

Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen

Ein neuer Zugang zum Thema »Gnade und Freiheit«

The human relation to God as an image of the innertrinitarian processions and relations

A new approach to the subject „grace and freedom“

*Von Osanna Rickmann (Sr. M. Benedikta OP)**

Zusammenfassung / Abstract

Thomas von Aquin sieht in der gnadenhaft neugestalteten »Imago Trinitatis« sowohl eine Ähnlichkeit mit den in Gott subsistierenden Beziehungen, als auch mit den Hervorgängen der göttlichen Personen. Glaube und Liebe sind den persönlichen Beziehungseigenschaften des Sohnes und des Heiligen Geistes nachgebildet und verbinden mit Gott in einer Weise, die Abglanz der ewigen Beziehung dieser beiden göttlichen Personen zum Vater ist. Die Freiheit dieser beiden innergöttlichen Beziehungseigenschaften wird in der Imago dadurch dargestellt, dass Gotteserkenntnis und Liebe als sogenannte »actus immanentes« aus der menschlichen Person als direktem Handlungsprinzip fließen. Im Rahmen einer kreativen Thomasexegese könnte man daher die Beziehung zwischen Gnade und Freiheit durch Rückgriff auf das trinitarische Urbild der Imago darstellen: So, wie in Gott die innergöttlichen Hervorgänge (»actus immanentes«) nicht von den Beziehungen getrennt gedacht werden können, so muss die Imago Trinitatis zumindest im Stand der Vollendung eine Ähnlichkeit mit beiden aufweisen.

According to Aquinas the image of the Trinity contains, as soon as perfected by grace, both a proper similarity to the divine subsistent relations and to the processions of the divine persons. Faith and charity are shaped upon the trinitarian personal properties of the Son and the Holy Spirit, and therefore give access to God in a way that mirrors their eternal relation to the Father. The freedom of their relation to the Father is mirrored in the image by the fact that knowing and loving God are immanent acts flowing from the acting person as of a direct principle. Therefore it could be possible to explain the relation between freedom and grace by referring it to the mystery of the Trinity: As divine processions (immanent acts) and relations cannot be separated in God, the image of the Trinity cannot be perfect without containing a similarity to both.

* Sr. Dr. theol. Benedikta ist Dominikanerin im Dominikanerinnenkonvent in Regensburg.

1. Einleitung

»Wir wissen auch, dass sich in der Lehre des Konzils mit dem Wissen um die Trinität das Wissen um das Heil verbindet.«¹ Dem Konzil voraus hat Thomas von Aquin »die Moraltheologie nie von der Dogmatik getrennt, sondern sie umgekehrt in einen einheitlichen Gesamtplan der systematischen Theologie eingegliedert: sie gilt ihm als jener Teil, der sich mit dem Weg befasst, auf dem der nach dem Bild Gottes erschaffene und durch die Gnade Christi erlöste Mensch als Antwort auf den göttlichen Ruf seine volle Selbstverwirklichung erstrebt, im Rahmen der Heilsökonomie, deren geschichtlicher Ablauf sich in der Kirche vollzieht.«²

Bei dieser Verknüpfung ist die Trinitätslehre das strukturgebende Element für die anderen Gebiete der Theologie.³ So erleuchtet das Geheimnis der Dreifaltigkeit auch die Gestalt des menschlichen Heils,⁴ und des sittlichen Handelns, das für Thomas Bestandteil des Weges von der Trinität zur Trinität ist. Der dreifaltige Gott ist in diesem Weg gegenwärtig als Urbild, Ursache und Ziel.⁵ Dabei ist die im Menschen eingeschriebene trinitarische Gottebenbildlichkeit⁶ die ontologische Grundlage, durch die

¹ WOJTYLA, K., *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. B. [u. a.] 1981.

² KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, *Die theologische Ausbildung der künftigen Priester*, Rom, 1976, n. 97.

³ »Sacra doctrina [...] principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.« *STh I*, 1, 4 c. »Es ist ... keineswegs übertrieben zu sagen, dass sein gesamtes theologisches System, sowohl dem Inhalt, als auch der Struktur nach, durch nichts anderes bestimmt ist als durch die Wirklichkeit des trinitarischen Gottes selber, dessen ewiges, unveränderliches Leben Ursprung, Geheimnis und Vollendung von Welt und Geschichte ist.« SCHMIDBAUR, H. C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 644, siehe auch S. 36–75; *STh I*, 2 prol.; NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/Paris 1991; EMERY, G., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

⁴ Siehe *STh I*, 32, 1 ad 3; Kommentare dazu bei SCHEFFZYK, L. / ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Band 2, Aachen 1996, 362; MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. B. [u. a.] 1995, 199–200; EMERY, G., *La Trinité créatrice*, Paris 1995, 249; 303; 519–524; EMERY, *La théologie trinitaire*, 293.

⁵ Für die innergöttlichen Hervorgänge als strukturgebende Wirkursache des *exitus* (Schöpfung) und *reditus* (Neuschöpfung), siehe *1 Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 und q. 1, a. 1; *STh I*, 45, 6; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 488–497; 641f; EMERY, *La trinité créatrice*, 392f; 524; 529–557; EMERY, *La théologie trinitaire*, 404–409; SCHEFFZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 385. Für die Trinität als Ziel des Menschen, vgl. *2 Sent.* d. 38, q. 1, a. 1 ad 2.

⁶ Für einen systematischen Überblick über die Imago-Dei-Lehre des Aquinaten, siehe KRÄMER, K., *Imago Trinitatis, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg [u. a.] 2000; SCHMIDBAUR, H. C., »Gottebenbildlichkeit – Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff«, in: *Forum katholische Theologie* 24 (2008) 53–64; MERRIELL, D. J., *To the image of the Trinity: A study in the Development of Aquinas' Teaching*, Toronto 1990. Weitere hervorragende Studien sind: GLARDINI, F., »Similitudine e principio di assimilazione«, in: *Angelicum* 35 (1958) 300–324; ders., »Gradi di causalità e di similitudine«, in: *Angelicum* 36 (1959) 26–50; HILL, W. J., *Proper relations to the indwelling divine persons*, Washington 1955; HORVATH, P. A., »Influxus Christi in evolutione imaginis Dei«, in: *Angelicum* 6 (1929) 125–142; KELLY, A., »A Trinitarian Moral Theology«, in: *Studia Moralia* 39 (2001) 245–289; MONGILLO, D., »Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott«, in: *Christlich glauben und handeln*, K. Demmer / B. Schüller (Hrsg.), Düsseldorf 1977, 55–77.

Gott dem Menschen eine in Freiheit gelebte Beziehung anbietet.⁷ Diese Gottebenbildlichkeit – und folglich auch die Beziehungswirklichkeit des Menschen – wird von den drei Personen im Laufe der Heilsgeschichte durch die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes⁸ vertieft und um neue Dimensionen bereichert.

Thomas kennt dabei grundsätzlich zwei komplementäre Seiten der gnadenhaft geschenkten Verähnlichung mit Gott: Sie ist trinitarisch und christologisch. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit muss grösser werden, und gleichzeitig wird der begnadete Mensch durch die Gleichgestaltung mit dem Sohn in das Gefüge der trinitarischen Beziehungen hineingenommen: Die Nähe zum Vater wird in der Nachfolge Christi möglich, während die Nachfolge ihrerseits der von der Liebe des Heiligen Geistes geprägten »communio« des mystischen Leibes Christi eingegliedert ist.

Die Moraltheologie des Aquinaten zeigt auf, wie die – im Imago Trinitatis begründete – Freiheit des Menschen auf dem Weg von der Trinität zur Trinität zusammenfließt mit Gottes Handeln, und das in der aufgrund der innertrinitarischen Beziehungen gestalteten Heilsgeschichte. Unter der Leitung meines Doktorvaters Dalmazio Mongillo durfte ich diese trinitätstheologische Struktur der Moraltheologie aufzeigen.⁹ Dabei wurde deutlich, dass es im Imago Trinitatis eine Darstellung der innergöttlichen Hervorgänge, Beziehungen und der Personen gibt, und dass die Vollendung des Imago Trinitatis in Christus und in seinem »Neuen Gesetz« (vgl. Röm 8,2) vollzogen wird. Im Rahmen einer kreativen Thomasexegese kann man verschiedene Themen der Moraltheologie auf dieser Grundlage in neuer Weise darstellen. Dies soll hier in drei aufeinander folgenden Artikeln für drei zeitgenössische Fragestellungen getan werden: 1. Gnade und Freiheit (als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen in der menschlichen Gottesbeziehung); 2. die »schöpferische« Rolle der Vernunft im sittlichen Handeln; 3. das »Neue Gesetz«, das den Einzelnen Christus gleichgestaltet, ihn in die Gemeinschaft der Gläubigen eingliedert und ihm so Anteil gibt an der Einheit der Kirche, die Abbild der Einheit des dreifaltigen Gottes ist.

