

## WEISHEIT GOTTES NACH THOMAS VON AQUIN

JAROSŁAW PASZYŃSKI

*Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau*

**Zusammenfassung.** Thomas von Aquin geht davon aus, dass Gott die erste und einzige Ursache der Wirklichkeit ist, und somit alle Vollkommenheiten der geschaffenen Seienden in Gott auf eminente und vollkommene Weise zu finden sind. Deswegen ist die Weisheit aufgrund der Analogie als Eigenschaft Gottes zu verstehen, und zwar als Wesenseigenschaft. Diese Weisheit besteht in der Erkenntnis, mit der Gott sich selbst erkennt. Die Weisheit bezieht sich auch auf die zweite Person der Trinität, die als das gezeugte Wort die Weisheit des Vaters ist. Betreffs des Schöpfungswerkes ist Gott als Schöpfer nicht nur *causa efficiens* der Seienden, sondern auch *causa exemplaris* und *causa finalis*. Mit der *causa exemplaris* ist die Weisheit Gottes gemeint.

### I. Weisheit als Wesenseigenschaft Gottes

Um zu verstehen, was der Aquinate mit der Weisheit als Wesenseigenschaft Gottes meint, muss man die metaphysisch – anthropologischen Voraussetzungen seiner Gotteslehre klarlegen und zwar die Frage nach der Erkenntnis der Existenz Gottes und den Weg der Partizipation und der Analogie.

Für Thomas ist die Frage nach der Erkenntnis der Gottesexistenz berechtigt, weil die Existenz Gottes nicht selbstverständlich ist. Sie ist zwar evident in sich (*per se notum secundum se*), aber nicht für uns (*per se notum quoad nos*).<sup>1</sup> Eine Aussage ist für uns selbstverständlich, wenn ein Prädikat im Begriff eines Subjekts enthalten ist, anders gesagt: wenn eine Aussage analytisch ist. Wenn also eine Sache dem Wesen nach erkannt wird, was durch die Bildung eines Begriffes geschieht, sind die Wesenseigenschaften

---

<sup>1</sup> Vgl. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Taurini-Romae 1940, I 2, 1 c.

dieser Sache im gebildeten Begriff impliziert. Die Aussage „Gott existiert“ ist selbstverständlich in sich, weil Gott das Sein selbst (*ipsum esse*) ist. Für uns ist jedoch diese Aussage nicht evident, da wir Gott dem Wesen nach nicht kennen. Allerdings können wir zur Formulierung solcher Aussage durch die Erkenntnis dessen, was der Vernunft mehr zugänglich ist, kommen.<sup>2</sup> Es geht hier um die *demonstratio quia* (*a posteriori*), die im Erkenntnisverfahren aus den Wirkungen (*per effectum*) besteht. Das setzt natürlich das Kausalprinzip voraus. Da jegliche Wirkung von ihrer eigentümlichen Ursache abhängt, ist die Existenz dieser Ursache aus ihren der Vernunft mehr zugänglichen Wirkungen erkennbar. Deswegen ist die Existenz Gottes, die für uns nicht evident ist, aus den Wirkungen erkennbar, die uns bekannt sind.<sup>3</sup> Das heißt, dass der philosophische Weg zur Erkenntnis der Existenz Gottes führen kann. Wenn jemand diesen Weg nicht nachvollziehen kann, kann er Thomas zufolge an die Existenz Gottes aufgrund der Offenbarung glauben.<sup>4</sup> Die Theologie benutzt aber die philosophische Hilfe aus anthropologischen Gründen. Der Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis voraus, genauso wie die Gnade die Natur und wie die Perfektion das, was auf dem Weg der Vollkommenheit ist.<sup>5</sup> Die Struktur des von der Vernunft erkennbaren Seienden weist auf die transzendente Ursache hin, von der sein Sein und seine Vollendung abhängt. Obwohl aus den Wirkungen, die zu ihrer Ursache nicht proportional sind, die vollkommene Erkenntnis dieser Ursache nicht möglich ist, ist jedoch die Existenz der Ursache aus ihren Wirkungen zu erkennen, da zur Natur des Erkenntnisaktes der Gegenstand der Erkenntnis gehört. Anders gesagt, der *ordo cognoscendi* setzt immer den *ordo essendi* voraus, sowohl bei dem apriorischen (Ursache – Wirkung) als auch bei dem aposteriorischen Erkenntnisverfahren (Wirkung – Ursache). Deswegen ist die Existenz Gottes aus seinen Wirkungen erkennbar, obwohl daraus die vollkommene Erkenntnis Gottes dem Wesen nach nicht möglich ist.<sup>6</sup> Zumindest ist aber solche Erkenntnis von Gott möglich, die aus dem Kausalprinzip folgt.<sup>7</sup>

