

# crossing boundaries

*Grenzen (über)denken | Thinking (across) Boundaries*

Beiträge zum 9. Kongress der  
Österreichischen Gesellschaft für Philosophie

herausgegeben von

Alfred Dunshirn

Elisabeth Nemeth

Gerhard Unterthurner

*crossing borders. Grenzen (über)denken. Thinking (across) Boundaries*

Herausgegeben von Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth und Gerhard Unterthurner



2012 Österreichische Gesellschaft für Philosophie

c/o Institut für Philosophie | Universität Wien | Universitätsstraße 7 | 1010 Wien

c/o Department of Philosophy | University of Vienna | Universitätsstraße 7 | A 1010 Vienna

Website: [www.oegp.org](http://www.oegp.org) | Contact: [info@oegp.org](mailto:info@oegp.org)



CC BY-ND-NC 3.0 Austria

CC Namensnennung – Keine Bearbeitung – Nicht kommerziell 3.0 Österreich

CC Attribution – No Derivative Works – Non-commercial 3.0 Austria

Jedem Lizenznehmer ist gestattet, diese Publikation (in Folge Schutzgegenstand genannt) in körperlicher oder unkörperlicher Form zu verwerten, insbesondere zu vervielfältigen, zu verbreiten, vorzuführen, zu senden und der Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen. Der Lizenznehmer muss die Namen der Herausgeber in Verbindung mit dem Schutzgegenstand stets in der im Titel des Schutzgegenstands festgelegten Weise nennen. Der Lizenznehmer darf den Schutzgegenstand nicht bearbeiten oder auf andere Weise verändern. Im Falle einer Verbreitung muss der Lizenznehmer anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieser Schutzgegenstand fällt, mitteilen. Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte unberührt.

Veröffentlicht im Juli 2012 über *Phaidra* (Permanent Hosting, Archiving and Indexing of Digital Resources and Assets, Universität Wien, s. u.: <http://phaidraservice.univie.ac.at>)

Abrufbar auch unter: [www.oegp.org](http://www.oegp.org)

Lektorat: Alan Duncan, Wolfgang Fasching, Silvia Stoller, Thomas Szanto

Satz und Layout: Martin Nestl

PERSON UND RELATION.  
ZU EINEM METAPHYSISCHEN BEGRIFF DER PERSON  
NACH THOMAS VON AQUIN UND AUGUSTINUS



*Falk Hamann*

## 1. Person als philosophisch-theologischer Begriff

Die folgenden Überlegungen zielen auf die Bestimmung eines metaphysischen Begriffs der Person. Dieser fällt weder mit dem bloß grammatischen Begriff der Person zusammen, welcher sich auf die formal-sprachliche Differenzierung von Sprecherrollen bezieht, noch mit dem Begriff der juristischen Person, wie er im Bereich des positiven Rechts Verwendung findet. Ebenso ist er von einem Verständnis zu unterscheiden, das ausgehend von der Etymologie Personalität ganz in den Vollzug sozialer Rollen verlegt.<sup>1</sup> All diesen Verwendungen gegenüber beansprucht der hier gesuchte metaphysische Begriff, wesentliche ontologische Charakteristika eines bestimmten Typs von Seiendem zu erfassen: Er fragt danach, was Personen sind und wie sie sich damit von allem anderen Seienden unterscheiden. Methodischer Ausgangspunkt und zugleich primärer Gegenstand dieser Frage ist die menschliche Personalität, insofern diese uns phänomenal am zugänglichsten ist und zugleich unser primäres Interesse am Begriff der Person begründet.

Den Begriff der Person deswegen ganz auf den Bereich der Anthropologie zu beschränken, wie das in gegenwärtigen philosophischen Debatten oft geschieht, führt allerdings zu einer erheblichen Depotenzierung desselben. Traditionell nämlich wurde mit dem Personbegriff ein weitaus umfassenderer Erklärungsanspruch verbunden: Er sollte nicht allein das Personsein des Menschen erfassen und artikulieren, sondern zugleich auch das Mysterium der göttlichen Trinität gedanklich fassbar machen. Ein solcher Verweis ruft jedoch schnell den Einwand hervor, dass es sich hierbei um eine unzulässige Vermischung von theologischen und philosophischen Fragestellungen handle und die Geschichte eines Begriffs keine unmittelbar systematische Relevanz haben könne. Dem kann entgegnet werden, dass für die Frage, was menschliche Personen sind – wie für jede Frage nach dem Wesen einer Sache –, dem Aufweis von Ähnlichkeiten und Unterschieden zu anderem Seienden eine zentrale Rolle zukommt. So hätte die traditionelle Fragedimension, nach der auch Gott und den Engeln Personalität zukommt, schon als rein heuristisches Mittel ihre Berechtigung, insofern die Ähnlichkeit des Menschen mit den Engeln und Gott eine klarere Abgrenzung von Personen gegenüber anderem Seienden erlaubt. Dem Einwand, dass damit aus systematischer Sicht eher beliebige Ähnlichkeiten in den Blick geraten, kann entgegengehalten werden, dass es gerade der theologisch-philosophische Rahmen des patristischen und scholastischen Denkens war, in dem der Personbegriff überhaupt erst zu einer anthropologisch gehaltvollen Kategorie avancierte. Ja, erst im Spannungsfeld von Anthropologie und Theologie gewinnt das Denken über Personalität seine eigentliche Dynamik. In den Worten Robert Spaemanns legt dies umgekehrt die

