

Philosophische Bibliothek

Thomas von Aquin
Über das Glück
De beatitudine

Lateinisch-Deutsch

Meiner





THOMAS VON AQUIN

Über das Glück
De beatitudine

Übersetzt, mit einer Einleitung
und einem Kommentar
herausgegeben von

JOHANNES BRACHTENDORF

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2402-6

ISBN E-Book: 978-3-7873-2403-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung von <i>Johannes Brachtendorf</i>	IX
1. Grundlagen eudaimonistischer Ethik	IX
2. Der Argumentationsverlauf des Glückstraktats in der <i>Summa Theologiae</i> I–II q.1–5	XI
2.1 Der Prolog	XI
2.2 Quaestio 1	XIII
2.3 Quaestio 2	XVI
2.4 Quaestio 3	XVIII
2.5 Quaestio 4	XXIV
2.6 Quaestio 5	XXVII
3. Die Stellung des Glückstraktats im Ganzen der <i>Summa Theologiae</i>	XXXII
4. Der Glückstraktat der <i>Summa Theologiae</i> im Vergleich mit anderen Werken des Thomas	XXXVII
4.1 Der Glückstraktat des Sentenzenkommentars	XXXVII
4.2 Der Glückstraktat der <i>Summa contra Gentiles</i>	XLVI
5. Thomas' Quellen: Augustinus und Aristoteles	L
6. Diskussionen um die Glückslehre des Thomas	LV
6.1 Die metaphysischen Voraussetzungen	LV
6.2 Theologische Kritik am Eudaimonismus	LVII
6.3 Natürliches Streben nach einem übernatürlichen Ziel?	LX
Bibliographie	LXIV

THOMAS VON AQUIN

Prolog	3
--------------	---

Quaestio 1

Über das letzte Ziel des Menschen

<i>Artikel 1</i> Ist es dem Menschen eigen, wegen eines Zieles zu handeln?	5
<i>Artikel 2</i> Ist dies eine Eigentümlichkeit der vernünftigen Natur?	9
<i>Artikel 3</i> Erhalten die Handlungen des Menschen ihr Wesen vom Ziel her?	15
<i>Artikel 4</i> Gibt es ein letztes Ziel des menschlichen Lebens?	19
<i>Artikel 5</i> Kann ein Mensch mehrere letzte Ziele haben?	25
<i>Artikel 6</i> Ordnet der Mensch alles auf das letzte Ziel hin?	29
<i>Artikel 7</i> Ist das letzte Ziel für alle Menschen dasselbe?	33
<i>Artikel 8</i> Haben auch alle anderen Kreaturen dieses letzte Ziel?	35

Quaestio 2

Was macht den Menschen glücklich?

<i>Artikel 1</i> Macht Reichtum glücklich?	39
<i>Artikel 2</i> Macht Ehre glücklich?	45
<i>Artikel 3</i> Macht guter Ruf oder Ruhm glücklich?	47
<i>Artikel 4</i> Macht die Macht glücklich?	51
<i>Artikel 5</i> Macht ein Gut des Körpers glücklich?	55
<i>Artikel 6</i> Macht Lust glücklich?	61
<i>Artikel 7</i> Macht ein Gut der Seele glücklich?	65
<i>Artikel 8</i> Macht ein geschaffenes Gut glücklich?	71

Quaestio 3

Was ist Glück?

<i>Artikel 1</i> Ist Glück etwas Ungeschaffenes?	75
<i>Artikel 2</i> Wenn Glück etwas Geschaffenes ist, ist es eine Tätigkeit?	79
<i>Artikel 3</i> Ist Glück eine Tätigkeit des sinnlichen Teils (der Seele) oder des vernünftigen?	85
<i>Artikel 4</i> Wenn Glück eine Tätigkeit des vernünftigen Teils ist, ist es dann eine Tätigkeit der Vernunft oder des Willens?	89
<i>Artikel 5</i> Wenn Glück eine Tätigkeit der Vernunft ist, ist es dann eine Tätigkeit der theoretischen Vernunft oder der praktischen?	95
<i>Artikel 6</i> Wenn Glück eine Tätigkeit der theoretischen Vernunft ist, besteht es dann in der Betrachtung der theoretischen Wissenschaften?	101
<i>Artikel 7</i> Besteht das Glück in der Betrachtung der (von Materie getrennten) Substanzen, nämlich der Engel?	105
<i>Artikel 8</i> Besteht das Glück allein in der Betrachtung Gottes, durch die er in seinem Wesen geschaut wird?	109

Quaestio 4

Was ist zum Glück erforderlich?

<i>Artikel 1</i> Ist Lust zum Glück erforderlich?	115
<i>Artikel 2</i> Was ist das Vorrangige beim Glück: Lust oder Schau?	119
<i>Artikel 3</i> Ist das Begreifen erforderlich?	121
<i>Artikel 4</i> Ist Rechtheit des Willens erforderlich?	127
<i>Artikel 5</i> Ist für das Glück des Menschen der Körper erforderlich?	129

<i>Artikel 6</i> Ist Vollkommenheit des Körpers erforderlich?	139
<i>Artikel 7</i> Sind irgendwelche äußeren Güter erforderlich?	143
<i>Artikel 8</i> Ist die Gemeinschaft von Freunden erforderlich?	147

Quaestio 5

Über die Erlangung des Glücks

<i>Artikel 1</i> Kann der Mensch das Glück erlangen?	153
<i>Artikel 2</i> Kann ein Mensch glücklicher sein als ein anderer?	157
<i>Artikel 3</i> Kann jemand in diesem Leben glücklich sein?	161
<i>Artikel 4</i> Kann das Glück, einmal erlangt, wieder verloren gehen?	165
<i>Artikel 5</i> Kann der Mensch durch seine natürlichen Fähigkeiten das Glück erlangen?	171
<i>Artikel 6</i> Erlangt der Mensch das Glück durch das Wirken eines höheren Geschöpfes?	175
<i>Artikel 7</i> Sind Werke des Menschen erforderlich, damit der Mensch durch Gott das Glück erlangt?	181
<i>Artikel 8</i> Strebt jeder Mensch nach Glück?	185
 Kommentar	 191
Verzeichnis zitierter Bibelstellen	261
Verzeichnis zitierter Werke	263
Sachregister	267

EINLEITUNG

1. *Grundlagen eudaimonistischer Ethik*

Thomas von Aquin ist ein Vertreter der eudaimonistischen Ethik, die seit Platon und Aristoteles bis ins 18. Jh. hinein allgemein anerkannt war und erst durch Immanuel Kants deontologische und Jeremy Benthams utilitaristische Ethik in Frage gestellt wurde. Für die eudaimonistische Ethik sind folgende Merkmale charakteristisch:

1. Grundlage dieser Ethik ist eine teleologische Theorie der Handlung. Ihrzufolge ist es ein Wesensmerkmal der menschlichen Handlung, dass sie um eines Zweckes willen geschieht und somit auf ein Ziel gerichtet ist. Die Ziele verschiedener Handlungen stehen wiederum in hierarchischen Verhältnissen: Manches wird um seiner selbst willen erstrebt, anderes weil es ein geeignetes oder notwendiges Mittel zur Erreichung eines noch höheren Zieles darstellt. Insgesamt ist diese Hierarchie im Sinne einer Pyramide zu denken, an deren Spitze ein einziges Letztziel (*finis ultimus*) liegt, um dessentwillen alle anderen Handlungsziele erstrebt werden.

