

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: Liebe als Ekstasis

Autor: Fetz, Reto Luzius

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761348>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RETO LUZIUS FETZ

Liebe als Ekstasis

Über den Realismus der Liebe nach Thomas von Aquin

In Erinnerung an meinen Bruder Alfred Fetz

Das Wort «Realismus» steht im Umkreis der Neuscholastik gewöhnlich für eine sich an Thomas von Aquin haltende Auffassung der *Erkenntnis*. Es soll zum Ausdruck bringen, daß nach Thomas eben die «Realität» die letztlich erkenntnisbestimmende Instanz sei, womit das Erkennen einen echten Wirklichkeitsbezug aufweisen könne. Daß damit ein Wesensmoment thomanischer Erkenntnislehre getroffen sei, soll hier gewiß nicht bestritten werden, wie denn überhaupt diese Kennzeichnung des thomanischen Erkenntnisverständnisses als «Realismus» ihre historischen und sachlichen Gründe haben mag, die hier nicht zur Diskussion stehen. Aber sie hat etwas sehr Wesentliches verdeckt oder zumindest nicht genügend hervortreten lassen: daß nämlich nach Thomas der eigentliche Wirklichkeitsbezug, der Bezug zum Wirklichen als solchem, nicht im Erkennen, sondern im *liebenden Erstreben* liegt; daß demnach der Mensch nicht im Erkennen, sondern im Lieben und Erstreben im eigentlichen Sinn auf die Wirklichkeit zugeht; schließlich: daß der Mensch nur dort wahrhaft aus seiner Vereinzelung hervortritt und «beim andern» ist, wo die Liebe ihre vollendete Form gefunden hat, die Thomas mit dem überkommenen Ausdruck der 'Freundschaftslove' bezeichnet. Diesen «Realismus» des Aquinaten wollen wir im folgenden herauszustellen versuchen.

Damit soll nun nicht etwa der Realismus der Liebe gegen den Realismus der Erkenntnis ausgespielt werden: der erstere ist ohne den letzteren

gar nicht denkbar. Der größere Realismus der Liebe wird sich also gerade darin zu zeigen haben, daß er den Realismus der Erkenntnis nicht nur einholt, sondern über ihn hinausführt ¹.

1

Versuchen wir als erstes den Unterschied von Erkennen und Wollen – dem willentlichen Streben ² – herauszuarbeiten, wie er sich in unserem Zusammenhang darstellt. Gemeinsam ist beiden, daß sich in ihnen eine ‘Zusammenkunft’ ³ – *convenientia* – von Mensch und Wirklichkeit ereignet, in der sich das ursprünglich waltende Bezogensein des Wirklichen auf den Menschen – als eines ‘Wahren’ und ‘Guten’ – auswirkt und erfüllt ⁴. Die Auszeichnung des Menschen als Geistwesen dürfen wir dann nach Thomas darin sehen, daß sowohl sein Erkennen wie sein Wollen letztlich immer auf das Ganze der so verstandenen Wirklichkeit geht. Aber diese ‘Zusammenkunft’ ist beim Erkennen nicht gleich gelagert wie beim Wollen. Der Richtungssinn ist bei der Erkenntnisbewegung ein anderer als beim willentlichen Streben. Denn *Erkennen* bedeutet die wortmächtige Hereinnahme des Wirklichen *in uns*, wohingegen wir uns im *willentlichen Streben* recht eigentlich «zu den Sachen selbst» – *ad ipsas res* ⁵ – hinbewegen. Das gilt es zunächst zu verdeutlichen.

¹ Die Hervorhebung des *erkenntnistheoretischen* Realismus des Aquinaten ist jedenfalls von der besonderen Situation der nun wohl zu Ende gegangenen Neuscholastik aus zu verstehen: von ihrer Abwehrstellung gegenüber den verschiedenen Strömungen des Idealismus. Es wäre nicht verwunderlich, wenn eine genuinere Einschätzung Thomas immer mehr als den großen Denker der christlichen Liebe entdecken würde. Sah nicht schon Dante in Thomas vor allem den Lehrer der überquellenden Liebe Gottes (Par. XIII 52–60)? Die jüngste Monographie vermag jedenfalls diese Sicht konsequent durchzuhalten: ALBERT ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Freiburg (Herder) 1975. Dort auch Literatur, speziell zu unserem Aspekt 57¹⁵. – Zur hier vorgelegten Interpretation vgl. insbesondere L.-B. GEIGER, *Le problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin*, Montréal-Paris 1952. Eine ursprünglich thomanische Deutung des Phänomenkomplexes scheint mir bei J. PIEPER vorzuliegen: *Über die Liebe*, München (Kösel) 1972.

² Vgl. unten 169.

³ Wir setzen ‘...’, wenn ein deutsches Wort für einen thomanischen Terminus steht, um sie von den in «...» gesetzten Ausdrücken anderer Herkunft zu unterscheiden.

⁴ Ver. 1 1.

⁵ I-II, 86,1 ad 2. Vgl. III Sent. d. 27, 1, 4; Ver. 22, 10; 23, 11; I, 16, 1; II-II, 27, 3 (u. a.).

Wie haben wir es zu verstehen, daß die Dinge als *erkannte* in uns sind: *cognitum est in cognoscente*, daß also die Erkenntnis gewissermaßen im «Bei-uns-Sein»⁶ der Dingwirklichkeit besteht? Dieses Innewohnen ist sicher nicht als ein *reales* Innesein des Erkannten in uns aufzufassen. Der Erkennende trägt zwar das Erkannte in sich, aber nur als 'Abbild': *species, similitudo*. Wie immer man die diesbezügliche Theorie des Thomas verstehen mag, feststeht, daß für Thomas damit der Besitz der Dingwirklichkeit in ihrem *Realsein* ausgeschlossen werden soll: *nec tamen ens est in eo secundum esse naturale*⁷. Bei Thomas ist also im Begriff der Erkenntnis auf jeden Fall dies mitgedacht, daß Erkenntnis als solche nicht die Übereinkunft mit der Dingwirklichkeit in ihrem *Realsein* ist: *secundum esse quod habet in rerum natura*, sondern «nur» die Übereinkunft mit der *Wesensbestimmtheit* der Wirklichkeit: *secundum rationem speciei tantum*⁸.

Damit ist bereits jener Punkt anvisiert, wo sich mit dem Reichtum zugleich auch die Armut der Erkenntnis zeigt. Die Erkenntnis besagt eine Ausweitung unseres Selbstseins, insofern der Erkennende «auch die Wesensbestimmtheit eines anderen Dinges besitzt», ja «gewissermaßen alles» ist⁹. Die Erkenntnis vermag somit der seinsmäßigen Wesensbegrenztheit des Menschen abzuhelfen, die darin besteht, ein spezifisch determiniertes Wesen unter anderen Wesen zu sein, die er *nicht* ist¹⁰. In der Erkenntnis kann der Mensch sogar zu dieser letztthinnigen Vollendung kommen, *secundum philosophos*, «daß sich in ihm die ganze Ordnung des Alls und seiner Ursachen abzeichnet»¹¹. Aber das ändert nichts an der fundamentalen Wesenseigentümlichkeit der Erkenntnis, daß sie nur die *Wesensbestimmtheit* der Wirklichkeit dem Menschen nahebringt, nicht aber diese selbst als bewahrende und vollendende Macht, als 'Gutes'¹². Die Erkenntnis vermag nicht den Menschen zu vollenden,

⁶ *Cognitum aliquo modo est apud cognoscentem* (Ver. 2, 2); *res quodammodo sunt apud ipsam spirituales substantiam* (Ver. 23, 1).

⁷ Ver. 21, 1.

⁸ *Ibid.* – In Ver. 22, 3 ad 4 wird die gleiche Unterscheidung mit dem Begriffspaar *esse intentionale* und *esse essentielle* wiedergegeben.

⁹ I, 14, 1.

¹⁰ Ver. 2, 2.

¹¹ *Ibid.*

¹² Vgl. Ver. 21, 1: *aliquid ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum ... hunc modum perficiendi addit verum super ens ... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est*

insofern dieser *realiter* des andern bedarf. Sie gehört zu jener Form der Vollendung, durch die etwas *in sich selbst* vollendet ist (denn das Erkannte ist im Erkennenden); nicht aber vermag sie jene Vollendung zu bringen, die einem Wesen aufgrund seines realen Hingeordnetseins auf anderes nur durch eben dieses reale Andere erwachsen kann¹³.