Vermutung nahe, „daß das Verschwinden der theologischen Dimension auf die Länge auch den Personbegriff wieder zum Verschwinden bringen würde“.<sup>2</sup>

Aus diesem Grund soll im Folgenden eine historisch-systematische Annäherung an den Begriff der Person anhand zweier Autoren versucht werden, die in ihren Überlegungen zur Personalität von jeweils unterschiedlichen Paradigmen ausgehen: Thomas von Aquin, der das Wesen von Personen im Rahmen der aristotelischen Substanzontologie bestimmt, und Augustinus, der sein Verständnis von Personalität im Rahmen einer bewusstseinstheoretischen Trinitätsspekulation entwickelt. Beide Ansätze, das soll hier gezeigt werden, schließen sich nicht aus, sondern können einander vielmehr gegenseitig ergänzen und so zu einem vertieften Verständnis menschlicher Personalität beitragen.

## 2. Person und *analogia entis* bei Thomas von Aquin

Wird der Ausdruck „Person“ sowohl auf Gott als auch den Menschen angewandt, so drängt sich die Vermutung auf, dass es sich hier um eine *äquivoke* Bezeichnung handelt, eine rein äußerliche Namensgleichheit, bei der keine inhaltlichen Übereinstimmungen vorliegen: Zu groß, so scheint es, ist der Abstand zwischen Gott als dem vollkommensten Seienden (*ens realissimum*) und rein geistigem Wesen einerseits und dem Menschen in seiner leiblichen und somit unvollkommenen Existenz andererseits, als dass mit „Person“ in beiden Fällen das Gleiche gemeint sein könnte.

Dies ist jedoch ein ganz allgemeines Problem, das nicht bloß den Ausdruck „Person“ betrifft. Denn von den endlichen Geschöpfen wird vieles ausgesagt, was auch Gott zugesprochen wird – wie z. B. Weisheit, Macht, Liebe, Beständigkeit oder Gerechtigkeit. Die Berechtigung solcher ihrem Anspruch nach gehaltvoller Übertragungen ist sogar eine notwendige Bedingung natürlicher Gotteserkenntnis als Grundlage affirmativer Theologie. Denn der Mensch als ein durch seine Sinne Erkennender vermag von Gott nie direkt Wissen zu erlangen, sondern nur vermittelt über dessen Wirkungen in der Welt. Dass ein solches Wissen trotz aller Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf möglich ist, versucht Thomas von Aquin mit seiner Lehre der *analogia entis* zu erklären: Wie nämlich allgemein zwischen Wirkung und Ursache aufgrund ihrer Relation zueinander immer eine gewisse Ähnlichkeit besteht, zugleich aber die Wirkung in dieser Ähnlichkeit nie ganz an ihre Ursache heranreicht, so finde sich auch ein entsprechendes Verhältnis zwischen Gott als erster Ursache und allem endlichen Seienden: In diesem manifestiert sich die göttliche Vollkommenheit gleichsam in Auszügen, wie Thomas sagt.

Wir können nämlich auf Gott keinen Ausdruck anwenden, wenn er nicht von den Geschöpfen [hergenommen wird] [...]. Und so wird ein jeder, der von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, insofern ausgesagt, als eine Ordnung der Geschöpfe auf Gott hin besteht, wie auf ein Prinzip und eine Ursache, in der alle Vollkommenheiten der Dinge in einer höheren Weise schon existieren.<sup>3</sup>