Wegen der Fülle der verknüpften Themen mit jeweils reichhaltigem Quellenmaterial konzentrieren sich alle drei Artikel auf die interdisziplinären Zusammenhänge innerhalb des Gesamtwerkes des Aquinaten. Diese sind, genau wie die ihnen zugrundeliegende Trinitätslehre, trotz kleinerer Akzentverlagerungen relativ konstant, wie durch zahlreiche Parallellstellen aus unterschiedlichen Phasen seines theologischen Schaffens ersichtlich wird.¹⁰

⁷ In der Imago-Dei-Lehre fokussiert Thomas »die zentralen Einsichten der Analyse des menschlichen Wesens und seines Existenzvollzugs auf die grundlegende Beziehung zu seinem Schöpfer hin.« KRÄMER, *Imago*, 494. »Das Bild wird bei Thomas ... aus der Beziehung des geistigen Selbstvollzugs auf Gott hin definiert.« KRÄMER, *Imago*, 500.

⁸ Es handelt sich um die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt, siehe *STh I*, 43; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas* 645–657; EMERY, *La théologie trinitaire*, 425–481.

⁹ RICKMANN, O., *La struttura trinitaria della morale di S. Tommaso*, Vaduz, 2005.

¹⁰ Für interdisziplinäre Zusammenhänge, siehe TORRELL, J. P., *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Fribourg 1996; EMERY, *La trinité créatrice*; KRÄMER, *Imago*, 335–495; Für die Kohärenz der Trinitätslehre im Gesamtwerk des Aquinaten, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 75–80; 338; 381–384; 419; 425; 431–433; EMERY, *La théologie trinitaire*; Für Akzentverlagerungen in der Imago-Dei-Lehre, siehe KRÄMER, *Imago*, 235–334.

2. Das *Imago Trinitatis* als Knotenpunkt verschiedener Themen der Moralthologie

Weil das *Imago* verschiedene Dimensionen und Vollendungsstufen umfasst, von denen keine eine perfekte Trinität in Miniatur ist, zeichnet sich in der Anthropologie des Aquinaten bereits das Zusammenspiel verschiedener Themen aus der Moralthologie ab. Im Spannungsverhältnis zwischen der Abbildung der innergöttlichen Hervorgänge und der innergöttlichen Beziehungen ist das Zusammenspiel von Freiheit und Gnade anthropologisch grundgelegt. Ein Vergleich des *Imago* mit den innergöttlichen Hervorgängen und Beziehungen macht zudem deutlich, wie stark das *Imago* auf Selbsttranszendenz hin angelegt ist: In der reinen Selbstimmanenz kann das *Imago* die trinitarische Selbstimmanenz nicht wirklich abbilden. Zudem wirft die Betrachtung der verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten des *Imago* Licht auf den Menschen als Beziehungswesen, das immer schon in Beziehungen steht, und doch auch selber Beziehungen gestaltet, deren Qualität auch vom jeweiligen Zustand seiner trinitarischen Ebenbildlichkeit abhängt: Die trinitarische Gottebenbildlichkeit ist dabei zugleich Mittel zur Beziehung und noch-nicht-fertige Beziehung, die erst noch durch persönliche Entscheidungen gestaltet und durch die Gnade an die innergöttlichen Beziehungen angeglichen werden muss. Mit dieser reichhaltigen *Imago-Dei*-Lehre leistet Thomas einen hochaktuellen Beitrag zu einem metaphysisch untermauerten christlichen Personalismus, wie ihn BENEDIKT XVI. erst kürzlich gefordert hat.¹¹ Hier soll zunächst nur die Gottesbeziehung des Menschen dargestellt werden, während der zweite und dritte Artikel dieser Folge die Beziehung des Menschen zu seinen Taten und zu seinen Mitmenschen beleuchten.

3. Die trinitarische Gottebenbildlichkeit ist Mittel zu persönlich gestalteten Beziehungen

Gott ist Beziehung (vgl. *STh I*, 40, 1) und schafft Beziehung. Alles, was er geschaffen hat, steht in irgendeiner Weise in Beziehung zu ihm und auch zum Rest der Schöpfung.¹² Die Gottebenbildlichkeit ist dabei sozusagen ein Mittel, durch das Gott sich selbst mitteilt: das »Kommunikationsmittel« der Güte des Schöpfers.¹³ Durch die Art und Tiefe der Ähnlichkeit gibt er jedem Geschöpf einen bestimmten »Kommunikationsstil«, in dem es auf seine jeweils eigene Weise ontisch mit

¹¹ Siehe: BENEDIKT XVI., Enzyklika »*Caritas in Veritate*«, 29. Juni 2009, nn. 53; 55.

¹² Dies ist ein Teilaspekt der Lehre vom Geschaffen-Sein (*creatio passiva accepta*) als Beziehung zum Schöpfer: *De Pot.*, q. 3, art. 3; q. 7, art. 9 ad 4; *STh I*, 45, 3 ad 3; 2 *Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 5 ad 8; 3 *Sent.*, dist. 11, q. 1, art. 1 ad 7; LÉVY, A., *Le créé et l'incréé*, Paris 2006, 205–224.

¹³ »Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 409).

Gott verbunden ist.¹⁴ Daher bezeichnet Thomas die Ähnlichkeit an sich bereits als eine – allerdings nur metaphysische und noch nicht persönliche – Beziehung.¹⁵ Sie ist innere Vollkommenheit, durch die jedes¹⁶ Geschöpf auf seine eigene Art und Weise an der *essentia Dei* partizipiert,¹⁷ und durch die Gott in jedem Geschöpf anwesend ist.¹⁸

Die mit Vernunft begabten Geschöpfe sind aber zu mehr berufen. Ihre trinitarische Gottebenbildlichkeit begründet einen persönlichen Stil in der Gottesbeziehung, in den sie sich aktiv selber einbringen.¹⁹ Die entfernte Ähnlichkeit mit der Trinität, die sich in jedem Seienden findet,²⁰ reicht Thomas zufolge nicht aus für eine persönliche

¹⁴ »Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, q. 2 ad 1.

¹⁵ »Similitudo significat relationem causatam ex unitate qualitatis.« *I Sent.* d. 2, q. 1, a. 5 ex. »Similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat.« *STh I*, 93, 9 c. »Deus dicitur Pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.« *STh III*, 23, 3 ad 1. »Res autem composita ex materia et forma [...] per suam formam habet habitudinem ad primum essendi Principium.« *De Causis*. 25 (MAR n. 409). »Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata« *4 Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 sol. Siehe auch *III CG*, cp 111; *I Sent.* d. 28, q. 2, a. 1; GIARDINI, F., »Similitudine e principio di assimilazione«, 304; MONGILLO, D., »La fondazione dell'agire nel prologo della I-II«, in: *Sapienza* 27 (1974) 261–271, 269; MERRIELL, *To the image*, 45; FABRO, C., »Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione«, in: *Divinitas* 11 (1967) 559–586, 578.

¹⁶ »Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali.« *STh I*, 9, 1 ad 2. »Illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.« *STh I*, 4, 3 c.

¹⁷ »Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.« *STh I*, 13, 9 ad 1. Thomas spricht auch von »participatio per similitudinem« (*De divin. Nom.* 2, 4 (MAR n. 178)) und von »similitudo participata« (*III CG*, cp 97). Für weitere Varianten des Vokabulars, siehe: *Verit.* 23, 4; *2 Sent.* d. 17, q. 1, a. 1 ad 6; *De divin. Nom.* 2, 3 (MAR n. 158); *STh I*, 6, 4 c; *STh II-II*, 163, 2 c. Da Thomas hier sowohl neuplatonisches als auch aristotelisches Gedankengut in seine Theologie integriert und auch umformt, ist die genaue Darlegung des Verhältnisses zwischen Ähnlichkeit und Seinspartizipation bei Thomas unter seinen »Exegeten« umstritten, siehe BITTREMIEUX, J., »Similitudo creaturae cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei«, in: *Divus Thomas Piacenza* 43 (1940) 310–323; FABRO, »Elementi«, GEIGER, L. B., »L'homme, image de Dieu«, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 511–532.

¹⁸ »Causa prima in rebus causatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit.« *De Causis* 24 (MAR n. 391). »Ipsa quidem Sancta Trinitas omnibus adest, in quantum omnibus sua dona communicat.« *De divin. Nom.* cp 3 (MAR n. 228–232). »Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 401).