2. Ihren Namen trägt die eudaimonistische Ethik deshalb, weil sie das Glück (*eudaimonia*) als höchstes Ziel des Menschen ansetzt. In allem, was ein Mensch tut, strebt er letzten Endes danach, glücklich zu werden. »Alle Menschen wollen glücklich sein«, ist ein oftmals vorgebrachter Grundsatz eudaimonistischer Ethik.¹ Die eudaimonistische Ethik ist eine Strebenethik in dem Sinne, dass sie einen natürlichen Impuls des Menschen aufnimmt, um ihn zu lenken und zu kanalisieren. Da der Mensch von sich her bereits nach Glück strebt, muss die Ethik nicht ein gänzlich neues Wollen in ihm veranlassen.

¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 2, 1095a18; Cicero, *Hor-tensius*, Fragment 69I/70I, S. 68 f.; Augustinus, *De Trinitate* XIII 7–9.

Vielmehr hat sie die Aufgabe, das bereits vorhandene Streben des Menschen ins richtige Ziel zu führen. Die eudaimonistische Ethik gebietet daher nicht im strengen Sinne, wie es für die deontologische Ethik typisch ist, sondern sie berät den Menschen bei der Suche nach dem Glück.

3. Die eudaimonistische Ethik schließt eine Güterlehre ein. Als höchstes Ziel ist das Glück zugleich das höchste Gut. Allerdings stellt sich sofort die weitere Frage: Was macht den Menschen glücklich? Welche Güter muss er besitzen, um des Glückes als des höchsten Gutes teilhaftig zu werden? Aus der Perspektive dieser Frage heraus entwickelt die eudaimonistische Ethik eine Hierarchisierung von Gütern bzw. Güterarten, derzufolge manche Güter nur wenig zum Glück beitragen und somit als niedere gelten, andere jedoch mehr, die daher als höhere Güter anzusehen sind. Hier tritt das kritische Anliegen der eudaimonistischen Ethik hervor, denn sie zeigt, dass Güter, die von vielen Menschen für hochrangig gehalten werden (z. B. Ehre und Reichtum), in Wahrheit zu den niederen zählen oder sogar bloße Scheingüter darstellen, die eher als Übel anzusehen sind. Der Mensch tendiert dazu, sein Glück an der falschen Stelle zu suchen und sich bei der Suche nach der eudaimonia zu verirren.

4. Die eudaimonistische Ethik zielt auf eine Perfektionierung des Menschen. Ihrzufolge muss der Mensch in die richtige seelische Verfassung gelangen, um glücklich sein zu können. Das Glück hängt weniger vom Besitz äußerer Güter ab als vom Besitz innerer Haltungen. Daher gilt oftmals die Tugend, die eine besondere charakterliche Disposition darstellt, als hohes Gut, das für das Glück des Menschen konstitutiv ist. Wer dieses Gut besitzt, gelangt in einen Zustand seelischer Vollkommenheit, der durch innere Einheit, Harmonie und Frieden gekennzeichnet ist.

5. In ihrer Glückskonzeption orientiert sich die eudaimonistische Ethik am Wesen des Menschen. Damit hat sie einen objektiven Charakter. Bei der kritischen Beurteilung des Wertes von Gütern bilden nicht individuelle Präferenzen den Maßstab, sondern Überlegungen zur allgemeinen Natur des Menschen.

Subjektive Wünsche und Vorzugsordnungen werden von einer als objektiv gedachten Basis aus bewertet. Diese Basis ist die menschliche Natur, in der dasjenige, worin der Mensch sich von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nämlich die Vernunft, eine besondere Rolle spielt. Daher ist das gute Leben in eudaimonistischer Sicht ein naturgemäßes und ein vernunftgemäßes Leben. Diese seine Natur kann der Mensch in seinem Handeln mehr oder weniger zur Entfaltung bringen. Das Glück ist an die Vollkommenheit des Menschen im Sinne der vollständigen Entwicklung seiner Wesensnatur gebunden. Man kann daher sagen, dass das höchste Ziel in der Selbstverwirklichung des Menschen liegt, diese aber nicht verstanden im Sinne der Ausprägung individueller Besonderheiten, sondern als vollständige Entfaltung des Menschseins.

6. Für die meisten Formen des Eudaimonismus ist der Gottesbezug des Menschen zentral. (Eine Ausnahme bilden hier die Ansätze Epikurs und der Stoa.) Gott gilt als metaphysischer Grund alles Seienden, der als solcher den Einzeldingen gegenüber transzendent ist. Durch Vernunft und Wille ist der Mensch nicht nur auf einzelne Güter bezogen, sondern darüber hinaus auf das transzendente Prinzip aller Wirklichkeit. Er strebt nach Erkenntnis und Genuss Gottes. Daher gilt in der eudaimonistischen Ethik Gott als höchstes Gut des Menschen, das alle anderen Güter umgreift. Im Genuss Gottes erreicht der Mensch seine Perfektion und wird vollkommen glücklich.

2. *Der Argumentationsverlauf des Glückstraktats in der Summa Theologiae I–II q. 1–5*

2.1 Der Prolog

Der Prolog ist dem gesamten zweiten Teil der STh vorangestellt. Er blickt zugleich zurück auf den ersten Teil und voraus auf die kommenden Erörterungen. Mit der Aussage des Prologs, dass bereits von Gott sowie von dem, was aus der göttlichen Macht

hervorgegangen ist, gesprochen worden sei, fasst Thomas die Themen des ersten Teils der STh zusammen. Denn dort wurde zunächst eine Gotteslehre vorgelegt (STh I q. 2 – 26) sowie eine Erklärung der Hervorbringungen Gottes gegeben. Dazu zählt einerseits die göttliche Dreifaltigkeit (STh I q. 27 – 43) und andererseits die geschaffene Wirklichkeit, die sowohl die Engelwelt umfasst als auch die in den sechs Schöpfungstagen hervorgebrachten Werke einschließlich des Menschen (STh I q. 44 – 74). In einem anschließenden Traktat zur Anthropologie schenkt Thomas der Leib-Seele Struktur des Menschen, seinem Strebevermögen und seiner Erkenntnisfähigkeit spezielle Aufmerksamkeit (STh I q. 75 – 102).

