

Thomas von Aquin

Das Wort

Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums

Übersetzt von Josef Pieper

Thomas von Aquin, Einführende Schriften, Band 1,
herausgegeben von Hanns-Gregor Nissing und Berthold Wald

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Das Umschlagbild zeigt eine Darstellung des Thomas von Aquin
aus dem *Scriptum super quartum librum Sententiarum*,
Codex Claustroneoburgensis 309, fol. 5r (13./14. Jhd.),
Stiftsbibliothek Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in der Europäischen Union – Printed in EU
© Pneuma Verlag – München 2017
ISBN 978-3-942013-35-2

www.pneuma-verlag.de

Hanns-Gregor Nissing

Zeuge des Wortes

Thomas von Aquin und sein Kommentar
zum Prolog des Johannes-Evangeliums

Der Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums (*Joh* 1,1-18) muß als einer der zentralen Texte im Werk des Thomas von Aquin (1224/25-1274) gelten. In ihm kristallisieren sich die verschiedenen Elemente seiner Person und seines Schaffens:

(1) seine Berufung zum Dominikanermönch in der Nachfolge Christi, die in besonderer Weise im Zeichen der Verkündigung des Wortes stand;

(2) seine besondere Nähe zum Denken des Aristoteles (384-322 v. Chr.), dessen Inhalte und logische Methode er für das christliche Denken fruchtbar zu machen wußte;

(3) sein Selbstverständnis als Magister der Theologie, für den das Wort Gottes und seine Auslegung Quelle und Ursprung aller weiteren systematischen Entfaltung war;

(4) seine persönliche gedankliche Entwicklung, in welcher er in der Thematik des Prologes offenbar einen Gegenstand von solcher Wichtigkeit erkannte, daß er ihm immer neue Lösungsansätze widmete, ehe sein Verständnis des göttlichen Wortes im *Johannes-Kommentar* schließlich eine endgültige Gestalt fand; ja:

(5) seine Theologie insgesamt, die in den ersten Versen des vierten Evangeliums ihren archimedischen Punkt zu haben scheint, von dem aus die verschiedenen Themen und Traktate der thomanischen Theologie zugänglich werden können.

Nicht zu Unrecht hat man den *Johannes-Kommentar* daher als „das theologische Werk par excellence“ des Thomas von Aquin bezeichnet und ihm „einen einzigartigen Platz“ unter seinen Schriften eingeräumt.¹ Die Auslegung sei „ein wahres Meisterstück seiner Art in der mittelalterlichen Literatur“ und zeige den Geist des Thomas „auf seinem Gipfel“.² Zumal der Kommentar

¹ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 10.

² Vgl. J. Weisheipl (1980), 8 und 16. – Ebenso C. Spicq (1946), 695.

zum Prolog gilt in seiner Verbindung von systematischer Geschlossenheit und sachlicher Vollständigkeit als „Höhepunkt in der Rezeptionsgeschichte dieser neutestamentlichen ‚magna Charta‘ des Christentums“³, ja: als „die großartigste Formulierung der Logos-Lehre, die sich in der abendländischen Theologie überhaupt finde[t]“⁴. Er zeigt eine „durchweg zu spürende Liebe des Verfassers zu dessen Gegenstand“⁵ und „enthüllt uns, was zutiefst in seinem Herzen ist“⁶. – Schon die Zeitgenossen bedachten den Kommentar im ältesten offiziellen Katalog der Schriften des Thomas von Aquin am Ende des 13. Jahrhunderts mit der bewundernden Bemerkung: „qua non invenitur melior“.⁷

1. Biblische Ursprünglichkeit: In der Nachfolge des armen Predigers Christus

Ganz im Zeichen des Wortes Gottes hatte der hl. Dominikus (um 1170-1221) die Gemeinschaft der Predigerbrüder im Jahre 1216 in Toulouse gegründet:

(1) *Leben in Armut*. – Das Ideal des apostolischen Lebens, wie es in der Heiligen Schrift durch das Beispiel Christi und seiner Jünger bezeugt war, galt den ersten Dominikanern als Vorbild, das man in größtmöglicher Buchstäblichkeit nachzuahmen und für die eigene Lebensform umzusetzen gedachte. Es bestand – und dies war ein vollkommenes Novum in der Konzeption eines Ordens – vor allem im Verzicht auf jeglichen Luxus und in einem Leben in radikaler Armut. Die Predigerbrüder bewegten sich damit bewußt auf den Spuren der evangelischen Armutsbewegung, die sich seit dem 12. Jahrhundert in Südfrankreich und Nordspanien im Anliegen einer Erneuerung der Kirche aus ihren Ursprüngen gebildet hatte, jedoch in ihrer Radikalität in Irrlehre und Ketzerei abgeglitten war. Zu „leben wie die Ketzer, aber [...] [zu] lehren wie die Kirche“ (H. Grundmann), war, auf ein Schlagwort gebracht, der Anspruch des Predigerordens.

³ M. Enders (2011), 145, der die organische Verbindung von metaphysisch-prinzipientheoretischer und heilsgeschichtlich-offenbarungstheologischer Perspektive herstellt.

⁴ J. Pieper (1955), 7.

⁵ C. Berchtold (2000), 48.

⁶ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 10.

⁷ Vgl. M. Grabmann (1949), 265. – Vgl. I.T. Eschmann (1961), 398: „This exposition has been much admired from the earliest days to our own age“ (mit weiteren Zitaten aus der handschriftlichen Tradition).

(2) *Studium und Wissenschaft*. – Ihre zentrale Sendung erkannten die Dominikaner darin, durch Predigt und Verkündigung die Wahrheit zu lehren und die Irrtümer zu widerlegen (eine Aufgabe, die bis dato Privileg der Bischöfe war). Dazu bedurfte es einer entsprechenden Kenntnis der Heiligen Schrift, der Quelle aller Predigt, durch Betrachtung und Studium. Von Anfang an war daher die intensive Beschäftigung mit der Bibel ein Schwerpunkt im Leben der Konvente und in der theologischen Ausbildung der Brüder. So entstanden die erste Gesamtausgabe der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung, und die frühesten Wortkonkordanzen im Umkreis des Pariser Dominikanerkonvents St. Jacques.⁸

Der junge Thomas hatte den Orden der Predigerbrüder 1244 in Neapel kennengelernt und sich ihm gegen den Willen seiner Eltern angeschlossen, die ihn ursprünglich für ein mönchisches Leben in der Benediktinerabtei Monte Cassino ausersehen und seinen Ordenseintritt mit Nachdruck bekämpft hatten.⁹ Als Magister der Theologie an der Universität in Paris – ein Amt, das Thomas während seines Lebens gleich zweimal innehatte (1252-59 und 1268-72) – sollte es ihm zukommen, dem Orden im sog. „Mendikantenstreit“ seine theologische Legitimation innerhalb der Gesamtkirche zu geben und ihm ein Selbstverständnis zu vermitteln, „das ihn beinahe ebenso prägte wie das die Verfassung von 1228 auf rechtlicher Ebene getan hatte.“¹⁰ – Die von Thomas gefundene Kurzformel, die das Ideal der Predigergemeinschaft zusammenfaßte, lautete: „Contemplata aliis tradere“ – „Die Früchte der Betrachtung anderen weitergeben“¹¹. Die ungewöhnliche Leidenschaftlichkeit, mit der er ansonsten so gemäßigte und zurückhaltende Thomas im Rahmen der universitären Streitigkeiten für dieses Ideal focht, zeigt, „daß er es hier mit dem für ihn Wertvollsten, mit der Berufung, für welche er seit seiner Jugend kämpft, zu tun hat.“¹² – Das intensive Studium der Heiligen Schrift galt ihm dabei als

⁸ Vgl. M.-D. Chenu (1982), 271ff.; C. de Hamel (2002), 114-139.

⁹ Bekannt ist die Gefangennahme auf der Burg Roccasecca und der Verführungsversuch durch eine Kurtisane: vgl. J.-P. Torrell (1995), 30-34.

¹⁰ U. Horst (1995), 10. – Eben hierin bestand die Aufgabe der „zweiten“ Generation der Dominikaner: in der Integration ihrer Sendung in die Philosophie und Theologie ihrer Zeit: „Theologie, Seelsorge und Predigt werden zu einer Einheit fügt, die die Ideale des Stifters in die gelehrte Sprache einer späteren Zeit übersetzt, um ihnen Dauer zu verleihen“ (ebd., 11).

¹¹ Vgl. Thomas, *S.th.* II-II 188, 6 c.

¹² J.-P. Torrell (1995), 109.

um der Heiligen Schrift galt ihm dabei als erstes Prinzip und Fundament aller lehrenden Weitergabe:

*Die Worte Christi in der Heiligen Schrift müssen wir so aufnehmen, als würden wir sie aus dem Mund des Herrn selbst hören.*¹³

So heißt es in einer Streitschrift, mit der Thomas das dominikanische Ordensleben empfehlen will und die zugleich viel von seiner persönlichen Motivation zum Ordenseintritt verrät.¹⁴ Der Lehrer Christus, der „doctor doctorum“ und „magister magistrorum“¹⁵, ist für ihn daher – angefangen von der frühen Antrittsvorlesung in Paris über die Ausführungen in der *Quaestio disputata de magistro* bis hin zur Darstellung des Lebens Jesu in der IIIa Pars der *Summa theologiae* – der entscheidende Maßstab für sein eigenes Selbstverständnis als Prediger und Lehrer.

Im Prolog des Johannes-Evangeliums nun findet Thomas die letzte und tiefste Begründung dieser Sicht: Christus ist nicht nur Lehrer und Verkünder des Wortes Gottes, er ist das göttliche Wort selbst. Und in diesem Wort hat nicht nur jedes Wort in Predigt und Theologie, hat nicht nur jedes Wort der Heiligen Schrift, sondern jedes Wort des Menschen überhaupt seine Quelle und seinen Ursprung: Alle Wesen, die ein Wort besitzen oder sprechen, sind Sprechende (*dicentes*) aufgrund ihrer Teilhabe an dem einen ewigen, göttlichen Wort (vgl. I 1, n. 33).¹⁶ Und alle Worte der Heiligen Schrift, alle Worte der Prediger und theologischen Lehrer stammen von ihm und künden von ihm. In ihrer Vielzahl sind sie überdies zugleich nicht imstande, das Eine Wort erschöpfend zum Ausdruck zu bringen. Dies ist, so Thomas, der Grund dafür, weshalb der Evangelist Johannes am Ende seines Evangeliums davon spricht, daß „wenn man alles aufschreiben wollte, [was Jesus gesagt und getan hat], die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die man schreiben müßte“

¹³ Thomas, *Contra retrah.* 9 (C 55, Z. 103-105). – Vgl. *Super Ps.* 21,11, wo er die Heilige Schrift das „Herz Christi“ nennt.

