Jürgen Hengelbrock

Die Namen Gottes

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall Hermann-Josef Scheidgen und Ina Braun

Band 133

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Lutz Geldsetzer
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdsen
Prof. Dr. Katsutoshi Kawamura
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Rudolf Lüthe
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alexander Thomas

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels

Die Namen Gottes

Thomas von Aquin interkulturell gelesen

von Jürgen Hengelbrock

Traugott Bautz Nordhausen 2010 Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in Der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2010
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetztes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany ISBN 978-3-88309-531-8 www.bautz.de www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Vorbemerkung	7
Einleitung: Der neue Redefluß	11
1. Thomas von Aquin: Zum Leben und Werk	17
2. Das Problem	27
3. Die erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen	33
4. Die metaphysischen Voraussetzungen	49
5. Die Kritik der Namen Gottes	58
6. Schlußfolgerungen	72
7. Gotteserkenntnis und Gottesbeweis	91
8. Die formalen Aussagen über Gott	105
Bilanz	113
Nachbetrachtung: Der Gott der Uschi	119
Der Autor und das Buch	123

Vorbemerkung

Es ist schier unmöglich, daß monumentale Werk des Aquinaten in einem schmalen Bändchen vorzustellen und aus interkultureller Perspektive zu würdigen. Ein solcher Versuch würde nur zu wolkigen Pauschalaussagen führen, die den Ansprüchen der Interkulturellen Bibliothek nicht genügen könnten und den Leser enttäuschten, der zu Recht eine wohlbegründete und hinreichend differenzierte Darstellung wünscht.

Hier soll vielmehr der Versuch unternommen werden, von einem Thema aus, das zweifellos zu den Herzstücken der scholastischen Philosophie und Theologie gehört – und das zugleich eine nicht hineininterpretierte, sondern autochthon interkulturelle Dimension enthält – einen Zugang zum Wesenscharakter des Denkens dieses großen Kirchenlehrers zu vermitteln. Dazu ist es nötig, die Lehre von den Namen Gottes einzubetten in erkenntnistheoretische und metaphysische Grundannahmen, auf denen sie ruht und die ihr Begründungstiefe verleihen. Auf diesem Wege soll zugleich ein Einblick in zentrale Teile seines philosophischen Werkes vermittelt werden.

Thomas' Schriften kennzeichnet ein klarer, schnörkelloser Stil in einer Präzision und Kürze, die so vielleicht nur die lateinische Sprache möglich macht. Der Zugang zum Wesenscharakter seines Denkens führt notwendig über die unmittelbare Begegnung mit den Texten, die aus diesem Grunde umfangreich zitiert und erläutert werden. Wiederholungen stammen nicht aus Verlegenheit, sondern sollen helfen, daß der Leser die erschließenden Zusammenhänge nicht aus dem Auge verliert.

Nicht alle Werke des Aquinaten liegen in deutscher Übersetzung vor, und die vorliegenden sind nicht immer hinrei-

Die Namen Gottes

chend verläßlich. Es war daher notwendig, die zitierten Passagen durchweg eigens zu übersetzen. Die eigentlich notwendige Hinzufügung des lateinischen Textes verbot sich aus Gründen des Umfangs, erfolgt aber gelegentlich, wo es sich um kurze Schlüsselsätze handelt.

»Denn es ist leichter, Timaios, wenn man vor Menschen etwas über die Götter vorträgt, den Eindruck zu erwecken, treffend zu reden, als wenn man uns etwas über Sterbliche vorträgt. Denn die Unkunde und große Unwissenheit der Zuhörer über Gegenstände, von denen sie so wenig wissen, machen es dem, der darüber sprechen will, sehr bequem; wie es aber um unsere Kenntnis von den Göttern steht, das wissen wir ja. [...] Bei himmlischen und göttlichen Dingen sind wir mit einer geringen Wahrscheinlichkeit zufrieden; die Darstellung der sterblichen und menschlichen Dinge unterwerfen wir hingegen einer strengen Prüfung. [...] Denn das Sterbliche der Erwartung entsprechend abzubilden, darf man sich nicht als leicht, sondern als schwierig denken.«

Platon, Kritias 107a-d

Einleitung: Der neue Redefluß

In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts sahen die meisten von uns das Ende der Religionen gekommen: Die Anziehungskraft der westlichen Konsumwelt werde die Blicke der Menschen vom Jenseits auf die diesseitigen Freuden umlenken; Medizin und Technik lindern viele Nöte des Lebens; Wasser- und Stromwirtschaft ersetzen Gebete und Opfer für Regen. Von Gott zu reden wirkte in weiten europäischen Kreisen eher peinlich, man schätzte an den christlichen Kirchen kaum mehr als ihr soziales Engagement. Der Islam hatte sich in vielen seiner Kernländer mit säkularen Diktaturen auseinanderzusetzen und war ohne Strahlkraft.

