoffnung in den Seligen gibt, und zwar vertritt er im ersten Argument den Standpunkt, dass sich Christus vom Beginn seiner Empfängnis im vollkommenen Zustand der Seligkeit befand. Demnach hätte er die Hoffnung besessen, denn im Ps 30,1 heißt es von ihm: „Auf dich, Herr, hoffe ich.“ Folglich könne es Hoffnung in den Seligen geben.¹²⁹¹

¹²⁸⁸ Vgl.: ebenda

¹²⁸⁹ ebenda, S. 129

¹²⁹⁰ ebenda, S. 131f.

¹²⁹¹ Vgl.: ebenda, S. 30f.

Während die angeführten vier Argumente scheinbar für die Bejahung der gestellten Frage sprechen, führt Thomas im Gegenargument das Wort des Apostels Paulus aus dem Römerbrief 8,24 an: „Wie kann man etwas erhoffen, das man sieht?“ Die Seligen genießen die Gottesschau und benötigen darum keine Hoffnung mehr.¹²⁹²

Nach Abwägen aller Argumente führt Thomas in der Respondeo aus: „Verliert eine Sache das, was ihr Wesen verleiht, so schwindet ihr Wesen, und sie kann nicht mehr dieselbe bleiben. Geht z.B. die Wesensform eines Naturkörpers unter, dann kann er in seinem Wesen nicht mehr der gleiche bleiben. Nun erhält die Hoffnung ihre Wesensart von ihrem Hauptobjekt, wie dies auch bei den anderen Tugenden der Fall ist (17,5 u.6). Ihr Hauptobjekt ist aber die ewige Glückseligkeit als etwas mit göttlicher Hilfe Erreichbares (17,2). Weil nun ein schwer erreichbares Gut nur dann mit dem Begriff Hoffnung zu verbinden ist, wenn es in der Zukunft liegt, kann es da, wo Glückseligkeit nicht mehr Zukunft, sondern Gegenwart bedeutet, keine Tugend der Hoffnung geben. Daher schwindet die Hoffnung – wie auch der Glaube – in der ewigen Heimat, und keines von beiden kann es in den Seligen mehr geben.“^{1293/1294}

Auch in der Lösung zum 4. Argument bestärkt Thomas die Ansicht, die er in der Respondeo vertritt, also die Verneinung der in der Überschrift des 2. Artikels gestellten Frage, Gott sei das Objekt der Hoffnung. Hauptobjekt der Hoffnung sei nicht die Verherrlichung des Leibes, sondern die Verherrlichung der Seele bestehend im freudvollen Besitz Gottes. Die Verherrlichung des Leibes ist aus menschlicher Sicht nur schwer zu erringen, aber nicht für den, dessen Seele schon verherrlicht ist; denn wer diese besitzt, trägt die Ursache für die Verherrlichung des Leibes in sich.¹²⁹⁵

Im 3. Artikel der 18. Quaestio wirft Thomas die Frage auf, ob es Hoffnung bei den Verdammten gibt. Während er in den angeführten Argumenten Meinungen vertritt, dass es bei den Verdammten im zukünftigen Leben Hoffnung gebe beziehungsweise ihnen erhalten bleibe, begründet er in der Gegendarstellung, dass die Verdammten keine

¹²⁹² Vgl.: ebenda, S. 31

¹²⁹³ ebenda

¹²⁹⁴ Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere: sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet (q.17 a.5.6). Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (ib. a.2). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest. S.th., IIa-IIae, q.18, a.2, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 120f.

¹²⁹⁵ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 32

Hoffnung haben können, da sie nicht in Freude, sondern in Schmerz und Trauer leben; denn die Hoffnung bringe Freude hervor.¹²⁹⁶

In der *Respondeo* stellt Thomas schließlich fest: „Wie es zum Wesen der Glückseligkeit gehört, dass in ihr der Wille seine Ruhe findet, so gehört es zum Wesen der Strafe, das das, was als Strafe auferlegt wurde, dem Willen widersrebt. Dem Willen kann aber nicht Ruhe bringen oder widerstreben, was man nicht weiß. Daher sagt Augustinus in seinem Buch *Über den Wortlaut der Genesis* (XI, 17; ML 34, 438), dass die Engel in ihrem ursprünglichen Zustand vor ihrer Festigung in der Gnade nicht vollkommen glücklich oder vor ihrem Fall nicht unglücklich sein konnten, da sie über ihr zukünftiges Geschick keine Kenntnis besaßen. Vollkommene und wahre Glückseligkeit verlangt nämlich Sicherheit über die Fortdauer des glückseligen Lebens, sonst wird dem Willen keine Ruhe zuteil. Und da in ähnlicher Weise die Fortdauer der Verdammung zur Strafe der Verdammten gehört, wäre sie keine echte Strafe, wenn sie nicht dem Willen widerstrebte, was jedoch nicht der Fall sein könnte, wenn die Verdammten von der Fortdauer ihrer Verdammung nichts wüssten. Ihre elende Lage wird denn auch durch das Wissen bestimmt, dass sie in keiner Weise dem Zustand der Verdammung entrinnen und zur Glückseligkeit gelangen können. Daher heißt es bei Job 15,22: ‚Er glaubt nicht, dass er von der Finsternis ins Licht zurückkehren kann.‘ Somit können sie die Glückseligkeit selbstverständlich nicht als erreichbares Gut ansehen, so wenig wie die Seligen sie als etwas in der Zukunft Liegendes erkennen können. Daher gibt es weder bei den Seligen noch bei den Verdammten Hoffnung. Doch bei denen, die ‚unterwegs‘ sind, sei es hier auf Erden, sei es im Fegefeuer, kann es Hoffnung geben, weil sie hier und dort in der Glückseligkeit eine zukünftige Möglichkeit erblicken.^{1297/1298}

In der Lösung zum zweiten Argument bezieht sich Thomas auf Augustinus, der beschreibt, dass sich die Hoffnung nur auf gute Dinge in der Zukunft bezieht und nur für den da sind, der Hoffnung hat. Thomas vertritt den Standpunkt, dass für die Verdammten Glaube ohne

¹²⁹⁶ Vgl.: ebenda, S. 33

¹²⁹⁷ ebenda, S. 33f.

¹²⁹⁸ *Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. ad litt, quod angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel misere ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus: requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret: quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire: unde dicitur Iob 15, (22): Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile: sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive purgatorio, potest esse spes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile. S.th., IIa-IIae, q.18, a.3, resp.(S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 90)*

Gottesliebe möglich ist, aber keine Hoffnung, da sie die göttlichen Güter in der Zukunft nicht erreichen können. Sie sind für sie nicht existent.¹²⁹⁹

Josef F. Groner interpretiert diesen Gedankengang mit den Worten: „So nimmt die feste Gewissheit des unverlierbaren Besitzes beim Seligen und die gegenteilige Gewissheit, niemals in den Besitz des Erwünschten gelangen zu können, beim Verdammten der Hoffnung die intellektuelle Grundlage.“¹³⁰⁰

Zum Erlangen der Glückseligkeit bei Thomas nimmt Carlos Steel dezidiert Stellung, indem er Thomas von Aquin zu einer bestimmten Art mittelalterlicher Philosophen zählt, die ihr ganzes Leben in der Suche nach der Weisheit zubringen. Es ist bei ihnen zu beobachten, dass der Terminus *Philosophus* nicht nur für Platon und Aristoteles benutzt wird, sondern auch für alle jene, die nach dem von Aristoteles beschriebenen Ideal leben. Für sie ist 'Philosophie' weder eine theoretische Doktrin noch eine Technik der Argumentation, sondern sie ist die höchste Errungenschaft menschlicher Existenz, solange wir nur unsere natürlichen Vermögen nutzen. So stellt Boethius fest, dass die menschliche Glückseligkeit, das höchste Gut, das dem Menschen möglich sei, darin besteht, das Wahre zu kennen, das Gute zu tun und sich an beiden zu erfreuen. Alain de Libera weist darauf hin, dass die *vita philosophi* nicht nur ein der Theorie gewidmetes Leben ist, sondern dass dazu auch die Kultivierung aller moralischen Tugenden und sogar ein asketischer Lebensstil gehört. Étienne Tempier ging sogar weiter, weil er behauptete es gäbe keine exzellentere Lebensweise des Menschen, als sich der Philosophie hinzugeben, dass allein die Philosophen die Weisen dieser Welt seien. Tempier und seine Anhänger wurden gebannt und Thomas von Aquin hat diese Ansichten kritisiert.¹³⁰¹

Anschließend beschreibt Carlos Steel den Weg, den der Mensch nach Ansicht von Thomas von Aquin gehen kann, um die Glückseligkeit zu erreichen, wie folgt: Thomas legt klar, dass die ultimative Glückseligkeit in der Betrachtung Gottes liegt. Thomas untersucht das Wissen über Gott, in welchem wir unsere Erfüllung finden, durch Exklusion. Es ist nicht dieses vage Wissen, das alle Menschen haben; es ist nicht das durch Demonstration erworbene Wissen der philosophischen Elite, das zwar die höchste Form des Wissens ist, jedoch abstrakt bleibt. Nach allen Bedenken bleibt das Wissen durch Glauben, das uns über Gott mehr sagt als durch Vernunft die Philosophen. Aber auch so gelangt man nach Thomas nicht zur Glückseligkeit, sondern sie kann nur in einem umfassenden Wissen nach

¹²⁹⁹ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 34

¹³⁰⁰ ebenda, S. 134

¹³⁰¹ Vgl.: Carlos Steel, *The affect of the will*, a.a.O., S. 155

diesem Leben bestehen: „Gesegnet seien sie, denn sie werden Gott schauen.“ Folglich ist für Thomas die Erlangung der Glückseligkeit in diesem Leben nicht möglich.¹³⁰²

Aber bevor Thomas zu diesem Ergebnis gelangt, weist er auf die Philosophie des Averroes hin, denn dieser meint, man könne möglicherweise die Glückseligkeit in diesem Leben durch die Erkenntnis der separaten Substanzen erlangen. Er versteht darunter himmlische Intelligenzen, durch die man Gott verstehen könne. Das Verständnis dieser separaten Substanzen erlange man nicht durch Definitionen und Demonstrationen, sondern man erlange dieses Wissen über die separaten Substanzen intuitiv.¹³⁰³

Carlos Steel stellt dann wie Averroes die Frage, ob der Intellekt bei der Verbindung mit dem Körper die separaten Substanzen erkennen könne. Thomas hatte nach Steels Ansicht große Schwierigkeiten mit dieser Frage, denn er schloss sich Aristoteles Meinung an. Dieser meinte, aufgrund seiner starken Potentialität könne sich der menschliche Verstand seine Gegenstände nur durch starke Abstraktion von den *phantasmata* innerhalb des Lichtes und unter Einfluss des aktiven Intellekts vorstellen. Je zahlreicher die intelligiblen Objekte seien, desto offener sei der potentielle Intellekt des Menschen für die Einwirkung des aktiven Intellekts. Am Ende dieses Prozesses sei alle Potentialität aufgehoben. Der menschliche Intellekt würde dann der *intellectus adeptus*, ein Zustand, den man erreichen würde, wenn der aktive Intellekt ganz mit uns verbunden sei.¹³⁰⁴

Thomas fährt nach Steels Ansicht dann mit der Begründung fort, dass sobald dieser aktive Intellekt mit unserem verbunden sei, wären wir in der Lage, alles zu verstehen, besonders die separaten Formen, nicht jedoch – wie schon erwähnt - durch Abstraktion oder Demonstration, sondern durch eine Art intuitiven Denkens. In dieser Verbindung mit dem aktiven Intellekt liege dann diese einzigartige Glückseligkeit, die wir in diesem Leben erreichen könnten. Aristoteles weist auch darauf hin, und Averroes argumentiert, dass diese nobelsten und göttlichen intelligiblen Objekte als getrennte Substanzen verstanden werden müssen, nämlich als die himmlischen Intelligenzen.¹³⁰⁵

Allerdings basiert diese aufgezeigte Konstruktion nach Ansicht von Thomas auf einer sehr fragilen Grundlage. Er stellt in Frage, dass es möglich sei, Substanzen durch intuitives Denken zu erfassen. - Nach Steels Ansicht diskutierte Thomas diese Frage oft, also die Frage, ob wir die himmlischen Essenzen kennen können. Denn dies ist die Frage nach der Möglichkeit, in diesem Leben Glückseligkeit durch Wissen zu erlangen. Averroes

¹³⁰²Vgl.: ebenda, S. 155f.

