

# Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin\*

Von Elisabeth Reinhardt, Pamplona

Das biblische Thema des Gottesbildes im Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte christliche Anthropologie, von der griechischen und lateinischen Patristik das Mittelalter hindurch bis zum zweiten Vatikanischen Konzil, es ist eine Konstante in der Lehre Johannes Pauls II. und interessiert weiterhin die Theologen.<sup>1</sup> Abgesehen von einigen Meinungsverschiedenheiten über einzelne Aspekte wird dieses biblische Thema von der Theologie allgemein akzeptiert und ist daher in gewissem Sinn zeitlos. Deshalb ist es möglich, auf Beiträge einer beliebigen Zeitspanne zurückzugreifen, wobei das Mittelalter nicht auszuschließen ist; ganz im Gegenteil, das Thema ist praktisch immer präsent, wenn vom Menschen die Rede ist. Im Folgenden soll das Gottesbild im Menschen bei Thomas von Aquin beleuchtet werden, und zwar in seinen dynamischen Aspekten im Zusammenhang mit dem Ruf zur Vollkommenheit.

## 1. Die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit in der thomasischen Theologie

Zunächst lässt sich die Frage nach der Bedeutung der biblischen Aussage über das Bild Gottes im Menschen (Gen 1, 26–27) von außen her durch die Häufigkeit des Zitates in den Werken des Thomas von Aquin messen, und in einem zweiten Schritt die Stellung der Gottebenbildlichkeit von innen her oder von der gedanklichen Struktur seines systematischen Hauptwerkes, der *Summa Theologiae* aus beleuchten.

Meistens erscheint das Bibelwort im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen und der Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, einige Male in einem trinitarischen Kontext und vereinzelt in der Christologie sowie in der Sittenlehre.<sup>2</sup>

\* Der Text wurde für die »Colloquia Mediaevalia«, 16.–17. September 2001 in Olsztyn (Polen) eingereicht.

<sup>1</sup> Siehe dazu, den Artikel »Gottebenbildlichkeit«, III. von Leo Scheffczyk, <sup>3</sup>LThK, 4, 874–875, vom theologisch-dogmatischen Standpunkt her, sowie den ausführlichen Artikel »Bild Gottes«, TRE, 6, 491–515, in dem auch näher auf die jüdische Tradition und auf das reformatorische Denken eingegangen wird.

<sup>2</sup> Von 31 Stellen, erscheint das Zitat 16 mal im Kontext der Erschaffung des Menschen und einmal in Bezug auf die göttliche Vorsehung; 6 mal bezüglich der Gottähnlichkeit der Geschöpfe; 4 mal im Zusammenhang mit der Trinität und auch 4 mal in der Sittenlehre. Zur Besprechung der verschiedenen Zitate, siehe Elisabeth Reinhardt, *La »imago creationis« en Santo Tomás*, Diss. (pro manuscripto), Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona 1977, S. 45–75.



Bezüglich des Wesens und der Attribute Gottes wird der Genesis-Text im Sinn des Exemplarismus und der Analogie zitiert. Interessant ist, dass an einer Stelle wo von der Gottähnlichkeit der Geschöpfe im allgemeinen die Rede ist, Gen 1,26–27 und 1 Joh 3,2 als *auctoritates* kommentarlos nebeneinander gestellt sind,<sup>3</sup> was zweifellos den Höhepunkt der Gottähnlichkeit eines irdischen Geschöpfes bedeutet und zugleich Ursprung und Endziel des Gottesbildes im Menschen. Im Plural des Genesis-Zitats sieht Thomas eine trinitarische Referenz: als Offenbarung der Trinität und als Hinweis darauf, dass der Mensch ein Geschöpf des einen und dreieinigen Gottes ist. Der Mensch ist der Seele nach Bild Gottes. In diesem Zusammenhang erscheint mehrmals der augustinische Gedanke der Analogie zwischen der Triade in der menschlichen Seele und dem dreieinigen Gott. Was den Menschen als Geschöpf betrifft, wird mit Hilfe des Zitats darauf hingewiesen, dass die Seele jedes Menschen direkt von Gott geschaffen wird und dass die Gottebenbildlichkeit beiden Geschlechtern zusteht. In christologischer Beziehung besagt das Zitat, dass der Gottessohn ein vollkommenes Abbild des Vaters ist, während der Mensch ein unvollkommenes Bild Gottes ist und deshalb die Schrift den Ausdruck *ad imaginem Dei* gebraucht. In der Sittenlehre bezieht sich das Genesis-Zitat auf die naturbedingte Würde des Menschen, die auch seine Stellung in der gesamten Schöpfung bestimmt und ein geordnetes Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit, also innerhalb der gottgegebenen Ordnung, empfiehlt.

Methodologisch gesehen, nimmt das Genesis-Zitat eine bedeutende Stellung in der theologischen Argumentation des Thomas ein: häufig wird es als *auctoritas* für die Realität des Gottesbildes im Menschen verwendet und mehrmals verbürgt es den trinitarischen Sinn oder verstärkt eine vorher angeführte Behauptung. Im Ganzen gesehen ist der Text von entscheidendem Gewicht und von bedeutender theologischer Tiefe.

Dieser erste Blick auf die Zitatstellen bringt also sowohl die inhaltliche als auch die methodologische Bedeutung des Schriftwortes in der thomasischen Theologie zu Tage.

Systematisch wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen im ersten Teil der *Summa Theologiae* behandelt. Der Traktat *De homine* (QQ. 75–102) zielt von Anfang an auf die Gottebenbildlichkeit hin und gipfelt in der Erschaffung des Menschen (QQ. 90–92), deren Ziel und Vollendung die *imago Dei* ist.<sup>4</sup> Die darauffolgenden Themen (QQ. 90–92) beschreiben den Urstand, in dem die ersten Menschen erschaffen wurden; der Sündenfall dagegen findet sich erst im moralischen Teil der *Summa* (I-II, 81 und II-II, 162–163).

<sup>3</sup> STh I 4, 3 s.c.