Angewendet auf den Begriff der Person heißt dies, dass auch der Mensch als Person die Vollkommenheit Gottes in einer bestimmten Hinsicht nachahmt. „Person“ wird hier nicht *äquivok* gebraucht, sondern Gott und Mensch kommt Personalität auf *analoge* Weise zu. Zur Erläuterung dieser speziellen Ähnlichkeit übernimmt Thomas die bekannte Definition des Boethius,

die bis heute als Locus classicus der Personentheorie gilt: Person ist eine einzelne Substanz vernunftbegabter Natur (*persona est rationalis naturae individua substantia*).<sup>4</sup> – Menschen sind ihrer Art nach vernunftbegabte Lebewesen und mithin *eo ipso* auch immer schon Personen. Dennoch scheinen die Begriffe „Person“ und „Mensch“ nicht einfach synonym zu sein, was daran deutlich wird, dass im Begriff der Person gegenüber der biologischen Artbezeichnung „Mensch“ zwei besondere Bedeutungsmomente enthalten sind: *Individualität* und *Dignität*. Dieser Differenz versuchen die gegenwärtigen Debatten über Kriterien von Personalität dadurch gerecht zu werden, dass sie die erwähnte *natura rationalis* im Sinne gewisser kognitiver Eigenschaften deuten, die ein Mensch aufweisen muss, damit ihm der Status einer Person zugesprochen werden kann. Personen sind dann nur rational gut entwickelte Menschen. Gegen diese Relativierung der personalen Dignität des Menschen verweisen hingegen jüngst wieder Vertreter eines essentialistischen Verständnisses von Personalität auf die hier zugrunde liegende Verwechslung von rationalen *Vermögen* und deren *Aktualisierung*. Aktualisierungen können nämlich lokal ausbleiben oder aus körperlichen Gründen prinzipiell verhindert sein, ohne dass jedoch das Vernunftvermögen selbst und damit die *natura rationalis* verloren ginge.<sup>5</sup>

Dignität wie auch Individualität kommen dem Menschen als Person nicht aufgrund akzidenteller Kriterien zu. Beides folgt laut Thomas aus der Kennzeichnung von Personen als *Vernunftwesen*: Individualität kommt jedem Vernunftwesen durch die Herrschaft über seine Handlungen (*dominium sui actus*) zu, insofern es nicht wie andere Lebewesen durch seine Natur auf ein bestimmtes Verhalten festgelegt ist, sondern frei entscheiden kann, was es jeweils tut.<sup>6</sup> So instanziiert der einzelne Mensch in seinem Handeln die menschliche Natur in anderer Weise als ein Hase in seinem Verhalten die seinige. Im Handeln des Menschen manifestiert sich der je Einzelne in seiner Individualität, nicht allein die allgemeine Natur eines mehr oder weniger arttypischen Exemplars. Deshalb ist „Person“ auch kein Name einer natürlichen Art, sondern fungiert vielmehr wie ein allgemeiner Eigenname (*individuum vagum*) eines einzelnen Vernunftwesens, das prinzipiell auch verschiedenen Arten angehören kann.<sup>7</sup>

Zugleich gehören Vernunftwesen wie der Mensch, so Thomas, zum Vollkommensten im Bereich der geschaffenen Natur.<sup>8</sup> Sie überragen die anderen Geschöpfe nicht nur durch die schon genannte Herrschaft über ihr eigenes Handeln, sondern auch weil sie erkenntnis- und wahrheitsfähige Wesen sind. Es ist eine eigene These der Lehre von der *analogia entis*, dass die sich in den Geschöpfen manifestierende Ähnlichkeit mit Gott als ihrer Ursache verschiedene Grade zulässt. Das gilt nicht nur zwischen den Individuen einer Art, die ihrer gemeinsamen Artnatur mehr oder weniger entsprechen können. Es gilt vielmehr auch in Bezug auf bestimmte Bereiche bzw. Gattungen des Seienden: So sind Lebewesen vollkommener und somit Gott ähnlicher als unbelebte Materie; eine ähnliche Abstufung findet sich wiederum zwischen verschiedenen Gattungen des Lebendigen, zwischen vegetativem, rein animalischem und vernunftbegabtem Leben.

Einiges aber ist Gott ähnlich, erstens und im allgemeinsten Sinne, insofern es ist; zweitens, insofern es lebt; drittens, insofern es vernünftig ist und erkennt. Letztere sind, wie Augustinus [...] sagt, „durch ihre Ähnlichkeit Gott so nahe, dass nichts von den Geschöpfen näher wäre“. So also ist offenbar, dass die zur Erkenntnis befähigten Geschöpfe allein, genau gesprochen, nach Gottes Bild [geschaffen] sind.<sup>9</sup>

Gottesebenbildlichkeit ist die höchste Form von Ähnlichkeit, die ein Geschöpf zu Gott haben kann und welche nur Personen zukommt. Die Dignität von Personen hat in dieser allein Vernunftwesen eigenen größtmöglichen Ähnlichkeit mit Gott ihren ontologischen Grund. Personen, heißt das, sind schlechthin vollkommener als alles andere Seiende.

