

**Alles Leben ist Bewegung.**  
**Überlegungen zum Bewegungsbegriff der Konzentrativen Bewegungstherapie**  
**ausgehend von Thomas von Aquins Summa theologica**

Master Thesis zur Erlangung des akademischen Grades  
Master of Science  
im Universitätslehrgang Psychotherapie  
Fachspezifikum Konzentrative Bewegungstherapie

von

Christine Hieslmayr, Kirchberg am Wechsel

Department für Psychotherapie und Biopsychosoziale Gesundheit  
an der Donau-Universität Krems

Kirchberg, 24. Juli 2019

## EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich, Christine Hieslmayr erkläre,

1. dass ich die Master Thesis selbständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfen bedient habe,
2. dass ich die Master Thesis bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe,

Ort, Datum

Unterschrift

# WIDMUNG

Für meine Mitschwestern

## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Arbeit stellt ausgehend vom philosophischen Konzept der Bewegung in der Summa theologica des Thomas von Aquin Überlegungen zum Bewegungsbegriff in der Konzentrativen Bewegungstherapie an.

Dazu wird zunächst das Verständnis von Bewegung beschrieben, wie es sich aus den theoretischen Grundlagen der KBT, speziell nach Helmuth Stolze und Sylvia Cserny extrahieren lässt, sowie der philosophische Hintergrund der KBT umrissen. Darauf folgt die Analyse des Bewegungsbegriffs in der Summa theologica, dem Hauptwerk des Thomas von Aquin.

In der anschließenden Gegenüberstellung des Verständnisses von Bewegung in Summa und KBT wird sich zeigen, dass die anthropologischen Kerngedanken des Thomas vielfach in Übereinstimmung mit dem Bewegungsbegriff der KBT stehen. Speziell das ressourcenorientierte Menschenbild sowie der hohe Stellenwert der Wahrnehmung stellen Parallelen zwischen der Metaphysik der Summa und der KBT dar. Abschließend wird daher der Versuch unternommen, einen Therapieansatz zu skizzieren, in dem Erkenntnisse aus der Summa in die Theorie der KBT einbezogen werden.

## **Stichworte:**

Psychotherapie, Konzentrative Bewegungstherapie, Bewegung, Philosophie, Thomas von Aquin

## **Abstract**

This paper seeks to investigate the question in how far the philosophical term of “movement” contributes to a differentiation of the idea of movement in the field of Concentrative movement therapy.

The first part sketches the understanding of movement as it can be distilled from the theoretical base of the CMT, particularly following the ideas of H. Stolze and S. Cserny. Also, the philosophical background of CMT will be outlined in this part.

The next part of the paper is dedicated to the concept of movement in the philosophy of Thomas von Aquin as it analyses the philosopher’s principal work, Summa theologica. Furthermore I will contrast the understanding of movement according to the Summa theologica and the KBT. This will show that the anthropological quintessence of Thomas von Aquin to a large part matches with the CMT’s concept

of movement. Especially the resource-centred conception of man as well as the important role of perception can be found in both.

At the end of this thesis I am thus trying to sketch a therapeutical approach by synthesizing both concepts of movement.

**Keywords:**

Psychotherapy, Concentrative movement therapy, movement, philosophy, Thomas Aquinas

# Inhalt

1	Einleitung.....	7
2	Der Begriff Bewegung in der KBT:.....	10
2.1	Bewegung in der Theorie der KBT .....	10
2.1.1	Der Bewegungsbegriff nach Helmuth Stolze.....	10
2.1.1.1	Definition des Bewegungsbegriffs nach H. Stolze .....	10
2.1.1.2	Wahrnehmung und Bewegung: Der Gestaltkreis .....	12
2.1.1.3	Bewegung in ihrer Bedeutung für menschliches Leben und menschliche Entwicklung.....	13
2.1.1.4	Die Ganzheit menschlicher Bewegung.....	14
2.1.1.5	Bedeutung von Bewegung im therapeutischen Prozess .....	15
2.1.2	Der Bewegungsbegriff bei Sylvia Cserny .....	16
2.1.2.1	Grundverständnis von Bewegung .....	16
2.1.2.2	Wahrnehmung und Bewegung .....	18
2.1.2.3	Bewegung und Entwicklung .....	18
2.1.2.4	Die Ganzheit menschlicher Bewegung.....	20
2.1.2.5	Bewegung im therapeutischen Prozess .....	20
2.2	Philosophischer Background.....	22
2.2.1	Der Existentialismus als Grundlage der KBT .....	22
2.2.2	Gabriel Marcel.....	22
2.2.2.1	Der Mensch auf dem Weg.....	23
2.2.2.2	Der freie Akt .....	23
2.2.2.3	Dialog als Bewegung.....	23
2.2.3	Maurice Merleau-Ponty .....	24
2.2.3.1	Einordnung des Bewegungsbegriffs ins Gesamt des Lebens .....	24
2.2.3.2	Intentionalität .....	25
2.2.3.3	Bewegung als Einheit.....	25

2.2.3.4	Bewegung und Krankheit .....	26
2.2.3.5	Bewegung und Ruhe .....	27
2.2.4	Schlussfolgerungen für die KBT.....	27
2.3	Zusammenschau: Der Bewegungsbegriff in der KBT.....	28
2.3.1	Bewegung als Lebensbewegung .....	28
2.3.2	Einzelaspekte von Bewegung.....	28
2.3.3	Bewegung in Hinblick auf Therapie und Therapeutin.....	28
3	Der Begriff Bewegung in der Philosophie des Mittelalters am Beispiel der Summa theologica des Thomas von Aquin .....	29
3.1	Die zentrale Stellung der Summa theologica in der Philosophiegeschichte	29
3.2	Einleitendes zur Summa theologica .....	30
3.2.1	Inhalt und Ziel der Summa .....	30
3.2.2	Aufbau der Summa .....	32
3.2.3	Philosophische Grundlagen und Grundbegriffe .....	33
3.2.3.1	Existenz ( <i>existentia</i> ) – Essenz ( <i>essentia</i> ) – Kontingenz .....	33
3.2.3.2	Substanz ( <i>substantia</i> ) – Akzidens ( <i>accidens</i> ).....	33
3.2.3.3	Potenz ( <i>potentia</i> ) und Akt ( <i>actus</i> ) .....	34
3.2.3.4	Materie ( <i>materia</i> ) – Form ( <i>forma</i> ) .....	34
3.2.3.5	Die Transzendentalien.....	35
3.3	Der Bewegungsbegriff bei Thomas im Allgemeinen.....	35
3.3.1	Definition des Bewegungsbegriffs.....	35
3.3.2	Charakteristika des <i>mobilis</i> und des <i>movens</i> .....	36
3.3.3	Das Verhältnis zwischen <i>movens</i> und <i>motus</i> .....	37
3.3.4	Das Ziel der Bewegung.....	38
3.4	Die Bewegung des Menschen als Leib-Seele-Einheit.....	39
3.4.1	Die Bewegung des Körpers durch die Seele.....	40
3.4.2	Die Vielfalt der Bewegungen der Seele .....	41
3.4.3	Das Verhältnis von Körper- und Seelenbewegung .....	43

3.4.4	<i>Habitus</i> : Bewegungsmuster des Menschen .....	44
3.5	Die sinnliche Bewegung des Menschen .....	46
3.5.1	Grundlegendes zu den Sinnesvermögen .....	46
3.5.2	Wahrnehmende und strebende Sinnesbewegung .....	48
3.5.3	Die sinnlichen Strebebewegungen.....	48
3.5.3.1	Sinnliches Streben als <i>passio</i> .....	48
3.5.3.2	Klassifizierung der <i>passiones</i> .....	51
3.5.3.3	Einige <i>passiones</i> im Einzelnen.....	53
3.5.3.3.1	<i>Amor</i> als Ursprung der Bewegung zum Guten.....	53
3.5.3.3.2	<i>Spes</i> : Bewegungskraft trotz Hindernissen .....	53
3.5.3.3.3	Wenn das Streben vergeht: <i>tristitia</i> und <i>dolor</i> – Traurigkeit und Schmerz	54
3.5.3.3.4	<i>Gaudium</i> : Ruhe in Freude.....	55
3.6	Die geistige Bewegung des Menschen .....	56
3.6.1	Wesen und Ziel des <i>intellectus</i> .....	56
3.6.2	Die passive Bewegung des Geistes:.....	59
3.6.3	Die aktive Bewegung des Geistes .....	60
3.6.4	Die Bewegung des Willens .....	61
3.6.4.1	Wesen und Ziel des Willens .....	61
3.6.4.2	Das <i>summum bonum</i> als Bewegungsprinzip des Willens .....	63
3.6.4.3	Die Absicht als das erste und entscheidende Bewegungsmoment	64
3.6.4.4	Freiwilligkeit des Handelns als das <i>Proprium humanum</i> .....	64
3.6.4.5	Der Wille als Prinzip der Selbstbewegung.....	66
3.6.4.6	Die Bewegung anderer Seelenkräfte durch den Willen .....	68
3.6.4.7	Das Bewegtwerden des Willens durch die Sinne .....	69
3.6.4.8	Das Ineinander von Verstandes- und Willensbewegung .....	70
3.6.4.9	Die fehlgeleitete Willensbewegung.....	71
3.7	Zusammenschau: Der Bewegungsbegriff bei Thomas von Aquin .....	72



4	Auswertung des philosophischen Bewegungsbegriffs für die KBT .....	73
4.1	Bewegung als Lebensbewegung.....	73
4.2	Entwicklung als Bewegung – Bewegung in der menschlichen Entwicklung	76
4.3	Die Bewegung des Menschen als Einheit von Leib und Seele.....	80
4.3.1	Die Begriffe Leib und Seele bei Thomas und in der KBT .....	80
4.3.2	Die Bewegung des Körpers .....	81
4.3.3	Die Seelenbewegungen oder: die seelische Bewegung .....	81
4.3.3.1	Die basalen Lebensbewegungen – die potentiae vegetativae.....	81
4.3.3.2	Die Sinnesbewegungen oder: Die sinnlichen Bewegungen .....	82
4.3.3.3	Die Bewegung des Geistes .....	85
4.3.3.4	Die Bewegung des Willens.....	88
4.3.4	Der Mensch als Einheit von Leib und Seele .....	90
4.4	Das Zueinander von Wahrnehmung und Bewegung.....	92
4.5	Eine Ätiologie der Krankheit aus der Bewegung? .....	95
4.6	Mögliche Konsequenzen für Therapie und Therapeutin.....	96
5	Schlusswort.....	101
6	Literaturverzeichnis .....	102

## 1 Einleitung

Am Anfang dieser Arbeit war die Verwirrung. Denn: Vor allem zu Beginn meiner Ausbildung als KBT-Therapeutin musste ich feststellen, dass viele Begriffe, wie etwa „Objekt“ oder „kontingent“ in der Konzentrativen Bewegungstherapie in einem ganz anderen Sinn verwendet wurden, als ich es aus meinen geisteswissenschaftlichen Studien gewohnt war. Es bedurfte einiger Zeit und etlicher Nachfragen, bis ich mit diesen Mehrdeutigkeiten umzugehen lernte, die ich mittlerweile als Bereicherung empfinde. Anders erging es mir mit dem Begriff der *Bewegung*. Selbst am Ende meines KBT-Studiums hatte ich den Eindruck, dass dieses Wort in der KBT ohne klare Definition und ohne systematische Ausdifferenzierung verwendet wird, wenngleich sich aus seinem vielfältigen Gebrauch ein gemeinsames Bedeutungsspektrum zu ergeben schien.<sup>1</sup> Gleichzeitig war ich diesem Terminus im philosophischen Kontext in einem ganz anderen Sinn immer wieder begegnet.

So lag es nahe, diesem Begriff im Rahmen meiner Abschlussarbeit für das psychotherapeutische Studium nachzugehen, umso mehr als dieser auch namensgebend für unsere therapeutische Fachrichtung ist.

Der philosophische Ansatz, der den folgenden Ausführungen zugrunde liegt, mag angesichts des Vorherrschens von neurowissenschaftlichen und empirischen Ansätzen in der aktuellen Psychotherapiewissenschaft überraschen. Gerade im Alltag unserer therapeutischen Praxis zeigt sich aber immer wieder, dass jeder Mensch mehr ist als die Summe seiner sozialen, biologischen und physischen Faktoren. Es erscheint mir daher mehr als legitim, der Frage nach der menschlichen Bewegung auch auf einer metaphysischen Ebene, das heißt jenseits aller Physik nachzugehen.

Diese Arbeit basiert auf zwei Säulen: Einerseits auf der theoretischen und philosophischen Grundlage der KBT. Helmuth Stolze gilt als Begründer und Namensgeber der KBT. Von ihm stammt meines Wissens auch der erste Versuch, den Terminus Bewegung im Rahmen der KBT zu definieren. Ich habe daher versucht, sein Verständnis von Bewegung aus seinen Aufsätzen und Vorträgen herauszudestillieren. Sylvia Cserny kommt das Verdienst zu, neben der Ausarbeitung des entwicklungspsychologischen Ansatzes eine geisteswissenschaftliche Basis für die KBT geschaffen zu haben. Auch ihre Auffassung von Bewegung werde ich

---

<sup>1</sup> Ein Indiz dafür scheint mir, dass im neu erschienenen Lehrbuch (Schmidt, 2016) für KBT keine Definition des Bewegungsbegriffs zu finden ist.

skizzieren. Zusätzlich soll der philosophische Hintergrund, den die KBT für sich beansprucht, kurz umrissen werden, insofern er für das Thema dieser Arbeit relevant ist. Ein Grundlagenwissen in KBT wird dabei vorausgesetzt.

Die zweite Säule bildet jenes Monumentalwerk, das die gesamte Philosophie der Neuzeit geprägt hat: die Summa theologica des Thomas von Aquin. Dieses Werk integriert nicht nur die zentralen philosophischen Denkansätze von der Antike bis zur Mittelalter. Es wirkt aufgrund seiner Rezeption (und damit einhergehenden Verkürzung) insbesondere in der Neuscholastik bis ins 20. Jahrhundert, sodass davon auszugehen ist, dass auch die moderne Philosophie in gewisser Weise davon beeinflusst ist. Um die Bedeutung und den Stellenwert der Summa zu erfassen, muss zunächst kurz ihr Grundgedanke sowie ihr Aufbau und ihr Niederschlag in der Tradition dargestellt werden. Anschließend wird der Bewegungsbegriff, wie er in der Summa verwendet und verstanden wird, analysiert.

In einem dritten Schritt erfolgt die Zusammenschau von KBT und Summa. Es werden Unterschiede und Übereinstimmungen im Bewegungsverständnis ebenso aufgezeigt wie Konsequenzen, die sich daraus für Theorie und Praxis der KBT ableiten lassen. Bereits jetzt kann vorweggenommen werden, dass die Philosophie des Thomas von Aquin sich mit dem Selbstverständnis der KBT in vielen Punkten deckt. Ich werde mir daher erlauben, am Schluss in Form einer Zusammenfassung einen „KBT-Thomas-Therapieansatz“ zu skizzieren. In einigen, durchaus zentralen Punkten lassen sich aber auch Differenzen festmachen, die im besten Fall die KBT zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den Fundamenten ihres Menschenbildes und ihrer Methodik herausfordern könnten.

Abschließend noch zwei formale Hinweise:

Bei der Zitation aus der Summa theologica werde ich im Teil, der sich ausschließlich mit dem Werk des Aquinaten befasst, sowohl den lateinischen Text als auch die Übertragung ins Deutsche anführen. Da es keine offiziell anerkannte Übersetzung der Summa gibt, stammt diese von mir, wobei ich mich bemüht habe, den originalen Wortlaut möglichst wiederzugeben. Da viele lateinische Originalbegriffe aus sich selbst heraus sprechen, werde ich diese, kursiv gesetzt, teilweise auch im Fließtext verwenden. In der Zusammenschau habe ich auf die lateinischen Originalzitate verzichtet, um das Gesamtverständnis zu erleichtern.

Da sowohl bei Therapeutinnen als auch Patientinnen in der KBT der Anteil an Frauen überwiegt, werde ich in dieser Arbeit ausschließlich die grammatikalisch weibliche Form verwenden; alle Personen anderen Geschlechts sind dabei mitgemeint.

## **2 Der Begriff Bewegung in der KBT:**

### 2.1 Bewegung in der Theorie der KBT

#### 2.1.1 Der Bewegungsbegriff nach Helmuth Stolze

##### 2.1.1.1 Definition des Bewegungsbegriffs nach H. Stolze

Helmuth Stolze verdankt die Konzentrative Bewegungstherapie ihren Namen. Als Facharzt für Neurologie hatte er sich seit den 50er-Jahren „mit den Fragen der Körperlichkeit in der Psychotherapie“ (Gräff, 2006, S. 19) beschäftigt. Als er 1958 im Rahmen der Lindauer Psychotherapiewochen diesem „Übungsverfahren“ erstmals die Bezeichnung „Konzentrative Bewegungstherapie“ gab, betonte er den vorläufigen Charakter dieses Namens und stellte auch andere Varianten zur Diskussion, die aber alle das Wort „Bewegung“ enthielten (Stolze, 2002a). Von daher ist es naheliegend, nachzufragen, was genau Stolze unter diesem Begriff versteht.

So verhandelbar wie die Bezeichnung KBT erscheint auch seine Definition des Bewegungsbegriffes. In seinem Grundlagenbuch präzisiert er unter dem Kapitel „Definitionen“ folgendermaßen:

In der KBT meint „Bewegung“ dreierlei:

- (a) Das Sich-Bewegen, also die gesamten motorischen Funktionen eines Menschen,
- (b) das Bewegt-Sein, also das Erlebnis der Bewegung und damit auch ein innerlich Bewegendes und Bewegtes,
- (c) Auf-dem Wege-Sein, also die Schritte eines Menschen in seiner Entwicklung und Entfaltung – auch in den kleinen Schritten der Überwindung tatsächlicher oder vorgestellter äußerer und innerer Behinderungen. (Stolze, 2002b, S. 222-223) [Nummerierung von der Verfasserin]

Diese Definition arbeitet er an keiner Stelle weiter aus. Aus seinen Vorträgen und Aufsätzen lassen sich aber weitere Details erschließen.

Ad a) Stolze (2006a) legt den Fokus auf die vom Menschen steuerbare Bewegung und nennt das Gehen bzw. Fortbewegen im Raum als bevorzugte Bewegung in der therapeutischen Arbeit. Die Fähigkeit zur Bewegung sei dem Menschen angeboren, bei den PatientInnen sei aber häufig festzustellen, dass diese nicht bzw. nicht genügend entfaltet und in diesem Sinn nicht genützt sind.

Wenig in den Blick genommen werden jene motorischen Funktionen, die autonom ablaufen und nur partiell oder überhaupt nicht vom Menschen gesteuert werden

können (Atem, Verdauung,...) Offen bleibt, in welcher Form diese in die therapeutische Behandlung miteinbezogen werden können.

Ad b) Wodurch kommt das „Erlebnis der [inneren] Bewegung“ zustande? Stolze zeigt anhand einiger Beispiele auf, dass jede Körperbewegung ein Bewegungserlebnis enthält, das als sinnliche Erfahrung wahrnehmbar ist (Ibd.). Aber auch von außen herandrängende Ereignisse haben ihre Wirkung auf das Erleben. Stolze nennt speziell „Erschütterungen“, durch die ein „fest gefügtes [inneres] System“ zu einer Veränderung gebracht wird (Ibd., S. 88). Und schließlich brächten auch „Gefühle, Empfindungen, auftauchende Erinnerungen und Phantasien“, diese innere Bewegung hervor (Ibd., S. 92). Die „Denkbewegung“ als solche, also das rationale Überlegen, Entscheiden, Beurteilen etc., das wiederum eine innere Regung hervorrufen könnte, erwähnt Stolze an dieser Stelle bemerkenswerterweise nicht.

Wenn Stolze explizit zwischen Bewegendem und Bewegtem, also aktive und passive Bewegung unterscheidet, deutet er damit an, dass der Mensch sowohl zu frei entschiedener Selbstbewegung fähig ist als auch als Objekt einer Beeinflussung von außen unterliegt. Offen bleibt dabei, ob er auch an jene Bewegungen denkt, in denen ein Subjekt über sich hinausgeht und andere(s) in Bewegung setzt. Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstentfaltung betont er an mehreren Stellen, die damit einhergehende Wirksamkeit auf andere und anderes ist darin freilich mitenthalten, wird aber nicht eigens thematisiert.

Hervorzuheben ist in diesem Kontext aber vor allem, dass Stolze (2002c) die Seele als das Erleben schlechthin versteht. Innere Bewegung kann also mit seelischer Bewegung gleichgesetzt werden.

Ad c) Indem Stolze von einer Bewegung spricht, die durch ein „Auf-dem-Wege-Sein“ entsteht, kann das gesamte Leben eines Menschen als Bewegung verstanden werden. Diese Bewegung wird als Entwicklung und Entfaltung, also als etwas Progressives charakterisiert. Das Ziel dieses Weges fasst Stolze in dem Satz „Werde, der du bist.“ zusammen (Ibd., S. 35). Es geht also zunächst um die Entdeckung und dann um das Ins-Leben-Bringen des „eigenen Sein“ (Ibd.).

Fraglich ist, woran bei den in der Definition angesprochenen „Behinderungen“ gedacht ist. Die Differenzierung zwischen tatsächlichen und vorgestellten Hindernissen insinuiert, dass es dabei auch um eine innere Einstellung gehen kann,

die Gegebenheiten als „hinderlich“ bewertet. An anderer Stelle beschreibt Stolze „lieb gewordene Gewohnheiten“, die nur ungern aufgegeben werden (Stolze, 2006a, S. 89) oder auch neurotische Fixierungen (Stolze, 2002d), durch die jemand sich in seiner Bewegungsfreiheit selber behindert.

Die oben genannte Definition des Bewegungsbegriffs geht nicht auf den Zusammenhang zwischen den in ihr enthaltenen Ebenen ein. Dieser kann aber aus anderen seiner Aussagen erschlossen werden.

Bereits angedeutet wurde, dass mit jeder motorischen auch eine innere, seelische Bewegung einhergeht. Auf diese Einheit von Körper und Seele soll weiter unten noch eingegangen werden.

Stolze geht weiters davon aus, dass die Entfaltung der motorischen Fähigkeiten für die Persönlichkeitsentwicklung entscheidend ist und insofern die Lebensbewegung eines Menschen prägt. Auch dieser Zusammenhang wird unten noch weiter erläutert.

Wenn die Charakterisierung Helmuth Stolzes als einer, dem „anthropologische und philosophische Überlegungen oft näher [waren] als die psychotherapeutische Fachsprache“ zutrifft (Schmidt, 2006, S. 21), dann ist es naheliegend, dass er zumindest ansatzweise die philosophische Dimension des Bewegungsbegriffs ergründet hatte. Darauf weist eine Andeutung hin, in der er eine ganz anderes Verständnis des Wortes einbringt: „Bewegung‘ heißt nämlich stets: Ausschöpfung aller Möglichkeiten, also auch der bisher noch nicht wahrgenommenen, im Rahmen dessen, was eine Bewegung zulässt“ (Stolze, 2002e, S. 126). Damit kommt er dem mittelalterlichen Bewegungsbegriff sehr nahe; die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Therapie sollen später erörtert werden.

#### 2.1.1.2 Wahrnehmung und Bewegung: Der Gestaltkreis

Den engen Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewegung hatte Viktor v. Weizsäcker 1932 in seinem Buch „Der Gestaltkreis“ genau beschrieben. Dabei ging es ihm darum, die durch die Naturwissenschaft erfolgte Spaltung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Innen und Außen zu überwinden und auf diese Weise einen neuen Zugang zu Krankheit und Medizin zu schaffen (Weizsäcker, 1973). Dieses Modell führte Stolze in die KBT ein und entwickelte es weiter. Bewegung - gedacht ist dabei an Körperbewegung - stellt darin eine der vier Grundfunktionen dar, durch die

der Mensch zum Begreifen kommt und die zusammen das „Wesen“ eines Menschen“ formen (Stolze, 2006, S. 86). Komplementär zum Bewegen ist das Wahrnehmen, obwohl dieses auch als ein aktives Tun im Sinn eines Nehmens verstanden und so in einem übertragenen Sinn ebenfalls als Bewegungsvorgang gedeutet werden darf. Vor allem aber kann Wahrnehmung eine innere oder motorische Bewegung auslösen. Speziell aus der Selbstwahrnehmung, so Stolze, könne sich eine Bewegung wie „von sich selbst“ ergeben, ohne große Anstrengung und dem Individuum entsprechend (Stolze, 2002c, S. 34).

Auch das Bewegungsmoment im übergeordneten Begreifen führt Stolze mehrfach aus. Insofern stellt sich die Frage, ob er auch dem verbalen Gestaltkreis von Denken und Sprechen einen Bewegungsaspekt zuschreibt. Auf diesen Punkt geht Stolze nicht explizit ein. Vielmehr betont er, dass auf die Verbindung der einzelnen Funktionen untereinander und deren gleichmäßige Ausbildung ein besonderes Augenmerk zu legen sei, damit es zu einem umfassenden Begreifen und einer ganzheitlichen Entfaltung des Wesens eines Menschen als Individuum kommen könne. Bewegung spielt dabei nicht mehr oder weniger Rolle als die anderen Grundfunktionen.

#### 2.1.1.3 Bewegung in ihrer Bedeutung für menschliches Leben und menschliche Entwicklung

Die Entfaltung der motorischen Fähigkeiten sieht Stolze als Basis für die Entwicklung des kognitiven Begreifens und der Intelligenz. Mit dieser These steht er in der Tradition Jean Piagets, der sich mit dem Entstehen von Denkstrukturen ausführlich befasst und dabei von einer ersten Stufe der sensumotorischen Intelligenz gesprochen hatte. Bewegung auf der körperlichen Ebene bildet also gemeinsam mit den Sinnesfähigkeiten die zeitlich vorgeordnete Basis und Voraussetzung für eine kognitive Reifung sowie Spracherwerb. (Scharlau, 1996)

Bewegen im Sinn von Handeln, Agieren findet immer in der Welt statt und löst daher auch Spannungen aus. In diesen erfährt sich ein Mensch aber positiverweise als „wirkend und wirksam“ (Ibd., S. 35), sodass Stolze zu dem Satz kommt: „Leben ist Spannungserstrebung“ (Stolze, 2002f, S. 41). Im Gegensatz dazu steht der Stillstand, „wo sich nichts tut“, die Lebensbewegung gewissermaßen ins Stocken gerät (Ibd.). Krankheit ist demgemäß ein Verlust an Handlungs- und Bewegungsmöglichkeit. Eine Ruhe im positiven Sinn erwähnt Stolze nur nebenbei:



Er spricht vom „Kraftfeld der Erde“ als Ruhepol, der wichtig ist, damit ein Mensch „wieder die Welt bewegen kann“ (Stolze, 2002c, S.34). Diese Erfahrung aber wird wiederum in der Bewegung gemacht, in der jemand seine eigene Lebendigkeit und Wirklichkeit erfährt.

Stolze erwähnt weiters den Zusammenhang von Bewegung und Begegnung. Der Wahrnehmung, etwa eines Gegenstandes, entspricht ja das gleichzeitige Sich-Zeigen desselben, das wiederum Bewegung auslöst: „Jeder Gegenstand hat neben anderen Qualitäten einen ihm innewohnenden Aufforderungscharakter, mit ihm etwas zu tun oder zu gestalten“ (Ibd., S.32). Auf diese Dynamik geht Stolze nicht näher ein. Er merkt aber an, dass daraus beim Üben eine „Freude“ entstehen kann (Ibd.). Diesem Dialog, der sich aus dem Umgang mit anderen ergibt, kommt auch insofern Bedeutung zu, als nur in ihm die gesamte Bandbreite von Bewegungsmöglichkeiten und den zugehörigen Sinneserfahrungen ausgelotet werden kann.

#### 2.1.1.4 Die Ganzheit menschlicher Bewegung

Mehrfach betont Stolze, dass der Mensch als Einheit von Leib und Seele zu verstehen ist. Er grenzt sich explizit vom Dualismus René Decartes ab. Mit dem Grundsatz „Ich bin mein Leib“ zitiert er zwar Gabriel Marcel, nimmt aber sonst keinerlei Bezug zu jener Philosophie, die die KBT als ihr geisteswissenschaftliches Fundament reklamiert (Stolze, 2006).

Hinsichtlich des Bewegungsbegriffs heißt das für ihn auf der Ebene der Körperbewegung, dass auch diese immer mit Emotion und innerer Bewegung, einem Bewegungserlebnis verbunden ist. Die Sinneswahrnehmung wiederum, die ja im Gestaltkreis mit der Bewegung eine Einheit bildet, bedarf gewisser Körperteile, die ihrerseits aktiv sein müssen.

KBT geht aber auch oft den umgekehrten Weg und versucht, innere Bewegungen in äußere umzusetzen, um sie so ganzheitlich erlebbar zu machen. Auch das ist nur aufgrund des Einsseins von Leib und Seele möglich.

Ausgangspunkt für die Arbeit in der KBT ist nicht eine Idee, sondern ein Phänomen, sei es leiblicher, sprachlicher, symbolischer oder szenischer Natur. Das, was sich in Wirklichkeit zeigt, ist aber immer ein Ganzes, ein ganzer Mensch, wie er sich bewegt, agiert, lebt usw. An ihm muss sich die Therapie orientieren.

#### 2.1.1.5 Bedeutung von Bewegung im therapeutischen Prozess

Bewegung auf der Körperebene bildet in der KBT häufig den methodischen Ausgangspunkt für den therapeutischen Prozess. In Mimik, Gestik, etc. bringt sich, wie oben ausgeführt, der ganze Mensch zum Ausdruck. Indem sie die Therapeutin wahrnimmt und ihr „nachgeht“, kann sie gemeinsam mit der Patientin der Bewegung und ihrer Bedeutung „auf den Grund gehen“ (Ibd., S. 98-99). Dazu ist es allerdings notwendig, dass die Bewegung „konzentrativ“, d.h. „in Aufmerksamkeit“ ausgeführt wird (Ibd., S. 92). Auf diese Weise wird die Wahrnehmung aktiviert und geschult. Dies ist notwendig, damit die Patientin ihrer gewohnten Bewegungsweise inne wird und neue Bewegungen ausprobieren kann.

Ziel ist, alternative Bewegungsweisen kennenzulernen und die eigene, also dem persönlichen Wesen entsprechende Bewegung zu finden. Damit, so Stolze, wird auch ein neues Erleben, also eine neue innere Bewegung einhergehen. Möglich ist dies, weil, wie in der Theorie des Gestaltkreises beschrieben, die Modulation einer Grundfunktion, an dieser Stelle die körperliche Bewegung, das gesamte System in Veränderung bringt.

Ziel dieses Prozesses ist, zu einem verbesserten Begreifen im umfassenden Sinn zu kommen, wobei Stolze davon ausgeht, dass dies durch die Arbeit ausschließlich am averbalen Gestaltkreis erzielt werden kann (Ibd.).

Eine besondere Bedeutung misst Stolze der Fortbewegung, also dem Gehen zu. Dieses erstreckt sich immer zwischen zwei Polen, die einen Zwischenraum eröffnen, der eine Fülle an Möglichkeiten enthalte und insofern zur Entscheidung herausfordere. Im – wiederum konzentrativen - Gehen von A nach B habe die Patientin die Möglichkeit, diesen „Spielraum als sich allmählich erweiternden Freiheitsraum konkret zu gestalten“ (Stolze, 2002d, S. 79). Diese Fähigkeit der bewussten Entscheidung für diese oder jene Bewegung steht für Stolze in Gegensatz zu allen Automatismen, nach denen Menschen in ihrem Handeln funktionieren. Ihren genauen Vorgang beschreibt er nicht. Aber: Das Ziel einer selbstbestimmten Lebensbewegung kann in der Therapie auf der Körperebene quasi pars pro toto vorweggenommen werden.

Jeder therapeutische Prozess ist für Stolze etwas zutiefst Individuelles, was sich auch in der Vielzahl an Nuancen einer Körperbewegung zeigt. So ist es ihm wichtig zu betonen, dass KBT „immer anders“, bei jeder Patientin verschieden sein wird. Voraussetzung auf Seiten der Therapeutin dafür ist, in allen Angeboten, aber auch

bei allen Deutungen „ganz auf den einzelnen Patienten bezogen“ zu sein (Stolze, 2006, S. 111). Dies erfordert und trainiert zugleich deren innere Beweglichkeit. Die genaue Wahrnehmung der Patientin sieht Stolze als zentrale Aufgabe der Therapeutin: „Alle diese äußeren und inneren Bewegungen wahrzunehmen und zu erleben, bildet einen Schwerpunkt der Arbeit mit der KBT“ (Ibd., S. 110). Dabei ist die Orientierung am Phänomen dem Einordnen in Kategorien und Schemata vorrangig. Auch die Wahrnehmung, so könnte man sagen, muss flexibel bleiben.

Stolze weist zudem wiederholt auf den ressourcenorientierten Ansatz in der KBT hin. In Bezug auf Bewegung lenkt die Therapeutin daher ihren Fokus immer auch auf vorhandene, vielleicht noch ungekannte Bewegungsmöglichkeiten und regt an, Potentiale zu entdecken und auszuschöpfen. Die natürlichen Grenzen, die dabei durch den Körper gegeben sind, verhelfen dazu, den Realitätsbezug nicht zu verlieren und verhindern ein Abgleiten in nutzlose Phantasien und fruchtlose „realitätsferne Ausuferung“ (Stolze, 2002e, S. 126).

Weiters fungiert die Therapeutin als „Übersetzerin“: Sie hilft, die Verbindung der Funktionen des Gestaltkreises zu erfassen und die Lebensbewegungen in ihrer Verwobenheit zu verstehen und einzuordnen, damit die Patientin zu jenem umfassenden Begreifen kommen kann, das für Stolze das „Ziel einer jeden Psychotherapie“ ist (Stolze, 2006, S. 86).

Aufgabe der Therapeutin ist es also, einen Raum zu schaffen sowie Impulse zu geben, dass die Patientin in Bewegung kommen kann, nicht aber die Patientin in Bewegung zu bringen. Diese Aktivität muss und wird von ihr selber ausgehen.

Zusammenfassend ließe sich sagen, dass es nach Stolze in der KBT darum geht, ansetzend beim Körper durch die Ebene des Erlebens den je eigenen Lebensweg zu finden und auf diesem in gute Bewegung zu kommen.