<sup>4</sup> In der Einleitung zur Q. 93 heißt es: »De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.« Eine spezielle Abhandlung über das Ziel und die Vollendung findet sich im Schöpfungs-traktat nur beim Menschen, durch seine besondere Geist-Körper-Konstitution und seine Hinordnung auf Gott als Endziel, das er durch sein freies Handeln erreichen soll, cf. Elisabeth Reinhardt, *La »imago creationis« en Santo Tomás*, cit., S. 29–33.



Der Ort der Q. 93 deutet an, dass die *imago Dei* und die *similitudo* den Menschen konstitutiv bestimmen, sowohl natürlich als auch übernatürlich. Wenn die Gottebenbildlichkeit hier statisch betrachtet ist, so in anderen Teilen der *Summa* dynamisch, wie aus dem Prolog der *Prima Secundae* zu ersehen ist, auf den wir später eingehen werden. Im ersten Teil wird die konstitutive Bildbeziehung *exemplar* und *exemplatum* dargestellt, während im zweiten Teil diese Beziehung aus der Perspektive des handelnden Menschen gedacht ist. Gott ist hier als Endziel zugegen, während das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott (*motus rationalis creaturae in Deum*) das Hauptthema ist. Diese Vervollkommnung gipfelt in der *visio beata*.

In der gedanklichen Struktur der *Summa Theologiae* spielt die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine nicht auf den ersten Blick erkennbare Rolle. Wilhelm Metz hat vor kurzem darauf hingewiesen, wie weit dieser Gedanke dem Aquinaten in seiner theologischen Gesamtschau und daher im Plan der *Summa* präsent war. Demnach betrifft der Exemplarismus der thomasischen Gesamtschau nicht nur die Theologie epistemologisch als subalterne Wissenschaft der *scientia Dei et beatorum*, sondern auch inhaltlich in der Artikulation der offenbarten Wahrheit: nämlich der Mensch als Gottes Ebenbild hat unter den irdischen Geschöpfen eine besondere Beziehung zu Gott, ist dynamisch auch in seinem Tun dem Schöpfer ähnlich und in Freiheit auf ihn hingeordnet, während sein Weg durch die Menschheit Christi vorgezeichnet ist und durch Christus, den Gott-Menschen und Erlöser, seinen Sinn erhält. Die Bedeutung der Bildbeziehung erscheint daher im gesamten Plan des thomasischen Hauptwerkes, jedoch nicht in abstrakter Weise, sondern in einer heilsgeschichtlichen Perspektive.<sup>5</sup> Der zweite Teil ist teleologisch ausgerichtet, nämlich das Endziel und die dynamischen Prinzipien – Gnade und Tugenden –, um es zu erreichen; Tugenden, die es nur im wahren Sinn sind, wenn sie von der *caritas* belebt sind.<sup>6</sup>

## 2. Das dreifache Gottesbild im Menschen

Was den Begriff *imago* betrifft, geht Thomas von der Definition des Hilarius aus: »*imago est species indifferens eius rei ad quam imaginatur*«<sup>7</sup>, die er an verschiedenen Stellen philosophisch und theologisch vertieft, sodass sich ein ziemlich exakter Begriff der *imago* bei Thomas erarbeiten lässt. Hier sollen nur die grundlegenden

<sup>5</sup> Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, S. 16–32. Metz hat das Ergebnis seiner Analyse dann in prägnanter Weise so formuliert: »Bestimmung der beiden *relata exemplar* und *imago* (*Prima Pars*). Darstellung ihrer *relatio* selbst, als Bewegung der *imago* auf ihr *exemplar* hin (*Secunda Pars*). Aufhebung der *relatio* in die Identität von *exemplar* und *imago* – in der Konkretion Christi –, welche Identität die Bewegung der *imago* als eine ihr letztes Ziel erreichende, im ganzen erst stiftet (*Tertia Pars*)«: *ibid.* S. 33.

<sup>6</sup> Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, *cit.*, S. 22–25.

<sup>7</sup> *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, PL 10, 490B.



Merkmale dieses Bildbegriffes erfasst werden.<sup>8</sup> Vorbedingung ist die spezifische Ähnlichkeit zwischen *exemplatum* und *exemplar* oder wenigstens gemäß eines nahen und ausdrücklichen Zeichens der Gattung, wie es bei Körperwesen die Figur ist. Wenn das *exemplatum* gleicher Natur mit dem *exemplar* ist, so ist das Bild vollkommen, wie in der Trinität der Sohn Abbild des Vaters ist; wenn nicht, so ist es ein unvollkommenes Bild – *ad imaginem* –, wie es beim kreatürlichen Bild Gottes (Engel und Mensch) der Fall ist. Da das Bild etwas *ex alio expressum* ist, basiert es auf einer kausalen Relation, die gleichzeitig Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache ist. Diese Relation befindet sich sachlich (*relatio realis*) im Geschöpf als konstitutive Abhängigkeit vom Schöpfer, und gedanklich (*relatio secundum rationem*) in Gott.

Die spezifische Ähnlichkeit mit Gott, gemäß einer *species indifferens*, besteht in der Geistnatur, denn diese ist die »letzte Differenz« in der gestuften Gottähnlichkeit der Geschöpfe. Der Engel ist durch seine reine Geistnatur ein vollkommenes geschöpfliches Bild Gottes, der Mensch dagegen ist in seiner Ganzheit Bild Gottes wegen seiner Geistseele, durch die er an der Geistnatur Gottes teilnimmt. Die rein körperlichen Geschöpfe weisen nur eine Spur Gottes auf (*vestigium*). Jedoch seiner Geist-Körper-Natur zufolge ist der Mensch als ganzer Gottes Ebenbild: obwohl dieses an sich der Geistnatur entspricht, betrifft es durch die substantielle Einheit den ganzen Menschen als Person. Dieser ontologische Stützpunkt führt Thomas zu der Schlussfolgerung, dass der Mensch in seiner Ganzheit als Geist-Körper-Wesen Gott ähnlicher – da vollkommener – ist als nur die Geistseele allein und sieht in der übernatürlichen Gabe der Unsterblichkeit des Leibes einen Kongruenzgrund natürlicher Art.<sup>9</sup>