¹³⁰³Vgl.: ebenda, S. 156f.

¹³⁰⁴Vgl.: ebenda, S. 158

¹³⁰⁵Vgl.: ebenda

verspricht nichts weniger, als dass der Mensch in diesem Leben unsterblich werden und sich vergöttlichen kann, indem er in Verbindung mit dem separaten Intellekt gelangt, in und mit diesem alles kennend. Er sagt sogar, dass der Mensch Gott ähnlich gemacht werde.¹³⁰⁶

Carlos Steel weist dann auf Albertus Magnus hin, der die Frage nach dem Wissen über die separaten Substanzen für die wichtigste aller Fragen in Bezug auf die Seele hielt. Nach dem Tode könne der Intellekt diese separaten Wesenheiten erkennen, aber in diesem Leben kann der Intellekt zu einer formalen Verbindung mit dem aktiven Intellekt gelangen und durch diesen aktiven Intellekt die abgetrennten Wesenheiten verstehen. Denn nur so kann die kontemplative Glückseligkeit vom Menschen in diesem Leben erreicht werden.¹³⁰⁷ Mit dieser Aussage kommt Albertus Magnus der Lösung des Averroes sehr nahe. Eine solche Verbindung kann auf zwei Weisen geschehen. Entweder verhält sich der aktive Intellekt zum potentiellen Intellekt als seine Wirkursache (productive form) oder er ist mit dem potentiellen Intellekt als seiner Form verbunden. Im letzteren Fall erlangt der menschliche Intellekt ein hohes Maß an Glückseligkeit und *Vergöttlichung*. Als Beweis führt Albertus die Seelen der „Gesegneten“ an, die das Göttliche kennen und ihre maximale Glückseligkeit darin finden. Sobald der Mensch diesen Zustand erreicht, hat er seine wahre Funktion als rationales Wesen erreicht. Er wird Gott ähnlich durch die Kontemplation der separaten Substanzen. Wie Albertus Magnus die höchste Glückseligkeit beschreibt, kommt er Averroes nahe, dessen Thesen zehn Jahre später gebannt werden; aber er wahrt Abstand in soweit als seine Position durch den Text des Aristoteles scheinbar nicht gestützt wird.¹³⁰⁸

Nach Ansicht von Carlos Steel ist Thomas von Aquin bezüglich der Lehre des Averroes sehr kritisch, ja er lehnt sie sogar ab und nennt sie eine „Perversion der aristotelischen Ansicht“. Er stellt fest, es sei ein Wunder, dass die Anhänger des Averroes selbst die Fehlerhaftigkeit ihrer Argumentation nicht erkannt hätten. Denn Thomas behauptet weiterhin, dass die Glückseligkeit, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik beschreibt nicht nur von intellektuellen Mystikern, sondern von allen Menschen erlangt werden könne. Sie sei ein *bonum commune*, aber alle intelligiblen Objekte zu kennen und so mit dem aktiven Intellekt verbunden zu sein, sei für den Menschen so gut wie unmöglich. Nur ein paar glückliche Wenige würden vollständige Glückseligkeit erlangen.¹³⁰⁹

Mit dieser Aussage schränkt nach Carlos Steel Thomas ganz klar die Möglichkeit des Menschen in diesem Leben die Glückseligkeit zu erlangen, klar ein.

¹³⁰⁶Vgl.: ebenda, S. 159

¹³⁰⁷Vgl.: ebenda

¹³⁰⁸Vgl.: ebenda

¹³⁰⁹Vgl.: ebenda

2.3. Die Gewissheit der Hoffnung

Im 4. Artikel der 18. Quaestio sucht Thomas die Lösung auf die Frage, ob die Hoffnung den auf Erden Weilenden Gewissheit verschafft. Dabei stellt er sich dem Problem, ob die christliche Hoffnung Gewissheit über das zukünftige Heil verleihen kann. Falls sie das nicht vermittele, dann wäre sie nach Thomas niedriger zu bewerten als die natürliche Hoffnung.¹³¹⁰ - „Sie wäre, was man ihr dann und wann vorwirft, eine leere Suggestion, mittels derer der Christ sich über die bedrängte Zeitlichkeit mit geschlossenen Augen hinwegzuhelfen versucht, feige Vogelstraußpolitik den realen Tatsachen des Lebens gegenüber.“¹³¹¹

Am Anfang des 4. Artikels der 18. Quaestio führt Thomas drei Argumente an, die die oben gestellte Frage verneinen und aussagen, dass die Hoffnung den Menschen keine Gewissheit verleiht. Im Gegenargument allerdings sagt Thomas, dass die Hoffnung die sichere Erwartung der zukünftigen Glückseligkeit sei. Dies ergebe sich aus Wort 2 Tim 1,12: „Ich weiß auf wen ich meinen Glauben gesetzt habe, und bin gewiss, er ist mächtig, das mir Anvertraute zu bewahren.“¹³¹²

In der Respondeo wägt Thomas alle Argumente ab und stellt fest: „Gewissheit gibt es auf zweifache Weise: wesentlich und durch Teilhabe. Wesentlich findet sie sich in der Erkenntniskraft durch Teilhabe in all dem, was von der Erkenntniskraft, unfehlbar auf sein Ziel hin in Bewegung gesetzt wird (5). So sagt man, dass die Natur mit Sicherheit wirkt, bewegt vom Geiste Gottes, der mit Sicherheit ein jegliches auf sein Ziel hinsteuert. In dieser Weise wirken auch die sittlichen Tugenden, und zwar mit größerer Sicherheit als die handwerkliche Kunst, insofern sie von der Vernunft zu ihrer Tätigkeit naturhaft veranlasst werden. So strebt auch die Hoffnung mit Sicherheit ihrem Ziel entgegen, indem sie gleichsam an der Gewissheit des Glaubens, der in der Erkenntniskraft ruht, teilnimmt (6).“^{1313/1314}

Auch die Lösungen zum 4. Artikel beinhalten wichtige Aussagen über die Gewissheit der Hoffnung. So führt Thomas zunächst aus, dass sich die Hoffnung in erster Linie auf die

¹³¹⁰ Vgl.: Josef Groner, ebenda, S. 136

¹³¹¹ ebenda

¹³¹² Vgl.: ebenda, S. 35

¹³¹³ ebenda, S. 35f.

¹³¹⁴ Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter: scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva. S.th., Ila-IIae, q.18, a.4, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 91)

göttliche Allmacht und Barmherzigkeit stützt, selbst dann, wenn jemand noch nicht die Gnade hat. Aber demjenigen, der Vertrauen hat, wird die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit geschenkt. Einige würden trotz ihrer Hoffnung nicht zur Glückseligkeit gelangen, weil ihre Willensfreiheit versagt habe. Das Eingreifen Gottes bliebe keineswegs aus, auf das sich die Hoffnung stütze. Daher spreche dies nicht gegen die Sicherheit der Hoffnung.¹³¹⁵

In der Thomasforschung wird in der Interpretation des 4. Artikels der 18. Quaestio auf die Problematik aufmerksam gemacht, dass es drei Fragen sind, die sich auf die Gewissheit der Hoffnung beziehen, nämlich erstens die Frage nach der Gewissheit der menschlichen Jenseitserwartung, zweitens die Frage nach der Gewissheit der Auserwählung und drittens die Frage nach der Gewissheit des Gnadenstandes des hoffenden Menschen.¹³¹⁶ Die wichtigste Frage ist jedoch: „Darf der Hoffende gewiss sein, glücklich ins Jenseits einzugehen, wobei vorausgesetzt ist, dass er diese Hoffnung aufrecht hält bis zum letzten Augenblick seines hiesigen Lebens? Es gilt in jedem Augenblick des Lebens die Mahnung des Apostels: ‚Wer glaubt zu stehen, sehe zu, dass er nicht falle‘ (1 Kor 10,12). Was also kann die Hoffnung im Hinblick auf die Hinfälligkeit des menschlichen Willens leisten?“¹³¹⁷

Abschließend kann als Ergebnis des 8. Artikels der 18. Quaestio festgestellt werden, dass nach Thomas die Hoffnung dem Menschen Gewissheit verschafft, sein Endziel, die Gottesschau, nach diesem Leben, zu erreichen.

3. Die Zusammenhänge zwischen der Hoffnung und der Furcht im Hoffnungstraktat (Quaestio 19)

In der 19. Quaestio des Hoffnungstraktats erörtert Thomas die Zusammenhänge zwischen der Hoffnung und der Geistesgabe Furcht in zwölf Artikeln. In der Folge werde ich mich auf die mir wesentlich erscheinenden Aussagen des Thomas von Aquin über die Zusammenhänge zwischen der Hoffnung und dem Phänomen Furcht konzentrieren.

¹³¹⁵ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 35

¹³¹⁶ Vgl.: ebenda, S. 137

¹³¹⁷ ebenda

3.1. Die Furcht als Gegensatz zur Hoffnung

Im 1. Artikel der 19. Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob man Gott fürchten kann. Dabei behauptet er zunächst im ersten Argument, dass das Objekt der Furcht kein zukünftiges Übel sei, weil es in Gott kein Übel gebe, da er selbst die Gutheit sei, also könne man Gott nicht fürchten. – Im zweiten Argument behauptet Thomas, die Furcht stehe im Gegensatz zur Hoffnung. Der Mensch setze seine Hoffnung auf Gott, also könne er Gott nicht zugleich fürchten. – Im dritten Argument zitiert Thomas aus dem II. Buch der Rhetorik des Aristoteles: „Wir fürchten das, wovon uns Unheil droht.“ Und auf das Alte Testament bezogen: „Dein eigenes Verderben bist du, Israel! Nur bei mir ist Hilfe für Dich.“ Folglich drohe von Gott kein Unheil, und darum dürfe man ihn nicht fürchten.¹³¹⁸

Im Gegenargument greift Thomas ein Wort des Jeremias auf (10,7): „Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker?“ und ebenso ein Wort des Malachias (1,6): „Wenn ich der Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?“¹³¹⁹ Folglich sollte man Gott fürchten.