¹⁴ Vgl. hierzu U. Horst (2009).

¹⁵ Vgl. Thomas, *Princ. bibl.* I (n. 1212).

¹⁶ Vgl. Thomas, *Super Ad Hebr.* IV 2 (n. 217): „Von ihm leiten sich alle anderen Worte her. [...] Daher ist dieses Wort der Ausdruck (*expressio*) aller Worte, sozusagen ihre Quelle“. – Verweise auf den in diesem Band edierten Text bzw. die Übersetzung Piepers erscheinen in Klammern im Text, alle übrigen Verweise in den Fußnoten.

(*Joh* 21,25).¹⁷ Es ist eben diese Unausschöpflichkeit des Einen Wortes, die das Amt des theologischen Lehrers zugleich notwendig und sinnvoll macht.¹⁸

Durch seinen besonderen Gegenstand ist das vierte Evangelium ohnehin gegenüber den drei anderen ausgezeichnet: während jene die Menschheit Christi in ihren verschiedenen Dimensionen darstellen, hat dieses die Göttlichkeit Christi, genauer gesagt: die Erkenntnis der Göttlichkeit des Wortes (*cognitio divinitatis Verbi*) zum zentralen Thema.¹⁹ Während

*die anderen drei Evangelisten sich damit beschäftigen, was Christus im Fleisch vollbracht hat [...], schaut Johannes, der über dem Nebel der menschlichen Schwäche fliegt, das Licht der unveränderlichen Wahrheit mit höchsten und sichersten Augen des Herzens [...], er schaut nämlich das Wort Gottes selbst im Schoß des Vaters.*²⁰

Der Evangelist Johannes gilt Thomas daher als Inbegriff und Verkörperung des kontemplativen Menschen: hierauf deutet schon sein Name „Johannes“ = „In ihm ist Gnade“ hin („weil die Geheimnisse der Göttlichkeit niemand sehen kann, außer denen, die die Gnade Gottes in sich haben“), hierzu befähigt ihn in besonderer Weise die Tugend der Jungfräulichkeit („solchen nämlich kommt es zu, den Herrn zu sehen“)²¹, hierzu hat ihn

¹⁷ Thomas, *Super Ioan.* XXI 6 (n. 2660): „Die unendlichen Worte der Menschen können nämlich nicht an das Eine Wort Gottes heranreichen. So ist vom Beginn der Kirche stets von Christus geschrieben worden, jedoch nie hinreichend. Und wenn auch die Welt zehntausend Jahre dauern würde, könnten die Bücher, die von Christus gemacht würden, nicht vollkommen bis ins Einzelne entfalten, was er gesagt und getan hat“ (Übersetzung hier und im folgenden von mir).

¹⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* III 42, 4 c., wo dies zudem mit der Tatsache belegt wird, daß Christus seine Lehre nicht schriftlich hinterlassen hat: „Wenn er aber etwas geschrieben hätte, hätte seine Lehre unmittelbar zu allen gelangen können. Daher heißt es von der Weisheit in *Spr* 9,3, daß sie ihre Mägde ausgesandt hat, um in ihre Burg zu rufen.“

¹⁹ Vgl. Thomas *Super Ioan.* prol. (n. 11); *Princ. bibl.* II (n. 1208).

²⁰ *Ebd.*; vgl. ferner I 1 (n. 66).

²¹ Thomas greift hiermit eine Information aus dem Prolog des Hieronymus zur Vulgata-Übersetzung auf, in der dieser den Verfasser des vierten Evangeliums als denjenigen von den Jüngern des Herrn vorstellt, „der jungfräulich von Gott erwählt wurde, den von der Hochzeit, da er heiraten wollte [die Hochzeit zu Kana], Gott rief. Ihm wird darin ein zweifaches Zeugnis der Jungfräulichkeit gegeben im Evangelium; sowohl daß er vor den anderen von Gott geliebt genannt wird; und ihm

der Herr selbst auserwählt als „Jünger, den er liebte“ und der beim letzten Abendmahl an seiner Brust ruhte („denn seine Geheimnisse hat er diesem besonders geliebten Jünger besonders mitgeteilt“).²² Sein Evangelium selbst ist Ausdruck seiner Schau.

Zugleich richtet sich Johannes mit seiner Botschaft gegen die Irrlehren:

*Weil, nachdem die anderen Evangelisten ihre Evangelien geschrieben hatten, Irrlehren aufgekommen sind hinsichtlich der Göttlichkeit Christi, die besagten, daß Christus ein bloßer Mensch war, so wie Ebion und Cerintus fälschlich meinten, deshalb hat der Evangelist Johannes, der die Wahrheit der Göttlichkeit des Wortes aus der Quelle der göttlichen Brust selbst geschöpft hat, auf die Bitten der Gläubigen hin, dieses Evangelium geschrieben, in dem er uns die Lehre von der Göttlichkeit Christi überliefert und alle Häresien widerlegt hat.*²³

Gerade in dieser doppelten Gestalt von Kontemplation und Lehre, von Verkündigung der Wahrheit und Widerlegung der Irrtümer, aber scheint das Evangelium des Johannes nicht weit entfernt zu sein von dem oben beschriebenen ursprünglichen Ideal der Predigerbrüder.

Über die allgemeine Wertschätzung hinaus, die der Prolog des Johannes-Evangelium von jeher in der christlichen Theologie als „Höhepunkt der Offenbarung“, als „Vollendung der Schriften des Neuen Testaments“²⁴, als „Credo des christlichen Glaubens“

vertraute der Herr, als er am Kreuz hing, seine Mutter an, damit die Jungfrau der Jungfräuliche rettete“ – Zur Sicht des Johannes vgl. ferner *Super Ioan.* XXI 6 (n. 2652-2654).

²² Thomas stellt eine Analogie her zwischen Johannes, der an der Brust Jesu ruht und aus dieser intimen Kenntnis seine Botschaft verkündet hat, und Christus selbst, der im Schoß des Vaters ruht und Kunde brachte. – Vgl. dazu *Super Ioan.* XIII 4 (n. 1807).

²³ Die Ebioniten waren Judenchristen in Palästina, Syrien und auf Zypern, die Jesus für einen natürlichen Menschen hielten, der zwar nicht Gott war, aber von Gott mit besonderen Gaben versehen wurde. Sie hatten vermutlich Einfluß auf die Entstehung des Islams. – Cerinth war ein um 100 vermutlich in Ephesus lebender Gnostiker, der eine Trennung des „oberen Christus“ von dem Menschen Jesus vor der Kreuzigung lehrte. – Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III 11, bezeugt den Kampf des Johannes gegen die Ebioniten und Cerinth.

²⁴ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 7ff.

oder „Matrix im Verstehen der Botschaft des Christentums“²⁵ gefunden hat, besitzen die ersten Verse des vierten Evangeliums für die Theologie des Thomas von Aquin eine *gedanken- und stilprägende Bedeutung*.

(1) *Die vorrangige Bezeichnung für Christus.* – Sie zeigt sich etwa an der Favorisierung des Namens „Verbum“ bzw. „Verbum incarnatum“ zur Bezeichnung Christi. Nicht nur in der Christologie im dritten Teil der *Summa theologiae* erscheint dieser Name gewissermaßen als der „Lieblingsname“²⁶, unter dem Thomas von Jesus spricht und den er anderen in der Heiligen Schrift bezeugten Namen, wie „Sohn“ (*Filius*; vgl. *Mt* 3,17 par., *Mt* 17,5 par.; *Apg* 13,33; *Hebr* 1,5), „Ebenbild“ (*Imago*; vgl. *2 Kor* 4,4; *Kol* 1,15) oder „Lichtglanz“ (*Splendor*; vgl. vgl. *Hebr* 1,3), eindeutig vorzieht. Denn gerade er bringt, so Thomas, den besonderen geistigen Charakter des Hervorgehens des Sohnes, die Immaterialität und Impassibilität seines Gezeugt- oder Geborenwerdens zum Ausdruck – und bezeichnet damit zugleich eine besondere Dynamik (vgl. I 1, n. 42).²⁷ In diesem Sinne erschließen die volkstümlichen *Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* (*Collationes in Symbolum Apostolorum*) die thomatische Präferenz mit Bezug auf die menschliche Selbsterfahrung:

Nichts [...] ist Gott so sehr ähnlich wie die Seele des Menschen. Die Weise, etwas in der Seele hervorzubringen, besteht darin, daß der Mensch in seiner Seele etwas denkt, und das nennt man Empfängnis des Verstandes. Diese Empfängnis wird durch die Seele gezeugt wie durch einen Vater, und diese Empfängnis heißt „Wort“ des Verstandes oder des Menschen. Die Seele zeugt durch das Denken ihr Wort. – So ist auch der Sohn Gottes nichts anderes als das Wort Gottes. Nicht wie ein

²⁵ G. Kruck (2009), 14 und 16. – Hinzuweisen ist nicht zuletzt auf die Bedeutung, die er in der katholischen Liturgie als Schlußevangelium gefunden hat. Zu den Ursprüngen der Gewohnheit, *Joh* 1,1-14 als zusätzlichen Segen zu sprechen, in dem sich das Evangelium wie das Geschehen der Heiligen Messe konzentriert findet, vgl. J.A. Jungmann (1949), II 542-547, der auf eine erste Bezeugung ausgerechnet in einem Dominikanerordinarium um 1256 hinweist.

²⁶ Vgl. etwa Thomas, *S.th.* III 1,2 c.; 1,3 ad 1; 1,5 c.; 1,6 c.; 2,1 c.; 2,2 c. etc.

²⁷ Vgl. ferner Thomas, *S.th.* I 34,2 ad 3; v.a. *Coll. in Symb. Apost.* 1 (n. 891 ff.). – Demgemäß ist von einer Integration der Sohneschristologie in die Theologie des *Verbum* gesprochen worden: vgl. C. Bertchold (2000), 162, Anm. 399. – Zu den irdischen Namen für den Menschgewordenen („Jesus“, „Christus“) und ihrer Bedeutung vgl. *S.th.* III 37,2.

