

Thomas von Aquin

Das Gute seiner Ethik

Eleonore Stump – Patrick Zoll SJ

Im letzten Heft dieser Zeitschrift haben die Autoren die Metaphysik des Scholastikers Thomas von Aquin († 1274) erläutert. In diesem Beitrag legen sie dar, welche Folgen dieses Gottesbild für Thomas' Ethikansatz und für das Verständnis des Guten seiner Ethik hat. Eleonore Stump ist Professorin für Philosophie an der Saint Louis University, Missouri. Sie ist Hauptherausgeberin der „Yale Library of Medieval Philosophy“ und war Präsidentin der „American Philosophical Association“. Patrick Zoll SJ ist Professor für Metaphysik an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München.

Die Ethik des Aquinaten wird oft als eine sogenannte „Naturrechts-ethik“ vorgestellt, der zufolge das Wesen menschlichen Gedeihens darin besteht, das Naturrecht durch Handeln im Einklang mit der Vernunft zu respektieren.¹ Nach dieser Auffassung ist das Gute, welches im Mittelpunkt der thomasischen Ethik steht, Vernunft oder Rationalität. Auf den ersten Blick ist diese Interpretation des Denkens von Thomas naheliegend, da er die Auffassung des Aristoteles akzeptiert, wonach Dinge in dem Maße gedeihen, wie sie ihre natürlichen Fähigkeiten entfalten und vervollkommen. Da, gemäß dieser Interpretation, der Aquinate die aristotelische Auffassung vertritt, dass Menschen ihrer Natur nach rationale Tiere sind, geht man davon aus, dass Thomas auch der Ansicht ist, dass Menschen in dem Maße gedeihen, wie sie guten Gebrauch von ihrer Vernunft machen und entsprechend handeln. So scheint es, dass für den Aquinaten der letzte Maßstab oder die letzte Regel, welche bestimmt, ob eine menschliche Handlung richtig hingeeordnet ist auf das Ziel menschlichen Gedeihens, eine Liste von Gütern wie Wissen, Spiel, Leben usw. ist, zu denen Menschen tendieren aufgrund ihrer rationalen Natur. Gemäß dieser naturrechtlichen Interpretation

von Thomas' Ethik machen Menschen guten Gebrauch von ihrer Vernunft, wenn sie Handlungen wählen, die Güter realisieren, zu denen sie aufgrund ihrer Natur tendieren, oder sich entscheiden, Handlungsverläufe zu vermeiden, die die Realisierung solcher Güter unterminieren.

Ein entscheidendes Problem einer solchen Interpretation der thomasischen Ethik ist aber textlicher Natur. *Summa theologiae* I-II ist der Teil der *Summa*, in dem Thomas seine Auffassung menschlichen Gedeihens darlegt, und er umfasst 114 Fragen. Aber nur achtzehn davon befassen sich mit Recht und nur eine von diesen achtzehn hat das Naturrecht zum Gegenstand. Es ist also offensichtlich, dass Thomas selbst nicht davon ausging, dass das Naturrecht für ein Verständnis von Ethik im Allgemeinen oder des menschlichen Wohlergehens im Besonderen von zentraler Bedeutung ist.

Eine vielversprechendere Interpretation der thomasischen Ethik und des für sie wesentlichen Guten präsentiert diese als eine Art von aristotelischer Tugendethik.² Genau wie die naturrechtliche geht die tugendethische Interpretation davon aus, dass für Thomas das Handeln im Einklang mit der Vernunft zentral für menschliches Gedeihen ist. Aber anders als die naturrechtliche Interpretation betont diese aristotelische Interpretation der Ethik des Aquinaten die Zentralität der Tugenden. Laut dieser Interpretation sind die Tugenden zentral, weil Menschen nur mit Hilfe der Tugenden im Einklang mit der Vernunft handeln können, denn die Tugenden ermöglichen es der Vernunft, die Leidenschaften zu zügeln. Damit Begierde, Furcht oder andere Leidenschaften nicht die Vernunft darin behindern, in einer Situation zu bestimmen, was das Beste zu tun ist, ist es für Menschen notwendig, Tugenden wie z.B. Mäßigung oder Mut zu erwerben. Diese Interpretation geht also davon aus, dass die erworbenen Tugenden zentral für die Ethik des Aquinaten sind, weil sie dazu disponieren, guten Gebrauch von der Vernunft zu machen. Und wenn Menschen guten Gebrauch von ihrer Vernunft machen, dann wählen sie Handlungen, die Güter realisieren, zu denen sie aufgrund ihrer menschlichen Natur tendieren.