¹⁹ Thomas betont in unterschiedlichsten Zusammenhängen, dass die Seligkeit aktiven Charakter hat: »Cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, [...] felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.« *STh I-II*, 55, 2 ad 3. Siehe auch *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, sol. II; *STh I*, 93, 7; *STh I-II*, 3, 2; MERRIELL, *To the image*, 132; 186; KRÄMER, *Imago*, 421.

²⁰ Für die Unterscheidung zwischen *similitudo vestigiū* e *similitudo imaginis*, siehe: *I Sent.* d. 3, q. 2 und 3; *3 Sent.* d. 2, q. 1, a. 1 sol I; *STh I*, 45, 7; *STh I*, 93, 6–8; *STh I-II*, 84, 3 ad 2; *IV CG*, cp 26; KRÄMER, *Imago*, 69–72; 113–125. Im Sentenzenkommentar führt Thomas noch alle Ternare auf die Grundform *principium – medium – finis* zurück (*I Sent.* d. 3, q. 2, a. 2 sol); in der Summa auf *substantia – forma – ordo* (*STh I*, 45, 7). Grund für diese Akzentverschiebung ist die Trinitätstheologie, weil Thomas das Imago konsequent vom Urbild her deutet, vgl. EMERY, *La trinité créatrice*, 353.

Gottesbeziehung.²¹ Nur die explizite Abbildung des innergöttlichen Lebens, wie sie in vernunftbegabten Geschöpfen möglich wird, kann als Grundlage für eine persönliche Beziehungen dienen.²² Sie ist Berufung zur Gemeinschaft mit Gott »von Angesicht zu Angesicht«, und gleichzeitig Berufung zum Leben in der Gemeinschaft, und zum Tun des Guten: »Das Angesicht Gottes ist das, wodurch er erkannt wird, so wie ein Mensch durch sein Angesicht erkannt wird. Dies ist Gottes Wahrheit. Von dieser Wahrheit Gottes ausgehend scheint die Ähnlichkeit mit seinem Licht in unseren Seelen auf. Und dies ist wie ein Licht, und es ist über uns eingeschrieben, es ist das Höchste in uns, und ist wie ein Zeichen, das über unsere Gesichter geschrieben ist, und in diesem Licht können wir das Gute erkennen.«²³

Die Gottebenbildlichkeit an sich ist nur ein Mittel. Thomas spricht zwar gelegentlich davon, dass die Vertiefung und Vervollkommnung der Gottebenbildlichkeit ein höchstes Ziel (*finis ultimum*) ist.²⁴ Dass sie aber dennoch einem noch höheren Ziel untergeordnet ist, wird aus der Unterscheidung zwischen innerem und äusserem »*finis ultimus*« deutlich: Die Vollendung der Gottebenbildlichkeit ist das höchste subjektimmanente Ziel des Menschen; Gott selber aber das absolut höchste Ziel, auf das die subjektimmanente Vollendung hingeordnet ist.²⁵ Die vertiefte Beziehung zu Gott geht also mit einer inneren Vervollkommnung des Menschen einher. Innere Verwandlung und Einheit mit Gott sind nicht voneinander zu trennen. In einer neuen Beziehung zu Gott wird der Mensch auf neue Weise er selber. Die inneren Vollendungsstufen der Ähnlichkeit, nämlich die geschaffene Gnade und die geschaffene *beatitudo*,

²¹ »Similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis.« *STh II-II*, 25, 3 ad 2. »Similitudo imaginis quae est in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et ejusdem vitae, scilicet gloriae, ad quod non sufficit similitudo vestigii, quae est in aliis creaturis.« *I Sent.* d. 28, q. 1, a. 2 ad 3. »Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem.« *STh III*, 4, 1 ad 2.

²² Rationales creaturae »quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae.« *STh III*, 23, 1 c. »Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei.« *STh III*, 9, 2 c. »Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus ejusque particeps esse potest.« *I Sent.* d. 3, q. 5, a. 1 ex. »Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.« *STh III*, 4, 1 ad 2. Vgl. KRÄMER, *Imago*, 169; 177; 274; 460.

²³ *Super Ps* 4, n. 5. Weitere Aussagen über den persönlich-aktiven Kommunikationsstil des Imago: »Facies hominis interior est, in qua visus est interior, idest anima sive mens rationalis, et haec, scilicet facies mea quae est facta ad imaginem tuam, exquisivit te. Unde non potest reformari et perfici nisi jungatur tibi, Domine.« *Super Psal.* 26, n. 8. »Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum.« *STh I-II*, 100, 2.

²⁴ »Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in *proprium* finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius.« *III CG*, cp 25; siehe auch cp 19; 24; 34.

²⁵ »Quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior [...] sit ad illum ordinatus.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 1 sol. II. »Ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2 sol. I. »Res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 1, sol II.

sind auch als subjektimmanente Wirklichkeit auf Gott und die Beziehung zu ihm hin ausgerichtet.²⁶ In jeder Vollendungsstufe bleibt die Gottebenbildlichkeit ein Mittel zur Beziehung.

Die Gestalt und Struktur des Mittels sagt aber etwas über das Ziel. Die innere Struktur der trinitarischen Gottebenbildlichkeit sagt viel darüber aus, wie der Mensch sich aktiv und aus eigener Entscheidung in eine Gottesbeziehung einbringen kann, die doch durch und durch geschenkt ist. Dies soll nun aufgezeigt werden, indem im Imago die Abbildung der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen unterschieden und einander zugeordnet werden.

4. Die Abbildung der göttlichen Personen, Hervorgänge und Beziehungen

Die innere Vielfalt des Imago gibt Einblick in die Vielseitigkeit menschlicher Beziehungsfähigkeit, denn auch auf das Imago trifft zu, was L. BERG sehr treffend über die Gottebenbildlichkeit ganz allgemein sagte: »Was in Gott eine reale Einheit und Identität ist, zeigt sich im Menschen wie in einem Spektrum gebrochen, als Bauelemente zu einem Ganzen, das das Geschöpf zwar nicht in Einfachheit, wohl aber in einer Einheit haben kann.«²⁷ Daher lässt sich das Imago nicht mit einem einzigen Ternar beschreiben.²⁸ Und jeder der möglichen Ternare enthält in seiner inneren Struktur Asymmetrien, die letztlich ein Hinweis sind auf die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft.²⁹

In der Trinitätslehre spricht Thomas von drei Personen, zwei innergöttlichen Hervorgängen und vier innergöttlichen Beziehungen.³⁰ Diese sind aber schon in der Tri-

²⁶ Bezüglich der Gnade: »Gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, quod Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: omne enim simile diligit sibi simile [Eccli. XIII, 19]. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.« III CG, cp 151. Bezüglich der *beatitudo*: »Deus rectorum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.« 2 Sent. d. 38, q. 1, a. 2 sol. »Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur.« 4 Sent. d. 49, q. 1, a. 2, q. 2 ad 2; »Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.« STh I-II, 2, 7 ad 3; »Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.« STh I-II, 1, 1 ad 2. Siehe auch STh I-II, 3, 3; STh I-II, 3, 8; MORETTI, R., *De Inhabitatione SS. Trinitatis doctrina S. Thomae in Scripto super Sententiis*, Rom 1961, 210–211; KRÄMER, *Imago*, 420

²⁷ BERG, L., *Die Gottesebenbildlichkeit im Moralsubjekt*, Mainz 1948, 58

²⁸ In seinen systematischen Abhandlungen über das Imago (STh I, 93 und Paralleltexte sowie STh I, 43, 3; 45, 7) unterscheidet Thomas zwischen der Darstellung der Trinität in den Seelenpotenzen, in ihren »habitus« und in ihren Akten, wobei letztere die grösste Ähnlichkeit aufweisen, und zwar vor allem dann, wenn der Mensch sich damit Gott zuwendet.

²⁹ Wertvolle Hinweise über solche »Asymmetrien« bietet Thomas in *De Pot.* 9, 9.

³⁰ Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 331–447; EMERY, *La théologie trinitaire*, 123–127.

nitätslehre so tief verbunden, dass keines ohne die andere verstanden werden kann. Der Begriff der »relatio« steht dabei im Zentrum der Trinitätstheologie.³¹ Die Ursprungsbeziehungen in Gott scheinen in den innergöttlichen Hervorgängen auf und lassen etwas von den persönlichen Eigenschaften (*rationes propriae*) der göttlichen Personen erahnen, wobei jede göttliche Person gemäss ihrer »ratio propria« in der einen göttlichen »essentia« subsistiert.³²

Wegen dieser engen Verknüpfung von Personen, Hervorgängen und Beziehungen wäre es sinnlos, im Imago drei real getrennte Schichten ausmachen zu wollen. Die Schichten des Imago greifen ineinander. In der Anthropologie (vgl. STh I, 93 mit Paralleltexten) betont Thomas die Ähnlichkeit mit den immanenten Hervorgängen: Das Erkennen und Lieben sind immanente Akte im Menschen, sie machen den Menschen zum Urheber seiner Aktivität und seiner Beziehungen. Im Kontext der Gnade und göttlichen Sendungen (STh I, 43 und Paralleltexte) thematisiert Thomas ausführlich auch die Ähnlichkeit mit dem Sohn und dem Heiligen Geist: Glaube und Liebe sind eine spezifische Ähnlichkeit mit diesen beiden göttlichen Personen und ihren Ursprungsbeziehungen, und letztendlich, aufgrund ihres aktiven Charakters, auch die vollendete Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Hervorgängen. Diese Seite der Gottebenbildlichkeit betont die von Gott vorgegebene Grundgestalt menschlicher Gottesbeziehung. Eigene Aktivität des Menschen und vorgegebene Grundgestalt greifen dabei so stark ineinander, dass man hier schon fast von einem Abbild der Untrennbarkeit der innergöttlichen Hervorgänge von den Beziehungen sprechen könnte.