*nach außen hin gesprochenes Wort, welches vergeht, sondern
Er ist das innerlich empfangene Wort.*²⁸

In der genannten geistigen Dynamik ist dabei zugleich eine eigentümliche Hinordnung des Wortes auf seine *Mitteilung* oder *Offenbarung* (*manifestatio*) mitgedacht.²⁹ Dementsprechend macht Thomas sich ein Argument des Augustinus (354-430) zu eigen, um die Frage zu beantworten, warum die lateinischen Übersetzer der Bibel das Wort *logos* im griechischen Urtext mit „Wort“ (*verbum*) und nicht mit „Begriff“ (*ratio*) übersetzt haben, wie es für die Bezeichnung einer inneren Wirklichkeit in Gott doch naheliegender gewesen wäre. Der Grund liegt, so Thomas, darin, daß „Begriff“ im eigentlichen Sinne die Erfassung des Geistes meint, „sofern sie im Geiste Dasein hat, auch wenn keinerlei Äußerung geschieht“, „Wort“ dagegen zugleich „den Bezug auf das Außen“ besagt. Der Name „Wort“ deutet somit auf die besondere *Wirkmacht* des Sohnes (*potentia operativa Filii*) hin, wie sie in Schöpfung und Offenbarung zum Ausdruck kommt (vgl. I 1, n. 32).

(2) *Das Leitmotiv für die Exposition und Gliederung der theologischen Darlegung.* – Thomas verknüpft das Motiv des Ewigen Wortes eng mit den Begriffen „Wahrheit“ (*veritas*) und „Weisheit“ (*sapientia*): Das göttliche Wort, das von sich selbst gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit“ (*Joh 14,6*), ist die „Quelle der Weisheit in der Höhe“ (*Sir 1,5*; vgl. I 1, n. 33)³⁰ – und wie sich die vielen Wahrheiten der menschlichen Rede partizipativ auf die eine absolute Wahrheit zurückführen, durch die alle Wahrheiten Wahrheit und alle Worte Worte sind (vgl. I 1, n. 33), so geht auch die Weisheit, in

²⁸ Thomas, *Coll. in Symb. Apost.* 2 (n. 892).

²⁹ In innerer Entsprechung zu dieser dynamischen Beschreibung des sprachlichen Phänomens hat man auch für Thomas' eigene Diktion gesagt, man habe sie sich mit dem Temperament und in der Geschwindigkeit süditalienischen Sprechens vorzustellen: „rasch und sehr energisch“ (J. Pieper [2001b], 162. Auch seine Handschrift, die berühmte *littera illegibilis*, trägt in ihrer Eile und Ungeduld alle Züge seiner geistigen Dynamik (vgl. dazu: J.-P. Torrell [1995], 112.)

³⁰ Vgl. ferner *Super Ioan.* VI 4 (n. 914); XV 1 (n. 1995); XVII 6 (n. 2267); *Super IV Sent. prol.*; *S. th.* III 3, 8 c.; 10, 4 c.; *Princ. I* (n. 1211) u.ö. – Ferner stellt Thomas in I 1 (n. 33) den Bezug zu *Offb* 19,13 her, wo in der letzten großen Christus-Vision der Apokalypse der Reiter auf dem weißen Pferd als das „Wort Gottes“ bezeichnet wird. Dieses Bild ist im Übrigen der Hintergrund für die letzten Verse der ersten Strophe des Hymnus *Pange lingua*: „rex effudit gentium“. – Zur biblischen Identifikation von Wort Gottes und Weisheit vgl. bereits *Sir 24,23-34*.

welcher der Weise (*sapiens*), d.h. der theologische Lehrer, spricht, auf die eine göttliche Weisheit zurück, an der sie teilhat.³¹

In dieser besonderen Verbindung begegnet die Erwähnung des göttlichen Wortes an hervorgehobenen Stellen seiner Schriften – und zwar gerade zu Beginn, in den Prologen und Einleitungen, die das Thema eines Werkes exponieren und den Weg der Darstellung strukturieren.

(a) So stellt etwa bereits der junge Magister Thomas seiner ersten theologischen Gesamtdarstellung, dem *Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus* (Paris 1252-54), das als Selbstzeugnis Christi verstandene Zitat aus *Sir 24,40* Vg voran:

Ich, die Weisheit, habe Flüsse entströmen lassen und fließe wie ein Strom reißenden Wassers hinab, ich bin wie der Fluß Dorix und wie ein Wasserlauf bin ich ausgegangen vom Paradies. Ich sagte: Ich will den Garten meiner Pflanzungen tränken und die Früchte meiner Wiesen tränken.

Von hier aus läßt sich der große Kreislauf von Ausgang und Rückkehr entfalten, in den die Gesamtdarstellung der theologischen Thematik eingefügt ist und von dem sie ihre Strukturierung erhält:

Die Weisheit wird auf eine besondere Weise dem Sohn zugeschrieben, weil die Werke der Weisheit in vielem mit den Eigentümlichkeiten des Sohnes übereinzustimmen scheinen.

Durch die Weisheit Gottes nämlich

[1] *wird das in Gott Verborgene offenbar gemacht [= Buch I],*

[2] *werden die Werke der Geschöpfe hervorgebracht [= Buch II],*

[3] *ja: sie werden nicht nur hervorgebracht, sondern auch wiederhergestellt [= Buch III]*

[4] *und vollendet, und zwar in jener Vollkommenheit, so sage ich, in der ein jegliches vollkommen heißt, insofern es sein eigentümliches Ziel erreicht [= Buch IV].*

Daß aber die Offenbarung des Göttlichen der Weisheit Gottes zugehört, geht daraus hervor, daß Gott durch seine Weisheit sich selbst ganz und gar erkennt. [...] Diese Offenbarung aber

³¹ Demgemäß erläutert Thomas in seiner Antrittsvorlesung im Ausgang vom Bild aus *Ps 104,13* („Die Berge lassen strömen von ihren Höhen; von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt.“) die von den theologischen Lehrern verkündete Weisheit als Derivat jener göttlichen Weisheit, die in ihren Verstand einströmt: vgl. *Princ. bibl. I* (n. 1209).

erscheint in besonderer Weise durch den Sohn vollbracht; er ist nämlich das Wort des Vaters, wie es in Joh 1 heißt, daher kommt ihm die Offenbarung des sprechenden Vaters und der gesamten Dreifaltigkeit zu.³²

In verschiedenen Modifikationen wird dieses Grundsche-ma von Hervorbringung und Vollendung bzw. Rückführung, von Aus-gang aus Gott und Rückkehr zu ihm (*exitus–reditus*), alle theo-logischen Gesamtdarstellungen des Thomas bis hin zur *Summa theologiae* strukturieren.³³ In seinem Ursprung ist es allerdings – und dies verdient hier nachdrückliche Betonung – christologi-scher Natur³⁴, ja: als solches ist es im Johannes-Evangelium explizit bezeugt!³⁵

(b) Auch die populär gewordene *Catena aurea* (Orvieto, Rom 1262-68), ein aus Kirchenväterzitate[n] zusammengesetzter Kom-mentar zu den vier Evangelien, den Thomas auf Bitten von Papst Urban IV. (vor 1200-1264) verfaßt hat, beginnt in ihrem Widmungsschreiben mit einem Lobpreis auf „die Quelle der Weisheit, das eingeborene Wort Gottes“, um von hier aus das Evangelium, „in dem die Richtschnur des katholischen Glau-bens gelehrt wird und die Vorschriften des ganzen christlichen Lebens enthalten sind“, sowie dessen Auslegung der Aufmerksam-keit zu empfehlen:

Die Quelle der Weisheit, das eingeborene Wort Gottes, das in der Höhe thront und durch das der Vater alles mit Weisheit geschaffen und in Schönheit geordnet hat, wollte am Ende der Zeiten Fleisch annehmen, damit unter dem Gewand der leibli-

³² Thomas, *Super I Sent.* prol.

³³ Vgl. ergänzend den Prolog zu *Super III Sent.*, der seine Darlegungen unter das Motiv der Flüsse stellt, die zum Ursprung zurückkehren, um wieder zu entspringen (vgl. *Kohi* 1,7). – Zum Schema von *exitus* und *reditus* vgl. ferner *Super I Sent.* d. 2 div. text.; S.c.G. I 9 (n. 57); S.th. I 2 prol.; I 1,7 c. – Während die Darstellung der Rückkehr bis zur S.c.G. unter der Leitung der göttlichen Vorsehung beschrieben wird, stellt die S.th. den Rückweg im Ausgang vom Menschen und seiner Bestimmung als Ebenbild Gottes (*imago Dei*) als Glückseligkeits- und Tugendlehre dar.

³⁴ Dieser Gesichtspunkt verdient gerade innerhalb der im 20. Jahrhun-dert vielfältig geführten Diskussionen um den „Plan der *Summa*“ beson-dere Beachtung! – Vgl. hierzu zusammenfassend B. Johnstone (2002).

³⁵ Vgl. *Joh* 13,3: „Sciens [Iesus] [...] quia a Deo exivit et ad Deum vadit“; *Joh* 16,28: „Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem“.

*chen Natur des Menschen Blick seinen Glanz erschauen könne, den er in der Erhabenheit der göttlichen Majestät nicht zu be-rühren vermochte.*³⁶

(c) Und im *Compendium theologiae* (Rom-Neapel 1265-1267, un-vollendet), einer „kurzen Zusammenstellung der Heilslehre“ (*brevis compilatio theologiae*), die Thomas für seinen Sekretär Re-ginald von Piperno verfaßt hat, zeigt sich eine stilbildende Wir-kung des Wort-Motivs, insofern Thomas seine eigene Darstel-lung als Prolongation des göttlichen Wortes darstellt, das sich – als „kurzgefaßtes Wort“ (*Verbum abbreviatum*) – in seiner Offen-barung „klein“ (*brevis*) gemacht und seine Lehre, die „ausführ-lich und klar (*dilucide*) durch die verschiedenen Bücher der Hei-ligen Schrift überliefert“ ist, in einem kurzen „Abriß des menschlichen Heils“ (*sub brevi summa humanae salutis*) mitgeteilt hat, um den durch die Sünde erniedrigten Menschen zur Höhe der göttlichen Herrlichkeit zurückzurufen.³⁷ *Kürze* und *Klarheit* werden von hier aus zum Stilideal, das auch das Anliegen des thomanischen Hauptwerks, der *Summa theologiae*, an der er die längste Zeit seines Lebens (Rom 1266-Neapel 1273) gearbeitet hat, tiefgreifend prägt.³⁸

(3) *Die geistliche Bedeutung des Wortes.* – Eine geistliche Bedeu-tung, die das Motiv des „göttlichen Wortes“ für Thomas besitzt, wird schließlich nicht zuletzt an den von ihm verfaßten liturgi-schen Texten zum Fest Fronleichnam sichtbar. So beginnt der Hymnus der Laudes mit den Versen:

*Verbum supernum prodiens
nec patris linquens dexteram,
ad opus suum exiens
venit ad vitae vesperam.*³⁹

³⁶ Thomas, *Catena aurea*, dedicatio. – Die Anklänge zur Semantik des Johannes-Prologs sind unverkennbar!