Thomas setzt den zweiten Teil seines Werkes in Beziehung zum ersten, indem er Gott als Urbild (*exemplar*) und den Menschen als Abbild Gottes (*imago dei*) bezeichnet. Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist biblisch vor allem im Bericht über die Erschaffung des Menschen bezeugt (Gen. 1,26f.) und spielt bereits in der Theologie vor Thomas, insbesondere bei Augustinus², eine entscheidende Rolle. Dass der Mensch Bild Gottes ist, und zwar vor allem hinsichtlich seines Geistes (*mens*), hat Thomas schon in der Anthropologie des ersten Teils der STh (q. 93) dargelegt. Im Prolog zum zweiten Teil kommt er noch einmal darauf zurück, und zwar unter Verwendung eines Zitates aus Johannes von Damaskus' (650 – 754) Schrift *De fide orthodoxa*, in dem die Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders an den Besitz des Vermögens der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) gebunden wird sowie an die Fähigkeit des Menschen, aus sich heraus Werke zu vollbringen (*per se potestativum*). Als Abbild Gottes, so interpretiert Thomas die Aussage des Johannes von Damaskus, gleicht der Mensch dem Urbild, insofern er frei handeln kann und Ursprung seiner Handlungen ist.³ In der ersten Hälfte des

² Vgl. Augustinus, *De Trinitate* IX – XV.

³ Vgl. dazu auch Thomas von Aquin, *Sent. I dist. 3 q. 3 a. 1 ad 2*, sowie *STh I q. 93 a. 9*.

zweiten Teils der STh geht es genau um das freie Handeln des Menschen, nämlich um dessen Gutheit und Schlechtheit, um Tugenden und Laster, um das Gesetz als Regel des Handelns, um den Willen als Grund des Handelns, und – in den hier übersetzten Quaestionen 1 bis 5 – um das Glück als Ziel des Handelns.

2.2 Quaestio 1

Die erste Quaestio ist im Wesentlichen handlungstheoretisch angelegt und bemüht sich um den Nachweis, dass die Ausrichtung auf ein konkretes Einzelziel, und darüber hinaus auf ein universales Letztziel, das entscheidende Merkmal von Handlungen ist.⁴ Zunächst (a. 1) unterscheidet Thomas die »menschlichen Handlungen« (*actiones humanae*) von den »Handlungen des Menschen« (*actiones hominis*). Die »menschlichen Handlungen« zeichnen sich dadurch aus, dass der Mensch Herr dieser Handlungen ist, indem er sie durch Vernunft und Willen steuert, während die »Handlungen des Menschen« Reflex- und Gewohnheitshandlungen umfassen, die keiner bewussten Lenkung unterliegen, so dass der Handelnde in dieser Hinsicht mit den vernunftlosen Wesen auf einer Stufe steht. Vernunft und Wille fließen zusammen im Vermögen der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*), durch das der Mensch Herr der *actiones humanae* ist. Da der Wille sich aber stets auf ein Gewolltes als Ziel richtet, gilt nach Thomas, dass »menschliche Handlungen« im beschriebenen Sinn immer zielorientiert sind.

Weiterhin (a. 2) stellt Thomas die Frage, ob die Finalität dem Handeln des Menschen als Vernunftwesen vorbehalten ist, oder ob auch das Tun vernunftloser Wesen wie der Tiere als zielgerichtet verstanden werden kann. Nach Thomas ist letzteres durchaus der Fall, doch der Mensch richtet sein Handeln

⁴ Eine Zusammenfassung der q. 1–3 findet sich auch bei Kluxen (1980), S. 114–141.

durch sich selbst, nämlich durch das Vermögen der freien Entscheidung, auf sein Ziel aus, während das Tun der vernunftlosen Wesen nicht durch sie selbst, sondern von etwas anderem (ab alio), d. h. durch die natürlichen Neigungen, die ihnen von Gott eingegeben sind, zum Ziel gelenkt wird. Neben der Zielbestimmtheit ist also die Selbstbestimmtheit ein zentrales Merkmal menschlicher Handlungen. Finalität ist nach Thomas auch insofern ein Wesensmerkmal menschlicher Handlungen, als deren moralische Qualität stets vom Ziel her beurteilt wird (a. 3). Nach Thomas lässt sich also am Ziel einer Handlung erkennen, ob sie gut oder böse ist.

Das Ziel einer Handlung erweist sich oft als Mittel zur Erreichung eines noch höheren Zieles. Daher fragt Thomas (a. 4), ob es ein letztes, höchstes Ziel (finis ultimus) des menschlichen Handelns gibt, oder ob die Hierarchie der Ziele eine unendliche ist, so dass ein »progressus in infinitum« entsteht. Nach Thomas ist ein solcher »progressus« nicht möglich. Vielmehr muss eine menschliche Handlung ein Letztziel haben, ein Ziel also, das nicht mehr um eines anderen willen, sondern seiner selbst wegen intendiert wird. Thomas erweitert nun (a. 5) seine These dahingehend, dass es nicht nur für jede menschliche Handlung ein Letztziel geben müsse, sondern dass sich alle Handlungen eines Menschen auf ein einziges Letztziel richten. Wenn es aber ein letztes Ziel allen vernünftigen Strebens eines Menschen gibt, dann müssen alle nicht-letzten Ziele auf dieses hingeordnet sein und als Mittel zu seiner Erreichung gedeutet werden können (a. 6). Schließlich behauptet Thomas, dass nicht nur jeder einzelne Mensch in all seinem Wollen ein einziges Letztziel anstrebt, sondern dass alle Menschen in all ihrem vernünftigen Streben dasselbe Letztziel intendieren (a. 7). Das gilt aber nur in einem formalen, nicht in materialem Sinn. Denn es streben zwar alle Menschen nach Vollkommenheit, aber die Frage, worin diese Vollkommenheit gesucht wird, und welches Gut man besitzen muss, um sie zu erreichen, wird subjektiv sehr verschieden beantwortet. Objektiv gibt es allerdings nur eine einzige richtige Lösung.