In der Respondeo wägt Thomas die einzelnen Argumente ab und stellt dann, auf das Verhältnis der Hoffnung zur Furcht bezogen, fest: „Wie die Hoffnung ein zweifaches Objekt hat, wovon das eine das zukünftige Gut ist, das man zu erlangen hofft, das andere hingegen jemandes Hilfe, durch den man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet, so kann auch die Furcht ein zweifaches Objekt haben. Das eine ist das Übel, vor dem der Mensch flieht, das andere jedoch ist das, von dem das Übel herkommen kann. Unter dem erstgenannten Gesichtspunkt kann Gott, der die Gutheit selbst ist, nicht Objekt der Furcht sein, wohl aber unter dem zweiten Gesichtspunkt, insofern uns von ihm selbst oder in Beziehung auf ihn ein Übel drohen kann. Von ihm selbst kann uns das Übel der Strafe treffen, was jedoch nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht ein Übel, schlechthin aber etwas Gutes ist. Da sich ‚gut‘ in Hinordnung auf ein Ziel versteht, ‚schlecht‘ hingegen den Verlust dieser Hinordnung bedeutet, so ist etwas schlechthin ein Übel, wenn es die Ausrichtung auf das letzte Ziel zunichte macht, und dies ist das Übel der Schuld. Das Übel der Strafe hingegen ist zwar ein Übel, insofern es uns eines einzelnen Gutes beraubt, schlechthin jedoch ist es gut, sofern es aus der Hinordnung auf das letzte Ziel erfolgt. In Beziehung zu Gott aber kann uns das Übel der Schuld widerfahren, wenn wir von ihm getrennt werden. Und im Blick auf diese Möglichkeit kann und muss man Gott fürchten.“^{1320/1321}

¹³¹⁸ Vgl.: ebenda, S. 37

¹³¹⁹ Vgl.: ebenda, S. 38

¹³²⁰ ebenda

¹³²¹ Respondeo dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptioem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud

Auch in der Lösung zum zweiten Argument des 1. Artikels der 19. Quaestio äußert sich Thomas über das Verhältnis der Furcht zur Hoffnung: „In Gott muss man sowohl die Gerechtigkeit, mit der er die Sünder bestraft, in Betracht ziehen, als auch die Barmherzigkeit, durch die uns Befreiung zuteil wird. Blicken wir auf seine Gerechtigkeit, so überkommt uns Furcht, denken wir an seine Barmherzigkeit, so regt sich in uns Hoffnung. Darum ist Gott je nach Gesichtspunkt Objekt der Hoffnung oder der Furcht.“^{1322/1323}

3.2. Die Furcht als Gabe des Heiligen Geistes

Im 9. Artikel der 19. Quaestio des Hoffnungstraktats erklärt Thomas auf welche Weise die Hoffnung durch kindliche Furcht gestärkt wird, so dass diese von der Hoffnung als Gegengabe eine Reinigung und Verklärung erhält.¹³²⁴ Hierzu stellt Thomas in der Lösung zum ersten Argument fest: „Die kindliche Furcht steht nicht im Gegensatz zur Tugend der Hoffnung. Denn von ihr bewegt, fürchten wir nicht, dass uns das vorenthalten werde, was wir mit Gottes Hilfe zu erlangen hoffen, sondern wir fürchten, uns dieser Hilfe zu entziehen. Daher hängen kindliche Furcht und Hoffnung innerlich zusammen und vervollkommen sich gegenseitig.“^{1325/1326}

autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur Deus qui est ipsa bonitas obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris: inquantum scilicet ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum: est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparisonem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri. S.th., IIa-IIae, q.19, a.1, resp (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 124)

¹³²² Josef. F. Groner, a.a.O., S. 38

¹³²³ Ad secundum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundeum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris. S.th., Iia-IIae, q.19, a.1, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa theologiae, S. 124)

¹³²⁴ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 169

¹³²⁵ ebenda, S. 54

¹³²⁶ Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt. S.th., Iia-IIae, q.19, a.9, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 133)

4. Die Verzweiflung als eine Sünde gegen die Hoffnung (Quaestio 20)

In der 20. Quaestio des Hoffnungstraktats erörtert Thomas in vier Artikeln die Frage nach der Verzweiflung als eine Sünde gegen die Hoffnung.

Zunächst untersucht Thomas im 1. Artikel die Frage, ob die Verzweiflung eine Sünde sei. – Während die drei angeführten Argumente scheinbar gegen die These des Artikels sprechen, behauptet Thomas im Gegenargument, was die Menschen in Sünde führt, scheine nicht nur in sich Sünde zu sein, sondern es sei auch Quelle für weitere Sünden. Dies entspräche der Verzweiflung. Mit Hinblick auf ein Wort des Apostels Paulus kommt Thomas zu dem Ergebnis, dass die Verzweiflung nicht nur eine Sünde sei, sondern auch die Quelle weiterer Sünden.¹³²⁷

Nicht nur in der Respondeo, sondern auch in den Lösungen zu den beiden ersten Argumenten stellt Thomas die Verzweiflung als eine Sünde gegen die Hoffnung dar.

In der ersten Lösung sagt Thomas nämlich: „Jede Todsünde besagt irgendwie Abwendung vom unvergänglichen Gut und Hinwendung zu einem vergänglichen, jedoch in verschiedener Weise. Denn die Sünden gegen die theologischen Tugenden, wie Gotteshass, Verzweiflung und Unglaube, bestehen in erster Linie in der Abwendung vom unvergänglichen Gut, weil die theologischen Tugenden Gott als Objekt haben. In zweiter Linie jedoch bedeuten sie Hinwendung zu einem vergänglichen Gut, insofern die Seele, die Gott verlassen hat, sich in der Folge etwas anderem zuwenden muss. Die übrigen Sünden jedoch bestehen in erster Linie in einer Hinwendung zu einem vergänglichen Gut und erst nachfolgend in der Abwendung vom unvergänglichen: wer sich nämlich etwa der Unzucht hingibt, hat nicht die Absicht, sich von Gott zu trennen, sondern will Fleischeslust genießen. Daraus folgt allerdings, dass er Gott verlässt.“^{1328/1329}

In der Lösung zum zweiten Argument wird folgendes ausgesagt: „Aus der Wurzel der Tugend kann etwas auf zweifache Weise hervorgehen. Einmal direkt aus der Tugend selbst, wie eben der Akt aus dem Habitus hervorgeht, und so kann eine tugendhafte Wurzel

¹³²⁷ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 62f.

¹³²⁸ ebenda, S. 63

¹³²⁹ Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponuntur virtutibus theologis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto: ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum consequentur necesse est quod ad alia convertatur, Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono: non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod Deo recedat. S.th., IIa-IIae, q.20, a.1, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 138)

keine Sünde hervorbringen. In diesem Sinne sagt Augustinus im Buch Über den freien Willen (IIm c, 18; ML 32,1267): ‚Tugend kann niemand missbrauchen.‘ Sodann entspringt etwas indirekt aus der Tugend oder wegen der Tugend. Auf diese Weise vermag eine Sünde ohne weiteres ‚aus‘ einer Tugend zu entstehen. So kann bisweilen jemand auf seine Tugend stolz sein, wie Augustinus sagt (Brief 211; ML 33, 960): ‚Der Stolz lauert den guten Werken auf, damit sie zugrunde gehen.‘ Auf diese Weise kann aus Furcht vor Gott oder aus Erschrecken über die eigenen Sünden Verzweiflung erwachsen, sofern jemand diese guten Empfindungen schlecht gebraucht, indem er sie zum Anlass nimmt zu verzweifeln.^{1330/1331}

Insgesamt betrachtet, stellt Thomas die Verzweiflung in den ersten drei Artikeln der 20. Quaestio als das Ergebnis eines langen Prozesses dar. Dabei nennt er drei Phänomene, die diesen Prozess charakterisieren. Erstens bezeichnet Thomas die Verzweiflung als Sünde, weil sie einer sündhaften Vernunft folgt und sich deshalb wider die Hoffnung und nicht wider den Glauben richtet. – Zweitens wird deutlich, dass der verzweifelnde Mensch verzagt in dem Gedanken, er könne nicht ins Himmelreich gelangen, denn es mangelt diesem Menschen an Hoffnung. Stattdessen konzentriert sich der gläubige Mensch auf die Gnade Gottes, so dass Gott den einen auserwählen kann und den anderen nicht. Thomas fordert in dieser Situation vom Menschen Vertrauen auf die Güte Gottes. – Drittens bedeutet die Verzweiflung keine so schwere Sünde wie zum Beispiel die Absage an den Glauben.¹³³²

Im vierten und letzten Artikel der 20. Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob die Verzweiflung aus geistiger Verdrossenheit hervorgeht. In den drei Argumenten zu Beginn des Artikels verneint er diese Frage. – Im Gegenargument zitiert Thomas den Kirchenlehrer Gregor mit einem Ausspruch, aus dem hervorgeht, dass die Verzweiflung aus der geistigen Verdrossenheit hervorgeht.¹³³³

In der Lösung zum zweiten Argument äußert sich Thomas konkret zu dem Zusammenhang zwischen der Hoffnung und der Verzweiflung und stellt fest: ‚2. Wie nach Aristoteles (Rhetorik II,1; 1378b2) die Hoffnung Freude erzeugt, so werden Menschen, die in Freude leben, von immer größerer Hoffnung erfüllt. In gleicher Weise fallen Menschen, die ein

¹³³⁰ Josef F. Groner, a.a.O., S. 64

¹³³¹ Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu: et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro De lib. arb., quod virtute nemo male utitur. – Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere: sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini: Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant. Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi. S.th., IIa-IIae, q.20, a.1, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 138)

¹³³² Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 178

¹³³³ Vgl.: ebenda, S. 68f.

Leben in Traurigkeit führen, leichter der Verzweiflung anheim gemäß 2 Kor 2,7: ‚Damit ein solcher nicht in ein Übermaß von Betrübniß versinke.‘ Weil jedoch das Objekt der Hoffnung das Gute ist, worauf das Begehren sich naturhaft richtet und von dem es von Natur auch nicht ablässt, es sei denn wegen irgendeines dazwischen kommenden Hindernisses, entsteht die Freude unmittelbarer aus der Hoffnung, die Verzweiflung hingegen, umgekehrt aus der Traurigkeit.^{1334/1335}

In der Lösung zum dritten Argument stellt Thomas fest: ‚Die Nachlässigkeit in der Betrachtung der Wohltaten Gottes kommt aus der geistlichen Verdrossenheit. Wird der Mensch von irgendeiner Leidenschaft ergriffen, dann hat er vor allem das im Sinn, was mit dieser Leidenschaft in Verbindung steht. Daher denkt ein Mensch, welcher der Traurigkeit verfallen ist, nicht leicht an Großes und Erfreuliches, sondern nur an Trauriges, es sei denn, er wende sich entschieden ab von dem, was traurig stimmt.^{1336/1337}‘

5. Die Vermessenheit als Sünde gegen die Hoffnung (Quaestio 21)

5.1. Die Vermessenheit als Unterschätzung der Allmacht und Güte Gottes

Im 1. Artikel der 21. Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob die Vermessenheit auf Gott oder auf die eigene Kraft baut.

In den drei Argumenten, die Thomas am Anfang des 1. Kapitels anführt, zeigt er Gründe auf, die scheinbar dafür sprechen, dass die Vermesseneheit sich als Sünde gegen den Heiligen Geist mehr auf die menschliche Kraft als auf Gott stützt. Im Gegenargument behauptet er allerdings, dass ein Verzweifelter die göttliche Barmherzigkeit missbrauche, auf die sich die Hoffnung stütze. Da Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott sind, bestehe die Vermessenheit in einem ordnungswidrigen Vertrauen auf Gott.¹³³⁸

¹³³⁴ ebenda, S. 69f.