Der Mensch ist Ebenbild Gottes sowohl im Sinn der Wesenseinheit als auch der drei göttlichen Personen, gemäß der augustinischen Trinitätslehre, die Thomas aufnimmt. In der Trinität ist der Sohn als vollkommenes Abbild des Vaters die *Imago*, doch ist er zugleich das Urbild (*exemplar*) der gesamten Schöpfung, statisch und dynamisch gesehen, denn »omnia per Ipsum facta sunt« (Joh 1,3). Deshalb lässt sich die Beziehung des Menschen zur zweiten Person der Trinität anhand der thomasischen Texte – wenn auch nicht wörtlich bei Thomas – etwa so ausdrücken: *homo ad imaginem per Verbum, qui est Filius et Imago Patris*. Diese Beziehung beinhaltet eine besondere Affinität des Menschen zum Gottessohn, in sofern er die menschliche Natur angenommen hat, die als solche *capax Dei* ist.<sup>10</sup>

Das Bild Gottes im Menschen ist durch die bereits erwähnte kausale Beziehung auf ihn hingeeordnet und zwar in dreifacher Weise: von der Natur her<sup>11</sup> besteht es in

<sup>8</sup> Cf. Elisabeth Reinhardt, *La imagen de Dios en el hombre: La »imago creationis« según Santo Tomás de Aquino*, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, IX, Eunsa, Pamplona 1985, S. 379–466. Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf diese Studie zurück und werden deshalb nicht einzeln belegt.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, S. 443–445.

<sup>10</sup> Cf. Elisabeth Reinhardt, *El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada »ad imaginem Dei«, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, in: *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1992, 627–635.

<sup>11</sup> Hiermit ist nicht die hypothetische *natura pura* gemeint, sondern die geschichtlich reale, sei es vor oder nach dem Sündenfall, wenn auch qualitativ verschieden.



der »*aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum*«: »et haec est ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus«; auf übernatürlicher Ebene, »secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte«; und schließlich, ebenfalls auf übernatürlicher Basis, wenn der Mensch sein Ziel endgültig erreicht hat: »Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae«. Auf diese drei Stufen wendet Thomas die aus der *Glossa Ordinaria* stammende Formel: [*imago*] *creationis, recreationis et similitudinis* an. Die Grundstufe der *imago* findet sich in allen Menschen, die zweite Stufe in den Gerechten, die dritte nur in den Seligen.<sup>12</sup>

Diese Dreigliederung ist grundlegend für die statische wie auch für die dynamische Betrachtung des Gottesbildes im Menschen. Sie deutet gleichzeitig auf die Bedeutung des menschlichen Handelns hin, denn alle drei Stufen der *imago* sind auf das Tun, und zwar Erkennen und Lieben, ausgerichtet, wobei Gott das Objekt oder Ziel ist. Dieses gottbezogene Handeln vollzieht sich auf verschiedener Basis, nämlich auf natürlicher und auf übernatürlicher Ebene.

Durch die *imago creationis* ist jeder Mensch zur Gnade und zur ewigen Seligkeit befähigt (*capax gratiae, capax beatæ cognitionis*); allerdings eine Fähigkeit, die weder ein Recht beinhaltet noch die Möglichkeit, aus eigener Kraft auf die übernatürliche Ebene zu gelangen, denn diese Erhebung kann nur Gott vollziehen auf der Basis der *potentia oboedientialis*.

Während die *imago creationis* zur Natur des Menschen gehört und daher permanent ist, kann die *imago recreationis* oder das Gnadenleben aus eigener Schuld verloren werden, doch die zum kreatürlichen Bild gehörende Eignung zur Gnade (*habilitas ad gratiam*) ermöglicht das Wiedergewinnen des übernatürlichen Lebens. Die *imago creationis* beinhaltet auch die Befähigung zur Gotteskindschaft, ja sogar behauptet Thomas von Aquin, dass der Mensch durch das kreatürliche Gottesbild eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene Gotteskindschaft besitzt und in diesem Sinn *filius creatione* ist.<sup>13</sup> Auf die Wechselbeziehung der drei Stufen wird später, im Zusammenhang mit den dynamischen Aspekten, eingegangen.

### 3. Der Ruf zur Vervollkommnung

Setzt die Gottebenbildlichkeit eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch voraus? In der Beschreibung der *imago* ist diese Beziehung zumindest im-

<sup>12</sup> Cf. STh I, 93, 4 c. Allerdings wird diese Dreiteilung nach der *Glossa Ordinaria* erst in der *Summa Theologiae* und in den zur selben Zeit entstandenen Schriften verwendet. Im Sentenzenkommentar (I Sent d.3, q.5, L.2), zum Beispiel, wird die *imago creationis* als Ähnlichkeit der göttlichen Geistnatur verstanden, während die *imago similitudinis* auf die Analogie der Potenzen der Seele zur Trinität der Personen angewandt wird; die *imago recreationis* dagegen besteht in unverdienten Anlagen und Gott wird durch die menschlichen Akte nachgeahmt.

<sup>13</sup> Cf. Elisabeth Reinhardt, »*Hijos de Dios por creación*« e »*hijos de Dios por adopción*«, según Tomás de Aquino, in: José Luis Illanes et al. (eds.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, S. 581–593.



plizit vorhanden, denn sonst könnte man wohl nicht von einem trinitarischen Bild noch von einer Gotteskindschaft, noch von der ewigen Seligkeit als Ziel sprechen. Aber hat ein persönlicher Ruf Gottes an jeden Menschen stattgefunden, dem zu Folge das Bild Gottes im Menschen zu seiner Fülle gelangen soll? Die Beantwortung dieser Frage führt notwendigerweise zur Prädestination und zur Heilsökonomie. Doch stehen diese Wahrheiten bei Thomas im Zusammenhang mit dem Bild Gottes im Menschen?