Während in a. 4–7 dargelegt wurde, dass sich das gesamte vernunftgeleitete Streben aller Menschen auf ein einziges Letztziel richtet, argumentiert Thomas nun (a. 8), dass selbst alle anderen lebendigen und auch die leblosen Wesen zu diesem Ziel tendieren. Der gesamte Kosmos strebt ihmzufolge auf ein und dasselbe Letztziel zu. Thomas nimmt dabei eine wichtige Differenzierung im Begriff des Zieles vor. Mit Verweis auf Augustinus und Aristoteles unterscheidet er zwischen dem Ziel im Sinne des »Worum willen« (*finis cuius*), d. h. der erstrebten Sache, und dem Ziel im Sinne des »Wodurch« (*finis quo*)⁵, also der Erlangung oder des Gebrauches dieser Sache. Letztziel des Menschen und aller anderen Wesen im Sinne des »Worum willen« ist Gott, Letztziel im Sinne des »Wodurch« ist das Glück, das in der Erlangung und der Schau Gottes besteht. Im Sinne des »*finis cuius*« strebt alle Wirklichkeit nach Gott, doch das Glück bleibt dem Menschen als vernunftbegabtem Geschöpf vorbehalten.

Insgesamt ist festzustellen, dass Thomas in der q. 1 mehrere Merkmale der eudaimonistischen Ethik aufnimmt. Typischerweise beginnt er mit einer Analyse der menschlichen Handlung und weist nach, dass diese, da sie aus dem »*liberum arbitrium*« als einer Verbindung von Vernunft und Wille hervorgeht, stets zielgerichtet ist. Zwar ist die Zielhaftigkeit sogar ein Merkmal auch der Tätigkeiten der Tiere und darüber hinaus aller Naturvorgänge, doch wegen ihres Ursprungs in der Vernunft gelten die Handlungen des Menschen als von ihm selbst her auf das Ziel gerichtet, d. h. als selbstbestimmt, während die Tätigkeiten aller anderen Wesen fremdbestimmt sind, weil sie nicht von diesen selbst, sondern von außen auf ihre Ziele hin gelenkt werden.

Weiterhin argumentiert Thomas ausführlich für die These, dass alle menschlichen Handlungen auf ein einziges Letztziel hin orientiert sind. Der Letzt-Charakter dieses Zieles liegt formal gesehen in der Vollkommenheit, und zwar in dem doppelten Sinne, dass es selbst das vollkommene Gut (*bonum con-*

⁵ Vgl. unten den Kommentar zu q. 1 a. 8 und q. 5 a. 8.

summatum) ist, das alles Gute umfasst und somit nichts mehr zu wünschen übrig lässt, und dass Perfektion das Ziel des Menschen überhaupt ist, weil er nach vollständiger Verwirklichung seines Wesens strebt. Zu fragen bleibt nun, welches konkrete Gut diesen formalen Letzt-Charakter aufweist.

Thomas deutet am Ende der q. 1 an, dass das Glück die Erlangung des konkreten höchsten Gutes bedeutet und somit Letztziel im Sinne des »finis quo« ist, während Gott das höchste Gut selbst und daher Letztziel im Sinne des »finis cuius« ist. Nachzuweisen bleibt nun, dass beide, Gott und Glück, den formalen Letzt-Charakter besitzen, der einem »finis ultimus« zukommt: Gott muss also als »bonum consummatum« erwiesen werden, das nichts Gutes außerhalb seiner hat (vgl. q. 2), und das Glück ist als Vollkommenheit des Menschen zu explizieren (vgl. q. 3). Insgesamt wird die in a. 8 entwickelte Unterscheidung von »finis quo« und »finis cuius« zum zentralen Gliederungsprinzip des Glückstraktats der STh.

2.3 Quaestio 2

In der q. 2 stellt Thomas die Frage nach dem »finis cuius« in den Mittelpunkt und fragt, worin das Glück liegt, d. h. welches Gut der Mensch besitzen muss, um glücklich zu sein. Dabei behandelt er der Reihe nach die äußeren Güter (Reichtum, Ehre, Ruhm, Macht), die leiblichen und die seelischen Güter.⁶ Keines dieser Güter erweist sich jedoch als »bonum consummatum«, das den Menschen glücklich machen würde. Abschließend argumentiert Thomas, dass kein geschaffenes, sondern nur ein ungeschaffenes Gut, also Gott, das höchste Gut im Sinne des »finis cuius« sein kann. Mit der q. 2 führt Thomas die Diskussion von q. 1 a. 7 fort, wo gesagt wurde, dass alle Menschen zwar im Streben nach Vollkommenheit (Glück) übereinstim-

⁶ Diese Unterscheidung findet sich bereits bei Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 8, 1098b 12–14; *Politik* VIII 1, 1323a 24–26.

men, aber in der Frage, was Glück verleiht, ob Reichtum, Lust oder etwas anderes, verschiedener Meinung seien. Nachdem in der q. 1 im Wesentlichen die Bedingungen menschlichen Handelns überhaupt erläutert wurden, tritt in der q. 2 erstmals die kritische Potenz des Eudaimonismus hervor. Denn hier wird gezeigt, dass diejenigen Güter, die die meisten Menschen erstreben, weil sie sich von ihnen ihr Glück erhoffen, in Wahrheit nicht glücksbringend sind und somit auch nicht, oder jedenfalls nicht als Letztziel, erstrebt werden sollten.

Thomas untersucht zunächst (q. 2 a. 1 – 4) die äußeren Güter wie Reichtum, Ehre, Ruhm und Macht. In a. 4 benennt er zusammenfassend vier Gründe, derentwegen diese Güter nicht Letztziel im Sinne des »*finis cuius*« sein können. Erstens sind sie moralisch indifferent, d. h. sie finden sich sowohl bei guten als auch bei bösen Menschen. Zweitens ist keines dieser Güter erfüllend in dem Sinne, dass es keine Wünsche mehr offen lässt. Drittens kann jedes dieser Güter zum Schlechten führen, insbesondere der Reichtum. Und viertens sind sie als äußere Güter den Wechselfällen des Zufallsglücks (*fortuna*) unterworfen, was beim wahren Letztziel nicht der Fall sein kann, weil der Mensch auf dieses natürlicherweise ausgerichtet sei.

Doch auch die Güter des Leibes kommen als vollkommenes Gut nicht in Frage (a. 5). Denn der Leib wird von der Seele gelenkt und existiert auf sie hin. Da er durch seine Funktion bestimmt ist, kann der letzte Zweck des Lebens nicht in der Erhaltung des Leibes bestehen. Weiterhin scheidet die Lust als beseligendes Gut aus (a. 6). Für die körperliche Lust gilt dies ohnehin, weil sie an den Leib gebunden ist. Doch auch die geistige Lust ist nicht höchstes Gut, sondern sie ist nur ein Begleitumstand (*proprium accidens*), der immer eintritt, wenn jemand das höchste Gut erlangt hat. Da die äußeren und die körperlichen Güter nicht als glücklich machende gelten können, fragt Thomas weiter nach der Glücksrelevanz der seelischen Güter (a. 7). Er benutzt hier die Unterscheidung zwischen dem »*finis cuius*« und dem »*finis quo*«, d. h. zwischen der Sache selbst, deren Besitz glücklich macht, und dem Besitz bzw. Gebrauch

dieser Sache (vgl. q. 1 a. 8). Das Glück als »finis quo« ist in der Tat ein Zustand der Seele, nämlich ihre Vollkommenheit, und stellt somit ein der Seele innewohnendes Gut dar. Dagegen liegt die Sache, deren Besitz glücklich macht, nämlich Gott, außerhalb der Seele.