Der thomistische Begriff der Person geht somit ganz auf den Gedanken einer analogen Vernunftbegabung und Erkenntnisfähigkeit zurück, die sich bei Gott als auch bei einigen Geschöpfen findet. Deshalb ist die Rede von einem personalen Gott als Übertragung eines Ausdrucks vom Geschöpf auf den Schöpfer ontologisch gerechtfertigt und gehaltvoll. Gott Personalität zuzuschreiben heißt hier jedoch vorerst nur, dass Gott in vollkommener Weise erkennt und frei handelt. Eine unmittelbare Verbindung des Begriffs der Person zur Trinität Gottes, d. h. seiner wesentlichen Dreipersonlichkeit, wird hier dagegen nicht geliefert. Diese gehört nach Thomas, anders als der allgemeine Gedanke der Personalität Gottes, nicht in den Bereich der natürlichen, sondern zur Offenbarungstheologie. Natürliche und Offenbarungstheologie sind jedoch hinsichtlich ihres epistemischen Status klar voneinander getrennt.

### 3. Augustinus' Lehre von der Trinität als Struktur des Geistigen

Anders als Thomas entwickelt Augustinus in seinem Werk *De trinitate* ein Verständnis von Personalität, das diese gerade vom Mysterium der Trinität aus zu denken versucht. Gleich zu Beginn muss aber klargestellt werden, dass der hier entwickelte Begriff der Person damit *nicht* zum Gegenstand göttlicher Offenbarung und des Glaubens wird. Eine solche Lektüre ist deshalb verfehlt, weil das Projekt von Augustinus in *De trinitate* darin besteht, auf Grundlage des Imago-Dei-Gedankens durch eine phänomenale Untersuchung des menschlichen Geistes das Mysterium der Trinität gedanklich zu durchdringen und fassbar zu machen. Das Personsein des Menschen bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung der göttlichen Trinität *per analogiam*, was gerade nicht bedeutet, ja sogar ausschließt, dass es aus dieser abgeleitet wird.

Augustinus versucht schon im menschlichen Geist eine diesen wesentlich kennzeichnende trinitarische Struktur aufzuweisen. Dazu geht er vom Streben des Geistes nach Selbsterkenntnis aus und fragt nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, da nur das geliebt und erstrebt werden könne, was schon bekannt ist. Denn auch für das allgemeine Streben nach Wissen gilt, dass es nur um willen eines schon Bekannten möglich ist: So unternimmt es der Student, eine Wissenschaft zu erlernen, nur wenn er einen allgemeinen, wenn auch vagen Begriff derselben hat, welcher sie ihm als *erlernenswert* darstellt. Und selbst der bloß Neugierige, der vollkommen wahllos alles erfahren möchte, was ihm unterkommt, tut dies, weil er den Zustand des Wissens kennt und liebt, den der Unwissenheit dagegen hasst.<sup>10</sup> Im Falle der Selbsterkenntnis des Geistes spitzt sich dieses Problem, dass Streben nach Wissen schon ein bestimmtes Wissen voraussetzt, radikal zu. Denn die hier gegebene Identität des Suchenden mit dem Gesuchten lässt es unplausibel erscheinen, dass der Suchende in seiner Suche sich nicht schon als einen solchen Suchenden weiß. Insoweit ist aber schon bekannt, was gesucht wird, und die Suche scheint überflüssig zu sein. Es könne aber, so Augustinus, nicht sein, dass ein Teil unseres Geistes einen anderen, noch unbekanntem suche, da der Geist nicht teilbar ist wie ein Körper und ein solches Erkennen auch nie den Charakter von *Selbsterkenntnis* hätte.<sup>11</sup>

Dieses Paradox – der Geist ist sich in seinem Suchen eigentlich schon längst bekannt – versucht Augustinus durch die Unterscheidung von „sich kennen“ (se nosse) und „sich erkennen“ (se cogitare) aufzulösen. Der Geist ist sich auf einer grundlegenden Ebene immer schon *bekannt*, sofern er in all seinen Akten sich selbst gegenwärtig ist. Das bedeutet jedoch nicht automatisch, dass er sich auch aktiv *erkennt*, indem er diese Kenntnis selbst zum Gegenstand seines Denkens macht und sie zudem richtig denkt. Hierbei kommt es vielmehr zu Irrtümern, weil der menschliche Geist, der primär sinnlich und d. h. körperliche Dinge erkennt, dazu neigt, nach Art dieser Körper auch über sich zu urteilen.<sup>12</sup> Selbsterkenntnis des Geistes bedeutet Augustinus zufolge daher, solche sich bloß beigelegten Vorstellungen zu entfernen und in der Konsequenz nur das von sich zu denken, was der Geist *notwendig* von sich denken müsse. Augustinus fasst Methode und Ergebnis dieser Erkenntnis wie folgt:

Und dieses ganze Gebot, dass der Geist sich selbst erkenne, bezieht sich darauf, dass er nichts von dem sei, worüber er unsicher ist, und dass er gewiss werde, nur das zu sein, was allein zu sein er gewiss ist. [...] Wenn das Übrige daher für eine Weile entfernt wird, so behandeln wir von dem, wovon der Geist sich über sich selbst sicher ist, vornehmlich diese drei: Gedächtnis, Verstand und Wille.<sup>13</sup>

Mit dieser Trias aus *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* erreicht Augustinus das, was er als Wesensstruktur des menschlichen Geistes erachtet. Eigene Erläuterung verdient dabei die *memoria*, welche die genannte Selbstbekanntschaft des Geistes erklären soll. Vorbild ist dabei weniger die *mnēmē* des Aristoteles, in der einmal erkannte Formen aufbewahrt werden, sondern die platonische *anamnēsis*, welche ein ursprüngliches, nicht empirisch erworbenes Wissen behauptet, dessen sich die Seele erst aktiv wieder bewusst werden muss. Wie nach der platonischen Lehre jede Seele immer schon eine Kenntnis von den Ideen hat, die jedoch nicht ohne weiteres eingesehen bzw. gedacht werden kann, so ist sich hier auch der Geist selbst gegenwärtig und bekannt, ohne damit zugleich eine aktuelle Erkenntnis seiner selbst zu haben. Augustinus modifiziert diesen Gedanken insofern, als sich die *memoria* primär nicht auf ein vergangenes Ideenwissen, sondern auf etwas stets Gegenwärtiges, den Geist selbst, bezieht und erst sekundär auf andere Wissensgegenstände. Zur *memoria* gehört damit zugleich das Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes.<sup>14</sup>

In der Weise nun, wie im Vorgang der aktuellen Selbsterkenntnis die unthematische Selbstgegenwart des Geistes im Gedächtnis durch den Willen in ein thematisches Erkennen überführt wird, könne laut Augustinus die Trinität Gottes verstanden werden. Gott-Vater als *principium* erkennt sich selbst im Sohn als dem *verbum* und affirmiert sich im Heiligen Geist als dem *amor* selbst. Da es in Gott aber keine Eigenschaften gebe, sondern er vielmehr im höchsten Maße *einer* ist, müssen diese göttlichen Personen in ihrer relationalen Unterschiedenheit jeweils Gott selbst sein. Gott im Akt seiner unwandelbaren Selbsterkenntnis und Selbstaffirmation erweist sich mithin als das eigentliche Paradigma alles Geistigen. Zwar durchdringen sich auch beim Menschen im Akt der Selbsterkenntnis Gedächtnis, Verstand und Wille gegenseitig, weil der erkannte Geist mit dem identisch ist, der sich aus der Gegenwart des Gedächtnisses erinnert und geliebt wird. Jedoch ist die konkrete Selbsterkenntnis und -affirmation hier ein *singulärer Akt*, insofern der menschliche Geist oft auch anderes erkennt und liebt als sich selbst, während er sich dabei nur unthematisch mit erfasst und affirmiert. Dennoch ist es diese Strukturanalogie seines



Geistes, die den Menschen zu einem wenn auch unvollkommenen Ebenbild Gottes macht, so Augustinus. Auch hier erklärt die Ebenbildlichkeit die gemeinsame Anwendung des Personbegriffs bei Mensch und Gott.

Diese drei aber sind so im Menschen, dass sie nicht selbst Mensch sind. Der Mensch ist nämlich, wie die Alten definieren, ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen. Jene also ragen im Menschen hervor, sind nicht selbst Mensch. Und eine Person, d. i. jeder einzelne Mensch, hat jene drei in seinem Geist oder als Geist. [...] Demnach ist jeder einzelne Mensch, der nicht gemäß allem, das zu seiner Natur gehört, sondern allein in Bezug auf den Geist Ebenbild Gottes genannt wird, eine Person und das Ebenbild Gottes in [seinem] Geist.<sup>15</sup>

Die hiermit gegebene Bestimmung von Personalität als Geistigkeit, die selbst wiederum als trinitarische Struktur selbstbewussten Erkennens und Strebens erläutert wird, vermag den im vorigen Abschnitt dargestellten Personbegriff zu ergänzen. Dessen Definition der Person als individuelle Substanz vernunftbegabter Natur wird durch die augustinische Geistanalyse vertieft, indem die Vernunftnatur und besonders deren Manifestation in der Individualität von Personen schon von sich aus auf selbstbewusste Geistigkeit verweist. Individualität, verstanden als die individuelle Autorschaft im Handeln, wird erst im Rahmen der bei Augustinus angelegten Theorie des Selbstbewusstseins voll und ganz verständlich: Herrschaft über die eigenen Handlungen heißt nämlich, sich selbst zum Wollen und Handeln zu bestimmen.