Die kompletteste Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich im Kommentar zum Römerbrief (Rm 8, 28–32), wo Thomas ausführt wie denen, die Gott lieben alles zum Guten gereicht.<sup>14</sup> Sowohl der Umfang des von Gott erwiesenen Guten (*omnia*) als auch die Beziehung selbst (*diligentibus Deum*) ist von der Liebe bestimmt. Seitens des Menschen ist es die Liebe zu Gott, die letzten Endes Gabe des im Menschen wohnenden Heiligen Geistes ist, der ihm den rechten Weg weist; die Antwort Gottes auf das Ja-Sagen des Menschen zu diesem Ansporn des Heiligen Geistes ist wiederum die Liebe. Seitens Gottes ist die Prädestination der Erwählten gegeben, die ebenfalls und von Anfang an in der Liebe gegründet.<sup>15</sup>

Die Prädestination ist den Worten des Römerbriefes gemäß christologisch orientiert und, wie Thomas klarstellt, nicht etwa durch die von Gott vorhergesehenen Verdienste des Menschen bedingt: die Christusähnlichkeit (*conformes fieri imagini Filii sui*) ist nicht Vorbedingung, sondern Ziel und Wirkung der Prädestination. Gemäß Eph 1,5 (»Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei«) besteht diese Ähnlichkeit oder *conformitas* in der Adoption als Kinder Gottes, und zwar durch die Teilnahme am Erbe und am Glanz des Gottessohnes, denn indem er die Heiligen mit dem Licht der Gnade erleuchtet, gleicht er sie an sich an.<sup>16</sup>

Diese Ähnlichkeit wird von Thomas noch näher bestimmt. Es handelt sich nicht nur um eine äußere, sozusagen objektive Angleichung, sondern auch um eine innere Ähnlichkeit: dem Bild des Sohnes ähnlich, der selbst *Imago invisibilis Dei* ist, also als Apposition verstanden; und dem Sohn ähnlich dadurch, dass wir sein Bild in uns tragen, also in einem transitiven Sinn. Die Prädestination bewirkt die Gotteskindschaft durch den Sohn Gottes und in ihm. Thomas stellt hier einen Vergleich neoplatonischen Einschlags auf: wie Gott nicht nur selbst gut, sondern Urheber alles Guten ist, so wollte auch der Sohn als Erstgeborener unter vielen Brüdern ihnen seine

<sup>14</sup> *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*, c. VIII, lect. VI, Marietti, 695–714. (Im Folgenden als *Ad Rom* zitiert). Dieser Kommentar stammt sehr wahrscheinlich aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris, also aus den Jahren 1269–1272, cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d' Aquino*, Blackwell, Oxford 1975, S. 372–373. Nach dem neuesten Stand der Forschung ist noch nicht entschieden, ob der ganze Römerbriefkommentar eine *Expositio*, also ein von Thomas überarbeiteter Text ist: die Herausgeber der *Editio leonina* dieses Kommentars vertreten die Ansicht, dass ein Teil (Kap. 1–8) eine *Expositio* und der Rest eine *Reportatio* Reginalds von Piperno ist; dagegen meinen andere Forscher, die sich an den offiziellen Katalog von 1319 halten, dass der ganze Text eine *Expositio* ist. Was den Zeitpunkt des Lehrvortrags dieses Textes betrifft, ist sich die Forschung ebenfalls nicht einig: entweder, nach Synave, Rom 1265–1268, oder Paris 1269–1272 (Weisheipl, Pesch, McGuckin) oder Neapel 1272–1273 (Mandonnet, Chenu, Torrell). Diese Angaben verdanke ich Rev. Apollinaire Cibaka.

<sup>15</sup> Cf. STh I 23, 4 c: Gott liebt, wählt, bestimmt.

<sup>16</sup> Der Text des Römerbriefes (Rm 8,28) wird in diesem Sinn auch im christologischen Teil der *Summa Theologiae* kommentiert, cf. III 3, 8 c.



Sohnschaft mitteilen.<sup>17</sup> Deshalb, wer durch die ewige Generation »Eingeborener« ist, wird durch die Mitteilung der Gnade an uns zum »Erstgeborenen unter vielen Brüdern«. Folglich sind wir Brüder Christi sowohl durch unsere Teilnahme an seiner Sohnschaft als auch durch seine Annahme der menschlichen Natur, die ihn uns ähnlich macht.<sup>18</sup> Die Gotteskindschaft eröffnet durch die Gnade den Zugang zur Trinität bei gleichzeitiger Unterscheidung der Personen.<sup>19</sup>

Diese Prädestination von ewig her konkretisiert sich in der Zeit, zuerst durch den Ruf und dann durch die Rechtfertigung. Der Ruf ergeht äußerlich durch den Prediger, wie zum Beispiel Christus seine Apostel rief, und innerlich, durch eine Art geistiges Gespür (*instinctus mentis*), durch den Gott das menschliche Herz zur Bejahung in Dingen des Glaubens und der Tugend anregt; ohne diesen inneren Ruf würde sich unser Herz Gott nicht zuwenden. Am Anfang des Römerbrief-Kommentars wurde bereits von diesem zweifachen Ruf gesprochen – von außen her und von innen (*per interiolem inspirationem*) – und dabei das Ziel des Rufes betont, nämlich die Rechtfertigung und Heiligung.<sup>20</sup> Der Ruf ist in den Prädestinierten wirksam, eben deshalb weil sie ihm folgen.

Die Rechtfertigung geschieht durch die Eingießung der Gnade. Sie kann frustriert werden in denen, die nicht ausharren, jedoch niemals in den Prädestinierten.<sup>21</sup> Diese werden von Gott geehrt (*magnificatio*), schon jetzt durch ihren Fortschritt in Tugend und Gnade und am Ende durch die ewige Seligkeit. Die Vergangenheitsform des Verbs (*magnificavit*) versteht Thomas einerseits als Sicherheit für die Zukunft und andererseits bezüglich jener, die das Ziel schon erreicht haben.<sup>22</sup> Die aus der Gotteskindschaft kommende Ähnlichkeit mit Christus vollzieht sich in unvollkommener Weise schon jetzt durch die Gnade, und in vollkommener Weise in der Glorie.<sup>23</sup> Das Evangelium ist gerade deshalb die »frohe Botschaft«, weil sie die Bindung des Menschen an Gott (*coniunctio hominis ad Deum*) verkündet, die sich in dreifacher Weise vollzieht: durch die Menschwerdung, durch die Gotteskindschaft und durch die ewige Seligkeit (*per gratiam unionis, per gratiam adoptionis, per gloriam fruitionis*).<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Cf. *Compendium theologiae*, c. 214, Marietti, n. 429.