Thomas gelangt schließlich (a. 8) zu der These, dasjenige Gut, dessen Besitz den Menschen vollständig glücklich mache, müsse ungeschaffen sein. Damit ist natürlich Gott selbst gemeint. Hier greift Thomas deutlich erkennbar auf die platonische und die augustinische Tradition zurück, was sich darin zeigt, dass er den Unterschied von Ungeschaffenem und Geschaffenem mithilfe des Partizipationsgedankens ausdrückt: Gott ist der Teilgebende, das Geschaffene ist das Teilnehmende. Zugleich ist das Teilgebende das Allgemeine, das Teilnehmende aber je Einzelnes. Wie die Vernunft, so richtet sich auch der Wille als rationales Streben auf das Allgemeine. In Gott als dem teilgebenden und daher allgemeinen Gut (bonum universale) erreicht er den Grund alles Guten und die Quelle aller Güter (fons boni). Daher ist Gott der »finis ultimus cuius« des Menschen, d. h. das höchste Gut, dessen Besitz glücklich macht. Insofern ist der Transzendenzgedanke für Thomas' Eudaimonismus grundlegend.

2.4 Quaestio 3

Nachdem Thomas in der q. 2 Gott als Letztziel im Sinne des »finis cuius« erklärt hat, geht er in der q. 3 die Frage nach dem Glück als dem »finis quo« an. Das Glück liegt in der Erlangung Gottes. Thomas fragt nun, wie dieses Erlangen im Blick auf die Seele zu verstehen ist. Was bedeutet es psychologisch gesehen? Ist dies ein Zustand der Seele oder eher ein Vollzug und eine Tätigkeit? Handelt es sich um eine Sache der Empfindung, des Willens, oder des Erkennens? Und wenn es sich um ein Erkennen handelt, welches ist sein Gegenstand? Weiterhin wird die Transzendenzorientierung der Ethik des Thomas

dadurch noch klarer, dass hier der Unterschied zwischen einem irdischen, aber notwendigerweise unvollkommenen Glück (*beatitudo imperfecta*) und einem vollkommenen, aber erst im jenseitigen Leben nach dem Tod möglichen Glück (*beatitudo perfecta*) eingeführt wird.

Thomas folgt der eudaimonistischen Tradition, wenn er das Glück mit der Vollkommenheit der Seele im Sinne ihres höchstmöglichen Selbstvollzugs verbindet. Das Besitzen des höchsten Gutes ist eine Tätigkeit der Seele, in der diese sich auf maximale Weise verwirklicht. Da die Seele aber mehrere Teile und Vermögen umfasst, ist zu fragen, welches dieser Vermögen diese Tätigkeit vollzieht, und ob nur dieses Vermögen durch einen solchen Akt perfektioniert wird, oder aber alle »*potentiae*« der Seele. Thomas konzentriert sich zunächst auf den vernünftigen Seelenteil und sucht das Glück des Menschen in der Perfektionierung jener Fähigkeiten, durch deren Besitz er sich von anderen Lebewesen unterscheidet. Dies sind die rationalen Vermögen, nämlich Vernunft und Wille. Unter ihnen ist es nach Thomas hauptsächlich die Vernunft, durch deren Tätigkeit der Mensch das höchste Gut erreicht, denn dieses Erreichen wird vollzogen als geistige Schau Gottes im Sinne einer »*visio intellectualis*«. In der Bestimmung des Glücks als »*visio intellectualis*« Gottes knüpft Thomas einerseits an biblische Aussagen an, die die Vollendung des Menschen als Erkennen Gottes und als Schau von Angesicht zu Angesicht beschreiben⁷, andererseits aber an die platonisch-aristotelische und augustinische Tradition, die das Glück des Menschen in die noetische Schau der Idee des Guten, der ewigen Wahrheiten bzw. des göttlichen Seins selbst gesetzt hat.⁸ Thomas zufolge besteht das Glück des Menschen also primär in der Perfektionierung der Vernunfttätigkeit, wie sie in der Erkenntnis Gottes stattfindet.

⁷ Vgl. 1 Kor 13,12; Joh 17,3.

⁸ Platon, *Politeia* VII 517b–c; Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 7, 1177a 12–18; X 8, 1178b 7–31; Augustinus, *De civitate dei* XXII 29; *De Genesi ad litteram* XII 26,54–36,69.

Der a. 1 stellt in Wiederaufnahme des Gedankens von q. 2 a. 7 fest, daß der »*finis ultimus cuius*« des Menschen nicht selbst etwas Seelisches ist, sondern außerhalb der Seele liegt. Sodann konfrontiert Thomas die oftmals zitierte Glücksdefinition des Boethius, Glück sei ein »*status perfectus*«, also ein vollkommener Zustand, mit Aristoteles' Auffassung, Glück sei eine Tätigkeit (a. 2). Thomas spricht sich entschieden für die Tätigkeit aus, weil Glück die äußerste Vollkommenheit des Menschen bezeichnet, jedes Seiende aber insofern vollkommen ist, als es sich im Akt befindet und nicht bloß in Potenz. Glück meint somit den äußersten Akt und die höchste Tätigkeit des Menschen. Thomas löst den vermeintlichen Gegensatz zwischen Boethius und Aristoteles so auf, dass Boethius mit seiner Formulierung auf den Zustand der Vollkommenheit ziele, in dem sich der Glückliche befindet, während Aristoteles hervorhebe, wodurch der Glückliche in diesem Zustand sei, nämlich durch eine innere Tätigkeit.