Aber eine Interpretation, die davon ausgeht, dass Thomas eine aristotelische Tugendethik vertritt, ist mit mindestens drei großen Problemen konfrontiert: Erstens ist für Thomas, aber offensichtlich nicht für Aristoteles, eine enge persönliche Beziehung mit Gott unabdingbar für menschliches Gedeihen. Sie kann in diesem Leben beginnen, und wenn sie andauert, wird sie im Jenseits voll verwirklicht werden.³ Der Mittelpunkt, um den die thomasische Ethik kreist, sind nicht die Vernunft und die aristotelischen Tugenden, sondern persönliche Beziehung insbesondere zu Gott.

Zweitens genügen die Aristotelischen Tugenden nicht der augustinischen Definition von Tugend, die Thomas als maßgeblich erachtet: „Eine Tugend ist eine gute Verfasstheit des Geistes, durch die wir rechtschaffen leben, von der niemand schlechten Gebrauch machen kann und die Gott in uns ohne uns wirkt“ (ST I–II q.55 a.4, obj.1, sed contra, und corpus). Die Aristotelischen Tugenden erfüllen nicht die Kriterien dieser augustinischen Definition von Tugend, da sie Dispositionen sind, die durch Übung erworben werden. Für Thomas müssen wahre Tugenden hingegen durch Gott *eingegossen* werden.⁴ Es steht in der Macht der Menschen, dieses Wirken Gottes in ihnen – die sogenannte „Eingießung“ – abzulehnen, aber sie sind nicht fähig, diese Tugenden durch eigene Kraft zu erwerben. Dies kann nur Gott in ihnen bewirken. Die eingegossenen Tugenden sind Dispositionen, die der Mensch aufgrund von Gottes Wirken hat und die diesen auf sein letztes Gut hin ausrichten, nämlich auf die liebende Gemeinschaft mit Gott. Das Gute, das im Zentrum der thomasischen Ethik steht, ist folglich etwas, das nicht durch Übung oder andere menschliche Mittel erreicht werden kann. Angesichts der christlichen Ablehnung des Pelagianismus sollte dies nicht überraschen. Hingegen anzunehmen, dass Handeln im Einklang mit der Vernunft und der Erwerb von Tugenden durch Übung Menschen ewiger Glückseligkeit würdig mache, wäre mit Sicherheit Ausdruck eines Pelagianismus.

Zu guter Letzt sind selbst die eingegossenen Tugenden nach Thomas' Ansicht nicht hinreichend für menschliches Gedeihen, denn der Aquinate akzeptiert die traditionelle christliche Lehre, dass Menschen für ihr Gedeihen auch die Gaben und Früchte des Heiligen Geistes benötigen.⁵ Die Gaben sind Dispositionen, die einer Person durch den Heiligen Geist eingegossen werden, der einer Person innewohnt, die Gottes Liebe und Gnade nicht zurückweist. Sie befähigen eine Person, die in ihrem Inneren unterscheidbare Stimme Gottes zu vernehmen und auf sie zu hören. Thomas drückt dies so aus: „Diese Vollkommenheiten werden ‚Gaben‘ genannt, nicht nur, weil sie durch Gott eingegossen sind, sondern auch, weil durch sie eine Person disponiert wird, aufgeschlossen gegenüber göttlicher Inspiration zu sein“ (ST I–II q.68 a.1). Und ein wenig später schreibt er, „die Gaben sind Vollkommenheiten eines Menschen, durch die er disponiert wird, sich von Gottes Anregungen leiten zu lassen“ (ST I–II q.68 a.2).