Nach der Klärung der philosophischen Bedingungen in Bezug auf die Frage nach Gott wendet Thomas das aposteriorische Erkenntnisverfahren an, um zu beantworten, ob Gott existiert. Die fünf Wege, die zur Erkennt-

---

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. I 2, 2 ad 1.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> I 2, 2 ad 3.

<sup>7</sup> Vgl. I 12, 12 c.

nis der Existenz Gottes führen, oder genauer gesagt, zur Formulierung der wahren Aussage „Gott existiert“,<sup>8</sup> bestehen in der metaphysischen Analyse der Struktur des Seienden. Es geht also hier zunächst um den dynamischen Charakter der Seiendenstruktur, der in der Aktualisierung der Potentialität besteht, was ohne das Sein als reinen Akt nicht zu erklären ist. Dann geht es um die Ursache, welche das Sein des Seienden bewirkt. Da aber ein Seiendes aufgrund seiner Struktur keine eigene bewirkende Ursache ist, ist sein Sein ohne erste bewirkende Ursache (*prima causa efficiens*) nicht zu verstehen. Weiter handelt es sich um die Kontingenz des Seienden in seinem Sein, was ohne das notwendige Sein eines Seienden nicht zu erläutern ist. Ferner geht es um den Gradunterschied in Bezug auf die verschiedenen Seinsvollkommenheiten, wo beim höheren und niedrigeren Grad einer Vollkommenheit bestimmter Art der höchste Grad sein muss, der die Ursache dieser Vollkommenheit in den verschiedenen Graden ist. Schließlich geht es um die finale Ordnung der Wirklichkeit, die den intelligibelen Charakter des Seienden voraussetzt. Da die Seienden, die keine rationale Natur besitzen, aber aufgrund ihres intelligibelen Charakters in der finalen Ordnung der Wirklichkeit stehen, muss diese Ordnung in Bezug auf die ganze Wirklichkeit von etwas, was rational ist, abhängen.<sup>9</sup> Für Thomas ist das Ergebnis der metaphysischen Analyse für die Theologie relevant, weil das, was in der metaphysischen Sprache reiner Akt (unbewegter Bewegter), erste bewirkende Ursache, notwendiges Sein, höchste Vollkommenheit und rationales Sein heißt, Gott in der religiösen Sprache genannt wird.<sup>10</sup> Auf dieser Basis und mit Hilfe der metaphysischen Terminologie begründet Thomas weiter das, was von Gott auf negative, kausative und eminente Weise (*per modum negationis, causalitatis et eminentiae*) zu erkennen ist.<sup>11</sup>

Da Gott der reine Akt ist, ist es unmöglich, dass es in Gott Materie gibt, die den potenziellen Charakter hat. Deswegen gibt es auch in Gott kein Kompositum aus Form und Materie<sup>12</sup> und, was daraus folgt, keinen Unterschied zwischen Wesen oder Natur und Suppositum. Gott ist also sein Wesen (*sua essentia*). Das heißt, dass Gott seine Gottheit ist und alles das, was seine Wesenseigenschaften (Seinsvollkommenheiten) bedeutet.<sup>13</sup> Gott ist aber

---

<sup>8</sup> Vgl. I 3, 4.

<sup>9</sup> Vgl. I 2, 3 c.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Vgl. I 13, 8 ad 2; I 12, 12.

<sup>12</sup> I 3, 2 c.

<sup>13</sup> Vgl. I 3, 3 c.

