

Das ewige Lächeln. Zur Relevanz einer bislang unbeachteten These des Thomas von Aquin für die philosophische Anthropologie¹

The Eternal Smile: A Neglected Thomistic Thesis and Its Significance for Philosophical Anthropology

ANDREA ALDO ROBIGLIO, LEUVEN

Zusammenfassung: Die Frage nach dem Lächeln und dem Humor erweist sich als aufschlussreiche Heuristik zur präziseren Bestimmung der Grenzen menschlicher Existenz – sowohl im Hinblick auf lebende, empfindungsfähige und nicht-rationale Wesen als auch im Hinblick auf künstliche, rationale und nicht verkörperte Entitäten. Im Zentrum der Untersuchung steht die Ausarbeitung eines Humorbegriffs, der von zeitgenössischen Theorien bislang weitgehend unbeachtet geblieben ist und den Thomas von Aquin gleichsam beiläufig als Antwort auf die scholastische Anthropologie seiner Zeit entwickelt hat. Die Analyse dieser thomistischen Konzeptualisierung – des Lächelns als ewiges Lachen – erlaubt es einerseits, die Kategorien zu problematisieren, welche die gegenwärtigen philosophischen Debatten über Humor strukturieren, und andererseits, den Zusammenhang zwischen Humor und verkörpertem Leben grundlegend neu zu bestimmen.

¹ Der vorliegende Text geht – mit minimalen Ergänzungen und geringfügigen Überarbeitungen – auf den Vortrag zurück, der während der Plenarsitzung am 11. Juli 2025 in der Göttinger Akademie der Wissenschaften gehalten wurde. Mein besonderer Dank gilt dem Präsidenten, Prof. Dr. Daniel Göske, für die Einladung sowie meinen Kolleginnen und Kollegen, namentlich Prof. Dr. Tom Kleffmann, Prof. Dr. Joachim Ringleben und Prof. Dr. Franziska Meier für die anregenden Gespräche und wertvollen Hinweise. Ein Dank gilt auch den beiden anonymen Gutachtern, deren wertvolle Anregungen ich nach Kräften zu berücksichtigen bemüht war. Ein komplementärer Aufsatz, der eine präzise Exegese des Textes von Thomas von Aquin bietet und zugleich die einschlägige Literatur zu Lachen und Humor im Mittelalter zusammenführt, wurde in Robiglio 2025 veröffentlicht.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



Schlagwörter: Humor, Leib, Identität, Zeit, Auferstehung, Thomas von Aquin

Abstract: The question of smiling and humour serves as a revealing heuristic for more precisely delineating the boundaries of human existence - both with respect to living, sentient, and non-rational beings, and with respect to artificial, rational, and non-embodied entities. The inquiry centres on the articulation of a conception of humour that has been largely neglected by contemporary theories and that Thomas Aquinas incidentally developed in response to the scholastic anthropology of his time. An analysis of this Thomistic conceptualisation - understood as smiling as eternal laughter - enables, on the one hand, a critical interrogation of the categories that dominate current philosophical debates on humour and, on the other hand, a fundamental re-examination of the relation between humour and embodied life.

Keywords: Humour, Living Body, Identity, Time, Resurrection, Thomas Aquinas

1. Liminalität als Schlüssel zur Definition des Menschlichen

In zwei Aufsätzen aus den Jahren 1941 und 1950 vertrat der Göttinger Philosoph Helmuth Plessner die Ansicht, dass Lachen und Lächeln Grenzphänomene seien: Schwellenerfahrungen, die die exzentrische Verfassung des Menschen offenbaren.² Plessners Analyse gewinnt an interpretativer Tiefenschärfe und begrifflicher Lebendigkeit, wenn sie im Kontext der neueren Forschungen zur Einzigartigkeit des Menschen betrachtet wird.³ Neben

² Vgl. H. Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“ und „Das Lächeln“, in Plessner 1982, S. 201-387, 419-434.

³ Mit dem Begriff der „Einzigartigkeit“ bezeichne ich diejenige Besonderheit des Menschen, die sich durch die Abgrenzung zu nicht-menschlichen Wesen – seien sie nicht-rationale oder nicht-tierische – bestimmt. Der Begriff fungiert gewissermaßen als Spiegelbild und Gegenbegriff zur „Singularität“, die in der gegenwärtig wachsenden philosophischen Diskussion über Künstliche Intelligenz eine zentrale Rolle einnimmt. „Einzigartigkeit“ bezeichnet den Versuch, das Wesen des Menschseins zu erfassen, während „Singularität“ zunehmend einen potenziellen historischen Kulminationspunkt markiert, an dem sich die Grundstruktur der Beziehung zwischen Mensch und Technik transformiert. Hier beziehe ich mich nicht auf die Anwendung von KI in digitalen Medien, deren Handhabung wir zunehmend erlernen, sondern auf die Grundlagenforschung – gelegentlich auch als „Allgemeine KI“ bezeichnet –, die an die traditionsreiche Forschung anknüpft, die darauf abzielt, eine künstliche Lebensform zu konstruieren. Als methodische Referenzen seien an