Neben den Gaben gibt es zwölf Früchte des Heiligen Geistes, die auch eine zentrale Rolle in der Ethik des Aquinaten spielen.⁶ Wie ihr Name schon sagt, sind diese Früchte das Ergebnis der Gaben des Heiligen Geistes und der Beziehung zu Gott, die durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in einer Person entsteht. Die ersten drei Früchte sind Liebe, Freude und Frieden. Gemäß

Thomas' Erklärung sind sie Folgen der gemeinsamen Liebe zwischen einem Menschen und Gott. Es gibt Liebe, weil der Mensch in einer Liebesbeziehung mit der Gottheit steht. Es gibt Frieden, weil die Person das, was sie sich am meisten wünscht, bereits hat. Und es gibt Freude, weil der Geliebte ihr eigen ist, und sie des Geliebten eigen ist. Die nächsten Früchte des Heiligen Geistes sind Geduld und Langmut, denn selbst mit all den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes wird es noch leidvolle Erfahrungen in diesem Leben geben. Aber die Früchte sind Weisen, mit diesem Leid in Gemeinschaft mit Gott umzugehen. Es ist also offensichtlich, dass Thomas' Tugendethik sich sehr von der des Aristoteles unterscheidet.

Menschliches Gedeihen

Diese kurze Skizze des thomasischen Ethikansatzes zeigt, warum aus Sicht des Aquinaten sowohl eine Naturrechtsethik als auch eine aristotelische Tugendethik als ethische Theorien unbefriedigend sind. Bei keiner von beiden spielt die relationale Dimension der menschlichen Natur und des menschlichen Gedeihens eine wichtige Rolle. Aufgrund dieser Vernachlässigung müssen aus thomasischer Sicht sowohl ihre Konzeptionen der menschlichen Natur als auch des menschlichen Guts unzureichend sein.

Um die grundlegende Rolle von Beziehung in Thomas' Konzeption der menschlichen Natur besser zu verstehen,⁷ ist es hilfreich, mit dem Prolog zum gesamten Ethikteil in ST I–II zu beginnen. Dort schreibt Thomas: „Vom Menschen wird gesagt, dass er als Gottes Ebenbild geschaffen wurde, weil er Gott darin ähnelt, ein vernunftbegabtes, mit freiem Willen und Handlungsmacht ausgestattetes Wesen zu sein... Menschen sind nach dem Bilde Gottes geschaffen, insofern sie selbst der Ausgangspunkt ihrer eigenen Handlungen sind, d.h. sie selbst einen freien Willen und Macht über ihre Handlungen haben.“

Wie Aristoteles geht Thomas davon aus, dass der Mensch ein rationales Tier ist. Aber gemäß dem Aquinaten sind Menschen als rationale Tiere *Geschöpfe* ihres Schöpfers und als solche ähneln sie ihrem Schöpfer, weil sie wie ihr Schöpfer über Intellekt und Wille verfügen. Diese Ebenbildlichkeit Gottes des Menschen ist zentral für die Bestimmung dessen, was Menschen sind. Sie sind nicht nur Substanzen mit einer rationalen Natur. Als Geschöpfe sind sie das, was sie sind, aufgrund ihres Bezogenseins auf ihren Schöpfer.

Nach christlicher Lehre gibt es zudem zwar nur einen Gott, aber in diesem einen Gott gibt es drei Personen. Dass der Mensch nach dem Bilde Gottes

geschaffen ist, bedeutet deshalb nicht nur, dass er Gott darin ähnelt, über Vernunft und freien Willen zu verfügen, sondern auch, dass er Gott in seiner Dreifaltigkeit ähnelt. Nach der komplizierten Lehre der Dreifaltigkeit sind die Personen der Trinität subsistierende Relationen. In einer metaphysisch analogen Weise charakterisieren Subsistenz und Relationalität deshalb die menschliche Natur ebenso. Der Mensch ist eine Substanz und damit subsistierend. Aber weil der Mensch auch ein Geschöpf ist, ist Relationalität wesentlich für seine Natur. Bezogensein auf Gott ist für die menschliche Natur auch konstitutiv.