nicht nur sein Wesen sondern auch sein Sein (*suum esse*).<sup>14</sup> Der vollkommenste Akt des Seienden ist nämlich der Akt des Seins (*esse*).<sup>15</sup> Wenn jedes Seiende existiert und nicht aufgrund seines Wesens (*essentia*), muss es seine Ursache schließlich in einem Sein (Gott als *prima causa efficiens*) haben, dessen Wesen (*essentia*) Sein (*esse*) ist. Gottes Wesen ist also sein Sein.<sup>16</sup> Das heißt, dass Gott die Fülle des Seins ist und, was daraus folgt, auch die Fülle der Seinsvollkommenheit.<sup>17</sup> Etwas ist nämlich vollkommen, insofern es im Akt ist. Das heißt, wenn etwas im höheren Grad aktualisiert ist, ist es auch im höheren Grad vollkommen. Da Gott der reine Akt ist, ist er auch die Fülle der Vollkommenheit.<sup>18</sup> Das bedeutet, dass die Vollkommenheiten aller Seienden, zu denen die Weisheit gehört, als eine Vollkommenheit (ein Akt) der rationalen Natur, in Gott auf eminente Weise zu finden sind.<sup>19</sup> Denn Gott existiert aufgrund seines Wesens und alle anderen Seienden, deren Sein mit ihrem Wesen nicht identisch ist, existieren aufgrund der Partizipation am Sein Gottes.<sup>20</sup> Da sich alle Vollkommenheiten auf das beziehen, was existiert, ist etwas in dem Maße vollkommen, in welchem es den Akt des Seins hat.<sup>21</sup> Obwohl das Seiende als solches solche Vollkommenheiten wie das Leben und die Weisheit nicht enthält, weil etwas, was aufgrund der Partizipation am Sein Gottes existiert, nicht an jedem Seinsmodus partizipieren muss, enthält das Sein Gottes das Leben und die Weisheit, weil dem Sein, das aufgrund seines Wesens existiert, keine Vollkommenheit fehlen kann.<sup>22</sup> Da das Wesen Gottes der reine Akt ist, sind die Seinsvollkommenheiten, die in Gott zu finden sind, mit dem Wesen Gottes identisch.<sup>23</sup> Die

---

14 I 3, 4 c.

15 Vgl. I 4, 1 ad 3.

16 Vgl. I 3, 4 c.

17 Vgl. I 4, 2 c.

18 Vgl. I 4, 1 c.

19 Vgl. I 4, 2 c.

20 Vgl. I 3, 4 c.; I 4, 3 ad 3.

21 Vgl. I 4, 2 c.

22 Vgl. I 4, 2 ad 3. „...licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.”

23 Vgl. I 3, 3 c. „...cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.”; I 6,

Weisheit ist also identisch mit dem Wesen Gottes und auf diese Weise ist sie Wesenseigenschaft Gottes.

Dieses Ergebnis setzt nach Thomas eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Seienden und ihrer Ursache, das heißt Gott, voraus. Es geht nämlich um die Analogie und zwar sowohl auf der Seins- als auch auf der Prädikationsebene.<sup>24</sup> Da Gott als die erste Ursache des ganzen Universums, deren Wesen (Form) Sein ist, alle Kreaturen total transzendiert, kann es keine Ähnlichkeit zwischen den Kreaturen und Gott aufgrund der Formübereinstimmung geben.<sup>25</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihnen hat ihren Grund in der Seinsanalogie, weil nur das Existieren allen Seienden gemeinsam ist.<sup>26</sup> Das heißt, dass es in jedem Seienden eine ontische Relation (Proportion) zwischen dem jeweiligen Akt des Seins und dem aktualisierten Wesen gibt. Diese Relation hat ihre Ursache in einem Sein, das mit seinem Wesen identisch ist. Die analoge Ähnlichkeit zwischen den Kreaturen und Gott besteht also darin, dass alle Seienden existieren, Gott aber aufgrund seines Wesens und alle andere Seienden aufgrund der Partizipation.<sup>27</sup> Daraus folgt, dass die Seienden auch ihre Vollkommenheiten aufgrund der Partizipation an der Vollkommenheit Gottes haben.

Thomas geht davon aus, daß Worte Begriffszeichen sind, und Begriffe Sachähnlichkeiten. Worte beziehen sich also auf die durch Begriffe signifizierten Sachen. Deswegen kann das, was durch die Begriffsbildung erkannt werden kann, auch genannt werden.<sup>28</sup> Da Gott aus seinen Wirkungen auf kausative, eminente und negative Weise erkannt werden kann, kann er mit diesen Namen genannt werden, die sich auf die von Gott kommenden Seinsvollkommenheiten beziehen.<sup>29</sup> Dabei muss man zwischen den bezeichneten Vollkommenheiten und dem Bezeichnungsmodus (*modus significandi*) unterscheiden. Die Namen, die die Vollkommenheiten bezeichnen, beziehen sich zunächst und eigentümlich auf Gott und dann auf die Kreaturen, gemäß dem *ordo essendi*. Wenn es aber um den Bezeichnungsmodus geht,

3 c. „...solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam.“; I 14, 1 ad 1. „... scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.“

<sup>24</sup> Vgl. I 4, 3; I 13, 5.