Der thomistische Ansatz muss dabei zumindest insofern korrigiert werden, als er der Kategorie der Relation allein die Rolle des principium individuationis göttlicher Personen zuweist, während der Mensch als Person durch seine Materie individuiert ist.<sup>16</sup> Sind Personen aber zugleich immer auch selbstbewusste geistige Wesen nach dem Urbild der göttlichen Trinität, kommt ein metaphysischer Begriff der Person nicht ohne diese ontologische Kategorie aus, da jeder Geist wesentlich eine interne relationale Strukturierung aufweist. Dass Thomas selbst die augustinische Philosophie des Geistes nicht übernimmt, verdient jedoch Aufmerksamkeit. Deshalb müssen abschließend Thomas' Ausführungen zur menschlichen Selbsterkenntnis untersucht und dabei seine Einwände gegen die vorgeschlagene Symbiose beider Ansätze diskutiert werden.

#### 4. Geistigkeit, Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis

Dass Thomas Augustinus' Philosophie des Geistes nicht aufgreift, mag verwundern, da er ihn sonst vielfach positiv rezipiert und durchgängig als Autorität anführt. Für den Begriff der Person jedoch greift Thomas allein auf Boethius zurück, in seiner Behandlung der menschlichen Seele hält er sich ganz an Aristoteles. Ein Grund für dieses lokale Abweichen vom Kirchenvater sind Thomas' Bedenken, dass die These von einer unmittelbaren Selbstbekanntschaft des menschlichen Geistes auch weitreichende Implikationen für das Projekt einer rein rationalen Theologie habe. Denn wäre es dem menschlichen Geist in diesem Leben möglich, sich vollständig zu erkennen, so könne er aus dieser Erkenntnis auch Gott in einer Weise erkennen, wie dies anhand seiner Wirkungen in der materiellen Welt unmöglich ist. Wie die Engel, so hätte dann auch der Mensch eine Erkenntnis des *Wesens* Gottes. Thomas' Kritik am ontologischen Gottesbeweis Anselms von

Canterbury bestreitet das aber gerade. Deshalb versucht er in seiner *Summa contra gentiles* mit einer ausführlichen Diskussion und Kommentierung von Passagen aus *De trinitate* den Eindruck abzuwehren, dass Augustinus hier die Möglichkeit einer solchen Selbsterkenntnis behauptet.

Augustinus behaupte allein, so Thomas' Deutung, dass der Geist aufgrund seiner Akte ein unmittelbares Wissen seiner *Existenz* habe, da er durch sich selbst tätig ist, hingegen nicht in gleicher Weise von sich wissen könne, *was* er ist. Dieser Erkenntnis nähert sich der Geist an, indem er ausgehend von der Beschaffenheit seiner Akte auf die diese Akte hervorbringenden Ursachen schließt.<sup>17</sup> Selbstbewusstsein gibt es Thomas zufolge nur von diesen Akten. Der Geist erwirbt Wissen von seinem eigenen Wesen mithin so, wie er auch das Wesen materieller Dinge erkennt: als Schluss von phänomenal Gegebenem auf dessen Ursachen. Thomas begründet dies mit der aristotelischen Lehre vom *intellectus possibilis* als reiner geistiger Potentialität:

Er [d. i. Aristoteles] sagt im 3. Buch von *De anima*: „Der *intellectus possibilis* erkennt sich wie auch anderes.“ Denn er erkennt sich durch ein geistiges Erkenntnisbild, durch das er in der Gattung des Geistigen aktual wird. In sich nämlich betrachtet, ist er allein in Potenz dazu, erkennbar zu sein: Nichts aber wird gedacht, insofern es in Potenz ist, sondern insofern es aktual ist.<sup>18</sup>