In den a. 3 – 5 geht Thomas die wichtigsten Seelenvermögen durch um zu prüfen, welches dieser Vermögen in der beseligenden Tätigkeit des Menschen auf vollkommene Weise aktiv ist. Er beginnt mit der Sinnlichkeit (a. 3) und konstatiert, dass deren Tätigkeit nicht essentiell zum Glück gehört. Dennoch stellt sie erstens eine Voraussetzung des irdischen Glücks dar, weil jede Vernunfttätigkeit mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnen muss, und zweitens eine Folge des ewigen Glücks, weil die jenseitige Existenz ein Leben nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes ist, und zwar so, dass die Vollkommenheit der Vernunft auf die Sinnlichkeit überfließt. Weiterhin (a. 4) fragt Thomas, ob der Mensch durch die Tätigkeit des Willens, der als »*appetitus rationalis*« ein Vernunftvermögen ist, glücklich wird. Er erklärt, dass das Glück primär ein Akt der theoretischen Vernunft, nicht des Willens ist. Denn wie im Bereich äußerer Güter, etwa des Geldes, nicht schon das bloße Begehren zum Besitz eines Gutes führt, sondern erst das Ergreifen mit der Hand, so bewirkt auch bei den intelligiblen Gütern das Wollen eines Gutes nicht schon seinen Besitz; vielmehr muss die-

ses Gut durch die Vernunft erfasst werden. Somit ist das Wesen des Glücks als Akt des Erlangens Gottes eine Tätigkeit der Vernunft. Allerdings ist der Wille auf doppelte Weise beteiligt: erstens »antecedenter«, insofern der Mensch durch den Willen das höchste Gut begehrt und sich deshalb auf den Weg zur Einsicht macht; und zweitens »consequenter«, weil die Lust, die mit dem Besitz des höchsten Gutes verbunden ist, einen voluntativen Akt darstellt. Schließlich (a. 5) unterscheidet Thomas die theoretische Vernunft (*intellectus speculativus*) von der praktischen Vernunft (*intellectus practicus*), um zu fragen, welcher dieser beiden Teile des Vernunftvermögens wesentlich mit dem Glück verbunden ist. Dabei gibt er dem »*intellectus speculativus*« den Vorrang, weil dieser die höchste Potenz des Menschen darstellt und die weitestgehende Angleichung (*assimilatio*) des Menschen an Gott bewirkt. Damit verleiht Thomas der »*vita contemplativa*« den Primat über die »*vita activa*«.

Die a. 6–8 bieten einen geschlossenen Argumentationszusammenhang, der zeigen soll, dass diejenige Tätigkeit des »*intellectus speculativus*«, die das Wesen des Glücks ausmacht, die geistige Schau des Wesens Gottes im jenseitigen Leben ist. Dazu geht Thomas in drei Schritten die Gegenstandsarten des »*intellectus speculativus*« durch, nämlich erstens die Wesenheiten der materiellen Substanzen, zweitens die Engel als immaterielle Substanzen (*substantiae separatae*), und drittens Gott in seinem Wesen, um zu zeigen, dass das vollkommene Glück nur in der spekulativen Betrachtung des Wesens Gottes liegen kann. Der theoretische Intellekt ist auf die Erkenntnis des Wahren ausgerichtet. Da Gott das zuhöchst Wahre ist, kann nur die spekulative Betrachtung Gottes den Intellekt vollständig erfüllen und den Menschen glücklich machen. Dies gilt allerdings nur für das vollkommene Glück, das Thomas auch hier vom unvollkommenen unterscheidet.

In der q. 3 fällt die Unterscheidung eines unvollkommenen (*beatitudo imperfecta*) von einem vollkommenen Glück (*beatitudo perfecta*) auf, sowie die Verlegung des letzteren in ein zukünftiges Leben bei Gott. Thomas knüpft hier vor allem

an Augustinus an, der zwischen der »vita beata« des irdischen Lebens und der »vita beatissima« des jenseitigen Lebens unterscheidet.⁹ Bereits in q. 1. a. 8 argumentierte Thomas, dass Gott der »finis ultimus cuius« des Menschen und aller Dinge ist. In q. 2. a. 8 erklärte er Gott zum »bonum universale«, das alle Güter in sich befasst und somit selbst das vollendete, beseligende Gut des Menschen ist. Den sich darin bereits zeigenden Transzendenzbezug seiner Glückskonzeption hebt Thomas in der q. 3 noch deutlicher hervor, indem er das vollkommene Glück dem jenseitigen Leben vorbehält, und für das diesseitige Leben nur ein unvollkommenes Glück zulässt. Diese Unterscheidung kommt zunächst so zur Sprache, dass Thomas von der spekulativen Betrachtung – also von derjenigen Tätigkeit, die den Menschen mit Gott als dem ungeschaffenen Gut verbindet – fordert, dass sie eine einzige und immerwährende sein müsse, wenn der Mensch durch sie die »beatitudo perfecta« erreichen solle. Im irdischen Leben ist die Kontemplation aber nicht dauerhaft, sondern nur mit Unterbrechungen durch praktische Tätigkeiten möglich. Also kann nach Thomas auch das Glück in diesem Leben nur unvollkommen sein (a. 2).

Eine weitere Einschränkung des Glücks des irdischen Lebens sieht Thomas darin, dass die Tätigkeit des Intellektes hier auf jeden Fall ihren Ausgang von der Sinnlichkeit nehmen muss und deshalb keine vollständige Verbindung des Menschen mit Gott herstellen kann, wohingegen sie im himmlischen Leben frei ist und sogar ihrerseits auf die Sinne zurückwirkt (a. 3). Während also im diesseitigen Glück die Vervollkommnung des Menschen sozusagen von unten nach oben geschieht und dadurch Einschränkungen unterliegt, vollzieht sie sich in der jenseitigen Vollkommenheit von oben nach unten, d. h. von der Vernunft herab zu den Sinnen. Einen zusätzlichen Unterschied sieht Thomas darin, dass die »beatitudo perfecta« des zukünftigen Lebens rein in der Kontemplation besteht, während die »beatitudo imperfecta« des irdischen Lebens zwar primär in

⁹ Vgl. Augustinus, De civitate dei XIX 20.

der Betrachtung liegt, sekundär aber auch in der Tätigkeit der praktischen Vernunft, die die Handlungen und Leidenschaften des Menschen ordnet (a. 5). Erläuternd heißt es zudem, dass das vollkommene Glück an den allgemeinen Grund allen Glücks heranreiche (attingere), während das unvollkommene nur zu einer partikularen Ähnlichkeit mit dem Glück selbst gelange (a. 6). Schließlich argumentiert Thomas, dass das natürliche Erkenntnisstreben des Menschen erst im jenseitigen Leben zur Ruhe kommt, weil erst dann das Wesen Gottes erkennbar ist. Im irdischen Leben muß dieses Streben teilweise unerfüllt bleiben, da der Mensch hier nur bis zur Erkenntnis der Existenz Gottes vordringen kann (a. 8).