den klassischen, bis auf Aristoteles zurückgehenden Vergleich mit der Animalität tritt dabei der Bezug auf die sogenannte „künstliche Intelligenz“ – und damit auf einen ursprünglich nicht-tierischen, technogenen Begriff von Rationalität.⁴ Es existiert eine Vielzahl von Arbeiten zum computergestützten Humor: etwa zur Erkennung humorvoller Texte, zur Unterscheidung von Humorarten oder zur Modellierung humoristischer Strukturen. Aus philosophisch-anthropologischer Perspektive eröffnet sich ein frischer Blick darauf, wie klassische Theorien des Humors – etwa jene der kognitiven Dissonanz, der Nachahmung oder der Affektregulation – in einem neuartigen epistemischen und konzeptuellen Rahmen neu artikuliert werden, in dem der Begriff des Kalküls sukzessive ausgeweitet wird, bis er nahezu jeden Lebensprozess durchdringt. Wenn man – wie in der klassischen Humortheorie Henri Bergsons – die Inkongruenz als zentrales Strukturmerkmal des Komischen voraussetzt, stellt sich aus philosophischer Perspektive die Frage, ob künstliche Intelligenz über eine Form von Selbstbeherrschung (wenn nicht gar über eine rudimentäre Form von Selbstbewusstsein) verfügen müsste, um überhaupt jene Fähigkeit ausbilden zu können, „die Kontrolle über den eigenen ‚Körper‘ zu verlieren“, das heißt: auf kontingente, unvorhersehbare Weise überrascht oder erfreut zu werden und damit einen genuinen Sinn für Humor zu entwickeln. Aus dem Gesagten lässt sich das Interesse an philosophischen Untersuchungen zur Natur des Humors ableiten. In diesem Zusammenhang erscheint es naheliegend, das Thema auch aus historisch-philosophischer Perspektive zu beleuchten und die Schriften eines Denkers zu analysieren, die bislang nur am Rande in dieser Hinsicht betrachtet wurden. Die Forschung zu Lachen und Humor bei Thomas von Aquin befindet sich dabei nach wie vor in einem frühen Entwicklungsstadium. Die bisherigen historisch-philosophischen Untersuchungen zum Thema „Lachen“ bei Thomas von Aquin haben vornehmlich versucht, die gängigen Humorthorien auf seine Schriften anzuwenden, um zu ermitteln, welche von ihnen sich mit diesen am besten in Einklang bringen lässt. Das Thema wurde beim Aquinaten bislang vor allem im Kontext von Freundlichkeit, Heiterkeit, Verspieltheit und ähnlichen Phänomenen behandelt, also in Bezug auf jene Aspekte, die mit zwischenmenschlichen

dieser Stelle exemplarisch folgende Arbeiten genannt: Rasmussen u.a. 2009; Stepney u.a. 2018.

⁴ Eine aktuelle Studie, die ich für besonders informativ und anregend halte, ist die folgende: Gómez Pin 2025, S. 9-41.

Beziehungen verknüpft sind. Wie John Morreall bemerkt hat, folgt Thomas weitgehend der sogenannten Entlastungs- oder Entspannungstheorie⁵.

Im Folgenden soll die erwähnte Interpretation neu befragt, denn das Modell der „Entspannung“ (*comic relief*) vermag die Idee des ewigen Lächelns nicht angemessen zu erfassen. Zugleich lässt sich die Theorie der Inkongruenz oder des Widerspruchs weder unmittelbar anwenden noch gänzlich verwerfen, insbesondere im Hinblick auf das Wesen der Auferstehung, in der die Sterblichkeit *qua* Sterblichkeit fortbesteht, auch wenn sie in die Unsterblichkeit aufgenommen wird. Der Leser wird rasch erkennen, worauf ich mich hier beziehe.

In seinem Kommentar zu *Hebräer 11,11*, in dem Thomas das Lachen Abrahams über die Verheißung Gottes diskutiert, dass Sarah einen Sohn gebären werde, bemerkt er, dieses Lachen sei von Staunen (*risus admirationis*) und nicht von Zweifel (*risus dubitationis*) oder Unvereinbarkeit getragen⁶. Das Staunen scheint mir eine besondere Zugangsweise zum Lachen zu eröffnen. Anstatt also zu versuchen, Thomas von Aquin nahtlos in bestehende Theorien des Lachens einzuordnen, fordert uns seine eigenständige Position dazu auf, die grundlegende Bedeutung des Lächelns für ein tieferes Verständnis des genuin Menschlichen zu erkennen.

⁵ Morreall 2024. Vorab sei auf die Monografie Morreall 2009 verwiesen, in der Thomas von Aquin als einer der ausdrücklich analysierten Denker behandelt wird (S. 23-24, 34-36, 71, 112 und 145). Morreall erörtert ausschließlich die Auseinandersetzung des Aquinaten mit Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (Buch VIII), wie sie in der *Summa Theologiae* II–II, q. 168, zum Ausdruck kommt. Bemerkenswert ist, dass Thomas More – der Thomas von Aquin nur selten zitiert – gerade diese Behandlung der *εὐπραπεία* besonders hervorhob; vgl. De Marchi 2015.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin 1953, S. 465, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, Cap. XI, Lectio iii: „Dicendum est, quod quantum ad Abraham, risus eius non fuit dubitationis sed admirationis. Unde, Rom. IV, 20, *non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide dans gloriam Deo plenissime, sciens quod quicquid promisit Deus, potens est et facere*. Unde nec reprehenditur risus eius a Deo, qui corda omnium novit“. Diese Position, die einen Interpretationsrahmen des Lachens, basierend auf den Prinzipien von Überlegenheit (derjenigen, die lachen) und Unterlegenheit (derjenigen, die andere zum Lachen bringen), explizit dekonstruiert, eröffnet ein neues und vielversprechendes Forschungsfeld. Sie steht in enger Verwandtschaft zu den Ansätzen des jungen René Girard, der in Dialog mit Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie und dem zentralen, unüberwindbaren Problem der Verkörperung beim Verständnis des Lachens entwickelt wurde. Vgl. Girard 2025, S. 53-137 (der bislang unveröffentlichte Text von Girard stammt aus den Jahren 1953 bis 1955).