Und so schreibt Thomas: „Gott ist in allen Dingen mit seinem Wesen, seiner Macht und seiner Gegenwart in einer allgemeinen Weise, [nämlich] wie eine Ursache in den Wirkungen ist, die an ihrer Gutheit teilhaben. Zusätzlich zu dieser Weise gibt es eine besondere Weise [in der Gott in einem Ding mit seinem Wesen, seiner Macht und Gegenwart ist], welche angemessen für ein rationales Geschöpf ist, von dem gesagt wird, dass Gott in ihm ist wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden ist...In dieser besonderen Weise wird vom rationalen Geschöpf nicht nur gesagt, dass Gott in ihm ist, sondern das Gott sogar in ihm einwohnt“ (ST I q.43 a.3.).

Nach Thomas' Auffassung ist menschliches Gedeihen also relationaler Natur. Es ist natürlich die rationale Natur des Menschen, die diesen zu dieser Art von Gottesbeziehung befähigt. Aber Menschen gedeihen als Menschen nur, wenn sie Gott erkennen und lieben und wenn Gott in ihnen einwohnt wie „das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden“. Aus diesen Gründen ist für die thomasische Ethik eine Liebesbeziehung zentral für alles menschliche Gedeihen und steht die Liebe im Mittelpunkt ethischen Handelns. Deshalb ist laut Thomas auch Handeln im Einklang mit der Vernunft nicht genug, um das wahre menschliche Gut zu erreichen, und sind die Aristotelischen Tugenden keine wirklichen Tugenden.⁸ Eine Person kann im Einklang mit der Vernunft handeln und die Aristotelischen Tugenden besitzen und dennoch nicht gedeihen als Mensch, weil er sich Gottes Liebe gegenüber verschlossen hat.⁹ Rationalität ist gut, weil sie eine Bedingung der Möglichkeit gemeinsamer Liebe zwischen einem Menschen und Gott ist. Aber Rationalität ist nicht der letzte Maßstab für die Gutheit menschlicher Handlungen, denn Menschen können auch guten Gebrauch von ihren rationalen Kräften machen und dennoch nicht als Menschen gedeihen. Dies ist dann der Fall, wenn sie ihren Intellekt und Willen zu Höchstleistungen treiben, aber ihre Gottesbeziehung vernachlässigen und ein vermeintlich selbstgenügsames Leben führen.

Der zweitpersonale Charakter der Ethik

Ein besonderer Vorzug der thomasischen Ethik besteht in der Art und Weise, wie sie zweitpersonale Beziehungen, d.h. Beziehungen der Art, die Martin Buber "Ich-Du"-Beziehungen nannte, in eine ethische Synthese einbindet.¹⁰ Eine Analogie mit der Musik kann helfen, um diesen Punkt zu veranschaulichen.

Nach Thomas präexistiert im Geist des Schöpfers ein Plan oder eine Ordnung seiner Schöpfung. Dieser in Gottes Geist existierende Plan ist für Thomas das *ewige Gesetz*, welches der letzte Maßstab zur Bestimmung der Gutheit menschlicher Handlungen ist.¹¹ Das Verhältnis des ewigen Gesetzes zu menschlichen Handlungen kann in Analogie dazu erklärt werden, wie ein Komponist einer Sinfonie über deren Noten und ihre Ordnung, die Anordnung und Verwendungsweise der Instrumente und viele andere Dinge denkt, aus denen sich die Komposition einer Sinfonie zusammensetzt. Die Partitur einer Sinfonie ist in gewisser Weise der letzte Maßstab der Musik, die er im Sinn hat. Um gut zu sein, müssen die Musiker des Orchesters, welches diese Sinfonie spielt, ihre Instrumente so benutzen, dass sie Töne hervorbringen, die im Einklang mit dem stehen, was in der Partitur vorgegeben ist. Ihr Spiel ist schlecht, wenn sie Töne erzeugen, die nicht dem entsprechen, was die Partitur des Komponisten vorschreibt.

Aber die Fähigkeit des einzelnen Musikers, das zu spielen, was in der Partitur des Komponisten steht, ist nicht genug, um ein guter Musiker in einem Orchester zu sein, das diese Sinfonie aufführt. Es ist eine Sache, nach der Partitur zu spielen. Es ist eine völlig andere Sache, nach den Anweisungen des Dirigenten zu spielen, der die Sinfonie interpretiert und dessen Verständnis der Musik das ganze Orchester leiten muss. Um ein guter Musiker in einem Orchester zu sein, muss man nicht nur virtuos ein Musikinstrument spielen können, sondern auch über die Fähigkeit verfügen, sich mit dem Dirigenten des Orchesters in geeigneter Weise in Beziehung zu setzen. Wenn die Musiker des Orchesters vereint sind in ihrer Beziehung zum Dirigenten, dann sind sie nicht nur Musiker, die ihr Instrument virtuos beherrschen, sondern ihre Aufführung der Musik des Komponisten ist gut, was sie zu guten Musikern macht.