Bevor diese beiden Dimensionen des Imago Trinitatis nun kurz skizziert werden, muss noch ein Wort gesagt werden über die scheinbare Abwesenheit des Vaters im Imago.³³ Der Vater ist im Leben der Erlösten nicht so sehr als Urbild präsent, sondern als erster Ursprung und letztes Ziel, zu dem man durch die Ähnlichkeit mit dem Sohn und Heiligen Geist gelangen soll.³⁴

³¹ Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 335; 358–361; 371; 431; EMERY, *La théologie trinitaire*, 148–156; SCHEFFZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 369.

³² Siehe STh I, 28, 2. Thomas unterscheidet in den innergöttlichen Beziehungen ihr »esse«, nämlich die den drei göttlichen Personen gemeinsame »essentia«, und die »ratio propria«, also die persönliche Art einer jeden göttlichen Person, wie sie in Beziehung zu den anderen in der göttlichen »essentia« subsistiert. Siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 397 und 427–435; EMERY, *La théologie trinitaire*, 114–119; ders., *La Trinité créatrice*, 445; 447; ders., »Essentialisme ou personalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin?«, in: *Revue Thomiste* 98 (1998) 5–38, 16; 31f; ders., *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti 2003, 133; 141–142; 144; ders., »Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334–353, 337.

³³ Im Kontext des Imago Trinitatis erklärt Thomas die immanenten Darstellungen des Sohnes und Heiligen Geistes jeweils ausführlich, und beschränkt sich für den Vater dann darauf, einen subjektimmanenten Ursprung aufzuweisen, dem er so wenig Bedeutung beimisst, dass er die genaue Bestimmung dieses subjektimmanenten Ursprungs auch ohne viel Aufhebens ändert: Siehe *Verit.* 10, 1 ad 5 und ad 7; *Verit.* 10, 2 ad 5; *I Sent.* d. 3, q. 4, a. 1 sol.; RICKMANN, *La struttura*, 74f. und 176. Für Ähnlichkeiten mit dem Vater, siehe KRÄMER, *Imago*, 140–145.

³⁴ Für diese heilsgeschichtliche Stellung des Vaters, siehe KRÄMER, *Imago*, 272f; EMERY, *La théologie trinitaire*, 210–212 und 245–251; BAILLEUX, É., »Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas«, in: *Revue Thomiste* 63 (1963) 165–192.

5. Zwei immanente Hervorgänge und ihre »termini« im Imago

Sowohl in der Trinitätslehre als auch in der Anthropologie spricht Thomas von zwei subjektimmanenten Akten (»actus immanentes«).³⁵ Der innere Hervorgang eines sinnerfüllten Gedankens aus dem menschlichen Geist (»mens«), und der Hervorgang der Liebe aus »mens« und dem Gedanken sind für Thomas ein spezifisches Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge des Sohnes aus dem Vater, und des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn.

In der Trinitätslehre geht Thomas davon aus, dass der Sohn und der Heilige Geist innergöttlich als »terminus Processionis« hervorgehen, sozusagen als das, worin der jeweilige innergöttliche Hervorgang das wird, was er ist.³⁶ Um dies zu verdeutlichen, sucht Thomas im Imago nach immanenten »termini operationis«: nach innerlich ausgestalteten Gegebenheiten, in denen eine innere Bewegung zum Abschluss kommt.³⁷ Für Erkenntnisakte sind dies die innerlich geformten Worte.³⁸ Für Willensakte nennt Thomas eine immanente, dynamische Veränderung des Willens,³⁹ für die er ver-

³⁵ »In intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago.« *De Pot.* 10, 1 ad 5. »Cum increata Trinitas distinguitur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque [...], in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quantum repraesentationem speciei.« *Sth I*, 93, 6 c. Siehe auch *Sth I*, 93, 7–8; *Verit.* 10, 3; *Sth I*, 45, 7; *Sth I-II*, 19, 5; *IV CG*, cp 19 und 26; *De Pot.* 9, 9; KRÄMER, *Imago*, 245f; 324; MERRIELL, *To the image*, 186; 208. Für eine Erklärung des Begriffs »actus immanens« bei Thomas, siehe *De Pot.* 10, 1; *II CG*, cp 1 und 100; *Sth I*, 14, 2; *Sth I*, 27, 1; *Sth I*, 37, 1 ad 2; *Sth I-II*, 74, 1; *In Met VI*, 1 (MAR n. 1152); FRANKE, Ch. A., *Actus humanus, actus hominis und das Prinzip des doppelten Effekts: Selbstbestimmung und die Idee moralischer Verantwortung nach Thomas von Aquins Handlungstheorie*, München 2012, 200–203; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 336–347; EMERY, *La théologie trinitaire*, 54–56.

³⁶ »In processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus.« *De Pot.* 10, 1 ad 3. Siehe auch: *De Pot.* 10, 3; *Sth I*, 27, 3; *Sth I*, 43, 2; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 348; EMERY, *La théologie trinitaire*, 273–280, ders., »Essentialisme ou personalisme«, 23. Für das Wort als »terminus immanens« in der Trinitätstheologie, siehe *Sth I*, 34, 1 c.; für den Hl. Geist, siehe *Sth I*, 37, 1; *IV CG*, cp 19; EMERY, »Essentialisme ou personalisme«, 22; ders., *La Trinité créatrice*, 433; ders., *Trinity in Aquinas*, 153.

³⁷ Thomas rückt die Anthropologie hier ausdrücklich so zurecht, dass sie in der Trinitätslehre dazu herangezogen werden kann, sowohl den Arianismus als auch den Modalismus auszuschließen. Vgl. EMERY, *La théologie trinitaire*, 54–55; 72–74; 217–223; 270–271; FLOUCAT, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2001, 71–75. Für die Unterordnung der Anthropologie unter die Trinitätslehre, siehe auch KRÄMER, *Imago*, 73–145.

³⁸ »Actus cognoscitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente.« *Sth II-II*, 27, 4 c. »Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.« *II CG*, cp 77. »Similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente.« *Sth I*, 85, 8 ad 3. »Cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 10. »Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem.« *Sth I-II*, 28, 1 ad 3. Siehe auch *Sth I*, 27, 1; *Sth I*, 37, 1 ad 2. Durch den Rückgriff auf die Trinitätslehre hat Thomas hier die Anthropologie weiterentwickelt, vgl. KRÄMER, *Imago*, 244f.

³⁹ »Intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habent quandam inclinationem in rem volitam.« *Sth I*, 27, 4. »Operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente.« *Verit.* 4, 2 ad 7. »In creaturis igitur rationalibus [...] invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.« *Sth I*, 45, 7. Für eine ausführlichere Darstellung dieser anthropologischen Grundsätze, siehe BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie*, Graz [u.a.] 1957, 170–173. Für den immanenten »termini« des Willensaktes in der Moralthologie, siehe PERRENX, J.-P., *Théologie morale fondamentale*, Band 2, Paris 2008, 612–614; und in der Trinitätstheologie, siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 273–280.

schiedene Bezeichnungen gebraucht: Einprägung in das innere Streben⁴⁰, Anpassung des Strebevermögens,⁴¹ vereinende Gleichgestaltung,⁴² innere Zuneigung.⁴³ Hinter diesen Bezeichnungen steht jeweils die Idee, dass die innere Willensbewegung erst dann vollständig ist, wenn der Wille die Qualität oder Gestalt des Gewollten in seine Bewegung übersetzt hat und dadurch eine Beziehung entstanden ist.