³⁷ Vgl. Thomas, *Comp. theol.* I 1 (1-20). – Die Rede vom *Verbum [ab]breviatum* geht auf Paulus, *Röm* 9,28 zurück. – Vgl. von hier aus auch die besondere Wertschätzung des *breviloquium* des Aristoteles gegenüber der weit-schweifigen Redeweise der Platoniker: vgl. *Exp. Perih.* I 7 (34f.); I 8 (397f.) u.ö.; *Super De caelo* II 17 (n. 457); *Super Eth.* I 19 (73-85).

³⁸ Vgl. hierzu Thomas, S.th. prol.: „Wir wollen es im Vertrauen auf die göttliche Hilfe unternehmen, demjenigen, was zur heiligen Lehre gehört, in Kürze und Klarheit (*breviter ac dilucide*) nachzugehen, so wie es der Stoff gestattet.“

³⁹ „Das höchste Wort, das hervorgeht und, / ohne daß es die Rechte des Va-ters verläßt, / zu seinem Werk ausgeht, / kommt zum Abend seines Lebens.“

Und die Verse der vierten Strophe des Vesperhymnus „Pange lingua“ enthalten in ihrer Betrachtung des Geschehens der eucharistischen Wandlung, die dem bekannten „Tantum ergo sacramentum“ der Strophen 5 und 6 unmittelbar vorangeht, Formulierungen, die in ihrer poetischen Dichte in der lateinischen Dichtung des Abendlandes ihresgleichen suchen:

*Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum,
et si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum
sola fides sufficit.*⁴⁰

Neben dem *Kommentar zum Johannes-Evangelium*, das die Worte Christi als Ausdruck des Ewigen Wortes in ihren verschiedenen Qualitäten für den Gläubigen bedenkt⁴¹, sind es vor allem die bereits genannten *Auslegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, durch die sich das Bemühen um eine Fruchtbarmachung dieser Wahrnehmung des Wortes für das geistliche Leben wie ein roter Faden zieht⁴² – wobei Thomas insbesondere die Begegnung und den liebevollen Umgang mit dem Ewigen Wort durch das Wort der Heiligen Schrift nachdrücklich empfiehlt.⁴³

In diesen Rahmen fügen sich schließlich wohl auch jene Bemerkungen, die Thomas seinem ersten Versuch eines eigenständigen theologischen Gesamtentwurfs, der *Summa contra gentiles* (Paris 1259-Orvieto 1265), als eine Art Selbstcharakterisierung seiner Aufgabe voranstellt, wenn er es – mit einem Zitat des hl. Hilarius von Poitiers (um 315-367) – als die wesentlichste Aufgabe seines Lebens formuliert, „daß all meine Rede und all mein Sinn spreche von ihm“⁴⁴.

⁴⁰ „Das Wort-Fleisch macht wahres Brot/ durch sein Wort zu Fleisch,/ und Blut Christi wird der Wein./ Und wenn der Sinn auch versagt,/ genügt, um ein zagendes Herz zu festigen,/ der Glaube allein.“

⁴¹ Das Wort Christi reinigt (vgl. XV 1, n. 1987, zu 15,3), richtet (vgl. VIII 3, n. 1185, zu 8,26), spricht im Innersten an (vgl. I 16, n. 313, zu 1,43), läßt die Wahrheit erkennen und macht frei (vgl. VIII 4, n. 1194 ff., zu 8,31).

⁴² So werden der ewige Hervorgang aus Gott und die zeitliche Geburt in der Menschwerdung mit dem Verhältnis von innerem Wort des Geistes und äußerem gesprochenem Wort analogisiert (vgl. *Coll. in Symb. Apost.* 3; n. 897) oder die Tötung Jesu mit dem Zerreißen der Urkunde eines Königs verglichen (vgl. *ebd.*, 4, n. 912).

⁴³ Vgl. *ebd.* 3 (n. 895).

⁴⁴ Thomas, *S.c.G.* I 2 (n. 9). – Auch wenn das Zitat allgemein von Gott

2. Aristotelische Wissenschaftlichkeit: Mit der Logik des „Philosophen“

Neben dem Ideal biblischer Ursprünglichkeit, wie es für Thomas durch die Lebensform des Predigerordens repräsentiert war, bilden das Denken und die Schriften des Aristoteles die zweite wesentliche Quelle seines Lebens und Schaffens (auch wenn die Thomas häufig zuge dachte Kennzeichnung als „christlicher Aristoteliker“ zu kurz greift⁴⁵).

„Aristoteles“ – das war der Name für die große Herausforderung seines Zeitalters. Seit dem Untergang der Antike weitgehend unbeachtet und nur bruchstückhaft rezipiert, waren die Schriften des griechischen Philosophen erst seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in einem komplexen Prozeß der Übersetzung und Aneignung – nicht zuletzt vermittelt durch arabische Aristoteles-Ausleger – der christlichen Welt des Hochmittelalters bekannt geworden und wurden von den Gelehrten gleichermaßen als Faszination wie als Bedrohung wahrgenommen. Das Werk des „Philosophus“ (wie sein mittelalterlicher Ehrentitel lautete) trat ihnen als ein umfassendes System von Wissenschaften entgegen, das auf dem Boden der heidnischen Antike gewachsen und rein mit den Mitteln der bloßen Vernunft – also ohne den Einfluß christlicher Offenbarung – entworfen worden war. Seine rationale Ordnung verdankte es einer eigenen Logik und einer Methode, die in der „Wissenschaftstheorie“ der *Zweiten Analytiken* reflex gemacht war.

Eine besondere Attraktivität besaß das aristotelische Werk für die Denker des 13. Jahrhunderts aber wohl vor allem deswegen, weil es dem Lebensgefühl jener Epoche in besonderer Weise entsprach: Die Wertschätzung des Sichtbaren und Sinnfälligen, die das Denken des Aristoteles kennzeichnete, das Bewußtsein für das Naturhafte und das Natürliche sowie für die im Natürlichen liegende Dynamik und Teleologie, kurz: die „Weltlichkeit“ seiner Philosophie, „diese ganze, von gegenständlicher Fülle überquellende Wirklichkeitslehre“⁴⁶, die ihn so deutlich vom „Idealismus“

spricht, so ist der Kontext doch durch den ständigen Bezug auf die Weisheit christologisch imprägniert und darf auf das Ewige Wort bezogen werden. – Dementsprechend stellt Thomas seine „Visitenkarte“ als theologischer Lehrer unter das Schriftwort „Die Wahrheit wird meine Kehle sprechen, und mein Mund wird den Gottlosen verwünschen“ (*Spr* 8,7) und entfaltet von hier aus die doppelte Aufgabe des Weisen, dem es vor allem zukommt, zu ordnen (*sapientis est ordinare*, vgl. Aristoteles, *Metaph.* I 2, 982a18).

⁴⁵ Vgl. hierzu etwa J. Pieper (2001b), 191ff.

⁴⁶ J. Pieper (1973), 641.

seines Lehrers Platon (428/7-348/7 v. Chr.) unterschied, entsprach der Mentalität des Hochmittelalters; sie ermöglichte eine Art unmittelbarer „Wiedererkennung“ und ließ die Aneignung seines Werkes als epochale Aufgabe erscheinen. – Zugleich enthielt das *Corpus aristotelicum* freilich Elemente und Aussagen, die mit dem christlichen Denken unvereinbar waren, wie etwa die Lehren von der Ewigkeit der Welt, von der Einzigkeit eines Intellekts in allen Menschen, von einer nur unvollkommenen Vorsehung Gottes sowie von einer deterministischen Festlegung des Weltgeschehens und der menschlichen Handlungen.

Die besondere historische Leistung des Thomas von Aquin bestand darin, die Herausforderung des Aristoteles angenommen und in einer kongenial zu nennenden Rezeption und Interpretation für das christliche Denken fruchtbar gemacht zu haben. Hierzu gehörten insbesondere die Aufnahme des aristotelischen Hylemorphismus für das Selbstverständnis des Menschen als Einheit aus Leib und Seele, die Übernahme der Tugendlehre der *Nikomachischen Ethik*, die Würdigung der natürlichen Gotteslehre der *Metaphysik* und ihre Verhältnisbestimmung zur christlichen Theologie⁴⁷ sowie die Fruchtbarmachung der aristotelischen Methode für die Schriftauslegung und für die Ausformung der Theologie als Wissenschaft. Nicht unangemessen hat man daher von einer „Taufe des Aristoteles“ durch Thomas gesprochen.⁴⁸

Thomas' erste Berührung mit dem Denken und Werk des Aristoteles geht ebenfalls auf seine Studienzeit in Neapel zurück, wo er durch einen Magister Martin und durch Petrus von Irland mit dessen Logik und Naturphilosophie bekannt gemacht wurde. Die Biographen berichten ferner, daß er während seiner Inhaftierung durch die Familie auf Burg Roccasecca eine Abhandlung über die Trugschlüsse des Aristoteles verfaßt habe.⁴⁹ Während seiner Zeit als Student und Assistent in Köln sollte Thomas in Albertus Magnus (1200-80) einen Lehrer finden, dessen erklärtes Anliegen es war, „alle Teile der [aristotelischen] Philosophie den Lateinern bekannt zu machen“⁵⁰ und durch den er eine umfassende Kenntnis der aristotelischen Philosophie erhielt. Vor allem die zweite Pariser Lehrtätigkeit (1269-72) steht im Zeichen von akademischen Auseinandersetzungen um Aristoteles, namentlich mit den sog.

⁴⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* I 1-10.

⁴⁸ Vgl. G.K. Chesterton (1960), 60, der die Formulierung selbst bereits zitiert. Möglicherweise geht sie auf J. Maritain zurück.