Etwa gleichzeitig mit der sexuellen Emanzipation der sechziger und siebziger Jahre war eine Tabuisierung der Rede von Gott zu beobachten: es war einfach unschicklich, sich öffentlich (mündliche oder schriftlich) über ihn zu äußern. Der verdrängte Gehalt konnte sich nur noch über eine Verschiebung (im Sinne Freuds) Zugang zum Bewußtsein verschaffen: die Idee Gottes wurde ersetzt durch die des gesellschaftlichen Engagements. Kirchentage kreisten vornehmlich um den Frieden und die soziale Gerechtigkeit; die aufkommende Demonstrationskultur hatte etwas von mittelalterlichen Bußprozessionen an sich.

So wagte auch niemand – innerhalb und außerhalb der traditionellen Gemeindefrömmigkeit –, ernsthaft über die Namen Gottes zu sprechen. Das Verdikt und der Spott der wissenschaftlichen Gemeinde und auch der Feuilletons für Gebildete wären ihm sicher gewesen.

Wer diese Jahre miterlebt hat, mußte glauben, daß Theologie, vielleicht nicht als historische Disziplin im weiten Sinn oder als pastorale Verkündigung, aber doch im eigentlichen Sinn: als die Lehre von Gott, obsolet geworden war. Allen-

falls galt eine ideologiekritische Auseinandersetzung mit ihr als legitim, obwohl eigentlich überflüssig, denn sie war schon geleistet: von Feuerbach, Marx, Freud.

Dies hat sich gründlich geändert. Es ist hier nicht der Ort, nach den Gründen zu forschen. Es mag sein, daß die Enttäuschung über den ausbleibenden sozialen und ökonomischen Fortschritt, die wachsende Armut weltweit, in unserem Lande auch die Perspektivlosigkeit in bezug auf die Zukunft zu den Trost- und Hoffnungspotentialen der Religionen zurückführen. Es mag sich aber auch um einen untergründigen Stimmungswandel handeln, unberechenbar und unerklärlich wie manche kollektive Modeströmungen. Es mag aber auch sein, daß unsere Wohlfühlgesellschaft ein metaphysisches Kuscheltier benötigt: einen gütigen Vater im Himmel, der nichts eigentlich verlangt, aber dem Daseinsgefühl Geborgenheit verleiht, und der mit dem fordernden, »eifernden Gott» des Alten Testamentes1 nicht mehr viel Berührungspunkte hat.

Tatsache ist, daß heute wieder viel von Gott geredet wird. Der erstarkte Islam - fundamentalistischer wie auch mystisch-toleranter Prägung - preist die Herrlichkeit Allahs, seine Macht und Güte, wünscht, daß der Glaube an ihn auf friedlichem Wege oder mit Gewalt die Weltherrschaft antritt. In unserem Lande ist die Religionskritik verstummt. Man findet sie - wenn überhaupt - nur noch in Universitätsseminaren. Über religiöse Megaevents gibt es eine wohlwollende Berichterstattung, kirchliche Verlautbarungen werden artig kommentiert. Die fundamentalistischen Kräfte erfaßt man in ihrer Tragweite nicht bzw. verdrängt

So konstatieren wir einen neuen religiösen Redefluß, dem mehr oder weniger ernsthaft zugehört wird, der aber für gewöhnlich folgenlos bleibt sowohl für das Leben der Men-

¹ 2 Moses 20,5.

Einleitung

schen als auch für den Religions- bzw. allgemeinen Landfrieden Dieser Redefluß verflüchtigt sich im Beliebigen, im nebulosen Wahren und Guten.