Der menschliche Intellekt ist eine *Tabula rasa*. Er weist von sich aus keinerlei aktuale Bestimmung auf, durch die er erkannt werden könnte. Deshalb vergleicht ihn Thomas oft mit der ersten Materie (*prima materia*) im Bereich des Körperlichen, die gleichfalls durch reine Bestimmungslosigkeit gekennzeichnet und so zugleich in Potenz zu allen Formen ist.<sup>19</sup> Von diesem aristotelischen Ausgangspunkt her überrascht es nicht, dass die für Augustinus so zentralen Begriffe des Geistes (*mens*) in seiner trinitarischen Struktur und des Gedächtnisses (*memoria*) als Prinzip unmittelbarer Selbstbekanntschaft des Geistes nur in depotenzierter Form bei Thomas Eingang finden. Der Geist wird zumeist einfach mit dem Intellekt identifiziert;<sup>20</sup> ebenso das Gedächtnis, das nach dem Modell der aristotelischen *mnēmē* verstanden wird,<sup>21</sup> in der sich nur das findet, was zuvor schon einmal vom Intellekt aktual erkannt wurde. Die Bestimmung beider Begriffe folgt somit ganz der aristotelischen Lehre vom *intellectus possibilis*. Sie werden nicht wie bei Augustinus aus der neu-platonischen Tradition entnommen.

Die These von der reinen Potenzialität des Intellekts ist somit Thomas' Hauptargument gegen eine unmittelbare Selbstbekanntschaft des menschlichen Geistes. Worauf stützt sich diese These? Sie erfährt ihre Begründung durch die phänomenale Eigenschaft des Intellekts, prinzipiell einer umfassenden Erkenntnis des Allgemeinen fähig zu sein. Im Gegensatz zu bloß sinnlichen Erkenntnisvermögen, die in ihrer Potenzialität zugleich Akt eines körperlichen Organs sind und daher nur Einzelnes der jeweiligen Gattung des Wahrnehmbaren erfassen können, umfasst das geistige Erkennen allgemeine Repräsentationen aus potentiell jeder Gattung des Seienden. Jede vorgängige aktuale Bestimmung des Intellekts müsste folglich einer prinzipiellen Beschränkung seiner möglichen Erkenntnis gleichkommen und wird deshalb von Thomas abgelehnt.

Es ist allerdings fraglich, ob eine aktuale trinitarische Strukturierung des Geistes als selbstbewusste Bezogenheit seiner Vermögen aufeinander, wie sie Augustinus behauptet, schon eine solche Beschränkung implizieren muss: Denn weder folgt aus ihr die körperliche Gebundenheit des Geistes, welche mit seiner Erkenntnis des Allgemeinen unverträglich wäre, noch die Beschränkung auf bestimmte Erkenntnisgegenstände, so als könnte der Geist nur noch sich und

ihm Ähnliches erkennen. In diesem Punkt scheint die augustinische Philosophie des Geistes mit einer entsprechend präzisierten These des intellectus possibilis durchaus kompatibel zu sein: Der Geist ist in sich aktual strukturiert und besitzt in seiner Selbstbezüglichkeit zugleich ein habituelles, unthematisches Wissen seiner selbst. Beides jedoch bedeutet keine Beeinträchtigung seiner allgemeinen Erkenntnisfähigkeit.

Die eigentliche Unvereinbarkeit mit dem thomistischen Denken betrifft hingegen die Frage, was diese unmittelbare Selbstbekanntschaft des Geistes für die Möglichkeiten apriorischer Erkenntnis bedeutet. Könnte der Geist aufgrund seines unmittelbaren Wissens von sich auch ohne sinnliche Wahrnehmung von anderem Wissen erlangen, würde dies der thomistischen These widersprechen, derzufolge alles Wissen des Menschen von der sinnlichen Erfahrung anhebt. Eine Philosophie des Geistes, wie sie Augustinus skizziert, scheint eine solche Möglichkeit zumindest allgemein offenzulassen. Ob damit auch Platz für eine rein rationale Gotteserkenntnis geschaffen wird, muss hier offenbleiben; Augustinus zumindest geht diesen Schritt nicht.