⁴⁹ Vgl. J.-P. Torrell (1995), 30-34.

⁵⁰ Vgl. Albertus Magnus, *Physica* I 1 1 (Ed. Col. IV/1, 1, 48f.).

lateinischen „Averroisten“ in der Professorenschaft der dortigen philosophischen Fakultät (Siger von Brabant, 1235/40-1284, Boethius von Dacien, +1284), die eine heterodoxe Auslegung des griechischen Philosophen vorgelegt hatten. Thomas' Streitschriften *Von der Einheit des Intellekts* (*De unitate intellectus*) und *Von der Ewigkeit der Welt* (*De aeternitate mundi*) stammen aus dieser Zeit.

Schon zuvor hatte Thomas während seiner Zeit als Leiter des Generalstudiums in Rom (1265-68) mit der Auslegung der Schriften des Aristoteles ein Œuvre begonnen, das in insgesamt zwölf (zumeist unvollendet gebliebenen) Kommentaren das *Corpus aristotelicum* in einer Weise erschloß. Sie haben spätere Interpretatoren zu dem Urteil veranlaßt, ohne die Interpretation des Thomas wäre Aristoteles stumm geblieben (*sine Thoma mutus esset Aristoteles*).⁵¹

Mit seiner abstrakten Semantik und seinem spekulativen Duktus steht der Johannes-Prolog in unmittelbarer Berührung zum Denken der Philosophie wie der „Philosophus“.⁵² Dementsprechend liegt es nahe, sich beim Bemühen um sein Verständnis besonders auf deren Auskünfte zu stützen – wie freilich auch umgekehrt dem Bibeltext selbst als Zeugnis seitens der christlichen Offenbarung eine Relevanz für das philosophische Forschen und Fragen zukommen kann.

(1) *Definition des sprachlichen Zeichens.* – So ist in der Auslegung des Johannes-Prologs signifikanterweise Aristoteles die erste zitierte Autorität. Von ihm stammt die Definition des Menschen als „Wesen des Wortes“, als *zoon logon echon*,⁵³ und seine Bestimmung des sprachlichen Zeichens bildet den Ausgangspunkt, wenn es darum geht zu eruieren, was „Wort“ im ersten Vers des Evangeliums bedeutet (vgl. I 1, n. 25).⁵⁴ Diese erkenntnispsy-

⁵¹ Pico della Mirandola (zitiert nach M. Grabmann [1936], 85).

⁵² In dieser Hinsicht hat er von jeher Interesse unter philosophischen Denkern gefunden, wie bereits Augustinus in seinen *Confessiones* bezeugt (vgl. VII 9, 13). – Vgl. hierzu zuletzt F. Amerini (2014). – Zur Interpretation des Johannes-Prologs mit Hilfe der aristotelischen Hermeneutik vgl. L. Jansen (2000), dessen Einschätzungen ich allerdings nicht zustimme.

⁵³ Vgl. Aristoteles, *Politik* I 2 (1253a, 7-10).

⁵⁴ Die Definition selbst findet sich in der kleinen Schrift *De interpretatione/Peri hermeneias* 1 (16a3ff.): „Sunt ergo ea, quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae“. – Sie war für die Entwicklung der Logik im Abendland von grundlegender Bedeutung. Thomas interpretiert sie im Ausgang von den zwei Tätigkeiten des Verstandes, die Aristoteles in *De anima* III 5 (430a26ff.) unterscheidet.

chologische Erschließung der Lehre vom inneren Wort zeigt nicht nur die elementare Prägung des thomanischen Denkens durch die Anthropologie und Logik des Aristoteles, sie markiert zugleich ein besonderes Proprium der Überlegungen des Thomas in der Auslegungsgeschichte des Prologs.⁵⁵

(2) *Wissenschaftliche Methodik.* – Daneben beeinflusst Aristoteles mit seiner Philosophie in entscheidender Weise Form, Methode, Begrifflichkeit des Kommentars. Sie bildet den Rahmen für das grundlegende Verstehen des Textes und eröffnet den zentralen Zugang zu ihm. So orientieren sich etwa die im Prolog getroffenen Bestimmungen zu Thema, Autor, Ziel und Darstellungsweise an der Vier-Ursachen-Lehre⁵⁶, und auch die Art und Weise der Textgliederung geschieht mit den Mitteln der aristotelischen Logik, wovon im nächsten Abschnitt noch die Rede sein wird.

(3) *Inhaltliche Relevanz für die verschiedenen philosophischen Wissenschaften.* – Doch sind nicht nur die Begriffsbestimmungen des Philosophen die Grundlage für das Verständnis des Bibeltextes. Auch umgekehrt mißt Thomas dem Prolog und dem Evangelium in ihren verschiedenen Aussagen eine Relevanz für das philosophische Nachdenken und seine einzelnen Disziplinen – Ethik, Naturphilosophie, Metaphysik – zu, ja:

*Was die genannten Wissenschaften für sich getrennt haben, enthält das Evangelium des Johannes alles zugleich, und daher ist es das vollkommenste.*⁵⁷

Gerade die ersten vier Aussagen des Prologs zeigen sich dabei geeignet, die verschiedenen philosophischen Irrtümer bezüglich der Erschaffung der Welt zu korrigieren, führen sich diese nun auf materielle Prinzipien (wie bei Demokrit und den griechischen Naturphilosophen), auf Ideen (wie bei Platon) oder die Emanation aus einem *nous* (wie bei den Platonikern) zurück – oder auf die Behauptung einer Gleichewigkeit der Welt mit Gott (wie bei Aristoteles; vgl. I 1, n. 64-67).⁵⁸

⁵⁵ Die „wunderbare Seinsverwandtschaft“ des Wortes zum Menschen ist daher auch ein Konvenienzargument für die Fleischwerdung (vgl. I 7, n. 178).

⁵⁶ Vgl. Thomas, *Super Ioan.* prol. (n. 11). – Zur Vier-Ursache-Lehre vgl. Aristoteles, *Physik* II 3 (195a29 ff.); *Metaphysik* I 3 (983a26 ff.).

⁵⁷ Thomas, *Super Ioan.* prol. (n. 9).

⁵⁸ Vgl. auch Thomas, *Coll. in Symb. Apost.* 1 (n. 892).

(4) *Vollendung der philosophischen Gotteslehre.* – Insbesondere im Hinblick auf die Gotteslehre, die innerhalb der philosophischen Disziplinen das Thema der Metaphysik ist, schreibt Thomas den Aussagen des Johannes eine vollendende Bedeutung zu. So zeichnet er in seinem eigenen Prolog – analog zu den bekannten fünf Gottesbeweisen (den *quinque viae*) seiner *Summa theologiae* – vier Wege natürlicher Gotteserkenntnis nach (aus der Zielgerichtetheit der Welt, aus der Bewegung, aus dem Gedanken der Partizipation und aus der Vorstellung einer höchsten Wahrheit), die durch die Schau des vierten Evangelisten eine Weitung und Überhöhung erfahren.⁵⁹

In solcher Weise läßt sich die Gotteslehre des Aristoteles mit Hilfe des vierten Evangeliums organisch weiterführen: Der „Philosoph“ hatte Gott mit den Mitteln der natürlichen Vernunft als „reinen Akt“ und „subsistierendes Sein“, als „Einheit von Denken und Sein“, ja: als „Denken des Denkens“ erschlossen.⁶⁰ Hieran kann sich die Vorstellung eines in Gott existierenden Wortes unmittelbar anschließen: Gott nämlich

erkennt, indem er sich erkennt, alles andere (intelligendo se intelligit omnia). [...] Somit ergibt sich, daß in Gott, der sich selbst erkennt, dasselbe sind: der Intellekt, der Gegenstand, der erkannt wird und die erkannte Intention (intentio intellecta).

*Ich nenne aber erkannte Intention dasjenige, was der Intellekt in sich hervorbringt [...] und diese Intention wird inneres Wort (verbum interius) genannt*⁶¹.

Dementsprechend kann Thomas im Kontext der soeben zitierten Stelle aus dem großartigen 11. Kapitel im IV. Buch der *Summa contra gentiles* die gesamte Wirklichkeit, die Gegenstand der verschiedenen philosophischen Disziplinen ist, in ihrer natürlichen Dynamik als durch die Signatur des Ewigen Wortes geprägt wahrnehmen.⁶²

⁵⁹ Thomas, *Super Ioan.* prol. (n. 2-6).

⁶⁰ Vgl. Thomas, *Super Metaph.* XII 11 (n. 2614).

⁶¹ Thomas, *S.c.G.* IV 11 (n. 3474).

⁶² Vgl. Thomas, *S.c.G.* IV 11 (n. 3461-3479): Unter der Fragestellung, auf welche Weise im Göttlichen eine Zeugung (*generatio*) anzunehmen sei und was vom Ewigen Wort in den Heiligen Schriften gesagt wird, bietet das Kapitel einen groß angelegten Durchgang durch die verschiedenen Stufen der Schöpfung, der bei den unbelebten Körpern ansetzt und im innergöttlichen Leben endet. Den Leitfaden der Aufführungen bildet dabei der Nachweis, daß bei den Hervorgängen, die sich auf den verschiedenen Stufen der

3. Theologie im Ursprung: Auf den Fundamenten der Heiligen Schrift

Wie für die Lebensform des Predigerbruders, so besitzt das Wort Gottes auch für das wissenschaftliche Tätigsein des Theologen eine elementare Bedeutung. Der mittelalterliche Magister der Theologie ist ja zunächst und vor allem *magister in sacra pagina* (oder *sacra scriptura*), und Theologie ist ihrem Ursprung nach Interpretation von Offenbarung, d.h. Schriftauslegung – wie nicht zuletzt an der wechselweisen Benennung dieser Disziplin als *sacra doctrina*, *sacra pagina* oder *sacra scriptura* deutlich wird. Die erste und grundlegende Aufgabe und Pflicht des Theologen ist daher die Lesung und Kommentierung der Heiligen Schrift.⁶³

In seiner Pariser Antrittsvorlesung (1256), die unter dem bezeichnenden Titel „Principium biblicum“ überliefert ist, verbindet Thomas die dreifache Aufgabe des theologischen Magisters, zu lesen, zu disputieren und zu predigen, ausdrücklich mit einer Empfehlung und Einteilung der Heiligen Schrift. Damit aber rücken die Kommentare zu den verschiedenen biblischen Büchern, die Thomas im Laufe seiner Tätigkeit als Theologe verfaßt hat, in einen zentralen Rang. Sie sind keineswegs „der am wenigsten originelle Teil des Gesamtwerks“⁶⁴ des Aquinaten (wie gesagt worden ist), sondern bilden vielmehr „das grundlegende, kritische und maßgebende Element“ seines Denkens.⁶⁵ Von der frühen Assistentenzeit in Köln, wo er die Kommentare zu den Propheten *Jesaja* und *Jeremia* sowie zu dessen *Klageliedern* verfaßte (1252), über

Seienden finden, der höheren Komplexität einer Natur (die in der Regel an der Komplexität ihres organischen Körperaufbaus ablesbar ist) eine größere Innerlichkeit des in ihr geschehenden Hervorgangs sowie seines Produktes entspricht: „[Q]uanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est ei intimum“ (n. 3461). Über die Stufen der unbeseelten Körper, Pflanzen, Tiere hinaus findet sich erst auf der Stufe der geistbegabten Lebewesen, der Menschen, Engel und Gottes, ein Hervorgang in der Weise eines inneren Wortes. – R. Guardini hat dementsprechend vom „Wort-Charakter der Dinge“ gesprochen.