Die neue Konjunktur der Sehnsüchte und des Redens über Gott birgt aber durchaus Gefahren in sich. Da sind einerseits zahlreiche Sekten, die alles über Gott und die Welt wissen, die verunsicherte und emotional nicht aufgehobene Menschen in ihren Bann ziehen, sie ausnutzen und vor der Zerstörung der Persönlichkeit nicht zurückschrecken. Hierzu ist das Wesentliche bekannt und es bedarf keines Beleges.

Eine andere Gruppe von Hörern, die eher in den gebildeten und sozial gehobenen Schichten etabliert ist, lauscht ebenso – in der Regel weniger gefährdet als andere – einem neuen Redefluß über das Göttliche: neue Weisheitslehren finden es im ganzheitlichen Denken, wollen Natur- und Geisteswissenschaft versöhnen und die Menschheit durch ein neues Bewußtsein retten.²

Auch diese Rede fordert den platonischen Spott heraus. Da wird ein neues Wissen höherer Ordnung beansprucht, und wer nach Gründen fragt, gilt als kalt oder herzlos³. Aus der Unmöglichkeit, das Behauptete zu widerlegen, wird eine Aufforderung zur Bejahung geschöpft. Wer die nicht überprüfbare Rede zurückweist, wird moralisch disqualifiziert.⁴ So kann der Redefluß aus höherem Wissen sich uneingeschränkt entfalten, zum Wohle der Zuhörer und zum Gewinn der Redner (an Einfluß, Macht und Geld).

Wer sich der mittelalterlichen Theologie verbunden fühlt, würde diesem Redefluß gern die alte Rede über Gott entgegenhalten.

² Einen guten Überblick über diese Gedankenwelt gibt: G. Trevelyan, Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des "NEW AGE", Goldmann TB Nr. 14001.

³ Ebd. S. 121.

⁴ Ebd. S. 42.

Nun wird man den so gefährdeten Zeitgenossen nicht mit einer Kritik der Gottesnamen beistehen können; aber die Anknüpfung an den seit langem erreichten Stand des Denkens kann – das wäre ein Auftrag der Philosophie – gegenüber solchen Bewegungen etwas »verblüffungsfester« bzw. kritischer machen und so vor manchen geistigen Irrwegen bewahren. Darin liegt der Wert des Erinnerns an die alte Lehre.

Die frühen und mittelalterlichen christlichen Theologen hatten hier ein ernsthaftes Problem gesehen: Wenn es keine klare, kritische Norm der Rede über Gott gibt, steht der Glaube zur Disposition für Vieles, für Gutgemeintes und Gefährliches. Deswegen haben sie eine Theologie der Namen Gottes entwickelt, die das ernsthaft Sagbare vom Unsagbaren zu unterscheiden hilft und den religiösen Redefluß bändigt.

Schlüssig und umfassend liegt diese Theologie seit dem 6. Jahrhundert vor, im Traktat Über die Namen Gottes des Dionysios Areopagita⁵ (bzw. Pseudo-Areopagita; die Identität des Autors ist umstritten).

Thomas von Aquin sieht sich dieser Denktradition verpflichtet. In vielen seiner Werke äußert er sich umfassend zu der Frage nach den Möglichkeiten, Grenzen und der Legitimitätsgrundlage der menschlichen Rede über Gott. Er weiß, daß diese sich von der menschlichen Vorstellungswelt nicht vollkommen zu lösen vermag und erklärt dies umfassend im Rückgriff auf die aristotelische Erkenntnistheorie. Wenn eine solche Loslösung letztlich nicht möglich, unser Reden über Gott stets von menschlichen Vorstellungen und Erfahrungshorizonten durchtränkt ist, dann gilt der Satz des Dionysios, daß Gott mit allen Namen nennbar, weil er im

14

Vgl. Dionysios Areopagita, De Divinis Nominibus, MPG 3.; Meister Eckhart, Lat. Werke 2 (1954).

Einleitung

Grunde unnennbar ist.⁶ – »Wenn Du verstehst, ist es nicht Gott«, schreibt der große Kirchenvater Augustinus.⁷ In der unergründlichen Weite Gottes verlieren sich alle Namen, es gibt kein gemeinsames Maß zwischen Gott und der Schöpfung. Deshalb kann man ihn mit allen Namen rufen, weil letztlich keiner wirklich auf ihn zutrifft.