<sup>25</sup> Vgl. I 4, 3 ad 2 und ad 3.

<sup>26</sup> Vgl. I 4, 3 c.

<sup>27</sup> I 4, 3 ad 3.

<sup>28</sup> I 13, 1 c. „...secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari.“

<sup>29</sup> Vgl. I 13, 1; I 13, 3 c.

beziehen sich diese Namen zunächst und eigentümlich auf die Kreaturen, gemäß dem *ordo cognoscendi*.<sup>30</sup> Gott kann also mit verschiedenen Namen genannt werden, die keine Synonyme sind, denn sie bezeichnen Gott als eine Sache, aber unter den verschiedenen Begriffen (Bedeutungen), die aufgrund der Erkenntnis der verschiedenen Seinsvollkommenheiten gebildet sind, die auf eminente Weise in Gott existieren.<sup>31</sup> Allerdings bezieht sich derselbe Name auf Gott und die Kreaturen nicht aufgrund einer Eindeutigkeit, nach der derselbe Name dieselbe Bedeutung hätte. Der Name Weisheit bedeutet in Bezug auf den Menschen eine bestimmte Vollkommenheit, die sich von dem Wesen des Menschen, seinem Sein usw. unterscheidet, wobei mit demselben Namen in Bezug auf Gott solche Differenzierung nicht gemeint ist. Dass heißt aber nicht, dass solche Namen vieldeutig sind, sonst wäre die Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen nicht möglich.<sup>32</sup> Da es in den Kreaturen viele und unterschiedliche Vollkommenheiten gibt, die in ihrer Ursache schlicht und in derselben Weise existieren, kann sich aufgrund der Analogie derselbe Name auf Gott und die Kreaturen beziehen.<sup>33</sup> Es geht hier sowohl um die Attributionsanalogie, wo das Viele kausativ oder effektiv eine Proportion zum Einen hat, als auch um die Proportionsanalogie, wo ein Eines eine Relation zum Anderen hat. Auf diese analoge Weise bezieht sich derselbe Name auf Gott und die Kreaturen, die in der Relation zu Gott als ihrer Ursache stehen, in dem alle Seinsvollkommenheiten auf eminente Weise existieren. Die Analogie besteht also hier darin, dass derselbe Name verschiedene Proportionen in Bezug auf ein Eines bedeutet.<sup>34</sup>

Der Name Weisheit bezieht sich also auf analoge Weise sowohl auf Gott als auch auf den Menschen. Da der Mensch bei der Erkenntnis der verschiedenen Dinge verschiedene Erkenntnisakte vollzieht, unterscheiden sich voneinander Intelligenz, Wissenschaft, Weisheit und Klugheit. Gott erkennt aber alles durch einen einfachen Erkenntnisakt, weil er der reine Akt ist.<sup>35</sup> Der Akt, mit dem Gott sich erkennt, ist nämlich identisch mit dem,

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Vgl. I 13, 4 c.

<sup>32</sup> Vgl. I 13, 5 c.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. „...quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum.”

<sup>35</sup> Vgl. I 14, 1 ad 2.

was er erkennt.<sup>36</sup> Deswegen kann die einfache Erkenntnis Gottes durch alle genannten Namen bezeichnet werden, insofern sie analogisch verstanden werden. Das heißt, dass sie sich darauf beziehen, was vollkommen ist, und jede Unvollkommenheit ausschließen.<sup>37</sup> Wenn also die menschliche Weisheit in der Erkenntnis gemäß der ersten Ursache besteht,<sup>38</sup> bedeutet die göttliche Weisheit die Erkenntnis, mit der Gott sich selbst erkennt. Da Gott erste Ursache aller Dinge ist, bedeutet seine Selbsterkenntnis die vollkommenste Weisheit.<sup>39</sup>

## II. Der Sohn als die Weisheit des Vaters

Nach Thomas bezieht sich die Weisheit nicht nur auf das Wesen Gottes sondern auch speziell auf die zweite Person der Trinität. Der Sohn ist nämlich die Weisheit des Vaters. Was damit gemeint ist, muss man im Kontext einiger Grundzüge der thomanischen Trinitätslehre zeigen.