<sup>18</sup> Cf. CG IV,4.

<sup>19</sup> STh III, 5 ad 2: »filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Gal. 4,6: »Misit Deus Spiritum Filii in corda nostra, clamantem: Abba, Pater.«

<sup>20</sup> Cf. Ad Rom, c. I, lect. IV, Marietti, n. 67.

<sup>21</sup> Wenn Thomas von den »Prädestinierten« spricht, meint er damit, dass es in Gott nur eine einzige Prädestination für alle Menschen gibt, aber dass Gott von ewig her weiß, wer in freier Entscheidung seinem Ruf folgt und wer nicht, cf. STh I, 23; die thomasischen Ausführungen zu diesem Thema folgen dem Beschluss des Konzils von Quierzy im Jahr 853, DS 621–624.

<sup>22</sup> Diesen Zusammenhang von Prädestination, Ruf und Rechtfertigung hatte Thomas schon im Sentenzenkommentar anlässlich des Bußsakraments dargestellt, jedoch weniger ausführlich, cf. IV Sent. d. 17, q. 1, a. 1, Sol. II. Hier werden die vier Begriffe von Rm 8,28–29 in Verbindung gesetzt und unterschieden, mit folgendem Schluss: »unde illorum quattuor, quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa iustificationis in iustificante, vocatio autem est idem iustificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificatio est iustificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.«

<sup>23</sup> Cf. STh III 45, 4 c.

<sup>24</sup> Cf. Ad Rom, c. I, lect. I, Marietti, n.24.



Der Ruf zur Vervollkommnung ergeht an alle, wenngleich nicht alle – und hier stößt man auf das Geheimnis der Vorherbestimmung – dem Ruf folgen. Worin besteht nun diese Vollkommenheit (oder Vervollkommnung, wenn wir sie als Prozess verstehen)? Am kürzesten sagt es wohl Thomas von Aquin in einem *Quodlibetum*: »perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo coniungit«. <sup>25</sup> Die vorher erwähnte Bindung an Gott vollzieht sich also auf Erden durch die Liebe, mit Hilfe der Gnade und vollendet sich auch in der Liebe, ja sogar das Maß der auf Erden erlangten Liebe bestimmt das Maß der Aufnahmebereitschaft der Seligkeit. <sup>26</sup>

Am Ende der *Secunda secundae* (Q. 184) geht Thomas systematisch auf die Frage der Vollkommenheit ein, indem er zuerst von neuem feststellt, dass sie in der Liebe besteht und dann sorgfältig zwischen »Vollkommenheit« und dem sogenannten »Stand der Vollkommenheit« unterscheidet, auf den er in den letzten vier Artikeln eingeht. Die Liebe verbindet uns mit Gott als dem Endziel des menschlichen Geistes und ist zugleich das »Band der Vollkommenheit« (Kol 3,14), indem sie alle anderen Tugenden in eine vollkommene Einheit bindet. <sup>27</sup> Die Vollendung des christlichen Lebens – so führt Thomas weiter aus – besteht also schlechtin (*simpliciter*) in der Liebe, und in den anderen Tugenden nur in gewisser Hinsicht (*secundum quid*). <sup>28</sup>

In welchem Maß die Vollkommenheit auf Erden möglich ist oder nicht, wird im zweiten Artikel besprochen. Dazu bedarf es einer Unterscheidung. Eine unumschränkte, grenzenlose Vollkommenheit der Gottesliebe – das heißt, so viel wie Gott liebenswert ist – ist keinem Geschöpf möglich, sondern gehört Gott allein zu. Eine zweite Stufe ist die Ganzheit seitens des Liebenden, sofern die Liebe nach dem ganzen Können immer im Vollzug ist, doch dies ist auf Erden nicht möglich, sondern nur *in patria*. Eine dritte Stufe besteht in der Liebe, die seitens des Liebenden weder ganzheitlich noch dauernd im Vollzug ist, sondern darauf zielt, Hindernisse zu entfernen oder zu überwinden. Diese Vollkommenheit – eigentlich, ein Streben danach – ist auf Erden möglich, und zwar in einem ersten Gang durch Ausschluss der schweren Sünde und in einem weiteren Schritt durch Vermeidung all dessen, was die gänzliche Bindung an Gott hindern könnte. <sup>29</sup> All dies bezieht sich sowohl auf die Gottes- als auch auf die Nächstenliebe, ohne welche die Liebe zu Gott nicht möglich ist. <sup>30</sup> Praktisch gesehen, besteht die Liebe in erster Linie in der Erfüllung der Gebote und in zweiter Linie oder instrumental, in den sogenannten evangelischen Räten. <sup>31</sup>

Bezüglich des Standes der Vollkommenheit, der hier nicht näher behandelt werden soll, sei nur erwähnt, dass für Thomas dieser Stand als äußerlich anerkannte Ver-

<sup>25</sup> Quodl. I 7, 2 ad 2. Dieser Text stammt aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris und zwar Ostern 1269, cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d' Aquino*, cit., S. 367.

<sup>26</sup> Cf. STh I 12, 6 c.