Wenn dem so ist, dann kann keine Kultur beanspruchen, die einzig legitime Rede über Gott zu führen. Die christliche – und damit die Thomistische Theologie der Namen Gottes ist ihrer Substanz nach interkulturell.

⁶ Ebd., MPG 3, 629.

^{7 »}Si comprehendis, non est Deus.« Augustinus, Sermo CXVII, III, 5; PL 38, 663.

1. Thomas von Aquin: Zum Leben und Werk

Thomas von Aquin wurde um das Neujahr 1225 im Schloss Roccasecca in der Nähe des Ortes Aquino als siebter Sohn des Herzogs Landulf aus dem Hochadel derer von *Aquino* geboren. Mit fünf Jahren schickte ihn die Familie in das Kloster Monte Cassino. Als Vierzehnjähriger ging er nach Neapel zum Studium. Im Alter von 20 Jahren trat er dort gegen den Willen seiner Verwandten in den Bettelorden der Dominikaner ein. Daraufhin hielt ihn seine Familie, die ihn gern als Abt des reichen Klosters Monte Cassino gesehen hätte, ein Jahr lang im Schloßturm gefangen und versuchte, ihn umzustimmen, aber nicht einmal ein Mädchen, das sie ihm brachten, vermochte das.

In den Jahren 1248 bis 1252 war er Schüler von Albertus Magnus in Köln. Nach Vorlesungen in Paris von 1256 bis 1259 lehrte er als lector curiae bei Urban IV. in Orvieto, am Ordensstudium in Rom, und bei Clemens IV. in Viterbo. Am päpstlichen Hof lernte er seinen Ordensbruder Wilhelm von Moerbeke kennen, der ihm zuverlässige Übersetzungen der aristotelischen Schriften lieferte.

Von 1269 bis 1272 war Thomas zum zweiten Mal in Paris, gerufen, um seine Ordensbrüder gegen die Professoren aus dem Weltklerus zu verteidigen und im Streit um den lateinischen Averroismus zu intervenieren.

Ab 1269 war er als Studienpräfekt seines Ordens in Neapel tätig; dort baute er 1272 eine Ordensschule auf. Der schier unglaublichen Menge seiner Schriften nach zu urteilen liegt es nahe, dem Zeugnis seines Hauptsekretärs zu glauben: Demnach hat er drei oder vier Sekretären gleichzeitig diktiert.

Thomas starb am 7. März 1274 auf der Reise zum Zweiten Konzil von Lyon im Kloster Fossanova. Dante¹ deutet an, daß Karl I. von Anjou für seinen Tod verantwortlich gewesen sei. Einem Gerücht zufolge wurde Thomas von einem Arzt des Königs mit vergiftetem Konfekt ermordet. Hiernach handelte der Arzt zwar nicht im Auftrag des Königs, aber in der Absicht, ihm einen Gefallen zu erweisen, weil er befürchtete, daß ein Mitglied aus dem Geschlecht der gegen Karl rebellierenden Grafen von Aquino in den Kardinalsrang erhoben werden sollte. Tolomeo da Lucca, ein ehemaliger Schüler und Beichtvater des Aquinaten, spricht allerdings in seiner Historia ecclesiastica² nur von einer schweren Erkrankung auf der Reise bei der Ankunft in Kampanien.

So bewegt sein Leben war, so bewegt war auch seine Zeit. Obwohl relativer Frieden im europäischen Kernland herrschte, war es eine Epoche geistiger Unruhe und Umbrüche. Der Franziskaner- und der Dominikanerorden lagen miteinander im Streit über grundlegende philosophischtheologische Fragen. In Paris schlugen sich die Studenten mit den Bürgern, die Universitäten erzwangen ihre Unabhängigkeit von den Bischöfen und den Domherren. Kaufleute brachten aus Byzanz und aus Spanien Manuskripte mit, und so kam die griechisch-arabische Kultur nach Europa. Die Werke des Aristoteles, Euklid und Hippokrates hatten in mohammedanischen Schulen die Jahrhunderte überdauert. Klöster und Domschulen unternahmen Übersetzungen und stellten die Verbindung zwischen christlichen Denkern, den großen Werken des Altertums und den Schriften der Mohammedaner und Juden her. Von entscheidendem Einfluß waren die Aristoteleskommentare des in Córdoba geborenen islamischen Gelehrten Averroes. Dessen Freund, der Rabbiner Maimonides, ein Mathematiker, Arzt und

¹ Purg. XX, 69.