Für Thomas ist klar, dass das trinitarische Geheimnis Gottes der natürlichen Vernunft nicht zugänglich ist. Zwar ist Gott aus seinen Wirkungen als ihre Ursache erkennbar, aber diese Erkenntnis bezieht sich auf Gott, insofern er als das Sein in seiner Wesenseinheit verstanden wird.<sup>40</sup> Dieses Geheimnis ist uns also nur aufgrund der Offenbarung im engeren Sinn bekannt. Wie ist aber zu verstehen, dass es einen Gott gibt, der der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist? Diese Namen, die in der Heiligen Schrift in Bezug auf Gott verwendet werden, bezeichnen einen Hervorgang (*processio*). Da ein Hervorgang immer eine Aktion bedeutet, unterscheidet Thomas zwei Arten vom Hervorgang. Zum einen geht es um eine Aktion, die *ad extra* gerichtet ist, zum anderen um eine Aktion, die im handelnden Subjekt bleibt. Mit der zweiten Art des Hervorgangs sind die immanenten Akte der rationalen Natur gemeint, und zwar: der Erkenntnisakt der Vernunft, der in der Bildung des Begriffes (*inneres Wortes – verbi cordis*) besteht, und der

<sup>36</sup> Vgl. I 14, 2.

<sup>37</sup> Vgl. I 14, 1 ad 2.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Vgl. Thomae Aquinatis, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Ed. Marietti, Taurini-Romae 1961, I, 94 n.1. „Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum philosophum, in principio metaphysicae; ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi.“

<sup>40</sup> Vgl. I 32, 1 c.

Liebesakt des Willens.<sup>41</sup> Aufgrund der Analogie spricht Thomas von zwei Hervorgängen, die im Göttlichen sind. Es geht nämlich um den Hervorgang des Wortes (*processio Verbi*) gemäß der Aktion der göttlichen Vernunft und um den Hervorgang der Liebe (*processio amoris*) gemäß der Aktion des göttlichen Willens.<sup>42</sup>

Der Hervorgang des Wortes im Göttlichen heißt Zeugung (*generatio*).<sup>43</sup> Es ist so, weil dieser Hervorgang auf analoge Weise der Zeugung bei den Lebewesen entspricht. Die Zeugung bei den Lebewesen bedeutet nämlich den Hervorgang von etwas Lebendem aus einem lebenden Ursprung, mit dem das, was hervorgeht, in Verbindung steht, und zwar gemäß der Ähnlichkeit in derselben Gattungsnatur.<sup>44</sup> Analogisch ist der Hervorgang des Wortes im Göttlichen eine Lebensaktion im Sinne des intelligibelen Aktes, der aus dem Ursprung hervorgeht, mit dem er (das Wort) gemäß der Ähnlichkeit zu der erkannten Sache (Gottes Wesen) in derselben Natur, weil Gottes Erkenntnis mit seinem Sein identisch ist, in Verhältnis steht. Deswegen ist der Hervorgang des Wortes im Göttlichen Zeugung zu nennen.<sup>45</sup> Aus der Zeugung ergeben sich zwei entgegengesetzte Relationen (*oppositae relationes*), und zwar: die *filiatio*: das aus dem Ursprung hervorgehende Wort, und die *paternitas*: der Ursprung selbst.<sup>46</sup> Diese Relationen sind real, weil das hervorgehende Wort und sein Ursprung in der Natur identisch sind.<sup>47</sup> Das heißt, dass die Relation sachlich identisch mit dem Wesen Gottes ist.<sup>48</sup> Obwohl die *paternitas* der Sache nach identisch mit dem Wesen Gottes ist und die *filiatio* genauso, unterscheiden sie sich jedoch real voneinander aufgrund ihrer Entgegensetzung.<sup>49</sup> Da die Person im Göttlichen die in der göttlichen Natur subsistierende Relation bedeutet,<sup>50</sup> ist die subsistierende *paternitas* die Person des Vaters und die subsistierende *filiatio* die Person des Sohnes.<sup>51</sup> Aus den Relationen, die sich aus dem Hervorgang der Liebe ergeben, und zwar: *communis spiratio* und *processio*, ist die *communis spiratio* die Tätigkeit des Vaters und des Sohnes und die *processio*, die vom

---

<sup>41</sup> Vgl. I 27, 1 c.; I 27, 3 c.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> I 27, 2 c.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Vgl. I 28, 4 c.