Wegen ihrer Subjektimmanenz dienen diese im Menschen hervorgehenden »termini« zur Veranschaulichung der trinitarischen Immanenz. Man kann sich für die Trinitätslehre kein besseres Erklärungsmodell ausdenken als jenes, das der Schöpfer gerade in die alltägliche Selbsterfahrung eines jeden Menschen hineingelegt hat. Es veranschaulicht das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander, und die Anordnung der beiden Akte sagt etwas über das »Innere« des göttlichen Urbildes aus: »*aliquid de interioribus rei*«. ⁴⁴

Doch die Struktur des Imago unterscheidet sich auch in einem wesentlichen Punkt vom Urbild: Die immanenten »termini« bringen das Imago erst dann zur Vollendung, wenn sie es nach aussen öffnen, und vor allem dann, wenn sie es mit Gott und den Nächsten verbinden.⁴⁵ Während die immanenten Akte in Gott wirklich immanent sind (vgl. *STh I*, 27, 1) und nur »sekundär« bzw. »indirekt« eine Beziehung zu den

⁴⁰ »Ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis.« *STh I*, 37, 1 c. »Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 3 sol.

⁴¹ »Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur.« *De divin. Nom.* 4, 9 (MAR n. 401). »Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, [...] sicut ad seipsum.« *STh I-II*, 28, 1 ad 2. »Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa. [...] Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi.« *STh I-II*, 27, 3 c. Siehe auch »proportio voluntatis« (*STh I-II*, 16, 4).

⁴² »Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit [...] 1 Corinth. 6, 17: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 sol. »Amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio quae amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 ad 2. »Unio amoris [...] facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concrectionem, [...] quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 1 ad 5. »Amor est per informationem appetitus ab appetibili. [...] Appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concrectionis; unde amor [...] facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 3 ad 2. »Amor autem [est] de re, in quantum ipse amans in rem ipsam transformatur.« *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 10. Einen ähnlichen Sinn hat auch die Formulierung »determinatio appetitus« in *STh I-II*, 15, 2 ad 1.

⁴³ »Actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam.« *STh II-II*, 27, 4 c.

⁴⁴ »Imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest.« *1 Sent.* d. 3, q. 3, a. 1 sol. »Ad rationem imaginis [...] exigitur aequalitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quae est in imaginato: et talis aequalitas invenitur in anima respectu Dei: quia sicut ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.« *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 1 ad 4. Siehe auch *STh I*, 93, 7–8; *De Pot.* 10, 2; KRÄMER, *Imago*, 88–90; MERRIELL, *To the image*, 44.

⁴⁵ Siehe KRÄMER, *Imago*, 120–126; 247–258.

Geschöpfen enthalten,⁴⁶ sind die immanenten Akte im Menschen wesentlich auch nach aussen gerichtet: Das innere Wort stellt eine Wirklichkeit dar, der der Mensch begegnet, und die Veränderung des Willens bezieht sich auf diese Wirklichkeit. Im Erkennen nimmt man etwas von der äusseren Wirklichkeit in sich auf, und mit dem Willen geht man dann »aus sich heraus«, auf das Erkannte zu.⁴⁷ Die Qualität der immanenten Akte ist daher unter anderem von ihrem Objekt abhängig. Thomas übernimmt aus der theologischen Tradition die Unterscheidung verschiedener Ähnlichkeitsstufen im Imago, je nach dem, welcher Wirklichkeit es sich gerade zuwendet: Gott, sich selbst, oder den Dingen. Da Gottes Erkennen und Lieben wesentlich auf ihn selber ausgerichtet ist, wird das Imago ihm gerade dann besonders ähnlich, wenn es ebenfalls auf ihn ausgerichtet ist, obwohl in der Selbsterkenntnis und Selbstliebe eine grössere Strukturähnlichkeit liegen würde.⁴⁸ Unser Lebenssinn besteht nicht darin, Gott darzustellen, sondern darin, mit Gott gemeinsam in dieselbe Richtung zu schauen und in dieselbe Richtung zu lieben.⁴⁹ Hierin liegt dann eine gewisse Ähnlichkeit mit der wesentlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe Gottes, aber auch mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, denen das göttliche Erkennen und Lieben appropriiert wird.

⁴⁶ Siehe *STh I*, 34, 3; 37, 2 ad 3; 45, 6; *De divin. Nom.* cp 2, lc 3 (MAR n. 159); *Verit.* 4, 4; *Super ad Col.* cp 1, lc 4 (MAR n. 35); *Super ad Hb.* cp 11, lc 2 (MAR n. 564). Zahlreiche weitere Thomasstellen mit Kommentar findet man bei: EMERY, *La trinité créatrice*, 280–282; 315; 425–429; 470; 529–557; ders., *Trinity in Aquinas*, 53; 60; 67; ders., *Le mode personnel*, 337–341; ders., *Essentialisme ou personnalisme*, 11; ders., *La théologie trinitaire*, 290–293; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 367f; 412. Dass diese Beziehung für die immanente Trinität sekundär ist, besagt aber gerade nicht, dass sie auch für die Heilsgeschichte und unsere Theologie sekundär zu sein hat!

⁴⁷ »Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et in nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. [...] Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso.« *De Pot.* 9, 9. »Operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente.« *Verit.* 4, 2 ad 7. Siehe auch *STh I*, 37, 1 ad 2; KRÄMER, *Imago*, 346–377. Für die Bewegung der Liebe gebraucht Thomas gerne das Wort »extasis«, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 587–590; 594–598.

⁴⁸ »Proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter: sed quodam modo et secundario etiam secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere.« *Verit.* 10, 7 c. Siehe auch *III CG*, cp 25; *De Pot.* 9, 9; *STh I*, 93, 9 ad 1; *I Sent.* d. 3, q. 4, a. 4 sol; *2 Sent.* d. 16, q. 1, a. 2 sol; MONGILLO, D., »L'«esistenza cristiana«, in: Goffi, T. / Piana, G. (Hrsg.), *Corso di Morale I*, Brescia 1989, 508–560; 508–560; 510; MORETTI, *De Inhabitatione*, 220; HILL, *Proper relations*, 13. Eine ausführliche Darstellung dieses Themas findet sich bei KRÄMER, *Imago*, 296–303; 326–329.

⁴⁹ »Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus [nicht: Deum!] seipsum intelligit et amat.« *STh I*, 93, 4 c. »Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. [...]. Et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 2. »Eadem est refectio sanctorum et Dei. Sed sancti reficiuntur ipsius amore Dei; et sic Deus reficitur in fruitione sui ipsius.« *Super Psal.* 49, n. 6.

Durch die – aus der aristotelischen Anthropologie stammende – spezifische Bestimmung der Seelenvermögen und ihrer *habitus* aufgrund der Verschiedenheit ihrer objektbezogenen Akte⁵⁰, ist die Ordnung der innergöttlichen Hervorgänge auch in den *habitus* und Seelenvermögen abgebildet.⁵¹ Daraus ergibt sich eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene, subjektimmanente Darstellung der Ordnung der innergöttlichen Ursprungsbeziehungen.⁵² Eine – immer noch subjektimmanente – gnadenhafte Vollendung dieser Ähnlichkeit könnte man im gegenseitigen Verhältnis von Glaubens- und Liebesakt sehen, das Thomas durch eine doppelte Ordnung beschreibt: Im »ordo generationis« geht das Lieben aus dem Glauben hervor (als Abbild der innergöttlichen Hervorgänge), während der »ordo perfectionis« die umgekehrte Ordnung aufweist und so etwas von den innergöttlichen Ursprungsbeziehungen darstellt.⁵³

Im Imago finden wir also zwei immanente, objektbezogene Akte, deren unmittelbarer Ursprung⁵⁴ der Mensch selber ist, und die in der – nach aussen gerichteten – Ausgestaltung seines Innenlebens zum Abschluss kommen. Durch die Betonung der immanenten Akte kommt ein bestimmter Aspekt des göttlichen Heilswirkens zur Sprache, nämlich dass Gott sich aus Gnade dem Menschen als »Objekt«⁵⁵ von Akten

⁵⁰ Thomas bestimmt Akte durch ihre Objekte (formalis ratio obiecti); habitus und Potenzen dann wiederum durch ebendiese Objekte oder objektbezogenen Akte, siehe *STh I*, 77, 3; *STh II-II*, 25, 1; BRENNAN, *Theomistische Psychologie*, 49; 191–193.

⁵¹ »Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest [...]. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.« *STh I*, 93, 7 c. »Unio amantis ad amatum [...] secundum affectum [...] consideranda est ex apprehensione praecedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem.« *STh I-II*, 28, 1 c. Für die Abbildung derselben Ordnung in den Seelenvermögen: »Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae oriuntur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo huiusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae.« 2 *Sent.* d. 24, q. 1, a. 2 sol.

⁵² Memoria, intelligentia et amor »referuntur ad invicem secundum relationem originis, in quantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4. *Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini.*« 1 *Sent.* d. 3, q. 5, q. 1 ex. Siehe auch 1 *Sent.* d. 3, q. 4, a. 3; KRÄMER, *Imago*, 119–120; 320. In der Trinitätslehre greift Thomas besonders gerne auf diese Ebene des Imago zurück, weil es die Personen in ihren Ursprungsbeziehungen »abbildet«, siehe EMERY, *La trinité créatrice*, 359.