Versuchen wir also, die Schriften des Aquinaten neu zu lesen und einen bislang kaum beachteten Text in Visier zu nehmen, der durch seine Bedeutung und Tragweite dazu angetan ist, die thomistische Auffassung des Lachens neu zu bedenken und, wenn auch indirekt, einen erweiterten Zugang zur philosophischen Anthropologie des Thomas von Aquin zu eröffnen.

Diese Einsicht – wie wir im Folgenden sehen werden – fand später Resonanz in der rheinischen Dominikanerschule und darüber hinaus im italienischen Denken des 15. Jahrhunderts, insbesondere in Florenz bei Denkern wie Marsilio Ficino⁷. Im 16. Jahrhundert jedoch scheint sie, meines Erachtens, weitgehend in Vergessenheit geraten zu sein. Auch in der heutigen thomistischen Forschung bleibt sie bislang unbeachtet. Die vorliegende Untersuchung versteht sich, wenn man so will, als eine Übung der Mikrohistorie der Philosophie – eine Übung, die, sofern sie überzeugt, auch weiterreichende systematische Implikationen erkennen lassen könnte.

2. Eine Disputation an der Universität Paris im Jahr 1259

Wir schreiben das Jahr 1259. Wir befinden uns in Paris Anfang April, wenige Tage vor Ostern (13. April), am linken Ufer, wo das *Studium Generale* liegt. Dort finden die *de quolibet*-Disputationen statt: öffentliche Streitgespräche, bei denen Schüler sowie Lehrende frei Fragen stellen können, die vom Lehrstuhlinhaber beantwortet werden müssen.

Meister Thomas, damals 35 Jahre alt und am Ende seiner dreijährigen Lehrtätigkeit in Paris, bereitete sich auf die Rückkehr nach Italien vor. Während er das Werk *Quaestiones disputatae de veritate* vollendete, begann er mit der *Summa contra Gentiles*, einer systematischen Darstellung des christlichen Glaubens. Anfang April wurde er mit der *Disputatio de quolibet* über Gott, Engel und Menschen betraut. Der dabei entstandene Text ist in über neunzig Handschriften überliefert und fand weite Verbreitung.⁸

⁷ Die folgende Analyse versteht sich zugleich als ein Versuch, jene Aussagen über Thomas Aquinat zu ergänzen und zu korrigieren, die sich in dem ansonsten höchst innovativen Artikel von O'Rourke Boyle 1999.

⁸ Es handelt sich um das *Quodlibet XI*, herausgegeben von Pater René-Antoine Gauthier in Band XXV der „Leonina“ Ausgabe. Die Datierung des Textes (1259) wurde 1927 von Pierre Mandonnet festgelegt und vom Verlag akzeptiert. Im Jahr 1946 stellte Palémon Glorieux die Echtheit in Frage, aber Gauthier bewies, dass diese Argumente nicht stichhaltig waren: siehe Gauthier 1996, S. 100*.

In knappen, bisweilen elliptischen Formulierungen – möglicherweise, wie der Herausgeber vermutet, ein Hinweis auf unvollständige Überarbeitung – vertritt Thomas von Aquin eine radikale These: der Mensch ist zum Lachen bestimmt. In der himmlischen Glückseligkeit nach der Auferstehung wird die Menschheit ewig lachen, als Bestätigung der fortbestehenden Identität zwischen Lebenden und Auferstandenen.

An dieser Stelle ist eine Präzisierung erforderlich: wenn Lachen und Lächeln hier erscheinen, als wären sie dasselbe, spiegelt dies die Semantik des mittelalterlichen Lateins wider. Bereits im 13. Jahrhundert unterschieden Theologen zwei Formen des Lachens, die beide unter dem Begriff *risus* zusammengefasst wurden. Auf der einen Seite steht der *cachinnus*: ein grobes, unkontrolliertes Lachen, das das Gesicht entstellt und in lärmendes Schnauben eines Esels oder das Wiehern eines Pferdes ausartet⁹. Auf der anderen Seite steht der *risus* feinerer Natur: das entzückte Lachen, *signum iocunditatis*, ein sichtbares Zeichen der Freude, das vom Auge oft stärker wahrgenommen wird als vom Ohr. Im Gegensatz zum groben *cachinnus* verkörpert es einen ruhigen und würdigen Ausdruck des Glücks und offenbart die Freude der Seele auf sanfte Weise¹⁰. Für Thomas muss es selbstverständlich gewesen sein, diese zweite Art des Lachens in der Disputation vom April 1259 wiederholt zu erwähnen.