<sup>47</sup> Vgl. I 28, 1 c.

<sup>48</sup> Vgl. I 28, 2 c.

<sup>49</sup> I 28, 3 c.

<sup>50</sup> Vgl. I 29, 4.

<sup>51</sup> I 30, 2 c.



Vater und dem Sohn hervorgehende Liebe, die als die in der göttlichen Natur subsistierende Relation die Person des Heiligen Geistes ist.<sup>52</sup>

Da der Hervorgang des Wortes im Göttlichen Zeugung ist, ist das hervorgehende Wort gezeugt. Nach Thomas benutzt die Heilige Schrift die Worte: *conceptio* und *partus*, die sich auf Zeugung beziehen, um den Hervorgang der göttlichen Weisheit zu bezeichnen. Die Stelle aus Spr 8, 24f interpretiert also Thomas in Bezug auf die göttliche Person.<sup>53</sup> Zwar ist die Weisheit eine Wesenseigenschaft Gottes, aber in der Offenbarung ist sie auf die Person des Sohnes bezogen. Die Wesenseigenschaften Gottes sind aus den Kreaturen erkennbar, nicht aber die Eigenschaften der göttlichen Personen (*personales proprietates*). Im Licht der Offenbarung kann aber das, was in den Kreaturen ist, aufgrund der bestimmten Ähnlichkeit (Analogie) den konkreten göttlichen Personen zugeeignet werden, und so auch die Wesenseigenschaften. Das heißt *Appropriation* (*appropriatio*). Die *Appropriation* bedeutet nämlich die Offenbarung (*manifestatio*) der göttlichen Personen durch die Wesenseigenschaften (*essentialia attributa*).<sup>54</sup> Den göttlichen Personen können die Weseneigenschaften auf zweifache Weise zugeeignet werden, und zwar: aufgrund der Ähnlichkeit (*per viam similitudinis*) und durch den Modus der Unähnlichkeit (*per modum dissimilitudinis*). Aufgrund der Ähnlichkeit ist das, was sich auf die Erkenntnis bezieht, dem Sohn zuzueignen, weil er gemäß dem Erkenntnismodus als das Wort hervorgeht.<sup>55</sup> Da das Wort im Göttlichen das ist, was die göttliche Vernunft durch den nach innen gerichteten Erkenntnisakt zeugt, ist es nichts anderes als die gezeugte Weisheit.<sup>56</sup> Die Person des Sohnes ist also die gezeugte Weisheit (*sapientia genita*).

---

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> I 27, 2 ad 2. „...his quae pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet conceptione et partu, dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Proverb. VIII, *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram; ante colles ego parturiebar.*”

<sup>54</sup> Vgl. I 39, 7 c. „*Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur.*”

<sup>55</sup> I 39, 7 c.

<sup>56</sup> Vgl. I 34, 1 ad 2; I 39, 8 c. „*Sapientia vero similitudinem habet cum Filio caelesti, inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae.*”

Obwohl die Weisheit als Wesenseigenschaft dem Sohn zugeeignet wird, heißt das nicht, dass nur der Sohn die Weisheit ist und der Vater nur, insofern er die Weisheit zeugt, oder dass sich die Weisheit nur auf den Vater und den Sohn zusammen bezieht und nicht auf den Vater ohne den Sohn. Der Vater ist weise nicht aufgrund der Weisheit, die er zeugt, sondern aufgrund der Weisheit, die sein Wesen ist. Deswegen ist die gezeugte Weisheit vom Vater, dessen Weisheit sein Wesen ist. Der Sohn ist also die Weisheit des Vaters. Daraus folgt, dass sowohl der Sohn in sich (*per se*) die Weisheit ist, als auch der Vater, denn sie sind unterschiedliche Personen. Allerdings sind sie zusammen eine Weisheit, weil ihr Wesen ein und dasselbe ist.<sup>57</sup>