Dem Hingeordnetsein auf anderes entspricht nach Thomas das als universale Grundkraft verstandene *Streben*, das heißt die dynamische Hinwendung zu dem, was einem Seienden wesensverwandt und förderlich ist. Dieses Streben differenziert sich je nach der Ranghöhe eines Seienden als bloß naturhafte, als sinnlich-instinktive und als geistig-willentliche Strebekraft¹⁴. Das Streben ist also nach Thomas nicht als eine Eigentümlichkeit des vernunftbegabten Menschen anzusehen, sondern findet sich in allen Kreaturen wieder, wenn auch auf verschiedene Weise. Diese Verschiedenheit rührt von der unterschiedlichen Erkenntnisfähigkeit her. Das Wollen oder willentliche Streben ist darum nur insofern für den Menschen typisch, als es von einem geisthaften Erkennen getragen ist, nicht aber als Streben überhaupt¹⁵. Damit zeigt schon der Ansatz, daß sich für Thomas das Wollen qua Streben als die auf den eigentlichen Wirklichkeitskontakt gehende Dynamik auslegt: ist das Erkennen eine Aneignung, die «nur» auf die Wesensbestimmtheit des Wirklichen abzielt, so geht es im willentlichen Streben um die Sache selbst, um die reale Wirklichkeit in ihrer Komplementarität für mich. Das willentliche Streben bekundet sich aber auch selbst als Hinwendung zu der in diesem Sinne als «gut» identifizierten Wirklichkeit. Nur aufgrund dieser Selbstbekundung konnte Aristoteles sagen, daß das «Gute» als der Gegenstand des Strebens offenbar der Wirklichkeit selbst inne-wohnen müsse, wohingegen sich das «Wahre» – als die Wahrheit der uns inneseienden Erkenntnis – nur «in der Seele» finde¹⁶.

Damit klärt sich nun nicht bloß der unterschiedliche Richtungssinn von Erkennen und Streben, sondern auch die Abgestimmtheit beider «Bewegungen» im einen Prozeß menschlicher Selbstentfaltung. Die Er-

perfectivum *bonum* ... est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum ...

¹³ Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res. III Sent. d. 27, 1, 4.

¹⁴ I-II, 26, 1 u. Parall.

¹⁵ Vgl. CG III, 26 (n. 2078).

¹⁶ Vgl. Ver. 1, 2; 21, 1; I, 16, 1; I, 82, 3 (u. a.).

kenntnis erfüllt sich in der Seele; ihr Ziel ist das «Bei-uns-Sein» der Dingwirklichkeit in ihrer Wesensbestimmtheit. Sie steht somit in der *Herkunft* von der Dingwirklichkeit, «die der Seele äußerlich ist»¹⁷. Die Bewegung des Strebens hingegen erfolgt in umgekehrter Richtung; sie hat in der als «gut» erkannten Dingwirklichkeit ihr Ziel und vollzieht sich darum in der Form der *Hinwendung* zu eben dieser Dingwirklichkeit. Die Abgestimmtheit beider Bewegungen zeigt sich dann darin, daß man sie mit Aristoteles modellhaft in der für die Alten vollendeten Figur des Kreises darstellen kann: die Bewegung des Strebens holt am Ende den Ausgangspunkt der Erkenntnisbewegung ein, nämlich die Dingwirklichkeit, um sie nun nicht nur innerlich als 'Wahres', sondern auch realiter als 'Gutes' zu besitzen¹⁸. Der Kreis von Erkennen und willentlichem Streben schließt sich also beim Menschen in einem realen Außen, wir dürfen sagen: im begegnenden Gegenüber von Welt, Mitmensch, Gott. Diese von Thomas ausdrücklich formulierte Aussage¹⁹ (der er die andere entgegenghält, daß wir uns in Gott einen solchen Kreis: die Trinität so denken müssen, daß er sich in seinem Innern schließt) ist von kaum abzuschätzender Bedeutung. Hierin ist einmal mitgedacht, daß sich der Mensch nicht selbst Erfüllung ist, daß er diese nur im andern seiner selbst findet²⁰. Die Hinwendung zu diesem andern aber kann nur als Strebebewegung erfolgen (wir werden gleich sehen: kraft der Liebe), weil nur dem Streben und nicht der Erkenntnis die Macht der realen Selbstüberschreitung innewohnt. Mag auch die Erkenntnis mir den andern als mögliche Erfüllung *eröffnen*, auf ihn *zu* geht erst das (von der Liebe getragene) Streben.

¹⁷ Ver. 1, 2.

¹⁸ Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam ... sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Ver. 1, 2. Vgl. I-II, 26, 2: *Appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in III de Anima: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium.

¹⁹ 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. Pot. 9, 9.

²⁰ Vgl. I-II, 2, 7.

Die modellhafte Vorstellung des «Kreises» von Erkennen und Streben wird man allerdings nicht unbesehen übernehmen dürfen: weder das geisthafte Erkennen noch das willentliche Streben ist an sich «Bewegung» im Sinne eines sich veräußerlichenden Prozesses, der sich realiter «zwischen» dem erkennend-strebenden Selbst und der Dingwirklichkeit abspielen würde²¹. Bewegung im realen «Zwischen» der Materie gibt es hier nur insofern, als die geistige Erkenntnis an die Sinnlichkeit mit ihrer materiell-organischen Rezeptivität anschließt und das willentliche Streben sich in einen «äußeren» Akt umsetzt. Wir werden uns bewußt bleiben müssen, daß die Modellvorstellung des «Kreises» (und schließlich auch der Liebe als «Ekstasis») beim Geistigen nur im übertragenen Sinn, als bloße Metapher zu nehmen ist und nicht für die Sache selbst.

Eine präzisierende Korrektur an der Modellvorstellung des «Kreises» von Erkennen und Streben ist zunächst nötig, um den Zusammenhang beider richtigzustellen. Daß die Erkenntnis in der Herkunft von der uns äußerlichen Dingwirklichkeit steht, darf nicht so verstanden werden, als ob die Erkenntnis die Dingwirklichkeit hinter sich lassen würde, um nur deren Wesensbestimmtheit zu besitzen – worauf dann das Streben sich wieder der Dingwirklichkeit zuwenden würde. Es macht gerade den Realismus der (thomanisch verstandenen) Erkenntnis aus, daß sie die Wesensbestimmtheit immer als *Wesensbestimmtheit der Dingwirklichkeit* besitzt²², – der gleichen Dingwirklichkeit, der sich der Wille strebend zuwendet. Damit stellt sich die Dingwirklichkeit als der eigentliche Treffpunkt von Erkennen und Streben heraus. Anders gesagt: Der Realismus des Strebens hängt mit dem (ganz anders gearteten) Realismus der Erkenntnis zusammen, insofern eben beide sich in der gleichen Dingwirklichkeit zusammenfinden. Das ist von entscheidender Bedeutung, wenn man verstehen will, was «Realismus» aufs Ganze und in seinen verschiedenen Spielarten bei Thomas etwa heißen will.

Versuchen wir vorerst den Realismus der Erkenntnis näher zu bestimmen²³. Wurde bisher vor allem herausgestrichen, daß die Erkenntnis auf die Wesensbestimmtheit der Wirklichkeit abzielt und nicht auf diese

²¹ Vgl. Ver. 2, 2 ad 2, wo Thomas diese Richtigstellung am Modell der Selbsterkenntnis als 'Rückkehr' anbringt. Vgl. dazu meine *Ontologie der Innerlichkeit*. Reditio completa und Processio interior bei Thomas von Aquin, Freiburg 1975, bes. 113–119.

²² Vgl. etwa den für die thomanische Erkenntnislehre so bedeutsamen articulus I, 84, 7.

²³ Vgl. zum folgenden die in *Philosophie et Spiritualité* I, Paris 1963, gesammelten Aufsätze von L.-B. GEIGER, insbesondere 53–69.

selbst in ihrem Realsein (wie das willentliche Streben), so ist nun zu betonen, daß damit keineswegs der Wirklichkeitsbezug der Erkenntnis negiert wird. Besagt auch Erkenntnis den innerlich vermittelten Besitz inhaltlicher Bestimmungen, die als solche nur *begrifflich* und damit abstrakt-allgemein besessen werden, so vollzieht sich doch wahre Erkenntnis nur im Durchblick auf die Dingwirklichkeit, das heißt letztlich auf ein konkretes «Diesesda», das begrifflich-abstrakt erfaßt und ausgesagt werden soll. Jede in einem Begriff ausgedrückte Wesensbestimmung verweist auf die Dingwirklichkeit zurück, als deren Wesensbestimmung sie sich ausgibt, und damit kann auch jede urteilende Aussage nur dadurch wahr sein, daß sie den Bezug zur Dingwirklichkeit ausdrücklich herstellt und sich seiner vergewissert, das heißt ihn bejaht oder verneint²⁴. Die Erkenntnis vollzieht sich in der Immanenz des Erkennenden und mit den Mitteln der ihm eigenen abstrakten Begrifflichkeit, zugleich aber auch in der Präsenz dessen, was *ist* und als solches erfahren wird, und das ist genaugenommen immer das konkrete «Diesesda».