¹³³⁵ Ad secundum dicendum quod sicut Philosophus dicit, in II Rhetor. sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt: secundum illud II ad Cor. 2,7: Ne maiori tristitia absorbeat qui eiusmodi est. Sed tamen quia spei obiectum est hominum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia. S.th., IIa-IIae, q.20, a.4, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 141)

¹³³⁶ Josef F. Groner, S. 70

¹³³⁷ Ad tertium dicendum quod ipsi etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus. S.th., IIa-IIae, q.20, a.4, ad.3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 142)

¹³³⁸ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 72

Im ersten Satz der Respondeo nennt Thomas die Vermessenheit eine Art von Hoffnung ohne Maß und fährt fort: „Das Objekt der Hoffnung ist jedoch ein zwar schwer zu erringendes, jedoch erreichbares Gut. Erreichbar ist aber etwas für den Menschen in zweifacher Weise: einmal durch eigene Kraft, sodann nur mit göttlicher Hilfe. Nun ist durch Übertreiben im Hinblick auf beide Arten von Hoffnung Vermessenheit möglich. Denn im Fall der Hoffnung, bei der jemand auf die eigene Kraft vertraut, ergibt sich Vermessenheit dadurch, dass er ein vermeintlich erreichbares Gut anstrebt, wofür seine Kräfte jedoch nicht ausreichen. Für sie gilt das Wort Judith 6,15: ‚Du demütigst, die sich überheben.‘ Diese Vermessenheit ist der Tugend der Großzügigkeit entgegengesetzt, jener Tugend also, die das Maß der vernünftigen Mitte bei dieser Art von Hoffnung einhält. – Die Hoffnung hingegen, mit der jemand auf die Macht Gottes vertraut, kann dadurch zur Vermesseneheit ausarten, dass er annimmt, mit Hilfe der Macht und Barmherzigkeit Gottes etwas erreichen zu können, was unmöglich ist, z.B. wenn jemand Sündenvergebung ohne Buße oder Glückseligkeit ohne Verdienste zu erlangen hofft. In dieser Art von Vermessenheit nun besteht die eigentliche Sünde gegen den Heiligen Geist, denn dadurch wird die Hilfe des Heiligen Geistes, die den Menschen von der Sünde abhält, zurückgewiesen oder gar verachtet.“^{1339/1340}

5.2. Die Vermessenheit als lästerliche Entwürdigung der göttlichen Güte und Allmacht

Im 2. Artikel der 21 Quaestio untersucht Thomas die Frage, ob die Vermessenheit Sünde ist. Im ersten bis dritten Argument behauptet Thomas, dass die Vermessenheit keine Sünde sei und sagt, dass Vermessenheit Hoffnung ohne Maß sei. – Im Gegenargument kommt er zu dem Ergebnis, dass die Vermessenheit zu den Sünden gegen den Heiligen Geist gerechnet werden muss.¹³⁴¹

¹³³⁹ ebenda

¹³⁴⁰ Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit: secundum quod dicitur Iudith 6,15: Praesumentes de se humilias. Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe.

Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibili per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est: sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum: quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tolliter vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato. S.th., IIa-IIae, q.21, a.1, resp. (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 142f.)

¹³⁴¹ Vgl.: Josef F. Groner S. 73f.

In der *Responso* stellt Thomas fest, jedes Streben, sei es Verzweiflung oder Vermessenheit, das einer falschen Einsicht folge, sei Sünde. Das Streben der Vermessenheit schlieÙe eine gewisse abwegige Hoffnung ein und stehe somit in der Gefolgschaft einer falschen Vorstellung. Die Vermessenheit sei Sünde, aber dem gütigen Gott liege, in Hinblick auf unsere Sünden, daran, barmherzig zu sein und zu verschonen und nicht zu bestrafen.¹³⁴²

In der Lösung zum ersten Argument stellt Thomas schließlich fest: „Vermessenheit wird bisweilen im Sinn von Hoffnung gebraucht, weil sogar das echte Vertrauen auf Gott, misst man es an menschlichen Verhältnissen, sich wie Vermessenheit ausnimmt. Von eigentlicher Vermessenheit ist jedoch angesichts der Unermesslichkeit der Güte Gottes keine Rede.“^{1343/1344}

In der Lösung zum zweiten Argument grenzt Thomas die Vermessenheit zur göttlichen Tugend Hoffnung mit folgenden Worten ab: „Vermessenheit besagt nicht Übertreiben im Hoffen, weil man etwas zu viel von Gott erhoffte, sondern weil sich die Hoffnung auf etwas richtet, das Gottes nicht würdig ist. Gleiches gilt vom ‚zu wenig von Gott erhoffen‘, denn es bedeutet, wie erwähnt (Art. 1, Zu 1) seine Macht irgendwie herabsetzen.“^{1345/1346}

Aus den Worten dieser Lösung geht also hervor, dass der Mensch Gott nie genug lieben, ihm nie genug Glauben schenken kann und nie genug vertrauen kann, um das hohe Ziel ohne Gottes Hilfe zu erreichen.¹³⁴⁷ „Nach göttlichem Gnadengesetz wird nämlich die ewige Seligkeit als verdienter Lohn und Preis für vollbrachte sittliche Leistung zugeteilt. Ebenfalls kann die Wiedererlangung der Gnade nach der Sünde nur gewährt werden, nachdem Reue und BuÙe geleistet wurden. Es sündigt darum wider Gott, wer in seinem Hoffen diese Gesetze der Allmacht und Güte Gottes selbstmächtig unbeachtet lässt. Mag die Vermessenheit auch den Anschein eines Überschwangs der Tugend erwecken, so ist sie in Wirklichkeit gerade das Gegenteil davon. Die geforderte Einordnung in die Ordnung Gottes bedeutet darum nicht eine Schmälerung der Heilsgewissheit aus Hoffnung.“¹³⁴⁸

¹³⁴² Vgl.: ebenda, S. 74

¹³⁴³ ebenda

¹³⁴⁴ Ad primum ergo dicendum quod praesumere aliquando ponitur pro sperare: qui ipsa spes recta quae habetur de Deo praesumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae. S.th., IIa-IIae, q.21, a.2, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, S. 109)

¹³⁴⁵ Josef F. Groner, a.a.O., S. 74

¹³⁴⁶ Ad secundum dicendum quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo: sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo: quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est (a.1 ad 1). S.th., IIa-IIae, q.21, a.2, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, S. 109)

¹³⁴⁷ Vgl.: Josef F. Groner, S. 182

¹³⁴⁸ ebenda, S. 182f.

Aus dieser zitierten Lösung geht auch hervor, dass man von Gott nicht erwarten und erhoffen darf, was seiner Größe nicht entspricht, denn die Hoffnung auf das ewige Heil des Menschen besteht darin, dass er mit Gottes Gnade die Sünde überwinden wird, da kein Sünder ins ewige Leben eingehen wird. Die Vermessenheit ist aus der Sicht des Menschen betrachtet „eine lästerliche Entwürdigung göttlicher Güte und Allmacht“.¹³⁴⁹

5.3. Das Streben der Vermessenheit zur Furcht oder zur Hoffnung

Im 3. Artikel der 21. Quaestio erörtert Thomas die Frage, ob die Vermessenheit mehr zur Furcht oder zur Hoffnung tendiert.

Während die drei angeführten Argumente scheinbar dafür sprechen, dass die Vermessenheit eher zur Furcht als zur Hoffnung neigt, sagt Thomas im Gegenargument, dass Tugenden nicht nur gegensätzlichen Lastern gegenüberstehen, sondern auch Lastern, die ihnen ähnlich sind. So kommt er zu dem Schluss, dass die Vermessenheit der Hoffnung unmittelbar gegenübersteht. - In der Respondeo stellt Thomas definitiv fest, dass die Vermessenheit dichter zur Hoffnung steht, denn beide beziehen sich auf das gleiche Objekt und suchen darin ihre Stütze, doch die Hoffnung mit voller Berechtigung, die Vermessenheit aber zu Unrecht.¹³⁵⁰

Auch in den Lösungen zum ersten und dritten Argument bekräftigt Thomas seine Aussagen zum Verhältnis zwischen Vermessenheit und Hoffnung, die er in der Respondeo getätigt hat.

So stellt er in der Lösung zum ersten Argument fest: „Wie ‚Hoffnung‘ missbräuchlich mit etwas Bösem in Verbindung gebracht wird – während sie eigentlich mit Gutem zu tun hat - so ‚auch die Vermessenheit‘. Und auf diese kommt abwegige Furcht zur Benennung ‚Vermessenheit‘“.^{1351/1352}

Auch in der Lösung zum dritten Argument bestätigt Thomas die Feststellung der Respondeo mit den Worten: „Die Vermessenheit steht der Furcht unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung gegenüber, die Hoffnung jedoch in spezifischer Hinsicht. Deshalb schließt die Vermessenheit die Furcht, sogar vom Gattungsbegriff aus gesehen, gänzlich aus. Sie

¹³⁴⁹ Vgl.: ebenda, S. 183

¹³⁵⁰ Vgl.: ebenda, S. 75f.

¹³⁵¹ ebenda, S. 76

¹³⁵² Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur. S.th., IIa-IIae,q.21, a.3, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, S. 107)

schließt hingegen die Hoffnung nur gemäß dem spezifischen Unterschied aus, indem sie deren inneren Sinn verfälscht.^{1353/1354}

6. Die auf Hoffnung und Furcht bezüglichen Gebote (Quaestio 22)

6.1. Die auf Hoffnung bezüglichen Gebote

So lautet im 1. Artikel der 22. und letzten Quaestio des Hoffnungstraktats die für das Thema dieser Studie wichtige Frage, ob es ein Gebot bezüglich der Hoffnung geben muss.

In den drei Argumenten zu Beginn des Artikels führt Thomas aus, dass alles scheinbar gegen die Notwendigkeit einer Gesetzesvorschrift für die göttliche Tugend der Hoffnung spreche.- Dem steht allerdings das Argument entgegen, das Thomas dem augustinischen Johanneskommentar Vers 15, 12 entnimmt, das besagt, es sei ein Gebot Gottes, dass die Menschen sich lieben. Die Frage laute darum, wie viele Gebote gebe es bezüglich des Glaubens und wie viele bezüglich der Hoffnung. Also sei es angebracht, dass es bezüglich der Hoffnung Gebote gebe.¹³⁵⁵

Im Schlussabschnitt der Respondeo stellt Thomas schließlich fest: „Weil es jedoch nach erfolgter Gesetzgebung Sache der Weisen ist, die Menschen nicht nur zur Beobachtung der Gebote anzuleiten, sondern sie vor allem auch dazu anzuregen, das Fundament des Gesetzes zu bewahren, werden die Menschen nach der ersten Gesetzgebung in der Hl. Schrift auf vielfache Weise zur Hoffnung aufgerufen, auch in Form von Ermahnungen und Gebote und nicht nur in Form von Versprechung wie im Gesetz. So liest man z.B. in Ps 61,9: ‚Hoffet auf ihn alle Völker!‘, und ähnlich an vielen anderen Stellen der Schrift.^{1356/1357}

¹³⁵³ Josef F. Groner, a.a.O., S. 76

¹³⁵⁴ Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus: spem autem non excludit nisi ratione differentiae excludendo eius ordinationem. S.th., IIa-IIae, q.21, a.3, ad.3 (S. Thomas Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 108)

¹³⁵⁵ Vgl.: Josef F. Groner, a.a.O., S. 78f.