## 2.1.2 Der Bewegungsbegriff bei Sylvia Cserny

### 2.1.2.1 Grundverständnis von Bewegung

Im Folgenden möchte ich das Grundverständnis von Bewegung bei Silvia Cserny herausarbeiten, die für die KBT „den geisteswissenschaftlichen Hintergrund deutlich herausgearbeitet“ und maßgeblich dazu beigetragen hat, dass die KBT in Österreich als anerkannte psychotherapeutische Methode gilt (Pokorny, Hochgerner & Cserny, 1996, S. 27). Ganz explizit hat sie nach den philosophischen Grundlagen der KBT gefragt und auf die Notwendigkeit hingewiesen, „dass eine Methode sich selbst

immer wieder auf ihre Schlüsselbegriffe und Grundeinstellungen hin überprüft“ (Cserny, 2006a, S. 64).

Umso überraschender ist es, dass in ihrem „Arbeits-Lehrbuch“ unter dem Kapitel „Grundbegriffe“ Bewegung nicht als eigener Begriff behandelt wird (Cserny & Paluselli, 2006). Vergeblich sucht man nach einer expliziten Definition oder Erklärung, sodass es notwendig ist, den impliziten Bedeutungsgehalt herauszufiltern, den Cserny dem Begriff Bewegung gibt.

Dazu möchte ich zunächst kurz auf ihre anthropologischen Grundannahmen eingehen, die sie wie folgt zusammenfasst:

Wir betrachten den Menschen als

- a. gewordenes (subjektive Entwicklung, Historizität)
- b. dialogisches, bezogenes, interaktionales (Sozialität, Umwelt),
- c. ganzheitliches (Leiblichkeit, Seelisches, Geistigkeit) und
- d. intentional handelndes (bewusst und unbewusst in seinem Handeln auf Ziele gerichtetes) Wesen (Cserny, 2006b, S. 9).

[Nummerierung von der Verfasserin]

Daraus lassen sich folgende Schlussfolgerungen für die innere und äußere Bewegung des Menschen ziehen:

Ad a) So wie der Mensch als Ganzer sind auch seine Bewegungen „gewordene“. Das ist für die Therapie insofern relevant, als wir davon ausgehen können, dass wir aus ihnen „einen Hinweis auf die Art der Biografie“ erhalten (Cserny, 2006a., S. 49).

Ad b) Die Charakterisierung einer Bewegung als „dialogisch“ impliziert einerseits, dass diese nach außen gerichtet ist und als solche auch Aus-Wirkung zeitigt. Gleichzeitig ist damit gesagt, dass sie sich im Kontakt mit der Umwelt entwickelt und von dieser geprägt wird. Cserny führt besonders den zweiten Gedanken in ihren Überlegungen zur Objektbeziehungstheorie aus.

Ad c) Cserny führt an dieser Stelle das Schichtenmodell in die KBT ein, das sie rückgebunden an die philosophische Tradition weiß und das gleichzeitig dem Piagetschen Entwicklungsmodell entspricht. Menschliche Bewegung geschieht auf den drei Ebenen von Körper – Emotion – Kognition, wobei sie diese drei Ebenen „in einander bedingender Verbindung, in einer Art kybernetischem Regelkreis“ sieht (Cserny, 2006b., S. 8). Die genaue Funktionsweise dieses Regelkreises und das Verhältnis dieser drei Ebenen erklärt sie mit Piagets genetischer Epistemologie und der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers.

Ad d) Mit der Grundannahme der Intentionalität geht sie weiters davon aus, dass der Mensch immer schon mit seinem Handeln und daher auch mit seinen Bewegungen Ziele verfolgt. Jede Bewegung ist, auch wenn kein Bewusstsein darüber besteht, auf etwas ausgerichtet, erst dadurch gewinnt sie ihren Sinn. Offen lässt sie, worin das jeweilige Ziel bestehen könnte.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Cserny den Menschen auf allen Ebenen seines Daseins in Bewegung sieht. Vorwiegend bezeichnet sie damit aber dessen motorische Fähigkeiten. In Bezug auf den Lebensweg und die Entwicklung des Menschen findet sich dieser Begriff nicht.

#### 2.1.2.2 Wahrnehmung und Bewegung

Bewegung und Wahrnehmung bilden für Cserny, im Sinn des Gestaltkreises, eine Einheit „was bedeutet, dass ohne Bewegung keine Wahrnehmung und ohne Wahrnehmung keine Bewegung möglich ist“ (Cserny, 2006c, S. 73). Dies wird besonders in jenem Vorgang deutlich, den sie Symbolisierung nennt: Eine (sinnliche) Wahrnehmung wird in Form von Bewegung durch eine Reaktion verarbeitet, wobei zu beachten ist, dass Bewegung dabei im umfassenden Sinn zu verstehen ist. Aus der Wiederholung ähnlicher Verarbeitungsvorgänge bilden sich Schemata, Handlungsmuster, die immer auch affektiv besetzt sind. Die daraus entstehenden Repräsentanzen sind meist unbewusst wirksam.

In der therapeutischen Arbeit spricht Cserny der Wahrnehmung eine besondere Bedeutung zu: Wenn die Patientin sich ihrer durch eine Bewegung ausgelösten Sinnesempfindungen zugleich mit deren emotionaler Besetzung bewusst wird und damit verbundene gedankliche Assoziationen benennt, kann sie diese – mit Hilfe der entsprechenden therapeutischen Angebote – neu erleben und mit neuen Erfahrungen koppeln. Ausgangspunkt für diesen Prozess, den Cserny Neusymbolisierung nennt, kann ein kognitiver Vorgang, eine emotionale Regung oder aber auch eine körperliche Bewegung sein, die Methodik der KBT legt freilich den Ansatz schwerpunktmäßig am Körper nahe (Ibd.).

#### 2.1.2.3 Bewegung und Entwicklung

Bei der genaueren Beschreibung dessen, wie sich menschliche Bewegung ausbildet, folgt Cserny weitgehend der Entwicklungstheorie von Jean Piaget. Dementsprechend geht sie zunächst von der motorischen, also körperlichen Dimension aus und stellt

fest, dass die Fähigkeit zur Bewegung „a priori gegeben“ ist (Ibd., S. 80). Ganze Bewegungsmuster, z.B. der Saugreflex, seien „bereits im Keim angelegt“, also immer schon da (Ibd., S. 78). Dabei ließen sich „sowohl invariante als auch variable Aspekte“ feststellen (Ibd.), was impliziert, dass Bewegung immer etwas Individuelles darstellt (Ibd.). Dieser Frühform der Bewegung wird eine praktische Intelligenz zugeschrieben, was bedeutet, dass sie intentional und zweckgerichtet ist, wobei ihre Ausrichtung schon bald als weit über die Stillung basaler Lebensfunktionen hinausgehend beschrieben wird. Weiters wird sie als zunächst unbewusst, mit der Ebene des Denkens nicht verbunden charakterisiert.

Cserny beschreibt nun detailliert die Entwicklung und Ausdifferenzierung dieser angelegten Bewegungsfähigkeiten, wobei besonders drei Dinge festzuhalten sind:

1. Motorische Bewegung wird als Grundlage gesehen, auf die die höhere Stufe der Begriffsintelligenz aufbaut. Diesem Schema kann man durchaus eine Bewertung entnehmen, wonach die kognitive der leiblichen Ebene überzuordnen ist: Entwicklung zielt von „ursprünglich-fundamentalen (niedersten) Lebensäußerungen“ auf „(höchste) Erkenntnisleistungen“ (Ibd.). Auch innerhalb der Sensusmotorik lässt sich ein Fortschritt feststellen: Bewegung erfolgt zu Beginn einem reflexhaften Reiz-Reaktionsschema gemäß. Nach und nach lässt sich eine gewisse Komplexität und Zielgerichtetheit erkennen. Erst später kommt es zur Fähigkeit, auch Neues auszuprobieren.
2. Die Entwicklung der Bewegung erfolgt in Wechselwirkung mit der Umwelt. „Sie wird nicht nur durch die Umwelt ausgelöst, sondern auch durch sie beeinflusst“ (Ibd.). An dieser Stelle wird wieder das oben angesprochene dialogische Moment von Bewegung sichtbar, wobei Cserny vor allem die menschliche Fähigkeit, Bewegung adaptiv zu gestalten, hervorstreicht. Der Umstand, dass der bewegende Mensch nicht nur vom Außen stimuliert wird, sondern dieses auch aus sich heraus gestaltet, kommt weniger zur Sprache.
3. In ihrer Auseinandersetzung mit den Objektbeziehungstheorien geht Cserny speziell auf den Gedanken Winnicotts von der „holding function“ der Mutter ein. Dieses Gehalten-Sein von der Mutter, aus dem sich langsam ein innerer Halt entwickeln kann, bildet die „eigentliche Grundlage“ für die Entwicklung von Motilität (Ibd., S. 126). Es ist m.W. die einzige Stelle bei Cserny, an der die Bedeutsamkeit von Stabilität, einem festen Ausgangspunkt für die Bewegung des Menschen, auch theoretisch begründet wird.

Für die Therapie ist weiters wichtig festzustellen, dass die Entfaltung der Bewegungsfähigkeiten gestört werden kann. Diese Störung, so der Ausgangspunkt der KBT, manifestiert sich auch im aktuellen Bewegungsphänomen. An diesem Punkt setzt die therapeutische Arbeit an.

#### 2.1.2.4 Die Ganzheit menschlicher Bewegung

Das unauflösliche Ineinander von Sensusmotorik, Emotion und Kognition hebt Cserny an etlichen Stellen hervor. Ihren zentralen Gedanken, dass der Körper der Ort des psychischen Geschehens sei, bringt sie in Zusammenhang mit dem Satz Gabriel Marcells „Ich habe einen Körper und ich bin mein Leib“ (Marcel, 1986; zitiert nach Cserny, 2006d, S. 13). Aber auch in Piagets Theorie von der Einheit sensusmotorischer und begrifflicher Intelligenz sieht sie diesen Ansatz vom Menschen als Leib-Seele-Einheit begründet. In jeder Bewegung findet sich ein sinnlicher, affektiver und kognitiver Aspekt. Die drei Ebenen stehen in ständiger Wechselwirkung, sodass Cserny (2006c) in Bezug auf psychische Störungen die Gleichung ziehen kann: „Emotionale Behinderung = motorische Hemmung = kognitive Behinderung“ (S. 110). Daraus folgt zugleich der therapeutische Weg: Jede Veränderung an einer Stelle wirkt sich auf das Gesamt der menschlichen Existenz aus, sodass „eine Ent- und Neusymbolisierung auf der sensusmotorischen Ebene immer auch eine Ent- und Neusymbolisierung auf der emotionalen und auf der kognitiven Ebene bewirkt“ (Cserny, 2006d., S. 24).

Das ideale Zueinander der drei Bewegungsebenen beschreibt sie als Fließgleichgewicht, das durch ständige Anpassungs- und Umstrukturierungsprozesse aufrechterhalten wird. Dieses Gleichgewicht zu erreichen, stellt für Cserny ein zentrales Therapieziel dar. Auch wenn sie es nicht explizit so ausdrückt, könnte man daraus folgern, dass es für die psychische Gesundheit eines Menschen notwendig ist, dass er in allen seinen Bewegungen beweglich wird und bleibt und in diesen erfasst und beantwortet wird.

#### 2.1.2.5 Bewegung im therapeutischen Prozess

Wenn es in der KBT darum geht, die „Entwicklung seiner [des Patienten] Fähigkeiten, sich wahrzunehmen, sich zu bewegen, zu spüren, zu fühlen, zu denken und zu wollen“ zu fördern (Cserny, 2006d, S. 12), ist damit auch ein Krankheitskonzept angedeutet: Krankheit wird vornehmlich als Entwicklungsstörung jener Kompetenzen

aufgefasst, die dem Menschen von Anfang an mitgegeben sind. Cserny fokussiert dabei auf die Störung der sinnlichen Wahrnehmungs- und körperlichen Bewegungsfähigkeit. In Bezug auf letztere meint sie, dass gestörte Bewegungen zwar „funktional“ im Sinn eines Bewältigungsmusters, aber nicht „intentional“, das heißt zielführend seien (Cserny, 2006a, S. 49). In der Therapie gehe es folgerichtig darum, dass „die Bewegungsabläufe sich wieder in eine Richtung bewegen, die dem Patienten Sinn oder sinnvolles Handeln ermöglichen“ (Ibd.). Cserny fährt dann fort:

Wenn wir also darauf vertrauen, dass eine Bewegungstherapie ausreichend ist zur Behandlung von psychisch bedingten Störungen, sowohl auf der körperlichen, wie der der gefühlsmäßigen und der kognitiven Ebene, müssen wir vielmehr unseren motorischen Ansatz ernst nehmen und uns weniger auf psychoanalytische verbale Deutungen beziehen. (Ibd.)

Ausgangspunkt für die therapeutische Arbeit ist also die körperliche Bewegung, und zwar jene, die sich der Therapeutin aktuell zeigt und von der sie annehmen kann, dass sich in ihr auch die innere Bewegtheit und Biographie der Patientin zeigt. Die „gestörte“, d.h. nicht zweckmäßige Bewegung soll neu eingeübt werden, sodass die Patientin in eine sinnvollere Bewegung als bisher findet. Voraussetzung, damit es zu diesem heilsamen Prozess kommen kann, ist die Schulung der Wahrnehmung.

Cserny (2006c) weist auch darauf hin, dass „die KBT nicht primär darauf aus ist, direkt auf Störungen einzugehen“ (S. 110). Indem die Patientin Bewegungspotentiale entdeckt, die ihr bislang noch nicht bewusst waren und ungekannte Handlungsmöglichkeiten entwickelt, können sich in der Therapie Alternativen zu den bisherigen (Bewegungs-)Mustern entwickeln, die zielführender sind als die bisherigen.

Die Aufgabe der Therapeutin besteht demgemäß vorwiegend darin, einen strukturierten Raum zu schaffen, in dem gewohnte Bewegungsweisen wahrgenommen, durchbrochen werden und neue Formen ausprobiert, verworfen oder geübt werden können. Dies macht sie vorwiegend durch „Angebote“, die auf allen Bewegungsebenen ansetzen können, wobei Cserny, wie bereits oben erwähnt, dem motorischen Ausgangspunkt einen Vorzug gibt. Damit auch die interaktionelle Bewegung konkret geübt werden kann, stellt sich die Therapeutin zudem als leibhaftiges Gegenüber zur Verfügung.

Wohin genau aber soll die therapeutische Arbeit führen? Was ist das Ziel von Bewegung bzw. Entwicklung?



Cserny wirft diese Frage in ihrem Kapitel über die philosophischen Grundlagen auf, lässt sie aber bewusst offen. Auch betont sie, dass wir als Therapeutinnen vor allem dem Anliegen der Patientinnen verpflichtet sind, das wiederum jeweils ein ganz individuelles sein wird. Gleichzeitig lassen sich aus ihren Ausführungen Ziele erkennen, die sie als für die KBT grundlegend postuliert. Ausgehend vom Bewegungsbegriff fasst sie zusammen: „Wir wollen gerade in der KBT ... nicht nur die emotionalen und motorischen Fähigkeiten schulen und weiterentwickeln, sondern auch die geistige Beweglichkeit und Urteilsfähigkeit stärken“ (Cserny, 2006a, S. 64). In dieser Zielformulierung wird der ganzheitliche Ansatz der KBT noch einmal deutlich: In der KBT geht es nie um Behandlung eines Symptoms, sondern um den Menschen in seiner gesamten Lebensbewegung. Wenn diese „sinnvoll“ entwickelt ist, zeitigt dies auch eine gute Wirkung nach außen. Der Mensch, so Cserny (2006d), könne dann „entscheidungsfähig, beziehungsfähig und verantwortlich in der Welt handeln“ (S. 12). Eine gelungene Bewegungsentwicklung, so kann man daraus schließen, wird auch die Mit- und Umwelt auf positive Weise in Bewegung setzen.

## 2.2 Philosophischer Background

### 2.2.1 Der Existentialismus als Grundlage der KBT

Ihre zu einem großen Teil von Silvia Cserny eingeforderten und ausgearbeiteten philosophischen Grundlagen und Grundbegriffe findet die KBT primär in der Existenzphilosophie Gabriel Marcells und Maurice Merleau-Pontys (Pokorny et al., 1996). Beide Philosophen versuchten in ihrem Denken eine Überwindung des rationalistischen und empiristischen Leib-Seele-Dualismus und verstanden den Menschen ganzheitlich in seiner Bezogenheit zur je konkreten Welt. Auch ihre dynamische Auffassung der menschlichen Existenz entspricht der „bewegten“ Herangehensweise der KBT.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als überblicksmäßige Darstellung, wobei die Implikationen für die KBT nur andeutungsweise erläutert werden können.

### 2.2.2 Gabriel Marcel

Gabriel Marcel versuchte mit seiner Philosophie einen Gegenentwurf zu einem materialistischen Subjekt-Objekt-Denken, in dem das Haben im Vordergrund steht und das letztlich den Menschen vom Menschen und der Welt entfremdet. Als Alternative postulierte er den Primat des Seins vor dem Haben, das sich im

gegenwärtigen „Geschehen“ vollzieht (Marcel, 1949, S. 9.). Weder der Begriff noch die Frage nach der Bewegung spielen in seinen Überlegungen eine wesentliche Rolle. In drei seiner Grundgedanken wird aber das Moment der Bewegung deutlich:

#### 2.2.2.1 Der Mensch auf dem Weg

In seinem Buch „*Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*“ ist der Mensch bzw. die Seele als Wanderin, d.h. auf dem Weg konzipiert. Nicht nur sich selber verstand er als „philosophe itinerant“, Marcel hält es für zentral, dass der Mensch „sich ein durchdringendes Bewußtsein von seiner Verfassung als Wanderer bewahrt“ (Schmidt, 1964, S. 3), wodurch er letztlich in ein Gültiges gelangt, das ihn schon jetzt in Verantwortung nimmt. In dieser Auffassung trifft er sich mit Stolz und Verständnis von Bewegung als Auf-dem-Weg-Sein.

#### 2.2.2.2 Der freie Akt

In einem Aufsatz mit dem Titel „Bemerkungen über die Begriffe Akt und Person“ beschreibt er den „Akt“, also das Handeln, als das die menschliche Existenz in ihrer Individualität eigentlich Begründende (Marcel, 1961). „Akt“ heißt „einer Situation entgegentreten und im gewissen Sinne sie auf sich nehmen“ (Ibd., S. 113), also die eigenverantwortete Handlung in ihrer Wirksamkeit in der Welt. Durch seine Akte entwirft sich der Mensch frei als Person und kann sich dadurch auch zu seiner „Prägung“ oder dem, was die Psychologie als „Persönlichkeit“ versteht, verhalten (Ibd., S.117). Dass Menschen ins frei entschiedene Handeln kommen, kann wohl als Ziel der KBT, speziell der in ihr gesetzten Angebote gelten. Im Gegensatz zur KBT weigert sich aber Marcel diese „Handlungsbewegung“ hinsichtlich ihrer verschiedenen Ebenen (Körper – Affekte – Gedanken) zu analysieren, denn dadurch würde sie aufhören „*mein* Akt zu sein“ (Ibd. S. 108).

#### 2.2.2.3 Dialog als Bewegung

Als Erfüllung des menschlichen Daseins bezeichnet Marcel (1949) den Dialog, die Begegnung zweier Du. Diese Begegnung findet statt durch die Bewegung des Ich zum Du, wodurch der andere mir nicht mehr Objekt, sondern Gegenüber ist. Gelungene Kommunikation wird also als Bewegungsgeschehen verstanden, wobei zu beachten ist, dass das „Aus-mir-Herausgehen“ für Marcel gleichzeitig wieder zu mir zurückführt.

### 2.2.3 Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty zählt mit Marcel Gabriels Philosophie, mit der er sich intensiv auseinandergesetzt hatte, zu den wichtigsten Vertretern des französischen Existenzialismus, wobei er häufig auch zur Gruppe der Phänomenologen zugeordnet wird (Hogemann, 1995).

#### 2.2.3.1 Einordnung des Bewegungsbegriffs ins Gesamt des Lebens

Grundlegend für die KBT ist eines seiner Hauptwerke „Die Phänomenologie der Wahrnehmung“. Zentraler Gedanke Merleau-Pontys darin ist, dass der Mensch primär durch seine Leiblichkeit konstituiert ist. Damit wendet er sich gegen eine intellektualistische und rationalistische Anthropologie, die das Denken bzw. den Verstand als die entscheidende menschliche Instanz betrachtet. Durch den Leib kommt der Mensch zur Welt, erfährt er Sinn, versteht er und handelt: „Mein Leib ist die allen Gegenständen gemeinsame Textur, und zumindest bezüglich der wahrgenommenen Welt ist er das Werkzeug all meines ‚Verstehens‘ überhaupt“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 275). Als solcher kann er – und darin stimmt er mit Marcel überein – nicht zerlegt werden in Sinnesorgane, Bewusstsein etc. Es bin immer Ich als Ganze, die sieht, geht, denkt, nicht mein Auge, mein Fuß oder mein Geist.

Eine entscheidende Rolle, sowohl für die KBT als auch für Merleau-Ponty, spielt der Begriff der Wahrnehmung. Der Philosoph sieht in der Wahrnehmung jenen „menschlichen Akt, der ... in der Fülle der Wahrheit sich ansiedelt“ (Ibd., S. 63). Der Begriff Wahrnehmung wiederum ist in seinem Weltbild nicht zu trennen vom Begriff der Bewegung: „Wahrnehmung und Bewegung bilden nur ein System, das als Ganzes sich modifiziert“ (Ibd., S. 137). Dieses Begriffspaar kennt Merleau-Ponty bereits von V. v. Weizsäcker, den er studiert hat, allerdings wendet er es in einer weitaus umfassenderen Form an. Wahrnehmung ist für ihn nämlich nichts anderes als eine Grundbewegung des Menschen auf die Welt zu. In „Phänomenologie der Wahrnehmung“ erläutert er ausführlich und stets in Abgrenzung zu psychologistischen und relativistischen Ansätzen sein Verständnis von Bewegung, auf das ich im Folgenden näher eingehen möchte:

### 2.2.3.2 Intentionalität

Das Wesen der Bewegung sieht Merleau-Ponty in deren Intentionalität: Bewegung ist immer gerichtet auf etwas, also zielgerichtet. Merleau-Ponty spricht vom „intentionalen Bogen“, der jede Bewegung prägt und durch den sie erst an Sinn gewinnt: „Allen Bedeutungen des Wortes ‚Sinn‘ zugrunde liegend finden wir den einen Grundbegriff des Seins, das auf etwas hin ... orientiert oder polarisiert ist“ (Ibd., S. 488). Diese gerichtete Bewegung gilt sowohl für die Ortsbewegung als auch für die Sinneswahrnehmung, das Denken und Sprechen, wobei diese Formen der Bewegung voneinander unterschieden behandelt werden. Die Sinnesbewegung bezeichnet Merleau-Ponty als „virtuelle Bewegung“ (Ibd., S. 274). Denken und Sprechen sieht er als Gebärde, in der der Mensch „den Dingen und den Anderen sich entgegenwirft“ (Ibd. 220). Alle diese Bewegungen, die mittels des Leibes vollzogen werden, bilden das Ganze des Lebens, das wiederum als kontinuierliche Bewegung zur Welt verstanden wird: „Indem ich meine Hand an mein Knie führe, erfahre ich in jedem Moment der Bewegung die Realisierung einer Intention ... als gegenwärtigen und wirklichen Teil meines lebendigen Leibes, und d.h. letztlich als Durchgangspunkt meiner beständigen Bewegung auf die Welt zu“ (Ibd. S. 174-175f).

### 2.2.3.3 Bewegung als Einheit

Merleau-Ponty widerspricht mit seinem philosophischen Ansatz den Versuchen von Psychologie und Naturwissenschaften, das menschliche Leben durch Analysen zu sezieren und damit zu segmentieren. Mit dieser Herangehensweise könne man das unmittelbare Erleben einer Handlung nicht erfassen. Deutlich wird das etwa im Akt des Sprechens, das von der einen Fachdisziplin als „Verstandesleistung“ des Ichs, von der anderen als „motorisches Phänomen“ deklariert werde. Dagegen hält Merleau-Ponty fest: „Sie ist durch und durch Motorik und durch und durch Intelligenz“ (Ibd., S. 230). Weder bewegt das Ich den Körper noch bewegen sich einzelne Sinnesorgane oder Gliedmaßen: „Nie ist es unser objektiver Körper, den wir bewegen, sondern stets unser phänomenaler Leib, .... da es ja unser Leib als Vermögen der oder jener Weltregion selber schon war, der den greifbaren Gegenständen sich entgegentrug und sie wahrnahm“ (Ibd., S. 131). Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Bezeichnung des Leibes mit dem Wort „Vermögen“ (franz. puissance), das in der traditionellen Metaphysik ein elementares Seinsprinzip bezeichnet und auf das später noch zurückzukommen sein wird. Merleau-Ponty

verwendet diesen Begriff mehrfach auch für einzelne Körperteile, durch die sich eine vom gesamten Leib intendierte Bewegung verwirklicht. Den Ursprung der Bewegung bildet die Situation, etwa eine Aufgabe, die den Menschen in Anspruch nimmt und „wie kraft einer Anziehungskraft“ bewegt (Ibd., S. 132): „Im gewöhnlichen Leben erlebe ich, wie die Bewegung aus der Situation, aus der Abfolge der Geschehnisse selbst erfolgt; ich bin mit meinen Bewegungen gewissermaßen nur ein Glied in der Abfolge ... Es geht alles wie von selbst“ (Ibd., S. 130).

Dem relativistischen Versuch, Bewegung zu negieren, indem man sie als Ansammlung von statischen Punkten bezeichnet, entgegnet er, dass in jedem Moment der Bewegung deren ganzer Umfang enthalten sei. Speziell der „Bewegungsansatz“, in dem ja die gerichtete Intention bereits präsent ist, stiftet „eine Verbindung des Hier mit dem Dort und des Jetzt mit der Zukunft, die alle weiteren Momente nur mehr zu entfalten haben“ (Ibd., S. 169-170).

Selbstverständlich hat zumindest der gesunde Mensch auch die Freiheit und Fähigkeit zur Verobjektivierung und zur Imagination, d.h. wie ein Schauspieler sich auf ein phantasiertes Ziel hinzubewegen, also „sich im Virtuellen zu situieren“ (Ibd., S. 134), allerdings ist dies nicht der eigentliche, unmittelbare Zugang zur Welt.

#### 2.2.3.4 Bewegung und Krankheit

Für die KBT relevant ist ebenso das Krankheitsverständnis von Merleau-Ponty: Auch Krankheit wird in Zusammenhang mit der menschlichen Bewegung definiert und zwar als „Lockerung des ‚intentionalen Bogens‘“ (Hogemann, 1995, S. 597). Während ein Gesunder seinen Körper auch losgelöst von der aktuellen Situation als Objekt betrachten und sich zu bzw. mit ihm verhalten kann, ist dies dem Kranken nicht möglich. Das Entscheidende an der Krankheit besteht daher nicht im Fehlen oder Ausfall einer einzelnen Funktion, sondern bildet „eine vollständige Existenzform“, die sich nicht durch den Ersatz der zerstörten durch gesunde Funktionen heilen lässt (Merleau-Ponty, 1966, S.133). Mit anderen Worten: Die Grundbewegung des Kranken auf die Welt zu ist gestört und bedarf einer neuen Ausrichtung.

Nicht nur bei Kranken, bei jedem Menschen stellt sich die Frage nach dem konkreten Wie des Weltverhältnisses, das für die Individualität des Menschen konstitutiv ist. Merleau-Ponty gibt keine Erklärung für den Ursprung dieser Unterschiede der „Eigenschaften“, er konstatiert lediglich, dass es sie immer schon gibt und dass sie sowohl unsere gesamte Wahrnehmung als auch Bewegung prägen. Auch an dieser

Stelle betont er die Einheit des Subjekts, das in allen einzelnen Handlungen „dasselbe affektive Wesen in den Gesten seiner Hände, in seinem Gang und im Ton seiner Stimme bekundet“ (Ibd. 327).

#### 2.2.3.5 Bewegung und Ruhe

Schließlich ist noch zu erläutern, wie Merleau-Ponty das Element der Ruhe, das Stabile im Verhältnis zur Bewegung in seine Philosophie integriert: Dafür greift er auf den Begriff des Bodens und des Punktes zurück. Als den Boden, auf dem erst Bewegung möglich wird, bzw. als Ausgangs- und Ankunftspunkt, zwischen denen das intentionale Sein des Menschen stattfindet, identifiziert er die Erde bzw. die Welt, insofern sie vom Menschen bewohnt wird: „Ich hätte gar keinen Begriff von Bewegung, ließe ich in der Wahrnehmung nicht als den ‚Boden‘ aller Ruhe wie aller Bewegung, diesseits aller Bewegung und aller Ruhe die Erde sein, da ich sie *bewohne*“ (Ibd., S. 488).

#### 2.2.4 Schlussfolgerungen für die KBT

Die Analyse der philosophischen Grundlagen hat mehrere Aspekte zutage gefördert, die angesichts ihrer Bedeutung weiter ausgewertet und intensiver für die KBT fruchtbar gemacht werden könnten – speziell das Bewegungskonzept von Merleau-Ponty. Im Rahmen dieser Arbeit müssen hier einige Andeutungen genügen:

- Die Erfahrung der grundlegenden Einheit des menschlichen Subjekts in seinen Bewegungen unterstreicht den ganzheitlichen Ansatz der KBT.
- Indem Unmittelbarkeit als das ursprüngliche Weltverhältnis beschrieben wird, wird der Ansatz der KBT am Phänomen bestätigt.
- Stolz Gedanke von Bewegung als Auf-dem-Weg-Sein wird durch Merleau-Ponty konkretisiert als Auf-dem-Weg-auf-die-Welt-zu.
- Intentionalität stellt, wie auch Cserny anmerkt, ein Wesensmerkmal menschlicher Bewegung dar, und muss daher auch im Fokus der therapeutischen Arbeit stehen.
- Der Gedanke vom Leib als Grundvermögen fundiert den ressourcenorientierten Charakter der KBT.
- Nicht nur den Boden, sondern die Welt selbst als sicheren Grund und Ausgangspunkt aller Bewegung zu gewinnen, kann in der KBT wohl nicht nur als

philosophisches Postulat, sondern als tägliche Herausforderung in der praktischen Arbeit gelten.

### 2.3 Zusammenschau: Der Bewegungsbegriff in der KBT

Der Begriff der Bewegung kann aus den theoretischen Grundlagen der KBT wie folgt zusammengefasst werden:

#### 2.3.1 Bewegung als Lebensbewegung

Grundsätzlich kann das gesamte Leben eines Menschen als Bewegung in die Welt hinein verstanden werden. Diese Bewegung ist einerseits eine gewordene und durch die Umwelt geprägte, gleichzeitig aber auch intentional, d.h. zielgerichtet, wobei dem Menschen die Freiheit und Verantwortung zukommt, sich für dieses oder jenes zu entscheiden. Sowohl Bewegung als auch Ziel eines Menschen sind individuell verschieden und nicht von vorneherein näher festlegbar. Gleichzeitig vollzieht sich Bewegung als Realisierung von Anfang an gegebener und gleichzeitig begrenzter Möglichkeiten.

#### 2.3.2 Einzelaspekte von Bewegung

Die Gesamtbewegung des Menschen wird in die Aspekte der

- äußeren Bewegung (Körperbewegung) und
- inneren Bewegung (Emotion und Kognition) aufgegliedert.

Dabei wird immer deren Einheit betont.

Im Gestaltkreis werden (Sinnes)Wahrnehmung und Körperbewegung in enge Verbindung gebracht.

Der Zusammenhang dieser Aspekte menschlicher Bewegung wird mit entwicklungspsychologischen Theorien, allen voran Jean Piagets, begründet: Dabei wird die Entfaltung der Sensumotorik als Basis für gelungene emotionale und kognitive Reifung des Individuums gesehen.

#### 2.3.3 Bewegung in Hinblick auf Therapie und Therapeutin

Therapie hat auszugehen vom Bewegungsphänomen, von der Bewegung, wie sie sich zeigt. Methodischer Ausgangspunkt dafür ist häufig die motorische Bewegung. Diese wird durch die konzentrierte Wahrnehmung der Patientin auf neue Weise, auch in ihrer emotionalen Dimension, zugänglich, erweckt Assoziationen und kann

als Erlebnis versprachlicht werden. Ziel ist, dass die Patientin im Rahmen ihrer individuellen Fähigkeiten die Bewegung ihres Lebens umfassend begreift, das heißt differenzierter und bewusster erleben und damit ver-antwortet gestalten kann. KBT versteht sich insofern mehr als Förderung von Entwicklung denn als Behandlung von Störungen. Die Aufgabe der Therapeutin besteht darin, die Patientin zu unterstützen, auf allen Ebenen in Bewegung zu kommen, indem sie sämtliche Bewegungsaspekte in die Therapie einbringt, auf Potentiale hinweist und zum Experimentieren anregt.

### **3 Der Begriff Bewegung in der Philosophie des Mittelalters am Beispiel der Summa theologica des Thomas von Aquin**

#### 3.1 Die zentrale Stellung der Summa theologica in der Philosophiegeschichte

Thomas von Aquin (1224 – 1274), der den überwiegenden Teil seines Lebens dem Studium und der universitären Lehre widmete<sup>2</sup>, gilt als „Klassiker“, sowohl in den philosophischen als auch den theologischen Wissenschaften. Scherer sieht in ihm „einen Höhepunkt mittelalterlicher Theologie“ und zählt ihn „zugleich zu den bedeutendsten Gestalten der Philosophiegeschichte (Scherer, 1995, S. 882). Das Gleiche gilt für sein Hauptwerk, das auch den zentralen Gegenstand dieser Arbeit bildet, die „Summa theologica“. Trotz ihrer Entstehung vor mehr als 750 Jahren ist sie in der Theologie nach wie vor das „am häufigsten kommentierte und zitierte Werk überhaupt“ (Berger, 2004, S. 7). Dass die Summa im *Lexikon der philosophischen Werke* (1988) als „das überragendste philosophisch-theologische Werk überhaupt“ bezeichnet wird (S. 671), zeigt, dass diese Monumentalschrift nicht nur im theologischen Diskurs den Rang eines Standardwerkes erlangt hat, sondern auch zum Kanon philosophischer Schriften gehört. Unzählige Kommentare wurden zu diesem Opus verfasst (Michelitsch, 1924), sodass Thomas‘ Begrifflichkeit und Grundkategorien fortwährend rezipiert und auf diese Weise Basis theologischen Denkens und Arbeitens wurden.