Was den «Realismus» der thomanisch verstandenen Erkenntnis ausmacht, ist darum recht eigentlich dieser Verweischarakter, kraft dessen jede begriffliche Aussage über sich hinaus auf die Dingwirklichkeit hinzielt, um von ihr her ihr Richtmaß zu empfangen. Das Besondere am Realismus der Erkenntnis werden wir dann darin erblicken müssen, daß diese immer begrifflich vermittelt ist und als solche in einer eigentümlichen Differenz zur Wirklichkeit steht. Denn was wir von der Wirklichkeit begrifflich einfangen und ausdrücken können, deckt nie restlos das ab, was uns als Wirklichkeit präsent ist. Unser Intellekt besitzt als *ratio* die Wesensbestimmtheit der Wirklichkeit nur im Modus der Partialität und ist damit auf den Diskurs angewiesen, ohne jemals die Wirklichkeit in ihrer Totalität einholen zu können²⁵. Und doch ist jede noch so partielle begriffliche Aussage immer eine Aussage über etwas, das sich uns als diese konkrete Dingwirklichkeit gezeigt hat und präsent hält, auch wenn sie nicht als solche in unsere Begriffe eingeht.

Für das willentliche *Streben* bedeutet dieser Realitätsbezug der Erkenntnis, daß es das konkrete «Diesesda» *erkennend* wollen kann, weil auch die Erkenntnis bis an das Konkrete heranreicht. Wie aber hebt sich nun der Realismus des willentlichen Strebens vom Realismus der Erkenntnis ab? Die Andersheit liegt offenbar im Faktum, daß das

²⁴ Vgl. I, 16, 2 u. Parall.

²⁵ Vgl. I, 79, 8.

Streben im Unterschied zum Erkennen *unmittelbar* (wenn auch in der Vermittlung durch die Erkenntnis) auf die reale Dingwirklichkeit abzielt, die es als *solche* will (und nicht primär in ihrer Wesensbestimmtheit) ²⁶. Das aber heißt nun genau, daß es beim Streben in einem viel eigentlicheren Sinn um die «Sache selbst» geht, wie eingangs betont wurde. Das Streben kommt auf eine Weise an die Wirklichkeit heran, die dem Erkennen nicht möglich ist. Besitzt das Erkennen die ihm präsente Realität nur im Fragment des Begriffs, so steht das Streben nicht mehr in dieser Differenz, weil es das Erstrebte nicht in die eigene Innerlichkeit *hineinnimmt*, sondern sich ihm realiter *zuwendet*. Als Erkanntes existiert das Konkrete auf *unsere* Weise, das heißt begrifflich-fragmentarisch vermittelt; es wird unserem analytisch scheidenden und urteilend synthetisierenden Verstand unterstellt. Die Grenzen unseres partiell aufnehmenden Geistes bilden damit immer auch die Grenzen des Erkannten – nicht seiner Erkennbarkeit *an sich*, wohl aber seiner Erkanntheit für uns, insofern es als Erkanntes *unserem* Geist anheimgestellt ist. Das Streben hingegen tendiert direkt auf die Dingwirklichkeit selbst hin, wie sie sich über jede begriffliche Aussage hinaus dem Erkennenden präsent hält ^{26a}. Es erreicht die Wirklichkeit in ihrem konkreten Insichsein, das mit unseren Erkenntnismitteln zwar anvisiert, aber nur fragmentarisch eingeholt werden kann. Und deshalb eignet dem Streben ein Bezug zum Ganzheitlich-Konkreten, der dem Erkennen ob seiner begrifflichen Vermittlung abgeht. Das aber bedeutet, daß das Streben (und die dem Streben zugehörige *Liebe*) absolut «beim andern» sein kann, auch wenn das Erkennen notgedrungen der Relativierung durch die ihm eigene Begrifflichkeit verfällt ²⁷.

²⁶ Vgl. GEIGER, *Le problème ...* 77⁴⁰.

^{26a} Vgl. II-II, 23, 6 ad 1: *Operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum.*

²⁷ Vgl. neben den explizit die Rangordnung von Intellekt und Wille abhandelnden Texten (Ver. 22, 11; I, 82, 3) vor allem I-II, 27, 2 ad 2: *Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod est in se. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.*

Damit hat sich erneut die nur dem Streben eigene «Sachlichkeit» herausgestellt. Für Thomas gründet die reale Verschiedenheit der beiden Vermögen Intellekt und Wille gerade in der Unterschiedlichkeit des jeweiligen Realitätsbezuges²⁸. Eine aufs Ganze gehende Interpretation wird allerdings die konkret gelebte *Einheit* von Erkennen und Wollen nicht minder als deren Verschiedenheit betonen dürfen. Wir haben gesehen, wie Erkennen und Wollen in der Dingwirklichkeit als ihrem gemeinsamen Zielpunkt zusammentreffen. Nun wäre zu zeigen, wie Erkennen und Wollen sich gegenseitig einschließen und durchdringen, insofern beide im gleichen Subjekt verwurzelt sind²⁹. Für Thomas konstituiert sich das willentliche Streben als solches durch sein Zusammengehen mit der geistigen Erkenntnis³⁰. Zielt das bloß naturhafte Streben auf ein Einzelding ab, weil es mit ihm in einem vorgegebenen Zusammenhang realer Komplementarität steht; präsentiert sich für den sinnlich-instinktiven Trieb das angestrebte Gute als Lustgewinn, so kann der Wille etwas Gutes bewußt als Gutes anstreben, weil er objektiv um sein Gutsein weiß³¹. Das aber ist nur möglich, weil der Intellekt das einzelne Gute schon immer in den größeren Horizont dessen eingeordnet hat, was für ihn Gutsein schlechthin bedeutet³².

Wir haben bisher immer nur vom Erkennen und Wollen gesprochen, ohne genauer zu bestimmen, was in diesem Kontext «Liebe» heißt. *Liebe* ist nun nach Thomas nichts anderes als das, was einem Strebevermögen seine innere Ausrichtung auf das von ihm angestrebte Gut gibt. Die Liebe ist also dem Streben zugehörig; sie ist, genauer gesagt, der Wurzelgrund, das Prinzip der Strebebewegung³³. Durch die Liebe bindet sich der Strebende innerlich an das Erstrebte. «Liebe» heißt hier also die naturhaft waltende oder sich erkenntnishaft ereignende «Zu-

²⁸ Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. I, 59, 2. Vgl. Ver. 23, 1.

²⁹ Vgl. Ver. 22, 12; I, 16, 4 ad 1.

³⁰ Vgl. I, 80, 2 ad 1.

³¹ Ver. 25, 1.

³² Vgl. I, 80, 2 ad 2.

³³ In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum (I-II, 26). – Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum (In Div. Nom. c. 4. 1. 9, n. 401).

sammenfügung» – *coaptatio*³⁴ – des Strebevermögens mit seinem Gut, aufgrund deren dieses tatsächlich erstrebt wird. Damit differenziert sich für Thomas die Liebe, wie sich das Streben differenziert. Von «Liebe» kann im weitesten Sinn überall dort gesprochen werden, wo eine naturhafte Wesensverwandtschaft oder Komplementarität etwas als ein Gut erstreben läßt. Diese jedem Streben zugrunde liegende 'naturhafte Liebe' wird zu einer 'sinnenhaften' und schließlich zu einer 'geisthaften Liebe', wo sie mit einem – sinnenhaften oder geisthaften – *Erkennen* des erstrebten Guten zusammengeht³⁵. Mag also auch die Liebe ihre Vollgestalt erst dort gewinnen, wo sie von der *Erkenntnis* des Guten, namentlich der geistigen, getragen wird, so kann sie zumindest im übertragenen Sinn auch den erkenntnislosen Wesen zugesprochen werden. Daß man von «Liebe» auch noch dort reden kann, wo nicht mehr von «Erkenntnis» gesprochen wird, ist in unserer Perspektive aufschlußreich: Hier zeigt sich erneut, daß die Liebe als das Prinzip der Strebebewegung eben eine *reale* Zuordnung und «Zusammenfügung» meint, die überall dort gesehen werden kann, wo Wirkliches sich an Wirkliches bindet, und nicht ein Ineinssein «bloß der Wesensbestimmtheit nach», wie es nur dem Erkennen zukommt³⁶.