⁵³ »lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur.« *STh I-II*, 110, 3 c. Für eine ausführliche Darstellung des »ordo generationis« und »ordo perfectionis« bei den göttlichen Tugenden und deren Akten, siehe: KRÄMER, *Imago*, 413–417; RICKMANN, *La struttura*, 163–170.

⁵⁴ Durch diese Rolle des Menschen ist Gott als absolut erster Ursprung nicht ausgeschlossen: »Non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum.« *STh I-II*, 6, 1 ad 1.

⁵⁵ Diese »Objektivität« ist das Spezifikum der theologischen Tugenden: »Obiectum autem theologiarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit.« *STh I-II*, 62, 2 c. »Virtus theologica [...] habet idem pro obiecto et fine.« *STh II-II*, 4, 1 c. Siehe auch *Super ad Hb.* cp 10, lc 2 (MAR n. 508); cp 11, lc 1 (MAR n. 552; 553; 557); *STh I-II*, 62, 1. Da die theologischen Tugenden zugleich mit der Gnade eingegossen werden, überrascht es nicht, dass Thomas ähnliche Aussagen auch von der Gnade macht: »Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus.« *STh I-II*, 112, 5 c. Siehe auch *STh I*, 8, 3 ad 4; *STh I-II*, 112, 5 ad 3; 1 *Sent.* d. 1, q. 2, a. 1 ad 4.

schenkt, in deren Vollzug sich der Mensch mit seiner Freiheit einbringt. Da es sich um innere, immanente Akte handelt, wird Gott im Inneren des Menschen gegenwärtig, während der Mensch erkennend und liebend sozusagen »aus sich heraus« geht, nämlich auf Gott als »Objekt« zugeht.⁵⁶ Diese »objektive« Gegenwart Gottes ist nur durch die Gnade möglich. Durch die Gnade wohnt Gott im Menschen, seine Allgegenwart wird intensiver, nämlich aktiv, bewusst und liebend, aufgenommen.⁵⁷ Der »Weg nach innen« ist also für Thomas keine religiöse Selbsterfahrung und Selbstbeziehung des Menschen. Er besteht auch nicht wesentlich darin, dass der Mensch sich als »von Gott verwandelt« erfährt, sondern nur im Zugehen auf Gott in einer neuen Beziehung findet der Mensch Gott nun auch in seinem Innern.⁵⁸ Gott kommt den Erlösten durch die Gaben von Glaube und Liebe entgegen, und zwar als der auf neue Weise Erkannte und Geliebte⁵⁹; und die Erlösten eilen ihm durch dieselben Gaben entgegen.⁶⁰ Der Ort, wo man sich »trifft«, ist die immanente, gottesebenbildliche Aktivität des Menschen. Sie wird genau dann zum Begegnungsort mit Gott, wenn der Mensch dank der Gnade in seinem Inneren nicht mehr sich selber sucht, sondern Gott. ... »Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe...« (Joh 14,5) ... Da »Gott in uns« und »Gott um uns« derselbe ist, können diese beiden Seiten der göttlichen Gegenwart nur vom Menschen her unterschieden werden: Für den Menschen wird Gott zugleich durch Einwohnung im Innern der Seele gegenwärtig, und als Erkannter und Geliebter. Der Weg nach innen ist der Sache nach eins mit dem Weg »aus sich heraus«.⁶¹

⁵⁶ »Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante.« *STh I*, 8, 3 c. »Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res [...] conjungi possunt [...] pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est obiectum operationis ejus.« *4 Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, sol II.

⁵⁷ »Licet autem Deus in omnibus rebus dicatur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis inhabitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem, in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est *per ipsorum sanctorum operationem*, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta.« *Super II ad Cor.* cp 6, lc 3 (MAR n. 240). »Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam et praesentiam, [...]. Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare tamquam in familiari domo in sanctis, quorum mens capax est Dei per cognitionem et amorem.« *Super I ad Cor.* cp 3, lc 3 (MAR n. 173). »Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam.« *1 Sent.* d. 37, q. 1 divisio textus. »Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat.« *1 Sent.* d. 37, q. 2, a. 3 ex. »In [...] sanctis est Deus per gratiam acceptationis, sive habitualem.« *3 Sent.* d. 4, q. 3, a. 2, q. 2 ad 3. Siehe auch *STh I*, 43, Artikel 3 und 5–6. Für das Verhältnis von Einwohnung und Gnade, siehe KRÄMER, *Imago*, 449–451; 454–459.

⁵⁸ »Credere in Deum est credendo in Deum ire, quod charitas facit.« *Super ad Rm.* cp 4, lc 1 (MAR n. 327). »Caritas facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.« *STh II-II*, 17, 6 c. »In amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se.« *STh II-II*, 28, 3 c.

⁵⁹ »In quantum ergo Deus nobis praesens efficitur per amorem vel cognitionem, visitat nos.« *Super Psal.* 8, n. 4.

⁶⁰ »Et ideo dicit ... *eum qui venit ad me*, passibus fidei et bonis operationibus, *non eieciam foras*.« *Super Ioan.* cp 6, lc 4, 7 (MAR n. 921).

⁶¹ Für die göttlichen Sendungen (*STh I*, 43) und die Gnadengaben (*fides* und *caritas*) als zwei Theologische »Wege«, die sich in der Lehre von der Einwohnung Gottes im Menschen »treffen«, siehe EMERY, G., »L'-inhabitation de Dieu Trinité dans les justes«, in: *Nova & Vetera (französisch)* 88/2 (2013) 155–184.

Im Stand der Gnade nimmt Gott allerdings noch nicht direkt den Platz der subjektimmanenten »termini« ein: Die Glaubenserkenntnis und die Angleichung unseres Willens an Gott werden als Mittel für die Gottesbeziehung gebraucht.⁶² Beim Glauben ist dies besonders deutlich: das innere Wort ist das »medium in quo videtur«.⁶³ Sobald aber das Licht der ewigen Herrlichkeit den Verstand direkt mit Gott vereint, braucht er kein inneres Wort mehr zu formen.⁶⁴ »Die Wirklichkeit Gottes wird nun nicht mehr – wie im status viae – durch ein geschaffenes Medium vermittelt, sondern tritt dem Erkenntnisvermögen des vollendeten menschlichen Geistes in einer nicht mehr zu überbietenden Unmittelbarkeit gegenüber.«⁶⁵ Das gemeinsame mit Gott Schauen vereint direkt.⁶⁶ Bei der Liebe gibt es keinen wesentlichen Strukturunterschied zwischen dem Stand der Gnade und der Vollendung, denn die immanente Vollendung des Strebevermögens ist von ihrer Art her bereits stärker nach aussen gerichtet als das *verbum interius*. Sie bezieht sich auf das Gewollte und lebt aus dem Kontakt mit ihm.⁶⁷ Daher ist die Struktur der Liebe jetzt schon der verherrlichten Liebe ähnlich.⁶⁸

⁶² »Quantum ad intellectum, adduntur homini quadam principia supernaturalia, quae divno lumine capiuntur: Et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quadam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.« *STh I-II*, 62, 3 c.

⁶³ »Medium ... sub quo videtur ... est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, ... Medium quo videtur ... est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimus nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 15.

⁶⁴ »Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam.« *Comp. Theol. I*, cp 106 (MAR n. 213). »Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.« *STh I*, 12, 2 ad 3. »Essentiam Dei vident [beati] per unionem sui intellectus ad ipsam Dei essentiam.« *De divin. Nom.* 5, 1 (MAR n. 609). »In visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 ad 8. »C'est ce que la lumière de gloire permet d'atteindre: elle unit à l'essence divine comme à un verbe intérieur par lequel nous voyons Dieu tel qu'il est.« DAGUET, F., *Théologie du Dessein divin chez Thomas d'Aquin*, Paris 2003, 149. Siehe auch *STh I*, 12, 5 ad 2.

⁶⁵ KRÄMER, *Imago*, 425.

⁶⁶ »Cum in anima recipiatur vis intellectiva [medium sub quo videtur], et ipsa essentia divina inhabitans [illud quo videtur], licet non per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo.« *4 Sent.* d. 49, q. 2, a. 1 sol.

⁶⁷ »perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.« *STh I-II*, 13, 1. »Ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quadam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile.« *STh I-II*, 26, 2 c. »Deo [...] non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur.« *STh II-II*, 24, 4 c. »Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res.« *STh II-II*, 26, 1 ad 2. Siehe auch SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas* 587–590; 594–598.

⁶⁸ Zum Begriff der »caritas patriae«, siehe *STh II-II*, 24, art. 8 und 11.