⁶³ Vgl. hierzu M.-D. Chenu (1982), 84-105, mit Bezug auf die drei Aufgaben des Theologen: *legere – disputare – praedicare*. – Zum Begriff „Theologie“ vgl. ferner W.H. Principe (1997).

⁶⁴ H. Denifle (1905), 136. – Durch ein solches, keineswegs singuläres Urteil wurde die Rezeption der exegetischen Werke des Thomas zweifellos „an den Rand gedrängt“ (C. Spicq [1944], 5) und einer „rationalistischen Engführung“ seiner Theologie Vorschub geleistet (M.A. Reyero [1971], 131), was zu seiner weitgehenden Unbekanntheit als biblischer Theologe geführt hat.

⁶⁵ G. Lafont (1961), 493.

seine Tätigkeiten als Lektor an den Dominikanerkonventen in Orvieto, wo neben der *Catena aurea* die Auslegung zum Buch *Ijob* (1261-65) entstanden ist, seinen Aufenthalt in Rom und Neapel, wo Thomas sämtliche Paulus-Briefe vermutlich sogar zweimal auslegte (Italien 1259-68; Neapel 1272/3), bis hin zur zweiten Pariser Lehrtätigkeit mit den Evangelienkommentaren zu *Matthäus* (1269-70) und *Johannes* (Paris, 1270-72) und schließlich zur *Postilla super Psalmos*, die er kurz vor seinem Tod unvollendet liegen ließ (Neapel, 1273) – zu allen Zeiten haben die Schriftkommentare das Schaffen des Thomas nicht nur begleitet, sondern waren die entscheidende Quelle seiner Inspiration und haben seinem theologischen „Handwerk“ das Fundament gegeben.⁶⁶

(1) Erstes Ziel der hochmittelalterlichen Schriftauslegung war es dabei, den wörtlichen Sinn eines Bibeltextes herauszuarbeiten, indem man dessen logische Struktur und Aufbau sichtbar machte. Dies geschah durch eine detaillierte Gliederung des Textes in Form der sog. *divisio textus*: jeder Vers eines Kapitels und eines Buches wurde in seiner argumentativen Funktion im ganzen des Textes klassifiziert, so daß eine umfassende logische Struktur sichtbar wurde. Die Formulierungen „primo ponit“, „secundo probat“, „tertio exemplificat“ usw. gehörten zum Standardrepertoire der Exegese des 13. Jahrhunderts, mit denen die jeweilige Lesung und Kommentierung eines Textes begann. Ausgangs- und Bezugspunkt der *divisio textus* war dabei ein zentraler Gedanke, unter dem das jeweilige biblische Buch stand und der sich wiederum organisch in das große Ganze der Heiligen Schrift einfügte. Ähnlich den Baumeistern der gotischen Kathedralen jener Zeit, denen es in der Reduktion des Bauwerks auf die tragenden Teile vor allem um eine „Durchlichtung“ des Raumes ging, sollte auch die *divisio textus* die gedankliche Architektur des Bibeltextes herausbringen, um dem Licht der göttlichen Wahrheit Raum zu geben.

Wichtigstes methodisches Element war dabei das Instrumentarium der aristotelischen Logik mit seinen verschiedenen Schlußfiguren, inklusive der rhetorischen und poetischen Mittel. Man ging davon aus, daß sich der Text der Heiligen Schrift gemäß den Regeln des wissenschaftlichen Beweisverfahrens verstehen ließ, dessen Kern der demonstrative Syllogismus bildete.

Mit der eigentlichen Textauslegung, der *expositio*, verbanden sich in der Folge Fragestellungen, deren Behandlung mitunter zu *questiones* und kleinen *articuli* ausgestaltet wurde. Sie dienten

⁶⁶ Zur Übersicht über den Inhalt der Kommentare vgl. T. Weinandy (2005). – Zu den Forschungen zur Exegese des Thomas vgl. T. Domanyi (1979).

zusätzlich dem Erweis der inneren Konsistenz des Textes und seiner Nichtwidersprüchlichkeit zu anderen Aussagen im selben Text oder in einem anderen biblischen Buch. Kennzeichnend dafür sind feststehende Wendungen wie „Sed videtur quod“ und die entsprechende Antwort „Respondeo dicendum“ oder „ad cuius evidentiam sciendum est“ – wodurch insbesondere Thomas die Wichtigkeit eines Gedankens hervorzuheben pflegt (vgl. hierzu etwa I 1, n. 26; n. 30ff.; n. 41 u.ö.).

Den Horizont dieser Auslegungspraxis bildete dabei eine Auffassung der Heiligen Schrift, die nicht nur die einzelne biblische Schrift, sondern die Bibel im Ganzen als eine geordnete Einheit verstand. Thomas hat dieses Verständnis in seinem bereits genannten *Principium biblicum* dargelegt, das als „Programmschrift“ für seine exegetischen Werke gelten kann.⁶⁷ In ihm erscheint Gott als erster Urheber (*auctor*) der Heiligen Schrift⁶⁸, der die ewige Wahrheit lehrt und dem Menschen zeigt, was ihm zu seiner ewigen Vollendung dient. Die besondere Autorität und Wirksamkeit der Bibel gründet daher u.a. „in der Einheitlichkeit des Gesagten“,

denn alle, die die heilige Lehre überliefert haben, haben dasselbe gelehrt: „Ob aber ich predige oder andere: ihr habt geglaubt“ (1 Kor 15,11). Und dies notwendigerweise, denn alle haben einen Lehrer: „Einer ist euer Lehrer“ (Mt 23,8), sie haben einen Geist: „Wandelt wir etwa nicht im selben Geist?“ (2 Kor 12,18).⁶⁹

Die gedankliche Ordnung, die Gott, der alles „nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat“ (vgl. *Weish* 11,21), in seine Offenbarung hineingelegt hatte, mußte sich in der Struktur der Aussagen der Heiligen Schrift erkennen und durch eine entsprechen-

⁶⁷ Zur mittelalterlichen Kontextualisierung vgl. T. Prügl (2004).

⁶⁸ Vgl. Thomas, *Princ. bibl.* II. (n. 1200): „Einem solchen Urheber ist auf unfehlbare Weise Glauben zu schenken: sowohl wegen der Beschaffenheit seiner Natur, denn er ist Wahrheit: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6); als auch wegen der Fülle des Wissens: ‚O Größe des Reichums der Weisheit und des Wissens Gottes‘ (Röm 11,33); als auch wegen der Kraft der Worte: ‚Lebendig ist Gottes Rede und wirksam, eindringlicher als jedes zweiseitige Schwert‘ (Hebr 4,12)“.

⁶⁹ Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1200). – Von Gott als *auctor principalis* der Bücher der Heiligen Schrift ist freilich der menschliche Verfasser als *auctor secundarius* zu unterscheiden: vgl. dazu die Ausführungen zu den jeweiligen Autoren in den Prologen der Schriftkommentare, z.B. Thomas, *Super Is.; Super Ad Rom.*

de Auslegung nachvollziehen lassen. In diesem Sinne ist es Thomas etwa auch möglich, eine Stelle bei Johannes mit einer Aussage des Apostels Paulus zu erklären (vgl. z.B. I 1, n. 35).

(2) Entgegen dem Verdacht einer Rationalisierung der göttlichen Offenbarung mit den Mitteln menschlicher Logik, die mit dieser Auslegungsmethode verbunden sein könnte, ist als zweites zentrales Prinzip thomanischer Exegese eigens die Einsicht zu betonen, daß sich die Auslegung einer Schriftstelle nicht in einer definitiven Auslegung erschöpft, daß es vielmehr mehrere Interpretationen und Auslegungsweisen gibt, die nebeneinander bestehen können und entsprechend angeführt werden.⁷⁰ Thomas greift dabei auf die reiche Auslegungstradition der Kirchenväter zurück. Neben Albertus Magnus gehört er zu jenen wenigen Theologen seiner Zeit, die die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte ausgiebig in ihren Quellen studiert und rezipiert haben.⁷¹

Dieser Einbezug der Kirchenvätertradition, der zugleich jedem Versuch einer Entgegensetzung von Patristik und Scholastik widersprechen läßt, besagt dabei nicht nur eine Pluralität der exegetischen Auslegung, in der sich ein Sinn für den Reichtum des Gotteswortes und die Unerschöpfbarkeit seines Verständnisses niederschlägt. Mit der Tradition der Patristik ist zugleich das Bewußtsein für einen neben dem „wörtlichen Sinn“ (*sensus historicus*) bestehenden „geistlichen Sinn“ (*sensus spiritualis*) des Gotteswortes und die Lehre von den vier Schriftsinnen in der Exegese des Thomas präsent.

Urheber der Heiligen Schrift ist Gott, in dessen Macht es steht, daß er nicht nur Worte dazu verwendet, etwas zu bezeichnen (wie es auch der Mensch tun kann), sondern auch die Dinge selbst. Und während in allen anderen Wissenschaften es [aus-schließlich] die Worte sind, die bezeichnen, ist es dieser Wissenschaft [der Heiligen Schrift] eigentümlich, daß in ihr auch die Dinge, die durch die Worte bezeichnet werden, [ihrerseits] etwas bezeichnen.