Der Aquinate verfasste die Summa als Lehrbuch für seine Studenten, um ihnen auf „möglichst übersichtlich-knappe und doch vollständige Weise das wissenschaftliche Gesamtgebiet“ der Theologie seiner Zeit vorzulegen (Berger, 2004, S. 15). Er versuchte, darin die von anderen wissenschaftlichen Autoritäten bisher getroffenen Aussagen so zusammenzustellen, dass alle wichtigen Fachgebiete und Fragen

---

<sup>2</sup> Zu Leben und Wirken des Hl. Thomas von Aquin vgl. ausführlich Pesch (1996) oder kurz zusammengefasst Schneider-Ludorff (2016).



umfassend behandelt wurden. Auf diese Weise vermittelt die Summa die Grundgedanken sowohl griechischer Philosophie als auch der lateinischen und byzantinischen Kirchenväter sowie die Positionen scholastischer Theologen. Wer die Summa liest, gewinnt also nicht nur ein umfassendes Bild des thomasischen Weltentwurfs, sondern auch einen Einblick in das aristotelische und platonische Denken sowie die zentralen Standpunkte mittelalterlicher Theologie.

Dazu muss gesagt werden, dass philosophisches und theologisches Denken im Mittelalter eng miteinander verwoben waren<sup>3</sup>. Philosophische Argumente wurden zur Begründung von Glaubenssätzen herangezogen und die Überlieferung und Rezeption der griechischen Philosophen gehörten zum Theologiestudium selbstverständlich dazu (Meyer, 1961).

Thomas selber verstand die Summa als theologisches Werk, in dem er Anfängern alles, was zur christlichen Religion gehört, überliefern wollte (I, proI). Wie bereits oben erwähnt nehmen philosophische Themen breiten Raum ein. „Sie [die Summa] schenkt ihr Augenmerk vor allem auch den philosophischen, den metaphysischen, psychologischen und ethischen Grundlagen der spekulativen Theologie“ (Grabmann, 1928, S. 59). Vor allem in der Prima sowie in der Prima Secundae beschäftigt Thomas sich ausführlich mit dem Wesen des Menschen. Die Quaestiones I,75–102 werden traditionellerweise als „Anthropologie“ bezeichnet (Berger, 2006, S. 101), nach Grabmann enthalten sie eine „vollständige Erkenntnispsychologie“ und eine „Psychologie des Lehrens und Lernens“ (1928, S. 154-155). Die Quaestiones 1–114 der Prima Secundae haben die menschlichen Handlungen im Allgemeinen zum Gegenstand, wobei besonders die Abhandlungen über den menschlichen Willen sowie der Traktat über die Affekte „De passionibus“ Geschichte gemacht haben (Vgl. Berger, 2004, S. 103). Ihnen wird in den folgenden Untersuchungen ein spezielles Augenmerk geschenkt.

Zuvor soll noch ein kurzer Überblick über die Summa gegeben werden.

## 3.2 Einleitendes zur Summa theologica

### 3.2.1 Inhalt und Ziel der Summa

*„Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum*

---

<sup>3</sup> Psychologie galt zu Thomas Zeit noch nicht als eigene Wissenschaft, sondern war Bestandteil der Philosophie (Meyer 1961).

*et finis earum, et specialiter rationalis creaturae*“ (I,2. prol). (Die erste Intention dieser heiligen Lehre ist daher, die Erkenntnis Gottes mitzuteilen, und nicht nur insofern er in sich ist, sondern auch insofern er das Prinzip der Dinge und ihr Ziel ist, speziell der rationalen Geschöpfe.)

Mit diesem Satz aus dem Prolog des zweiten Kapitels umreißt Thomas Ziel und Inhalt der Summa: Er möchte seinen Schülern die „Erkenntnis Gottes vermitteln“, den er, wie er in seinen berühmten *quinque viae* unmittelbar danach ausführen wird, als Ursprung und Ziel aller Dinge betrachtet<sup>4</sup>. Hinter der Summa steckt also nichts weniger als der Versuch, eine Gesamtdarstellung alles Seienden, wir würden sagen, des Universums, insofern es von Gott kommt und auf Gott hin zustrebt. Als höchstes Wesen innerhalb dieses Universums gilt Thomas der Mensch, der, wie alles andere, von Gott stammt und dessen Erfüllung wiederum in Gott liegt. Auch wenn diese Grundausrichtung alles Geschaffenen auf Gott hin beim Studium der Summa immer mitzudenken ist, wird sie von Thomas über weite Strecken kaum thematisiert. Dies ermöglicht und legitimiert es, seine Lehre auf Einzelthemen hin zu befragen, die nicht Gegenstand der Theologie sind.

Thomas erklärt anschließend den Aufbau der Summa: „*Primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*“ (Ibd.). (Als erstes erörtern wir über Gott, zweitens über die Bewegung der rationalen Geschöpfe auf Gott hin, drittens über Christus, der insofern er Mensch war, der Weg ist, um uns auf Gott hin tendierend zu machen.) Gott – der Mensch – Christus, so könnte man also die drei großen Teile der Summa betiteln. Thomas geht dann noch ins Detail bzgl. der sogenannten Prima, des ersten Teiles, den er wieder dreifach gliedert, nämlich in einen Abschnitt über das Wesen Gottes, zweitens über die Unterscheidung der Personen, also die Dreifaltigkeit, und drittens über das Hervorgehen der Geschöpfe aus ihm (Ibd.). In diesem dritten Teil behandelt Thomas die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seinen Fähigkeiten und nach seinem Handeln, speziell insofern er eine *creatura rationalis*, ein rationales Wesen ist. Der zweite Teil der Summa über die Bewegung der Geschöpfe auf Gott hin ist zugleich der längste. Er wird daher in einen ersten und zweiten Abschnitt unterteilt, die Prima Secundae (I-II) und Secunda Secundae (II-II).

---

<sup>4</sup> Fälschlicherweise wurden die *quinque viae* in der Tradition immer wieder als „Gottesbeweise“ im empirischen Sinn verstanden. Thomas hingegen geht es darum, Argumente anzuführen, die die Ratio faktische zwingen, von einer Existenz Gottes auszugehen.

Diese Arbeit wird sich neben den oben angesprochenen Kapiteln über das Wesen des Menschen vor allem der Prima Secundae widmen. Sie enthält die Traktate über Grundlagen menschlichen Handelns: den Willen, *voluntas*, die Affekte, *passiones*, und die Verhaltensmuster, *habitus*, des Menschen und enthält wesentliche Aussagen über Bewegen und Bewegtwerden der rationalen Geschöpfe. Thomas stellt darin, vereinfacht gesagt, nicht nur den Weg vor, der den Menschen zu Gott hinführt, sondern geht auch auf die Tatsache und den Umstand ein, dass dieser Weg verfehlt werden kann. Dieser oben erläuterte Aspekt der Hinordnung auf Gott wird hier aus methodischen Gründen weitgehend ausgeklammert.

### 3.2.2 Aufbau der Summa

Um sich in der Summa zurechtzufinden, muss auch noch auf den Aufbau der einzelnen Teile eingegangen werden: Thomas benutzt für die Abhandlung seiner Themen durchgehend das für die scholastische Arbeiten typische Modell der Quaestiones, wörtlich Fragen (Berger, 2004). Jeder Teil besteht aus einer Reihe solcher Quaestiones, die wir heute als Kapitel bezeichnen würden und die fortlaufend nummeriert sind. Jedes Kapitel wiederum enthält eine Reihe von Artikeln, denen eine kurze Einleitung vorangestellt ist. Diese Einleitung stellt die Quaestio in den Zusammenhang mit den vorangegangenen Erörterungen und nennt die Fragen, die in den *articuli* behandelt werden sollen. Am Beginn jedes Artikels steht eine Hypothese, die aus der in der Einleitung angeführten Frage abgeleitet ist. Dieser Hypothese werden verschiedene Einwände, *obiectioes*, entgegengestellt, die meist auf Aussagen von Philosophen oder Theologen beruhen. Danach folgt das *sed contra*, also ein Gegeneinwand, und daran anschließend die Antwort, die den „wichtigsten und entscheidenden Teil“ der Quaestio bildet (Grabmann, 1928, S. 65). Schließlich werden die *obiectioes* der Reihe nach entkräftet und dadurch die in der Antwort gegebenen Aussagen ergänzt bzw. differenziert (Berger, 2004).

Entsprechend ihrem Aufbau wird die Summa folgendermaßen zitiert:

Die Teile werden mit römischen Ziffern abgekürzt, die darauffolgenden Zahlen geben zunächst die Quaestio und anschließend den Artikel an. Ich werde in dieser Arbeit die kürzere Zitierweise verwenden, die ausschließlich aus Zahlen besteht und auf unnötige Abkürzungen und Satzzeichen verzichtet.

Die Zusammenfassung mehrerer Quaestiones zu Traktaten erfolgte später im Zuge der zahlreichen Kommentierungen der Summa. Meist ist sie von Thomas aber durch seine einleitenden Bemerkungen in den Prologen grundgelegt.

### 3.2.3 Philosophische Grundlagen und Grundbegriffe

Auch wenn Thomas die Summa theologica ein Lehrwerk für Anfänger nennt, setzt er ein Grundverständnis philosophischer Terminologie voraus. Thomas greift dabei vielfach auf die aristotelische Metaphysik zurück. Die Orientierung an Aristoteles kommt auch der Arbeitsweise der Psychologie entgegen, da beide induktiv vorgehen, das heißt von der Betrachtung der Einzeldinge ausgehen, um daraus allgemeine Schlussfolgerungen zu ziehen. Ich möchte im Folgenden zentrale Begriffe kurz erläutern, einerseits zur Erleichterung des Verständnisses, aber auch, um Missverständnissen vorzubeugen.

#### 3.2.3.1 Existenz (*existentia*) – Essenz (*essentia*) – Kontingenz

*Existenz* bezeichnet das Dasein von etwas, also *dass* etwas ist (und nicht nicht ist).

Davon zu unterscheiden ist die *Essenz* als das Wesen eines Seienden (*ens*), also, was das Wesentliche eines Seienden ist.

Existenz und Essenz bestehen für Thomas niemals unabhängig voneinander, werden aber als Seinsprinzipien unterschieden.

Der Umstand, dass alles Seiende auch nicht dasein könnte, wird *Kontingenz* genannt. Er impliziert, dass kein Seiendes sich selber ins Sein bringen kann und daher eines anderen bedarf, das es als Urheber ins Sein setzt.

Beispiel: Das Wesen ihrer Depression erfährt Patientin XY als ein intensives Gefühl der Traurigkeit. Gleichzeitig ist sich die Patientin darüber bewusst, dass diese Depression vor zwei Jahren nicht existiert hat. So fragt sie sich auch nach deren Ursache, da sie davon ausgeht, dass die Depression nicht „von selbst“ gekommen ist.

#### 3.2.3.2 Substanz (*substantia*) – Akzidens (*accidens*)

Der Begriff *Substanz* steht für ein selbständig Seiendes, das durch seine spezifische Essenz ausgezeichnet ist. Die *Akzidentien* hingegen beschreiben Seinsweisen, Eigenschaften einer Substanz, existieren daher nur in einem Subjekt, nie für sich selber.

Beispiel: Eine Patientin XY begegnet uns als selbständiges Wesen. Ihre Krankheit, die Depression, erleben wir aber nicht unabhängig von ihr, sie existiert nur in ihr.

### 3.2.3.3 Potenz (*potentia*) und Akt (*actus*)

Aufgrund der Kontingenz alles Seienden erfahren wir alltäglich den Unterschied von Möglichsein (*potentia*) und Wirklichsein (*actus*). Alle *substantiae* tragen *potentiae* in sich, die mehr oder weniger verwirklicht sind, wobei noch einmal unterschieden werden kann zwischen der *potentia passiva*, der Möglichkeit, etwas zu erleiden, und der *potentia activa*, der Möglichkeit, etwas anderes ins Wirklichsein zu bringen. Aus diesen beiden Seinsprinzipien und ihrer Kontingenz folgt auch, dass alles Seiende veränderlich, ein *ens mobile* ist.

Bsp.: Patientin XY war früher Profifußballerin, ist aber schon seit Jahren nicht mehr aktiv. In einem Angebot nimmt sie einen Ball aus dem Regal mit den Therapiegegenständen und beginnt, sichtbar amüsiert, damit zu spielen. So kann sie ihre *potentia activa* des Ballspielens seit Langem wieder einmal in Wirklichkeit bringen. Gleichzeitig realisiert sich dadurch auch beim Ball dessen *potentia passiva*, ins Rollen zu kommen.

### 3.2.3.4 Materie (*materia*) – Form (*forma*)

So wie Essenz und Existenz begegnen uns auch Materie und Form in der Wirklichkeit nie als solche, sondern stellen nichtselbständige Seinsursachen dar, die logisch unterschieden werden können. Alles Wirkliche, Seiende ist geformte Materie, geformter Ausgangsstoff. *Materia* und *forma* sind sozusagen die Basis für die Prinzipien der Veränderung, Potenz und Akt. Dabei liegt der Form als Wesensprinzip, die das Was, also die Essenz einer Substanz, ins Wirklichsein bringt, die Materie als grundlegende Bedingung für das Werden zugrunde.

Bsp.: Patientin XY ist auffallend klein gewachsen. Ansonsten ist sie „eine ganz normale Frau.“ Dennoch wird im Lauf der Behandlung immer wieder deutlich, dass es für sie auch psychisch eine Herausforderung darstellt, mit dieser Eigenart ihres „körperlichen Materials“ gut umzugehen und ihre Kleinwüchsigkeit sie in ihrem ganzen Wesen geprägt hat.

### 3.2.3.5 Die Transzendentalien

In den Transzendentalien versucht Thomas wie schon Aristoteles das Sein allgemein zu bestimmen, das heißt näher zu beschreiben. Die Transzendentalien sind allen Seienden gemeinsam. Als wichtigste Transzendentalien gelten das Eins (*unum*), Wahr (*verum*) und Gut (*bonum*) Sein. Alles Seiende ist grundsätzlich in sich eines und damit auch unteilbar. Weiters ist es erkennbar und erstrebbar. Die Prädikate *unum*, *verum*, *bonum* können von jedem *ens* ausgesagt werden und gelten insofern universal.

Bsp.: Indem die Therapeutin einen Menschen, etwa Patientin XY vor sich hat, nimmt sie diesen selbstverständlich als einzig(artig)e (*unum*) und wertvolle (*bonum*) Person wahr (*verum*).

## 3.3 Der Bewegungsbegriff bei Thomas im Allgemeinen

### 3.3.1 Definition des Bewegungsbegriffs

„*Motus est actus existentis in potentia*“ (II-I,9.3). (Bewegung ist der Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit.) So fasst der Aquinate an mehreren Stellen in der Summa sein Verständnis von Bewegung zusammen. Die noch nicht verwirklichte Potenz eines Seienden wird in Existenz gebracht: Ein stehendes Auto wird durch seine Fahrerin in Bewegung gebracht und so seine Potenz zu fahren aktualisiert. Ein Holzstück, das vor dem Kachelofen liegt, wird ins Feuer geworfen und seine Potenz, zu brennen und Wärme zu spenden, verwirklicht. Unzählige weitere Beispiele könnten angeführt werden für diesen alltäglichen und allgegenwärtigen Prozess der Bewegung. Thomas hebt drei verschiedene Arten der Bewegung hervor: qualitative und quantitative Bewegung sowie die Ortsbewegung. Dabei gilt für allen diese Bewegungsarten: „*Omne autem quod movetur, ab alio movetur*“ (I,2.3). (Alles, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt.) Das heißt, dass in jedem Bewegungsvorgang zwischen einem aktiven und einem passiven Teil unterschieden werden kann: Die Fahrerin bringt durch ihr Agieren das Auto zum Fahren und bewegt es so an einen anderen Ort. Von der Seite des *agens* bzw. *movens* kann daher *movere* (bewegen) auch definiert werden als „*educere aliquid de potentia in actum*“ (Ibd.). (Etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führen.) Auf Seiten des *mobilis* bzw. des passiven Teiles gilt gleichzeitig „*Omne fieri mutari*“ (I,45.2). (Alles Werden ist Veränderung.)

Thomas erkennt weiters vier verschiedene *causae* (wörtlich: Ursachen, hier besser übersetzt mit Bewegungsaspekte) in jeder Bewegung:

Die *causa materialis* steht für den passiven Part, an dem die Bewegung geschieht, sie bildet gleichsam die zugrundeliegende *materia*. Als *causa finalis* bezeichnet Thomas das Ziel, um dessentwegen etwas in Bewegung gebracht wird. Die *causa agentis* (oder *causa efficiens*) ist der bewegende Part, also das *movens*, und die *causa formalis* die Art und Weise der Bewegung. Das Auto (*causa materialis*) wird von der Fahrerin (*causa agentis*) von A nach B für eine therapeutische Sitzung (*causa finalis*) bewegt. Voraussetzung für jede gelingende Bewegung ist, dass der bewegte Teil tatsächlich *in potentia* dafür (das Auto z.B. fahrtüchtig) ist und der bewegende Teil bzgl. der konkreten Bewegung *in actu* ist, also die Fahrerin das Autofahren bereits beherrscht.

Bei all diesen verschiedenen Aspekten betont Thomas aber, dass es sich dabei um ein und dieselbe Bewegung handelt: „Idem est actus moventis et moti“ (II-I,17.4). (Einer ist der Akt des Bewegenden und des Bewegten.) Diese Einheit hebt er besonders bei den Bewegungen des Menschen immer wieder hervor.

Thomas erweitert diesen ohnehin schon umfassenden Bewegungsbegriff, „*secundum quod omnis operatio motus dicitur*“ (I,73.2). (... insofern, als *jede* Handlung Bewegung genannt wird). Bewegung im Sinn von *operatio* (Handlung), gibt es allerdings nur in den lebendigen Substanzen, während *motio* im engen Sinn in jedem *ens* möglich ist.

### 3.3.2 Charakteristika des *mobilis* und des *movens*

Wenn die Vollkommenheit eines Seienden als Verwirklichung aller seiner Potenzen definiert werden kann, muss das *mobilis* immer in einer gewissen Hinsicht eine Form von Unvollkommenheit aufweisen, das heißt, dass gewisse Vermögen (noch) nicht realisiert sind. Damit ist zugleich impliziert, dass das Bewegte durch die Bewegung etwas gewinnen bzw. etwas erreichen kann, das es vorher nicht hatte. Durch dieses Geschehen verändert sich das Seiende aber immer nur in einer gewissen Hinsicht, während es in einer anderen Hinsicht unveränderbar und stabil ist. (I,9.2) Ist eine Potenz nicht vorhanden, ist auch die entsprechende Bewegung nicht möglich. Diese muss folglich dem *mobile proportionatus*, d.h. angemessen sein. Sie muss in Übereinstimmung mit seiner Natur erfolgen, wobei Thomas einräumt, dass es auch eine Bewegung *contra naturam*, also gegen die Natur einer Sache gibt.

Das Prinzip der Proportionalität gilt aber nicht nur für das zu Bewegende, sondern auch für das Bewegende: Das *movens*, das das *mobilis* von der Potenz in die Wirklichkeit führt, muss in jener Hinsicht bereits *in actu* sein, in der es das zu Bewegende aktivieren will. Feuer, das nicht brennt, kann kein Holzscheit verbrennen. Thomas formuliert: „*Movens dat id quod habet mobili*“ (I,75.1). (Das Bewegende gibt das, was es hat, dem Bewegbaren.) Es teilt also etwas von sich dem *mobile* mit. Was es nicht hat, kann es auch nicht geben. Daraus resultiert die Vielfalt der Bewegungen: Wenn jedes Wesen seine eigenen, ihm zugehörigen Vermögen hat, muss sich auch deren Verwirklichung ganz unterschiedlich gestalten.

Thomas unterscheidet zwei verschiedene *modi*, Arten zu bewegen: und zwar „*per modum finis*“ und „*per modum agentis*“ (I,82.4). *Per modum finis* bewegt das Ziel, auf das etwas hingeordnet ist bzw. hinstrebt. Ohne dieses Ziel würde die Bewegung nämlich nicht stattfinden. *Per modum agentis* bewegt der Handlungsträger, das *agens*, im Beispiel vom Auto die Fahrerin, die ohne das Ziel der Therapie nicht ins Auto steigen würde. Das *agens* wiederum kann ebenfalls auf verschiedene Weisen in Bewegung setzen, nämlich „*perficiens, disponens, imperans et consilians*“ (I-II,17.1), also indem es ausführt, anordnet (durchaus im doppelten Sinn des Wortes), befiehlt oder auf das *mobilis* beratend einwirkt.

Das zentrale Charakteristikum alles Bewegenden, das in dieser Welt existiert, besteht für den Aquinaten allerdings darin, dass es selber in irgendeiner Hinsicht ein Bewegtes ist bzw. war. Es gibt kein *ens*, das sich selber ins Sein gebracht hat, alles bedarf eines anderen, um wirklich zu werden. Jedes *movens* ist daher zugleich immer auch ein *motus*, das von einem anderen bewegt wurde oder wird. Durch dieses gegenseitige Bewegen und Bewegtwerden entsteht eine Ordnung, *ordo*, in allen Dingen, die der Welt und dem Leben die notwendige Struktur gibt. Dieser Gedanke des *ordo* wird von Thomas an vielen Stellen aufgegriffen und wird uns auch im Folgenden immer wieder begegnen.

### 3.3.3 Das Verhältnis zwischen *movens* und *motus*

Damit ein Bewegendes ein Bewegbares tatsächlich bewegen kann, „*moventis ad motum oportet esse aliquem contactum*“ (I,75.1). (... muss es zwischen beiden eine Form von Kontakt bzw. Beziehung geben.) Diese Verbindung kann auf verschiedene Weisen zustande kommen: Sie kann körperlicher Art, durch Berührung entstehen. Diesen Kontakt nennt Thomas einen quantitativen, da er nur bei Seienden möglich



ist, die eine räumliche Ausdehnung haben. Sie kann aber auch durch die Wirkung einer immateriellen Kraft entstehen. Dies gilt vor allem für Seiende, die physisch nicht existieren, wie zum Beispiel die Seele, Gefühle oder Gedanken.

Die Präsenz eines *movens* kann ein *mobile* in Bewegung versetzen, muss aber nicht. Notwendigerweise geschieht diese Bewegung nur, wenn die Macht des *movens* die Macht des *mobilis* eindeutig übersteigt.

### 3.3.4 Das Ziel der Bewegung

„*Omne agens propter finem agit*“ (I,5.2 u.a.). (Alles, was sich bewegt, bewegt sich um eines Zieles willen.) Dieser Grundsatz der scholastischen Philosophie wird von Thomas an vielen Stellen ins Spiel gebracht. Die Ergründung der Ziele und des Weges auf diese hin stellt daher einen wichtigen Teil seiner Untersuchungen dar. Bereits in der Einleitung zum zweiten Teil der *Summa* stellt er die Frage nach dem letzten Ziel menschlichen Lebens und daran anschließend nach der Weise, durch die der Mensch zu diesem Ziel gelangen oder darin abirren kann. Denn, so seine Begründung: Aus dem Ziel kann erst die Methode erfasst werden, die zum Ziel führt. *Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem* (I-II,1). (Daraus ergibt sich, dass zuerst über das letzte Ziel menschlichen Lebens abzuhandeln ist und dann über jenes, durch das der Mensch zu diesem Ziel gelangen kann oder von diesem abweichen; denn aus dem Ziel muss die Art dessen erfasst werden, das zum Ziel hinführt.)

Die Art der Bewegung eines Seienden ergibt sich also natürlicherweise aus dessen Hinordnung auf das ihm entsprechende Ziel. Jeder Substanz kommt kraft ihres Wesens ihr adäquates Ziel zu. Aus diesem Ziel resultiert weiters eine ebenso naturgemäße und individuelle Neigung, die Thomas als *inclinatio* bezeichnet. Damit meint er nicht eine Bewegung, aber eine Tendenz zu einer gewissen, zielgerichteten Bewegung, die diese leichter zustande kommen lässt (Kim, 2007).

Trotz der Vielfalt der Ziele durch die Wesensunterschiede der einzelnen Seienden sieht Thomas alles auf ein gemeinsames Ziel zustreben, das er das „*summum bonum*“ (höchste/letzte Gut) oder das „*bonum universale*“ (allgemeine Gut) nennt (I-II,2.1; I-II,1.2). Auf dieses *summum bonum* ist letztlich alles, auch das menschliche Leben hingeordnet, obwohl es im Leben oft um das Erreichen von untergeordneten

Einzelzielen, *bona particularia*, geht. Ob diese letztlich zum *summum bonum* führen oder nicht, daran bemisst sich ihre Qualität, wie Thomas etwa im Traktat über die *passiones* detailliert ausführt (I-II,17-22). Aus der Ausrichtung jedes *ens* auf das letzte Ziel ergibt sich wiederum eine Ordnung, die das, was dem höchsten Ziel näher steht bzw. weiter ans Ziel führt, dem anderen vorordnet.

Aus dem Gesagten folgt, dass das *summum bonum per modum finis* das erste Bewegende von allem ist. Es ist gleichzeitig Ursache und Ziel aller Bewegung. Die daraus resultierende universale Kreisbewegung ist in der Philosophie auf verschiedenste Weisen aufgegriffen und weiterinterpretiert worden. Sie wird uns auch in der Auseinandersetzung mit der KBT beschäftigen.

Das universale und erste Gute ist dadurch ausgezeichnet, dass es selber *incommutabile*, unbeweglich ist. Es stellt so den stabilen Gegenpol zu allem Beweglichen dar. „*Motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur* (I,79.8). (Alle Bewegung hat ihren Ausgangspunkt in etwas Stabilem und zielt darauf ab, wieder in Ruhe zu enden.)

Indem das *summum bonum* das *mobilis* durch sein Gutsein in Bewegung setzt, teilt es diesem auch etwas von seiner Güte mit, wodurch, wie bereits oben erläutert, jedes *ens* seine Güte erlangt.

### 3.4 Die Bewegung des Menschen als Leib-Seele-Einheit

Der Begriff Bewegung steht in einem weiten Sinn für *operatio*, Tätigkeit. So kommt Thomas zu dem Schluss, dass jede Form von Leben in einer gewissen Weise als Bewegung bezeichnet werden kann (II-I,37.4).

Leben findet Thomas in dieser Welt auf drei Ebenen vor, denen er drei Arten von Vermögen und diesen korrespondierenden Bewegungen bzw. Handlungen zuordnet: Pflanzen bewegen sich durch ihre *potentia vegetativa*, die sich vor allem durch Wachstum und Vermehrung auszeichnet.

Tiere bewegen sich durch ihre *potentia sensitiva*, was am besten als sinnliches Wahrnehmungsvermögen übersetzt wird.

Menschen bewegen sich durch ihre *potentia intellectiva*, die Thomas auch als *potentia rationalis* bezeichnet, also sämtliche rationalen Fähigkeiten des Menschen umfasst.

Dabei schließt die höhere Ebene jeweils die Vermögen der niedrigeren ein und ist diesen vorgeordnet. So ergibt sich, dass der Aquinate im Intellekt das *primum movens* identifiziert, dem die anderen Vermögen untergeordnet sind.

Thomas Interesse in der Summa gilt vor allem dem Menschen, insofern er sich auf Gott als letztes Ziel hinbewegt. In seinen Ausführungen geht er dabei von dem Phänomen aus, dass sich der Mensch - wie alle anderen Lebewesen - gewissermaßen selber bewegt. Das widerspricht nun dem Grundsatz, dass alles Bewegte von etwas bewegt wird. Um diesen Widerspruch aufzulösen, bringt Thomas den Begriff des *compositum* als Wesenszug aller Lebewesen ein. Pflanzen, Tiere und Menschen sind zusammengesetzt aus Körper und Seele, wobei er definiert: „*Anima est forma corporis*“ (I,76.7). (Die Seele ist das Formende des Körpers.) Damit ist die Seele jenes Prinzip, das den Körper in Bewegung bringt.

Diesem Verhältnis von Seele und Körper in Hinblick auf menschliche Bewegung soll nun näher nachgegangen werden.

#### 3.4.1 Die Bewegung des Körpers durch die Seele

Körper als *materia* und Seele als *forma* bilden grundsätzlich eine Einheit. Sie können nur im analytischen Denken gleichsam als zwei Aspekte des einen Seienden unterschieden werden. Dabei kommt der Seele der aktive Part, dem Körper der passive Part zu, sodass Thomas auch definiert: „*Anima est motor corporis*“ (I,75.2), (Die Seele ist der Beweger des Motor/Beweger des Körpers.) bzw. „*Anima est corporis actus*“ (I,75.3). (Die Seele verwirklicht den Körper.) Ohne Seele kommt dem Körper keinerlei Bewegung zu. Das erfahren wir deutlich am toten Körper, der regungslos daliegt, obwohl sämtliche Glieder und Organe noch funktionstüchtig wären. So kann die Seele als „*principium vitae*“ (Lebensprinzip) bezeichnet werden (I,75.1), die Körperteile als „*instrumentum animi*“ (Werkzeug der Seele) (I,75.3).

Thomas übersieht nicht, dass phänomenologisch dem Körper eine eigenständige Bewegung zukommt und dass darüber hinaus der Körper selber als Beweger tätig sein und andere Dinge in Bewegung setzen kann. So sieht er etwa den Herzschlag als die grundlegende menschliche Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt. Insofern ist auch der Körper ein *compositum* von Potenz und Akt (I,115.1). Doch ist die Aktivität des Körpers letztlich auf ein Vermögen der Seele zurückzuführen: Diese ist das erste, der Körper das zweite *movens*.

Das untrennbare Ineinander von Körper und Seele ist bei Thomas ein wiederkehrender Gedanke, der auf vielerlei Weise konkretisiert wird. Die gesamte Quaestio 76 der Prima ist diesem Thema gewidmet. Den Ausgang macht er dabei von der täglichen Erfahrung, in der ein Mensch, der sich zu einem Spaziergang entschließt, seinen Akt des Gehens als einen erfährt und nicht als zwei Vorgänge, nämlich den Befehl des Willens an den Fuß und die ausführende Bewegung des Fußes, auch wenn diese analytisch voneinander unterscheidbar sind (II-I,17.4). Als Erklärung dafür führt er an, dass der Mensch als Handlungsträger die eine, selbständige Substanz dieser Handlung darstellt, Wille und Fuß aber als diesem Subjekt zuordenbare Teile bzw. Vermögen gelten, die nicht selbständig existieren können. Ohne den Körper könnte etwa der Verstand nicht agieren: Er bedarf der Sinnesorgane, um zu einer Wahrnehmung zu kommen. Auch das Streben des Menschen, der *appetitus* findet nicht ohne den Körper statt: Mindestens bedarf es einer Augenbewegung, durch die etwas Erstrebbares in den Blick gerät. Und wenn der Mensch seinem Appetit folgen möchte, vollzieht sich das ebenfalls stets in körperlicher Weise, etwa wenn er sich dem erstrebten Erblickten nähern möchte. Diese Verwobenheit von Körper und Seele hat zur Folge, dass sämtliche Vermögen des Menschen voneinander abhängen und sich gegenseitig zum Ausdruck bringen: Ein Mangel oder eine Stärke in einem Teil wirkt sich auf alle anderen Teile aus. Die schwindende Sehkraft eines Menschen, die ihn in seiner Sinneswahrnehmung beeinträchtigt und sein Streben verändert, ist nur ein Beispiel, das Thomas anführt (II-I,77.3). Thomas weist explizit darauf hin, dass die körperliche Disponiertheit, die individuell verschieden ist, maßgeblich für die Realisierung der seelischen, sowohl der intellektiven als auch der sensitiven Vermögen ist. Aber auch umgekehrt stellt er fest, dass „*defectus animae redundant in corpus*“ (II-I,81.1). (... die Beeinträchtigungen der Seele auf den Körper übergehen.) Diese jedem Menschen eigenen „Vorgegebenheiten“ auf allen Ebenen sind nicht zuletzt Ursache für die Vielfalt menschlicher Bewegung, das heißt menschlichen Lebens.

### 3.4.2 Die Vielfalt der Bewegungen der Seele

Wie bereits oben angedeutet findet Thomas in der menschlichen Seele verschiedene *potentiae*, die er auf drei Ebenen anordnet. Als erstes Vermögen stellt er den *intellectus*, den Verstand dar, der den Menschen im Vergleich zu anderen beseelten Seienden, wie etwa den Tieren auszeichnet. So kommt Thomas auch zur Definition

des Menschen als *animal rationale* (rationales Lebewesen) (I-II,16.2). Durch seinen Verstand kann der Mensch nicht nur auf seinen Körper, sondern auch auf die anderen *potentiae animae* einwirken. Die Vorordnung des Intellekts vor den anderen Vermögen ergibt sich für Thomas aber nicht primär aus dieser steuernden Wirksamkeit. Dies wäre schon allein deshalb kein schlüssiges Argument, weil Thomas nüchtern feststellt, dass der Mensch häufig nicht seinem Verstand entsprechend handelt. Das Herausragende der Verstandestätigkeit ergibt sich vielmehr daraus, dass sie sich nicht nur auf konkrete, einzeln wahrnehmbare Seiende bezieht, sondern in ihrer Vollform auf das Allgemeine, Universale hin ausgerichtet ist. Über diese singuläre Potenz des Verstandes wird unten noch näher zu sprechen sein.

Auf der zweiten Ebene findet sich der *sensus*, das Sinnesvermögen, das in seiner Bezogenheit auf die Sinnesorgane mehr als der Verstand an den Körper rückgebunden ist. Die zwei zentralen Wirkkräfte der *potentia sensitiva* findet Thomas im sinnlichen Wahrnehmen, *vis apprehensiva*, und Streben, *vis appetitiva*, die wiederum in einem wechselseitigen Verhältnis stehen. Auch dazu später mehr.

Auf der untersten Ebene finden sich die sogenannten vegetativen Kräfte, die dem Intellekt und damit auch dem Willen nur teilweise unterworfen sind. Auch sie werden der Seele zugeordnet, da ohne sie kein Leben stattfinden würde. Thomas spricht in diesem Kontext auch von den „*motus vitalis*“ (I-II,17.9), den Lebensbewegungen, die notwendigerweise aus der Natur des Menschen entstammen und daher weder erzeugt noch verhindert werden können. Auf der gleichen Ebene siedelt er weiters jene Lebensbewegungen an, die zwar durch ihre unmittelbare Zugehörigkeit zum Körper nicht von einer Sinnes- oder Verstandestätigkeit hervorgerufen werden können, denen aber „*actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae*“ (I-II,17.8). (... Tätigkeiten des sinnlichen Teiles der Aktivität der Fortpflanzungs- und Ernährungskräfte zugeordnet sind.) Das lustvolle Streben nach einer köstlichen Speise etwa ist der *potentia nutritiva*, dem ernährenden Seelenteil zugeordnet. Während der *sensus* um der Lust willen nach wohlschmeckendem Essen strebt, verlangt der ernährende Teil *secundum naturam* zum Erhalt des Körpers nach Nahrung. Gleiches gilt auch für die Geschlechtsorgane und das sexuelle Streben.