¹³⁵⁶ ebenda, S. 79

¹³⁵⁷ Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege: sicut patet in Ps. 61,9: Sperate in eo omnes congregationes populi, et in multis aliis Scripturae locis. S.th., IIa-IIae, q.22, a.1, c (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 149)

Auch in den Lösungen des ersten und Zweiten Argumentes bekräftigt Thomas die Feststellungen der Respondeo. So heißt es in der Lösung zum ersten Argument: „Die Natur des Menschen drängt genügend dazu, das ihr Angemessene zu erhoffen. Doch um übernatürliche Güter zu erhoffen, braucht der Mensch eine Anleitung durch die Autorität des göttlichen Gesetzes, teils in Form von Versprechen, teils jedoch in Form von Ermahnungen oder Geboten. Nichtsdestoweniger ergab sich die Notwendigkeit, auch für das, wozu die Vernunft von Natur aus geneigt ist – z.B. die Akte der sittlichen Tugend -, Gesetze göttlichen Rechts aufzustellen, und zwar zur größeren Sicherheit und vor allem deshalb, weil die natürliche Vernunft des Menschen durch den Hang zur Sünde verdunkelt war.“^{1358/1359}

Ferner heißt es in der Lösung zum zweiten Argument: Die Gebote des Dekalogs gehören zur ersten Gesetzgebung. Daher brauchte in seinen Geboten noch nicht über die Hoffnung verordnet werden, sondern es genügte, sie durch einige Versprechen anzuregen, wie dies im 1. und 4. Gebot geschieht.“^{1360/1361}

In der Lösung zum dritten Argument, erklärt Thomas, dass der Mensch verpflichtet sei, auf Gott zu hoffen, um das ewige Heil zu erlangen, und darum müssten ihm Vorschriften in positiver Formulierung gegeben werden. Mit Hilfe dieser Vorschriften werden dann auch Verbote des Gegenteils ersichtlich.¹³⁶²

6.2. Die auf Furcht bezüglichen Gebote

Im zweiten Artikel der 22. Quaestio und damit im letzten Artikel des Hoffnungstraktats geht es zwar um Furcht, die aber in einem bestimmten Verhältnis zur Hoffnung steht. Zunächst werden drei Argumente angeführt, die dafür sprechen, dass sich ein Gebot bezüglich der Furcht erübrigt. Doch dem stünde gegenüber, dass es nach Dt. 10,12: „Und nun, Israel, was verlangt der Herr, dein Gott, anderes von dir, als dass du ihn, deinen Herrn

¹³⁵⁸ Josef F. Groner, a.a.O., S. 79f

¹³⁵⁹ Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. – Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipui quia naturalis ratio homines obtenebrata erat per consupiscentias peccati. S.th., IIa-IIae, q.22, a.1, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 108f.)

¹³⁶⁰ Josef F. Groner, S. 79

¹³⁶¹ Ad secundum dicendum quod praecepta decalogi pertinent ad primam legislationem. Et ideo inter praecepta decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe: sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto praecepto. S.th., IIa-IIae, q.22, a.1, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 109)

¹³⁶² Josef F. Groner, a.a.O., 79

und Gott, fürchtest?“ Das aber, was er von uns verlangt, schreibt er zur Beobachtung vor. Also fällt die Furcht unter das Gebot.^{1363/1364}

In der Respondeo stellt Thomas von Aquin fest: „Es gibt eine zweifache Furcht, die knechtliche und die kindliche. Wie nun jemand zur Beobachtung der Gesetzesvorschriften durch Hoffnung auf Lohn bewegt wird, so auch die Furcht vor der Strafe, d.h. durch die knechtliche Furcht. Und wie es nach der obigen Darstellung (Art.1) nicht nötig war, in die erste Gesetzgebung ein Gebot über die Hoffnung einzufügen, sondern die Menschen lediglich durch Versprechungen dazu zu bewegen, so erübrigte es sich auch, ein ausdrückliches Gebot bezüglich der Furcht vor Strafe zu erlassen, da die Menschen durch die Androhung von Strafen genugsam dazu angehalten werden konnten. So geschah es in der dekalogischen Gesetzgebung und folgerichtig später auch in den abgeleiteten Gesetzesvorschriften.“^{1365/1366}

Im letzten Teil der Respondeo stellt Thomas abschließend fest: „Die kindliche Furcht jedoch, die in der Ehrerbietung gegen Gott besteht, ist in gewissem Sinn der Weg zur Gottesliebe und Quelle von all dem, was in Ehrfurcht vor Gott beobachtet wird. Daher gibt es im Gesetz bezüglich der kindlichen Furcht ebenso Gebote wie bezüglich der Liebe, denn beide sind Voraussetzungen der äußeren, vom Gesetz gebotenen Akte, zu denen auch das gehört, was im Dekalog steht. Daher wird, gemäß der angeführten Autorität (DAGEGEN) vom Menschen Furcht verlangt, damit er sowohl ‚auf dem Wege Gottes wandle‘, indem er ihn ehrt, als auch ‚ihn liebe‘.“^{1367/1368}

Seine Feststellung aus der Respondeo bekräftigt Thomas in der Lösung zum ersten und zweiten Argument. So sagt er in der Lösung zum ersten Argument: „Die kindliche Furcht

¹³⁶³ ebenda, S. 81

¹³⁶⁴ Sed contra est quod dicitur Deut, 10, (12): Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum. S.th., Iia-IIae, q.22, a.2, s.c (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O.,S. 109)

¹³⁶⁵ Josef F. Groner, a.a.O., S. 81

¹³⁶⁶ Respondeo dicendum quod duplex est timor: scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observatiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis abservantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta, in ipsa legislatione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis decalogi, et postmodum consequentur in secundariis legis praeceptis. S.th.,Iia-IIae, q.22, a.2, resp. (S. Thomae Aquinatis Summa Theologiae, S. 109)

¹³⁶⁷ Josef F. Groner, a.a.O., S. 81

¹³⁶⁸ Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione: quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiantur in lege, ad quos pertinent praecepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (Deut. 10,12) requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viis Dei colendo ipsum, et ut diligit ipsum. S.th., Iia-IIae, q.22, a.2, c (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 110)

ist eine gewisse Voraussetzung für das Gesetz, nicht als etwas ihm äußeres, sondern als sein Ausgangspunkt, wie dies auch von der Liebe gilt. Daher werden für die beiden Gebote erlassen gleichsam als gemeinsamer Ansatzpunkt für das gesamte Gesetz.^{1369/1370}

Ferner sagt Thomas in der Lösung zum zweiten Argument: „Aus der Liebe entspringen die kindliche Furcht wie auch die anderen guten Werke, die aus Gottesliebe getan werden. Wie daher nach dem Gebot der Gottesliebe noch Gebote zur Weckung anderer Tugendakte folgen, so werden auch zu gleicher Zeit Gebote bezüglich der Furcht und der Gottesliebe erlassen. Es ist hier so wie im wissenschaftlichen Beweisverfahren, wo es nicht genügt, nur die ersten Prinzipien aufzustellen, sondern auch die Folgerungen zu ziehen, die sich aus ihnen unmittelbar oder mittelbar ergeben.“^{1371/1372}

Schließlich rundet Thomas in der Lösung zum dritten Argument seine Feststellungen mit den Worten ab: „Um die Gefahr von Vermessenheit zu bannen, genügt es, zur Furcht zu bewegen, wie es auch zur Abwendung von Verzweiflung ausreicht, den Blick auf die Hoffnung zu lenken (vgl. Art 1, Zu 2).“^{1373/1374}

6.3. Die besondere Übereinstimmung der Hoffnung mit dem Glauben

Zusammengefasst vertritt Thomas von Aquin in der 22. Quaestio also mit seinen Aussagen über den Weg des Gesetzes in der menschlichen Seele die folgende Ansicht: „Die Hoffnung teilt ihre Eigenschaft der Wegbereitung zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz und Gebot mit dem Glauben.“¹³⁷⁵

Abschließend kann innerhalb der Interpretation des hier vorliegenden Hoffnungstraktats aus der Theologischen Tugend auf den folgenden Sachverhalt hingewiesen werden.

¹³⁶⁹ Josef F. Groner, a.a.O., S.82

¹³⁷⁰ Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis. S.th., IIa-IIae, q.22, a.2, ad.1 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 111)

¹³⁷¹ Josef Groner, a.a.O., S. 82

¹³⁷² Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote. S.th., IIa-IIae, q.22, a.2, ad.2 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 109f.)

¹³⁷³ Josef F. Groner, a.a.O., S. 82

¹³⁷⁴ Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est (a.1 ad 3). S.th., IIa-IIae, q.22, a.2, ad.3 (S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, a.a.O., S. 110)

¹³⁷⁵ Josef F. Groner, a.a.O., 186

Thomas hält in allen Tugendtraktaten, so auch im vorliegenden Hoffnungstraktat, an einem festgelegten Ordnungsschema fest, das die folgende Reihenfolge beinhaltet:

2. die Tugend an sich,
3. die verschiedenen Teile der einzelnen Tugenden,
4. die Sünden gegen die betreffende Tugend,
5. die der Tugend entsprechende Gabe des Heiligen Geistes,
6. die Gebote hinsichtlich der Tugend und der Geistesgaben.

C. Synthetische Schlussfolgerung

Bevor ich mich mit dem eigentlichen Thema befassen konnte, galt es für mich, den Begriff „Leidenschaft“, wie er in der abendländischen Philosophie gesehen wird, zu definieren, und zwar als ein Drang, der das gesamte Denken, Fühlen und Wollen des Menschen beherrscht und in seine Dienste stellt. In der Philosophie unterscheidet man negative und positive Leidenschaften. Bemerkenswert erscheinen mir die Aussagen des Philosophen Georg Wilhelm Hegel, der die Leidenschaft eine subjektive Seite der Energie, des ‚Wollens und der Tätigkeit nennt. Er behauptet deshalb, es sei nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden.

Im Laufe der Geschichte erfuhr das Wort Leidenschaft, *passio* im Lateinischen, *pathos* im Griechischen, auch eine Weiterentwicklung. Die abendländische Philosophie spricht von Bewegungen oder Zustände des Gemüts, die man so auffasst, als erlebten oder erlitten die Menschen die Leidenschaften passiv. Die mittelalterliche Philosophie spricht von der *passio res animi*, und verwendet den Begriff dann synonym für Gefühl. Dies gilt bis auf den heutigen Tag.

Thomas von Aquin bezieht sich bei seinem Leidenschaftsbegriff auf die griechischen Philosophen, besonders auf Platon und Aristoteles. Er zeichnet in seiner Leidenschaftslehre ein kohärentes und systematisches Gesamtbild der menschlichen Leidenschaften. In die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik sowie die christlich-neuplatonische Philosophie fließen in seine Leidenschaftslehre ein. Vor allem ist Thomas – wie auch Aristoteles – davon überzeugt, dass das Gute und Geistige gegenüber dem Bösen und Materiellen eine „ontologische Priorität“ besitzt. Weiterhin gehört Leidenschaft bei Thomas von Aquin zur Geistesausstattung des Menschen, denn der Intellekt ist bei ihm eine Potenz der Seele, in der sowohl Passivität als auch Aktivität bestehen. Nach Thomas ist der Mensch aufgrund seiner Vernunft und seiner Willensausstattung das einzige Lebewesen auf Erden, das bewusst schaffen kann und als sittliches Wesen aufgefasst werden kann. Folglich gibt es bei Thomas auch ein geistiges Begehren, nämlich das Wollen. In der Thomasforschung spricht man von einem Gemisch aus Vernunft und Freiheit.