«Liebe» heiße also das innerliche Prinzip der Hinkehr zu dem, was für uns komplementär und damit «gut» ist. Warum aber vermag die Liebe diese Bewegung auszulösen? Weil sie allererst vom zu erstrebenden Gut «betroffen» und von ihm «angetan» ist: Liebe ist eine *passio* und ein *affectus*³⁷. Sie ist sogar die Grund-Passio und die «erste und gemeinsame Wurzel» aller Affekte: der Sehnsucht, der Freude und der Trauer, der Hoffnung und der Befürchtung. Alle diese «Stimmungen» erwachsen aus der Liebe, weil es in ihnen allen um den – realen oder möglichen – Besitz oder Verlust des Geliebten und damit um die Liebe geht³⁸. Die Liebe ist also genaugenommen das Prinzip der *Hinkehr zu* im Modus des *Betroffen- und Angetanseins von*. Das erstrebenswerte Gut bewegt die Strebekraft, indem es sich ihr gewissermaßen einprägt und auf es hin

³⁴ Ibid. – Das Wort ist die Übersetzung von *Harmonia*. Vgl. GEORGES, Ausf. Hwb. Lat.-Deutsch s. v.

³⁵ Ibid.

³⁶ Vgl. III Sent. d. 27, 1, 4 ad 13: Amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transumitur ad ea ad quae cognitionis nomen extendi non potest: quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur.

³⁷ Vgl. I-II, 26, 2 u. Parall.

³⁸ Vgl. In Div. Nom. c. 4, 1. 9, n. 401; I-II, 27, 4.

ausrichtet. Es ruft ein Gefallen-Haben am Guten hervor: *complacentia boni*³⁹. Die Fachsprache kennt aber nach Thomas kein Wort, welches eigens und treffend das ausdrücken würde, was den Liebenden in Beziehung zum Geliebten setzt (im Unterschied zur Erkenntnis, wo man ausdrücklich das *verbum*, das 'Wort' der Erkenntnis hervorhebt)⁴⁰. Und doch spricht Thomas auch hier der Liebe ein Mehr an Realismus zu: der Liebende ist in einem stärkeren Maße von der Wirklichkeit betroffen als der bloß Erkennende, und aus eben diesem stärkeren Betroffensein erwächst ihm dann die größere, aktivere Hinkehr zur Wirklichkeit⁴¹.

Es kann darum nach dem Vorangehenden nicht mehr erstaunen, wenn der Aquinate im Anschluß an Dionysius Areopagita in der Liebe die eigentliche «vereinigende Kraft» – *virtus unitiva*⁴² – sieht und diese Sicht konsequent durchhält und entfaltet, wobei er gerade den *Realismus* dieser «Vereinigung» betont. Die Liebe «ist mehr vereinigend als die Erkenntnis», weil sie die *Realwirklichkeit* dem Erkennenden nahebringt und nicht bloß deren Wesensbestimmtheit wie die Erkenntnis⁴³. Wenn es vom Erkennenden heißt, er «assimiliere» den Wesensgehalt der Wirklichkeit, so geht es dabei immer nur um eine «geistige» Aneignung, die als solche noch Distanz zur Wirklichkeit hält. Von der Liebe hingegen kann mit Recht gesagt werden, sie «transformiere» gewissermaßen den Liebenden in das Geliebte, insofern er sich zum Geliebten hinkehrt und ihm anhängt⁴⁴. Daß damit auch erst durch die Liebe neben der Möglichkeit wahrer *Selbsterfüllung* die Gefahr der *Selbstentfremdung*, der «Verstrickung» und «Befleckung» gegeben ist, wenn der Mensch «sich wider die Ordnung an die Wirklichkeit hängt»⁴⁵, gehört seit den Tagen Platons und Augustins zu den immer wieder ausgesprochenen Erfah-

³⁹ I-II, 26, aa. 1 et 2.

⁴⁰ Vgl. I, 37, 1. – Thomas beklagt hier die *inopia vocabulorum* – er, der sich sonst ohne viel Aufhebens an den überkommenen Sprachgebrauch halten will. Liegt hier nicht ein Indiz, daß sich Thomas mit seinem Denken über die Liebe in einem Neuland weiß, dem – auch sprachlich – noch niemand so recht beigegeben ist?

⁴¹ Vgl. I-II, 22, 2c und ad 2: *Vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa: per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.*

⁴² In Div. Nom. c. 4, l. 12. Vgl. III Sent. d. 27, 1, 1c und ad 2; I-II, 28, 1 sed contra (u. a.). Die Liebe wird in diesem Zusammenhang auch als *nexus* bezeichnet (loc. cit. u. I, 37, 1).

⁴³ I-II, 28, 1 ad 3.

⁴⁴ Mal. 6, 1 ad 13; III Sent. d. 27, 1, 1 ad 2.

⁴⁵ I-II, 86, 1 ad 2.

rungen, denen auch Thomas in seiner Perspektive Raum zu geben vermag.

Als Zusammengehörigkeit in der Form der Komplementarität, als affektiv gelebte und als tatsächlich vollzogene Vereinigung mit dem Geliebten ist dann die real verstandene *unio* für Thomas der Grund, das Wesen und die Auswirkung der Liebe⁴⁶. Diese hat ihren Grund im Angelegtsein des einen auf ein anderes als seine mögliche Erfüllung, das heißt in der realen Zuordnung beider, die als solche ein mögliches Einssein besagt – ein mögliches *reales* Zusammengehen beider. Sie ist in ihrem gelebten Vollzug nichts anderes als die affektiv intendierte Einheit des Liebenden mit dem Geliebten, die *unio affectiva*⁴⁷, wie sie aus der Erkenntnis der realen Komplementarität entspringt. Und sie ist schließlich in ihrem Effekt die real erwirkte Verbindung des Liebenden mit dem Geliebten selbst, die *coniunctio ad rem ipsam*, die *unio realis*^{47a}, in der sich das «Werk der Liebe»⁴⁸ erfüllt und vollendet, gemäß dem ihr eigenen Realismus.

Damit hat sich fürs erste der dem Streben und genauer der Liebe eigene Realitätsbezug herausgestellt, der immer die «Sache selbst» meint und nicht bloß deren Wesensbestimmtheit wie die Erkenntnis. Die weitere Frage ist nun, ob die Liebe tatsächlich den Menschen aus seiner seinsmäßigen Vereinzelnung herauszuholen vermag und ihn «außer sich» und «beim andern» sein läßt, oder ob auch die Liebe mit ihrem Realismus letztlich immer nur der Schwerkraft des eigenen «Ich» folgt. Thomas spricht der 'Freundschaftslove' die Kraft zu, eine solche 'Ekstasis'^{48a}

⁴⁶ Vgl. I-II, 28, 1 (besonders ad 2) u. Parall.

⁴⁷ I-II, 25, 2 ad 2.

^{47a} Ibid.

⁴⁸ I-II, 26, 2 ad 2.

^{48a} Vgl. die Hauptstellen zur thomanischen Ekstasis-Lehre: I-II, 28, 3 und In Div. Nom. c. 4, l. 10. – Thomas steht hier also in der Tradition des DIONYSIUS AREOPAGITA. Für den Areopagiten ist die Ekstase ein Kennzeichen der Gottesliebe – der Liebe zu Gott und von Gott. E. v. IVANKA hat gezeigt, wie Dionysius durch seine Lehre vom Durchbruch zu Gott kraft der (von Gott verliehenen) Liebe «eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in seinem wesentlichsten Punkte» gelingt: vom Prinzip der durchgehenden hierarchischen Vermittlung der Seinstufen und damit von der Lehre von der wesenhaften Göttlichkeit der Seele, die durch den stufenweisen Aufstieg zu Gott wiederhergestellt werden soll (Plato Christianus, Einsiedeln 1964, 280–289). – THOMAS stellt heraus, wie die Ekstase in abgestufter Form die Wirkung aller Liebe ist: im corpus articuli von I-II, 28, 3 ist allgemein von der Liebe, aber nicht von Gott die Rede. Bezeichnend ist darum der Übergang im *sed contra*: Dionysius dicit 4. cap. De div. nom. quod *divinus amor extasim facit, et quod ipse Deus propter a uiam est extasim passus. Cum ergo*

zu bewirken, nicht aber der 'Begehrlichkeitsliebe'. Damit werden wir nun genauer nach den *Grundformen* der Liebe und deren 'Intention' fragen müssen.