Aus dem oben Gesagten lässt sich erkennen, dass auch im Zusammenwirken der verschiedenen Seelenvermögen der Gedanke des *ordo* für Thomas eine

maßgebliche Rolle spielt. Leben ist letztlich nichts anderes als das mehr oder weniger geordnete Zusammenwirken sämtlicher *potentiae animae* im Körper. Dabei entsteht ein Wechselspiel von Geben und Nehmen: „*Vires rationalis apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis*“ (I-II,50.3). (Die rationalen Kräfte sind geschaffen, um von den Sinneskräften zu empfangen. Die Sinneskräfte sind geschaffen, um den Anordnungen des Verstandes zu folgen.) Der Verstand bewegt die Sinneskräfte, die wiederum mithilfe der Sinnesorgane tätig werden (I-II,17.9). Im Idealfall kommt jedem dieser Elemente der ihm angemessene Platz zu, wobei das rechte Maß ein entscheidender Faktor ist. Ein Über- als auch Unterschreiten dieses guten Maßes „*repugnabit humanae vitae*“ (steht im Widerspruch zum menschlichen Leben) und fügt diesem Schaden zu (I-II 37,4). Das impliziert, dass die nicht adäquate Ausprägung auch nur eines Seelenvermögens eine Unordnung im Gesamt des menschlichen Lebens hervorruft. Die unauflösliche Einheit aller menschlichen Kräfte wird an dieser Stelle noch einmal besonders deutlich.

### 3.4.3 Das Verhältnis von Körper- und Seelenbewegung

Die Bewegung des Menschen wird von Thomas primär als Selbstbewegung charakterisiert. Der Mensch als *compositum* von *corpus* und *anima* bzw. der verschiedenen Seelenpotenzen erfährt sich als verantwortlicher Träger seiner Handlung.

In der Bewegung übernimmt nun jeweils ein Teil den *pars movens* und ein anderer Teil den *pars motus*. Dabei kann ein Teil durchaus in verschiedenen Situationen einmal den aktiven, dann den passiven Part übernehmen, wie bereits oben im Verhältnis von *sensus* und *intellectus* angedeutet wurde. Für Thomas steht aber außer Fragen, dass die Seele das *primum principium* darstellt.

Thomas differenziert weiters zwischen der Bewegung des Menschen im ersten, ursprünglichen Sinn und einer zweiten, die nur im analogen Sinn Bewegung genannt werden kann. Mit der ersten bezieht er sich auf die Körperbewegung, die er auch, da dem Leib als *materia* eine grundsätzliche Unvollkommenheit zukommt, *actus imperfecti* (Verwirklichung des Unvollkommenen) nennt. Diese Bewegung des Menschen in seiner körperlichen Konstituiertheit vollzieht sich immer in den Dimensionen von Raum und Zeit und ist von daher eine Bewegung, die den Menschen überschreitet, gewissermaßen nach außen geht. Sie ist geprägt von

Gegensätzen: Thomas nennt konkret die Bewegung von „*generatio et corruptio*“ (Werden und Vergehen) sowie „*motus localis*“ (Ortsbewegung) (I,66.2; I,18.1). Deren **Polarität** kann sich verschieden gestalten: Manche Bewegungen gestalten sich als ein Hin und Her zwischen entgegengesetzten Zielen (I-II,22.2), etwa wenn ein Schiffer mit seinem Fährschiff einmal die linke und rechte Seite des Flusses ansteuert. Andere Bewegungen sind durch Annäherung und Rückzug in Bezug auf einen einzigen Referenzpunkt gekennzeichnet, zum Beispiel das Aufsuchen des Feuers bei Kälte und die Abwendung von demselben, wenn es zu heiß ist. Eine dritte Polarität findet sich schließlich noch zwischen dem Zustand der Bewegung und der Ruhe, die Thomas als *privatio motus* (Befreiung von der Bewegung) versteht (I-II,40.4).

Der oben dargestellten Konzeption von Bewegung als *perfectio* entsprechend, erfolgt jede körperliche Bewegung immer zielgerichtet und ist mit der Idee verbunden, dass der Mensch durch die Bewegung etwas gewinnt, das er vorher nicht hatte. Dies darf bei sämtlichen Differenzierungen nicht aus dem Auge verloren werden. Erst vom Ziel her gewinnt die Bewegung „*speciem et dignitatem*“ (Gestalt und Würde) (I,45.1).

Dem *motus corporalis* stellt Thomas den *motus spiritualis* gegenüber, was ich als „geistige Bewegung“ übersetzen möchte. Diese Bewegung findet sich in den Tätigkeiten des Verstehens, Fühlens, und Wollens (I,18.3). Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie „*manens in agente*“ (in der agierenden Person bleibt) und selber nicht nach außen geht bzw. sichtbar wird (Ibd.). Da es sich dabei um innerseelische Vorgänge handelt, die Seele aber als *motor corporis* selber schon Bewegende ist, kann auf dieser Ebene nur von Bewegung im abgeleiteten Sinn gesprochen werden. Durch sie gewinnt die Seele nichts wesentlich Neues, sondern wird gewissermaßen angereichert, weshalb Thomas die Bewegungen des Verstandes, Wollens und Fühlens immer wieder als *actus perfecti* (Verwirklichung des Vollkommenen) bezeichnet (I-II,31.2).

#### 3.4.4 *Habitus*: Bewegungsmuster des Menschen

Zwischen der Ebene des Körpers und der Ebene der Seele ist ein Phänomen anzusiedeln, das Thomas *habitus* nennt. Es lässt sich am besten mit dem Begriff **(Handlungs- oder Bewegungs)Muster** übersetzen. Gemeint sind damit gewisse Schemata von Tätigkeiten, die eine Handlung auch ohne vorhergehende Willensentscheidungen möglich machen und diese leichter realisieren lassen.

„*Habitus est dispositio ad operationem*“ (I-II,51.2), (*habitus* ist eine Disposition zur Handlung) definiert Thomas. Damit ist gleichzeitig ausgesagt, dass der *habitus* einer Tätigkeit vorgeordnet und zugleich unmittelbar auf sie hingerichtet ist: „*Habitus importet ordinem ad actum*“ sagt er zwei Kapitel zuvor (I-II,49.3). (*Habitus* führt zu einer Hinordnung auf einen Akt.)

Der Ursprung der *habitus* liegt in der grundsätzlichen Offenheit der Seele, die ihr die „*potentia ad multas*“ verleiht (I-II,50.2), das heißt die Fähigkeit, in einer Situation auf unterschiedlichste Weise agieren und reagieren zu können. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Mensch wesentlich vom Tier, das von Geburt an durch seine naturgegebenen Instinkte festgelegt ist.

Im Gegensatz dazu entwickelt sich ein *habitus* erst im Lauf des Lebens, und zwar durch die häufige Wiederholung ähnlicher Tätigkeiten bzw. Bewegungen (I-II,50.1). So prägt sich eine Ordnung aus, die wie zur zweiten Natur eines Menschen wird. Grundlage für diese Ausprägung bildet aber die „erste Natur“, das heißt die individuell vorhandenen Anlagen, die jemand immer schon mitbringt. Jede Person verfügt über unterschiedliche Potentiale, über die hinaus sie nicht handeln kann. Diese Begrenztheit sieht Thomas sowohl im körperlichen, aber auch im seelischen Bereich (I-II,51.2). Die Ausprägung der *habitus* hängt aber nicht nur von der eigenen Verfasstheit des Menschen ab, sondern wird auch von außen geprägt. Es ist eine der wenigen Stellen, an der Thomas die Gewordenheit einer Person in Zusammenhang mit äußeren Einflüssen stellt. An dieser Stelle weist er allerdings gleich mehrfach darauf hin. Wenn Thomas von der menschlichen Natur spricht, denkt er aber nicht zunächst an deren Begrenzt- und Determiniertheit, sondern an ihre Ausrichtung auf das *summum bonum* hin. Im gelungenen Fall erleichtert es der *habitus*, dieses Ziel, dem jede Kreatur zustrebt, auf persönliche Weise zu erreichen (I-II,50.5). Je nachdem, ob ein *habitus* den Menschen zum höchsten Gut oder Schlechten disponiert, wird er als *virtus* oder *vitium* bewertet, was traditionellerweise mit Tugend oder Laster übersetzt wird.

*Habitus* als Handlungsmuster ist den *potentiae animae* zugeordnet, während es im Bereich des Körpers *dispositiones* gibt. Diese sind teilweise erworben, weitgehend aber nicht beeinflussbar. Wir würden an dieser Stelle eher von einer körperlichen Grundkonstitution sprechen, die durch bestimmtes Verhalten, etwa Sport oder Ernährung, bis zu einem gewissen Grad, modifizierbar ist (I-II,50.1). Beim *habitus* hingegen geht es um Muster, die innerseelisch vorliegen und entweder die



Wahrnehmung, vorwiegend aber das Streben betreffen (I-II,51.1). Da der *habitus* aber der *operatio* vorgeordnet ist, kann er nicht in der Seele als *actus corporis* verortet werden, sondern muss dem Körper in seinem Bezug zur Seele zugeordnet werden (I-II,50.2). Je nach Betrachtungsweise gehört er also einmal eher in den einen oder anderen Bereich.

Eine entscheidende Rolle nimmt die Frage nach der Veränderbarkeit des *habitus* ein. Thomas stellt zunächst fest, dass es durchaus vorkommt, „*quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium*“ (I-II,52.3). (... dass jemand, der ein Verhaltensmuster hat, dieses nicht gebraucht oder auch eine gegenteilige Handlung setzt.) Es ist dem Menschen also möglich, sich zum Beispiel aufgrund einer bewussten Willensentscheidung auch gegen ein bereits etabliertes Muster zu verhalten. Thomas betont aber, dass ein derartiges Verhalten schwierig ist: Zum Wesen des *habitus* gehört, dass er „*difficile mobile*“, schwer zu verändern ist (I-II,49.2). Wenn, dann geht das nicht durch einen „Richtungswechsel“, sondern durch ein Vergehen des alten und Hervorbringen eines neuen, alternativen Schemas (I-II,52.2). Handlungs- und Wahrnehmungsmuster können also aufgelöst und, durch entsprechende Wiederholung, neu etabliert werden. Voraussetzung dafür ist ein „*iudicium rationis in contrarium moventis*“ (ein Urteil des Verstandes, das im Gegensatz zur [gewohnten] Bewegung steht) . Dies kann sowohl zum Positiven als auch zum Negativen erfolgen (Ibd.).

### 3.5 Die sinnliche Bewegung des Menschen

#### 3.5.1 Grundlegendes zu den Sinnesvermögen

„*Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus*“ (I,77.1). (Weiters gibt es das sinnliche Vermögen, durch das wir sinnlich wahrnehmen.) Das Sinnesvermögen ist jenes, durch das wir fühlen. Das lateinische Verb *sentire* mit seinem weiten Bedeutungsfeld, das sich zwischen empfinden, (schmerzlich) spüren und verstehen erstreckt, soll hier mit „sinnlich wahrnehmen“ übersetzt werden. Es geht um ein Geschehen, das durch eine Sinnesbewegung zustande kommt. Ihren Anfang nimmt diese Bewegung in der „*materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva*“ (I-II,29.6) (... individuellen Materie, in der jede sinnenhafte Kraft wurzelt). Die Sinne sind immer auf ein *ens particulare*, ein einzelnes, konkretes Seiendes gerichtet, abstraktes und logisches Denken ist auf dieser Ebene nicht möglich, diese Fähigkeit

ist dem Verstand vorbehalten (I,85.1). Insofern sind die Sinneskräfte in ihrer Aktivität essentiell beschränkt.

Die Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung ist jenes Wesensmerkmal, das dem Menschen mit den Tieren gemeinsam zukommt. Allerdings fehlt diesen die *potentia intellectiva*, die Verstandestätigkeit, die den Menschen befähigt, sich zu dem sinnlich Erfassten bewusst zu verhalten.

Da die Sinneskräfte einerseits von den ihnen zugehörigen Organen abhängen und gleichzeitig ein innerlicher Vorgang sind, sieht Thomas in ihnen eine Mischung von körperlicher und seelischer Aktivität: Sinnestätigkeit ist immer verbunden mit einer „*transmutatio corporalis*“ und „*spiritualis*“ (I-II,22.3) (körperlichen und seelischen, wörtlich geistigen Veränderung). Das Auge bewegt sich hin zu dem Ins-Auge-Gefassten, etwa auf eine Person, und erfasst gleichzeitig das Gesehene in seinem Wesen, in seiner Sinnhaftigkeit, also die Person als Mensch. Auch an dieser Stelle wird wieder klar ersichtlich, dass Thomas den Menschen als leibseelische Einheit konzipiert, da beide Dimensionen in der einen Aktivität unabdinglich miteinander verbunden sind. Bei der Sinnesbewegung handelt sich, wie oben beschrieben, um eine Bewegung im übertragenen Sinn. Sie ist dadurch charakterisiert, dass sie gewissermaßen im Handlungsträger bleibt und diesen primär selber in Bewegung bringt (I-II,31.5).

Die Sinnestätigkeit sieht Thomas zweifach bedingt: einerseits durch die Grundvoraussetzungen, denen der Mensch in seiner körperlichen Disposition unterworfen ist: Ein schlechtes Gehör wird mein Hörvermögen einschränken und prägen. Die weitaus entscheidendere Bedingtheit erfolgt aber von außen: Sinnliche Wahrnehmung ist in höchstem Maß von dem abhängig, was sich mir zeigt. Was nicht vor meinen Augen liegt, kann ich nicht sehen und was mir nicht in die Nase kommt, kann ich nicht riechen (I-II,17.7). Thomas geht sogar noch einen Schritt weiter und meint, dass auch Phantasien und Vorstellungen letztlich auf einer vorgängigen Sinneswahrnehmung basieren. Wer niemals Farben gesehen hat, kann auch nichts Färbiges imaginieren. Damit ist schon angedeutet, dass es sich bei dieser Potenz weniger um ein aktives Bewegen, sondern mehr um ein passives Bewegtwerden handelt, und zwar von dem, was aktuell anwesend ist. Auf diesen Umstand, der vor allem im Traktat über die *passiones* zum Tragen kommt, wird später noch weiter einzugehen sein.

### 3.5.2 Wahrnehmende und strebende Sinnesbewegung

Thomas unterscheidet im *sensus* zwei Grundarten von *potentiae*: Eine *potentia apprehensiva* und eine *potentia appetitiva*. Unter der *potentia apprehensiva* versteht Thomas das, was wir Sinneswahrnehmung nennen würden. Die *potentia appetitiva* ist jene Kraft, die den Menschen Dinge sinnlich erstreben lässt, den Menschen förmlich auf Dinge hinzieht (I-II,22.2). Am einfachsten wird sie wohl mit Streben übersetzt. Thomas sieht in der *potentia apprehensiva* und *appetitiva* gegenläufige Bewegungen: Während in der Wahrnehmung das Wahrgenommene quasi auf den Menschen zukommt, führt das Streben dazu, dass der Mensch sich auf das Wahrgenommene zubewegt. Außerdem, so fügt er hinzu, findet sich mehr an Bewegtheit im strebenden als im wahrnehmenden Teil des *sensus*. Dies ist mitausschlaggebend dafür, dass Thomas dem *appetitus* des Menschen in der *Summa* wesentlich größere Aufmerksamkeit schenkt als der *apprehensio*.

Dabei ist sinnliche Wahrnehmung dem Streben vorgängig: Das Sinnesorgan nimmt ein konkretes Objekt „*hic et nunc*“ (I,75.6), in einem bestimmten Augenblick notwendigerweise wahr. Wenn das Gesehene nun ein *amabilis*, etwas Liebenswertes ist, entsteht daraus eine Strebebewegung, die Thomas den *appetitus sensitivus* nennt. Die Strebebewegung auf das begehrte Objekt zu geht also aus der Wahrnehmungsbewegung, in der das Objekt in die Seele hineinkommt, hervor und würde ohne diese nicht stattfinden „*Ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi*“ (I-II,31.1). (Aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgehend ist die Bewegung des Sinnesstrebens.) Das seelische Streben kann dann den Körper aktivieren, wenn etwa jemand auf das Gesehene zugeht.

Aus dem Gesagten wird deutlich ersichtlich, dass Thomas die gesamte Sinnesaktivität als Bewegung erfasst, die ausgelöst und bestimmt wird von dem Objekt, das einem Menschen „in den Sinn“ kommt.

### 3.5.3 Die sinnlichen Strebebewegungen

#### 3.5.3.1 Sinnliches Streben als *passio*

Wie bereits oben erwähnt, beschäftigt Thomas sich ausführlich mit der Sinnlichkeit, insofern sie im Menschen eine Strebebewegung bewirkt. Der sogenannte Passionstraktat (I-II,22-48) wurde in der Literatur vielfach aufgegriffen und zitiert und bildet die Grundlage der folgenden Ausführungen.

Das sinnliche Streben gehört zu den *potentiae passivae* eines Menschen, die es ihm ermöglichen, sich auf eine ganz bestimmte Weise bewegen zu lassen. Da sich aus dem Streben, wie oben beschrieben, eine weitere Bewegung ergeben kann, spricht Thomas von einem *movens motum*.

Im Mittelpunkt seines Interesses steht aber das **Moment des Erleidens**, das dem sinnlichen Streben wesentlich zukommt. Das Verb *pati* (erleiden) definiert er auf dreifache Weise (I-II, 22.1). Im ursprünglichen Sinn bezeichnet es eine *abiectio boni*, d.h. dass einem Seienden ein *bonum* abhanden kommt. Thomas führt das Beispiel eines **Menschen an, der seine Gesundheit verloren hat und an einer Krankheit leidet**. In einem weiteren Sinn bezieht es sich auf eine *abiectio* jeglicher Art, also auch von etwas Schlechtem: Eine Medizin nimmt die Krankheit weg und der Kranke „erleidet“ ein Gesundwerden. „*Communitur dicitur*“, also im üblichen Sprachgebrauch, so Thomas, wird es für jedes Geschehen verwendet, in dem ein Seiendes etwas erhält, wozu es potentiell fähig ist, also für jede Bewegung, in der eine passive Potenz durch ein *movens* aktiviert wird (Ibd.). Genau diese Form des Erleidens sieht Thomas nun auf den *sensus appetitivus* zutreffend, weshalb er auch von einer *virtus passiva*, (I-II,41.1) (passiven Kraft) spricht, die in den verschiedenen *passiones* unterschiedlich zum Ausdruck kommt.

Das sinnliche Streben geschieht wie jede Sinnesbewegung immer auf einer körperlichen und seelischen Ebene zugleich und erfasst insofern den Menschen als Ganzen. Das ist mit ein Grund, warum es dem Verstand unmittelbar entzogen ist (I-II,17.7). Im Streben der Sinneskräfte auf ein *ens particulare* zu ist der Mensch diesem gewissermaßen ausgeliefert. Dies gilt besonders für Unbekanntes und plötzlich Wahrgenommenes, das von der *ratio* nicht ad hoc eingeordnet und in einen allgemeinen Zusammenhang gestellt werden kann. Die körperliche Verankerung des Sinnesstrebens ist auch der Grund, warum dieses sich bei jedem Menschen verschieden ausprägt. „*Actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis*“ (I-II,17.7). (Der Akt des sinnlichen Strebens hängt nicht nur von der [seelischen] Sinneskraft ab, sondern auch von der körperlichen Disposition.) Diese ist daher jeweils zu berücksichtigen.

Die aktuelle Bewegung des sinnlichen Strebevermögens bezeichnet Thomas als *passio*. Der lateinische Begriff bedeutet im ursprünglichen Sinn einfach Leiden, später erfuhr er eine Verengung und wurde häufig mit Leidenschaft übersetzt. Das ist

im Deutschen insofern zutreffend, als darin eine Vielfalt an Gefühlszuständen zusammengefasst ist, allerdings rückt der Aspekt der Passivität in den Hintergrund. Nur in seltenen Fällen verwendet Thomas in diesem Zusammenhang die Begriffe *affectio* und *affectus*, und zwar vorwiegend in jenen Quaestiones, in denen er sich mit den *passiones* im Einzelnen auseinandersetzt. In seinen allgemeinen Überlegungen beschränkt er sich auf die Aussage, dass Affekt und *passio* mehr oder weniger gleichbedeutend sind: „*Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi*“ (I-II,3.1). (Jeder Affekt geht aus einer sinnlichen Wahrnehmung hervor und ist eine Bewegung des sinnlichen Strebens.) Auch wenn Thomas mit *passio* die gleichen Phänomene bezeichnet, die wir unter dem Begriff Affekt subsumieren, muss darauf hingewiesen werden, dass sein Grundverständnis der Affekte als passive oder vielleicht besser erlittene Bewegung des sinnlichen Strebens sich von dem unseren deutlich unterscheidet und nicht aus dem Auge verloren werden darf (Pickavé, 2008).

Für die Definition von *passio* zitiert Thomas in seinen Ausführungen zweimal den Kirchenvater Johannes Damascenus: „*Dicit Damascenus ... passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali.*“ (I-II,22.3) (*Passio* ist eine Bewegung der sinnlichen Strebekraft in der Vorstellung von etwas Gutem oder Schlechtem. Und anders: *Passio* ist eine Bewegung der Seele außerhalb des Verstandes beim Blick auf etwas Gutes oder Schlechtes.) Damit wird die Strebebewegung inhaltlich bestimmt: Das, worauf sie sich bezieht, ist immer ein Gut oder ein Übel. Ein wahrgenommener Gegenstand wird angestrebt, insofern in ihm etwas Gutes erfasst wird, oder er wird gemieden, insofern in ihm etwas Schlechtes gesehen wird. Sowohl das *bonum* als auch das *malum* können also als Ursache, *causa efficiens*, für die Bewegung des sinnlichen Strebens bezeichnet werden.

Thomas stellt fest, dass die beiden Bewegungen zum Guten hin und vom Schlechten weg nicht gleich wirksam sind. „*Appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae*“ (I-II,35.6). (Das Streben nach Freude ist stärker als die das Vermeiden von Schmerz.) Dies begründet er damit, dass das Gute um seiner selbst willen gesucht wird, das Schlechte aber gemieden wird, insofern es ein Mangel an Gutem ist. Zur Natur des Menschen gehört ja die „*inclinatio ad prosequendum bonum*“ (I-II,23.4), die Hinordnung auf das Gute, die sich auf der Sinnesebene immer in Form eines Streben nach „*quaedam particularia bona*“ (gewissen Einzelgütern) realisiert (I,63.4).

Das Gute übt also immer eine *virtus attractiva* (Anziehungskraft) aus, während das Schlechte den Menschen abstößt, sie bringen gegenläufige Bewegungen hervor. Praktisch kann letztere die erste unterstützen und ergänzen: Ein Mensch, der danach trachtet, nicht krank zu werden, tut gleichzeitig etwas für seine Gesundheit. *Perfectus* wird dieses Streben aber erst, indem das Gut der Gesundheit als solches erstrebt wird (I-II,35.5).

Auch wenn der Mensch prinzipiell auf das Gute hingeordnet ist, ist doch festzustellen, dass sein Streben ganz real oft auf etwas ihm nicht Zuträgliches gerichtet ist. Es gibt also eine „*transmutatio ... in deterius*“ (I-II,22.1), eine Bewegung, die den Menschen zu etwas für ihn Schlechtem führt. Auf diese Bewegung, so Thomas trifft die Bezeichnung *passio* besonders zu, da aus ihr tatsächlich ein Leiden resultiert: Der Mensch entfernt sich von dem, was für ihn gut wäre. Eine solche Bewegung steht im Widerspruch zu dem, was seiner naturgemäßen Lebensbewegung angemessen ist.

Im guten Fall aber gelangt der Mensch zu dem von ihm angestrebten *bonum* und erreicht einen Zustand der Ruhe. Diese Ruhe kann im Fall des *appetitus sensitivus*, natürlich nur eine partielle und vorläufige sein, in anderen Bereichen geht die Bewegung des Lebens weiter.

### 3.5.3.2 Klassifizierung der *passiones*

Thomas selber betont, dass es nur ein eine einzige Art von sinnlicher Strebekraft im Menschen gibt, diese lasse sich aber in zwei Gattungen von Vermögen einteilen, und zwar „*in irascibilem et concupiscibilem*“, eine „zornesmütige“ und eine „begehrende“ Gattung (I,81.2). Der Unterschied zwischen beiden liegt in ihrem Verhältnis zum angezielten *bonum*: Während sich die *passiones concupiscibiles* auf ein *bonum* richten, das einfach zu erreichen ist, besteht das Objekt der *passiones irascibiles* in etwas Erstrebenswertem, das nur unter Schwierigkeiten und Widerständen zu erreichen ist (I-II,23.1). Thomas geht bei dieser Überlegung von der Feststellung aus, dass sowohl Menschen als auch Tiere um der Erlangung eines großen Zieles willen viel Beschwerliches, ja Gefährliches auf sich nehmen, bisweilen sogar ihr Leben dadurch in Gefahr bringen (I,81.2). Die Liebe eines reichen Mannes zu Autos lässt ihn dazu neigen, eines oder mehrere zu kaufen. Wenn es ihm jedoch an Geld mangelt, verwandelt sich diese Liebe in die Hoffnung, die ihn sparen lässt, um sich später einmal ein solches erwerben zu können. Aus dem Beispiel wird deutlich, dass

das angestrebte Ziel das gleiche bleibt, die Differenz besteht für Thomas in der Dynamik der Zu-Neigung zum Objekt, die einmal eine einfache ist und sich im anderen Fall als Fähigkeit manifestiert, auch Schwierigkeiten zu überwinden. „Das zornmütige Strebevermögen ist nämlich auf das begehrende Strebevermögen hingeorndet, weil es dazu da ist, dem letzteren zu seiner Verwirklichung zu helfen“ (Pickavè, 2008, S. 197). Thomas stellt daher die *passiones irascibiles* auf eine höhere Stufe als die *concupiscibiles*. Das Ziel, die *delectatio boni*, also die Freude am erreichten Gut, ist aber allen *passiones* gemeinsam. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich die Einteilung der Grundemotionen vor Augen führt, die Thomas vornimmt.

Thomas' Prämisse dafür lautet: „*Omne enim movens trahit quoddam modo ad se vel a se repellit*“ (I-II,23.4). (Alles Bewegende nämlich zieht auf gewisse Weise [das Bewegte] zu sich oder stößt es von sich.)

„Die Grundlage seiner Einteilung ist der Aspekt der Bewegung“ (Pickavè, 2008, S. 197). Am Anfang dieser Bewegung steht die *inclinatio* auf das Anziehende zu. Aus ihr resultiert der Bewegungsakt, der in *quies* (Ruhe) endet, wenn das Ziel erreicht ist. Diesen drei *modi*, auf die das Bewegende das Bewegte zu sich zieht, ordnet Thomas auf der Seite der begehrenden *passiones* die Liebe als die *inclinatio*, die Sehnsucht als *motus* selber und die Freude als *quies* beim erreichten Objekt zu.

Parallel dazu ordnet er die *passiones* an, die von der Abneigung gegen etwas Übles hervorgerufen werden: Der Hass bringt die Abwendung vom *malum* in sich und führt in Form von Ekel dazu, dass man sich von dem verabscheuten Objekt wegbewegt, distanziert. Die Bewegungslosigkeit aber, die von der andauernden Präsenz von etwas Ungewolltem geprägt ist und die Strebekraft zum Erlahmen bringt, identifiziert Thomas mit der *tristitia* (Traurigkeit). Auf diesen Gedanken möchte ich weiter unten noch näher eingehen.

Es wäre ein lohnendes Unterfangen, sich in extenso mit Thomas' Auffassung von den *passiones* auseinanderzusetzen. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, möchte ich an dieser Stelle nur kurz auf jene eingehen, bei denen das Moment der Bewegung eine besondere Rolle spielt.

### 3.5.3.3 Einige *passiones* im Einzelnen

#### 3.5.3.3.1 *Amor* als Ursprung der Bewegung zum Guten

*Omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem. .... Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor* (I-II,25.2). (Alles, was zu irgendeinem Ziel strebt, hat als erstes eine Eignung oder ein Verhältnis zu diesem Ziel. ... Die Eignung oder Verhältnismäßigkeit des Strebens zum Guten ist die Liebe.) Mit diesen Sätzen charakterisiert Thomas den Menschen als Wesen, das nicht nur auf das Gute ausgerichtet ist, sondern zu diesem auch fähig ist. Diese Fähigkeit zum Guten nennt Thomas Liebe. Sie bildet die Grundvoraussetzung allen Strebens und den Anfangspunkt für jede damit verbundene Bewegung. „*Incipit motus in amore*“ (I-II,25.4). (Die Bewegung beginnt in der Liebe.) Ein Mensch, der nicht liebt, würde gewissermaßen stehenbleiben. Die von der Liebe zu einem Objekt ausgehende Bewegung beschreibt Thomas als Kreisbewegung: Etwas Liebenswertes, etwa ein Kind, spricht den Menschen über seine Sinne an, der dieses als ein *appetibile* erfasst. Dies löst bei dem Menschen eine Bewegung auf das Kind hin zu aus, die, bei diesem angelangt, an ihr Ziel kommt und in Ruhe endet. Das Objekt der Liebe steht also am Anfang, hält die Bewegung am Laufen und ist gleichzeitig deren Endpunkt.

#### 3.5.3.3.2 *Spes*: Bewegungskraft trotz Hindernissen

Hoffnung und Liebe sind sich insofern ähnlich, als sie die Hinordnung des Menschen auf ein Gut bewirken und diesen so in Bewegung setzen. Im Unterschied zur Liebe richtet sich die Hoffnung aber auf ein Ziel, das nur unter Hindernissen zu erreichen ist. Thomas definiert: „*Spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci*“ (I-II,40.2). (Hoffnung ist die Bewegung einer Strebekraft, die aus der Wahrnehmung eines zukünftigen Gutes folgt, das schwer aber „möglich“ zu erreichen ist.)

Zu dieser Definition sei folgendes angemerkt: Der Hoffnung vorangehend ist offensichtlich eine Wahrnehmung, die mit einer Beurteilung verbunden ist, und dieser Beurteilung ist es geschuldet, dass das Gut als ein „schwer, aber möglich zu Erreichendes“ eingestuft wird. Im Fall, dass das Ziel unerreichbar scheint, würde sich konsequenterweise nicht *spes*, sondern *desperatio* (Verzweiflung) einstellen, die bewirken würde, dass die betroffene Person sich von dem scheinbar unerreichbaren Gut abwenden und wegbewegen würde (I-II,25.3). Der entscheidende Einfluss der



beurteilenden Wahrnehmung auf die *passiones* wird an dieser Stelle besonders deutlich.

Thomas führt seine Überlegungen zur Dynamik der Hoffnung noch fort: Und zwar weist er auf das Phänomen hin, dass jemand in manchen Fällen, seine Hoffnung nicht auf sich, sondern „*secundum virtutem alterius*“ (auf die Kraft eines anderen) setzt (I-II,40.2). Das würde bedeuten, dass das erstrebte Ziel nicht durch die eigene Bewegung, sondern durch die Bewegung eines anderen erreicht wird. Thomas erläutert diese zwei Spielarten der Hoffnung ohne eine Bewertung vorzunehmen, ebenso lässt er offen, ob diese „Kraft eines anderen“ von einem Menschen oder einer Sache stammt.

### 3.5.3.3.3 Wenn das Streben vergeht: *tristitia* und *dolor* – Traurigkeit und Schmerz

Vier *quaestiones*, so viele wie keiner anderen, widmet Thomas dieser *passio* oder, genauer gesagt, diesen *passiones*. *Tristitia* und *dolor* werden gemeinsam abgehandelt, da es sich bei beiden um einen Zustand handelt, der „*de malo praesenti est*“ (I-II,25.4) (von einem anwesenden *malum* rührt). Im Gegensatz zu anderen *passiones*, in denen das erstrebte Gut bzw. gemiedene Übel in der Zukunft liegt, ist es hier zumindest scheinbar unvermeidbar gegenwärtig. Das Proprium besteht folglich darin, dass es in ihnen keine Bewegung gibt, der Versuch, das bestehende Übel zu fliehen aufgegeben wird (I-II,35.4). Wenn bei Trauer von einer Bewegung gesprochen werden kann, dann nur von einer inneren, die zwar eine Ursache, aber kein Ziel hat. Thomas weist auch bezüglich der *tristitia* auf die Bedeutung der beurteilenden Wahrnehmung hin. Nur wenn eine Situation oder eine Sache als unangenehm erfasst wird, resultiert daraus das entsprechende Leiden.

Den Unterschied zwischen *tristitia* und *dolor* macht Thomas ebenfalls auf der Wahrnehmungsebene fest: Wenn das als Übel empfundene Phänomen im Bereich der körperlichen Wahrnehmung liege, spreche man von *dolor*. „*Ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis*“ (aus der inneren Wahrnehmung, sei es durch den Verstand, sei es durch eine Vorstellung) stamme die Trauer (I-II,35.2). Das Leiden selber aber, so Thomas, ist immer ein seelisches: „*Sed motus doloris semper est in anima.*“ (I-II,35.1) (Aber die Bewegung des Schmerzes ist in jedem Fall in der Seele.)

Zwei besondere Arten der *tristitia* oder besser gesagt ihrer Auswirkungen sind in Hinblick auf das Bewegungsmoment noch besonders hervorzuheben: *Angst* und

*Antriebslosigkeit*, wobei Thomas beide nah nebeneinander sieht. Wie oben ausgeführt geht es ja beim Schmerz um einen Zustand der Bewegungslosigkeit angesichts eines bestehenden Übels. Die naturgemäße Flucht vor dem Schlechten ist „aufgehoben“. „*Et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium* (I-II,35.8). (So ist die Angst, die dermaßen den Geist beschwert, dass ihm nicht irgendeine Fluchtmöglichkeit erscheint.) Angst, so könnte man formulieren, verengt die Wahrnehmung dermaßen, dass ein Mensch für sich keine Bewegungsmöglichkeit mehr sieht. Eine Steigerung dieses Phänomens stellt die *acedia*, Antriebslosigkeit dar, in der sowohl das Meiden des Schlechten als auch das Streben nach etwas Gutem vergangen ist: Sie führt so weit, dass auch der Körper selber gewissermaßen unbeweglich wird und seine natürlichen Tätigkeiten einstellt. Sogar die Stimme kann davon betroffen sein, sodass ein Mensch nicht nur erstarrt, sondern auch verstummt (Ibd.).