Ich schließe mich dem Thomasforscher Dominik Perler an, der zu dem Ergebnis kommt, dass sich Thomas von Aquin durch die Auseinandersetzung mit der Scholastik für die

Hoffnung interessierte und dass letztendlich die Emotion Hoffnung etwas Gutes in der Zukunft hat. Aber auch die Ausführungen des Augustinus in seinem Gottesstaat haben Einfluss auf Thomas von Aquin, denn Augustinus erörtert dort genauer die Beziehung zwischen der Hoffnung und dem Streben nach Glückseligkeit. Der Kirchenvater betonte, dass der Mensch in diesem Leben recht leben müsse, wenn er die Glückseligkeit erreichen wolle. Aber zu allem benötige er die Gnade Gottes. Diese Gedankengänge übernimmt auch Thomas von Aquin.

Wenn man dem Gedankengang Perlers folgt, betrachtet Thomas von Aquin die Hoffnung als eine Emotion und somit als einen Zustand, der vom sinnlichen Strebevermögen hervorgebracht wird. Sie ist folglich eine Regung und kein statischer Zustand. Der Mensch besitzt eine bestimmte Komponente, die ihn bewegt, Handlungen zu unternehmen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dabei muss das Ziel ein Objekt erfassen und die folgenden vier Merkmale haben:

1. Es ist etwas Gutes.
2. Es liegt in der Zukunft.
3. Es ist nur mit Mühe zu erreichen, und
4. es befindet sich aber im Bereich dessen, was erreicht werden kann.

Weiterhin ist der Begriff Strebevermögen wichtig.. Man unterscheidet zwei Arten des sinnengebundenen Strebevermögens, nämlich das concupiscible und das irascible Strebevermögen. Dabei betrachtet Thomas von Aquin die Affekte im Sinne einer wissenschaftlichen Psychologie im Rahmen der gesamten Natur und beruft sich auf die Ausführungen des Aristoteles in dessen *scala naturae*. Thomas vom Aquin beginnt mit dem *appetitus naturalis*, also dem Bewegungsursprung der nicht mit Vorstellung begabten Körper.

Entscheidend bei der Teilung des sinnengebundenen Strebevermögens ist für Thomas der Umstand, dass der begehrende Teil auf das Gute hinstrebt, und zwar dann, wenn es sinnlich angenehm und der Natur zuträglich ist. Der zornmütige Teil des sinnengebundenen Strebevermögens wirkt drängend und kämpfend auf das hin, was Schaden anrichtet. Thomas führt aus, dass sich dieses Strebevermögen in zwei Untervermögen teilen lässt, deren Streben auf zwei unterschiedliche Objekte ausgerichtet ist. Dabei weist das begehrende Strebevermögen auf zu erstrebende Güter hin, die einen

Genuss darstellen oder sich vom Schädlichen abwenden. Weiterhin behauptet Thomas, dass alle Leidenschaften, die sich auf ein Gut oder ein Übel beziehen, zum begehrenden Strebevermögen gehören.

Einerseits hält Thomas von Aquin an den Gliederungskriterien für das sinnenhafte Strebevermögen aus der platonisch-pseudo-augustinischen Seelenlehre fest, andererseits konzipiert er das Verhältnis zwischen dem begehrenden und zornmütigen Strebevermögen neu, indem er betont, dass das Gute das Objekt allen Strebevermögens sei, und dass das Üble nicht eigentlich ein Seiendes sei, sondern als ein Mangel an Gutem gedacht sei.

Ich schließe mich dem Thomasforscher Henning Tegtmeier an, der zu dem Schluss kommt, dass Thomas von Aquin die Hoffnung einerseits als Affekt des begehrendes Sinnenteils der menschlichen Seele betrachtet, andererseits als Tugend. Ersterer richtet sich auf natürliche und endliche Güter, Hoffnung als Tugend aber auf natürliche, unendliche Güter.

Sieht Thomas von Aquin Hoffnung als Tugend, so richtet sie sich auf die ewige Seligkeit und damit auf ein schwer erreichbares himmlisches Gut. Hoffnung als Affekt dagegen richtet sich auf schwer erreichbare irdische Güter. Diese Überzeugung entstammt dem Glauben, der nach Thomas eine Gnadentugend ist. Weiterhin stellt Thomas von Aquin klar, dass nicht nur Hoffnung und Glaube Gnadentugenden sind, sondern auch die Liebe. Der Glaube als Tugend bezieht sich nach Thomas auf Übersinnliches, das die natürliche Erkenntnismöglichkeit des Menschen übersteigt. Die Liebe als Tugend sieht Thomas als *caritas*, als eine Freundschaft im Sinne von Aristoteles. Durch die Freiheit von sinnlichem Verlangen wird Liebe stärker und universal. Sie bezieht sich auf Gott und kann sich aber auch auf den Mitmenschen beziehen.

Betrachtet man die Hoffnung als Leidenschaft und ihre Stellung unter den Leidenschaften des überwindenden Strebevermögens so ergeben sich folgende Hoffnungsmerkmale beziehungsweise Hoffnungsabgrenzungen:

1. ein Gut,
2. ein zukünftiges Gut,
3. ein steiles Gut,
4. ein erreichbares Gut,

5. ein Bestandteil des überwindenden Strebevermögen
6. „Sehnsucht als Voraussetzung für Hoffnung.

Hoffnungsabgrenzungen:

1. Freude,
2. Furcht,
3. Sehnsucht und Begierde,
4. Verzweiflung.

Die Hoffnung hat in einer vielfältigen Weise mit der Transzendenz zu tun. Der ethische Aspekt kommt nach Thomas von Aquin zum Ausdruck, indem er ausführt, dass die transzendente Hoffnung wie ein Gewissen wacht und den Menschen zur rechten Wahl ermahnt. Für das richtige Handeln spielt nach Thomas von Aquin auch die Lust eine wichtige Rolle, denn sie stellt den Indikator dafür dar, dass das Ganze zwischen Leib und Seele an der Handlung beteiligt ist.

Im 13. Jahrhundert erfolgt eine Umformung der Habituslehre. Thomas von Aquin geht diesen Weg konsequent, indem er die Zusammenhänge zwischen der aristotelisch begründeten Habituslehre und den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung Liebe aufzeigt.

Thomas von Aquin befasst sich weiter mit den Möglichkeiten und Arten des Verdienstes der Gnade und nennt drei elementare Gnadenverdienste:

1. Der Mensch hat die sittliche Freiheit und ist Herr seines Tuns.
2. Der Mensch steht in einer Gemeinschaft, die Recht und Gerechtigkeit verbürgt.
3. Der innere Wert der Tat und ihre Geltung kann als Gnadenverdienst betrachtet werden.

Die theologische Sicht wird bei Thomas von Aquin behandelt, indem er sich bei der Betrachtung der Gnadenverdienste der drei Begriffe aus dem 12. Jahrhundert auf Gott, Gnade und freier Wille beruft.

Die Entwicklung des Verdienstbegriffs innerhalb der mittelalterlichen Gnadenlehre veranlasst Thomas von Aquin, sich mit dem Anteil des Glaubens, der Liebe und der verdienstlichen Werke für die Hoffnung in seiner Gnadenlehre zu beschäftigen. Das übernatürliche Leben im Menschen ist für Thomas dreiströmig. Der Glaube schenkt die

übernatürliche Erkenntnis; die Liebe bejaht das höchste Gut; die übernatürliche Hoffnung vertraut auf die Erlangung der ewigen Glückseligkeit.

In seinem Spätwerk beschäftigt sich Thomas von Aquin intensiv mit der Frage, ob die Hoffnung eine Tugend sei. Er stellt fest, dass der Akt des Hoffens als eine Art Bewegung des Strebevermögens auf das Gute hin zu sehen ist. Thomas kommt neben den oben genannten vier Hoffnungsmerkmalen zu weiteren folgenden Hoffnungsmerkmalen:

1. Wir legen in die Hoffnung die Erwartung aufgrund der Gnade Gottes zukünftig die Glückseligkeit zu erreichen.
2. Der Hoffende hat Verdienst weder im Vollzug noch in der Grundhaltung, sondern nur im Vorsatz.
3. Die Hoffnung ist wie der Glaube eine Tugend, weil sie vollkommen ist, insofern sie dem Zeugnis der Erstwahrheit anhängt.
4. Die Hoffnung kann als Bewegung des Geistes Tugend genannt werden.
5. Die Hoffnung ist eine theologische Tugend, da ihr Gegenstand Gott ist.
6. Die Hoffnung ist eine von Gott eingegossene Gabe.
7. Die Gewissheit der Hoffnung liegt in der Unfehlbarkeit der Tendenz in ihrem Vollzug.
8. Die Liebe und Hoffnung können als Einung bestehen, weil diese sich mit dem wirklichen Abstand der geliebten Wirklichkeit vertragen.
9. In der Hoffnung verbindet sich Unvollkommenheit mit Vollkommenheit, letztere hängt mit der Hilfe Gottes zusammen.
10. Die Hoffnung bedrängt nicht die Seele, sondern bewirkt unter gewisser Voraussetzung Lust.

In den beiden Summen und in den Quaestiones Disputatae De Veritate befasst sich Thomas von Aquin auch mit den eingegossenen Tugenden, die man die göttlichen, aber auch die theologischen Tugenden nennt. Innerhalb dieser Tugenden stärkt die Liebe die Hoffnung, und beide stärken den Glauben. Das ist das Fundament des christlichen Tugendlebens. So ist gnadenhafte Erlösung möglich.

Jeder Mensch hofft auf das endgültige Glück. Die Glückseligkeit wird nach Thomas von Aquin als das Ziel der christlichen Hoffnung betrachtet. Diese beruht in dem Glauben an Gottes Allmacht und Barmherzigkeit, jedoch muss der Mensch auch Furcht vor der

göttlichen Gerechtigkeit entwickeln. Die Glückseligkeit besteht einerseits in der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit und andererseits in der genießenden Liebe der unendlichen Schönheit und Vollkommenheit Gottes.

Auch in seiner Vernunftlehre wird bei Thomas von Aquin ein Zusammenhang zwischen der natürlichen und der göttlichen Hoffnung sichtbar. Thomas ordnet die Vernunft den dianoetischen Tugenden zu und folgt damit der aristotelischen Einteilung, nicht nur in der Bezeichnung, sondern auch im Inhalt. Er übernimmt die vier Verstandestugenden von Platon, die man Kardinaltugenden nennt, unverändert, nämlich:

1. Weisheit,
2. Tapferkeit,
3. Besonnenheit und
4. Gerechtigkeit.

Wenn man Hoffnung fasst und bewahrt, obgleich der Mensch von Zweifeln geplagt wird, ob er das Erhoffte erreichen wird, dann braucht man einen starken Willen. Diese Situation nennt Thomas von Aquin *erectio animi*; sie dient der Überwindung von depressiven Tendenzen und ist die Erwartung auf ein Gut. In diesem Zusammenhang stellt Thomas von Aquin sechs Merkmale der Hoffnung heraus:

1. Man bestimmt die Hoffnung als Affekt dann richtig, wenn man die Erwartung eines schwierigen, aber gleichwohl erreichbaren Gutes nennt.
2. Die Hoffnung entspringt aus der begehrliehen Liebe.
3. Verlangen und Hoffnung sind nicht identisch.
4. Weder wirksames Verlangen noch ein sogenanntes absolutes Verlangen können der Hoffnung gleichgestellt werden.
5. Hoffnung besteht wesentlich und formell im Akt oder in der Haltung des Vertrauens.
6. Erwartung, Vertrauen und *erectio animi* sind bei der Hoffnung nur verschiedene formale Gesichtspunkte eines und desselben Aktes oder ein und derselben Haltung, nämlich der eigentlichen Hoffnung.