Seine These, dass Lachen nicht nur mit dem seligen Leben vereinbar, sondern ein integraler Bestandteil desselben ist, fehlt – soweit ersichtlich – in der gängigen Geschichte des Humors und Lachens im vormodernen Denken. Eine seltene, beiläufige, aber lobenswerte Ausnahme stellt eine Bemerkung in Carla Casagrandes Aufsatz „Lachen im Paradies“ dar¹¹. Casagrande untersuchte diese Doktrin im Werk des elsässischen Dominikaners Johannes von Dambach († 1372), Autor der berühmten *Consolatio Theologiae*. In einer weiteren Schrift, *De sensibilibus deliciis Paradisi*, die er 1350 verfasste und Papst Clemens VI. überreichte, behandelt Johannes verwandte Themen, die später von Bartolomeo de Rambertini († 1466) in seinem Werk

⁹ Z.B.: „Gaudium mundi non est gaudium, sed irrisio et deceptio, nec risus mundanorum risus est sed cachinnus uel rechanatus asinorum uel hynnitus equorum“ (Guillelmus Alvernus. *Sermo CXCVIII*, in Guillelmus Alvernus 2011, S. 242 [53-55]).

¹⁰ Z.B.: „Risus enim est exuberancia gaudii. Sancti enim hic rident et gaudent per spem, quia quasdam arras habent spiritualis leticie in gloria, sed in futuro plenum habebunt gaudium“ (*ibid.*, 242 [57-60]). Vgl. *Smith 2023*, S. 82.

¹¹ Vgl. Casagrande 2005, S. 186-189.

zusammengefasst und popularisiert wurden. Rambertinis *De glorificatione sensuum in Paradiso*, „Über die Verherrlichung der Sinne im Paradies“, hatte eine breite Rezeption und wurde 1498 in Venedig sowie noch 1514 in Paris veröffentlicht. Was Casagrandes Aufmerksamkeit – und meine Neugier – weckte, war die Tatsache, dass Johannes von Dambach in diesem Traktat ausdrücklich auf eine *Quaestio quodlibetalis* Bezug nimmt, die sein heiliggesprochener Mitbruder Thomas von Aquin gestellt hatte¹².

Die Disputation im *Quodlibet XI* umfasst insgesamt zehn Fragestellungen, die von metaphysischen Themen (über Gott und die Engel) zu anthropologischen und schließlich zu sakramentalen Fragen überleiten. Zwei interne Prologe gliedern die Disputation deutlich in drei Teile. Die *Quaestiones* fünf und sechs rücken den Menschen in den Mittelpunkt, während die letzten drei Fragen den Sakramenten gewidmet sind. Die fünfte Frage behandelt die Seele, genauer: „Ob die sinnliche und die intellektuelle Seele ein und dieselbe Substanz sind.“ Fragestellung sechs wendet sich dem Leib zu und befasst sich mit dem Problem der persönlichen Identität nach dem Tod. Diese *Quaestio* besteht aus nur einem einzigen Artikel, der wie folgt lautet: „Es wurde jedoch die Frage gestellt, ob der Leib identisch derselbe aufersteht: Wird der wirklich identische Körper auferstehen?“.

Die Antwort scheint negativ auszufallen.

Denn gemäß dem Philosophen in den Topica wird das als ‚numerisch dasselbe‘ bezeichnet, was hinsichtlich seiner Eigenart, seiner Akzidentien und seiner Definition dasselbe ist. Der Leib aber wird bei der Auferstehung nicht dieselben eigentümlichen Merkmale [propria] haben: denn jetzt ist er zum Lachen fähig [risibile], dann aber nicht mehr; auch nicht dieselben Akzidentien: denn jetzt ist er z. B. weiß,

¹² Siehe: Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 964 (datiert 1404), ff. 1r-150v: insbesondere ff. 12rb-17vb. Am Fuß von f. 12va heißt es: „Erit in patria laus vocalis et organum auditus immutabitur in beatis. Item secundum Thomam in patria erit risus qui est obiectum auditus; nam in suo 10 [sic] quolibet q. 6 dicit sic: In corporibus gloriosis erit idem proprium scilicet risus. Hiob 8: ‚Impleatur os tuum risu et labia tuae iubilo‘“ [In der himmlischen Heimat wird es einen stimmlichen Lobpreis geben, und das Hörorgan der Seligen wird verwandelt sein. Ebenso wird es nach Thomas im Himmel Lachen geben, denn Lachen ist ein Gegenstand des Gehörs. So sagt er in seinem zehnten *Quodlibet*, Fragestellung 6: „In den verherrlichten Körpern wird das Lachen dasselbe eigentümliche Merkmal sein“. Wie bei *Hiob* 8,21: „Dein Mund wird sich mit Lachen füllen, und deine Lippen mit Jubel.“]. Der Codex kann unter folgender elektronischer Adresse online eingesehen werden: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.964.

kraushaarig, schwarz oder ähnliches – was dann nicht mehr der Fall sein wird; ebenso wird er nicht dieselbe Definition haben: denn jetzt wird er als ‚sterblich‘ definiert, dann aber wird er nicht mehr sterblich sein. Daraus ergibt sich also, dass er nicht derselbe individuelle Leib sein wird.¹³

3. Nur in der Verkörperung wird menschliche Identität vollständig.

Im Hintergrund steht die grundlegende Frage: Darf die Identität einer Person unabhängig von der Identität ihres Körpers gedacht werden? Im Falle des auferstandenen Körpers jedoch werden bestimmte Eigenschaften nicht länger identisch sein. *In via*, also in diesem irdischen Leben, gehört die Fähigkeit zu lachen zum Menschen als spezifisches Attribut; *in patria*, im Leben der Herrlichkeit, ist dies nicht mehr der Fall, denn die Seligen lachen nicht. Wie der Einspruchsteller durchblicken lässt, beruht die Argumentation auf einer weithin anerkannten These.