#### 3.5.3.3.4 *Gaudium*: Ruhe in Freude

*Nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia*. (I-II,32.7) (Nichts ist der Freude unähnlicher als der Schmerz.) Mehrfach charakterisiert Thomas die Freude<sup>5</sup> aus ihrer Gegensätzlichkeit zum Schmerz. Während *tristitia* Endpunkt einer misslungenen Flucht vor dem Übel ist, bildet Freude das Happy-End einer erfolgreichen Suche nach Glück. Was beide verbindet, ist das Moment der *quies*. „*Delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit*“ (I-II,31.1). (Freude ist eine gewisse Ruhe des Strebens in angesichts der Gegenwart eines lustvollen Gutes, das das Streben zufriedenstellt.) Der Mensch hat das von ihm angestrebte Ziel erreicht und kann bei diesem lustvoll verweilen. Die Bewegung ist „fertig“, zu Ende. Diesen Zustand erachtet Thomas als jenen, in dem sich die menschliche Natur erfüllt. Nichts ist natürlicher als das menschliche Streben nach Glück, Lust und Vergnügen (Ibd.).

Thomas ist sich natürlich dessen bewusst, dass diese zufriedene Ruhe immer nur eine vorläufige ist. Dies gilt vor allem für die „*delectationes sensibiles*, die sinnlichen Freuden. Sie richten sich ja immer auf „*corruptibilia*“ (verderbliche Güter), also auf Dinge, die langfristig keinen Bestand haben und selber der Bewegung des Vergehens unterworfen sind (Ibd.). Außerdem gehen sie wie alle Sinnesbewegungen

---

<sup>5</sup> *Gaudium* und *delectatio* verwendet Thomas synonym: „*Gaudium sit omnino idem quod delectatio*“ (I-II,31.3).

immer mit einer körperlichen Regung einher (I-II,31.5) und sind durch die Limitationen des Körpers ebenfalls beschränkt: Das *gaudium*, das gutes Essen beispielsweise bereitet, ist am Punkt der Sättigung erschöpft.

Wenn also die Freude eine endgültige sein soll, muss sie sich auf Dinge beziehen, die selber nicht der Bewegung von Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Dies kann nur bei den *delectationes intelligibiles*, den geistigen Freuden der Fall sein. „*Non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles*“ (Ibd.). Für Thomas besteht „kein Zweifel, dass die geistigen Freuden um vieles höher sind als die sinnlichen.“ Bemerkenswert ist seine Begründung für diese Wertung: Eine Freude aus einer Bewegung, die mit einem Bewusstsein darüber verbunden ist, d.h. über die er weiß, ist nämlich wesentlich vollkommener als jene, die auf der rein sinnlichen Ebene bleibt (Ibd.).

Wie nachhaltig die Ruhe ist, die sich durch das Erreichen eines angestrebten Gutes einstellt, hängt also von zwei Faktoren ab: Einerseits von der Art des *bonum*, das mehr oder weniger, lang- oder kurzfristiger befriedigend sein kann. Andererseits aber auch von der Weise, in der das *bonum* wahrgenommen und erfasst wird. Nur wenn „*bonum coniunctum et id cui coniungitur*“ (die „Verbindung des Gutes mit dem, dem es verbunden wird) geglückt ist, ist die Strebebewegung zur Freude hin gelungen.

### 3.6 Die geistige Bewegung des Menschen

#### 3.6.1 Wesen und Ziel des *intellectus*

Die *potentiae intellectivae* stellen für Thomas die ersten und höchsten der *potentiae animae* dar. Sie heben sich von den anderen insofern ab, als ihre Tätigkeit „*sine corpore*“ (ohne den Körper) erfolgt (I,75.3).

Wie bei den *potentiae sensitivae* unterscheidet Thomas zwei geistige Grundvermögen, eine *potentia intellectiva apprehensiva* und eine *potentia intellectiva appetitiva*, also eine wahrnehmende und eine strebende Kraft. Die strebende Verstandeskraft, die er auch *intellectus practicus* nennt, setzt er mit dem Willen, *voluntas* gleich. Die wahrnehmende Verstandeskraft bezeichnet er als Intellekt oder Ratio<sup>6</sup> und grenzt sie mit dem Adjektiv *speculativus* inhaltlich vom Willen ab. Während der Wille auf das *summum bonum* ausgerichtet ist, strebt der Verstand nach dem *verum* als oberstes Ziel (I,79.11).

---

<sup>6</sup> Thomas verwendet die beiden Begriffe häufig synonym, das Wort *ratio* mit seinem weiten Bedeutungsspektrum aber auch oft in anderer Hinsicht.

Das Proprium der verstandesmäßigen Wahrnehmung liegt, wie bereits oben erwähnt, darin, dass sie ohne den Körper erfolgt. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass der Geist prinzipiell offen für alles sein kann und die Fähigkeit hat, das Wesen aller anderen Körper zu erfassen. „*Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum*“ (I,75.2). (Was aber ein anderes erkennen kann, kann nichts von diesem in seiner Natur haben, weil das, was ihm eigen ist, naturgemäß die Erkenntnis dieses anderen verhindern würde.) Diese aufs Erste sperrige Erklärung lässt sich anhand simpler Beispiele veranschaulichen: Die rosarote Brille verhindert durch ihre eigene Färbung das Wahrnehmen des gesamten Farbenspektrums. Das Ohr kann Dinge nur hinsichtlich ihrer Hörbarkeit wahrnehmen, das Auge nur hinsichtlich ihrer Sichtbarkeit, während der Intellekt seine Objekte in all ihren Dimensionen erkennt. In dieser **Losgelöstheit vom Körper** stellt er ein *ens subsistens*, ein selbständiges Seiendes dar, das sich auch unabhängig von den anderen Seelenkräften bewegen kann.

~~Da der Intellekt nur dem Menschen zukommt, ist er jenes Element, das ihn vor allen anderen in dieser Welt Seienden auszeichnet. Folgerichtig kommt Thomas zur Definition des Menschen als *animal rationale*.~~

Das Objekt des Intellekts ist das Wahre bzw. das Seiende, insofern es *verum* ist. Während die Sinne sich auf das *ens particulare*, beziehen zielt der Intellekt auf das *ens in universali*, das Allgemeine, Universale (I,79.2). Die Fähigkeit aus sinnlichen Einzelwahrnehmungen Verallgemeinerungen und Schlüsse zu ziehen, etwa indem Dinge in Gattungen und Kategorien eingeordnet werden, kommt allein der Ratio zu. Thomas unterscheidet in diesem Zusammenhang verschiedene Tätigkeiten des Intellekts, die alle aus der gleichen Potenz hervorgehen: *memoria* (Gedächtnis), *imaginatio* (Vorstellungsvermögen), *aestimatio* (Einschätzung) usw. Bemerkenswert in diesem Kontext ist seine Unterscheidung zwischen dem Akt des *intelligere* als einfaches Verstehen und des *ratiocinari*, was am besten mit „schlussfolgernd denken“ übersetzt wird. „*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam*“ (I,79.8). (*Intelligere* bedeutet nämlich einfach, eine erfassbare Wahrheit zu verstehen. *Ratiocinari* aber ist das Fortschreiten von einem Erfassten zu einem anderen, um die erfassbare Wahrheit zu erkennen Die Bewegung des Geistes, die Thomas an dieser Stelle beschreibt, lässt sich am besten

mit dem Begriff Diskurs bzw. diskursivem Denken zusammenfassen, was ja wortwörtlich „Durchlauf“ bzw. „durchlaufendes Denken“ bedeutet. „*Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti*“ (Ibd.). (Das schlussfolgernde Denken wird mit dem Verstehen verglichen wie das Bewegtwerden und Ruhen oder das Erlangen und Haben, wobei das eine vollkommen, das andere aber unvollkommen ist.) Ausgangspunkt dafür sind die „*principia naturaliter nota*“ (allen Menschen natürlicherweise bekannten Prinzipien) (I-II,58.4), also gewisse Grundsätze, denen eine vernünftige Person *ex necessitate* (notwendigerweise) folgt (I,82.2), wenngleich dies häufig unreflektiert geschieht. Ein Beispiel dafür wäre, dass etwas Wahres in der gleichen Hinsicht nicht falsch sein kann. Diese *principia* sind ihrerseits unbeweglich und unterliegen als solche auch nicht der menschlichen Beurteilung. Zu allen weiteren Erkenntnissen kommt der Geist nur, wenn er sich bewegt, da sie dem Verstand nicht von vorneherein zugänglich sind. Diese Bewegung führt *de ignorantia ad scientiam* (von der Unwissenheit zur Kenntnis/Einsicht) (Ibd.).

Aus diesen Ausführungen lässt sich erschließen, dass das Ziel aller geistigen Aktivität die Wahrheit, *veritas* ist, insofern sie *intelligibile*, dem Menschen zugänglich ist. Die Erkenntnis dieser Wahrheit, so Thomas, löst im Menschen eine Freude aus, die alle sinnlichen Freuden übertrifft. Wie das Streben in Freude bei dem erlangten *bonum* zur Ruhe kommt, vollendet sich das Denken in der freudigen Erkenntnis der *veritas*.

Thomas unterlässt es, trotz seiner Hochschätzung der Wahrheit nicht, darauf hinzuweisen, dass der menschliche Geist beschränkt ist und die Wahrheit niemals gänzlich erfassen kann; er bezeichnet ihn als „*infimus*“ (schwach), vor allem im Vergleich zur göttlichen Wahrheit. (I,79.2). Die Ausrichtung des Intellekts als *potentia* auf die vollkommene Wahrheit bleibt davon aber unbeschadet (I,79.3).

Insofern die oben beschriebenen diskursiven Bewegungen des Geistes, die von einer Erkenntnis zur anderen führen, „*non transeant in materiam exteriorem*“ (nicht über sich hinaus gehen) (I-II,31.5), von einem Gegenüber vielleicht nicht einmal bemerkt werden würden, geschweige denn auf dieses eine unmittelbare Wirkung hätten, handelt es sich dabei mehr um einen *actus perfecti*, eine Bewegung im analogen Sinn. (s. 3.4.3).

Das schmälert aber keinesfalls ihre Bedeutung. Thomas weist ausdrücklich darauf hin, dass die Verstandestätigkeit per se ebenso wie die Aktivierung der Sinne eine

Quelle der Freude sein kann (Ibd.), während er Gedankenlosigkeit, also „*ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire*“ (die Unwissenheit oder das Irren rund um das, was jemand wissen könnte und sollte)“, als *peccatum* (Vergehen), bezeichnet (I-II,74.4).

### 3.6.2 Die passive Bewegung des Geistes:

Über die innere Bewegung hinaus finden sich auch beim Intellekt noch weitere Formen des *motus*. „*Ratio a diversis partibus movetur*“ (I-II,17.5). (Die Vernunft wird von verschiedenen Teilen bewegt.) Der Geist ist nicht nur eine aktive, sondern „*quoddam modo*“ (in gewisser Weise) auch eine *potentia passiva* oder, wie Thomas es formuliert, ein *intellectus possibilis* (I,79.7). Als solcher wird der Geist von allem bewegt, das ein „*ens in actu*“ ist (Ibd.). Damit verweist er auf die Tatsache, dass das Denken seinen Ausgangspunkt in der Wahrnehmung aller vor uns liegender Dinge hat. Auch wenn das Objekt des Intellekts das *ens in universali* ist, benötigt der Mensch, um zu Erkenntnissen zu kommen, immer das ihm zunächst sinnlich Wahrnehmbare *ens particulare* (I,79.2). Da der Verstand zunächst eine „*tabula rasa*“ ist und ihm die Wahrheit nicht von vornherein eingegeben ist (I,79.7), „*oportet quod eam colligat ex res divisibilibus per viam sensus*“ (I,76.5). (... ist es nötig, dass er aus den unterscheidbaren Dingen auf dem Weg der Sinne diese [die Wahrheit] zusammensucht/sammelt.) Insofern der Intellekt von dem Sinnlich Wahrnehmbaren bewegt werden muss, um, sich selber bewegend, zur Wahrheit zu gelangen, ist er auch vom Körper, speziell den Sinnesorganen abhängig (I,75.2). Diese Überlegung führt Thomas zu der bemerkenswerten Feststellung, dass eine gut ausgeprägte Wahrnehmungsfähigkeit auch die Denkfähigkeit verbessert, insbesondere erwähnt er an dieser Stelle den Tastsinn, dessen Qualität er in direktem Verhältnis zum Verstand sieht (I,76.5).

Aber nicht nur von den Sinnen und dem über die Sinne Erfassbaren wird der Geist bewegt. Beeinflusst und insofern „*indirecte*“ (indirekt) bewegt wird er auch von den *passiones*, den sinnlichen Strebekräften, denen der Mensch unterliegt (I-II,77.1). Thomas erklärt an dieser Stelle ausgehend von seinem Welt- und Menschenbild uns allen bekannte innerpsychische Vorgänge:

Zunächst stellt er fest: *Ille qui est in passione constitutus non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem*“ (I-II,77.2). (Jemand, der sich in der der Verfassung des Affekts befindet, beachtet im Einzelnen

nicht, was er im Allgemeinen weiß, insofern die *passio* gewisse Überlegungen verhindert.) Damit sagt er nichts anderes, als dass ein Mensch im Affekt gegen besseres Wissen entscheidet und daraus handelt. Die *passio* lenkt nämlich sowohl sinnliche als auch geistige Wahrnehmung dergestalt, dass die Ratio nicht mehr den ihr bekannten Prinzipien, sondern dem Objekt der Leidenschaft selber folgt. Der Verstand bewegt sich in einer solchen Situation nicht mehr selbständig, sondern haftet gleichsam an der *passio* an. Wir würden an dieser Stelle von einer eingeschränkten oder verzerrten Wahrnehmung sprechen.

Mehrfach verwendet Thomas in diesem Kontext das Bild des komplett oder zumindest teilweise gefesselten Geistes, womit er beschreibt, dass die Verstandesbewegung gehemmt oder total unterbunden wird. Dies sei besonders dann der Fall, wenn mit einer *passio*, speziell erwähnt er an dieser Stelle Liebe und Zorn, auch eine starke körperliche Bewegtheit, wie etwa schneller Herzschlag, einhergeht, die das freie Denken beeinträchtigt (I-II,77.2).

Alle diese inneren Dynamiken haben ihren Ursprung in der Einheit der Seele. „*Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radidentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur*“ (I-II,77.1). (Weil nämlich alle *potentiae animae* in dem einen Wesen der Seele wurzeln, muss, wenn sich eine Potenz auf ihre Tätigkeit ausrichtet, die andere ihre Aktivität aufgeben.) Die Seele kann, um an ihr Ziel zu gelangen, nicht gleichzeitig verschiedene Dinge verfolgen. Wenn divergierende Kräfte gleichzeitig, aber gegenläufig wirksam sind, ist der Mensch wie zerstreut, wird einmal dahin, einmal dorthin gezogen und kann sein Vorhaben, um das er verstandesmäßig weiß, nicht konsequent verwirklichen. Vice versa gilt, dass eine Absicht dann am besten erreicht wird, wenn alle Seelenkräfte zusammenwirken, sich gewissermaßen in die gleiche Richtung bewegen. Im Idealfall unterstützen sich also Geist, Sinne und Körper gegenseitig in ihrem Wahrnehmen und Streben (Ibd.).

### 3.6.3 Die aktive Bewegung des Geistes

Während im vorhergehenden Kapitel der Intellekt als *potentia passiva* beschrieben wurde, soll nun seine bewegende Kraft erläutert werden, und zwar insofern er über sich hinaus geht und anderes in Bewegung setzt.

Der Verstand stellt für Thomas zweifellos die oberste und erste Kraft dar, die einen Menschen bewegt, er nennt ihn die *vis regitiva partium animae*, (die Königskraft unter

den seelischen Anteilen) (I-II,77.3). Seine zentrale Aufgabe besteht darin, den gesamten Menschen als Körper und Seele auf das *summum bonum*, hinzurichten und die verschiedenen Kräfte so zu ordnen, dass sie sich gemeinsam auf dieses Ziel hinbewegen (I-II,17.5). Der Aquinate charakterisiert die Tätigkeit des Verstandes genau: „*Imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando*“ (I-II,17.1). (Als Befehlende ordnet sie [die Ratio] nämlich das, dem sie befiehlt, auf eine Tätigkeit hin, indem sie ihm etwas mitteilt oder erklärt.) Der Verstand gibt also gleichsam die Richtung an und erklärt, die Bewegung selber aber erfolgt durch die menschlichen Strebekräfte: „*Intellectus non movet corpus nisi per appetitum*“ (I,76.1). „Der Intellekt bewegt den Körper nur durch das Streben.“ Das Verhältnis zwischen Wollen, intellektivem Streben, und Wissen nimmt Thomas sehr genau in den Blick, auf dieses Thema werde ich später noch zurückkommen. Als oberste Kraft steht der Geist in einer gewissen Weise auch über sich: er hat die Fähigkeit über sich nachzudenken, zu reflektieren (I-II,17.6).

Sein *imperium* (Herrschaft) übt der Verstand also nicht auf diktatorische Art und Weise aus, sondern so wie ein König seine freien Bürger regiert (I-II,17.7). Dies führt Thomas als Begründung an, warum der Mensch, wie bereits oben ausgeführt, nicht immer den Anordnungen des Geistes, sondern mehr seinen aktuell bewegten Sinnen folgt. Eine weitere Beschränkung ergibt sich aus der Verflochtenheit von Seele und Körper. Der Mensch als Körper ist sich ja in seiner individuellen Disponiertheit quasi als Material selbst vorgegeben und kann sich insofern weder durch Willen noch Verstand steuern (Ibd.).

### 3.6.4 Die Bewegung des Willens

#### 3.6.4.1 Wesen und Ziel des Willens

Neben die *potentia intellectiva apprehensiva*, also die wahrnehmende Verstandeskraft stellt Thomas die *potentia intellectiva appetitiva*, die strebende Verstandeskraft, den Willen. Während die wesentliche Tätigkeit der wahrnehmenden Verstandeskraft das *cognoscere*, das Wissen und Wahrnehmen eines Seienden als *verum* ist, besteht der Vollzug der strebenden Verstandeskraft im Sich-Ausrichten auf die Dinge, insofern sie *bonum* sind. Dieser „*appetitus rationalis*“, also das verstandesmäßige Streben, ist wiederum zu unterscheiden vom „*appetitus sensitivus*“, dem sinnlichen Streben (I-II,1.5). Während letzteres den Menschen unvermeidlich bewegt, auch wenn er es dem Verstand unterordnen kann, erfolgt das



rationale Streben „*secundum liberum iudicium*“ (gemäß einer freien Entscheidung) (I-II,26.1). Der Wille ist jene Kraft, aus der die bewusst gesetzten Taten folgen. Thomas nennt ihn daher auch „*intellectus practicus*“ (I,79.11), der „*quasi dirigens ad motum*“ (gleichsam zur Bewegung führend), den Menschen ins Handeln bringt (Ibd.).

Gemäß dem Grundsatz „*Omne motus ab alio movetur* (I,2.3) muss auch der Wille als *potentia animae* durch etwas von außen aktualisiert, in Bewegung gebracht werden. Dies ist in seinem Fall das *bonum apprehensum*, ein Seiendes, das vom Intellekt als etwas Gutes erfasst wurde. Erst, wenn ein Mensch a) etwas wahrgenommen und b) als gut erfasst hat, wird er sich dazu entscheiden, es zu verfolgen. Zu seiner Natur gehört also eine *inclinatio*, die auf das Gute hinlenkt und das Schlechte ablehnt (I,79.12). „Diese ist so konstitutiv für den Willen, dass diese Neigung nie ausgelöscht werden kann“ (Kim, 2007, S. 84). Da sowohl die Wahrnehmung als auch die Beurteilung des Wahrgenommenen durch den Verstand unter allerlei Umständen nicht immer den Dingen angemessen erfolgt, kann es auch passieren, dass der Wille sich auf etwas richtet, das ihm eigentlich schadet, obwohl es ihm gut scheint. Dass aber ein Mensch sich niemals für das Schlechte an sich, sondern immer für ein *malum sub ratione boni* (Böses unter dem Anschein des Guten) entscheidet, gehört zu den Grundüberzeugungen des Aquinaten.

Der Wille als Potenz muss aber, damit ein Mensch in Bewegung, ins Handeln kommt, erst aktualisiert, aktiviert werden. Aus etwas vom Verstand Erfassten folgt nicht immer ein Wollen und schon gar nicht eine Handlung. Gerade darin liegt ja das dem Menschen eigene Vermögen, dass er sich dazu entschließen kann, etwas zu tun oder auch nicht zu tun. Ich habe die Wahl, zu gehen oder nicht zu gehen, die Augen zu öffnen oder geschlossen zu halten. Erst in einem zweiten Schritt folgt dann die inhaltliche Ausrichtung, also die Entscheidung nach links oder rechts zu gehen, die geöffneten Augen nach oben oder nach unten zu wenden.

Thomas weiß, dass es im Alltag selbstverständlich eine Unzahl von Abläufen gibt, in denen unser Tun „*sine deliberatione*“ (ohne bewusste Willensentscheidung) erfolgt (I-II,1.1). Er versäumt auch nicht, zu konstatieren, dass unser Wollen und Entscheiden von gewissen Mustern geprägt ist (s. 3.4.4). Aber er macht darauf aufmerksam, dass der Mensch durch seinen Willen prinzipiell die Möglichkeit hat, sich auch anders zu verhalten, etwa aus der Ruhe in die Bewegung zu kommen oder die Bewegung seines Lebens zu modifizieren.

### 3.6.4.2 Das *summum bonum* als Bewegungsprinzip des Willens

Wie alle anderen Kräfte des Menschen strebt auch der Wille notwendigerweise auf das *summum bonum* als das letzte Ziel zu, dieses ist „*naturaliter volitum*“ (natürlicherweise gewollt) und im Gegensatz zu allen vorläufigen Zielen nicht frei wählbar (I-II,10.1). Das Gute schlechthin ist also das „*principium motus voluntatus*“ (Prinzip/Ursprung der Willensbewegung) (I-II,13.5), jene Instanz, die den Willen „in die Gänge“ bringt. Als „*principium extrinseco*“ (außerhalb liegendes Ziel) ist es der Verfügung des Willens entzogen und daher „*immobilis*“ (unverrückbar/unbeweglich) (I-II,6.1). Dieses ihm innewohnende Moment der Ruhe überträgt sich gewissermaßen auf den Willen, wenn dieser bei ihm angelangt ist. **An der Ruhe des Willens ist also erkennbar, ob jemand sein Ziel erreicht hat.** „*Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit*“ (I-II,34.4). (Das aber hält man für das Ziel, in dem der Wille zur Ruhe kommt.)

Das Spezifikum des Menschen in seiner **Ausrichtung auf das *summum bonum*** liegt in seiner **Bewusstheit** darum. Der Mensch ist das einzige Wesen, das um sein Ziel weiß, es mit Absicht anstreben und, wenn er es erreicht hat, seine Gegenwart genießen kann. Diesen immer schon erstrebten Zustand der Vollendung nennt Thomas **beatitudo**: „*Beatitudo, ... significat bonum perfectum intellectualis naturae*“ (I,26.2). (**Glückseligkeit** bezeichnet das vollendete Gut der verstandesmäßigen Natur.) Sie geht über die *delectatio*, die sinnliche Freude hinaus, da sie sich nicht nur an der Präsenz des erreichten Zieles erfreut, sondern dieses auch bewusst wahrnimmt (I-II,4.3).

Die dem Menschen wesenseigene bewusste Hinordnung auf das Gute bringt gleichzeitig auch eine Ausrichtung auf das „***bonum in communi***“ mit (I-II,51.1), auf das Gute, das sich als Transzendentalium in jedem einzelnen Seienden, unter anderem auch in den vielfältigen *potentiae* des Menschen findet. Es gehört daher auch zur Natur des Willens, dass er danach strebt, dass sämtliche dem Menschen innewohnenden Vermögen aktualisiert werden. „*Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona*“ (I-II,10.1). (Daher will der Mensch natürlicherweise nicht nur das Objekt des Willens, sondern auch anderes, das seinen Vermögen entspricht, wie die Erkenntnis des Wahren, die dem Intellekt entspricht,

und das Sein und das Leben und anderes, was die menschliche Natur betrifft. Sie alle werden aus der Perspektive des Willens als gewisse Einzelgüter aufgefasst.) Damit ist ausgesagt, dass der Wille grundsätzlich mit jenen Bestrebungen und Bewegungen konform geht, die im Menschen als Leib-Seele-Einheit von Natur aus angelegt sind: Thomas folgend gibt es nicht nur einen Selbsterhaltungstrieb, sondern auch einen verstandesmäßigen Willen zum Leben und zur Fortpflanzung. Der Mensch isst und trinkt nicht nur aus einem Instinkt heraus, sondern wird sich in der Regel auch bewusst dafür entscheiden, seinen Hunger zu stillen. Weiterführend bedeutet dieser Gedanke, dass auch bei den individuellen Anlagen und Vermögen eines Menschen grundsätzlich auf die Unterstützung durch den Willen auszugehen ist.

#### 3.6.4.3 Die Absicht als das erste und entscheidende Bewegungsmoment

Ein besonderes Augenmerk legt Thomas auf die *intentio*, Absicht, die er als „*actus voluntatis respectu finis*“ (Akt des Willens in Hinblick auf das Ziel) definiert (I-II,12.1). Der Blick auf das Ziel aktiviert den Willen, der ja als Potenz auch nur in seiner Möglichkeit bleiben könnte. Thomas führt an dieser Stelle das Beispiel eines Kranken an, der gesund werden möchte. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass jeder Mensch potentiell gesund werden möchte. Dieser Wunsch wird aber erst wirksam, wenn jemand aktiv seine Kräfte in Bewegung setzt und entsprechende Maßnahmen setzt. Erst die reale Hinordnung auf das Ziel ist im eigentlichen Sinn die Absicht. Durch sie werden die anderen seelischen und körperlichen Kräfte mobilisiert sowie verschiedenste Mittel ergriffen, die der Erreichung des Zieles dienen.

Thomas spricht an anderer Stelle von der Absicht auch als „*inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente*“ (I-II,6.4). (... einer gewissen Ausrichtung, die aus einem inneren wissenden Prinzip hervorgeht.) Die bewusste Hinordnung auf ein Ziel als erstes Moment in einem willentlichen Bewegungsvorgang ist also gleichzeitig deren *conditio sine qua no*: Aus ihr gewinnt die Willensbewegung erst ihren Zweck und ihren Sinn.

#### 3.6.4.4 Freiwilligkeit des Handelns als das Proprium humanum

Aus der *potentia appetitiva rationalis* des Menschen erwächst neben der Absicht ein zweites Wesensmerkmal menschlichen Handelns: die Freiwilligkeit. Nur eine freiwillig vollzogene Handlung kann im Vollsinn des Wortes als menschliche Handlung

bezeichnet werden. „*Actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis*“ (I-II,6.pr). (Als menschliche Akte im eigentlichen Sinn werden jene bezeichnet, die freiwillig sind, und zwar daher, weil der Wille zum rationalen Streben gehört, der dem Menschen eigen ist.) Das lateinische Adjektiv *voluntarius* leitet sich ab vom Nomen *voluntas*, insofern wäre seine Übersetzung als “willentlich” treffender. Was den Menschen vom Tier und allen anderen Lebewesen abhebt, ist seine Fähigkeit, sich bewusst für oder gegen etwas bzw. für das eine oder das andere zu entscheiden. Je durchdachter und überlegter eine Handlung, umso mehr kann sie als freiwillig bezeichnet werden und umso höherwertiger ist sie einzustufen. „*Illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine*“ (I-II,74.3). (Das, was der Mensch ohne vernünftige Überlegung macht, macht er selbst nicht perfekt, weil an dieser Stelle nicht das agiert, was das Eigentliche im Menschen ist.)

Mit der Freiwilligkeit geht die Möglichkeit zur Wahl einher. Wählbar ist – abgesehen vom *finis ultimus*, wie oben erläutert wurde - einerseits das Ziel, also etwa die Richtung, in die ich mich bewegen möchte. Wiederum ist dabei zu bedenken, dass damit ein bedachtes Wählen gemeint ist, das heißt, dass ich weiß, warum ich mich für links und nicht rechts entschieden habe. Das Ziel wird um seiner selbst willen gewählt, weil es “*secundum se volitus*” (in sich erstrebenswert) ist (I-II,8.3). Darüber hinaus hat der Mensch aber auch die Möglichkeit zur Wahl der *media* (Mittel), die zum Ziel führen. Deren *bonum* liegt nicht in ihnen selber, sondern in ihrer Nützlichkeit hinsichtlich des Zieles: „*Non sit volitum nisi propter finem*“ (Ibd.). (Sie werden nur wegen des Zieles gewollt.) Mit dem Begriff *medium* ist zugleich gesagt, dass die Mittel hinsichtlich der zeitlichen Anordnung in der Mitte, zwischen Absicht und Ziel liegen (vgl. I-II,8.3). Hinsichtlich der Bedeutung und Wirkkraft steht aber das Ziel an vorderster Stelle. Dabei kann es vorkommen, dass zwischen der Entscheidung für ein Ziel und den zu dessen Erreichung notwendigen Schritten ein zeitlicher Abstand liegt. Wiederum greift Thomas zur Verdeutlichung dieses Prozesses auf das Beispiel eines Menschen zurück, der gesund werden möchte: “*Sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur*” (Ibd.). (So wie wenn jemand, der zuerst Gesundheit wünscht und danach überlegt, wie er geheilt werden kann, einen Arzt beauftragt, um geheilt zu werden.)

Allerdings kann es sein, dass jemand trotz der ergriffenen Mittel nicht sein angestrebtes Objekt erlangt, sozusagen in der Mitte stecken bleibt.

Aus dem obigen Beispiel wird ersichtlich, dass es Freiwilligkeit und Wahlmöglichkeit nicht nur bei aktiven Handlungen und Bewegungen gibt. **Freiwilligkeit kann auch in einem Einwilligen in ein Geschehen bestehen.** Thomas weist ausdrücklich darauf hin, um dem Missverständnis zu entgegenen, dass ein Erleiden immer mit einem gewissen Zwang verbunden sei (vgl. I-II,6.5). Im obigen Beispiel würde dies bedeuteten, dass jemand zum Zweck seiner Gesundheit einer ärztlichen Behandlung zustimmt und sich dabei zugleich bewusst für eine bestimmte Behandlungsmethode oder einen bestimmten Arzt entscheidet.

#### 3.6.4.5 Der Wille als Prinzip der Selbstbewegung

Die Fähigkeit des Menschen, sich bewusst für oder gegen etwas zu entscheiden, erlaubt es, bei ihm von einer gewissen Selbstbewegung zu sprechen. Dies ist insofern bemerkenswert, als generell das Prinzip gilt, dass alles Bewegende von etwas anderem bewegt wird. Das trifft grundsätzlich auch auf den Menschen zu und muss bei der Rede von der Selbstbewegung stets mitbedacht werden.

*“Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium“* (I-II,1.2). (Jene also, die über Vernunft verfügen, bewegen sich selber zum Ziel, weil sie die Herrschaft über ihre Akte haben durch die freie Entscheidung.) Der Mensch kann nicht nur über das *summum bonum*, das ihm als *ultimus finis*, unabdinglich ein- und vorgegeben ist, reflektieren. Er kann darüber hinaus diese Bewegung bewusst und mit Bedacht vollziehen. Vor allem aber steht es ihm frei zu entscheiden, in welcher Weise er dies tun will.

Die den Menschen auszeichnende Befähigung zur Selbstbewegung steht nicht im Widerspruch zur Tatsache, dass der Mensch sich häufig auch von Dingen bewegen lässt, die außerhalb seiner selbst liegen. Das kann dazu führen, dass es oft lange dauert, bis ein Mensch zu einer eigenen Willensentscheidung kommt. Zugleich bedeutet es, dass manchmal erst ein Anstoß von außen den Menschen dazu bringt, etwas zu wollen. Oder aber es bedarf anderer vorausgehender Willensakte, um zu einem gewissen Entschluss zu kommen. Wieder verwendet Thomas das Beispiel des Kranken: Wenn jemand gesund werden möchte, beginnt er zunächst zu überlegen, auf welchem Weg ihm das gelingen kann, und erst durch Ratschläge von anderen und durch eigene Überlegungen motiviert, entscheidet er sich dazu, einen Arzt

aufzusuchen (I-II,9.4). Der Willensakt selber liegt immer in der betroffenen Person und kann nur von dieser realisiert werden, äußere Umstände und „Beweger“ können aber einen unterstützenden Beitrag leisten: „*Opera vitae semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens*“ (I-II,80.2). (Die Handlungen des Lebens stammen immer von einem inneren Prinzip, dennoch kann ein äußeres Agens dazu mitwirken.) Diese Mitwirkung kann auch darin bestehen, dass jemandem ein Objekt vorgeschlagen oder angeboten wird oder dass man jemanden überredet, indem man ihn von der Güte einer Sache zu überzeugen sucht (I-II,80.2).

Alle diese äußeren Einflüsse entheben aber den Willen letztlich nicht seiner Verantwortung und Fähigkeit, sich auf selbstbestimmte Weise in Bewegung zu setzen.

Bei aller Rede über Freiwilligkeit menschlichen Handelns muss natürlich auch das Phänomen der Gewalt und des Zwanges in den Blick genommen werden. Der Aquinate thematisiert an dieser Stelle auch das Problem der Angst, die den Menschen zumindest scheinbar zu Handlungen nötigt.

Zunächst wirft er die Frage auf, „*utrum violentia voluntati possit inferri*“ (ob dem Willen Gewalt zugefügt werden kann), also ob der Mensch gegen seinen Willen zu etwas gezwungen werden kann (I-II,6.pr). Dazu verweist er auf die Differenzierung zwischen der Intention und der daraus folgenden Handlung als zwei unterscheidbare Momente des einen Willensaktes. Da die Absicht eines Menschen als inneres Prinzip aus ihm selber hervorgeht, ist sie alleine seinem Willen unterworfen und kann von nichts und zu nichts gezwungen werden. Der Zwang, der immer von außen kommt, kann aber sehr wohl den Willen in der Ausführung seiner angestrebten Bewegungen gewaltsam be- und verhindern oder zu einer Bewegung drängen, die Thomas letztlich als *contra rationem naturalis*, als unnatürlich charakterisiert (I-II,6.4). Alles gewaltsame Geschehen kann sich aber nur auf die *membra exteriora* (äußeren Körperteile) erstrecken. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass es keiner äußeren Macht möglich ist, die rein innerseelischen Bewegungen wie das Denken, Phantasieren, Planen etc. zu unterwerfen, sie unterliegen allein der Freiheit des Subjekts.