Was den hier avisierten metaphysischen Begriff der Person anbelangt, so lässt sich abschließend festhalten: Die vorgeschlagene Erweiterung des thomistischen Personbegriffs mit Augustinus ist möglich und darüber hinaus sogar geboten. Denn diese geistphilosophische Erweiterung ist kein bloßer Zusatz zur Bestimmung der Person als individueller Substanz vernunftbegabter Natur, sondern vielmehr deren notwendige Vertiefung und Fundierung. Die Vernunftnatur von Personen zeigte sich in deren Dignität und Individualität; beide aber erhalten erst vor dem Hintergrund selbstbewusster Geistigkeit ihre abschließende ontologische Begründung. Die Würde von Personen, welche nach Thomas in einer analogen Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit gründet, die einem Geschöpf die größtmögliche Ähnlichkeit zur göttlichen Vollkommenheit verleiht, erhält durch eine alles Geistige kennzeichnende trinitarische Struktur eine solidere Fassung. Noch deutlicher zeigt sich die Fundierung im Falle der Individualität, der Herrschaft über das je eigene Handeln. Personen können nur Urheber ihrer eigenen Handlungen sein, wenn sie als selbstbewusste Wesen sich selbst zu diesen Handlungen bestimmen. Eine Philosophie des Geistes, die wie bei Thomas Selbstbewusstsein erst auf der Ebene geistiger Akte ansetzt und den Geist ansonsten als reine Potentialität begreift, droht dagegen in einen Regress zu geraten. Denn jeder selbstbestimmte Akt muss immer einen anderen voraussetzen, durch den er gesetzt wird.<sup>22</sup> Dieses Problem entfällt, wenn sich der Geist selbst unmittelbar gegeben ist, wie Augustinus dies behauptet. Der thomistische Personbegriff gewinnt somit erst zusammen mit dem augustinischen seine ganze Tiefe. Personen in ihrer Individualität und Dignität sind immer schon selbstbewusste geistige Wesen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Bei allen diesen Verwendungen des Ausdrucks kann es sich nur um abgeleitete Bedeutungen handeln, die erst vor dem Hintergrund eines metaphysischen bzw. ontologischen Begriffs der Person den Anschein bloßer Homonymie und Beliebigkeit verlieren. Aus diesem muss nämlich zugleich deutlich werden, inwiefern sie auf partielle Momente verweisen, die in jenem metaphysischen Begriff enthalten sind. Ein solcher Ausweis der Einheit des Personbegriffs kann an dieser Stelle nur als Aufgabe formuliert werden – deren Erfüllung setzt aber die hier unternommenen Überlegungen voraus.
- <sup>2</sup> Spaemann 1996, 27.
- <sup>3</sup> Thomas, STh, Ia q. 13 a. 5.
- <sup>4</sup> Vgl. STh, q. 29 a. 1. Für eine Diskussion des thomistischen Personbegriffs in neuerer Zeit vgl. Seidl 1987.
- <sup>5</sup> Vgl. Oderberg 2007, 250, aber auch Thomas, STh, Ia q. 93 a. 3.
- <sup>6</sup> Vgl. STh, Ia q. 29 a. 1.
- <sup>7</sup> Vgl. STh, Ia q. 30 a. 4.
- <sup>8</sup> Vgl. STh, Ia q. 29 a. 3.
- <sup>9</sup> STh, Ia q. 93 a. 2. Daraus muss nicht zwangsläufig folgen, dass auch die einzelnen Arten jeder Gattung in einem solchen Gefälle von Vollkommenheit zueinander stehen.
- <sup>10</sup> Augustinus, De trin., lib. X, cap. 1 f.
- <sup>11</sup> Vgl. De trin., lib. X, cap. 3 f.
- <sup>12</sup> Vgl. De trin., lib. X, cap. 6.
- <sup>13</sup> De trin., lib. X, cap. 10 f.
- <sup>14</sup> Vgl. De trin., lib. XIV, cap. 11 und lib. XV, cap. 21.
- <sup>15</sup> De trin., lib. XV, cap. 7.
- <sup>16</sup> Vgl. Thomas, STh, Ia q. 29 a. 4.
- <sup>17</sup> Vgl. Thomas, ScG, lib. III, cap. 46.
- <sup>18</sup> Thomas, ScG, lib. III, cap. 46.
- <sup>19</sup> Vgl. Thomas, STh, Ia q. 87 a. 1.
- <sup>20</sup> Vgl. Thomas, STh, Ia q. 93 a. 6; leicht abgewandelt auch in Thomas, De ver., q. 10 a. 1 ad 5.
- <sup>21</sup> Vgl. Thomas, STh, Ia q. 79 a. 7.
- <sup>22</sup> Das gilt in praktischer wie in theoretischer Hinsicht. Vgl. STh, Ia q. 87 a. 3 ad 2.

## Literatur

- Augustinus, Aurelius (De trin.): De trinitate, hg. u. übers. v. Johann Kreuzer, Hamburg, 2008.
- Oderberg, David S. (2007): Real Essentialism, New York, London.
- Seidl, Horst (1987): The Concept of Person in St. Thomas Aquinas, in: The Thomist. A Speculative Quarterly Review, 51/3, 435–460.
- Spaemann, Robert (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart.
- Thomas von Aquin (STh): Summa Theologiae, Madrid, 1962.
- (ScG): Summa contra gentiles, hg. u. übers. v. Karl Allgaier et al., Darmstadt, 2005.
- (De ver.): Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, übers. v. Edith Stein, Freiburg, 2008.