In analoger Weise ist, im Einklang mit der Vernunft zu sein, notwendig dafür, dass die Handlung einer Person im Einklang mit dem ewigen Gesetz im Geiste Gottes ist. Dies ist aber nicht hinreichend dafür, dass die Handlung gut ist. Die Gutheit der Handlung einer Person wird auch durch die Beziehung dieser Person zu ihrem Schöpfer bestimmt. Um gut zu sein, muss die Handlung einer Person in Harmonie mit dem Schöpfer stehen. Diese Harmonie erfordert nicht nur, dass

eine Person will, was Gott will, und liebt, was Gott liebt, sondern auch, dass diese Person Gott liebt.¹² Es ist die Harmonie zwischen Gott und den Menschen, die Menschen befähigt, gute Taten zu vollbringen.

Die Analogie mit der Musik hilft auch, die Rolle besser zu verstehen, die die Gaben des Heiligen Geistes in der thomasischen Ethik spielen. Ein Musiker kann sehr begabt und virtuos sein. Aber auf sich gestellt kann er nicht das tun, was es braucht, um ein guter Musiker in einem Orchester zu sein, nämlich seinen Teil der Sinfonie gut zu spielen. In analoger Weise sind die Gaben des Heiligen Geistes *relationale* Dispositionen, die einer Person durch die Einwohnung des Heiligen Geistes eingegossen werden, welche eine Person mit Gott in Liebe verbinden.¹³ Sie verwandeln so eine Person von jemandem, der im Einklang mit der Vernunft handelt, in jemanden, der mit Gott vertraut ist. In diesem Zustand hat eine Person eine gewisse Konnaturalität mit Gott, so dass sie in der Beziehung mit Gott versteht, welche Handlungen im Einklang mit Gottes ewigem Gesetz stehen, und disponiert ist, diese auszuführen.¹⁴

So schreibt Thomas zum Beispiel: „Für diejenigen, die durch göttliche Inspiration bewegt werden, ist es nicht erforderlich, die menschliche Vernunft zu befragen. Sie müssen lediglich ihren inneren Regungen folgen, da sie von einem besseren Prinzip als der menschlichen Vernunft bewegt werden. Aus diesem Grund sagen manche, dass die Gaben den Menschen so vervollkommen, dass er fähig ist, bessere und größere Handlungen als Tugendakte auszuführen“ (ST I–II q. 68 a. 1).

Zu guter Letzt kann die Analogie mit der Musik den Begriff der Früchte des Heiligen Geistes erhellen, die, wie die Gaben, einen zweitpersonalen Charakter haben.¹⁵ Eine Musikerin, die ihren Teil der Partitur einer Sinfonie spielt, kann natürlich Freude daran haben, es gut zu tun und sich so an der Ausübung ihrer Talente erfreuen. In gewissem Sinn ist sie erfolgreich als Musikerin, wenn sie dies tut. Aber es ist etwas ganz anderes für sie, die Freude zu erfahren, die aus der erfolgreichen Ausführung der Sinfonie durch das Orchester resultiert, wenn jeder Musiker gut spielt aufgrund der Tatsache, dass er in rechter Weise auf den Dirigenten bezogen ist. Die Beziehung mit dem Dirigenten transformiert die Freude, die jeder Musiker vielleicht nur an seinem eigenen einsamen Spiel gehabt hätte, in die Freude darüber, Teil einer gut gespielten Sinfonie zu sein.