Nach Thomas von Aquin kommen als theologische Hoffnung nur eine Tugend und ein Akt in Frage, die die wesentlichen Lehren des Glaubens beinhalten. Sieben Gesichtspunkte sind zu nennen:

1. Gott will selbst das ewige Beseligungsgut des Menschen sein.
2. Gott kann den Menschen zur Seligkeit führen, aus eigener Kraft schafft der Mensch das nicht.
3. Gott will unter Bedingungen zur Seligkeit verhelfen.
4. Durch die göttliche Gnade wird den menschlichen Werken ein verdienstlicher Wert verliehen
5. Der Mensch kann sich nicht des Gnadenzustandes und der Verdienstlichkeit sicher sein.
6. Der Mensch kann nicht im Voraus der Erlangung der Seligkeit sicher sein.
7. Der Mensch kann darauf vertrauen, dass er die Seligkeit erlangen wird. Gott verlangt vom Menschen dieses Vertrauen.

In Anlehnung an Augustinus betrachtet Thomas von Aquin die Hoffnung als ein Akt des Menschen, der vielfach bestimmt. Im ontischen Bereich richtet sich die Hoffnung auf ein konkretes Gut, als ontologische Struktur auf das Gutsein der Existenz und als übernatürliche Tugend auf die Glückseligkeit in Gott. Der Hoffnungs-begriff wird letztlich durch folgende Dreistufigkeit gekennzeichnet:

1. Hoffnung als Leidenschaft,
2. Hoffnung als ein ontologischer Existenzentwurf und
3. Hoffnung als göttliche Tugend.

Hochgemut und Demut sind für Thomas von Aquin die Voraussetzung für die übernatürliche Hoffnung.

In vier Schritten stellt Thomas von Aquin die theologische Interpretation des Hoffnungs-traktats dar:

1. Das Wesen der theologischen Tugend besteht darin, Gott als Objekt zu haben. Folglich ist die Hoffnung eine theologische Tugend.
2. Eine Tugend ist theologisch, wenn sie als Objekt Gott hat. Glaube und Hoffnung stellen die Verbindung zu Gott her, die Liebe führt zur Vereinigung mit Gott. Die Hoffnung bewirkt also das Streben nach Gott, folglich ist sie eine theologische Tugend.

3. Der Glaube geht der Hoffnung voraus. Um hoffen zu können, muss der Mensch zu dem vordringen, was man glaubt.
4. Es gibt eine zweifache Ordnung, die unvollkommene Ordnung und die vollkommene Ordnung. Entsprechend der unvollkommenen Ordnung geht die Hoffnung der Gottesliebe voraus, weil hier die Hoffnung gleich jeder begehrenden Regung aus einer Liebe entsteht. Bei der Vollkommenen Liebe wird jemand um seiner selbst willen geliebt. Wenn ein Mensch Gott liebt und bereit ist, seine Gebote zu halten, dann wird die Hoffnung vollkommener, denn die Hoffnung kommt in diesem Fall aus der Gottesliebe.

Im Hoffnungstraktat befasst sich Thomas von Aquin auch mit den seelischen Grundlagen der Hoffnung und wendet sich zuerst dem Willen zu. Er hält fest, dass das geistige Begehren des Menschen Wille genannt wird und dass in diesem die Hoffnung beheimatet ist. Die Gottesliebe vollendet den Willen, aber der Wille bedarf der Hoffnung. Folglich ist der Wille ein Subjekt der Hoffnung. Sie gibt dem Menschen für sein geistiges Leben einen wichtigen Hinweis.

Thomas von Aquin wirft weiterhin die Frage auf, ob die Hoffnung den Erdenmenschen Gewissheit verschafft, die zukünftige Glückseligkeit zu erreichen. Er bejaht diese Frage mit der Einschränkung, dass der Mensch notwendigerweise die Hoffnung aufrechterhalten muss bis zum letzten Atemzug seines Lebens.

Es kann gesagt werden, dass nach Thomas von Aquins Ansicht, die wichtigste Hoffnung die Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit im nächsten Leben ist. Sie ist für den Menschen erreichbar, wenn er Gottes Gebote und die sittlichen Gebote hält. Das allein genügt aber nicht. Der Mensch benötigt Gottes Gnade, auf die er hoffen darf, um die Glückseligkeit im nächsten Leben zu erreichen.

D. Literaturverzeichnis**I. Primärliteratur**

- Aristoteles:** Magna Moralia II, übersetzt u. kommentiert von F. Dirlmeier, 5. Aufl., Berlin 1983
- Aristoteles:** Nikomachische Ethik auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes, hrsg. v. G. Brien, 4. Aufl., Hamburg 1985,
- Aristoteles:** Nikomachische Ethik, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart/Berlin 2003
- Augustinus, Aurelius:** Vom Gottesstaat, Bd. II, hrsg. von Wilhelm Thimme, Zürich 1955
- Platon:** Sämtliche Dialoge, Bd. I - VII, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg 2004
- Thomas von Aquin:** Summa theologiae, hrsg. v. der Albertus Magnus Akademie Walberberg, Bd. 10, Heidelberg 1955,
Bd. 17 A, Heidelberg 1959
- Thomas von Aquin:** Summe der Theologie, zusammengefasst, eingeleitet u. erläutert v. Joseph Bernhart, 1. – 3. Bd., 3 Aufl., Stuttgart 1985
- Thomas von Aquin:** Summa Theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe,
2. Bd., Salzburg-Leipzig 1934
4. Bd., Salzburg-Leipzig 1936
6. Bd., Salzburg-Leipzig 1937
10. Bd., Graz-Wien –Köln 1955
11. Bd., Salzburg-Leipzig 1941
12. Bd., Graz-Wien-Köln 2004
13. Bd., Graz-Wien-Köln 1977
14. Bd., Graz-Wien-Köln 1955
17.A Bd., Graz-Wien-Köln 1959
21. Bd., Salzburg-Leipzig 1964
22. Bd., Wien-Köln 1993
- Thomas von Aquin:** Summa contra gentiles, 3. Bd., Teil 1 u. 2, hrsg. u. übersetzt von Karl Allgaier, Darmstadt 2001
- Thomas von Aquin:** Summa contra gentiles, 1. Bd., hrsg. u. übersetzt von Karl Albert u. Paul Engelhardt, , Darmstadt 2001
- Thomas von Aquin:** Summa contra gentiles, 4. Bd., Buch IV, hrsg., übersetzt u. mit einem Nachwort versehen von Markus H. Wörner, Darmstadt, 2001

- Thomas von Aquin:** Sentencia libri Ethicorum et Kommentar, in Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, Lussu Leonis XIII, P. H. Edita, Tomus XLVII, Sententia Libri Ethicorum, Cura ET Studio Fratrum Praedicatorum, Volumen I, Praefatio Libri I – III, Romae 1969
- Thomas von Aquin:** Prolog in den Aristoteles Kommentaren, herausgegeben, übersetzt u. eingeleitet v. Francis Cheneval u. Ruedi Imbach, Frankfurt 1993
- St. Thomas Aquinatis:** Summa Theologiae, Latin text and English translation, London-New York, 1969
- S. Thomae Aquinatis:** Summa Theologiae cum Textu ex recensione Leonina, Pars II – II, Turin-Rom 1952
- S. Thomae Aquinatis:** Summa Theologiae, London, New York 1969
- S. Thomae Aquinatis:** Summa Theologiae, Cura et studio Sac. Petri Caramello cum Textu ex recensione Leonina, Pars IIa – IIae, Italy 1952
- S. Thomae Aquinatis:** Quaestiones Disputatae, Vol. II, Turin-Rom 1949
- Thomas von Aquin:** Quaestio Disputata de Spe, in: Quaestiones Disputatae, Volumen II, Rom 1949
- Sancti Thomae Aquinatis:** Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordinis, III, Secunda Secundae, Editio Altera, Mat diti MCMVI
- Thomas von Aquin:** Die Hoffnung, Theologische Summe II – II, Fragen 17 – 22, übersetzt von Josef F. Groner, Anmerkungen u. Kommentar von Arthur F. Utz, unter Mitarbeit v. Brigitta Gräfin von Gabeln, Freiburg 1988
- Thomas von Aquin:** Über die Tugenden, De virtutibus, übersetzt von Winfried Rohr, hrsg. v. Rolf Schönberger, Bd. 10, Hamburg 2012

II. Sekundärliteratur

- Aertsen, Jan A.:** Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur aus nach Wissen, Aufsatz in: Philosophen des Mittelalters, hrsg. v. Theo Kobusch, Darmstadt 2000
- Aertsen, Jan A. u. Speer, Andreas:** Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt; Berlin, New York 1998
- Auer, Johann:** Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 1. u. 2. Teil: Das Wirken der Gnade, Freiburg 1951
- Baltes, Matthias:** Boethius, Staatsmann und Philosoph, Aufsatz in: Philosophen des Altertums – Vom Hellenismus bis zur Spätantike, hrsg. von Michael Erler u. Andreas Graeser, Darmstadt 2000
- Berger, David:** Thomas von Aquin „Summa theologiae“, Darmstadt 2010
- Bien, Günther (Hrsg.):** Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978
- Breman, Robert Edward:** Thomistische Psychologie. Eine philosophische Darstellung der menschlichen Natur, hrsg. v. M. Lieven, Graz-Wien-Köln 1954
- Brungs, Alexander:** Metaphysik der Sinnlichkeit, Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin, hrsg. v. Matthias Kaufmann u. Günter Schenk, Halle 2002
- Buddensiek, Friedemann:** Stoa und Epikur als Defekte oder als Weltbürger? Aufsatz in: Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, bearbeitet v. Alexander Brungs, Berlin 2008
- Caluori, Damian:** Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele? Aufsatz in: Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, bearbeitet v. Alexander Brungs, Berlin 2008
- Chenu, M.-D.:** Thomas von Aquin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von M.-D. Chenu, übertragen von Otto Pesch, 8. Aufl., Hamburg 2001
- Darge, Rolf:** Habitus per actus cōsuntur, Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin, Bonn 1996
- Edmaier, Alois:** Horizonte der Hoffnung, Regensburg 1968