[1] *Jene erste Bezeichnungsweise also, in der Worte die Dinge bezeichnen, gehört zum ersten Sinn, der der historische oder wörtliche Sinn (sensus historicus vel litteralis) ist.*

⁷⁰ In den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung spricht Pieper von „einer Art respektvoller Verlegenheit, [die] sich vor dem Wort der Offenbarung beugt“.

⁷¹ Vgl. J.-P. Torrell (1995), 154-159. – Insbesondere die Zeit in Orvieto und der Zugang zu den dortigen Archiven der päpstlichen Kurie boten Thomas Gelegenheit dazu.

[2] Jene Bezeichnung aber, in der die durch die Worte bezeichneten Dinge wiederum andere Dinge bezeichnen, heißt geistlicher Sinn (*sensus spiritualis*).

Diese gründet sich auf den wörtlichen Sinn und setzt ihn voraus.⁷²

In diesem Sinne bedeutet der „Fels“, aus dem nach *Ex* 17,6 (vgl. *Num* 20,7-11) Mose auf Forderung der Israeliten in der Wüste den lebensspendenden Trank schlug, nicht nur diesen Felsen selbst, er deutet zugleich auf Christus, den Lebensspender, hin, wie Thomas zu Beginn seiner Auslegung zu *Joh* 1,1, mit Verweis auf *1 Kor* 10,4 anführt (vgl. I 1, n. 26). – Der „geistliche Sinn“ des Schriftwortes nun kann seinerseits ein dreifacher sein:

[1] Soweit also dasjenige, was zum Alten Gesetz gehört, dasjenige bezeichnet, was zum neuen Gesetz gehört, handelt es sich um den allegorischen Sinn (*sensus allegoricus*),

[2] soweit aber dasjenige, was an Christus selbst geschehen ist oder an demjenigen, was Christus bezeichnet, Zeichen dessen ist, was wir tun sollen, handelt es sich um den moralischen Sinn (*sensus moralis*),

[3] sofern es aber dasjenige bezeichnet, was in der ewigen Herrlichkeit sein wird, handelt es sich um den anagogischen Sinn (*sensus anagogicus*).

Weil es aber der wörtliche Sinn ist, den der Autor beabsichtigt, der Autor der Heiligen Schrift aber Gott ist, der in seiner Erkenntnis alles zugleich begreift, ist es nicht unangemessen, wie Augustinus im 12. Buch der Bekenntnisse sagt, wenn auch dem wörtlichen Sinne nach sich in einem Wort der Schrift mehrere Sinne finden.⁷³

Die doppelte Zeichenhaftigkeit, die den Worten der Heiligen Schrift eigentümlich ist, ermöglicht damit nicht nur eine Lektüre, in der das Alte Testament in seinem besonderen Zielsinn auf Christus hin und von ihm her verstanden werden kann.⁷⁴ Sie erweitert

⁷² Thomas, *S.th.* I 1, 10. – Zum Ursprung der Lehre von den vier Schriftsinnen vgl. *Gal* 4,21-31 sowie Thomas, *Super Ad Gal.* IV 7 (n. 254); *Quaestiones quodlibetales* VII 6, 1-3. – Es war v.a. H. de Lubac, der mit seinen Arbeiten zur Patristik das Bewußtsein für den geistlichen Sinn der Heiligen Schrift in der Theologie des 20. Jahrhunderts neu präsent gemacht hat: vgl. de Lubac (1959-1964).

⁷³ Thomas, *S.th.* I 1, 10 c.; Augustinus, *Confessiones* XII 31.

⁷⁴ Weil Christus der Mittelpunkt der Schrift ist, enthüllt sich der Sinn des Alten Testaments im Neuen, wie umgekehrt auch das Neue Testa-

zugleich den wörtlichen Sinn des Bibelwortes in eine geistliche Dimension hinein und macht gerade so die Geheimnishaftigkeit des Wortes Gottes wahrnehmbar.⁷⁵ Besitzt der wörtliche Sinn der Heiligen Schrift seine Relevanz im Hinblick auf die theologische Argumentation und ihre Beweiskraft, so ist der geistliche Sinn auf das Wachstum von Glaube, Hoffnung und Liebe des Hörers angelegt; ist die Orientierung am *sensus litteralis* grundlegend für eine Interpretation der Schrift im Sinne systematischer Theologie, so bringt der Einbezug des *sensus spiritualis* eine Ergänzung der theologischen Wissenschaft durch mystische Weisheit.⁷⁶

(3) Schließlich steht das Bemühen darum, die Widerspruchslosigkeit der Aussagen der Heiligen Schrift zu erweisen und so eine in sich kohärente Gottesrede, eine „Theologie“ im ursprünglichen Sinne des Wortes, auszuweisen, (ganz im Sinne des o.g. Dominikanerideals) in der doppelten Perspektive von Bestätigung und Verteidigung bzw. Selbstvergewisserung des katholischen Glaubens einerseits und Widerlegung von Irrtümern andererseits. Die Stelle aus *2 Tim* 3,16 kann dabei als entscheidender Beleg gelten:

Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit.

Die Exegese des Thomas enthält demgemäß einen beständigen Bezug auf Irrlehren und Häresien, die mit Hilfe des Schriftwortes widerlegt werden. Wenn Thomas sich dabei in der Regel auf Irrtümer und Häresien konzentriert, die sich in der Frühzeit der Theologiegeschichte und d.h. in unmittelbarer Nähe zum Ursprung der Lehre finden, so folgt er dem Prinzip, daß alle späteren Irrtümer nur die logischen Konsequenzen der früheren sind und daher direkt in ihren Anfängen zu bekämpfen sind.⁷⁷ Insgesamt enthält die zitierte Stelle aus *2 Tim* 3,16 für Thomas eine umfas-

ment im Licht des Alten verstanden sein will – mit Augustinus: „Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet“ (*Hept.* 2,73).

⁷⁵ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 27: „[I]l y a aussi une profondeur quasi infinie de ces significations“.

⁷⁶ Vgl. *ibd.*, 25: „La théologie scientifique ne doit-elle pas s’accomplir en une sagesse mystique?“

⁷⁷ Parallel dazu findet sich auch in den Aristoteles-Kommentaren ein Verfahren, das sich v.a. auf die ‚klassischen‘ Kommentare konzentriert und ‚neuere‘ Auslegungen unberücksichtigt läßt. Dazu sowie zu seiner Begründung in der *S.c.G.* vgl. R.-A. Gauthier (1989), 82*. – Vgl. dazu das bekannte Aristoteles-Zitat aus *De caelo et mundo* zu Beginn von *De ente* prol.: „Quia parvus error in principio magnus est in fine.“

sende Aussage über den Charakter der Heiligen Schrift und ihre Wirkung: sie ist dazu da, in theoretischer Hinsicht (1) die Wahrheit zu lehren und (2) gegen die Falschheit zu argumentieren sowie in praktischer Hinsicht (3) vom Bösen fernzuhalten und (4) zum Guten hinzuführen. „Ihr letztes Ziel aber ist es, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen“.⁷⁸

Theologiegeschichtlich hat Thomas mit seiner Bibelauslegung zweifellos der modernen Exegese vorgearbeitet und kann als einer ihrer Vorläufer gelten.⁷⁹ Auch wenn er selbst kein Griechisch konnte und den Schrifttext in der Vermittlung durch die lateinische Vulgata-Übersetzung zur Grundlage seiner Auslegungen hatte, sind seine philologischen Beobachtungen und Analysen etwa zu strittigen Interpunktionen und Textvarianten oder sprachphilosophische Erörterungen zur Grammatik in ihrer Genauigkeit vorbildlich und verdienen auch seitens der modernen Exegese Beachtung.⁸⁰ – Vor allem aber hat Thomas mit seiner Exegese den Weg „von der Schrift zur Summa“, d.h. von der Bibelauslegung zur systematischen Theologie, gewiesen. So entwirft die erste Quaestio der *Summa theologiae* in paradigmatischer Weise das Konzept einer Theologie (*sacra doctrina*) nach wissenschaftlichem Vorbild, der ihre Herkunft aus der Schriftauslegung deutlich anzumerken ist: in der grundlegenden Herleitung ihrer Notwendigkeit für das Heil der Menschen und ihrer praktischen Ausrichtung auf die Glückseligkeit als letztes Ziel, in der Bestimmung ihrer Einheit, ihrer Sicherheit und ihres Vorranges vor den anderen Wissenschaften durch den einen und einheitlichen Offenbarungsgesichtspunkt, in ihrer Kennzeichnung als höchste Weisheit, in der Herausstellung ihrer argumentativen Gestalt oder in der

⁷⁸ Thomas, *Super II Ad Tim III* 3 (n. 127-128). – Summarisch faßt das Dekorationsschreiben zur *Catena aurea* die Intention der Schriftauslegung des Thomas zusammen: „Meine Absicht ging aber bei diesem Werk dahin, nicht nur den wörtlichen Sinn anzugeben, sondern auch den mystischen Sinn hervorzuheben, bisweilen auch die Irrlehren zu bekämpfen und die katholische Wahrheit darzulegen. Letzteres hielt ich darum für notwendig, weil vorzüglich in dem Evangelium die Richtschnur des katholischen Glaubens gelehrt wird, und die Vorschriften des ganzen christlichen Lebens enthalten sind.“

⁷⁹ Vgl. B. Smalley (†1970). – Zu den verschiedenen Kommentargattungen, die sich nach ihrer Ausführlichkeit als *lectura*, *expositio*, *postilla* oder *commentum* unterscheiden, vgl. O. Weijers (1996).

⁸⁰ Gerade die Auslegung des Johannes-Prologs kann in dieser Hinsicht als Paradigma gelten: vgl. etwa die Überlegungen zur Bedeutung der sog. *synthegoremata* (I 1, n. 43-57), zur Bedeutung der Tempora des Verbs (I 1, n. 67).