<sup>27</sup> Cf. STh II-II 184, 1 c und s.c.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, 1 ad 2.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 2 c.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 2 ad 3.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 3 c.



pflichtung noch nicht die Vollkommenheit verbürgt, denn manche sind ohne diese nach außen bestätigte Verpflichtung vollkommen, während andere, die sich im Stand der Vollkommenheit befinden, es nicht sind.<sup>32</sup>

Der allgemeine Ruf zur Vervollkommnung wird in einem früher entstandenen Text von einem anderen Gedanken her beleuchtet, nämlich von dem bekannten Wort Christi: »Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est.« (Matth 5,48) Im entsprechenden Schriftkommentar sieht Thomas die Vervollkommnung aus der Perspektive der Gotteskindschaft, und zwar als Nachahmung, die auf eine wachsende Ähnlichkeit zielt.<sup>33</sup>

#### 4. Die Dynamik des Gottesbildes als progressive Ähnlichkeit

Während die Gottebenbildlichkeit im ersten Teil der *Summa Theologiae* eher statisch betrachtet wird, erscheint sie – wie schon erwähnt – im zweiten Teil in ihrem dynamischen Potential, denn hier geht es um das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott hin (*motus rationalis creaturae in Deum*). Dies tritt bereits im Prolog der *Prima secundae* zu Tage. Der Mensch ist sowohl dem Wesen nach als auch in seiner Aktivität Gottes Ebenbild.<sup>34</sup> Nicht nur besteht eine spezifische Ähnlichkeit *in essendo*, sondern auch *in operando*. Zu diesem Prolog bemerkte mit Recht Réginald Garrigou-Lagrange, dass dies der höchstmögliche Blickpunkt der Moralthologie sei.<sup>35</sup>

Wenn wir beide Teile der *Summa* vergleichen, fällt auf, dass Thomas im ersten Teil sich für seine Definition der *imago* auf Hilarius und für die Ausarbeitung der tri-

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 4 c.

<sup>33</sup> *Lectura super Matthaum*, c. V, lect. IX, Marietti, n. 557: »Estote ergo«. Hic ponitur conclusio; quasi dicat: Monui vos ad perfectionem evangelicam, ergo »estote perfecti«; Glossa: »In caritate Dei et proximi« sicut et Pater vester caelestis perfectus est. Glossa: »Sic ut imitationem notat, non aequalitatem«; quasi dicat: Hoc quod dixi faciatis, ut mereamini esse filii Patris caelestis per adoptionis gratiam.« In diesem Kommentar unterscheidet Thomas zuerst zwischen der Vollkommenheit in der Glorie und auf Erden; und innerhalb der irdischen Vollkommenheit die auf natürlicher Ebene erlangte und die durch die Gnade erreichte, wobei er wiederum den Unterschied zwischen der *perfectio status (ordinis, praelationis, religionis)* und der *perfectio meriti* unterscheidet, die alle betrifft und den ganzen Menschen, innerlich und nach außen in seinem Handeln angeht. – Dieser Kommentar geht wahrscheinlich auf den ersten Pariser Lehraufenthalt zurück und ist zwischen 1256–1259 zu datieren (cf. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, cit., S. 371). Obwohl es sich um eine *Reportatio* handelt, stimmt der Text mit der thomasischen Auffassung in anderen Schriften überein.

<sup>34</sup> STh I-II, Prol.: »Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.« Das Zitat des Johannes von Damaskus ist dem Werk *De fide orthodoxa*, 1.2, c.12, PG 94, 920, entnommen.

<sup>35</sup> Cf. Réginald Garrigou-Lagrange, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus, Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I-II*, qq. 1–54, Marietti, Taurini 1951, S. 1.



нитарischen Aspekte auf Augustinus stützt, während im moralischen Teil die Definition des Johannes von Damaskus, also die griechische Patristik wegweisend ist.<sup>36</sup>

Diese Gegenüberstellung beider Traditionen hatte Thomas schon im letzten Artikel der monographischen Frage 93 vorgenommen, in dem es um den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* ging: die Ähnlichkeit als Vorbedingung des Bildes (*ut praeambulum*) und die nachfolgende Ähnlichkeit (*ut subsequens*) als Vervollkommnung des Bildes. Diese Unterscheidung ist metaphysischer Art und beruft sich auf das Gute: jeder einzelne Mensch ist als etwas Seiendes grundsätzlich gut, doch gibt es ein darauffolgendes Gutsein, wenn wir zum Beispiel einen Menschen wegen der Vollkommenheit seiner Tugenden besonders gut nennen.<sup>37</sup> Um diese zweite Bedeutung der Ähnlichkeit zu unterstreichen, zitiert Thomas den Text des Johannes von Damaskus, aber etwas länger als im Prolog der *Prima secundae*, indem er der Definition den Hinweis auf die *similitudo virtutis* hinzufügt, deren Maß nicht vorgegeben sondern offen ist als Möglichkeitsbereich des freien Handelns.<sup>38</sup>

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Betrachtung des Menschen als Ebenbild Gottes für die gesamte Moral richtungweisend ist, denn jeder Einzelne ist der Urheber seines eigenen Handelns. Diese dynamische Sicht der Gottähnlichkeit ist im Ansatz bereits in der Q. 93 zu finden, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erst einmal, weil das innere Handlungsvermögen – die Potenzen – die innertrinitarischen Hervorgänge widerspiegeln, wie Thomas, von der augustinischen Trinitätslehre ausgehend, erklärt. Zweitens, weil das Gottesbild mehr den Akten als den Potenzen entspricht. In den Artikeln 5–8 dieser *Quaestio* hat Thomas das Bild Gottes als Bild des einen und dreieinigen Gottes im Blick, das heißt der Mensch ist auf die ewige Seligkeit als letztes Ziel hingeeordnet, ist durch seine Geistnatur dazu geeignet und »wird« im vollen Sinn zum Bild Gottes, indem er sich in Akten des Erkennens und Liebens zu Gott hinwendet.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Wie bekannt, hatte der Damaszener durch seine kompulatorische Arbeit – hauptsächlich aus Florilegien – eine ziemlich genaue Kenntnis der griechischen Kirchenväter, cf. Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (»Studia Patristica et Byzantina«, 2), Buch-Kunstverlag Ettal 1956, S. 90–101.

<sup>37</sup> Den Unterschied zwischen grundlegendem und nachfolgendem Gutsein hatte Thomas schon am Anfang der *Summa* metaphysisch dargelegt (I 5, 1 ad 1): ein Seiendes ist substantiell betrachtet (*ens simpliciter*) gerade deswegen auch gut, aber nur in gewissem Sinn (*bonum secundum quid*), weil es noch nicht die ganze ihm mögliche Perfektion erreicht hat; wenn es dieses Ziel durch die entsprechende Aktivität erlangt, also im akzidentellen Bereich oder des *esse secundum quid*, ist es *bonum simpliciter* oder vollkommen. Ein Ding ist also dem ersten Akt entsprechend ein schlechthin Seiendes und dem zweiten Akt gemäß schlechthin gut. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die sittliche Vervollkommnung des Menschen und für die Entwicklung des Gnadenlebens, da sich all dies im akzidentellen Bereich vollzieht.