Hinsichtlich der Konstitution des Menschen bedeutet all dies, dass er kraft seiner Natur nach einem Letztziel strebt, welches er aufgrund seiner Natur nicht erreichen kann. Er besitzt ein »desiderium naturale« nach der Betrachtung des Wesens Gottes, und ist doch als an die Sinne gebundenes Vernunftwesen unfähig zu dieser Schau. Daher sieht Thomas sich berechtigt, ein jenseitiges Leben zu postulieren, in dem sich die Verfassung der menschlichen Vernunft verwandelt und eine Entschränkung stattfindet derart, dass die Erfüllung des »desiderium naturale« möglich wird. Das unvollkommene Glück entspricht der sinnengebundenen Vernünftigkeit des irdischen Menschen, das vollkommene Glück dagegen der reinen Vernünftigkeit des himmlischen Menschen. Durch seine Vernünftigkeit ist der irdische Mensch aber bereits auf die Entschränkung im Jenseits hin angelegt.¹⁰

2.5 Quaestio 4

Die q. 4 befasst sich mit der Frage, was zum Glück erforderlich ist. Damit meint Thomas all jene Vollzüge des Menschen, die mit der Tätigkeit der intellektuellen Schau Gottes verbunden

¹⁰ Vgl. dazu die Erläuterungen unten unter 6.3 dieser Einleitung.

sind, ohne wesentlich zu dieser Tätigkeit zu gehören. Thomas erweitert auf diese Weise die Untersuchung des »finis ultimus quo« und führt sie fort. Da der Mensch nicht nur Intellekt ist, fragt Thomas, ob im Glück auch andere Aspekte des Menschseins wie die Lust, die Leiblichkeit oder die Sozialität zur Geltung kommen.

In q. 2 hat Thomas dargelegt, dass weder äußere noch leibliche noch seelische Güter glücklich machen können, sondern allein Gott als ungeschaffenes Gut. Die q. 4 stellt die Frage, ob Lust, Schau, Begreifen, Rechtheit des Willens, der Körper, äußere Güter oder Freunde zum Glück gehören. In gewisser Weise überkreuzt sich also die q. 4 mit der q. 2, in der die äußeren Güter, der Körper und die Lust bereits behandelt wurden, sowie mit der q. 3, in der es um das Begreifen und das Schauen ging. Inhaltlich neu ist lediglich die Frage nach der Relevanz der Freunde und der Rechtheit des Willens für das Glück. Allerdings werden die in q. 2 und 3 schon besprochenen Gegenstände nun in neuer Weise thematisiert. Denn da bereits feststeht, welches Gut glücklich macht, nämlich Gott, und was Glück ist, nämlich die intellektuelle Schau Gottes, ist nun nicht mehr zu fragen, ob äußere Güter, leibliche Güter oder Lust glücklich machen, sondern ob sie, obwohl sie nicht das höchste Gut sind, vielleicht doch in einer gewissen Verbindung zum Glück stehen und so für das Glück erforderlich sind. Thomas unterscheidet vier Arten, auf die etwas für etwas anderes erforderlich sein kann, ohne ihm wesentlich zu sein, nämlich als Vorbereitung (*antecedenter*), Vervollkommnung (*perficiens*), äußere Hilfe (*coadiuvans extrinsecum*) und als Begleitumstand (*concomitanter*).

Zunächst (a. 1) erklärt Thomas, dass die Lust im Sinne der geistigen Freude durchaus für das vollkommene Glück erforderlich ist, aber nicht so, dass sie selbst das höchste Gut wäre, sondern so, dass sie die intellektuelle Schau, in der der Mensch das höchste Gut besitzt, notwendigerweise begleitet (*concomitans*). Da die Lust aber eben nur ein Begleitumstand ist, besitzt die Schau ihr gegenüber den Vorrang (a. 2). Auch das Begreifen (*comprehensio*) gehört zum Glück, allerdings nicht im Sinne

eines diskursiven Erkennens, sondern als Festhalten des bereits erreichten höchsten Gutes (a. 3). Weiterhin gibt es nach Thomas kein Glück ohne guten Willen (*rectitudo voluntatis*) (a. 4). Dieser ist sogar auf doppelte Weise erforderlich, nämlich als Vorbereitung (*antecedenter*), insofern nur ein Mensch guten Willens zur Schau Gottes gelangen kann, und als Begleitumstand (*concomitanter*), insofern die Ausrichtung auf Gott als höchstes Gut die Rechtheit des Willens mit sich bringt.

Welche Bedeutung hat die Leiblichkeit des Menschen für sein vollkommenes Glück? In Thomas' Darlegungen (a. 5) überkreuzen sich ein platonisches und ein christliches Motiv. Das erste ist skeptisch im Blick auf den Leib, das zweite dagegen eher leibfreundlich. Dem platonischen Motiv zufolge gewinnt die Vernunft des Menschen erst nach der Trennung vom Leib direkte Einsicht in das Wesen Gottes, wie sie für das Glück essentiell ist. Der christlichen Glaubenslehre zufolge ist aber mit einer Auferstehung der Leiber zu rechnen, so dass das glückliche Dasein bei Gott nicht ein Leben der Seele allein sein wird, sondern ein Leben der mit dem Leib wiedervereinten Seele. Dieses christliche Motiv einer leiblichen Existenz im Eschaton ist insbesondere von Augustinus hervorgehoben worden, der gegen den Neuplatoniker Porphyrios argumentiert, dass das glückliche Leben nicht ein Leben ohne Leib, sondern gerade ein Leben im Leib sei – allerdings nicht im irdischen, sondern in einem verklärten Leib. Im Grundsatz folgt Thomas Augustinus, indem er nicht nur betont, dass die körperlose Seele in der intellektuellen Schau Gottes ihre Vollendung und ihr Glück findet, sondern auch geltend macht, dass die Seele darauf angelegt ist, einen Leib zu besitzen und ihn zu lenken. Da es der Seele natürlich ist, einen Leib zu haben, ist sie ohne diesen Leib unvollständig. So ist der Leibbesitz nach Thomas für das Glück erforderlich, indem er es vervollkommnet (*perficiens*). Diese Vervollkommnung besteht aber nicht darin, dass der Leibbesitz der Seele zum Wesen des Glücks gehörte. Vielmehr perfektioniert er das vollkommene Glück des Menschen dadurch, dass er zu dessen Gutsein (*bene esse*) beiträgt.

Das glückliche Leben ist für Thomas also letztlich ein Leben im Leib.