Die geschaffene Weisheit (*sapientia creata*), von der in Sir 1, 9f die Rede ist, ist nach Thomas nicht als die Weisheit, die der Sohn Gottes ist, zu verstehen, sondern als die geschaffene Weisheit, die Gott den Kreaturen gegeben hat.<sup>58</sup> Im Kontext der genannten Stelle interpretiert Thomas die geschaffene Weisheit auf verschiedene Weise. Für ihn ist es nicht unangemessen, dass die Heilige Schrift im selben Kontext über die gezeugte und geschaffene Weisheit spricht, weil die geschaffene an der gezeugten Weisheit auf bestimmte Weise partizipiert. Die geschaffene Weisheit kann auch auf die vom Sohn angenommene geschaffene Natur bezogen werden, die für den Sohn von Anfang an vorgesehen war.<sup>59</sup> Das kann man auch so verstehen, dass durch die geschaffene und gezeugte Weisheit offenbart wird, wie die Weise der göttlichen Zeugung für uns zu verstehen ist. In der Zeugung bekommt nämlich der Gezeugte die Natur des Zeugenden. In der Erschaffung bleibt aber der Schöpfer unverändert und der Geschaffene bekommt die Natur des Schöpfers nicht. Also kann man sagen, dass der Sohn zugleich geschaffen und gezeugt ist. Aus der Erschaffung bekommt er Thomas zufolge die Unveränderlichkeit des Vaters und aus der Zeugung die Einheit der Natur, die des Vaters und des Sohnes.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. I 39, 7 ad 2. „...Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possit dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.”

<sup>58</sup> I 41, 3 ad 4. „...cum dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim: *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto; et effudit illam super omnia opera sua.*”

<sup>59</sup> Vgl. I 41, 3 ad 4.

<sup>60</sup> Ebd. „Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuat. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est. In creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam

### III. Werk der Schöpfung als Werk der Weisheit

Alle Seienden, deren Wesen mit ihrem Sein nicht identisch ist, existieren aufgrund der Partizipation am Sein Gottes, dessen Wesen sein Sein ist. Gott verursacht also das Sein aller Seienden und das heißt Erschaffen (*creare*).<sup>61</sup> Diese Verursachung bedeutet nicht, dass Gott nur *causa efficiens* aller Seienden ist, sondern auch, dass er *causa exemplaris* und *finalis* dieser Seienden ist.<sup>62</sup> Mit der *causa exemplaris* ist nach Thomas die Weisheit Gottes gemeint und zwar sowohl in Bezug auf das Wesen Gottes als auch in Bezug auf die Person des Sohnes aufgrund der Appropriation.<sup>63</sup>

Thomas geht davon aus, dass bei der Produktion einer Sache eine Idee (*exemplar*) notwendig ist, damit ein Produkt determinierte Form bekommt.<sup>64</sup> Das Produkt ist also in seiner Form, die sein Wesen bestimmt, durch eine vom Hersteller selbst konzipierte oder von etwas anderem angenommene Idee verursacht.<sup>65</sup> Analog verhält es sich für Thomas mit den geschaffenen Sachen. Sie sind in ihrem Sein total von Gott verursacht. Das heißt, dass die Form jedes Seienden, die sein Wesen bestimmt und durch die das Seiende essenziell erkennbar ist, schließlich die Ursache ihrer Determination in der Erkenntnis Gottes, die identisch mit seinem Sein ist, haben muss.<sup>66</sup> Dies ist deshalb so, weil Gott als der reine Akt auch die reine Form ist, mit der er sich selbst erkennt und alles, was er im Sein verursacht.<sup>67</sup> Da in dieser Erkenntnis, wie bereits gezeigt wurde, die göttliche Weisheit besteht, ist sie *causa exemplaris* aller Dinge. Das heißt, dass die göttliche Weisheit die Wesensdetermination der Seienden verursacht. In der göttlichen Weisheit haben also alle Seienden eigene Formexemplare, die Ideen heißen.<sup>68</sup>

---

*creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris; et ex generatione, unitas naturae in Patre et Filio."*

<sup>61</sup> I 45, 6 c. „...*creare est proprie causare sive producere esse rerum.*“ Vgl. I 44, 1 c.; I 45, 2 c.

<sup>62</sup> Vgl. I 44, 3-4.

<sup>63</sup> Vgl. I 44, 3 c.; I 45, 6.

<sup>64</sup> I 44, 3 c. „...*ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur.*...“

<sup>65</sup> Vgl. I 15, 1 c.

<sup>66</sup> Vgl. I 14, 8 c.

<sup>67</sup> Vgl. I 14, 4 c.; I 14, 5.