Auch die individuellen Akzidentien bleiben nicht erhalten. Der lebende Mensch, aus Fleisch und Blut, ist durch seine Sterblichkeit definiert; da diese Sterblichkeit im Augenblick der Auferstehung jedoch keine Geltung mehr hat, kann der Auferstandene nicht in allen Aspekten mit dem Lebenden identisch sein. Zwischen dem lebenden Körper und dem auferstandenen Körper besteht somit Kontinuität, jedoch keine strikte numerische Identität. Der Text trägt unterschwellig Spuren jener begrifflichen

¹³ Thomas von Aquin, *Quaestio de quolibet*, XI, art. 6 [primum argumentum]: „Quia, secundum philosophum in Topicis, illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, crispus, niger, et huiusmodi, quae tunc non erunt; non eandem etiam definitionem, quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero“. Der von den Herausgebern des *Quodlibet XI* angegebene Verweis auf Aristoteles’ *Topik* (Buch I, 103a23–31) scheint streng genommen fehlinterpretiert bzw. unzutreffend angewendet zu sein. In der fraglichen Passage geht es nicht um *risibilitas* bzw. die menschliche Fähigkeit zu lachen. Ein passenderer Bezugspunkt wäre Boethius’ Kommentar zu Porphyrs *Isagoge* gewesen (nämlich Kapitel 23), wo die Frage der praedicabilia explizit auftaucht. Dieser Zusammenhang ist besonders relevant, da das Eingangsargument des *Quodlibet XI* auf genau solchen Unterscheidungen beruht.

Auseinandersetzung, die sich um das sogenannte Prinzip der Individuation dreht¹⁴.

Die einzige Gegenposition in der sechsten Frage des *Quodlibet XI* besteht in einem knappen Bibelzitat aus dem *Buch Hiob* (19, 26–27) „Nachdem meine Haut so zerschlagen ist, werde ich ohne mein Fleisch Gott sehen. Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder.“

¹⁴ Ohne zu sehr in dieses komplexe Thema einzutauchen, möchte ich nur einige wichtige Punkte hervorheben. Wenn es um die teilweise oder vollständige Bestimmung der leiblichen „Dimensionen“ geht, besteht in Thomas' Überlegungen eine Spannung zwischen seiner jugendlichen Lösung bezüglich der Individuation der leiblichen Substanzen (wie in *Super Boethium De Trinitate*, q. 4, a. 2) und seiner reiferen Lösung, die in den frühen 1260er Jahren Gestalt anzunehmen begann. Letztere spiegelt sich in seiner *Quaestio disputata de anima* (a. 9, ad 17). Vgl. Thomas von Aquin 1996a, S. 85–86 [313–522]. Zu dieser Fragestellung ist die Arbeit von Bobik 1953, weiterhin nützlich und wird durch die neuere Synthese von Ogden 2016 bestätigt. Gauthier argumentierte, dass Thomas – wie in *Summa contra Gentiles* IV, Kap. 81 gezeigt – zunächst an der averroistischen Theorie der *dimensiones interminatae* festhielt, sie aber später aufgab. Gauthier zufolge stellt das *Quodlibet XI* die frühe Phase dieser Lehrrevision dar: „primo ergo in *Quodlibet XI*, a. 6, doctrinae Averrois renuntiavit Thomas“ (Thomas de Aquino, *Quodlibet XI*, S. 161 [ad lineas 69–77]). Es kann jedoch argumentiert werden, dass Thomas' Lehrentwicklung nicht so linear verlief, wie Gauthier und die meisten Spezialisten angenommen haben. Erstens ist die Passage in *Summa contra Gentiles* (IV, 81) für mehrere Interpretationen offen. Für Francesco Silvestri da Ferrara (1474–1528), einen einflussreichen Kommentator der *Summa*, scheint Thomas zu diesem Zeitpunkt noch an der „Meinung des Kommentators“ festgehalten zu haben, was bedeutet, dass die Ablehnung des Averroismus wahrscheinlich später erfolgte. Zweitens stellt das Thema der Identifizierung der Reliquien der Heiligen, das in den späteren Phasen des Thomismus relevant blieb, ein Hindernis für die vollständige Ablehnung der averroistischen Lösung dar. In *Summa theologiae* III, q. 25, a. 6 ad 3, sagt Thomas beispielsweise: „Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima, est tamen idem identitate materiae, quae est iterum sua formae unienda“ – was bedeutet, dass der Körper eines Heiligen nach dem Tod aufgrund der Verschiedenheit seiner Seele zwar wirklich nicht mit seinem vorherigen Zustand identisch ist, aber er bleibt derselbe in Bezug auf die Identität (eines Teils) seiner Materie, die wieder mit seiner Form vereinigt wird.