<sup>38</sup> Das vorige Zitat ist hier erweitert und lautet: »id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem.« (STh I 93, 9 c).

<sup>39</sup> Wie Metz hervorhebt, wird hier der Mensch in seiner ganzen Tiefe von Gott her und auf Gott hin gedacht, in genauer Übereinstimmung mit der thomasischen Trinitätslehre selbst. Ist die Trinität in der Gotteslehre sozusagen der erste Mittelpunkt der *Prima Pars*, so kann man im Gottesbild der Q. 93, 5–8 innerhalb des Gesamttraktats vom Menschen den zweiten Mittelpunkt des Gedankenganges der *Prima Pars* erkennen. Cf. Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, cit., S. 239–241.



Die Vervollkommnung des Menschen durch die wachsende *similitudo virtutum* und vor allem der Liebe als »Band der Vollkommenheit« (Kol 3,14) ist die persönliche Antwort auf den Ruf zur Gotteskindschaft. Diese Vervollkommnung geschieht gemäß dem trinitarischen Modell und durch die Teilnahme am göttlichen Leben mittels der Gnade. Dass diese Vervollkommnung nicht im Einzelgang erreichbar ist sondern in lebendiger Beziehung zum dreieinigen Gott und zu den Mitmenschen, kann man aus den entsprechenden Zusammenhängen – vor allem der Gotteskindschaft – klar ersehen, wie bereits ausgeführt wurde.

Zu den dynamischen Aspekten des Gottesbildes gehört auch die Beziehung des Menschen zu den anderen irdischen Geschöpfen, die ihm gerade aufgrund seiner ikonischen Konstitution vom Schöpfer anvertraut wurden, denn sie sind *propter hominem* geschaffen.<sup>40</sup> Durch seine besondere Konstitution als Bild Gottes ist er dazu bestimmt, innerhalb der Ordnung der Zweitursachen und der göttlichen Lenkung der irdischen Dinge mitzuwirken.<sup>41</sup>

Da hier nicht alle dynamischen Aspekte erwähnt werden können, sei nur allgemein bemerkt, dass Thomas das menschliche Handeln *sub ratione Dei* betrachtet, nämlich des erlösten, gerufenen und zum Gnadenleben erhöhten Menschen, der dabei seine natürlichen Gaben – den Verstand und freien Willen – gebraucht, die gerade in der *imago creationis* wurzeln und auf das Endziel gerichtet sind. Deshalb soll abschließend eine Zusammenschau der drei Stufen des Gottesbildes versucht werden.

## 5. Stabilität und Dynamik

Bisher ist nur von einer Dynamik im Sinn der Vervollkommnung gesprochen worden. Eine negative Dynamik sollte man jedoch nicht übersehen, denn die vielfache Unvollkommenheit im Menschenleben ist augenscheinlich. Daher stellt sich die Frage, ob die *imago Dei* verlierbar ist und wenn ja, wie weit und in welchen Aspekten.

Diese Fragestellung übergeht Thomas keineswegs. Wir finden sie zunächst in der Q. 93: im Artikel 4 wird gefragt, ob das Bild Gottes in jedem Menschen vorhanden ist. Für die positive Beantwortung steht Ps 38 [39], 7: »Verumtamen in imagine pertransit homo«; als Gegenargument gilt einerseits die Prädestination und die Angleichung an das Bild des Gottessohnes (Rm 8, 29), die nicht auf alle Menschen zutrifft, und andererseits die Sünde, die den Menschen Gott unähnlich macht, ist doch die Ähnlichkeit Grundbedingung eines jeden Bildes. Darauf antwortet Thomas allgemein mit der Dreiteilung des Bildes – *creationis*, *recreationis*, *similitudinis* – und konkret, dass diese Einwände nur die übernatürliche Dimension betreffen, nämlich *secundum conformitatem gratiae et gloriae*.<sup>42</sup>

Wie weit die Sünde die Gottähnlichkeit und damit das Gottesbild im Menschen beeinträchtigt, wird an anderen Stellen ausgeführt. Schon in früheren Schriften be-

<sup>40</sup> Cf. STh I 91, 4c.

<sup>41</sup> Cf. STh I 96, 1–2; Elisabeth Reinhardt, *La imagen de Dios en el hombre: La »imago creationis« según Santo Tomás de Aquino*, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, cit., S. 454–456.

<sup>42</sup> Cf. STh I 93, 4c; ad 2–3.



hauptete Thomas, dass zwar die Gottähnlichkeit durch die Sünde vermindert wird, jedoch das naturgegebene Bild unverlierbar ist.<sup>43</sup> Dabei übersieht er keineswegs das Problem der *vulnera peccati*, die der Natur des Menschen nach der Erbsünde anhaften, doch unterscheidet er drei Aspekte im *bonum naturae*: die Prinzipien der Natur selbst; die der menschlichen Natur eigene Neigung zur Tugend; und schließlich der Urstand, der in dem Sinn auch ein natürliches Gut war, dass er den ersten Menschen zur Weitergabe der menschlichen Natur geschenkt war. Die Naturprinzipien wie Verstand und freier Wille wurden durch die Ursünde weder entzogen noch vermindert, der Urstand ging vollkommen verloren, und das zwischen beiden Extremen liegende natürliche Gut, nämlich die Neigung zur Tugend, ging nicht verloren, wurde jedoch vermindert.<sup>44</sup> Hätte der Mensch seine Rationalität mit allem was dazugehört verloren, so wäre er nicht einmal der Sünde fähig (*capax peccati*), die ja den Verstand und freien Willen voraussetzt.<sup>45</sup> Was die verminderte Neigung zur Tugend betrifft, unterscheidet Thomas zwei Aspekte, nämlich von ihrem Ursprung her und auf das Ziel hin. Vom Ursprung, das heißt von der menschlichen Natur her gesehen, wird diese Neigung durch die Sünde nicht beeinträchtigt; was jedoch das Ziel anbelangt, ist sie behindert und diese Behinderung kann sogar unbegrenzt sein dadurch, dass immer neue Hindernisse auftreten, jedoch kann die Neigung selbst nie erlöschen, da sie in der menschlichen Natur wurzelt.<sup>46</sup> Diese Unterscheidung ist von besonderer Bedeutung für die Potentialität des naturgegebenen Gottesbildes (*imago creationis*).