Thomas erklärt den zweitpersonalen Charakter der Früchte des Heiligen Geistes damit, dass sie der emotionale Zustand von jemandem sind, der in Liebe mit Gott verbunden ist.¹⁶ Über die ersten drei Früchte, Liebe, Freude und Frieden, schreibt Thomas: Gott „selbst ist Liebe. Deshalb ist geschrieben (Röm 5,5): Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns

gegeben ist. Die notwendige Folge dieser Liebe ist Freude, denn jeder Liebende freut sich, mit dem Geliebten vereint zu sein. Wo Liebe ist, da ist aber auch immer Gott wirklich gegenwärtig, den die Liebe liebt. Die Folge dieser Liebe ist also Freude. Und die Vervollkommenung dieser Freude ist Friede..., weil all unser Verlangen vollständig [in Gott] zur Ruhe kommt“ (ST I-II q.70 a.3.).

Laut Thomas erfüllt der Heilige Geist eine Person so sehr mit einer Erfahrung der Liebe und Nähe Gottes, dass Freude eine der Hauptwirkungen des Heiligen Geistes ist: „Die höchste Vollkommenheit, durch die eine Person innerlich vollkommen wird, ist die Freude, die aus der Gegenwart des Geliebten resultiert. Wer aber die Liebe Gottes hat, hat bereits das, was er liebt, wie es in 1 Joh 4,16 heißt: ‚wer in der Liebe [Gottes] bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm‘. Und daraus entspringt die Freude“ (*In Gal*, cap. 5, lect. 6, 330).

„Wenn [Paulus] sagt ‚Der Herr ist nahe‘, so weist er auf die Ursache der Freude hin, denn der Mensch freut sich über die Nähe seines Freundes“ (*In Phil*, cap. 4, lect. 1, 154). Für den Aquinaten besteht der Beitrag der Früchte des Heiligen Geistes zum moralischen Leben also ebenso wenig wie bei den Gaben darin, dass sie der Vernunft helfen, die Leidenschaften zu zügeln. Vielmehr transformieren die Früchte einen Menschen in einer zweitpersonalen Verbindung mit Gott, einer Liebesbeziehung, in der der Mensch als Mensch in Freude gedeiht.

Eingebettet in die Beziehung mit Gott wird folglich alles, was man als gut in einer Person ansehen kann (z.B. ihr Handeln im Einklang mit der Vernunft und mit dem ewigen Gesetz im Geiste Gottes), zu etwas weitaus Schönerem, so wie die Virtuosität einer guten Musikerin in einem Orchester erblüht in der Beziehung zum Dirigenten und sie die Freude einer gut inszenierten Aufführung einer Sinfonie erfahren lässt.

Das finale Gute des Lebens

Die Kraft von Thomas' Weltanschauung zeigt sich nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinem Leben. Deshalb ist es angemessen, mit zwei Anekdoten zu enden, die oft über ihn erzählt werden. So wie die Geschichten über Franz von Assisi ein Gespür für die Person vermitteln, unabhängig davon, ob sie in jedem Detail geschichtstreu sind oder nicht, so vermitteln uns diese Anekdoten über den Aquinaten, unabhängig davon, ob sie hagiografisch oder geschichtstreu sind, ein Gespür für den Charakter dieses Mannes. Aus diesem Grund ist es passend, mit ihnen diese kurze Darstellung des Wertes seines Werkes für uns heute zu beschließen.

Es wird angenommen, dass Thomas häufig religiöse Erfahrungen hatte, die ihn tief bewegten. Bei einer Gelegenheit berichtet ein Mitbruder seines Dominikanerordens, der anwesend war, während Thomas die Hl. Messe feierte, dass er tatsächlich hörte, wie Christus vom Kreuz aus zum Aquinaten spricht: „Thomas, du hast gut von mir gesprochen. Was willst du als Belohnung für dich?“ Und gemäß dem Dominikaner, der die Begebenheit berichtete, antwortete Thomas darauf: „*Non nisi te, Domini* – Nur dich, Herr!“

Thomas verfasste auch religiöse Gedichte, die in der Katholischen Gemeinschaft weltweit noch heute gesungen werden. Es gibt ein Gedicht, das besonders geeignet ist, den Sinngehalt der eben erzählten Anekdote poetisch zum Ausdruck zu bringen. Sein Gedicht *Adoro te devote* (Gotteslob Nr. 497, 7) endet damit, dass Thomas zu Christus, von dem er annimmt, dass er wirklich im gewandelten Brot und Wein auf dem Altar gegenwärtig ist, sagt: „Jesus, den verborgen jetzt mein Auge sieht, / stille mein Verlangen, das mich heiß durchglüht. / Lass die Schleier fallen einst in deinem Licht, / dass ich selig schaue, Herr, dein Angesicht.“