Ein bemerkenswertes Zitat – Hiob spricht hier von einer Person „ohne ihr Fleisch“. Paradox wirkt das insbesondere vor dem Hintergrund, dass der, der das ewige Lachen behandelt, kaum Hiob als Kronzeugen bemühen sollte. Die Wahl dieser biblischen Autorität verdient unsere Aufmerksamkeit.¹⁵

Nur wenige Monate später, zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Päpstlichen Kurie in Orvieto (1261), wählte Thomas von Aquin ausgerechnet das *Buch Hiob* als Ausgangspunkt seiner ersten Bibelauslegung, parallel zu seiner Arbeit an der *Summa contra Gentiles*. Dieses formal und thematisch singuläre Werk kreist um die zentralen Fragen des Bösen, von Leiden und göttlicher Vorsehung – Themen, die bereits Dominikus von Guzmán bewegten und auch Theologen wie Philipp den Kanzler oder Wilhelm von Auvergne tief beschäftigten. Die literarische Form des *Buchs Hiob* – poetische Klage und theologische Disputation zugleich – spiegelt strukturell jene Denkweise wider, die Thomas in seinen Disputationen kultivierte. Auffällig ist zudem die ironische Tiefe der *Hiob*-Figur, deren Leidensrede von einem leisen Lächeln durchzogen ist. Neben expliziten Anspielungen auf das Lachen (bzw. *Hiob* 8, 21; 29, 24) entfaltet sich ein ironisches Oszillieren zwischen Ernst und Freude. Bemerkenswert ist schließlich, dass Thomas seine These vom ewigen Lachen der Seligen ausgerechnet mit *Hiob* 8, 21 begründet – einem Text, den Gregor der Große zuvor gegen die Vorstellung himmlischen Lachens herangezogen hatte. Des Aquinaten kehrt diese patristische Lesart stillschweigend um und eröffnet damit einen neuen interpretatorischen Zugang¹⁶.

Wie üblich liefert der Meister nach sorgfältiger Abwägung der Argumente für und gegen seine Position eine eigene Begründung. Damit die numerische Identität bestehen bleibt, müssen die wesentlichen Prinzipien unverändert bleiben. Darauf folgt eine Reihe von Antworten auf die Einwände; die weitreichendste und begrifflich am stärksten aufgeladene ist dabei die Antwort auf das *primum argumentum*.

Also zum ersten Einwand: Dieser beruht auf einer falschen Auslegung der zitierten Passagen bei Aristoteles. Denn nicht dasjenige wird ‚numerisch dasselbe‘ [d.h. wirklich identisch] genannt, das jetzt und

¹⁵ Zum historischen Hintergrund siehe Schröder 2023.

¹⁶ Siehe Schökel – Sicre Diaz 1985, S. 196–197, 472–473, 766. „Der hebräische Ausdruck ‚Licht des Gesichts‘, Glanz, Funkeln, strahlendes Gesicht usw., stellt die Geste <d.h. das Lächeln> in den Bereich des Lichts, das im ganzen Buch so wichtig ist“ (S. 472; Übersetzung des Verfassers).

später dasselbe Akzidens und dasselbe eigentümliche Merkmal hat; sondern dasjenige ist numerisch dasselbe, das mit dem Akzidens und mit dem eigentümlichen Merkmal dasselbe ist, so wie das Subjekt mit Akzidens, ‚Proprium‘ und Definition dasselbe ist – und nicht jene, die dasselbe Akzidens, dasselbe eigentümliche Merkmal und dieselbe Definition haben. Der Opponent hat die Stelle also eindeutig missverstanden. Wenn man jedoch die eigene Lesart des Einwands gelten lässt, ist wie folgt zu antworten. Was die individualisierenden Akzidentien, d.h. die Dimensionen, betrifft, so werden unsere verherrlichten Körper sie tatsächlich besitzen. Sie werden auch dasselbe eigentümliche Merkmal des Lachens aufweisen. Wie es im Buch Hiob heißt: „bis daß dein Mund voll Lachens werde und deine Lippen voll Jauchzens“. Was ihre Definition angeht: auch wenn sie unsterblich auferstehen, verlieren sie dennoch nicht ihre natürliche Sterblichkeit – denn unsere menschliche Natur (die im Aufstehen gegenwärtig sein wird) ist an sich sterblich¹⁷.

Nicht das Missverständnis der aristotelischen Stelle steht im Zentrum der Kritik – obwohl Thomas einen *falsum intellectum litterae* rügt –, sondern eine tiefgreifende Fehlinterpretation des Prinzips menschlicher Individuation.¹⁸

¹⁷ „Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subiectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod obiiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuanti-bus, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; Iob VIII, 21: implebitur os tuum risu, et labia tua iubilato. De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi, quae ex se habet quod sit mortalis [...]“

¹⁸ Aus der Antwort von dem Aquinaten geht hervor, dass der Gegner argumentiert hatte, die numerische Identität setze drei Ebenen der Identität voraus: Definition, eigentümliches Merkmal und Akzident. Betrachtet man jedoch die individuelle leibliche Einheit, wäre es abstrakt oder irreführend, zwischen diesen Ebenen zu unterscheiden, als existiere ein Individuum ohne Akzidentien, das dann mit bestimmten Akzidentien davor und denselben Akzidentien danach identisch wäre. Tatsächlich müssen wir sagen: ‚vorher‘ und ‚nachher‘ existiert das Subjekt stets zusammen mit

Das Zitat aus den *Topica* lässt als Textbeleg fragwürdig erscheinen, lässt sich jedoch rechtfertigen: nicht im Sinne einer Identitätstheorie, die dort tatsächlich fehlt, sondern als Hinweis auf die dialektische Methode und ihre Prinzipien. Ein sinnvoller Bezug ergibt sich insbesondere zu Buch VIII und seiner Lehre von den *probabilia* bzw. *ἔνδοξα*.¹⁹

Bei näherem Hinsehen beruht das Argument des Gegners auf der Behauptung, der auferstandene Körper könne nicht mehr lachen: *modo risibile, tunc non*. Doch wer hat das gelehrt? Gewiss nicht Aristoteles in den *Topica* – und sonst?