Betrachtet man also im Imago die Ähnlichkeit mit den in Gott immanenten Hervorgängen, so betont man in der Spiritualität automatisch die innere Aktivität der Seele und die Einwohnung Gottes in der Seele. Diese Spiritualität sagt über die Gestalt der Beziehung, die durch die Einwohnung Gottes im Menschen entsteht, noch nicht alles: nämlich nur, dass sie von Gott wie einem »Objekt« abhängt, und dass die Glaubenswahrheiten in sie einfließen. Weil das Imago aber nicht nur die göttlichen Hervorgänge, sondern gleichzeitig auch die Personen und Beziehungen darstellt, muss man, um Thomas gerecht zu werden, die Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungen und Personen zur Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Hervorgängen hinzudenken.

6. Die Abbildung und eine »gewisse« Partizipation an göttlichen Personen

Thomas beschreibt die göttlichen Personen als in der göttlichen »essentia« subsistierende, in Gegenseitigkeit gestalthabende Ursprungsbeziehungen.⁶⁹ Die Unterscheidung zwischen den drei Personen und den sie konstituierenden Beziehungseigenschaften (»proprietas relativae«) ist für ihn nur ein theologisches Instrument. Sie basiert also nicht auf einer in Gott realen Unterscheidung.⁷⁰ Und im Imago ist die Darstellung der Personen der Sache nach dasselbe wie die Darstellung ihrer Beziehungen. Thomas sieht sie im Bereich der Gnade und Gnadengaben. Eine innertrinitarische Person oder Beziehungseigenschaft lässt sich nicht auf eine theologische Kurzformel bringen. So nennt Thomas für die Darstellung der göttlichen Personen oder Beziehungseigenschaften auch verschiedene Gnadengaben, die das Imago vollenden: Der Sohn und seine Sohnschaft werden dargestellt durch Glaube, Weisheit, das innere Wort und Gotteskindschaft; der Heilige Geist durch Liebe und Einheit.⁷¹ Die »paternitas« des Vaters wird nur im übertragenen Sinn partizipiert.⁷²

Wie bei der Darstellung der innergöttlichen Hervorgänge gilt auch hier, dass die vollendete Ähnlichkeit das Imago für Gott öffnet, denn nur so imitiert es innergöttli-

⁶⁹ Siehe *STh I*, 29, 4 und 40, 1; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 331–447; EMERY, *La théologie trinitaire*, 141–148; SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Band 2, 373. SCHMIDBAUR spricht von »Relationsgestalt«, vgl. *Personarum Trinitas*, 418.

⁷⁰ Siehe *STh I*, 40; EMERY, *La théologie trinitaire*, 150.

⁷¹ Das Wort und die Liebe, »Verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti.« *IV CG*, cp 21; »Solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 ad 3; siehe auch siehe auch *STh I*, 93, 8. Die göttlichen Tugenden: »Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis.« *I Sent.* d. 3, q. 5, a. 1 ex. »Imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.« *Verit.* 27, 6 ad 5; siehe auch *2 Sent.* d. 39, q. 1, a. 1 ad 1. Die Weisheit: »Ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ad 2; siehe auch *STh I*, 43, 5 ad 2; EMERY, *La trinité créatrice*, 405; KRÄMER, *Imago*, 450f. Für Gotteskindschaft und Einheit, siehe den dritten Artikel aus dieser Folge.

⁷² Siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 196–199.

che Beziehungen.⁷³ Die neue Gottesbeziehung der Erlösten ist somit nach dem Vorbild zweier innertrinitarischer Beziehungen gestaltet, verbindet aber mit dem Vater und der ganzen Trinität.⁷⁴ Um dies aufzuzeigen, muss man die Lehre von den Sendungen (*STh I*, 43) mit jener von den göttlichen Tugenden verbinden,⁷⁵ wobei die Unterscheidung von »relatio realis« und »relatio rationis tantum«⁷⁶ als Gelenkstelle dient:

Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott und uns sind nur in uns wirklich Beziehung (relatio realis); in Gott »entspricht« dieser Beziehung nicht eine wirkliche Beziehung, sondern seine ganze Wirklichkeit, also einfach er selber, da er ja mit seinem beziehungsschaffenden Handeln identisch ist.⁷⁷ Weil wir aber Beziehungen grundsätzlich als etwas Gegenseitiges denken, ist unsere Beziehung zu Gott ein Grund, auch in Ihm eine gewisse Beziehung zu »sehen«, die Thomas dann als »relatio rationis tantum« bezeichnet, also als eine Beziehung, die unser Verstand notwendigerweise »hinzudenkt«, sobald er die Wirklichkeit der menschlichen Gottesbeziehung und Gottes kausale Beteiligung daran sieht.⁷⁸

Für die Moraltheologie ist unsere Seite der Beziehung bedeutsam, also die »relatio realis«. Ihre Gestalt ist vielfältig und begründet die Wirklichkeit und Gestalt unseres Person-Seins. Mit allen Geschöpfen teilen wir die Beziehung Geschöpf-Schöpfer.⁷⁹ Als Ebenbild des dreifaltigen Gottes sind wir zu einer persönlichen Gottesbeziehung gerufen, deren erfüllte Form, nämlich die Einwohnung der Trinität in den Erlösten, ebenfalls ein Beziehungsgefüge von geschaffener »relatio realis« und göttlicher »re-

⁷³ »Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur.« *Verit.* 10, 13 c. Siehe auch EMERY, »Essentialisme ou personalisme«, 31.

⁷⁴ »propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor. [...]. efficitur in nobis similitudo ad propria personarum.« *1 Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch oben, Fussnote 35, und SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 656.

⁷⁵ Für die Verbindung der unsichtbaren Sendungen mit den theologischen Tugenden, siehe KRÄMER, *Imago*, 438–451; RICKMANN, *La struttura*, 148–176; EMERY, *La théologie trinitaire*, 465–473; MERRIELL, D.-J., »Trinitarian Anthropology«, in: *The Theology of Thomas Aquinas*, Van Nieuwenhowe, R. / Wawrykow, J. (Hrsg.), Notre Dame 2005, 123–142.

⁷⁶ Für die Unterscheidung zwischen »relatio realis« und »relatio rationis tantum«, siehe SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 407–418; EMERY, *La théologie trinitaire*, 106–112.

⁷⁷ »Intellectus noster [...] invenit enim in ipso [Deo] virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producit in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.« *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 3 sol.; »Creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis impo-
tae.« *De Pot.* 3, 3 ad 2. Siehe auch *De Pot.* 7, 10; *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 1 ad 2. *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 2 sol.; *2 Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 ad 4; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 414; EMERY, *La théologie trinitaire*, 110.

⁷⁸ »Relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.« *1 Sent.* d. 30, q. 1, a. 3 sol. »In uno enim relativo est intellectus alterius relativi.« *De Pot.* 7, 10 ad 4. »Causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quae est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Dei incipit dici.« *De Pot.* 7, 8 ad 5. Siehe auch *De Pot.* 7, 11; *1 Sent.* d. 8, q. 4, a. 1 ad 3; *STh I*, 6, 2 ad 1.

⁷⁹ *De Pot.* 3, 3; *STh I*, 45, 3 ad 3; *STh I*, 13, 7; *Verit.* 4, 5.

latio rationis tantum« ist.⁸⁰ Die hypostatische Union in Jesus Christus ist für Thomas ebenfalls ein solches Beziehungsgefüge.⁸¹ Schöpfung, unsichtbare Sendungen und sichtbare Sendungen sind sozusagen drei von Gott geschaffene Beziehungsrahmen.⁸² Dabei bindet Thomas die geschaffene Beziehung aber nie direkt an eine der innergöttlichen Beziehungen, sondern an die ganze Trinität.⁸³ In den vielfältigen Gestalten geschaffener Beziehungen leuchten zahlreiche Aspekte des göttlichen Mysteriums auf. Jede Ähnlichkeit ist eine Art des Anteilhabens an Gott.