2

Die Liebe, sahen wir, zielt auf die seinshafte Erfüllung der Komplementarität ab, die zwischen einem Seienden und seinem «Gut» waltet. *Amare est velle alicui bonum* – «Lieben heißt, jemandem Gutes wollen», wie Aristoteles es formuliert. Schon dieser lapidaren Wesensbestimmung können wir es ablesen, daß die Liebe auf zweierlei tendiert: sie will ein *Gut*, und sie will es für *jemanden*. Dabei springt sofort ins Auge, daß diese zwei «Gegenstände» der Liebe nicht gleichrangig nebeneinander stehen. Das «Gute» wird im Grunde nur um des «jemanden» willen erstrebt, dem die eigentliche Liebe gilt. Die Liebe zum erstrebten «Gut» kann überhaupt nur aufgrund der Liebe zu diesem «jemand» aufkommen, der allein wahrhaftig, das heißt um seiner selbst willen geliebt wird. Die Liebe zu diesem «jemand» meint also tatsächlich diesen selbst, wie er in sich besteht, wohingegen die Liebe zum angestrebten «Gut» dieses nicht in sich selbst liebt, sondern nur als Mittel, dank dessen der eigentlich geliebte «jemand» seine Erfüllung finden soll⁴⁹. In der Terminologie des Thomas heißt dies, daß im ersten Fall ein schlechthinniges, gleichsam 'substantielles Gut' geliebt wird, dem die Liebe um seiner selbst willen zukommt, daß hingegen im zweiten Fall die Liebe nur auf ein 'inhärierendes' oder 'akzidentelles Gut' geht – auf ein Gut, das seine Werthhaftigkeit nur *in* und *durch* ein anderes Gut erweist⁵⁰. Als wahre, vollendete Liebe kann allein die erste Form angesprochen werden. Ihr gibt Thomas den traditionellen Namen der 'Freundschaftslove' (wobei in Entsprechung zu dieser rein formalen Analyse der «Freund» nicht unbedingt ein anderer zu sein braucht), in Abhebung von der 'Begehrlichkeitsliebe', wie dann der Name für die zweite Form der Liebe lautet⁵¹.

Wer ist nun dieser «jemand», dem die eigentliche Liebe, die «Freundschaftslove» gilt. Es braucht kaum eigens herausgestellt zu werden, daß

quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim. Wir versuchen zu zeigen, daß diese Wendung ins Ontologische sehr genau der thomanischen Lehre von der Liebe (in ihrer Abhebung von der Erkenntnis) entspricht.

⁴⁹ Vgl. zum Ganzen I-II, 26, 4.

⁵⁰ I, 60, 3; In Div. Nom. c. 4, 1. 10 (n. 428).

⁵¹ Vgl. insbesondere De spe 3.

dieser «jemand» zunächst und zumeist *wir selbst* sind. Das ist nur natürlich, wenn die Liebe eine 'vereinigende Kraft' ist, denn jeder «Vereinigung» liegt das ursprüngliche Einssein des Menschen mit sich selbst als stärkste von ihm erfahrene Einheitsform voraus⁵². Daß wir uns selbst bewußt oder unbewußt eine 'Freundschaftslove' entgegenbringen, zeigt sich indirekt darin, daß wir die Dingwirklichkeit weitgehend als Mittel zu unserer Selbstentfaltung gebrauchen – daß wir sie also mit einer 'Begehrlichkeitslove' lieben. Diese 'Begehrlichkeitslove' muß allerdings ihre Grenze an den Mitmenschen finden, wenn wir nicht der Perversion des «Egoismus» verfallen wollen, für den es nur noch «Sachen» gibt, die dem eigenen «Ich» zu dienen haben. Die genaue Abklärung der Legitimität oder Illegitimität solcher 'Begehrlichkeitslove' ist eine Frage der Ethik⁵³. In unserer Perspektive geht es nur darum, inwieweit eine solche Liebe den Liebenden auch tatsächlich «beim andern» sein läßt und somit 'ekstatisch' sein kann.

Gemäß der obigen Analyse können wir sagen: Wer solchermaßen, d. h. 'begehrend' das (oder den) andere(n) liebt, *will* zwar dieses andere, aber er will es *für sich*, als *sein* Gut. Insofern er das andere *will*, ist er von ihm eingenommen und kehrt sich zu ihm hin, in jener realistischen Form der Hinwendung, wie sie eben dem strebenden Willen eigen ist. Insofern er aber dieses andere *für sich* will, läßt ihn diese Liebe nicht affektiv beim andern sein, sondern führt ihn wieder zu sich selbst zurück. Das begehrend geliebte Andere ist in die eigene Selbstlove hineingenommen, so daß sich die Liebe im eigenen «Ich» schließt, ohne sich wahrhaft auf etwas anderes hin ausweiten zu können. Mag also auch diese Liebe noch ekstatisch sein aufgrund der in ihr beschlossenen willentlichen Hinwendung zum andern, so ist sie doch *nicht* ekstatisch ihrer eigentlichen Intention und Schwerkraft nach, die immer nur um das eigene «Ich» graviert⁵⁴. Der solcherart Liebende «geht darum nicht schlechthin aus sich heraus»⁵⁵; «die Begehrlichkeitslove bewirkt nicht eine Ekstasis schlechthin»⁵⁶.

Die 'Begehrlichkeitslove', sagten wir oben, muß ihre Grenze an den Mitmenschen finden; sie muß dort der 'Freundschaftslove' Raum

⁵² Vg. II-II, 25, 4.

⁵³ Dazu GEIGER, *Le problème ...* 89.

⁵⁴ Vgl. neben I-II, 28, 3 Sup. Io. XV, 19 (n. 2036) und besonders In Div. Nom. c. 4, l. 10 (n. 430).

⁵⁵ I-II, 28, 3.

⁵⁶ Ibid. ad 2.

geben. Echte Freundschaft ist in der Tat nur zu den Mitmenschen möglich und gefordert, nicht aber zur unvernünftigen Kreatur und schon gar nicht zu den bloßen Sachgütern. «Jemandem Freund sein» heißt ja nach dem obigen, daß wir «ihm gut wollen», daß wir ihn um seiner selbst willen lieben, ungeachtet des Nutzens oder der Annehmlichkeiten, die uns daraus erwachsen können⁵⁷. Gutes *wollen* können wir aber im eigentlichen Sinn auch nur dem, der Gutes wahrhaft *haben* kann, der um sein Gut wissen, es besitzen und in Freiheit darüber verfügen kann. Gutes *wollen* können wir darum im vollen Sinn nur für die Mitmenschen, weil es unter allen uns begegnenden Wesen nur ihnen wahrhaft gut oder schlecht ergehen kann, weil nur sie wirklich glücklich oder unglücklich zu sein vermögen. So findet die Freundschaft unter den Menschen ihren Grund in der Gemeinsamkeit menschlicher Existenz, die durch sie zu einem echten «Zusammenleben» werden soll (wie schließlich die christliche mitmenschliche Liebe in der Gemeinschaft der «einen Hoffnung» gründet, zu der «alle berufen» sind)⁵⁸.

Weil die zwischenmenschliche Freundschaft ihren Grund in der menschlichen Natur hat, die mir und den andern gemeinsam ist und uns alle auf die gleichen existentiellen Möglichkeiten hin «entwirft»⁵⁹, kann sich die Freundesliebe nur darin erfüllen, daß ich dem Freund in der gleichen Weise wie mir selbst «gut will» und *seine* Vollendung wie die meine anstrebe⁶⁰. Die Selbstliebe kann darum geradezu als die «Form und Wurzel» der Liebe zum Freund gelten, denn diese findet ihre Vollgestalt genau darin, daß ich den Freund mir selbst gleichstelle und ihm die gleiche unbedingte Liebe entgegenbringe wie mir selbst⁶¹. Echte «Freundschaft» ist allerdings mehr als bloßes «Wohlwollen», auch wenn das schlichte interesselose «jemandem gut wollen» als der eigentliche «Anfang der Freundschaft» (Aristoteles) anzusehen ist. Denn zur Freundschaft gehört es, daß ich mich affektiv mit dem Freund eins weiß und zu ihm hingezogen fühle, daß ich ihm eben «Liebe» und nicht bloß «Wohlwollen» entgegenbringe. «Freundschaft» schließt über das Wohlwollen hinaus eine *unio affectus* ein, die sich in einer *unio realis*, im vertrauten

⁵⁷ Vgl. I-II, 26, 4 ad 1; ad 3. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß echte Freundschaft *auch* ihren Nutzen haben kann. Vgl. CG III, 153 (n. 3250).

⁵⁸ Vgl. II-II, 25, 3; I, 20, 2 ad 3.

⁵⁹ Vgl. I-II, 27, 3.

⁶⁰ Ibid. Vgl. auch II-II, 44, 7; 184, 3.

⁶¹ II-II, 25, 4.

Umgang mit dem Freund, im «Zusammenleben», erfüllen und verwirklichen will⁶².