Gerade weil Thomas diese Einwände abschließend beantwortet, entfaltet seine Position besonderes Gewicht: Sie wird nicht weiter angefochten und gilt innerhalb der Disputation als schlüssige Lösung. Was heutigen Lesern in der *responsio ad primum* wie ein beiläufiger Verweis erscheinen mag, hätten die Zeitgenossen in der *aula* der Sorbonne als voll ausformuliertes Argument erkannt, gestützt auf das *Buch Hiob*, das Thomas gezielt, im Abgrenzung von Wilhelm von Auvergne, in Dienst nimmt. Denn Wilhelm hatte denselben Bibeltext angeführt, um die gegenteilige Position zu entwickeln.²⁰

seinen Akzidentien. Das Individuum besitzt keine Akzidentien losgelöst von sich selbst, vielmehr ist es seine Akzidentien, die das individuierende Subjekt qualifizieren.

¹⁹ Das erste Vorkommen des Begriffs *probabilia* in Alberts *Paraphrase* – entstanden wohl Mitte der 1260er Jahre – erscheint in Buch I: „ex ipsis possunt propria coniecturari propter id, quod vere probabilia aliquid pertingunt in profundum ad propria sicut signa propriorum“ (*In Top.*, I, 1). In der zweiten Abhandlung, in Buch VIII (*De instructione respondentis*), taucht der Begriff jedoch häufiger auf, und eine ausgefeiltere Theorie der *Wahrscheinlichkeitsgrade* nimmt Gestalt an. Siehe Albertus Magnus 1890. Für ein tieferes Verständnis von Alberts Kommentar, der für die sogenannte „realistische“ Tradition grundlegend ist, siehe Bartocci 2016, S. 865–867.

²⁰ Siehe z. B. die Kapitel 43 und 46 von *De universo* (I, 2), wo Wilhelm – unter Berufung auf Seneca (d. h. *Brief XXIII ad Lucilium*: „Mihi crede, verum gaudium res severa est“) – Tanz, Gesang und Jubelrufe im Paradies kategorisch ausschließt. Außerdem würde jede körperliche Verzückerung durch die volle Präsenz des „Gegenteils“, nämlich der geistigen Güter, bedeutungslos werden. Siehe Guillelmus Alvernus 1674: S. 746 und 749b–750a. Für einen Zusammenhang zwischen Wilhelms *De universo* und dem Thema dieser Seiten siehe Teske 1994.

Im intellektuellen Klima von 1259 war die Ablehnung des Lachens im Paradies sowohl als theologisch geboten als auch kulturell selbstverständlich.

4. Dem Schulbetrieb zum Trotz: Das Recht zu lachen

Wilhelm von Auvergne, einst Bischof von Paris, war erst ein Jahrzehnt zuvor gestorben, doch sein geistiges Erbe durchdrang das Pariser Studium weiterhin tief – eine Institution, die er durch unruhige Zeiten geführt und entscheidend geprägt hatte. Seine Autorität blieb lebendig, sein Einfluss unverkennbar. Es überrascht daher nicht, dass sich in seinen Schriften ausgerechnet jene Position findet, die Thomas' Gegner zu Beginn der Disputation vertrat.

Im Paris des Jahres 1259 stand das Lachen in der scholastischen Theologie unter einem Verdacht. Der Ausdruck *risus dyaboli* – „das Lachen des Teufels“ – begegnet häufig in den Universitätspredigten der 1230er und 1240er Jahre und bei Wilhelm von Auvergne selbst. Gegen diese Welle der Ablehnung versuchte Thomas von Aquin, das Phänomen des Lachens anthropologisch neu zu deuten.

Thomas hebt nicht nur die positive, sondern auch die metaphysisch unauslöschliche Bedeutung des Lachens für die Bestimmung der personalen Identität hervor. Aristoteles – jedenfalls in der Lesart seiner griechischen Kommentatoren wie Simplicius – definierte den Menschen bekanntlich als vernünftiges Wesen, das lachen kann.²¹ Wenn das zutrifft, darf das freudige Lachen im erlösten Kosmos nicht fehlen.

Dieses kühne thomistische Vorgehen eröffnet zwei vielversprechende Forschungsperspektiven.

Erstens – und bislang kaum untersucht – betreffen sie die historischen und anthropologischen Implikationen des „himmlischen Lachens“ als Wesensmerkmal des auferstandenen, d. h. des ganzen Menschen. Wenn das vernunftbegabte Geschöpf zu einem ewigen Lächeln berufen ist, dann fragt es sich, was das für seine irdische Existenz, für seine *peregrinatio in mundo* bedeutet? Doch hinter dieser ersten Schlussfolgerung verbirgt sich ein weiterer Aspekt: Wenn das Lachen eine Voraussetzung für das ewige

²¹ Bekanntlich zieht Boethius bei der Erörterung des ἰδιον ein Beispiel aus Aristoteles' *De partibus animalium* (III, 10, 673a1-12) heran: Er - und nicht der Stagirite - bezeichnet das *proprium* als ‚lachhaft‘; siehe auch Adolf 1947.