Diese grundlegende Ähnlichkeit besteht, wie gesagt, in der natürlichen Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Diese Fähigkeit ist zugleich eine *potentia oboedientiae* oder Aufnahmebereitschaft für das übernatürliche Wirken Gottes in der Menschenseele.<sup>47</sup> Daher ist die Seele, objektiv gesehen, immer für das Wirken Gottes offen (*naturaliter gratiae capax*<sup>48</sup>), obgleich beim zur Vernunft gelangten Menschen

<sup>43</sup> Unter Hinweis auf Ps 38 [39], 7 steht in *De Veritate*: »quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. 38, 7 *In imagine pertransit homo*« und »conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet« (*De Verit.*, q. 22, a. 6, obj. 2; ad 2); cf. I Sent. d. 3, q. 4, a. 1 ad 7. In diesen frühen Schriften unterscheidet Thomas, wie schon bemerkt, zwischen der *imago* als zur Natur und der *similitudo* als zur Übernatur gehörig. Doch auf jeden Fall ist das naturgegebene Bild, das er später *imago creationis* nennt, nicht verlierbar, und er behauptet dazu: (STh I 98, 2c): »Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum«; ähnlich: I-II 85, 1 c.

<sup>44</sup> Cf. I-II 85, 1 c.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 2c.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Über beide Arten von Potentialität (De Verit. 8, 12 ad 4): »Una naturalis, quae potest per agens naturale in actum reduci (...) Est autem *alia* potentia oboedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit Creator.« Diese Aufnahmebereitschaft wird später genauer beschrieben (De Verit. 29, 3 ad 3): »capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem *duplex* potentia creaturae ad recipiendum. *Una naturalis* quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. *Alia* est potentia *obedientiae*, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo.«

<sup>48</sup> Cf. STh I-II 113, 10 c.



die freie Zustimmung erforderlich ist. Durch diese ontologische Stabilität der *imago creationis* ist die übernatürliche Vervollkommnung (*imago recreationis*) immer möglich: das Gnadenleben ist zwar verliebar, kann jedoch immer wiedergewonnen und auch vervollkommen werden.

Im Zusammenhang der übernatürlichen Vervollkommnung soll noch ein bleibender Aspekt erwähnt werden, nämlich der sakramentale Charakter als permanentes, unauslöschliches Zeichen der Ähnlichkeit mit Christus, den Thomas im dritten Teil der *Summa Theologiae* (Q. 63) ausarbeitet. Ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus, das auch trotz des Verlustes der heiligmachenden Gnade bestehen bleibt, in diesem Falle sozusagen als negatives Zeichen.<sup>49</sup>

Durch die grundlegende, naturgemäße »Gottesfähigkeit« ist jeder Mensch auch zur ewigen Seligkeit geeignet (*capax beatæ cognitionis*), und kann sie in der Tat erreichen, wenn er im Besitz der Gnade ist (*imago recreationis*), sei es auf gewöhnliche Weise durch die Entwicklung des Gnadenlebens mit Hilfe der normalen, von Gott gegebenen Gnadenmittel, oder auf außergewöhnliche Weise durch einen besonderen Gnadenerweis Gottes.

Die endgültige Vervollkommnung des Gottesbildes im Menschen wird dann in der so genannten *imago similitudinis* vollzogen, die wie das naturgegebene Bild unverlierbar ist. Zwischen den beiden »Bildern« mit der ihnen eigenen Stabilität liegt die Geschichte des einzelnen Menschen, in der sich der Ruf zur Vervollkommnung durch die persönliche Antwort an Gott verwirklicht. Die *coniunctio hominis ad Deum* ist von seiten Gottes immer offen und wirksam; von seiten des Menschen besteht sie grundsätzlich und objektiv gesehen, vollzieht sich aber nicht ohne das eigene Zutun.

Die Geschichte des Menschen ist also offen auf das Endziel der ewigen Seligkeit hin, in dem Sinn, »dass« es erreicht werden kann. Doch die Dynamik des eigenen Handelns spielt ebenfalls eine Rolle für das »wie« oder die Intensität der *imago similitudinis*, je nach dem Grad der Vervollkommnung in der Liebe. Gerade die im Erdenleben erreichte Liebe bestimmt die Aufnahmemöglichkeit für die Anschauung Gottes und damit für die ewige Seligkeit, wie bereits erwähnt.<sup>50</sup> Dieser Grad der erreichten Gottesliebe bezieht natürlich die Nächstenliebe mit ein, sowie auch das Schaffen des Menschen in seiner irdischen Tätigkeit, indem er die anderen irdischen Geschöpfe auf Gott hinordnet, wie – zumindest indirekt<sup>51</sup> – aus der thomasischen Lehre hervorgeht.

So sind Stabilität und Dynamik des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin immer aufeinander bezogen und abgestimmt. Gerade die ontologische Grundlage und nicht zuletzt die genaue spekulative Arbeit ermöglichen eine weit gefasste und flexible Anthropologie, die nicht zeitbedingt ist. Man kann in der Tat von einer Anthropologie *sub ratione Dei* sprechen und findet sie besonders in der *Summa Theologiae* artikuliert.

<sup>49</sup> Eine historisch-spekulative Synthese zu diesem Thema, wobei der theologische Beitrag des Thomas von Aquin hervorgehoben wird, findet man bei: Josep Ignasi Saranyana, *Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo*, in *ScrTh* 9 (1977) 541–583.

<sup>50</sup> Cf. Fußnote 26.

<sup>51</sup> Cf. Fußnote 40–41.