Für das Glück ist sogar die Vollkommenheit dieses Leibes erforderlich (a. 6), und zwar sowohl als Vorbereitung (antece-denter) wie auch als Folge (consequenter). Ersteres, weil dieser Leib keine Schmerzen mehr verursacht, nicht altert und keine Bedürfnisse mehr hat, die die Seele daran hindern könnten, zur Schau Gottes voranzuschreiten; letzteres, weil die Vollkommenheit der Seele in der Schau auf den Leib überfließt und auch ihn vervollkommnet. Äußere Güter (a. 7) besitzen zwar eine gewisse Bedeutung für das unvollkommene Glück des irdischen Lebens, insofern sie Voraussetzungen für die Ausübung der praktischen Tugenden sind, doch für das vollkommene Glück sind sie auf keine Weise erforderlich.

Schließlich (a. 8) fragt Thomas, welche Rolle soziale Güter, insbesondere Freunde, für das vollkommene Glück spielen. Ist das glückliche Leben ein einsames oder ein gemeinschaftliches Leben? Wie bei der Frage nach dem Leib, so lässt sich auch hier ein pagan-antikes von einem christlichen Motiv unterscheiden. Die Ethik des Aristoteles verbindet das Glück mit der Autarkie und gelangt so zu der These, das glückliche Leben sei in erster Linie ein Leben der einsamen Kontemplation, und erst in zweiter Linie ein soziales Leben politischer Tätigkeit. Dem biblischen Motiv des Volkes Gottes zufolge ist das vollkommene Leben dagegen ein Leben in Gemeinschaft all derjenigen Menschen, die in Gott ihr höchstes Gut finden und ihn schauen. Insbesondere Augustinus hat der Schau Gottes auch einen sozialen Charakter zugeschrieben.¹¹ Thomas verwendet hier das gleiche Argumentationsschema wie bei der Frage nach dem Leib. Für das unvollkommene Glück des irdischen Lebens sind Freunde notwendig. Für das vollkommene Glück der Seele hingegen sind sie nicht essentiell, denn dieses liegt in der spekulativen Schau Gottes. Doch weil die Seele auf Sozialität hin angelegt ist, trägt

¹¹ Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* VIII 25,47; *De civitate dei* XXII 29.

es zum Gutsein (*bene esse*) des Glücks bei, wenn der Mensch die Kontemplation im jenseitigen Leben nicht allein vollzieht, sondern gemeinsam mit anderen Menschen. So ist die Gemeinschaft von Freunden für das vollkommene Glück erforderlich, und zwar wie ein Begleitumstand (*quasi concomitanter*).

2.6 Quaestio 5

Die q. 5 hat weiterhin das Glück als *finis quo* zum Thema, also insofern es in der Erlangung (*adipisci*), dem Besitz (*consequi*) oder dem Genuss (*frui*) des vollkommenen Gutes durch die intellektuelle Betrachtung Gottes liegt. Im Mittelpunkt steht nun die Frage, welche Möglichkeiten, welche Einschränkungen und welche Modifikationen dieses Besitzen dadurch aufweist, dass es vom Menschen als einem zeitlichen, leibgebundenen und geschaffenen Vernunftwesen vollzogen wird. Der Besitz Gottes als des höchsten Gutes besteht primär in der Schau des Wesens Gottes, wie Thomas bereits erklärt hat (vgl. q. 3). Nun ist zu fragen, ob der Mensch von seiner Konstitution als endliches Wesen her überhaupt der Aufnahme Gottes als des unendlichen Gutes fähig ist. Ist der Mensch »*capax perfecti boni*« bzw. »*capax visionis divinae essentiae*«?

Thomas stellt zunächst (a. 1) auf allgemeine Weise fest, dass der Mensch diese »Kapazität« tatsächlich besitzt. Weiterhin erklärt er, dass auch im vollkommenen Glück individuelle Unterschiede im Grad des Glücks möglich sind (a. 2). Diese sind aber nicht durch das Objekt des Genusses, nämlich Gott, bedingt, sondern durch die je verschiedene Disposition der jenseitigen Menschen zur Betrachtung. Das vollkommene Glück modifiziert sich also gemäß den individuellen Fähigkeiten und Anlagen der Menschen. In a. 3 kommt Thomas auf die bereits in q. 3 a. 2 vorgebrachte These zurück, das vollkommene Glück sei nur im jenseitigen Leben möglich. Er begründet sie nun aber so, dass er die Übel aufzeigt, die dem irdischen Leben anhaften, so dass das irdische Glück nur eine »*beatitudo imperfecta*«

sein kann. Die wichtigste Quelle ist hier Augustinus, *De civitate dei* XIX 4–10. Unwissenheit, affekthafte Begehren, körperliche Leiden, Vergänglichkeit der Güter und die Sterblichkeit des Menschen verhindern, dass der irdische Mensch das volle Glück besitzen kann.

Wenn der Besitz des vollkommenen Glücks einmal eingetreten ist, dann ist er nach Thomas unauflösbar (a. 4), weil das »*bonum perfectum*« als Quelle allen Gutseins (*fons totius bonitatis*) gleichsam alle Güter beinhaltet und somit ein erfüllendes Gut ist. Deshalb ist es unmöglich, dass ein Mensch, der das Wesen Gottes sieht, dieses irgendwann einmal nicht mehr sehen wollte. Auch wird Gott selbst ihm den Genuss des höchsten Gutes nicht entziehen, denn dies wäre nur als Strafe für einen bösen Willen möglich. Doch in q. 4 a. 4 wurde bereits erklärt, dass die Rechtheit des Willens als Voraussetzung und Folge notwendigerweise mit der Schau verbunden ist. So ist also der Besitz Gottes im vollkommenen Glück unverlierbar, während das unvollkommene Glück des irdischen Lebens nach Thomas durchaus verloren gehen kann, etwa durch Schicksalsschläge, unerträgliches Leiden oder Verlust der Tugend.

Mit den a. 5–7 kommt Thomas auf die zu Anfang der q. 5 aufgeworfene Frage zurück: Kann der Mensch überhaupt vollkommen glücklich werden? Vermag ein endliches Vernunftwesen den unendlichen Gott zu erfassen? Zwar hat Thomas bereits erklärt, dass der Mensch grundsätzlich des vollkommenen Glücks fähig ist (vgl. a. 1), aber ist er dies aus seinen natürlichen Kräften heraus, oder erst aufgrund einer übernatürlichen Veränderung seiner Natur durch Gott? In a. 5 argumentiert Thomas, dass weder der Mensch noch irgendein anderes Geschöpf durch seine Natur das höchste Gut besitzen kann, weil das Wesen Gottes jede geschaffene Substanz unendlich übersteigt. Nicht nur die Leibgebundenheit des Menschen, sondern auch die Endlichkeit seiner Vernunft als einer geschaffenen verhindert, dass der Mensch auf natürlichem Weg zur Schau des unendlichen Gottes und damit zum vollkommenen Glück gelangt. Wenn der Mensch trotzdem »*capax perfecti boni*« ist, wie a. 1 behauptet,