Nicht gelten lässt Thomas die Aussage, dass der Wille von den *passiones* zu etwas gezwungen werden kann. Dazu führt er ins Treffen, dass jene heftigen Bewegungen, mit denen die Sinne zu etwas Erstrebenswertes gezogen werden, aus der

menschlichen Seele entstammen, ihr Prinzip im Menschen selber haben und keineswegs gegen dessen Natur sind. Überdies bleibt trotz aller Leidenschaft die grundsätzliche Fähigkeit des Willens, als *intellectus practicus* auch gegen deren Regungen zu handeln (I-II,10.3).

Auch hinsichtlich der Frage nach der Freiwilligkeit von Entscheidungen und Handlungen, die aus Angst erfolgen, analysiert Thomas die menschliche Willensbewegung genau. Zunächst schickt er voraus, dass die Beurteilung einer Situation als bedrohlich keine Frage des Strebens, sondern der Wahrnehmung ist. Erst wenn die Ratio etwas als gefährlich und damit als *malum* eingestuft hat, entscheidet sich der Wille naturgemäß dafür, dieses zu meiden. Dieser Entscheidung kommt also per se keine Freiwilligkeit zu. Dem Willen unterliegt aber die Wahl der Mittel, um der Gefahr und der damit verbundenen Angst zu entgehen. "*Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem*" (I-II,6.6). (Das Freiwillige betrifft nämlich nicht nur das, was wir um seiner selbst wie ein Ziel wollen, sondern auch das, was wir wegen eines anderen und also wegen des Zieles wollen.) Ein Mensch, der sich in einem Kriegsgebiet befindet, kann sich für Flucht ebenso entscheiden wie für den Griff zur Waffe, um sich, zumindest seiner Auffassung nach, in Sicherheit zu bringen. Thomas weist aber auch auf die Möglichkeit hin, dass die gleiche Situation nicht als gefährlich eingeschätzt wird; in diesem Fall würde weder die eine noch die andere Handlung erfolgen. Die Unfreiwilligkeit resultiert also aus der mehr oder weniger adäquaten Wahrnehmung eines Umstandes als Angst auslösend und insofern zu vermeidend.

#### 3.6.4.6 Die Bewegung anderer Seelenkräfte durch den Willen

Während bislang die Selbstbestimmtheit und die damit verbundene Selbstbewegung des Willens erörtert wurde, geht es im Folgenden um sein Verhältnis zu den anderen *potentiae animae* und dem sich daraus ergebenden Wechselspiel.

---

Thomas hält in all seinen Überlegungen daran fest, dass der Wille „*primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires*“ (I-II,3.4). (... das erste zur Tätigkeit Bewegende im Menschen ist, das die anderen Kräfte bewegt.) Dies begründet er damit, dass allein der Wille als das wissende Streben um das *bonum in communi* weiß, während alle anderen menschlichen Anteile nur auf ihr je eigenes Gut hin ausgerichtet sind. Das Auge etwa strebt danach, etwas Schönes zu sehen, der Intellekt sucht die Wahrheit etc. Aufgabe des Willens ist es daher, alle diese

Kräfte in ihren Bewegungen und Bestrebungen so zu ordnen, dass ein Mensch mit allen seinen je individuell ausgeprägten Vermögen die *beatitudo* erreichen kann. *Voluntas movet omnes alias vires animae ad finem* (I-II,12.1). (Der Wille bewegt alle anderen Seelenkräfte zum Ziel.)

Diese bewegende Kraft des Willens charakterisiert Thomas mehrfach. Das Verb *ordinare* kann im Deutschen nämlich ebenso als „ordnen“ wie auch „befehlen“, „regeln“ und „ausrichten“ übersetzt werden. Einerseits muss der Wille also die oft auseinanderstrebenden Seelenbewegungen ordnen und auf das gemeinsame Ziel hin bündeln. Andererseits gehört es auch zu seinen wesentlichen Vollzügen, über die anderen Seelenkräfte zu herrschen: „*Ergo imperare est actus voluntatis*“ (I-II,17.1). (Daher ist Herrschen ein Akt des Willens.) Dieses *imperium*, auch darauf verweist Thomas an mehreren Stellen, übt der Wille auf durchaus unterschiedliche Weise und auch anders als der Intellekt aus: Während er über die *potentiae appetitivae interiores* gleichsam als freie Bürger regiert, befiehlt er die *membra corporis* (Körperteile) wie Sklaven. Ausgenommen davon sind die *vires vegetativae*, die überhaupt nicht dem Willen unterworfen sind (I,82.4).

#### 3.6.4.7 Das Bewegtwerden des Willens durch die Sinne

Ausgehend von der menschlichen Erfahrung, dass im Menschen oft **Sinne und Ratio** einander widerstreben, nimmt Thomas das Verhältnis der beiden Seelenvermögen besonders genau in den Blick.

Zunächst stellt er fest, dass die Sinne auf den Willen, trotz dessen prinzipieller Überordnung eine bewegende Kraft ausüben können. Dies erfolgt allerdings immer nur indirekt, und zwar über die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung eines Objektes als etwas Erstrebenswertes, so führt er aus, ist sowohl von der Qualität des Objektes als auch vom Blick des wahrnehmenden Subjektes abhängig. Die sinnlichen Strebekräfte haben nun die Kraft, den Menschen so zu verändern, dass er Dinge als gut und begehrenswert erachtet, die für ihn eigentlich schädlich sind (I-II,9.2).

Aus dieser verzerrten Wahrnehmung heraus folgt jene ungeordnete Willensbewegung, die Thomas als „*peccatum*“ (Vergehen) bezeichnet (I-II,74.23). Die „*immutatio hominis per passionem*“ (Veränderung des Menschen durch die *passio*) kann, vor allem wenn sie mit einer starken körperlichen Regung verbunden ist, den Intellekt des Menschen so lähmen, dass momenthaft keine freie Willensbewegung mehr möglich ist (I-II,10.3). Zuweilen aber „*ratione non totaliter absorbetur a*



*passione, sed ... remanet aliquid de motu voluntatis.*“ (Ibd.). (... wird die Ratio nicht total von der *passio* verschlungen, sondern ... es bleibt etwas von der Willensbewegung.) In diesen Fällen muss der Wille nicht den *passiones* folgen, auch wenn er deren Regungen selber nicht verhindern kann. Durch den Willen hat der Mensch also die Fähigkeit, sich die sinnlichen Kräfte zu unterwerfen oder diesen zumindest nicht hilflos ausgeliefert zu sein.

Im Idealfall aber verlaufen Sinnes- und Willensbewegung nicht konträr, sondern in die gleiche Richtung, sodass das von den Sinnen erstrebte *bonum particulare* mit dem vom Willen angezielten *bonum universale* übereinstimmt. Langfristig geht es daher darum, dass „*motus superiorum virium, ... redundant in inferiores*“ (... die Bewegungen der höheren Kräfte auf die niedrigeren überströmen), sich gewissermaßen übertragen (I-II,77.6). Denn, so Thomas: „*Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo*“ (I-II,77.6). (Der Wille kann nicht kraftvoll nach etwas streben, wenn nicht auch eine *passio* des sinnlichen Strebens in Bewegung gesetzt wird.)

#### 3.6.4.8 Das Ineinander von Verstandes- und Willensbewegung

Dem Verhältnis von Willen und Intellekt schenkt Thomas ein besonderes Augenmerk, In mehreren *articuli* setzt er sich mit der Frage auseinander, welche der beiden Instanzen die höhere sei (I,82,3.4; I-II,17.1...), ohne sie aber eindeutig zu beantworten. Stets weist er auf ihre Verquickung hin, wenn er etwa sagt: „*Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*“ (I-II17.1). (Herrschen ist ein Verstandesakt, wenn auch unter der Voraussetzung eines Willensaktes.) Gezieltes Denken setzt immer einen Willensakt voraus, ebenso wie jede Willensentscheidung einer vorangehenden Überlegung bedarf. Der Intellekt bewegt also den Willen, insofern er diesem sein Objekt, das *bonum intellectus*, als Ziel vor Augen stellt und ihn auf diese Weise motiviert, aktiv zu werden und ins Handeln zu kommen.

Umgekehrt ist es erst der Wille zur Wahrheit, der den Intellekt dazu bringt, nicht bei dem bereits Erfassten stehen zu bleiben, sondern nach weiteren Erkenntnissen zu streben (I-II,17.6). Thomas spricht an dieser Stelle dem Menschen auch die Fähigkeit und Verantwortung zu, „sich zum Denken zu bewegen“, d.h. sich zur Konzentration zu mahnen, sich zu informieren etc. Wie im Verhältnis zu den Sinnen gilt auch hier, dass im gelungenen Fall „*actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri*“ (Willensakt und Denkakt sich gegenseitig tragen können) (I-II17.1), Ratio und

*Voluntas* sich gegenseitig unterstützen. Ohne Verstand wäre die Bewegung des Willens plan- und ziellos, ohne den Willen würden aus den Erkenntnissen des Verstandes keine Handlungen folgen.

#### 3.6.4.9 Die fehlgeleitete Willensbewegung

Bei allem Optimismus über die wesenseigene Ausrichtung des Menschen auf das Gute hin kann doch die Tatsache nicht übergangen werden, dass ein Mensch im Lauf seines Lebens sich und anderen immer wieder auch Schaden zufügt oder Entscheidungen trifft, die ihm nicht zuträglich, gleichsam *contra naturam* sind (I-II,78.3). Thomas geht davon aus, dass dies eher die Ausnahme darstellt: Der Wille tendiert manchmal auf etwas Schlechtes hin. „*Voluntas aliquando appetit aliquod malum*“ (I-II,74.1).

Das Schlechte wird aber niemals um seiner selber willen gewollt, sondern ausschließlich, weil es unter gewissen Umständen und unter dem Einfluss verschiedener Faktoren vom Willen als scheinbar gut und insofern erstrebenswert beurteilt wird.

Diese fehlgeleitete Hinordnung der *voluntas* auf ein scheinbares Gut bewirkt aber eine Unordnung zwischen den Seelenkräften, die die Ausrichtung auf das *bonum universale* erschwert oder behindert (I-II,73.3). Thomas meint, dass alle Vergehen „*ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali*“ (aus dem ungeordneten Streben nach irgendeinem Gut oder aus der ungeordneten Abneigung vor irgendetwas Schlechtem) stammen (I-II,77.3).

Diese Unordnung kann von jeder *potentia anima* ausgehen, die auf unangemessene Weise, ein *bonum temporale* anstrebt, und beeinträchtigt auch die Vollzüge aller anderen Seelenkräfte, sodass letztlich der gesamte Mensch in seiner Bewegung auf die *beatitudo* als *finis ultimus* abgelenkt ist. „*Ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono*“ (I-II,73.3). „Aus der unangemessenen Zuwendung zu einem beweglichen Gut folgt die Abwendung vom unbeweglichen Gut.“ Der Wille hätte aber die Aufgabe und auch das Vermögen, sich gegen diese widerstrebenden Kräfte auf das eigentliche Ziel des Menschen auszurichten.

### 3.7 Zusammenschau: Der Bewegungsbegriff bei Thomas von Aquin

Thomas beschreibt das gesamte menschliche Leben als Bewegung, die ihren Ausgang in Gott als Ursprung aller Dinge nimmt und gleichzeitig auf diesen als sein Ziel hinstrebt. Diesem Konzept liegt das klassische Verständnis von Bewegung als Übergang von der Möglichkeit in Wirklichkeit zugrunde.

Ausgehend von den Prinzipien, dass alle Bewegung *propter finem* (zielgerichtet) ist und dass alles Bewegte von etwas anderem bewegt wird, analysiert der Aquinate die Vielfalt der Bewegungen, die sich beim Menschen als Leib-Seele-Einheit feststellen lassen. Dabei stellt der Körper als *materia* das passive Prinzip, die Seele als dessen *forma* das aktive Prinzip dar.

Auf drei Ebenen des Seelenvermögens, den *potentiae vegetativae*, *sensitivae* und *intellectivae*, findet er verschiedene Formen menschlicher Bewegung, die durch die Einheit der Seele mit dem Körper eng miteinander verwoben sind und sich gegenseitig sowohl auf zuträgliche als auch schädliche Art beeinflussen können.

Während die vegetativen Bewegungen weitgehend durch ihre natürlichen Gesetzmäßigkeiten determiniert sind, werden die sensitiven Kräfte hauptsächlich von außen mobilisiert. Dabei nimmt Thomas eine weitere wichtige Unterscheidung vor, nämlich zwischen den *potentiae apprehensivae* und den *potentiae appetitivae*, den wahrnehmenden und strebenden Vermögen. Handelt es sich bei der sinnlichen Wahrnehmung um eine Bewegung eines *ens particulare* auf den Menschen zu, wird bei der Strebebewegung der Mensch auf die Dinge hingezogen, insofern sie ihm ein *bonum particulare* erscheinen.

Ähnliches gilt für die intellektiven Seelenkräfte. Allerdings richtet sich die Wahrnehmung des Intellekts auf das *ens universale* und damit auf die Wahrheit schlechthin, während sein Streben, nämlich der menschliche Wille, auf das *summum bonum*, das allgemeine, universale Gut hingeeordnet ist.

Wenn Menschen so agieren und handeln, dass es ihnen oder anderen schadet, tun sie das niemals, weil sie das Böse als solches anstreben, sondern immer *sub ratione boni*, weil es ihnen in irgendeiner Hinsicht als vorteilhaft erscheint.

Den Intellekt mit seiner Fähigkeit, die Wahrheit und damit das wahrhaftig Gute zu erkennen, und den Willen als Vermögen, sich für das erkannte Gut zu entscheiden, sich auf dieses hinzubewegen und auch die anderen innerseelische Kräfte darauf hinzulenken, sieht Thomas als die entscheidenden menschlichen Instanzen, die die inneren und äußeren Bewegungen des Menschen so ordnen können, dass er sein

Ziel erreicht. An diesem Ziel angekommen hätte der Mensch den Zustand der *beatitudo*, Glückseligkeit erreicht. Seine Strebebewegung wäre ans Ende gekommen und würde ruhen. An diesen Punkt gelangt der Mensch als kontingentes Wesen immer nur partiell und auf unvollkommene Weise, er bestimmt aber sein gesamtes Leben als richtungsweisend.

#### **4 Auswertung des philosophischen Bewegungsbegriffs für die KBT**

##### 4.1 Bewegung als Lebensbewegung

So wie die KBT versteht auch Thomas von Aquin das gesamte Leben eines Menschen als gewisse Form von Bewegung. Ein Mensch, der sich nicht bewegt, bei dem sich nichts tut, wäre tot. Bewegung ist das Lebenszeichen schlechthin, und insofern könnten manche Formen von Bewegungslosigkeit oder mangelnde Bewegungsimpulse auf verschiedensten Ebenen als Hinweise auf Fehlentwicklungen oder Leidenszustände gedeutet werden.

Die „Urbewegung des Lebens“, auch darin stimmen KBT und Thomas überein, konkretisiert sich in Handlungen und Tätigkeiten, durch die ein Mensch in der Welt wirksam wird und in ständigen Dialog mit der Umwelt tritt. In diesen Lebens-Dialog ist der Mensch einerseits aktiv, also bewegend, andererseits aber auch passiv eingebunden, er ist ein *movens motum*. Im von Thomas wiederholt aufgegriffenen Grundprinzip *“Omnis quod movetur, ab alio movetur.”* kommt zum Ausdruck, was Cserny die Beeinflussung durch die Umwelt nennt. In seiner Universalität macht der Satz deutlich, dass sich kein Mensch diesen Verflechtungen entziehen kann, und regt dazu an, nach dem „Motiv“ von Bewegungen zu fragen, auch dort, wo äußere Einwirkungen nicht so offensichtlich vorhanden sind. Als *movens* ist jeder Mensch zugleich in der Rolle des Agierenden, er nimmt Einfluss auf seine Umwelt und geht insofern über sich hinaus, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist. Anders formuliert: Jeder ist Opfer und Täter zugleich, beide Dimensionen gehören zum Leben und sind im Idealfall so ausgeprägt, dass sie in einem gewissen Gleichgewicht stehen, während Einseitigkeiten in dieser Hinsicht Therapiethema sind.

Der Mensch ist aber nicht nur ein Bewegter und ein Bewegender, sondern hat vor allem die Fähigkeit, sich selber zu bewegen. Diese Selbstwirksamkeit streicht Thomas als speziell menschliche Fähigkeit besonders heraus. Sie kann in der KBT hervorragend über entsprechende Körperangebote bewusst gemacht werden. Gegen

alle Formen der Determinierung postuliert Thomas die prinzipielle Möglichkeit jedes Menschen, sich im Rahmen seiner Fähigkeiten für oder gegen eine Bewegung einen Akt zu entscheiden. Die Aktualisierung dieser Potenz, dass nämlich der Mensch entscheidungsfähig, beziehungsfähig und verantwortlich in der Welt handeln kann, stellt für Cserny ein wichtiges Ziel der KBT dar.

Mehr noch als die KBT streicht Thomas die Zielgerichtetheit aller Handlungen hervor. Sie gilt für das Leben als Ganzes ebenso wie für alle einzelnen Bewegungen und für jedes Seiende. Insofern der Mensch aber zur Selbstbewegung fähig ist, kommt sie bei ihm besonders zum Tragen: Er kann sich nämlich sein Ziel frei wählen und sich über die Absichten seines Handelns bewusst sein. Aber selbst wenn dies nicht der Fall ist, bleibt jede Bewegung intentional. Damit wird der Mensch nicht nur als ein sich Bewegender, sondern überdies als ein Strebender charakterisiert. Dieser Gedanke spielt auch bei Merleau-Ponty eine zentrale Rolle und kommt ebenso bei Cserny zum Ausdruck. Beide zeichnen den Menschen als intentional handelndes Wesen, bringen dieses Element menschlicher Bewegung aber vor allem in Verbindung mit der Frage nach dem Sinn.

Für die KBT könnte das bedeuten, dass ein zumindest vordergründiges Fehlen dieser Strebekraft als Defizit bewertet werden muss. Dieses würde sich vermutlich auch auf der Körperebene manifestieren. In der Therapie würde das zu der Frage führen, wie Intentionalität gefördert und entwickelt werden kann. Während die KBT in dieser Hinsicht speziell bei der Wahrnehmung körperlicher Bewegung ansetzt, weist Thomas darauf hin, dass es immer ein *bonum* ist, das eine gewisse Anziehungskraft auf den Menschen ausübt und ihn in Bewegung bringt. Demgemäß wäre jenes Objekt zu aufzuspüren bzw. die Wahrnehmung darauf hin auszurichten, das diese Funktion des *bonum attractivum* erfüllt. Genau dies tun wir aus meiner Sicht etwa, wenn wir dazu anregen, sich einen „guten Platz“ zu suchen bzw. zu gestalten oder eine für den Moment angenehme Position einzunehmen.

Letztlich stellt sich damit aber auch die Frage nach dem Ziel und Sinn menschlicher Bewegung, menschlichen Handelns und menschlichen Lebens. An diesem Punkt nun unterscheiden sich der Ansatz der KBT und von Thomas deutlich. Während die KBT kein eindeutiges übergeordnetes Ziel vor Augen hat, steht für Thomas außer Zweifel, dass nicht nur der Mensch, sondern die gesamte Welt letztlich auf Gott als das *summum bonum* zustrebt. Er ist zugleich Ausgangs- und Endpunkt allen Seins, und das Auf-dem-Weg-Sein des Menschen ist ein Aus- und Rückgang zu ihm.

Selbstverständlich kann die KBT derartige Festlegungen nicht treffen, dennoch ist davon auszugehen, dass sowohl Therapeutin als auch Patientin immer schon zumindest unbewusste Annahmen über Sinn und Ziel der Lebensbewegung mitbringen, die vor allem in existentiellen Situationen zum Tragen kommen. Dies bedeutet, dass, wie es auch Cserny einmahnt, jede Therapeutin sich über ihre persönlichen Antworten über diese Grundfragen menschlicher Existenz Rechenschaft zu geben hat, um diese Themen mit ihren Patientinnen ohne hinderliche Gegenübertragungsreaktionen adäquat bearbeiten zu können.

Selbst wenn man die Thematik von Religiosität und Spiritualität ausklammern möchte, bleibt festzustellen, dass Thomas jedes Ziel als ein *bonum* charakterisiert. Er geht davon aus, dass alle Menschen nach etwas Gutem streben, das sie letztlich zur Glückseligkeit führt. Damit ist das Ziel aller Bewegungen auch ohne die Annahme eines göttlichen Wesens inhaltlich bestimmt. Für Thomas steht weiters außer Frage, dass dieses *bonum* ein *universale* bzw. ein *bonum commune* ist, also eines, das für alle gilt und über das es daher auch möglich ist, sich zu verständigen. Eine zusätzliche Präzisierung des *bonum* nimmt er vor, indem er es in eins setzt mit dem *verum*, das ebenso universal ist wie das *bonum*: das Gute ist immer auch das Wahre, und die Suchbewegung des Menschen ist immer auf beide Qualitäten in dem einen Objekt gerichtet.

In der KBT findet sich nur in Ansätzen eine Auseinandersetzung mit den Prämissen ihres Menschenbildes, so dass es Aufgabe jeder Therapeutin ist, ihre persönliche Position dazu zu finden.

Wenn man dem uneingeschränkten Optimismus des Aquinaten folgen möchte, ergeben sich in Hinblick auf den Bewegungsbegriff einige wichtige Konsequenzen:

- Das *bonum* und *verum* findet sich für Thomas universal in jedem einzelnen Seienden, also auch in jedem Menschen und in jedem Gegenstand. Wenn alle Bewegung immer schon auf diese beiden Transzendentalien hingerichtet ist, gilt es auch in der KBT, die Wahrnehmung so auszubilden, dass das *bonum* und *verum* erfasst werden können, sowohl im Subjekt als auch im Objekt des Handelns.
- Glück als Zustand, den ein Mensch erlangt, wenn er ein Gut erreicht hat, impliziert auch das Moment der Ruhe. Insofern kann innere Ruhe am Ende einer Strebebewegung ein Indikator dafür sein, dass ein Mensch ein Ziel erreicht hat und damit in seiner Entwicklung einen Schritt weitergekommen ist. Dass diese

“glückliche Ruhe” im Leben niemals vollständig verwirklicht sein wird, zeigt die Realität, insofern ist Cserny Recht zu geben, wenn sie von einem Fließgleichgewicht als dem zu erstrebenden flexiblen Zustand spricht.

- Wenn für Thomas das *bonum* und *verum* nicht nur den Endpunkt, sondern auch den Ausgangspunkt alles Seienden bildet, ist damit zugleich die stabile Grundlage, der Boden für alle Bewegung und damit für die KBT festgelegt. Der tragende Grund, der für Merleau-Ponty die Erde schlechthin ist und auf den in KBT-Angeboten immer wieder verwiesen wird, kann nur deshalb oft so selbstverständlich als positiv vorausgesetzt werden, weil er fast „universal“, d.h. in den meisten Fällen als “gut” empfunden und erlebt wird. Wenn wir in der KBT die Wahrnehmung auf den Boden lenken, deuten wir symbolisch ebenfalls auf einen umfassenden Ur-Grund hin und möchten diesen konkret erfahrbar machen, lassen dabei aber offen, wie dieser genau zu fassen ist. Bei Patientinnen, bei denen das nicht möglich ist, liegt meistens eine schwere Störung vor.
- Wie auch immer man das Ziel der menschlichen Lebensbewegung inhaltlich festlegt, in jedem Fall bestimmt es diese durch und durch. Wenn ein Plan erfolgreich umgesetzt werden soll, muss, so Thomas, Klarheit über das Ziel bestehen und jedes Element diesem entsprechen und darauf hingerichtet sein. Daraus ergibt sich wie von selber eine Ordnung, ein weiterer zentraler Gedanke, der Thomas' Weltbild durchzieht. Fehler und Probleme entstehen demnach, wenn ein Irrtum hinsichtlich des Zieles besteht oder die Ordnung gestört ist. In der therapeutischen Praxis kristallisieren sich Ziele häufig erst im Prozess heraus und müssen fortlaufend adaptiert werden. Jedenfalls kommt der beständigen Suche nach ihnen und dem sich daraus ergebenden Weg auch im Rahmen der Therapie ein besonderer Wert, diese muss daher aktiv in die therapeutische Arbeit einbezogen werden.

#### 4.2 Entwicklung als Bewegung – Bewegung in der menschlichen Entwicklung

*Omne fieri mutari.* (Alles Werden ist Veränderung.) Dieses Grundprinzip kann als philosophisches Fundament des Selbstverständnisses der KBT gelten. Wenn die KBT Bewegung im Sinn von Entwicklung in den Mittelpunkt ihres Interesses rückt, geht es ihr damit nicht um eine Methode, sondern um das Ganze menschlichen Lebens, von dessen Beginn bis zum Ende. Gemäß der mittelalterlichen Definition wiederum vollzieht sich Bewegung als Verwirklichung dessen, was *in potentia*

existiert. Der Mensch wird von seinen Potentialen, von seinen Vermögen her gesehen, die darauf warten, in die Realität umgesetzt zu werden. Dieses in der Philosophie über Jahrhunderte gültige Bewegungsverständnis unterstreicht das ressourcenorientierte Vorgehen in der KBT. Bewegung heißt etwas gewinnen, bedeutet Zuwachs, sei es quantitativ oder qualitativ. Gleichzeitig rückt damit das in den Fokus, was an Potentialen vorhanden ist, während die "Störungen" äußere und innere Behinderungen bei deren Verwirklichung darstellen.

Der Ausgang vom real Möglichen verweist den Menschen aber auch auf seine Grenzen. Lebens-, Handlungs- und Therapieziele, die diese nicht berücksichtigen, müssen zwangsläufig enttäuscht werden. Thomas und die KBT scheinen sich also in dem Anliegen zu treffen, dass jemand in die je eigene Bewegung gemäß den persönlichen Neigungen findet, anstatt einem Ideal nachzuhängen. Die Prämisse dafür bildet das Verständnis jedes *ens* nicht nur als *bonum* und *verum*, sondern auch als *unum*. Die individuellen Möglichkeiten und Begrenzungen, sowohl auf Seiten der Patientin als auch der Therapeutin können daher im Rahmen einer Therapie nicht genug berücksichtigt werden.

Dem optimistischen Menschenbild von Thomas entspricht es, wenn er davon ausgeht, dass die Vermögen auf den verschiedenen Ebenen einander entsprechen: Ein Mensch, so meint er, will in der Regel auch das, was er kann, was seiner Natur entspricht, und die Realisierung seiner Möglichkeiten bereitet ihm Freude. Was er mit Lust macht, dazu verfügt er auch über die entsprechende körperliche Ausstattung. Für die Entwicklungsförderung, die Cserny als zentrales Ziel in der KBT nennt, wäre es aus dieser Sicht entscheidend, dass ein Mensch sich seiner selbst bewusst wird, dass er um Vorlieben und Neigungen ebenso wie um seine Möglichkeiten und Grenzen weiß, damit er jene Bewegung realisieren kann, die Stolze "Ausschöpfung aller Möglichkeiten" nennt. (Wie es einem Menschen möglich ist, als schmerzhaft empfundene Begrenzungen in das Leben zu integrieren, darüber findet sich bei Thomas kein Hinweis.)

Der Entwicklungsprozess der Selbst-Bewusst-Werdung, auch darin stimmt Thomas in überraschender Weise mit der KBT überein, beginnt bei den Sinnen, deren Tätigkeit immer mit einer körperlichen Bewegung verbunden ist. Alle geistige Tätigkeit, alles Denken geht aus von der sinnlichen Wahrnehmung. Diese ist vor allem zu Beginn menschlicher Existenz prägend. Der erkenntnistheoretische Grundgedanke Jean Piagets, der die Sensumotorik an den Beginn kognitiver



Entwicklung setzt, findet sich im Ansatz also auch bei Thomas, der freilich diesen Prozess nicht im Detail nachzeichnet. Sein Interesse gilt vor allem dessen Endpunkt: Dieser ist erreicht, wenn ein Mensch nicht nur Können und Wissen, sondern auch eine Metaebene erworben hat, die es ihm ermöglicht, über sein Wesen, sein Agieren, seine Ziele und in diesem Sinn über seine „Lebensbewegung“ zu reflektieren und dementsprechend Entscheidungen zu treffen. Dass jeder geistig gesunde Mensch grundsätzlich dazu das Vermögen mitbringt, setzt er voraus. Auch darin trifft er sich mit Piaget, der menschliche Entwicklung als Entfaltung dieser von Anfang an angelegten Fähigkeiten versteht.

Dass in der Entwicklung eines Individuums der Einfluss der Umwelt als prägender Faktor berücksichtigt werden muss, ist ein weiterer Gedanke, in dem KBT und Thomas' Philosophie konvergieren. Thomas begründet auch diesen Umstand mit seiner Theorie der Bewegung: Wenn Denken in der Wahrnehmung seinen Ursprung nimmt, Wahrnehmung aber als Bewegung der Dinge auf den Menschen hin zu verstehen ist, kann sich der Mensch diesem Einfluss von außen niemals entziehen. Das rund um mich Anwesende kommt mir sinnhaft entgegen, ob ich das möchte oder nicht. Als Erwachsene kann ich zwar bis zu einem gewissen Grad entscheiden, von welchen Personen und Gegenständen ich mich umgeben lasse, als Kind ist mir diese Möglichkeit aber verwehrt. Ebenso wenig lässt sich vermeiden, dass diese Wahrnehmungen mich in eine (Streb-)Bewegung bringen, zu einer gewissen Reaktion führen. Trotz aller Beeinflussung bleiben für Thomas aber Freiheit und Selbst-Bewusstsein Wesensmerkmale menschlichen Verhaltens, von denen wir auch in der KBT als anthropologische Grundlage und therapeutisches Ziel ausgehen.

Neben ungünstigen äußeren Faktoren beschäftigen uns in der Therapie häufig auch innere Verhaltens- und Denkmuster, die sich auf dem Weg zum jeweiligen Therapieziel als Hindernis in den Weg stellen. In der Konzeption von Thomas können diese dem Begriff eines *habitus corruptus* zugeordnet werden, einer schlechten inneren Haltung bzw. Disposition, die einen Menschen zu immer gleichen Bewegungen neigen lässt. Aus dieser Disposition agiert jemand ohne vorherige Willensentscheidung, das heißt unbewusst, automatisch. Thomas identifiziert derartige Prägungen sowohl in den wahrnehmenden als auch in den strebenden Vermögen. Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene würden also ebenso dazugehören wie Überich-gesteuerte Bewertungs- und Handlungsschemata. Dabei ist zu beachten, dass die *habitus per se* nichts Schlechtes sind, im Gegenteil: Der

Mensch bedarf ihrer aufgrund der vielen Möglichkeiten, die ihm offenstehen, um nicht mit ständigen Überlegungen und Entscheidungen überfordert zu sein. Während sich viele therapeutische Theorien mit der Ausbildung dieser Verhaltens- und Bewegungsmuster befasst haben, begnügt sich Thomas mit einigen Andeutungen, in denen er diesen aber erstaunlich nahekommt. Ein *habitus*, so stellt er fest, entsteht immer aus der häufigen Wiederholung ein und derselben Bewegung, zusätzlich merkt er an, dass dabei häufig äußere Einflüsse eine Rolle spielen ohne diese jedoch näher zu konkretisieren.

Viel mehr als für ihre Herkunft interessiert sich Thomas für die Möglichkeiten diese Muster zu verändern, um zu einer adäquateren Haltung zu kommen. Darin stimmt er mit Cserny überein, die ebenfalls einfordert, den Fokus mehr auf die Bearbeitung der Symptome als auf deren Ursache zu legen. Dabei stellt der Aquinate immer wieder fest, dass ein *habitus*, der ja wie eine zweite Natur zum Menschen gehört, *dificilis mobilis*, schwer bewegbar ist. Um in ein neues Verhalten zu finden, muss das alte Muster aufgelöst und, wenn überhaupt sinnvoll, ein neues etabliert werden. Dazu bedarf es für Thomas eines Bewusstseins über das aktuelle Tun und einer klaren Willensentscheidung. Ohne die feste Absicht, sich gegen das alte Muster auf ein neues Ziel hin zu bewegen, wird ein Mensch weiterhin seinem alten *habitus* entsprechend handeln. Dies stellt selbstverständlich keinen ausreichenden therapeutischen Ansatz dar. Dennoch sehe ich darin eine Parallele zu jenem therapeutischen Prozess, in dem destruktive Verhaltensmuster zunächst in die Wahrnehmung gebracht werden und anschließend zu einem neuen, sinnvolleren und naturgemäßerem Agieren angeregt wird. Thomas folgend wäre dabei zu beachten, dass dieses zielorientiert und absichtsvoll erfolgt. Dem konzentrativen Moment kommt an dieser Stelle eine wichtige Bedeutung zu.

Neben Wahrnehmung und Willen verweist Thomas auch auf die *passiones irascibiles*, jene Strebevermögen, die den Menschen trotz aller Schwierigkeiten auf ein angestrebtes Gut hinstreben lassen. Aus dem Zusammenwirken von Vernunftentscheidung und Passion auf das gleiche Ziel hin entsteht eine Kraft, die es erleichtert, gegen alte Prägungen Neues zu entwickeln. Diesen Gedanken verstehe ich als Anstoß, die affektive Begleitung allen Tuns genau in den Blick zunehmen, was bereits bei der Frage nach der Therapiemotivation beginnt.

### 4.3 Die Bewegung des Menschen als Einheit von Leib und Seele

Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit und ohne detaillierte systematische Analyse geht die KBT davon aus, dass es neben körperlicher auch „innerliche Bewegung“ gibt. Hingegen zählt es zu den unumstrittenen Verdiensten des Aquinaten, die Regungen der Seele auf allen Ebenen entsprechend den wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit differenziert dargestellt zu haben. Seine Absicht dahinter war freilich keine therapeutische, sondern eine philosophisch-theologische. Dennoch birgt sich in seinen Ausführungen eine Unzahl an Hinweisen, die im Folgenden in ihrer Relevanz für die KBT aufgeschlossen werden sollen.

Dabei werde ich zunächst auf die verschiedenen Aspekte des Menschen als leib-seelisches Wesen eingehen und daran anschließend ihre Zusammengehörigkeit beleuchten. Aus methodischen Gründen und um die jeweiligen Spezifika herauszuarbeiten, werde ich dabei die Ebenen Leib, Sinne und Geist einzeln und der Reihe nach darstellen, auch wenn diese niemals unabhängig voneinander existieren und, wie bereits anfangs erwähnt, jede Bewegung immer den gesamten Menschen betrifft.