Gegen Ende seines Lebens, am oder um den 6. Dezember 1273, während er die Messe las, geschah etwas mit Thomas, das ihn davon abhielt, weiter zu schreiben. Sein Sekretär Reginald von Piperno, der ihn sehr schätzte, versuchte hartnäckig, ihn dazu zu überreden, seine Schreibearbeit wieder aufzunehmen. Der dritte Teil seiner *Summa theologiae* war noch nicht vollendet und Reginald argumentierte, dass die Bedeutung dieses Hauptwerks es gebiete, dass Thomas den Faden wieder aufnehme und es vollende. Aber von Thomas wird berichtet, geantwortet zu haben: „Reginald, ich kann nicht.“ Und als Reginald insistierte, antwortete Thomas ihm schließlich: „Im Vergleich mit dem, was ich gesehen habe und was mir geoffenbart wurde, ist alles, was ich geschrieben habe, wie Stroh.“ Er wolle einfach nur sterben, so erklärte er Reginald, um mit Gott zu sein, den er irgendwie in der Offenbarung gesehen hatte, die dazu führte, dass er mit dem Schreiben aufhörte. Und bald darauf starb er tatsächlich, am 7. März 1274 in Fossanuova, Italien.

Das Leben und der Tod des Aquinaten, dessen Schriften ein überragendes Beispiel für die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft sind, illustrieren, was zentral für sein Werk und für ihn persönlich war, nämlich Personen, und insbesondere die Person seines geliebten Herrn. ✚

**„Lass die Schleier fallen
einst in deinem Licht,
/ dass ich selig schaue,
Herr, dein Angesicht.“**

Anmerkungen

- 1 Siehe, z.B., John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 1980.
- 2 Vgl. z.B., Ralph McInerny: *The Question of Christian Ethics*. Washington, D.C. 1993), 25–26; Anthony Kenny: „Aquinas on Aristotelian Happiness“. In: *Aquinas’s Moral Theory*. Hg. von Scott MacDonald and Eleonore Stump. Ithaca, NY 1999, 15–27.
- 3 ST I–II q. 3 a. 8, and q. 5 a. 3.
- 4 ST I–II qq. 62–63.
- 5 ST I–II qq. 68, 70.
- 6 ST I–II q. 70 a. 3.
- 7 Für eine detaillierte Diskussion der Metaphysik der menschlichen Natur des Aquinaten, siehe Patrick Zoll: *Why the Dead Have Not Ceased to Exist: Thomas Aquinas on the Role of Form in Hylomorphism*. In: *Faith and Philosophy* 39/5 (2023), 702–728.
- 8 Für eine detaillierte Diskussion, siehe Eleonore Stump: *The Non-Aristotelian Character of Aquinas’s Ethics: Aquinas on the Passions*. In: *Faith and Philosophy* 28 (1/2011), 31–34.
- 9 ST I–II q. 63 a. 2 ad 2.
- 10 Für eine detailliertere Darstellung der zweitpersonalen Natur der Ethik des Aquinaten, siehe Andrew Pinsent: *The Second-Person Perspective in Aquinas’s Ethics: Virtues and Gifts*. New York 2012); Stump: *The Non-Aristotelian Character* (Anm. 8).
- 11 ST I–II q. 93, and q. 21, a.1.
- 12 Für eine detaillierte Illustration der Entfaltung dieser Beziehung siehe Patrick Zoll: *Why God Does not Share His Secrets with Us: What We Can Learn from Thomas Aquinas’s Commentary on Jn 15:14–16 and the Biblical Narrative of Abraham*. In: *Knowledge Through Narrative: Biblical Narratives and Human Flourishing*. Hg. von Eleonore Stump und Judith Wolfe. London 2024.
- 13 ST I–II q. 68 a.1.
- 14 Vgl. Stump: *The Non-Aristotelian Character* (Anm. 8), 36–39.
- 15 ST I–II q. 70 a.1.
- 16 Vgl. Stump (Anm. 8), 42.