Kann nun die Liebe in der Form der Freundschaftslove als schlechthin ekstatisch gelten? Ja, denn wer solcherart den andern liebt, ist nun tatsächlich auch mit seinem 'Affekt' beim andern und nicht bloß mit seinem Begehren, mit dem er letztlich nur auf sich selbst abzielt⁶³. Hier hingegen «wird der Affekt so auf das Geliebte übertragen, daß er nicht wieder auf das eigene Selbst zurückspringt». Denn die Liebe meint nun den Freund selbst und sein Wohlergehen, nicht den eigenen Vorteil, der uns von ihm her erwachsen kann⁶⁴. Der solcherart Liebende ist somit affektiv «beim andern», wie er immer schon affektiv «bei sich» war. Das Verhältnis unbedingter Liebe, in dem wir immer schon zu uns selbst stehen, weitet sich nun auf den andern aus. Deshalb heißt es ja auch von der Liebe, sie «mache weit», wie denn auch umgekehrt die dieser Liebe entgegenstehende Verfassung «Herzenshärte» genannt wird⁶⁵.

Und darin werden wir nun genau den schlechthin ekstatischen Charakter der Freundschaftslove erblicken dürfen. Denn diese Ausweitung der unbedingten Liebe auf den andern schließt ein, daß ich sozusagen als Selbst «beim andern» bin: ich will ihm ja gut «wie mir

⁶² II-II, 27, 2, dazu I-II, 28, 1.

⁶³ Vgl. nun I-II, 28, 3: in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

⁶⁴ Vgl. die Gegenüberstellung in In Div. Nom. c. 4, l. 10 (n. 430): in secundo modo amoris (sc. concupiscentiae), affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum ... quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei; unde talis amor non ponit amantem extra se, quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris (sc. amicitiae), sic affectus fertur in rem amatam, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor facit extasim, quia ponit amantem extra se ipsum.

⁶⁵ Dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur ... (I-II, 33, 1 ad 1). – ... Amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet, extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quo intra seipsum continebatur, ... ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia (III Sent. d. 27, 1, 1 ad 4).

selbst». Die Ekstase der Liebe liegt also recht eigentlich in der Ausweitung und Übertragung des zunächst nur «ichhaft» besessenen Selbstseins auf den anderen: «Der Liebende wird insofern außer sich und in den Geliebten versetzt, als er dem Geliebten gut will und um sein Wohlergehen sorgt wie für sich selbst»⁶⁶. Liebe besagt als Ekstase gleichsam die Selbst-Mitteilung an die andern – *communicantes eis quodammodo nosmetipsos*⁶⁷ –, denen wir nun im gleichen Maße affektiv Raum geben wie uns selbst. Nur aufgrund dieser Ekstase der Liebe konnte vom Freund gesagt werden, er sei gewissermaßen ein «anderes Ich», *alter ipse* oder auch «die Hälfte der eigenen Seele»⁶⁸.

Diese Selbst-Mitteilung an den andern weist sich dadurch als Liebe aus, daß sie sich ihrem Charakter nach als *Geschenk* zu erkennen gibt. Was das «Geschenk» als solches ausmacht, ist ja gerade die *Gratuität*, mit der es gegeben wird. Wer wahrhaft schenkt, tut dies nicht im Hinblick auf einen Entgelt, sondern schlicht deswegen, weil er dem Beschenkten um seiner selbst willen «gut will». Das «jemandem gut wollen», das heißt die Liebe ist also der Grund des Schenkens. Damit manifestiert aber die Liebe im Geschenk ihren eigenen Geschenkcharakter. Die Liebe kann nur schenken, weil sie in ihrem Grunde selbst Geschenk ist, das erste Geschenk, «kraft dessen alle Geschenke gegeben werden»⁶⁹.

Die Freundschaftslove ist darum als Selbst-Mitteilung gleichsam die geschenkhaft «Übergabe» unser selbst an die andern: *nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos*⁷⁰. Das unüberbietbare «Zeichen» für die Authentizität solcher Selbsthingabe ist damit die Selbstaufopferung: «Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde»⁷¹. Aber auch wo die Selbst-Mitteilung nicht diese letzthinige Form annimmt, bleibt sie ein Wagnis, weil sie immer das eigene Selbst «exponiert», indem sie es dem andern aussetzt und ihm überantwortet.

⁶⁶ I, 20, 2 ad 1.

⁶⁷ Sup. Io. XV, 19 (n. 2036).

⁶⁸ I-II, 28, 1.

⁶⁹ I, 38, 2. Dazu GEIGER, *Le problème ...* 74³⁹.

⁷⁰ Sup. Io. XV, 19 (n. 2036). Von der Begehrlichkeitslove hingegen heißt es umgekehrt: *quae sunt nobis extrinseca, ad nos ipsos trahimus, cum ipso amore diligamus alia, in quantum sunt nobis utilia vel delectabilia*. – Der Unterschied von Begehrlichkeitslove und Freundschaftslove wird hier also mit der gleichen Modellvorstellung eingefangen, die zunächst den unterschiedlichen Richtungssinn von Erkenntnis- und Strebebewegung charakterisierte.

⁷¹ Sup. Io. XV, 13 (n. 2009).

Der Freundschaftsliebe eignet mit ihrer «Unverborgenheit»⁷² eine Verwundbarkeit, die der nur begehrend Liebende nicht kennt, weil er nicht wahrhaft «aus sich herausgeht». Damit drängt sich die Frage auf, wie man sich so radikal «auf den andern einlassen kann», anders gesagt, was uns das Wagnis der Freundschaftsliebe eingehen und bestehen läßt. Nach Thomas kann man sich nur solcherart dem andern übergeben, weil man sich bei ihm gut «aufgehoben» weiß. Das aber bedeutet, daß uns der andere selbst als Freund begegnen muß. «Deshalb ist es für eine wahre und feste Freundschaft notwendig, daß die Freunde sich gegenseitig lieben; dann nämlich ist die Freundschaft gerechtfertigt und sichergestellt, gleichsam als ob sie verdoppelt wäre»⁷³. Die Freundschaftsliebe verlangt also gerade ob ihrer Ekstasik nach der *Gegenliebe*⁷⁴. Und damit entzündet sich auch die Freundschaftsliebe an nichts so sehr wie an der Erfahrung der Liebe, die uns *entgegengebracht* wird. *Habet enim hoc verus amor, ut amatos ad amantis dilectionem trahat*⁷⁵.

Für Thomas gilt allerdings, daß die Hingabe an den andern, auch wo sie bis zur Aufopferung des eigenen Lebens geht, nie einen Selbstverlust, sondern vielmehr den eigentlichen Selbstgewinn bedeutet (was natürlich voraussetzt, daß das eigentliche Selbst im geisthaften Personkern gesehen wird). Denn in ebendiesem Akt der Selbstaufopferung gewinnt der Mensch ein Mehr an echter Selbstliebe, weil es für den Menschen aufgrund seiner Ausrichtung auf das Gute schlechthin ein selbstisch isoliertes Gut-Sein in Wahrheit gar nicht geben kann und darf⁷⁶. Jedes partikuläre Gut-Sein wird nur dann wahrhaft als Gutes angestrebt, wenn es seinen Platz in einer es übersteigenden Wertordnung gefunden hat, in einem *ordo diligibilium*, an dem sich die «Liebenswürdigkeit» des einzelnen Guten mißt⁷⁷. Die Perversion des Egoismus liegt dann im Verstoß gegen diesen *Ordo diligibilium* zugunsten eines vermeintlich absoluten Ich – im *amor sui inordinatus*⁷⁸. Freilich gilt

⁷² De ratione enim amicitiae est quod non sit latens, alias enim non esset amicitia, sed benevolentia quaedam. Sup. Io. XIII, 34 (n. 1837).

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Vgl. I-II, 65, 5.

⁷⁵ Sup. Io. XIV, 21 (n. 1934).

⁷⁶ Vgl. II-II, 4 ad 2: Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. – Zum Problem wahrer und falscher Selbstliebe vgl. besonders II-II, 25, 7.

⁷⁷ Vgl. die Ansätze in II-II, q. 26 und Sup. Io. XV, 13 (n. 2009). Zum Ganzen GEIGER, a. a. O., 83 ff.

⁷⁸ Vgl. II-II, 28, 4 ad 1.

damit umgekehrt auch, daß der Mensch niemals an seinem eigentlichen Selbst Schaden leiden darf, um seinen Mitmenschen zu ihrem Gut-Sein zu verhelfen⁷⁹. Denn auch in diesem «Altruismus» würde er dem Guten als solchen nicht gerecht, weil das Gute auch im eigenen Ich Anspruch auf Verwirklichung hat. Wie soll ich dem andern wahrhaft mit Liebe begegnen können, wenn ich mich selbst nicht lieben kann, da es doch bei beiden letztlich um ein gleichrangiges und damit gleichwertiges Gut-Sein geht?