#### 4.3.1 Die Begriffe Leib und Seele bei Thomas und in der KBT

Zunächst gilt es zu beachten, dass sich das uns geläufige Modell des Menschen als Einheit von Leib, Seele und Geist von Thomas' anthropologischem Grundkonzept deutlich unterscheidet. Während sich der in der KBT so zentrale Begriff des Körpers auf den Menschen als physisch anwesendes und nach biologischen Regeln funktionierendes Wesen bezieht, ist für Thomas *corpus* kein selbständig existierendes Seiendes, sondern gleichzusetzen mit der *materia*, also dem der *forma* zugeordneten Seinsprinzip. Dieses materiale Seinsprinzip prägt alle Dimensionen des Menschseins, also auch unser Denken und Fühlen. Um ins Leben, in Bewegung zu kommen bedarf der Körper der Seele, die als ihr Gestalter fungiert. In der Seele wiederum finden sich verschiedene Kräfte bzw. *potentiae*, die auf unterschiedlichen Ebenen wirksam sind und mehr oder weniger mit dem *corpus* in Verbindung stehen. Zu ihnen gehören sowohl die basalen Lebensfunktionen wie Herzschlag und Verdauung, die nicht dem Willen des Menschen unterliegen, als auch die sinnlichen und geistigen Kräfte.

Wenn Thomas von Seele spricht hat er den gesamten Menschen als lebendiges Wesen vor Auge. Relevant für den Bewegungsbegriff ist an dieser Stelle sein

Grundverständnis aller Seelenanteile als Vermögen, die gewissermaßen darauf warten, ihrem Wesen entsprechend *in actu* gesetzt, also verwirklicht zu werden und insofern in Bewegung zu kommen. Was das im Einzelnen für die KBT bedeuten kann soll im Folgenden aufgeschlüsselt werden.

#### 4.3.2 Die Bewegung des Körpers

*Corpus* bildet bei Thomas die notwendige Basis des Menschseins. Er ist nichts Statisches, im Gegenteil, Aufgabe der Seele als ihr *motor* ist es „daraus etwas zu machen“. Insofern ist er auch die Grundlage für die Möglichkeit der Veränderung. Zur *materia* gehört es aber auch, limitiert und vergänglich zu sein. Diese Ambivalenz von Gestaltungsmöglichkeit und Begrenztheit begegnet uns auch in der Therapie fortwährend und wird in Körperangeboten konkret sicht- und erfahrbar. Stolze hat darauf hingewiesen, dass der Einbezug des Körpers im Rahmen der Therapie hilfreich ist, um den Realitätsbezug nicht zu verlieren: Wir werden darin leibhaftig darauf verwiesen, dass wir gewissermaßen mit dem Material arbeiten müssen, das uns zur Verfügung steht und das bei jedem Menschen unterschiedlich ist: Im *corpus* gründet für Thomas also auch die Individualität alles Seienden.

#### 4.3.3 Die Seelenbewegungen oder: die seelische Bewegung

##### 4.3.3.1 Die basalen Lebensbewegungen – die *potentiae vegetativae*

Thomas beschäftigt sich vorwiegend mit den sinnlichen und intellektiven Vermögen, da sie der Wahrnehmung des Menschen zugänglich sind und seinem Willen unterliegen, über die *potentiae vegetativae* finden sich nur wenige Anmerkungen. In Hinblick auf die KBT könnte Thomas' Überzeugung relevant sein, dass die vegetativen Seelenkräfte, etwa der Sexualtrieb oder lebenserhaltende Funktionen wie Hunger und Durst, zur Verwirklichung des menschlichen Wesens maßgeblich dazugehören. Der Gesamtnatur des Menschen entsprechend sind sie ebenso auf das *summum bonum* hingerichtet wie alle anderen Kräfte und die Idee, dass der Mensch per se gegen sie ankämpfen müsste, ist Thomas fremd. Im Gegenteil, er meint sogar, dass gewisse *potentiae sensitivae* den *vegetativae* zugeordnet sind und diese unterstützen. Wenn es an dieser Stelle zu gegensätzlichen oder unangemessenen Strebungen kommt, liegt dies nicht an den vegetativen und daher unwillkürlichen Regungen, die ja von Natur aus wie die gesamte Seele zum Guten

streben. Das mag als bestätigender Hinweis darauf gelten, dass KBT als Psychotherapie im Sinn ihres ganzheitlichen Ansatzes auf die individuell adäquate Entwicklung auf allen Ebenen menschlichen Lebens zu achten hat und die basalen, körpernahen Lebensregungen aktiv miteinbezieht.

#### 4.3.3.2 Die Sinnesbewegungen oder: Die sinnlichen Bewegungen

Mit den sinnlichen Vermögen des Menschen setzt sich Thomas besonders ausführlich auseinander. Wie dargestellt, schließen für Thomas alle Sinnestätigkeiten, die wahrnehmenden ebenso wie die strebenden, eine Form von Bewegung mit ein.

Das Gemeinsame und zugleich das Proprium der sensitiven Kräfte ist ihre Zuordnung zu den einzelnen Sinnesorganen und die daraus entstehende enge Verbindung mit dem Körper als materiale Basis. Wenn die Sinne und ihre zugehörigen Organe die „Brücke zur Umwelt“ (Pokorny et al., 1996, S. 40), also Voraussetzung für die „beständige Bewegung auf die Welt zu“ sind, müsste eigentlich jedes therapeutische Verfahren den Körper als wesentlich bestimmend betrachten. So ist mit Thomas davon auszugehen, dass die körperliche Disposition die Sinnesbewegung durch und durch prägt. Entsprechend kann bereits in der Anamnese auf individuelle Eigenheiten eingegangen werden. Sowohl Beeinträchtigungen, etwa starke Kurzsichtigkeit, als auch Schwerpunkte, z. B. der verschiedenen Lerntypen (visuell, auditiv...) wirken sich nicht nur auf den Alltag, sondern auch in der Therapie aus bzw. können aktiv miteinbezogen werden.

In Hinblick auf die Bewegung ist besonders nach den *potentiae sensitivae appetitivae* zu fragen. Thomas geht dabei rein deskriptiv vor, er beschreibt seelische Regungen, sowohl positive als auch negative. Damit spricht er viele für die KBT wichtige Themen an, allerdings nicht mit einer therapeutischen Intention, sondern immer unter dem Aspekt, inwiefern die beschriebenen Phänomene für die Bewegung des Menschen auf Gott hin und die damit erstrebte *beatitudo* relevant sind.

Zunächst ist auf seine Differenzierung zwischen einer inneren und äußeren Dimension der Sinnesbewegung zu achten. Die innere Bewegung, die als Aktivierung der Sinnesvermögen zu verstehen ist, setzt damit andere Vermögen in Bewegung und bringt dadurch einen Menschen ins Handeln. Die äußere Bewegung folgt also der inneren, wodurch diese eine Relevanz gewinnt, die über die jeweilige Person hinausgeht.

Im Mittelpunkt des Interesses steht aber bei Thomas der intentionale Charakter dieser Bewegungen: Sie sind immer hingeordnet auf ein *bonum*, genauer gesagt auf ein *bonum particulare*. Da das Sinnesvermögen sich auf ein konkretes einzelnes Seiendes bezieht und insofern beschränkt ist, bedarf es zu seiner Vervollkommnung des Intellekts mit seiner Ausrichtung auf das Allgemeine, Universale. Dieses verschränkte Tätigsein von Sinnesorganen, Geist und Sinn, Gedanken und Gefühlen ist ein Vorgang, der sich in unserem Leben unzählige Male und auf selbstverständliche Weise wiederholt. In der KBT gehen wir darauf speziell in dem Prozess ein, den Schreiber-Willnow & Seidler (2012) „ein Gleiten durch die Symbolisierungsebenen“ nennen (S. 111). Darin erfolgt jene Differenzierung, in der eine Handlung in ihrer körperlichen, emotionalen und geistig-sprachlichen Dimension erfasst und auf allen Ebenen zugänglich bzw. bearbeitbar wird.

Neben dem Intentionalen betont Thomas weiter die Passivität des sinnlichen Strebens. Das *bonum particulare* zieht den Menschen förmlich an sich, es ist *attractivum*. Aus dieser Passivität folgt die Bezeichnung der sinnlichen Strebevermögen als *passiones*. Die Sinne können sich der Anziehungskraft des als gut und erstrebenswert Erfassten nicht entziehen. Der Duft von frischem Kaffee erregt unvermeidlich meine Lust auf einen Cappuccino. Der Anblick eines Menschen, der mir weh getan hat, erweckt Hassgefühle. Wir können das Auftauchen von Affekten nicht verhindern, selbst wenn wir wollten. Daraus folgt, dass diese „an sich weder negativ noch positiv“, d.h. „moralisch neutral sind“ (Pickavè, 2008, S. 199). Regulieren können wir nach der Meinung des Aquinaten lediglich die darauf folgenden Bewegungen, allerdings nicht kraft unserer Sinne, sondern nur durch die intellektiven Vermögen, *intellectus* und *voluntas*. An dieser Stelle geht die KBT weit über Thomas hinaus, indem sie mit den Patientinnen konkrete Varianten erarbeitet, wie sie in solchen Situationen, etwa auch durch den bewussten Einbezug des Leibes vorgehen können.

Der Begriff Affekt, der von Thomas zwar gelegentlich verwendet wird, bringt also das für ihn Zentrale der Sinnestätigkeit nicht zum Ausdruck. Der spezielle emotionale Zustand, auf den wir bei der Ergründung der Affekte oft fokussieren, ist für Thomas ein eher nebensächlicher Effekt dieses Angezogen-Werdens. Auch interessiert ihn weniger das Woher als das Wohin der affektiven Bewegung. In der KBT verfolgen wir diese Spur, wenn wir etwa in Angeboten fragen: Wozu regt dich ein Gegenstand an?

Noch deutlicher könnte es heißen: Wie bewegt er dich? bzw. Wie/Was bringt dich in Bewegung?

Wie bereits mehrfach betont strebt der Mensch nach Thomas auf allen Ebenen nach dem Guten. Zugleich meidet bzw. flieht er das Böse. Wie das Gute anziehend wirkt, übt das Schlechte eine abstoßende Wirkung aus. Thomas streicht aber hervor, dass das Abstoßende des Schlechten weniger wirksam und vor allem weniger weitreichend ist als das Attraktive des Guten. Das Meiden von Krankheit ist nicht das Gleiche wie das Streben nach Gesundheit. Für die Therapie würde das bedeuten, dass bei der Formulierung des Therapiezieles darauf zu achten ist, dass es für die Patientin „attraktiv“ ist und „im Einklang mit ihren basalen motivationalen Zielen“ steht (Wöller & Kruse, 2015, S. 91). Die Patientin soll etwas gewinnen, zu etwas finden, auch wenn sie vielleicht dazu in einem ersten Schritt von etwas anderem wegkommen muss.

Auch die Einteilung der *passiones* erfolgt hinsichtlich ihres Bewegungsmomentes. Es mag durchaus lohnenswert sein, die emotionalen Zustände einer Patientin in dieser Hinsicht zu analysieren und zu fragen, welcher Aspekt von Bewegung überwiegt. Wenn Thomas etwa Trauer als innere Bewegungslosigkeit angesichts eines gegenwärtigen Übels definiert, könnte im Rahmen einer Therapie zunächst gefragt werden, ob das auslösende Übel tatsächlich ein Unvermeidbares ist, oder ob es einen „Ausweg“, gewissermaßen eine Fluchtmöglichkeit gibt, die vom Patienten bis dato noch nicht wahrgenommen wurde. Gleichzeitig wäre auf allen Ebenen der *potentiae animae* zu erarbeiten, was für den Betroffenen ein *bonum attractivum* darstellen könnte, das ihn wieder in Bewegung bringen könnte.

Für Thomas besteht das Ziel, also die Erfüllung des sinnlichen Strebens, im Erreichen des angezielten Gutes. An dieser Stelle endet die Strebebewegung und es kehrt eine gewisse Ruhe ein. Diese unterscheidet sich von der Bewegungslosigkeit der Trauer dadurch, dass sie aus der Anwesenheit von etwas Gutem folgt und von Freude begleitet ist. Dieser Gedanke könnte für die KBT insofern relevant sein, als er das Augenmerk auf die positiven Erfahrungen von Ruhe lenkt. Wenn man Thomas Recht gibt, dass dies ein erstrebenswerter Zustand ist, kann im Sinn der Ressourcenorientierung aufgespürt werden, an welcher Stelle tritt er im Alltag einer Patientin auftritt. Gibt es Möglichkeiten, in der Therapie einen Raum zu schaffen, in der diese „freudige Ruhe“ erlebt werden kann, und weiterführend zu fragen, was es einem Menschen ermöglicht(e), in diesen Zustand zu kommen? Dabei wäre nach

Thomas Konzept der Seele als vegetativ-sensitiv-intellektive Einheit davon auszugehen, dass die affektive Ruhe in einem gewissen, wenn auch nicht direkt proportionalen Zusammenhang mit der körperlichen steht. Zudem kann es bei manchen Patienten notwendig sein, darauf hinzuweisen, dass die sinnliche Strebebewegung immer nur partiell zur Ruhe kommen kann und sich das Streben des Menschen nicht darin erschöpft. Um umfassend glücklich zu sein, braucht es mehr als sinnliche Freude. In diesem Sinn geht Cserny mit Thomas konform, wenn sie von der Erreichung eines adäquaten körperlich-seelisch-geistigen Gleichgewichtes als Therapieziel spricht und damit alle Ebenen menschlicher Existenz explizit einbezogen wissen möchte.

#### 4.3.3.3 Die Bewegung des Geistes

Der Geist als das Vermögen, das den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, wird von Thomas dadurch bestimmt, dass er ohne Körper agieren kann und daher prinzipiell offen für alles ist. Dennoch ist auch der Geist wie der gesamte Mensch immer schon individuell disponiert und limitiert. Die *potentia intellectiva* ist bei jedem Menschen anders konstituiert, ein Umstand, der sich auch in der Therapie bemerkbar macht und insofern mitbedacht werden muss. Deutlich wird dies in der Praxis beispielsweise oft an einer mehr oder weniger vorhandenen Bewusstseinstiefe oder auch geistigen Beweglichkeit, die Thomas als *ratiocinari*, als Fortschreiten von einem Gedanken zum anderen bezeichnet und die sich bei jeder Patientin anders gestaltet.

Ziel der Verstandestätigkeit ist für ihn immer die Suche nach der Wahrheit bzw. nach dem Wahren. Dieses Vermögen, das wir im Alltag unter anderem als Nachdenken, Reflektieren bezeichnen würden, kann in seiner Bedeutung für die Therapie nicht unterschätzt werden. Das gilt auch für die KBT, die trotz ihres besonderen Fokus auf die sinnliche Erfahrung den Wert des gleichzeitigen Bewusstseins darüber schon in ihrem Namen „konzentrativ“ zum Ausdruck bringt. Real existieren ja die beiden Ebenen nie getrennt voneinander. Auch der Vorgang der Versprachlichung, des Benennens ist ein leiblich-geistiger. Thomas begründet seine hohe Bewertung der intellektiven Kräfte damit, dass eine Handlung erst dadurch eine wahrhaft, d.h. umfassend menschliche wird, indem sie bewusst vollzogen, also auch diese Seelenpotenz aktiv wird. Ein Mensch kommt erst zu sich, indem er weiß, was er tut, und seine Handlungen ins Ganze seines Lebens einordnen kann. Erkenntnis ist für



den Aquinaten immer ein Gewinn. Auch wenn wir nach Cserny (2006d) in der KBT grundsätzlich ebenfalls eine Erweiterung der geistigen Fähigkeiten erstreben, muss diese Aussage in Hinblick auf die Therapie differenziert werden. Als Therapeutinnen sind wir schon von Gesetzes wegen verpflichtet, nach einer permanenten Erweiterung unserer Kenntnisse zu streben, die sich vor allem aus der täglichen Praxis ergeben. Bei den Patientinnen geht es etwa um die Förderung eines Verständnisses für die eigene Gewordenheit oder Lebenszusammenhänge. In der KBT zielen wir vor allem auf umfassendes Erkennen, das im Sinn des Gestaltkreises die intellektuelle Dimension ebenso einschließt wie die sinnlich-affektive.

Für Thomas ist die Aktualisierung des Geistes nicht in erster Linie ein moralisches oder therapeutisches Ziel, obwohl er auch auf die damit verbundene Verantwortung hinweist: Ein Mensch, der aus Nichtwissen falsch handelt, obwohl er sich zum Beispiel hätte informieren können, trägt selbstverständlich die Verantwortung an dem dadurch entstehenden Schaden. Mehr noch streicht er hervor, dass die Bewegung des Verstandes, der durch seinen inneren Diskurs eine Wahrheit herausfindet, eine geistige Freude auslöst, die sinnliche Freuden durchaus übertreffen kann. Wir kennen diese Erfahrung nicht nur aus unserem eigenen Leben, sondern auch aus der Therapie: Wenn Menschen auf einmal einen Zusammenhang unmittelbar begreifen, wenn sie eine Erfahrung in ihre Biographie einordnen können, ein „Aha-Erlebnis“ haben, ist dies häufig mit einem freudigen Gefühl verbunden, das Gesicht hellt sich auf und das Erkannte wird spontan verbal zum Ausdruck gebracht.

Die Bewegung des Geistes als Suche nach der Wahrheit ist für Thomas ein Vorgang, der nicht losgelöst vom Körper stattfindet. Alles Wissen, so Thomas, geht nämlich aus von den Phänomenen, die wir über die Sinne wahrnehmen können. Thomas beschreibt diesen Prozess als Sammeln von Wahrnehmungen, durch die hindurch der Geist zur Wahrheit findet. Dieser Ausgang vom Phänomen, von dem, was sich zeigt, der Thomas' Philosophie von anderen Ansätzen seiner Zeit unterscheidet, ist für mich eine wesentliche Parallele zur KBT und trägt maßgeblich dazu bei, dass der Bezug zur Realität, sowohl in der Therapie als auch in aller Theorie nicht verloren geht.

Neben der Bewegung des Geistes an sich erläutert Thomas auch seine Wirksamkeit über sich hinaus. Durch seine Vorrangstellung gegenüber allen anderen menschlichen Vermögen kommt ihm die zentrale Aufgabe zu, sämtliche menschliche Kräfte so zu ordnen, dass der Mensch sein Ziel, das *summum bonum*, und die damit

verbundene Glückseligkeit erlangt. Der Geist in seiner Ausrichtung auf das Universale hat gewissermaßen das Ganze im Blick und kann daher am besten beurteilen, was dem Menschen zuträglich ist. Der in der KBT vor allem von Cserny ausgesprochene Primat des Geistes, der zu „höchsten Erkenntnisleistungen fähig sei“ (Cserny, 2006c, S. 78), kommt bei Thomas klar zum Ausdruck. Charakterisiert wird diese Tätigkeit als eine ordnende, erklärende und überzeugende, nicht aber als diktatorische. Damit begründet Thomas die Tatsache, dass der Mensch oft nicht vernünftig handelt, sondern sich von anderen Kräften leiten lässt. Eine gewisse Entsprechung findet dieses Konzept im Instanzenmodell, das dem Ich „die „übergeordnete Funktion“ zuschreibt, „sich selbst zu organisieren“ (Stemmer-Lück, 2004, S. 78). In diesem Konzept werden dem Ich großteils jene als Ich-Funktionen bezeichneten Aufgaben zugesprochen, die Thomas dem Geist zuschreibt: Wahrnehmen, Denken, Urteilen, Erinnern, Vermitteln zwischen den Instanzen bzw. Innen und Außen... (Ibd.). Indem Thomas alle diese innerseelischen Regungen als Bewegung versteht, ließen sich daraus für die KBT eine Fülle an methodischen Ansätzen entwickeln.<sup>7</sup>

Ausgangs- und Endpunkt aller geistigen Bewegung ist für Thomas, wie bereits oben erwähnt, die Wahrheit. Auch wenn der menschliche Geist begrenzt und nur begrenzt wahrheitsfähig ist, kann er doch wichtige Grundprinzipien erkennen, auf denen sein Denken aufbaut. Sie bilden gewissermaßen das stabile Fundament für seine gesamte Tätigkeit. Auch für eine zielführende intellektive Bewegung und Beweglichkeit im Sinn einer guten Entwicklung, ist Stabilität eine notwendige Voraussetzung. Wenn das Denken sich ständig selber hinterfragen muss und der Mensch nicht mehr davon ausgehen kann, dass es haltbares Wissen und Grundsätze gibt, führt das zu einer grundlegenden Verunsicherung. Was dies für geistige Gesundheit und Therapie in einer Zeit bedeuten kann, die von Relativismus geprägt ist, müsste eigens bedacht werden. Mindestens regt uns Thomas mit diesem Gedanken zu der Frage an, auf welchem geistigen Fundament ich als Therapeutin meine Arbeit aufbauen kann.

---

<sup>7</sup> So kann, wie es ja häufig bereits praktiziert wird, das Erinnern als Gehen in die Vergangenheit anhand einer Zeitlinie auch in eine körperliche Bewegung übersetzt werden oder etwa die Vermittlung zwischen widerstrebenden innerseelischen Regungen im Rahmen eines Symbolisierungsangebotes durch wahrnehmendes Hin- und Hergehen probeweise versucht werden.

#### 4.3.3.4 Die Bewegung des Willens

Was nützt alles Wissen, wenn daraus kein Handeln folgt? Aus Therapie und eigener Erfahrung wissen wir, dass Menschen oft wider alle Erkenntnis in alten Verhaltensmustern stecken bleiben. An diesem Punkt setzt auch Thomas mit seiner Konzeption der *voluntas* an, die er neben dem Verstand trotz ihrer beider intellektiver Fähigkeiten als eigene Kraft beschreibt. Aus seiner Sicht verfügt jeder Mensch über die Potenz, zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder jenes zu wollen, die Frage ist, ob und inwieweit sie auch aktualisiert, in Bewegung ist. Dabei ist zu beachten, dass Wille wie Thomas ihn versteht, nichts mit einem triebhaften Agieren zu tun hat. Im Gegenteil: Es geht um eine bewusste Entscheidung für eine Handlung, in der ein Mensch weiß, was und warum er etwas tut oder geschehen lässt. In der Therapie erleben wir nun freilich, dass diese grundlegende Fähigkeit zum intentionalen Tun sehr unterschiedlich vorhanden und noch unterschiedlicher entfaltet ist. Und so wird es einerseits darum gehen, auszuloten, welche Möglichkeiten der Selbststeuerung überhaupt vorhanden sind, vielleicht auch nur in einem minimalen Ausmaß. Im konzentrativen Üben, etwa einer simplen Bewegung, kann es dann darum gehen, diesen „Freiheitsraum konkret zu gestalten“ (Stolze, 2002d, S. 79), der der jeweiligen Patientin zur Verfügung steht.

Der Bewegung des Willens kommt in Thomas Anthropologie ein zentraler Stellenwert zu. Er ist sich wohl dessen bewusst, dass Menschen häufig aus Routine, einem *habitus* folgend, unüberlegt oder impulshaft agieren und sich in ihren Handlungen vielfach von äußeren Einflüssen leiten lassen. Dennoch ist er davon überzeugt, dass jeder Mensch die mehr oder weniger ausgeprägte *potentia* hat, sich gegen Gewohnheiten und triebhafte Regungen zu verhalten, auch wenn er diese nicht immer, ja vielleicht sogar nur selten aktualisieren kann.<sup>8</sup> Mit dieser Auffassung steht er im Gegensatz zu einem deterministischen Menschenbild, das den Menschen vorwiegend als von soziologischen und biographischen Faktoren gelenktes Wesen betrachtet. Sie ist gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass eine Patientin im Rahmen einer Psychotherapie dysfunktionale Verhaltensmuster überwinden kann – freilich immer ihren individuellen Möglichkeiten entsprechend. In der KBT können wir diese Potenz in einfachen Körperangeboten bewusst machen und einüben.

---

<sup>8</sup> Thomas führt als Beispiel für solch eine „Lähmung des Willens“ Situationen an, in denen ein Mensch im Zorn die Kontrolle über sich verliert (s. 3.6.4.7).

Thomas beschreibt zwei Punkte, an denen die *voluntas* als intellektives Strebevermögen scheitern kann:

Zunächst kann es sein, dass er nicht oder zu wenig in Bewegung kommt. Das erleben wir zum Beispiel bei Menschen mit hilflos-abhängigen Persönlichkeitszügen oder depressiven Störungen. Der Wille verwirklicht sich nicht in seiner Potenz, es entsteht ein Stillstand, den wir in der KBT als Antriebsminderung und Erleben von Hilflosigkeit beschreiben könnten. Thomas beschreibt an dieser Stelle nur das Phänomen, lässt aber die Frage offen, wie ein Mensch aus dieser Situation herausfindet.

Ein zweites Problem identifiziert Thomas darin, dass der sich bewegende Wille etwas anstrebt, das dem Menschen schadet. Eine Frau schützt immer wieder ihren alkoholkranken Mann, obwohl dieser ihm regelmäßig Gewalt zufügt. Jemand lädt sich ständig zuviel an Arbeit auf. Thomas geht bei seinen Ausführungen davon aus, dass jede Willensbewegung auf ein Ziel hingerichtet ist. Ich will immer etwas, und grundsätzlich wollen wir ausnahmslos etwas Gutes. Allerdings kann sich der Mensch irren und ein *malum* für ein *bonum* halten: Die entscheidende Schwachstelle, das geht aus Thomas Beschreibung deutlich hervor, liegt also in der Wahrnehmung, sowohl der geistigen als auch der sinnlichen, und auf diese ist daher ein besonderes Augenmerk zu legen. Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen des Aquinaten bestärken m.E. den besonderen Fokus, den die KBT sowohl in ihrer theoretischen Basis als auch in ihrem praktischen Vorgehen auf die Wahrnehmung legt.

Thomas selber interessiert sich mehr für den Vorgang der Willensbewegung. Dieser ist durch und durch von der Präsenz des *bonum appetibile* geprägt. Im absichtsvollen Verfolgen eines Zieles und Erreichen desselben vollendet sich menschliches Handeln, gelangt es auf seine höchste Stufe. Ein und dieselbe Bewegung gewinnt an Wert, wenn ich sie intendiert und in vollem Bewusstsein vollziehe: Ich tue etwas nicht nur, sondern ich weiß, was, warum und wie ich etwas tue. In der KBT würden wir vielleicht noch hinzufügen: Ich spüre, fühle, was und wie ich etwas tue und was es in mir auslöst. Vielleicht ist es genau das, was Kirchmann (2002) meint, wenn sie von konzentrativem Bewegen als „Hinwendung des ganzen Menschen, d.h. seiner sinnlichen, geistigen und körperlichen Fähigkeiten“ spricht (S. 454). Jedenfalls untermauert es den Ansatz der KBT, dass bereits das Ins-Bewusstsein-Heben von alltäglichen Handlungen eine heilsame Wirkung haben kann. Nochmals sei an dieser

Stelle angemerkt, dass dieses Bewusstsein den gesamten Menschen als Leib-Seele einheit einschließt.

Als entscheidende Instanz menschlichen Strebens übt der Wille, wie Thomas ihn bildhaft beschreibt, ähnlich dem Intellekt auch eine bewegende Kraft auf die anderen leiblichen und seelischen Vermögen aus. Während der Verstand aber lediglich darauf hinweist, was das Wahre ist, kommt es dem Willen nun zu, alle anderen *potentiae* so zu ordnen, dass sie den Menschen zum Guten führen. Seine Aufgabe ist es also, die einzelnen Fähigkeiten auf das ihnen entsprechende Gut zu bewegen und sie gleichzeitig so ins Ganze des Lebens einzuordnen, dass sie ihm letztlich zum *bonum universale* gereichen. Im Idealfall fügt sich jede Bewegung in diese Ordnung ein, indem sie „angemessen“, d.h. auch im rechten Maß erfolgt.<sup>9</sup> Der Gedanke der Ordnung findet sich aus meiner Sicht in der KBT-Praxis speziell bei der strukturierten Vorgehensweise wieder, die etwa bei Patientinnen mit großen strukturellen Defiziten indiziert ist. Die fehlenden basalen Regulierungsfunktionen sollen dadurch nachreifen können.

Thomas geht freilich vom gesunden Menschen aus und vertritt die Meinung, dass die menschlichen Bestrebungen in der Regel natürlicherweise auf das Gute hinzielen und dem Willen insofern überwiegend eine unterstützende und vervollkommnende Funktion zukommt: der Wille will sich gewissermaßen selber. Weit und häufig auseinanderstrebende innerseelische Bewegungen, so ließe sich daraus für die KBT schließen, die zu einer nachhaltigen „Unordnung“ im Verhalten und Erleben führen, können in diesem Sinn als Krankheitsmerkmal gewertet werden. Therapieziel ist demgemäß, „wieder eine reale Ordnung herstellen zu helfen“ bzw. aus der Ordnung Geratenes wieder zu ordnen (Bayerl, 2016, S. 271).

#### 4.3.4 Der Mensch als Einheit von Leib und Seele

Nach der Analyse der innerseelischen Bewegungen, die Thomas in seiner Philosophie, und weniger detailliert die KBT in ihrer Theorie vornimmt, muss nun die Synthese erfolgen, in der noch einmal ihre immer schon gegebene Einheit auch mit dem Leib beleuchtet und näher beschrieben werden soll. Diese Einheit von Leib und Seele war der KBT von Anfang an ein großes Anliegen, und so war es naheliegend den existentialistischen Denkansatz als philosophische Grundlage heranzuziehen.

---

<sup>9</sup> Mit dieser Beschreibung des Idealfalles stellt Thomas ein Ziel vor Augen, um eine Richtung anzugeben, ohne den Anspruch zu erheben, dass es im irdischen Leben je umsetzbar ist.

Für Thomas ist das Verständnis des Menschen als Einheit von Leib und Seele eine Selbstverständlichkeit, allerdings begründet er dies nicht wie etwa Merleau-Ponty und die KBT phänomenologisch, sondern metaphysisch aus dem Wesen des Menschen, d.h. ausgehend von der Frage nach dem Woher und Wohin. Diese Frage steht ja im Mittelpunkt seiner Überlegungen in der Summa. Im Gegensatz zu anderen Strömungen seiner Zeit betont er darin, dass sowohl der Leib als auch die Seele von Gott kommen und daher weder auseinandergerissen noch gegeneinander ausgespielt werden können.

Mit der Einheit des Menschen geht auch die Einheit seiner Bewegungen einher. In jeder Bewegung gibt es eine körperliche und seelische Komponente, jeder menschliche Akt ist ein sinnlich-geistiger und auf allen Existenzebenen wirksam.

Dass der Leib als Inbegriff aller jeweils individuell vorgegebenen und zugleich limitierten *potentiae* gewissermaßen die materiale Basis für den Vollzug der Seele ist und in der Therapie darauf einzugehen ist, wurde bereits angesprochen (4.3.3.2).

Weiters beschreibt Thomas an etlichen Stellen, wie sich die Bewegungen der einzelnen seelischen Vermögen beeinflussen. Er bezeichnet diese Vorgänge als gegenseitiges Geben und Empfangen: Die Sinne geben dem Geist die notwendigen Informationen, der Leib empfängt vom Willen den Impuls zur Bewegung usw. Speziell wenn es um das Aufspüren von Ressourcen und positiven Erfahrungsräumen geht, könnte in diesem Sinn in der therapeutischen Praxis auch die Frage gestellt werden oder im Hintergrund stehen: "Was *gibt* mir bzw der Patientin körperliche, emotionale, geistige Bewegung?" Auch in der Therapie geht es ja um einen Zugewinn an Lebensqualität, den sich die Patientin durch ihre Bewegung erarbeitet.

Die Zusammengehörigkeit aller Potenzen hat aber auch zur Folge, dass sich eine Schwäche in einem Bereich immer auch negativ auf die anderen auswirkt, wobei Schwäche in diesem Zusammenhang nicht quantitativ oder moralisch zu verstehen ist, sondern Bewegungslosigkeit oder eine Fehlausrichtung bedeuten. Ein *defectus animae*, egal an welcher Stelle, beeinträchtigt immer den Menschen als gesamten, ein Umstand, auf den wir in der KBT häufig hinweisen

Für die KBT bedeutet das, dass auf die Entwicklung des Menschen auf allen Ebenen zu achten ist, wie es ja auch Cserny fordert. Thomas beschreibt dies am Beispiel des für die KBT so relevanten Tastsinnes: Bei Personen mit guten taktilen Fähigkeiten stellt er gleichzeitig ein gut ausgeprägtes Denkvermögen fest. Die Stärkung der einen

Potenz hat einen positiven Effekt auf die anderen. Zwischen ihnen besteht aus seiner Sicht kein grundsätzliches Konkurrenzverhältnis, auch wenn dies manchmal so scheint. In der Therapie erleben wir häufig ein Gegeneinander von widerstrebenden inneren Bewegungen. Speziell Geist und Affekt scheinen häufig in Widerspruch zueinander zu stehen. Auch Thomas geht darauf ein und sieht die Ursache dafür stets in einem Irrtum hinsichtlich des *bonum*. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, bedarf es gewissermaßen der Korrektur der Wahrnehmung, die, wie bereits beschrieben, als ganzheitlicher und dialogischer Prozess einer leiblich-sinnlich-geistigen Bewegung zu verstehen ist.

Die verschiedenen menschlichen Bewegungen bedingen sich aber nicht nur, sondern bringen sich auch gegenseitig zum Ausdruck. Thomas nennt als Beispiel die Stimme, in der sich Affekte widerspiegeln. In der KBT gehen wir ganz selbstverständlich davon aus, dass etwa die Gestik einer Patientin uns etwas über ihre innere Befindlichkeit sagt. Auch an dieser Stelle steht also das methodische Vorgehen der KBT in Übereinstimmung mit dem Menschenbild des Aquinaten.

Ziel ist, dass sämtliche Fähigkeiten des Menschen in die gleiche Richtung streben und sich dadurch gegenseitig stärken. So wird eine kraftvolle Lebensbewegung hin zum höchsten persönlichen Gut möglich. Während für Thomas das endgültige *summum bonum* zweifellos in der Teilhabe am Sein Gottes besteht (I,26.3), wird dieses in der Therapie immer nur ein vorläufiges, partielles Gut und gemeinsam zu suchen sein. Aus dem von Stolze als „Richtschnur psychotherapeutischer Führung“ bezeichneten Satz „Werde, der du bist.“ (s. 2.1.1.1) lässt sich vielleicht schließen, dass dieses *bonum* im Menschen selber liegt und daher dort zu finden ist – eine Ansicht, der sich Thomas *quoddam modo* mit Sicherheit anschließen würde.