- Elders, Leo:** Gespräche mit Thomas von Aquin, hrsg. v. David Berger u. Jörgen Vijgen, Siegburg 2005
- Engelhardt, Paulus:** Thomas von Aquin, Wegweisungen in sein Werk, hrsg. v. Ulrich Engel, Leipzig 2005
- Engelhardt, Paulus:** Über den Hoffnungstraktat, Aufsatz in: Metaphysische Fragen, Colloquium über die Grundlagen des Philosophierens, hrsg. von Paulus Engelhardt und Claudius Strube, Köln-Weimar-Wien 2008
- Engelhardt, Paulus:** Artikel: Hoffnung in Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. Josef Höfer u.a., 5. Bd., Freiburg 1960
- Erler Michael:** Affekte und Wege zur Eudaimonia, Aufsatz in: Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, bearbeitet v. Alexander Brungs, Berlin 2008
- Flasch, Kurt:** Augustinus, München 1997
- Flasch, Kurt:** Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 2000
- Fischl, Johannes:** Geschichte der Philosophie I, Altertum und Mittelalter, in: Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen, 2. Aufl., Graz 1948
- Friedlein, Curt:** Geschichte der Philosophie, 15. Aufl., Berlin 1992
- Forschner, Maximilian:** Thomas von Aquin, 8. Aufl., München 2006
- Gauthier, R.-A.:** Artikel: Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Tome XXI, 1954, Brüssel 1964
- Giedrys, Richard:** Artikel: Wille, in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Jörg Sandkühler, Hamburg 1999
- Grabmann, Martin:** Thomas von Aquin, 8. Aufl., München 1949
- Grabmann, Martin:** Die Kulturphilosophie des Thomas von Aquin, Augsburg 1925
- Groner, Josef F.:** Einführung zum Sonderband Thomas von Aquin, Die Hoffnung, Theologische Summe II – II, Fragen 17 – 22, Freiburg 1988
- Grubel, Hans-Dieter:** Artikel: Wille, in: Lexikon der christlichen Ethik, Bd.2., Freiburg-Basel-Wien 2003
- Gulentops, Guy:** Thomas von Aquin, Summa theologiae, I - II, q. 22 – 48, Über die Gemütsbewegungen, Proseminar im Sommersemester 2009 an der Universität zu Köln

- Heidegger, Martin:** Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M. 1949
- Heinzmann, Richard:** Thomas von Aquin, Stuttgart 1994
- Höffe, Otfried:** Kleine Geschichte der Philosophie, München 2005
- Höffe, Otfried:** Klassiker der Philosophie, Bd. I, Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981
- Hübner, Dietmar:** Einführung in die philosophische Ethik, Göttingen 2004
- Keller, Albert:** Gedanken zur Hoffnung, Aufsatz in: Die Einheit der Person, hrsg. von Martin Thurner, Stuttgart 1998
- Kenny, Anthony:** Aufsatz, Thomas von Aquin über den Willen, übersetzt von Jan P. Beckmann, in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. v. Wolfgang Kluxen, Freiburg/München 1937
- Kent, Bonnie:** Justice, Passion and Another's Good: Aristotle Among the Theologians, hrsg. v. Jan A. Aertsen, Kent Emery, Andreas Speer, Berlin-New York, (Miscellanea Mediaevalia) 2001
- Kerstiens, Ferdinand:** Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969
- Kluxen, Wolfgang:** Philosophische Ethik des Thomas von Aquin, Hamburg 1998
- Kluxen, Wolfgang:** Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, Paderborn 2012
- Kobusch, Theo:** Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters, München 2011
- Krämer, Klaus:** Imago Trinitas, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin, Freiburg-Basel-Wien 2000
- Landweer, Hilge:** Artikel: Affekt, Affektenlehre in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Jörg Sandkühler, Bd.1, Hamburg 1999
- Lanz, Jacob:** Aufsatz: Affekt, erschienen in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel 1971
- Link, H.-G.:** Aufsatz Hoffnung, erschienen in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974
- Link, H.-G.:** Aufsatz Hoffnung, erschienen in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XV, Stuttgart 1991
- Lottin, Odon:** Artikel: Les vertus morales acquises sont-elles de vrais vertus? La réponse des théologiens de saint Thomas à Pierre Auriol, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Tome XXI, 1954, Brüssel 1964

Meyer, Hans: Thomas von Aquin – Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Bonn 1938

Meyer, Hans: Platon und die aristotelische Ethik, Bonn 1919

Meyer, Hans: Geschichte der abendländischen Weltanschauung,.
I. Bd.: Die Weltanschauung des Altertums, Würzburg 1947,
III. Bd.: Das Mittelalter, Würzburg 1948

Nemesius von Emesa: Anthropologie, hrsg. von Emil Orth, Kaisersesch, 1925

Nickl, Peter: Ordnung der Gefühle, 2. Aufl., Hamburg 2005

Nink, Caspar, Philosophische Gotteslehre, Münster 1947

Perkams, Matthias: Selbstbewusstsein in der Spätantike, Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles De anima, Berlin 2003

Perler, Dominik: Artikel: Die kognitive Struktur von Hoffnung, in: DZPhil, Akademie Verlag (2012)

Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Einführung, 3. Aufl., Mainz 1995

Pieper, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin, zwölf Vorlesungen, München 1958

Pieper, Josef: Über die Hoffnung, Aufsatz in: Josef Pieper, Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik, 4. Bd., hrsg. von Bertold Wald, Hamburg 1996

Raßelnberg, Anke: Übersetzung des 2. u. 3. Artikels der Quaestiones Disputatae De Spe, nicht veröffentlicht

Rapp, Christof: Aristoteles, Bausteine für die Theorie der Emotionen, Aufsatz in: Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, bearbeitet v. Alexander Brungs, Berlin 2008

Reventlow, Graf Henning: Epochen der Bibelauslegung, 2. Bd., Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994

Ricken, Friedo: Wert und Wesen der Lust, in: Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, hrsg. v. Otfried Höffe, Berlin 1995

Ricken, Friedo: Aristotelische Interpretationen zum Traktat: De Passionibus Animae (Summa theologiae I – II, 22 – 48 des Thomas von Aquin, Aufsatz in: Die Einheit der Person, hrsg. von Martin Thurner, München 1998

Rietter, Anton: Die Moral des heiligen Thomas von Aquin, München 1858

- Rohls, Jan:** Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Tübingen 1999
- Scheeben, Matthias Joseph,** Handbuch der katholischen Dogmatik, 6. Buch: Gnadenlehre, 3. Aufl., hrsg. v. Heribert Schauf, München 1957
- Schlier, Heinrich:** Der Römerbrief, Kommentar, Freiburg i.Br. 1977
- Schmitz, Barbara:** Artikel: Krokodile hoffen nicht, Menschen hoffen, in: DZPhil, Akademie Verlag (2012)
- Schockenhoff, Eberhard:** Bonum hominis – Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Tübingen 1987
- Schockenhoff, Eberhard:** Glück und Leidenschaft, Das Gefüge menschlicher Antriebe in: Die Tugendethik des Thomas von Aquin, Aufsatz in: Die Einheit der Person, hrsg. von Martin Thurner, Stuttgart, Berlin, Köln 1998
- Schönberger, Rolf:** Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Stuttgart 2001
- Schupp, Franz:** Geschichte der Philosophie im Überblick, Bd. 2: Christliche Antike, Mittelalter, Hamburg 2003
- Sertillanges, A.D.:** Der Heilige Thomas von Aquin, Hellerau 1928
- Slenczka, Notger:** Thomas von Aquin, erschienen in Friedrich W. Graf: Klassiker der Theologie 1 von Tertullian bis Calvin, München 2005
- Speer, Andreas:** Thomas von Aquin, Die Summa theologiae, Werkinterpretationen, Berlin 2005
- Steenbergen, Ferdinand van:** Die Philosophie im 13. Jahrhundert, Paris 1974
- Steenblock, Volker:** Kleine Philosophiegeschichte, Bonn 2000
- Steel Carlos:** Aufsatz: Medieval Philosophy: An impossible Project? Thomas Aquinas and the „Averroistic“ ideal of happiness, in: Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, hrsg. v. Jan A. Aertsen, Bd. 26, Berlin/New York 2001
- Steel, Carlos,** Aufsatz: The effect of the will on judgement, Thomas Aquinas on faith and prudence, in T.PINK/M. W. F. Stone (eds) The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day, Routledge, London-New York 2004, pp.78-98,
- Stein, Edith,** Des Hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit (Questiones Disputatae De Veritate), übertragen von Edith Stein, Bd. I Breslau 1931, Bd. II Breslau 1932

- Sturlese, Loris:** Die deutsche Philosophie im Mittelalter, Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748 – 1280), München 1993
- Tegtmeyer, Henning:** Aufsatz : Braucht Hoffnung Gründe? - Ernst Bloch über das Hoffen als Affekt und Tugend, DZPhil, Akademie Verlag, 2012
- Turner, Martin:** Die Einheit der Person, Stuttgart-Berlin-Köln 1998
- Torrell, Jean-Pierre:** Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg-Basel-Wien 1995
- Ude, Johannes:** Die Autorität des Hl. Thomas von Aquin, Salzburg 1932
- Weiskeipl, James A.:** Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie, übersetzt von Gregor Kirstein, Graz-Wien-Köln 1980
- Welte Bernhard:** Aufsatz: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in Symposium, Jhrb. F. Phil., Bd. 2, Freiburg 1949
- Werner, Carl:** Der heilige Thomas von Aquin, Leben u. Schriften des hl. Thomas von Aquin, Bd. I u. II. Regensburg 1889
- Wils, Jeanne-Pierre:** Tugend, Aufsatz in: Grundbegriffe der christlichen Ethik, hrsg. von J.P. Wils und Dietmar Mieth, Paderborn 1992
- Wittmann, Michael:** Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau, dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den Antiken Quellen erforscht, Frankfurt-München 1962
- Zimara, Coelestin:** Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur, Paderborn 1933
- Zimmermann, Evana:** Die Lehre des Thomas von Aquin von der Angst, Dissertation, Köln 1969

III. Lexika und Wörterbücher

Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, hrsg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Bd. I, Hamburg 1999

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter,
Bd. 3, Basel 1974,
Bd. 5, Basel 1971

Philosophen Lexikon: Metzler, hrsg. v. Bernd Lutz, 2. Aufl., Stuttgart 1995

Philosophie Lexikon, Metzler, hrsg. v. Peter Precht u. Franz-Peter Burkhard, Stuttgart 1999

Philosophisches Wörterbuch: Alois Halder, Freiburg 2000

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Heinrich Schmitt, neu bearbeitet von
Georgi Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991

Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1 u. Bd. 2, hrsg. von Georg Kraus und Manfred Buhr,
Berlin 1972,

Wörterbuch der antiken Philosophie, hrsg. v. Christoph Horn u. Christof Rapp,
München 2002

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, begründet v. Friedrich Kirschner
u. Carl Michaelis, fortgesetzt v. Armin Regenbogen u. Uwe Meyer,
Hamburg 1998

Wörterbuch der Antike mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens, begründet v. Hans
Lamer, hrsg. von Stefan Link, 11. Aufl., Stuttgart 2002

E. Angaben der zitierten Bände der Editio Leonina

I. Summae Theologiae:

- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 4: Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888) XV, 509 pp.
- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 5: Pars prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1889) 584 pp.
- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 6: Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891) 470 pp.
- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 7: Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1892) 361 pp.
- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 8: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895) XLI, 412 pp.
- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 9: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1897) XXV, 494 pp.

- «Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 10: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis» (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1899) XXXVII, 564 pp.

II. Summa Contra Gentiles:

- «Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita et Summo Pontifici Benedicto XV dicata ..., t. 13: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis» (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918) LIX, 602, 67 pp.
- «Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. ..., t. 14: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis» (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1926) LI, 475, 55 pp.
- «Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. ..., t. 15: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber quartus cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis» (Apud Sedem Commissionis Leoninae - Typis Riccardi Garroni, Romae, 1930) L, 303 pp.