Damit ist ein letztes präzisierendes Wort zur Ekstase der *mitmenschlichen* Liebe zu sagen. «Ekstase» kann hier nicht rechtens besagen, daß der Liebende sich *total* auf den andern hinzuordnen hätte – dem steht entgegen, daß der «andere» und ich der Seins- und Wertordnung nach eben *aequalia* sind⁸⁰. Wahrhafte Liebe impliziert hier «nur» die Preisgabe einer ausschließlich ichbezogenen Affektivität zugunsten des anderen, der als Mit-Mensch «wie ich» anerkannt und geliebt sein will. Die Ekstase vollzieht sich hier demnach auch «nur» durch die Übertragung meiner Selbstliebe auf den andern – jener Liebe, die ich immer schon und immer noch mir selbst zuspreche. Die Ekstase meint hier also nicht ein «Außersichgehen», bei dem die Eigenliebe ihre «Aufhebung» in einer größeren Liebe finden würde; sie muß hier vielmehr exemplarisch präsent bleiben⁸¹. Eine solche «Aufhebung» der Selbstliebe könnte nur dort gefordert sein, wo der begegnende «Andere» nicht gleichrangig «neben», sondern in einem absoluten Sinn «über» mir steht: so, daß sein eigenes absolutes Gut-Sein auch mein Gut-Sein schlechthin einbegreift. Damit wird noch von der Ekstase der Gottesliebe ein Weniges zu sagen sein, der Thomas genau diese letzthinige Radikalität zuspricht.

3

Von Gott reden heißt nach Thomas vom letzthinigen *Grund* und *Ziel* unseres eigenen Seins und Gut-Seins sprechen – wie denn überhaupt Thomas die Kreatur insgesamt unter dem Doppelaspekt ihres Hervorgegangenseins *aus* Gott und ihres Hingewandtseins *zu* Gott sieht⁸². Da-

⁷⁹ II-II, 4 ad 2.

⁸⁰ Cum autem aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa ita dumtaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis; nec oportet quod totaliter se in illa ordinat. In Div. Nom. c. 4, l. 10 (n. 432).

⁸¹ Vgl. II-II, 26, 4 sed contra: dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum.

⁸² Belege und Lit. bei ILIEN, a. a. O., 156–158. – Eine wirkliche Aufarbeitung dieses Zentralthemas, die Thomas geschichtlich zu orten vermöchte – und uns in

mit ist auch schon angedeutet, warum das Verhältnis Mensch – Gott von Grund auf anders zu denken ist als das Verhältnis Mensch – Mitmensch. Die Mitmenschlichkeit ist ihrem Status nach ein Verhältnis des «Mit-Seins»: der Mitmensch existiert «mit» mir, er ist nicht selbst der Grund meiner Existenz, wie ich auch *seine* Existenz nicht letztlich zu begründen und zu bewahren vermag. Und wie immer wir einander «gut» sein mögen: wir verwirklichen damit Möglichkeiten, die wir nicht selbst gestiftet haben. Für das Verhältnis Mensch – Mitmensch gilt also: *Unum non est alteri ratio existendi et bonitatis*⁸³. Gott hingegen ist Jener, der sich im Nach-Denken des Glaubens als der schlechthin umfassende Grund menschlichen (und mitmenschlichen) Seins und Gut-Seins zu erkennen gibt: *Unum est tota ratio existendi et bonitatis alii*⁸⁴. Das ausführen hieße die ganze thomanische Metaphysik nachvollziehen, angefangen von den «fünf Wegen», insbesondere dem vierten («Es gibt also etwas, das allen Seienden der Grund ihres Seins und Gut-Seins und jeglicher Vollkommenheit ist, und dieses nennen wir Gott»)⁸⁵, bis hin zum Verständnis der Kreatur als eines seinshaft an Gott 'partizipierenden' Wesens, das letztlich überhaupt nur «seiend» und «gut» genannt werden kann, «insofern es an Gott teilhat in der Weise des Ähnlichseins, wenn auch nur entfernt und unvollkommen»⁸⁶.

In diesem Raum kommen dann die für unsere Problematik entscheidenden Aussagen zu stehen: daß jede Kreatur in ihrem ganzen Sein und Gut-Sein Gott zugehörig ist, dergestalt, daß Gott uns gegenüber gar nicht mehr als ein «anderer» gedacht werden kann, weil er auch unser Sein und Gut-Sein begründend einbegrift⁸⁷. Der Mensch verhält sich damit etwa so zu Gott, wie der Teil zum Ganzen, ohne daß wir hier in irgendeiner Weise die «Teile» gegen das «Ganze» aufrechnen könnten: wir wissen nur, daß Gott als das Sein schlechthin im Modus der Totalität das sein muß, was wir als 'Seiende' im Modus der Partialität sind⁸⁸. In eine Wertlehre umgesetzt heißt dies, daß Gott der Inbegriff dessen ist, was unser Gut-Sein – als Wirklichkeit und als Erfüllung – ausmacht:

Beziehung zu ihm – scheint mir allerdings noch kaum geleistet zu sein. Vgl. *Ontologie der Innerlichkeit*, 182².

⁸³ I, 60, 5 ad 1.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ I, 2, 3.

⁸⁶ I, 6, 4.

⁸⁷ Vgl. I, 60, 5.

⁸⁸ Vgl. In Div. Nom. c. 4, l. 10 (n. 431).

totum hominis bonum; es heißt ineins damit, daß Er der Inbegriff dessen ist, was es für uns zu lieben gilt: *tota ratio diligendi* ⁸⁹.

Wer darum nach dem «Maß» der menschlichen Gottesliebe fragen will, hat davon auszugehen, daß hier der Liebende etwas liebt, dem er selbst innerlichst zueigen ist: *amans est aliquid amati* ⁹⁰. Und deshalb kann sich hier die Liebe rechtens auch nur so vollziehen, daß sich der Liebende mit seinem Selbstsein auf den Geliebten hinordnet: *ipsum suum bonum amans ordinat in amatum* ⁹¹. Der Radikalität des Zugehörigseins muß dann die Radikalität der Hingabe entsprechen: «So soll man Gott lieben, daß man nichts Eigenes mehr für sich zurückläßt, das nicht auf Gott hinbezogen wäre» ⁹².

Damit ist in der Radikalität der Gottesliebe zugleich ihre *Ekstasik* einbeschlossen: sie fordert das *ganze* menschliche Selbst ein, um es «außer sich» und in Gott zu «versetzen» ⁹³. «Ekstatisch» kann die Gottesliebe heißen, weil sie in ihrer gereinigten Form das «Ganze», also Gott, nicht primär um des eigenen erfüllten «Teil»-Seins willen liebt (d. h. in der nur bedingt ekstatischen Form der 'Begehrlichkeitsliebe'), sondern schlicht um seiner selbst, um seines letzthinnigen Gut-Seins willen (d. h. in der Form der schlechthin ekstatischen 'Freundschaftslied') ⁹⁴. Es ist also nicht der «Teil», der das Gute des «Ganzen» relativierend auf sich beziehen würde; vielmehr bezieht und bringt er *sich selbst* in das Gute des «Ganzen» ein ⁹⁵. Total ist diese Ekstasik sodann, weil sie das *ganze* Selbst einverlangt, ohne Selbstverlust einverlangen *darf*, da das schlechthinnige und alles begründende Sein und Gut-Sein Gottes nichts außerhalb seiner läßt. Die Totalität der Ekstasik ist hier rechtens gefordert, weil das

⁸⁹ II-II, 26, 13 ad 3. Vgl. GEIGER (gegen ROUSSELOT), a. a. O. 120–122.

⁹⁰ In Div. Nom. c. 4, l. 10 (n. 431).

⁹¹ Ibid. (n. 432).

⁹² Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod nihil sui sibi relinquat, quin in Deum ordinetur (ibid.).

⁹³ Ibid. (nn. 432, 433). – Ein Vergleich mit den Deutungen der Ekstasik in der *Mystik* wäre aufschlußreich. Thomas will jedenfalls die Ekstasik der Liebe nicht als das Aufgehen im Andern, auch nicht im Absoluten, verstanden wissen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Auslegung, die er bei der Interpretation der dionysischen Fassung der Liebe als *virtus unitiva et concretiva* dem Moment der *concretio* gibt: *Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati*. In Div. Nom. c. 4, l. 12 (n. 455).

⁹⁴ Vgl. II-II, 26, 3 ad 3. Dazu GEIGER, a. a. O. 103 ff.