#### 4.4 Das Zueinander von Wahrnehmung und Bewegung

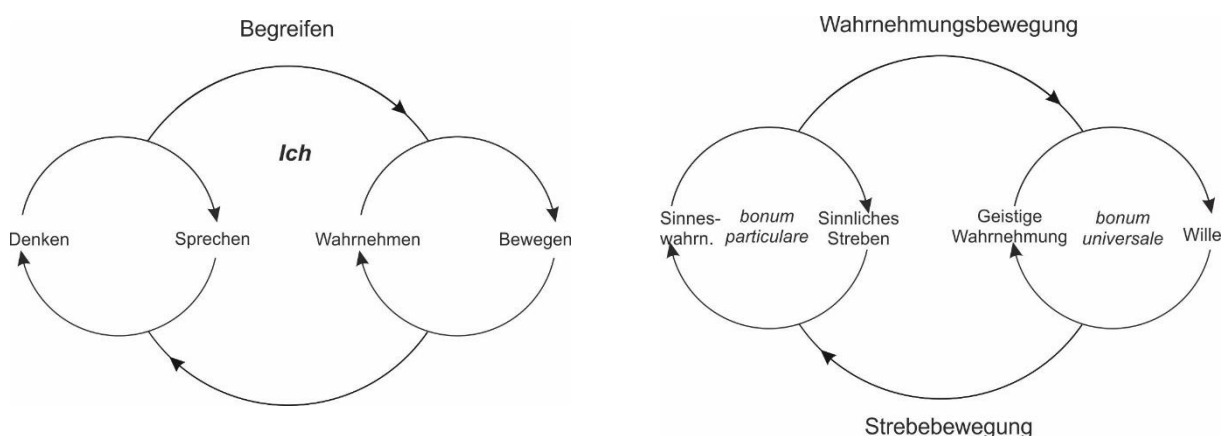
Dem komplexen Verhältnis von Wahrnehmung und Bewegung hat die KBT von jeher eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Wie entscheidend die Wahrnehmung für das Verhalten und Erleben eines Menschen ist, wurde ja bereits an mehreren Stellen deutlich. Im Folgenden soll darauf noch genauer eingegangen werden. Dabei darf nicht aus dem Auge verloren werden, dass Wahrnehmen selber ein Bewegungsvorgang ist.

Thomas beschäftigt sich an zahlreichen Stellen mit den *potentiae apprehensivae*. Deren Wesen sieht er darin, dass das Wahrgenommene, das *apprehensum*, sich auf

den Menschen zubewegt, in dieses gleichsam hineinkommt. Wahrnehmung kann so als ein *percipere*, ein Empfangen verstanden werden, wobei die Bewegung mehr im Objekt liegt, also in dem, was „sich zeigt“. In der KBT spricht Meyer (2002), vielleicht ähnlich, von einem „die Welt an sich herankommen lassen (S. 57), allerdings nur in Bezug auf das konzentrierte Wahrnehmen. Anders denkt Merleau-Ponty, der Wahrnehmung als Bewegung des Menschen auf die Welt zu definiert. Auch die Definition der KBT von Wahrnehmung als „Kombination von Sinnesempfindung und persönlicher Erfahrung“ insinuiert, dass die subjektive Komponente das Ausschlaggebende in der Wahrnehmung ist (Pokorny et al., 1996, S. 28).

Thomas' Denken aber steht sämtlichen Konzeptionen entgegen, die alle Aktivität des Wahrnehmungsvorganges in den Menschen verlegen und so leicht in einen Subjektivismus führen können. Er sieht in der Wahrnehmung beide Seiten gleichermaßen beteiligt: Wie etwas bei einem Menschen ankommt, hängt sowohl von der Art des Objekts als auch von der Disposition des Subjekts ab. Es geht also letztlich um eine Beziehung, die gelingen kann oder auch nicht. Diesen dialogischen Charakter der Wahrnehmung, den Thomas nur anreißt, ohne ihn näher auszuführen, betont später Marcel in seiner Philosophie. Für die KBT als dialogischen Ansatz ist er insofern relevant, als er darauf aufmerksam macht, dass der Mensch in jeglichem Kontakt mit der Umwelt immer in Beziehung ist und dass die Qualität dieser Beziehungen entscheidend ist für das Gelingen der Bewegung.

Analog zum Gestaltkreis der KBT kann auch das Ineinander von Wahrnehmung und Bewegung, wie Thomas es beschreibt, zirkulär dargestellt werden. Aus der Gegenüberstellung der beiden Konzepte lässt sich folgendes feststellen:





- Der Gestaltkreis fokussiert auf die Grundfunktionen menschlicher Entwicklung in ihrem Zueinander und thematisiert nicht die inhaltliche Ausrichtung dieser Entwicklung. Thomas hingegen fragt nach dem Ursprung und Ziel allen menschlichen Handelns, daher rückt das *bonum* als das alles Bewegende in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.
- Daraus ergibt sich, dass im Gestaltkreis die Grundfähigkeiten des Menschen in ihrer Notwendigkeit für einen ganzheitlichen Entwicklungsprozess unter dem Überbegriff des Begreifens zusammengefasst werden. Hingegen besteht für Thomas das verbindende Element in der Bewegung, die in der Wahrnehmung des Guten ihren Ausgangspunkt und im Streben nach dem Guten ihr Ziel hat.
- Insofern Thomas das aktive Bewegen des Menschen sowohl auf sinnlicher als auch auf geistiger Ebene als Streben bestimmt, kommt deren intentionaler Charakter noch deutlicher zum Ausdruck.
- Wo im Gestaltkreis das Sprechen als wesentliches Element menschlicher Entwicklung steht, setzt Thomas den Willen als Voraussetzung für selbstbestimmtes und zielgerichtetes Handeln.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass die Unterschiede in der Verhältnisbestimmung von Wahrnehmung und Bewegung aus den unterschiedlichen Fragestellungen der beiden Ansätze folgt: Während der Gestaltkreis versucht ein Modell menschlicher Entwicklung darzustellen, will Thomas das Wesen des Menschen in seiner Hinordnung auf das Gott als das Letztgültige skizzieren. Was die KBT von Thomas integrieren könnte, ist daher das beständige Fragen nach dem selbstverständlich jeweils individuell erfassten letzten Ziel, das als Fragen nach dem Sinn menschlicher Existenz auch in der Therapie fortwährend wirksam ist.

Neben den Unterschieden lassen sich aber auch Gemeinsamkeiten der zwei Konzepte feststellen:

- Aus beiden geht klar die Einheit der verschiedenen Fähigkeiten hervor. Es ist immer die gesamte Person, die sich bewegt, denkt etc. Für geglückte menschliche Existenz ist es daher notwendig, dass jede einzelne Fähigkeit so ausgeprägt ist, dass sie sich gut in das Ganze einfügt.
- Damit verbunden und ebenso deutlich sichtbar in beiden Darstellungen ist die gegenseitige Verquickung von Wahrnehmung und Bewegung in allen Bereichen.
- Die vegetativen Funktionen des Menschen tauchen in beiden Modellen nicht auf, obwohl davon auszugehen ist, dass auch sie von all diesen Dynamiken sicher

beeinflusst werden. Dies lässt sich damit begründen, dass sie nur partiell steuerbar sind.

Ein Spezifikum bei Thomas besteht darin, dass er die Ursache für fehlendes oder fehlgeleitetes Verhalten weitgehend in der Wahrnehmung verortet. Dies resultiert aus dem von ihm postulierten Prinzip, dass der Mensch immer auf das Gute hingeeordnet ist und alles irrende Streben *sub ratione boni*, also unter der fälschlichen Annahme eines Guten stattfindet. Daraus folgt, dass die Stärkung der Wahrnehmung als sinnlich-geistiges Vermögen maßgeblich dazu beiträgt, dass der Mensch zu ihm zuträglichen Entscheidungen und das Glück findet. In der KBT-Praxis nimmt die Wahrnehmung ebenfalls eine zentrale Stellung ein. Ihren Wert bestimmt die KBT aber nicht nur dadurch, dass sie die Voraussetzung bildet, um zwischen *bonum* und *malum* zu unterscheiden und sich für das *bonum* zu entscheiden. Sie sieht darin auch einen Weg, um nach Stolze (2002c) zu einem neuen Selbst- und Objekterleben zu gelangen.

#### 4.5 Eine Ätiologie der Krankheit aus der Bewegung?

Auch wenn Thomas kein medizinisches oder therapeutisches, sondern ein philosophisches Interesse verfolgt, lässt sich aus seinen Ausführungen ein Grundverständnis von psychischer Krankheit und Gesundheit ableiten. Speziell in den *quaestiones* über den Geist, den Willen und die *passiones* beschreibt er menschliche Vorgänge und Zustände, die den Menschen nicht zum Guten führen, sondern ein Leiden bewirken. Mein Fokus liegt vor allem auf der Frage, inwiefern ein Zusammenhang zu Bewegungsvorgängen besteht und ein solches Verständnis für die KBT relevant sein könnte.

Aus der Zusammenschau der diesbezüglichen Ausführungen in der Summa lässt sich m.E. psychische Krankheit als Folge einer anhaltenden ungeordneten Bewegtheit der *potentiae animae* verstehen. Die seelischen Kräfte streben zu viel, zu wenig oder in gegensätzliche Richtungen. Dieser Gedanke klingt auch im englischen Wort für psychische Krankheit „*mental disorder*“ an, was nichts anderes bedeutet als psychische bzw. seelische Unordnung. Psychische Gesundheit müsste demnach im Sinn eines richtungsweisenden Ideals als Zustand einer inneren Ordnung definiert werden, in der die Seelenvermögen sich als Gesamt in der ihrer Natur entsprechenden Weise entfalten und realisieren. In die heutige Sprache übersetzt

würde das heißen, dass das in einem Menschen Grundgelegte, seine "Anlagen", Talente ebenso wie sein Charakter sich im Sinne von Stolzes „Werde der du bist.“ entwickeln, sich verwirklichen und dadurch wirksam werden können. Die Formulierung "Jemand *hat* eine psychische Krankheit." wäre aus dieser Perspektive nicht korrekt. Krankheit als *privatio boni* würde vielmehr heißen: Jemandem fehlt etwas, das (noch) nicht erlangt wurde oder verloren gegangen ist und das es (wieder) zu gewinnen gilt. Aus dieser Perspektive kommt Thomas Csernys Ansatz nahe, die Krankheit vor allem als Entwicklungsstörung begreift, die die gesamte Persönlichkeit betrifft und sich in „Einschränkungen, Blockierungen, Hemmungen und anästhesierten Wahrnehmungs- und Bewegungsmustern und -abläufen“ zeigt (Cserny, 2006c, S. 72).

#### 4.6 Mögliche Konsequenzen für Therapie und Therapeutin

Welche Hinweise könnten wir also aus Thomas' Ausführungen für die KBT speziell im Hinblick auf den Aspekt der Bewegung gewinnen?

Therapie im Sinne des Potenz-Akt-Gedankens, der ja die gesamte Summa durchzieht, würde auf die Entfaltung jener Fähigkeiten und Wesenseigenschaften zielen, die in einem Menschen grundgelegt sind. Dies unterstützt aus meiner Sicht den von Cserny herausgearbeiteten Grundansatz der KBT, der Krankheit als Störung begreift, die einen Menschen in seiner Entwicklung beeinträchtigt. In der Therapie geht es also immer ums Ganze, um den gesamten Menschen mit allem, was er mitbringt, und nicht um die Behandlung einzelner Symptome. Ein solcher Therapieansatz würde im Sinn der Ressourcenorientierung bei dem ansetzen, was von Individuum zu Individuum verschieden potentiell vorhanden ist und gleichzeitig die Grenzen berücksichtigen, die dem Einzelnen vorgegeben sind. Thomas liegt zumindest in der Hinsicht auf einer Linie mit der KBT, als auch diese sich in ihrem Vorgehen nicht primär an äußeren Zielvorgaben oder Idealvorstellungen orientiert, sondern immer nach der individuellen Bewegung sucht.

Die Vielfalt an Einzelbewegungen in der einen Lebensbewegung in eine Gesamtordnung zu bringen, in der sich jede Potenz ihrer jeweiligen Natur entsprechend und dadurch im Sinn des Ganzen bewegt und auf ihr Ziel hin entwickelt, darin besteht für Thomas die Herausforderung jedes Menschenlebens. Im therapeutischen Kontext könnte das zu der Frage führen, inwieweit die innere

Ordnung der Patientinnen gestört ist, sei es, dass einzelne Vermögen sich zu wenig bzw. zu viel bewegen oder sei es, dass sie in eine schädigende Richtung streben.

Am Anfang eines Therapieprozesses, der von Bewegung als Realisierung der Potenzen ausgeht, müsste eine Anamnese stehen, in der einerseits eruiert wird, in welchen Bereichen es Fixierungen, Unausgewogenheiten oder fehlgeleitete Strebungen gibt, aber andererseits auch zu fragen ist, welche Vermögen vorhanden sind, deren Aktualisierung erstrebenswert ist oder die schon gut entwickelt sind. Weiters müsste mit der Patientin erarbeitet werden, wohin sie sich bewegen möchte, d.h. worin ihre persönliche Entwicklungsziel besteht. Diese Frage wäre während des gesamten Prozesses präsent zu halten. Die große Bedeutung, die Thomas dem Ziel in seiner Wirksamkeit auf die gesamte Bewegung schenkt, kann als Anregung dienen, in der therapeutischen Praxis die Ausrichtung auf dieses Ziel und dessen fortlaufende Adaptierung nicht aus dem Auge zu verlieren, da es einen wesentlichen Faktor für das Gelingen einer Therapie bildet. Dass dieses Ziel wiederum den Möglichkeiten der Patientin angemessen sein muss, wäre mit Thomas ebenfalls zu beachten.

Vom Ziel her lassen sich dann, in diesem Punkt stimmen Thomas und KBT überein, die Mittel, also die Methoden ableiten, d.h. in der KBT konkret die Angebote, aber auch das Setting, die therapeutische Haltung, die Gestaltung der Interaktion zwischen Therapeutin und Patientin usw.

An vordere Stelle setzt der Aquinate in Übereinstimmung mit der Theorie der KBT die Wahrnehmung, was sowohl für Therapeutin als auch Patientin gilt. In beiden Ansätzen wird die Entfaltung der Wahrnehmungsfähigkeiten als zentraler Faktor für eine gelingende Entwicklung des Menschen hervorgehoben. Dabei differenziert Thomas zwischen einer sinnlichen und geistigen Ebene des einen Wahrnehmungsvorganges und weist auf den dialogischen Charakter dieses Geschehens im Kontakt mit der Umwelt hin. Die Schulung der Wahrnehmung muss demnach nach außen und innen gerichtet sein. Im Rahmen der Therapie kann dabei die Frage auftauchen, ob die Wahrnehmung der Patientin der Realität angemessen ist. Weiters wird es darum gehen, dass die Patientin ihre eigenen Bewegungen jeglicher Art wahrnimmt und sich infolge damit auseinandersetzt, inwieweit diese aktuell für sie stimmig sind, mit Thomas gesprochen mit ihrer Natur übereinstimmen und insofern auch zielführend sind.

Vor dem Hintergrund, dass der Irrtum bzw. eine falsche Auffassung bezüglich des *bonum* und *verum* für Thomas eine Hauptursache von Leid und Fehlentwicklungen ist, könnte eine Frage in der Therapie lauten: Was ist das Wahre, das für mich Richtige? So gesehen stünde jede Therapie im Sinn von Stolzes „Werde, der du bist.“ immer auch eine Suche nach der Wahrheit dar. Oder, wie Stolze (2002a) es in einer seiner Beschreibungen der konzentrativen Bewegungserfahrung formuliert: „Das Empfinden [erfährt in der konzentrativen Wahrnehmung] für das Echte und Wahre eine neue Bestätigung, jenes Echte und Wahre, auf das sich unser Selbstbewusstsein gründet“ (S. 19). Dass dieses Wahre nichts rein Geistiges ist, sondern vom ganzen Menschen zu erfassen ist, sollte an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben werden.

Um zu einem Leben aus der Selbstbewegung zu gelangen, ist es weiters notwendig, dass die Patientin ihre Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten entdeckt. Aus Thomas' Sicht ist die Realisierung des freien Willens, das heißt die selbstbestimmte und zugleich selbstbewusste Bewegung des eigenen Lebens, Voraussetzung, um wahrhaft glücklich zu werden. Die Therapie kann einen Raum bieten, in dem diese vielleicht ungewohnte, „konzentrativ“ Bewegungserfahrung gemacht und reflektiert werden kann.

Angesichts der Tatsache, dass viele Patientinnen mit Störungen zu uns kommen, unter denen sie schon lange leiden, ist davon auszugehen, dass viele Verhaltensmuster sich über die Jahre eingepägt haben und es daher schwierig ist, sie zu verändern. In Thomas' Terminologie könnte formuliert werden, dass ein wiederholtes Verhalten sich als *habitus* zur zweiten Natur entwickelt hat, die nur schwierig in Bewegung zu bringen ist. Wie können diese Behinderungen überwunden werden? Thomas nennt einige Aspekte, die mir in Bezug auf diese Frage aufschlussreich erscheinen.

An oberster Stelle steht für Thomas die Qualität des Beweggrundes. Das würde heißen, dass das Ziel, um dessentwillen die Therapie in Angriff genommen wird, so attraktiv sein muss, dass es trotz anderer widerstrebender Kräfte die Patientin auf sich hin in Bewegung bringen kann. Da dies für Thomas nur ein erstrebenswertes Gut, nicht aber ein abzulegendes Übel sein kann, stellt sich die Frage, was die Patientin in der Therapie gewinnen, wozu diese „für sie gut sein“ könnte. Das Motiv, von etwas Beeinträchtigendem wegzukommen, kann dabei unterstützend wirksam sein. In der Praxis kommen Patientinnen verständlicherweise häufig mit dem

Wunsch, ein Übel loszuwerden. Gleichzeitig wird auch in der KBT-Theorie immer wieder darauf hingewiesen, dass Ziele „nicht nur problem- sondern auch lösungsorientiert formuliert sein“ sollen (Wöller & Kruse, 2015, S. 91). So wird es, wie oben angesprochen, unsere Aufgabe als Therapeutinnen sein, den Gewinn deutlich zu machen, den die Patientin aus der Therapie ziehen kann.

Weiters wäre, den Ausführungen der Summa folgend, bei der Überwindung eines *habitus* darauf zu achten, dass sich die verschiedenen Vermögen der Patientin gegenseitig unterstützen. Nur wenn unterschiedliche Kräfte zusammenwirken, kann ein Ziel auch unter Hindernissen erreicht werden. In eine ähnliche Richtung gehen Wöller & Kruse, wenn sie anmerken: „Der Vorsatz, sich mit einer Thematik zu beschäftigen, weil es ‚vernünftig‘ ist, ohne ‚mit dem Herzen dabei zu sein‘ führt im Allgemeinen zu unproduktivem Widerstandsverhalten“ (Ibd.). In der KBT stehen uns aus meiner Sicht hervorragende Mittel zur Verfügung, um die Patientinnen entsprechend ihren strukturellen Möglichkeiten, als Ganze in den therapeutischen Prozess zu involvieren und gerade, wenn es um das Einüben von neuem Verhalten geht, mit ihnen auf leiblicher, emotionaler und kognitiver Ebene in neue Bewegungen zu kommen. Der ganzheitliche Ansatz, der die KBT auszeichnet, hat also, wenn man Thomas folgen möchte, gerade bei schwierigen Ausgangslagen einen besonderen Wert, was auch Schreiber-Willnow & Seidler (2012) in ihrer Studie über die Wirkfaktoren der KBT belegen.

Eine zentrale Stellung nimmt mit Thomas die Hoffnung als jene affektive Bewegkraft ein, die aus der Hinordnung auf ein Gut folgt, das schwer, aber möglich zu erreichen ist. Das Gefühl der Überforderung oder Aussichtslosigkeit würde demgemäß den Therapieprozess ins Stocken bringen. In der Therapie erlebe ich es besonders in schwierigen Situationen als meine Aufgabe als Therapeutin, diese Hoffnung aufrechtzuerhalten bzw. immer wieder neu zu wecken. Insofern scheint mir auch Thomas' Überlegung relevant, dass Hoffnung nicht nur durch die eigene Kraft, sondern auch aus der Kraft eines anderen entstehen kann.

Welche Rolle kommt der Therapeutin genauerhin im therapeutischen Prozess zu? Aus der Summa lassen sich in Hinblick auf diese Frage nur einzelne Anmerkungen finden. Der Grundannahme von Thomas folgend, dass der Mensch wie jedes lebendige Wesen sich selbst bewegt (3.4.3), muss zunächst gesagt werden, dass die Patientin das erste Agens, auch in der Therapie ist. Die Therapeutin kann, mit Cserny (2006d) gesagt, „einen interaktionellen Raum zur Verfügung“ stellen (S. 21),

letztlich muss aber die Bewegung aus der Patientin selber kommen. In den Passagen, in denen Thomas darüber nachdenkt, wie Menschen sich gegenseitig in ihrem Weg zu Gott unterstützen können, verwendet er den Begriff des „*cooperator*“ (Mitarbeiter). Wie weit dieses Mitwirken im therapeutischen Kontext reichen und wie es konkret gestaltet werden könnte, darüber finden sich bei Thomas keine Hinweise. Differenzierungen hinsichtlich der therapeutischen Rolle, etwa ob eine mehr stützende oder konfrontative Haltung angebracht ist oder ob Bewegungsimpulse mehr oder weniger direktiv sein sollen, lassen sich aus der Summa nicht ableiten. Gemäß dem Grundsatz, dass die Bewegende nur das geben kann, was sie hat, muss, Thomas' Konzept entsprechend, die Therapeutin selber über das verfügen, was sie der Patientin „mitteilen“ möchte. Ob sie die Patientin zum sinnlichen Wahrnehmen motivieren oder beim Einordnen ihrer Erfahrungen unterstützen möchte: All das ist nur möglich, wenn sie diese Fähigkeiten in sich selber gut entwickelt hat. Das bestätigt es m.E., wenn einer umfassenden Aus- und Fortbildung, speziell der Selbsterfahrung ein hoher Wert beigemessen wird.

Auch das in der Summa angeführte Prinzip, dass zwischen *movens* und *mobilis* ein „*contactus*“ (Kontakt) bestehen muss, damit eine Bewegung zustande kommt, halte ich in diesem Kontext für bedenkenswert. Auf die Therapiepraxis bezogen könnte es die hohe Bedeutung der therapeutischen Beziehung in den Blick rücken, der ja mittlerweile über alle Richtungen hinweg bestätigt ist. Die erste Übersetzung des Begriffs „*contactus*“ lautet eigentlich Berührung. So ließe sich ausgehend von der Summa der Schluss ziehen, dass es für das Gelingen des Therapieprozesses zentral ist, dass Therapeutin und Patientin in Berührung bleiben. Das würde auch der Aussage von Schwarze (2016) entsprechen, die formuliert: „In der Begegnung mit unseren Patienten entstehen positive Veränderungen oder Fortschritte dadurch, dass sie sich innerlich berührt fühlen und wir Therapeuten uns berühren lassen“ (S. 114). Insofern die Entwicklung eines Menschen erst mit dessen Tod an ein gewisses Ende kommt, kann das Ziel bzw. Ende der Therapie immer nur ein vorläufiges im Rahmen der gesamten Lebensbewegung sein. Die Stärkung der Beweglichkeit, die Überwindung von äußeren oder inneren Behinderungen, die Befähigung zu selbst- und verantwortungsbewusstem Handeln, all das sind gemäß dem Welt- und Menschenbild der Summa jeweils *bona particularia*, letztlich Mittel, die den Menschen beim Erreichen seines letzten Zieles, der *beatitudo* unterstützen sollen. Das schmälert keinesfalls ihren Wert. Denn, darauf verweist Thomas immer wieder,

auch im Erreichen eines vorläufigen Gutes wird etwas von dem spürbar, was der Mensch letztlich ersehnt: das Glück, das sich dann einstellt, wenn der Mensch sein endgültiges Ziel erlangt hat und dort in Ruhe verweilen kann.<sup>10</sup> Ich halte aus diesem Gedanken heraus den Schluss für zulässig, dass das Erleben von Freude in Verbindung mit Ruhe als Hinweis dafür gelten kann, dass ein Mensch in seiner Entwicklung gut fortgeschritten ist. Auch wenn es paradox klingt: Am Ende der therapeutischen Bewegung steht so eine Ruhe; jene Ruhe, in der ein Mensch in Zufriedenheit bei dem verweilen kann, was er erreicht hat.

## **5 Schlusswort**

Mit der Frage nach der Definition von Bewegung in der KBT habe ich begonnen. Dieser Frage nachzugehen hat sich allemal gelohnt. An den Schluss dieser Arbeit möchte ich eine Hypothese stellen: die Hypothese, dass das Wort Bewegung zu jenen Ausdrücken des Menschen gehört, die sich, wie die menschliche Existenz selber, niemals endgültig definieren lassen und die uns genau dadurch in Bewegung halten in unserer Suche nach dem Endgültigen.

---

<sup>10</sup> Für Thomas ist das letzte Ziel des Menschen auf ganz selbstverständliche Weise Gott als sein Schöpfer und Vollender. In der KBT überlassen wir es natürlich der Freiheit der Patientin, dieses letzte Ziel konkreter zu fassen (s. 4.1).



## 6 Literaturverzeichnis

- Arbeitskreis OPD (Hrsg.). (2014). *Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik. Manual für Diagnostik und Therapieplanung*. Bern: Huber.
- Bayerl, B. (2016). Psychiatrische Erkrankungen – Beispiel Schizophrenie. In E. Schmidt, E. (Hrsg.), *Konzentrierte Bewegungstherapie* (S. 271-285). Stuttgart: Schattauer.
- Berger, D. (2004). *Thomas von Aquins „Summa Theologiae“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bormann, K. (1999). Summa theologica. In F. Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie* (S. 1492-1494). Stuttgart: Kröner.
- Chenu, M.-D. (1960). *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*. Graz: Styria.
- Cserny, S. & Paluselli, C. (2006). *Der Körper ist der Ort des psychischen Geschehens: Grundlagenwissen der Konzentrierten Bewegungstherapie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cserny, S. (2006a). Zur Entwicklung und Geschichte der KBT. In S. Cserny, & C. Paluselli (Hrsg.), *Der Körper ist der Ort des psychischen Geschehens: Grundlagenwissen der Konzentrierten Bewegungstherapie* (S. 31-65). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cserny, S. (2006b). Zur Metatheorie und Anthropologie der KBT. In S. Cserny, & C. Paluselli (Hrsg.), *Der Körper ist der Ort des psychischen Geschehens: Grundlagenwissen der Konzentrierten Bewegungstherapie* (S. 8-9). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cserny, S. (2006c). Grundwissen. In S. Cserny, & C. Paluselli (Hrsg.), *Der Körper ist der Ort des psychischen Geschehens: Grundlagenwissen der Konzentrierten Bewegungstherapie* (S. 65-157). Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Cserny, S. (2006d). Die Wirkung von Körperinterventionen auf das psychische Geschehen und dessen Veränderung. In S. Cserny, & C. Paluselli (Hrsg.), *Der Körper ist der Ort des psychischen Geschehens: Grundlagenwissen der Konzentrativen Bewegungstherapie* (S. 11-30). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Deutsche Thomas-Ausgabe (1933ff). *Vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*. Heidelberg: Kerle.
- Elders, L.J. (1988). Summa theologica. In F. Volpi & J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Lexikon der philosophischen Werke* (S. 671–673). Stuttgart: Kröner.
- Grabmann M. (1928). *Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg: Herder.
- Gräff, C. (2006). Helmut Stolze zum Gedenken. In B. Purschke-Heinz & R. Schwarze (Hrsg.), *KBT auf dem Weg. Gedenkschrift für Helmuth Stolze, den Begründer der Konzentrativen Bewegungstherapie* (S. 19-20). Telgte: DAKBT.
- Heinzmann, R. (1994). *Thomas von Aquin*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hogemann, F. (1995). Merleau-Ponty, Maurice. In B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen* (S. 596–598). Stuttgart: Metzler.
- Kim, Y. (2007). *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kirchmann, E. (2002). Versuch einer Beschreibung der KBT-Arbeit im Sinne eines 5-gliedrigen Aufbaus. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 452-459). Berlin: Mensch und Leben.

Leo XIII (1879). *Aeterni patris*. Webzugriff am 25.03.2019. Verfügbar unter [https://www.stjosef.at/dokumente/aeterni\\_patris.htm](https://www.stjosef.at/dokumente/aeterni_patris.htm)

Leo XIII (1879). *Aeterni patris*. Lateinisches Original. Webzugriff am 25.03.2019. Verfügbar unter [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

Leppin, V. (Hrsg.). (2016). *Thomas Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stemmer-Lück, M. (2004). Psychoanalytische Theorien. In: M. Stemmer-Lück. *Beziehungsräume in der sozialen Arbeit* (S. 63 – 93). Stuttgart: Kohlhammer.

Lutz, B. (Hrsg.). (1995). *Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Stuttgart: Metzler.

Marcel, G. (1949). *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastion.

Marcel, G. (1955). *Metaphysisches Tagebuch*. Wien: Herold.

Marcel, G. (1961). *Schöpferische Treue*. Wien: Schöningh.

Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.

Meyer, H. (1961). *Thomas von Aquin*. Paderborn: Schöningh.

Meyer, J.-E. (2002). Konzentrative Entspannungsübungen nach Elsa Gindler und ihre Grundlagen. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 50-59). Berlin: Mensch und Leben.

Michelitsch, A. (1924). *Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Graz: Styria.

Pesch, O.-H. (1995). *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz: Grünewald.

- Pickavè, M. (2008). Thomas von Aquin: Emotionen als Leidenschaften der Seele. In H. Landweer & U. Renz (Hrsg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein* (S. 185-203). Berlin: Walter de Gruyter.
- Pokorny, V., Hochgerner, M., Cserny, S. (1996). *Konzentrierte Bewegungstherapie. Von der körperorientierten Methode zum psychotherapeutischen Verfahren*. Wien: Facultas.
- Purschke-Heinz, B. & Schwarze, R. (Hrsg.). (2006). *KBT auf dem Weg. Gedenkschrift für Helmuth Stolze, den Begründer der Konzentrierten Bewegungstherapie*. Telgte: DAKBT.
- Ricoeur, P. & Marcel, G. (1970). *Gespräche*. Frankfurt: Knecht.
- Saß, H. & Houben, I. (Hrsg.). (2001). *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen*. Göttingen: Hogrefe-Verlag.
- Scherer, G. (1995): Thomas von Aquin. In B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen* (S. 882-886.). Stuttgart: Metzler.
- Schmidt, C. (1964). *Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1964*. Webzugriff am 17.06.2019. Verfügbar unter [https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1964\\_marcel.pdf](https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1964_marcel.pdf)
- Schmidt, E. (2006). Bleibende Eindrücke. In B. Purschke-Heinz & R. Schwarze (Hrsg.), *KBT auf dem Weg. Gedenkschrift für Helmuth Stolze, den Begründer der Konzentrierten Bewegungstherapie* (S. 21-22). Telgte: DAKBT.
- Schmidt, E. (Hrsg.). (2016). *Konzentrierte Bewegungstherapie*. Stuttgart: Schattauer.

- Schneider-Ludorff, G. (2016). Das Leben des Thomas. In V. Leppin (Hrsg.), *Thomas Handbuch* (S. 59 – 68). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schreiber-Willnow, K., & Seidler, K.-P. (2012). *Wirkfaktoren der Konzentrativen Bewegungstherapie*. Webzugriff am 19.06.2019. Verfügbar unter [https://www.researchgate.net/publication/244589426\\_Wirkfaktoren\\_der\\_Konzentrativen\\_Bewegungstherapie\\_Theoretischer\\_Hintergrund\\_und\\_empirische\\_Ergebnisse\\_Therapeutic\\_factors\\_in\\_Concentrative\\_Movement\\_Therapy\\_Theoretical\\_background\\_and\\_empirical\\_results](https://www.researchgate.net/publication/244589426_Wirkfaktoren_der_Konzentrativen_Bewegungstherapie_Theoretischer_Hintergrund_und_empirische_Ergebnisse_Therapeutic_factors_in_Concentrative_Movement_Therapy_Theoretical_background_and_empirical_results)
- Schwarze, R. (2016). Berührung. In E. Schmidt, (Hrsg.), *Konzentrierte Bewegungstherapie* (S. 112-117). Stuttgart: Schattauer.
- Seidl, H. (1986). *Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“*. Hamburg: Meiner.
- Stolze, H. (2002a). Psychotherapeutische Aspekte einer konzentrativen Bewegungstherapie. In: H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 15–27). Berlin: Mensch und Leben.
- Stolze, H. (2002b). Definitionen – Beschreibungen - Begriffsklärungen. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 221-224). Berlin: Mensch und Leben.
- Stolze, H. (2002c). Zur Bedeutung von Erspüren und Bewegen in der Psychotherapie. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 28-38). Berlin: Mensch und Leben.
- Stolze, H. (2002d). Selbsterfahrung und Bewegung. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 71–85). Berlin: Mensch und Leben.

- Stolze, H. (2002e). „Agieren“ und „Erinnern“ in der Konzentrativen Bewegungstherapie. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 121–127). Berlin: Mensch und Leben.
- Stolze, H. (2002f). Zur Bedeutung des Leib-Imbils für die psychotherapeutische Behandlungsmethodik und die Neurosenlehre. In H. Stolze (Hrsg.), *Die Konzentrative Bewegungstherapie – Grundlagen und Erfahrungen* (S. 39-42). Berlin: Mensch und Leben.
- Stolze, H. (2006). Der Tetraeder des Begreifens. Einführung in die Theorie und Praxis der Konzentrativen Bewegungstherapie. In B. Purschke-Heinz & R. Schwarze (Hrsg.), *KBT auf dem Weg. Gedenkschrift für Helmuth Stolze, den Begründer der Konzentrativen Bewegungstherapie* (S. 81-119). Telgte: DAKBT.
- Thomas von Aquin (o.J.). *The Summa Theologica*. Webzugriff am 17.06.2019. Verfügbar unter <https://dhs priory.org/thomas/summa>
- Volpi, F. & Nida-Rümelin, J. (Hrsg.). (1988). *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart: Kröner.
- Weisheipl, J. (1980). *Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie*. Graz: Styria.
- Weizsäcker, V.v. (1973). *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Werner, R. (1995). Marcel, Gabriel. In B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen* (S. 562 – 564). Stuttgart: Metzler.
- Wöller, W. & Kruse, J. (2015). *Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie. Basisbuch und Praxisleitfaden*. Stuttgart: Schattauer.