Eine geschaffene Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungen nimmt Thomas nur im Raum der Gnade an. Die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes (vgl. *STh I*, 43) begründen im Menschen eine »relatio realis« zu Gott, deren Gestalt sich in Glaube und Liebe konkretisiert. In diesen beiden Tugenden sind das Erkennen und Wollen des Menschen von den innertrinitarischen Beziehungseigenschaften der beiden gesandten göttlichen Personen überformt. Dabei kann das »Gesandt-Sein« des Sohnes und des Heiligen Geistes jeweils als »relatio rationis tantum« aufgefasst werden, deren Eigenart zur ewigen, persönlichen Beziehungseigenart »analog« ist.⁸⁴ Das »Gesandt-Sein« einer göttlichen Person ist in die menschliche Person als »Empfänger« der Sendung dadurch eingeschrieben, dass in ihr eine reale Ähnlichkeit mit der realen Ursprungsbeziehung dieser göttlichen Person aufblüht.⁸⁵ So wird eine vertiefte Nähe zu Gott möglich, die Thomas mit der Einwohnung Gottes im Menschen gleichsetzt.⁸⁶ Deshalb beinhaltet das Gesandt-Sein zwei Aspekte, nämlich das Dargestellt-Sein im Menschen und das Gegenwärtig-Sein durch jene Akte der Erkenntnis und Liebe, zu denen der Mensch durch die erneuerte Gottebenbildlichkeit nun fähig

⁸⁰ *I Sent.* d. 14, q. 1, a. 2; *I Sent.* d. 15, q. 1, a. 1 und q. 4, a. 2; *STh I*, 43, 1–3; SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 647–650; FITZGERALD, T. J., *De inhabitatione Spiritus Sancti Doctrina S. Thomae Aquinatis*, *S. Thomae Aquinatis*, Mundelein 1949, 44. EMERY, *La Trinité créatrice*, 388f; ders., *Trinity in Aquinas*, 160–163; ders., *La théologie trinitaire*, 429–434; MORETTI, *De Inhabitatione*, 10; 57.

⁸¹ Vgl. *STh III*, 2, 7.

⁸² »Diverso modo [creatura] ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, [...] et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: [...] et sic est ultimus modus quo Deus est in christo per unionem.« *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, sol. »Illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus.« *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2 ad 3. Siehe auch CAMPODONICO, A., »Sulla presenza di Dio nel mondo in Tommaso d' Aquino«, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 76 (1984) 243–268, 250; NICOLAS, M.-J., »Les trois 'Ordres': L'économie divine en S. Thomas«, in: *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* 13 (1982) 19–33; 24–25.

⁸³ Einen Überblick über zeitgenössische Versuche, menschliche Beziehungen als direktes Gegenüber der innergöttlichen Beziehungen zu sehen, bietet SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*; 410–417 und 512–526.

⁸⁴ Für das Analogieverhältnis der zweiten »habitus« zur ersten, vgl. EMERY, *La trinité créatrice*, 389.

⁸⁵ Vgl. Emery, *La trinité créatrice*, 391

⁸⁶ Siehe *STh I*, 43, 5 ad 3

ist.⁸⁷ Ausdrücke wie »habere divinam Personam«⁸⁸ und »Teilhabe«⁸⁹ unterstreichen die Intensität dieser Nähe.

Die Gaben, in denen sich auf der Ebene des menschlichen Seins real die Verähnlichung mit den in Gott göttlich realen »propria Personarum« konkretisiert, sind jeweils ein Werk der ganzen Dreifaltigkeit.⁹⁰ Und keine dieser Gaben verbindet nur mit einer göttlichen Person, sondern immer mit der ganzen Trinität.⁹¹ Jede gesandte göttliche Person wohnt zwar mittels einer spezifischen Ähnlichkeit mit ihrer Person ein,⁹² und doch wohnen alle gemeinsam ein⁹³, denn die beiden spezifischen Ähnlichkeiten öffnen jeweils das ganze Imago für eine direkte Beziehung zum Vater und zur ganzen Trinität.⁹⁴ Der Vater wohnt einerseits durch seine Untrennbarkeit von den bei-

⁸⁷ Vgl. EMERY, *La Trinité créatrice*, 399–400

⁸⁸ »Gratia gratum faciens disponit ad habendam divinam Personam.« *STh I*, 43, 3 ad 2. »In ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem.« *STh I*, 43, 3 c. »In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur alio modo ab illo.« *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ad 2. Siehe auch: EMERY, *La Trinité créatrice*, 407–412 und 480.

⁸⁹ »Spiritus enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participatione efficitur Dei amatores.« *Super ad Rm.* cp 5, lc 1 (MAR n. 392). »Caritas est participatio quaedam Spiritus Sancti.« *STh II-II*, 23, 3 ad 3. Weitere Stellen für die göttliche Liebe als Teilhabe am Heiligen Geist sind: *STh II-II*, 24, art. 2 und 7; *IV CG*, cp 17. Siehe auch SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, 411; KRÄMER, *Imago*, 397f. Für die Teilhabe am Sohn, siehe EMERY, *La théologie trinitaire*, 214–251.

⁹⁰ »Et quia tota Trinitas facit Spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur mittere Spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu.« *I Sent.* d. 15, q. 3, a. 1 sol. Siehe auch *STh I*, 43, 5 ad 1; *STh II-II*, 23, 2 ad 1; EMERY, *La Trinité créatrice*, 400; MORETTI, *De Inhabitatione*, 32–35; 41; 94–97; 106; FITZGERALD, *De inhabitatione*, 47; KRÄMER, *Imago*, 60.

⁹¹ »Nos dicimur per gratiam filii Trinitatis.« *3 Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, sol I. »Tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur.« *Verit.* 27, 2 ad 3. »Universim posset definiri inhabitatio: specialis relatio quae est in supernaturali assimilatione unitiva hominis ad Trinitatem.« MORETTI, *De Inhabitatione*, 21. »Porro, haec conjunctio est cum tota Trinitate. Nulla est unio propria uni alterive Personae quamvis effectus possit uni alterive appropriari.« FITZGERALD, *De inhabitatione*, 89. »Le Père vient bien habiter le juste avec le Fils et le Saint-Esprit qu'il envoie, mais il n'est pas envoyé: seules sont envoyées, à proprement parler, les personnes qui ont un rapport au principe (*au-toritas*) du Père et à qui l'on approprie les dons qui nous unissent à la Trinité.« EMERY, *La Trinité créatrice*, 403.

⁹² »Et propria ratio processionis Filii non est propria ratio processionis Spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut Filius vel Verbum; et similiter proprius modus quo Filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo Spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 2 sol. »Quod autem divinum verbum in nobis habitat, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis.« *De Pot.* 6, 9 c. »Per caritatem Spiritus Sanctus in nobis habitat.« *STh II-II*, 24, 11 c. »Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch *STh I-II*, 70, 3 c.

⁹³ Vgl. *I Sent.* d. 15, q. 2, a. 1 ad 4.

⁹⁴ »Proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. ... In receptione huiusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes.« *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 sol. Siehe auch EMERY, *La Trinité créatrice*, 410–412.

den anderen göttlichen Personen ein, und auch, weil die Verähnlichung mit dem Sohn und Heiligen Geist dem Menschen einen inneren Zugang zum Vater gibt.⁹⁵

Von hier aus kann man nun leicht den Bogen schlagen zur Ähnlichkeit mit den immanenten Hervorgängen: Wie alle Tugenden sind auch die theologischen Tugenden Handlungsprinzipien für eine gelebte Gottesbeziehung. Die Verähnlichung mit dem Sohn und dem Heiligen Geist muss also die Vollendung der immanenten Aktivität des Imago enthalten, und sie enthält sie, indem sie sie nach dem Vorbild zweier innergöttlicher Beziehungen neugestaltet. Durch das Geschenk der Gnade trägt Gott eine tiefe Gleichgestaltung mit seiner ewigen Beziehungswirklichkeit in die Aktivität des Imago hinein, und nur dank dieser Gleichgestaltung wird das menschliche Handeln das, was es sein soll: »Verdienst« (*meritus*). Und umgekehrt können Glaube und Liebe nur deswegen als Abbild zweier der innergöttlichen Beziehungen gelten, weil der Mensch darin zutiefst frei bleibt.

7. Ausblick auf das Imago Trinitatis in seiner Beziehung zur Welt

Was in diesem Artikel über die Gottesbeziehung des Imago gesagt wurde, kann *mutatis mutandis* auch von der Gesamtheit seiner Beziehungen gesagt werden. In der Trinitätslehre sind die innergöttlichen Hervorgänge zutiefst mit den Beziehungen und Personen verbunden. Diese Unergründlichkeit des trinitarischen Mysteriums taucht in der Anthropologie wieder auf: die Ursprünglichkeit der immanenten Akte des Menschen lässt sich nicht von der festen Gestalt seiner Beziehungsweise trennen und wird erst dann zu wahrer Freiheit, wenn seine Beziehungsweise den innergöttlichen Beziehungsweisen so weit wie möglich nachgestaltet ist. In der geschenkten Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Beziehungsweisen wird die Freiheit des Menschen erst das, was sie ist, obwohl ihre natürliche Grundlage jene immanenten Akte im Menschen sind, die auch seine persönliche Urheberschaft bezüglich seines Schaffens ermöglichen.

⁹⁵ Siehe EMERY, *La Trinité créatrice*, 406–409; 413; 481; KRÄMER, *Imago*, 272f.