² L. A. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, Bd. XI, S. 1168-69.

Philosoph, bemühte sich, die griechische und jüdische Tradition zu verschmelzen. Man nannte ihn den Platon des Judentums.

All dieses Neue nahmen die Gelehrten der christlichen Klöster und Domschulen begierig auf. Es folgte eine Hochblüte hoher Gelehrsamkeit und interkulturellen Philosophierens, das nicht erst heute das Licht der Welt erblickt hat. So entwickelte sich z. B. ein an Aristoteles orientierter lateinischer Averroismus, der u. a. aufgrund seiner Lehre von den zwei Wahrheiten (die Vernunft kann zu anderen Schlußfolgerungen kommen als die Religion ohne Schaden für die eine oder die andere Seite) im Jahre 1277 vom Pariser Bischof Etienne Tempier verurteilt wurde.

Thomas von Aquin war zu Lebzeiten ein durchaus umstrittener Denker. Unter den von Tempier verurteilten Thesen der Averroisten befanden sich auch neun des Aquinaten. Obwohl er aus einem gründlichen Studium der aristotelischen Schriften schöpfte, vernachlässigte er die Überlieferung der Kirchenväter keineswegs. So war sein Aristotelismus für die an Platon und Augustinus orientierten konservativen Theologen nicht christlich und für die Averroisten nicht aristotelisch genug.

Bald nach seinem Tode aber traten seine Lehren dank vieler engagierter Schüler und Verteidiger einen außergewöhnlichen Siegeszug an: Gegen Ende des 13. Jahrhunderts erklärte ihn ein Generalkapitel der Dominikaner zum Ordenslehrer, im Jahre 1332 wurde er heilig gesprochen und im Jahre 1567 in den Rang des Kirchenlehrers erhoben. Im 16. Jahrhundert gab es eine Thomas-Renaissance durch die Schule von Salamanca. Im Jahre 1879 machte Papst Leo XIII. das Werk des Aquinaten zur verbindlichen Grundlage der katholischen akademischen Ausbildung. Das war der Anlaß zur Entwicklung einer neothomistischen Denkrichtung, die erfolgreich versuchte, die Lehren der Neuzeit von Thomas her aufzuarbeiten. Dessen herausragender Vertreter, Josef

Maréchal³, schrieb, daß ein eindringliches Studium der Philosophie des hl. Thomas der beste Weg zu einem tieferen Verstehen der modernen Philosophie sei.

Worauf beruht die außergewöhnliche Wirkungsgeschichte des Aquinaten? Dies ist mit einigen wenigen Sätzen nicht zu beantworten. Es seien hier nur einige Aspekte genannt, die die Anziehungskraft seines Werkes erklären können.

Rehabilitierung von Erfahrung, von Natur und Natürlichkeit

Platon und Augustinus waren bis ins 13. Jahrhundert die Autoritäten, an denen sich die scholastischen Philosophen und Theologen orientierten. Beide kennzeichnet eine Geringschätzung der Erfahrung, des Natürlichen und der Körperlichkeit. Zur Erkenntnis der allgemeinen Wahrheiten gelangt der Mensch durch göttliche Erleuchtung (illuminatio). Für Platon ist der Körper das Grab oder der Kerker der Seele,⁴ für Augustinus ist der Mensch durch die Erbsünde so verdorben, daß er nicht von der Sünde lassen kann (»non posse non peccare«)⁵.

Thomas gehörte zu den Gelehrten, deren Theologie sich der aristotelischen Philosophie bediente, um den christlichen Glauben (entsprechend dem Programm der Scholastik) in eine rational tragfähige und zumutbare Daseinsdeutung zu überführen. Durch den Rückgriff auf Aristoteles ergaben sich allerdings gravierende Akzentverschiebungen gegenüber der platonisch-augustinischen Tradition. Sie führten zu einer Rehabilitierung von Erfahrung, von Natur und Natürlichkeit.

³ Er führte Kants Transzendentalphilosophie und den Thomismus zusammen. Vgl. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, 5 Bde,

⁴ Gorgias 493a 2-3; Phaidon 82.

⁵ *De libero arbitrio* III, 36 – MPL 32.