⁹⁵ Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsum refert in bonum totius. II-II, 26, 3 ad 2.

geliebte Gute nicht mehr ein *bonum secundum particularem modum*, sondern das *bonum secundum rationem totius* ist ⁹⁶. Und damit kann sich in ihm das Selbst nicht verlieren, sondern nur begründet und vollendet wiederfinden. Thomas kann darum sagen, daß diese Ausrichtung auf Gott zur wahren Selbstliebe gehört ⁹⁷, wie denn überhaupt der Mensch als Geist sein Selbstsein nur in dieser expliziten Beziehung zum «entspringenlassenden Grund» ⁹⁸ allen Seins und Gut-Seins zu gewinnen vermag.

Im expliziten, in der Helle der Erkenntnis stehenden Streben nach Gott erfüllt sich die einzigartige Auszeichnung des Menschen, *capax Dei* zu sein ⁹⁹. *Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite* ¹⁰⁰. Das *capax Dei* bezieht sich also sowohl auf die *Gotteserkenntnis* als auch auf die *Gottesliebe*. Damit wollen wir noch herauszustellen versuchen, wie sich in dieser letzthinnigen Perspektive der Realismus der Liebe dem Realismus der Erkenntnis gegenüber ausnimmt.

Thomas schreibt bekanntlich dem Intellekt und nicht dem Willen formell das glückselige Bei-Gott-Sein zu, weil dieses *principaliter* im Schauen Gottes besteht. Aber der Wille (und mit ihm die Liebe) ist davon nicht ausgeschlossen ¹⁰¹; er ist vielmehr die zur *visio* treibende Kraft, die darum in der (wiederum der Liebe zugehörigen) *Freude* ihre Vollendung und ihren *decor* hat ¹⁰². Die Gottesschau ist somit innerlichst als die von der Liebe getragene und von der Liebe ihren Glanz erhaltende Erkenntnis zu fassen. Und man wird sich dann fragen dürfen, ob sie nicht gerade dem Realismus der Liebe und ihrer ekstatischen Kraft das verdankt, was sie zur 'glückseligmachenden Schau' werden läßt, nämlich ihr Hineinversetztsein in Gott, in eine *unio secundum affectum*.

Obwohl Thomas die *beatitudo* formaliter im Schauen und damit im Intellekt sieht, beharrt er in der Tat darauf, daß der Affekt uns auf die

⁹⁶ Ibid. ad 1.

⁹⁷ ... ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius. II-II, 26, 13.

⁹⁸ II-II, 26, 4.

⁹⁹ Vgl. Ver. 22, 2.

¹⁰⁰ Ibid. ad 5.

¹⁰¹ Vgl. Ver. 22, 11 ad 11.

¹⁰² Vgl. neben I-II, 3, 4 u. Parall. die schöne und ausgewogene Formulierung in Sup. Io. XVII, 3 (n. 2186): in visione consistit vita aeterna, scilicet principaliter secundum totam suam substantiam. Amor autem est movens ad hanc, et quoddam eius complementum: nam ex delectatione quae est in fruitione divina, quam facit caritas, est complementum et decor beatitudinis.

vollkommenere Weise zu Gott führe als der Intellekt ¹⁰³. Und zwar soll dies eben darin begründet sein, daß dem Willen eine Beziehung *ad rem in suo esse existentem* ¹⁰⁴ eigne, im Unterschied zum bloß intentionalen Bezug des Intellekts.

Erinnern wir uns: Weil der Intellekt das Erkannte in die eigene Innerlichkeit hineinnimmt, besitzt er das Erkannte notwendigerweise *per modum sui* ¹⁰⁵, d. h. in der ihm eigenen, begrifflich-abstrakten Vermittlung. Was «über» ihm steht, muß er somit notgedrungen der eigenen, am Sinnlichen orientierten, fragmentarischen Begrifflichkeit unterstellen: er «empfängt die Dinge weniger einfach, als sie in sich selbst sind» ¹⁰⁶. Darum kann auch das spekulativ-metaphysische Denken nur höchst unvollkommen die wahre Gotteserkenntnis vorwegnehmen, weil ihm *in divinis* die Fähigkeit des einfachen Schauens abgeht ¹⁰⁷.

Wie steht es nun mit dem Willen? Wir sahen früher, daß der Wille aufgrund der ihm eigenen Bewegung der *Hinwendung* uneingeschränkt «bei der Sache» sein kann, ohne diese dem eigenen Fassungsvermögen anpassen zu müssen, wie der Intellekt. Und deshalb kann Thomas nun sagen, daß der Wille vollkommener Gott zu erstreben vermag – nämlich so, wie er in sich selbst ist –, als der Intellekt ihn begrifflich einfangen kann ¹⁰⁸. «Der Intellekt kann weniger von Gott fassen, als ihn der Affekt zu erstreben und zu lieben vermag» ¹⁰⁹. Darum gilt auch, daß sich der Wille mit seinem Streben weiter vom Sinnlichen entfernen kann als der auf die Sinnesvorstellungen rückbezogene Intellekt ¹¹⁰ und daß die willent-

¹⁰³ Vgl. Ver. 22, 11 c und ad 10.

¹⁰⁴ Ver. 22, 10.

¹⁰⁵ Ver. 22, 11.

¹⁰⁶ Ibid. ad 7.

¹⁰⁷ Vgl. I-II, 3, 6. – Das *Sehen* Gottes kann darum letztlich nur Geschenk sein, die 'Gnade', von Gott zu Gott «erhoben» zu werden, um so seines eigenen Lichtes teilhaftig zu sein. Vgl. besonders CG III, 51–53. Auch das *capax Dei* legt sich dann weniger als ein «Ergreifen» denn als ein «Ergriffenwerden» aus: Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. 25: *Intra in gaudium Domini tui*. II-II, 28, 3.

¹⁰⁸ In respectu ad res divinas ... velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere: quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur. Ver. 22, 11. Vgl. auch I, 82, 3: melior est amor Dei quam cognitio; II-II, 23, 6 ad 1: dilectio Dei cognitioni praefertur.

¹⁰⁹ Ver. 22, 11 ad 4. Vgl. auch I-II, 27, 2 ad 2 (zit. oben).

¹¹⁰ Ibid. Vgl. Car. 3 ad 13: Quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus.

liche Hinwendung zu Gott «einfacher und vornehmer»¹¹¹ ist als das sich in seine Begriffsfragmente aufsplitternde Denken Gottes.

Freilich will Thomas damit nicht einem blinden Vorantreiben der Liebe das Wort reden. Hier wäre nun wieder genau zuzusehen, wie bei ihm der Realismus der Liebe den Realismus der Erkenntnis ergänzt und fortführt. Liebe, die nicht in der Helle einer noch so fragmentarischen Erkenntnis steht, die nicht um die Liebens-Würdigkeit des Geliebten weiß, ist keine wahre Liebe. Das gilt auch im Absoluten. Aber das heißt nun wiederum nicht, daß die Liebe in allem der Erkenntnisordnung folgen muß. Denn die Liebe geht auf den Zielpunkt der Erkenntnis, auf die durch alle begrifflichen Brechungen hindurch anvisierte *Sache*. Und damit kann sie dort ansetzen, wo die Erkenntnis aufhört, nämlich im Brennpunkt der Wirklichkeit selbst¹¹². So kann sie auch Gott unmittelbar einholen, nach dem die Erkenntnis durch mannigfache Vermittlungen hindurch ihrer innersten Tendenz nach auslangt. Gerade in ihrem Größersein weiß sich darum die Gottesliebe von der Gotteserkenntnis getragen. Aber die Erkenntnis bleibt Vorarbeit, die die Liebe schließlich der Bahn ihrer eigenen Schwerkraft überlassen muß. Wenn die Erkenntnis ihrer Wegrichtung nach vom Geschöpflichen zu Gott aufsteigen muß, so kann die zu ihrer Vollendung gereifte Liebe geradewegs als *Gottesliebe* einsetzen, um sich als solche die Kreaturen in einem neuen Sinn geben zu lassen¹¹³.

¹¹¹ Ver. 22, 11 ad 7.

¹¹² *Quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest. II-II, 27, 4 ad 1.*

¹¹³ *Quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis: dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur. Ibid. ad 2.* – Man beachte auch hier wiederum die – verändert applizierte – Modellvorstellung des Kreises von Erkennen und Wollen. – In der Perspektive des Thomas kommen dann die hier aufgewiesenen Unterschiede vor allem in seiner Lehre von den 'theologischen Tugenden' zum Tragen. Der größere Realismus begründet die Vorrangstellung der Liebe vor Glaube und Hoffnung. Vgl. Sup. Io. XIX, 23 (n. 2429); I-II, 66, 6; II-II, 23, 6. Sie ist darum die *excellenter via* (vgl. II-II, 24, 4), und nach ihr bemißt sich *specialiter* die Vollkommenheit der *vita christiana* (II-II, 184, 1).