<sup>68</sup> Vgl. I 15, 2 ad 2. „...*sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum.*“

Obwohl sie in Bezug auf die geschaffenen Sachen ihrer Vielzahl entsprechen, sind sie real nichts anderes als das Wesen Gottes, das als der reine Akt die Fülle der Vollkommenheit ist, an der die unterschiedlichen Vollkommenheiten aller geschaffenen Seienden auf analoge Weise partizipieren.<sup>69</sup> Gott erschafft also die Welt gemäß seiner göttlichen Weisheit, nicht aus Notwendigkeit, sondern aus seinem freien Willen, um seine Vollkommenheit, die seine Güte (*bonitas*) ist, mitzuteilen. Deswegen ist die göttliche Güte *causa finalis* aller Dinge.<sup>70</sup>

Da die Erschaffung der Welt in der Verursachung seines Seins besteht, geschieht der schöpferische Akt gemäß dem Sein Gottes, das sein Wesen ist. Deswegen ist die Schöpfung kein eigentümliches Werk irgendeiner göttlichen Person, sondern der ganzen Trinität, deren Wesen ein und dasselbe ist. Allerdings haben die göttlichen Personen aufgrund ihres Hervorganges einen bestimmten verursachenden Bezug auf die Erschaffung der Welt.<sup>71</sup> Gott ist nämlich die Ursache der Schöpfung durch seine Erkenntnis und seinen Willen. Da es im Göttlichen den Hervorgang des Wortes gemäß dem Erkenntnisakt der Vernunft und den Hervorgang der Liebe gemäß dem Liebesakt des Willens gibt, bedeutet das angesichts der Schöpfung, dass Gott der Vater alles durch sein Wort, das die Person des Sohnes ist, und durch seine Liebe, die die Person des Heiligen Geistes ist, erschafft.<sup>72</sup> Wie gesagt, Gott ist die Ursache der Schöpfung, und zwar als *causa efficiens*, *exemplaris* und *finalis*. In diesen Ursachen drücken sich bestimmte Wesenseigenschaften Gottes aus, und zwar: die Macht (*potentia*), die Weisheit (*sapientia*) und die Güte (*bonitas*), die den konkreten göttlichen Personen zugeeignet werden können.<sup>73</sup> Dem Vater entspricht die Macht, die sich in der Erschaffung der Welt erkennen lässt, dem Sohn die Weisheit, durch die

---

<sup>69</sup> Vgl. I 44, 3 c. „Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas; id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter alii a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.”

<sup>70</sup> Vgl. I 44, 4.

<sup>71</sup> Vgl. I 45, 6 c.

<sup>72</sup> Vgl. ebd.

<sup>73</sup> Vgl. I 45, 6 ad 2.

alles geschaffen worden ist,<sup>74</sup> und dem Heiligen Geist die Güte, in derer Mitteilung das Ziel der ganzen Schöpfung besteht.<sup>75</sup>

Wie schon gesagt, verursacht die göttliche Weisheit als *causa exemplaris* aufgrund der Formdetermination die Unterschiedenheit (*distinctio*) aller Dinge. Daraus folgt, dass die göttliche Weisheit auch die Ursache der Ungleichheit (*inaequalitas*) aller Dinge ist.<sup>76</sup> Nach Thomas sind die Dinge unterschiedlich und ungleich wegen der Vollkommenheit des ganzen Universums. Da Gott die Fülle der Vollkommenheit ist, teilt er der Schöpfung seine Vollkommenheit (Güte) mit, so dass die ganze Schöpfung in allen Graden an der Vollkommenheit Gottes partizipiert. Gäbe es nur einen Vollkommenheitsgrad in den Dingen, so wäre Thomas zufolge das Universum nicht vollkommen.<sup>77</sup> Auf Seiten der Schöpfung ist jedes Ding seiner Natur nach vollkommen, obwohl Gott bessere Dinge schaffen könnte. Vom Schöpfer her können aber die Dinge nicht besser, im adverbialen Sinn, geschaffen werden, als sie geschaffen worden sind, weil Gott nicht aus größerer Weisheit und Güte schaffen kann.<sup>78</sup>

## Quellenverzeichnis

- S. Thomae Aquinatis., 1940, *Summa theologica*, Ed. Marietti, Taurini-Romae.  
 S. Thomae Aquinatis., 1961, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Ed. Marietti, Taurini-Romae.

---

<sup>74</sup> Vgl. I 46, 3 c. „Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio, propter sapientiam; ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti...”

<sup>75</sup> Vgl. I 45, 6 ad 2.

<sup>76</sup> Vgl. I 47, 2 c.

<sup>77</sup> Vgl. ebd. „Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.”

<sup>78</sup> I 25, 6 ad 1. „Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate.”

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.