»Was in unserem Verstand ist, muß vorher in unseren Sinnen gewesen sein«, heißt es bei Thomas.⁶ Zwar sind in unserem Verstand die ersten Prinzipien des Denkens angelegt (z. B. das Widerspruchsgesetz), aus ihnen läßt sich aber das Wissen nicht deduzieren. Dazu bedarf es vielmehr, wie zum expliziten Verständnis der Prinzipien selber, der Auseinandersetzung mit der Erfahrung, die stets bei den Sinnen ansetzt. Das bedeutet – gut aristotelisch – eine erhebliche Aufwertung der Empirie. Gott hat dem Menschen den Verstand gegeben, damit dieser sich selber umschaue in der Welt und deren Zusammenhänge erschließe.

Von Aristoteles her geriet für Thomas auch die Achtung und Wertschätzung des Kosmos, der natürlichen Ordnung der Dinge, wieder in den Blick. Der Kosmos war das Werk Gottes, und in seiner Ordnung verwirklichte sich das göttliche Gesetz. »Und Gott sah, daß es gut war«, heißt es im 1. Buch Moses. Als Schöpfung Gottes ist die Natur gut und liebenswert, und ein natürliches Leben, ein Leben gemäß der Natur, etwas Gottgewolltes und Beglückendes.

So konnte auch Thomas denen nicht folgen, die in der körperlichen und insbesondere in der geschlechtlichen Lust grundsätzlich etwas Verwerfliches bzw. Sündhaftes sahen. »Niemand kann ohne ein gewisses Maß an sinnlicher und körperlicher Lust leben«, schreibt er.⁷ Und er wußte und billigte auch, daß körperliche Lüste gesucht werden »als gewisse Heilmittel gegen körperliche Mängel und Schwächen«⁸

Denen, die lehrten, daß das Empfinden körperlicher Lust auch im ehelichen Verkehr sündhaft sei, hielt er entgegen: »Die Lust des ehelichen Aktes ist von sich aus weder eine

21

⁶ De Ver. 2, 3, ad 19.

⁷ S. Th. I-II 34, 1.

⁸ S. Th. I-II, 31, 5.

Todsünde, noch eine läßliche«.9 So tritt Thomas auch der These entgegen, daß der Mensch im Stande der Unschuld (im Paradies) keinen Geschlechtsverkehr pflegte, angeblich »weil in der fleischlichen Vereinigung der Mensch am meisten dem Tiere ähnlich wird wegen der Heftigkeit der Lust«.¹0» Nicht daß die sinnliche Lust geringer gewesen wäre, wie einige sagen (umso größer wäre nämlich die sinnliche Lust gewesen, als die Natur reiner und der Körper empfindsamer war).«¹¹ Erst durch die Folgen der Erbsünde ist die geschlechtliche Lust zum Problem geworden. An sich ist sie etwas Gutes und Gottgefälliges.¹²

Intellektuelle Redlichkeit und Unaufdringlichkeit

Niemals ersetzen bei Thomas pompöse Rhetorik oder Glaubenseifer eine sorgfältige, klare und ruhige Argumentation. Im Vorwort zu seinem Hauptwerk, der Summa Theologiae, schreibt er mit einem Seitenblick auf den einen oder anderen Fachkollegen, sein Werk richte sich ausdrücklich auch an Lernende. »Wir bedachten nämlich, daß die Neulinge in dieser Lehre außerordentlich behindert werden durch das, was von manchen geschrieben wird; teils durch die Häufung nutzloser Fragen und Argumente, teils, weil das für sie Wissenswerte nicht in einer dem Lehrstoff angemessenen Ordnung dargestellt wird, sondern nach dem, was der Präsentation der Bücher dient oder zufälligen Anlässen einer

⁹ S. Th. I-II 34, 1 ad 1.

¹⁰ S. Th. I, 98, 2 obj. 3.

¹¹ Ebd. Ad 3.

Man weiß nicht, ob Leo XIII. diese Lehrmeinung des Thomas kannte. In seiner Enzyklika Rerum Novarum (1897) empfiehlt er, der Weisheit des hl. Thomas zu folgen, aber nicht unbedingt seine Lehren zu übernehmen, »wenn etwas mit den begründeten Lehren eines späteren Zeitalters weniger zusammenstimmt«. (Denzinger 3140).