Leben der Seligen ist, muss es eine meta-historische Dimension besitzen, sodass es angebracht erscheint, auch nach dem Lachen Adams zu fragen. Es wäre nämlich wenig sinnvoll, die Frage nach dem Lachen aus der Analyse der vor dem Sündenfall herrschenden Verhältnisse auszuklammern.

Zweitens rückt ein bereits etablierter, aber noch nicht ausgeschöpfter Bereich in den Blick: die „Metaphysik des verherrlichten Körpers“. Sie bildet den höchsten Ausdruck von Thomas' Verständnis des menschlichen Subjekts – dort, wo sich personale „Einzigartigkeit“ nicht auflöst, sondern in vollendeter Weise verdichtet.

Literatur

Adolf, Helen. 1947. „On Medieval Laughter“. *Speculum* 22: 251-253.

Albertus Magnus. 1890. *Topica*. In B. Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Borgnet, Auguste. Bd. 2. Paris: L. Vivés: 232-524.

Bartocci, Barbara. 2016. „In Albert's Long Shadow: Reading Aristotle's Topics in Fifteenth Century Schools“. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 108: 857-877: auf S. 865-867.

Bobik, Joseph. 1953. „La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles“. *Revue philosophique de Louvain* 51: 5-41.

Casagrande, Carla. 2005. „Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati“. In Mosetti Cesaretto, Francesco (hrsg.). *Il Riso. Atti delle I Giornate Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. „Homo risibilis“*. Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Siena, 2-4 Ottobre 2002). Alessandria: Edizioni dell'Orso.

De Marchi, Cesare. 2015. „Thomas Aquinas, Thomas More and the Vindication of Humor as a Virtue: Eutrapelia and Iucunditas“. *Moreana* 52 (2015): 95-107.

Gauthier, René-Antoine. 1996. *Introduction au Quodlibet XI*, in Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XXV, 2 Bände. Rom – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin, Bd. 1, 93-101.

Girard, René. 2025. *Naïveté du rire*. Préface, édition et notes par Chantre, Benoît. Paris: Grasset.

Gómez Pin, Víctor. 2025. *El ser que cuenta: La disputa sobre la singularidad humana*. Barcelona: Acantilado.

Guillelmus Alvernus Episcopus Parisiensis. 1674. *Opera omnia*. t. I. Paris: Apud Joannem Lacaille.

- Guillelmus Alvernus 2011. *Sermones de tempore*. Ed. Morenzoni, Francesco. Turnhout: Brepols.
- Morreall, John. 2009. *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*. Chichester - Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morreall, John. 2024. „Philosophy of Humor“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/humor/>>.
- O'Rourke Boyle, Marjorie. 1999. “Gracious Laughter: Marsilio Ficino’s Anthropology”, *Renaissance Quarterly* 52: 712–741.
- Ogden, Stephen R.. „Individuation and the Afterlife in Thomas Aquinas and Some Muslim Philosophers“. In Ogden, S. R., Klima, G., Hall, H. (eds.). 2016. *The Metaphysics of Personal identity*. Cambridge: Cambridge University Press: 33-62.
- Plessner, Helmuth. 1982. *Gesammelte Schriften. Band VII. Ausdruck und menschliche Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rasmussen, Steen, Bedau, Mark A., Chen, Liaohai, Deamer, David, Krakauer, David C., Packard, Norman H., Stadler, Peter F. (hrsg.). 2009. *Protocells. Bridging Nonliving and Living Matter*. Boston: MIT Press.
- Robiglio, Andrea Aldo. 2025. „Chiamati all’eterno sorriso. Il vescovo Guglielmo, Tommaso d’Aquino e il riso dell’uomo oltre la morte“. *Medioevo* 50, 147-164.
- Schökel, Alonso L., Sicre Diaz, José Luis. 1985. *Giobbe*. Hrsg. von Borgonovo, Gianantonio. Rom: Borla.
- Schröder, Joy A. 2023. „Interpreting Job in the Later Middle Ages“. In Seow, Choon-Leong (ed.). *The Many Faces of Job. vol. 1. The Premodern Period (Handbuch of the Bible and Its Reception, 5/ 1)*. Berlin, de Gruyter: 391-416.
- Smith, Lesley. 2023. *Fragments of a Wolrd: William of Auvergne and his Medieval Life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stepney, Susan, Rasmussen, Steen, Amos, Martyn (hrsg.). 2018. *Computational Matter*. Cham: Springer.
- Teske, , Roland J. „William of Auvergne on the Individuation of Human Souls“. *Traditio* 49: 77-93.
- Thomas von Aquin. 1953. *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*. Hrsg. Cai, Raimondo. Turin: Marietti.

Thomas von Aquino. 1996a. Quaestiones disputatae de anima. Ed. B.-C. Bazán. In Id.. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XXIV, 1, Rom – Paris : Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf.

Thomas von Aquino. 1996b. Questiones de quolibet. Ed. R.-A. Gauthier. In Id.. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XXV, 2 Bände. Rom – Paris: Commissio Leonina – J. Vrin.