Rechtfertigung ihres Gebrauchs von Bildern und Metaphern (deren sich im Übrigen Christus selbst bei seiner Verkündigung ausgiebig bedient hat). Nicht zufällig bildet die o.g. Lehre von den Schriftsinnen den krönenden Abschluß dieser Quaestio.⁸¹ – In historischer Hinsicht ist dieses Unternehmen einer minutiösen Selbstvergewisserung der Theologie an der Heiligen Schrift im Übrigen kennzeichnend für die Generation der Theologen um Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Bereits eine Generation später wird an die Stelle einer „Theologie im Ursprung“, die ihre Quellen unmittelbar in der Bibel sucht, eine „Konklusionstheologie“ treten, die ihre Aussagen als Folgerungen mittels logischer Schlüsse aus einem Prinzip ableitet, das sein Kriterium lediglich im Nicht-Widerspruch zur Heiligen Schrift und zur Lehre der Kirche hat.⁸²

Es ist nun aber gerade der Johannes-Prolog, der für den exegetischen Umgang mit der Heiligen Schrift *in inhaltlicher Hinsicht* die entscheidende wissenschaftlich-methodische Begründung bereithält:

(1) *Einzigkeit des Wortes und Einheit seiner Lehre.* – Christus ist das eine Ewige Wort, das alle Worte der Heiligen Schrift erklärt und verständlich macht. Daher kann die Bibel von ihm her (bzw. auf ihn hin) als eine Einheit gelesen und verstanden werden. In diesem Sinne hebt Thomas die Korrespondenz zwischen dem Beginn des vierten Evangeliums (*Joh 1,1*: „In principio erat Verbum“) und dem Beginn des Alten Testaments (*Gen 1,1*: „In principio creavit Deus caelum et terram“) hervor (vgl. I 1, n. 78). Und für seine umfassende *partitio sacrae Scripturae* im *Principium biblicum* ist *Joh 1,17* das entscheidende Gliederungsprinzip: „Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden“. – „Daher teilt sich die gesamte Heilige Schrift grundsätzlich in zwei Teile, nämlich in das Alte und das Neue Testament.“⁸³

Als höchster Lehrer (*doctor doctorum*) und göttliche Weisheit verbürgt das Ewige Wort überdies zugleich die vollkommene Ordnung der in der Heiligen Schrift niedergelegten Lehre. Be-

⁸¹ Auf die biblische „Imprägnerung“ der *Summa theologiae*, die mindestens drei Traktate enthält, bei denen es sich eigentlich um Schriftauslegung handelt (das Sieben-Tage-Werk, die Lehre vom Gesetz, das Leben Jesu), hat gerade J. Pieper hingewiesen: vgl. (2001b), 180.

⁸² Vgl. U. Horst (1998), der die epochale „Verschiebung im traditionellen Argumentations- und Beweisverfahren“ (100) anhand der Immaculata-Lehre des Duns Scotus namhaft macht.

⁸³ Thomas, *Princ. bibl.* II (n. 1203). – Zur Bedeutung des Mose als *maximus prophetarum* vgl. auch I 1 (n. 57); I 2 (n. 78); I 8 (n. 183f., 186); I 11 (n. 222).

reits im Bereich des rein Menschlichen ist es ja das vorrangige Kennzeichen des lehrenden Weisen, seine Einsichten zu ordnen und geordnet darzubieten (*sapientis est ordinare*).⁸⁴ Die Lehre der ewigen Weisheit selbst muß daher von höchster Ordnung, Logik und Rationalität sein und läßt die o.g. Anwendung der wissenschaftlichen Methodik zu ihrem Verständnis als höchst angemessen erscheinen.

(2) *Unausschöpfbarkeit des Einen Wortes*. – Auch findet die Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Ewigen Wort seinen letzten Grund. Denn die Worte der Heiligen Schrift handeln nicht nur ihrem Inhalt nach von ihm, sondern geben bereits formal – in ihrem „Wort-Charakter“ – Zeugnis vom Ewigen Wort, und können auch in ihrer Vielheit das göttliche Wort nicht fassen und zum Ausdruck bringen. So spiegelt sich gerade im *sensus spiritualis* das Bewußtsein für die Nicht-Begreifbarkeit des Ewigen Wortes und sein Mysterium. – Immerhin ist im Hinblick auf die Begründungsfunktion, die der Johannes-Prolog für Theologie und Schriftauslegung insgesamt hat, bemerkenswert, daß Thomas gerade hier nie auf eine mystische Auslegung zurückgreift.⁸⁵ Dies mag mit Rücksicht auf die literarische Eigenart des Textes unterblieben sein, jedenfalls wird darin noch einmal in signifikanter Weise deutlich, wie der wörtliche Sinn in der thomanischen Schriftauslegung dem geistlichen zugrunde liegt.⁸⁶

(3) *„Im Anfang“ ist alles enthalten*. – Schließlich kommt dem Johannes-Prolog auch in der doktrinellen, d.h. dogmatischen wie apologetischen Dimension der thomanischen Schriftauslegung eine elementare Begründungsfunktion zu. Gemäß dem Prinzip, nach dem im Anfang alles Weitere enthalten ist, bietet der Prolog, der ja auch ausdrücklich mit den Worten „Im Anfang ...“ beginnt, nicht nur eine fokussierende Zusammenschau der Inhalte des gesamten Evangeliums, indem er von der Göttlichkeit

⁸⁴ Thomas, *S.c.G.* I 1 (n. 2) mit Bezug auf Aristoteles, *Top.* II 1 (109a27).

⁸⁵ Vgl. M.-D. Philippe (1981), 21, Anm. 9.

⁸⁶ Im Unterschied dazu sind die alttestamentlichen Kommentare stärker den geistliche Schriftsinnen verpflichtet, während die Auslegungen der Paulus-Briefe v.a. ein theologisches Interesse verfolgen. – In der Auslegungsgeschichte setzt sich die Exegese des Thomas freilich auch bei den Schriftkommentaren zum Alten Testament dadurch von der Tradition ab, daß sie die biblischen Bücher zunächst einmal wörtlich – und nicht, wie die Kirchenväter, allegorisch – liest. Dies kommt nicht zuletzt in ihrer Benennung zum Ausdruck: *Expositio super Isaiaam „ad litteram“* oder *Expositio super Iob „ad litteram“*.

des Wortes (*Joh 1,1*) über die Schöpfung (*Joh 1,3*) bis zur Fleischwerdung (*Joh 1,14*) voranschreitet.⁸⁷ Insbesondere seine drei ersten Verse enthalten überdies alle Erkenntnis des göttlichen Wortes und sind dazu geeignet, sämtliche Häresien zu widerlegen.⁸⁸ Hinsichtlich der praktischen Bedeutung des Gotteswortes für die Vollendung und das Heil des Menschen zeichnen Prolog und Evangelium schließlich eine Linie vor, die von der Göttlichkeit des Wortes über die Menschwerdung bis zu den Sakramenten reicht. So lehrt Johannes

*nicht nur, auf welche Weise Christus Jesus das Wort Gottes [...] ist und auf welche Weise alles durch ihn geschaffen ist, sondern auch, daß wir durch ihn geheiligt werden und ihm durch die Gnade, die er uns eingießt, anhaften, daher sagt er [unten 1,16]: „Von seiner Fülle haben wir alle Gnade um Gnade erhalten.“ [...] Von seiner Gnade aber werden die Gläubigen erfüllt durch die Sakramente seiner Menschheit.*⁸⁹

Eben diese Linie wird die Grundstruktur der Christologie in der *IIIa Pars* der *Summa theologiae* bestimmen.

Schließlich ist der *Kommentar zum Johannes-Evangelium* und insbesondere zum Prolog bereits durch verschiedene *äußere Merkmale* im exegetischen Werk des Thomas hervorgehoben und bildet ein herausragendes Beispiel der „Theologie im Ursprung“. Hierfür sprechen seine besondere Ausführlichkeit und Elaboriertheit: Es handelt sich um einen der umfangreichsten Schriftkommentare des Thomas. Das Vorwort, das ihn präsentiert, ist mit besonderer Sorgfalt komponiert, und die einzelnen Lektionen, in die sich die Auslegung gliedert, zeigen in ihren definitorischen Erörterungen der biblischen Grundbegriffe, in den vielfachen Zusammenfassungen, Querverweisen und Wiederholungen, eine besondere Gründlichkeit und Nachdrücklichkeit in der Darlegung. Nicht ohne Grund hat man der z.T. kunstvollen Gestaltung des Kommentars (vgl. z.B. I 1, n. 63), in welcher der biblische Text im besten Sinne des Wortes zum Klingen gebracht wird, mitunter poetische Qualitäten zugeschrieben.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. Thomas, *Super Ioan.* prol. (n. 10).

⁸⁸ Vgl. Thomas, *Super Ioan.* I 1 (n. 64; in der Übersetzung Piepers leider ausgelassen); prol. (n. 10); ferner *Coll. in Symb. Apost.* 2 (n. 892).

⁸⁹ Thomas, *Super Ioan.* prol. (n. 7).

⁹⁰ Vgl. C. Berchtold (2000), 165, Anm. 408. – Zu den Themen des *Johannes-Kommentars* vgl. die Beiträge in M. Dauphinais (2005).

Von den 222 Abschnitten, in die der Kommentar zum Prolog in der Ausgabe des lateinischen Textes gegliedert ist, entfallen dabei allein 59 auf die Exegese von *Joh 1,1*. Ein Alleinstellungsmerkmal des Kommentars zum Prolog in der Geschichte seiner Auslegung bildet schließlich auch die Tatsache, daß Thomas in seine Interpretation alle wichtigen Kommentare vor ihm einbezieht und mit seiner Exposition so eine „Synthese der Auslegungstradition“ bietet.⁹¹ Mit den Kirchenvätern sind dabei zugleich die Konzilien der ersten Jahrhunderte, ja: die Theologiegeschichte der Alten Kirche insgesamt präsent. Der *Kommentar zum Johannes-Evangelium* und zum Prolog „gehört so zweifellos zu Thomas' vollendetsten und besten Bibelkommentaren“ und zum „tiefsten [was] aus seiner Feder“ stammt.⁹² In exzeptioneller Weise bietet er „Theologie im Ursprung“ – und Theologie als Weisheit.

4. Ein Werk der Reife: Am Ziel der eigenen Lehrentwicklung

Mit ziemlicher Sicherheit ist der *Johannes-Kommentar* während der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des Thomas in den Jahren 1270-72 entstanden. Der große Umfang des Kommentars legt es nahe, einen längeren Entstehungszeitraum anzunehmen. Der literarischen Gattung nach handelt es sich um eine *reportatio*, d.h. um die Niederschrift einer Vorlesung durch einen Schüler oder Sekretär. Den wichtigsten Handschriften zufolge hat Thomas' Sekretär Reginald von Piperno (1230/35-1285/95) auf Bitten einiger Mitbrüder und v.a. des Probstes von St. Omer, Adenulfus von Anagni (+ ca. 1290), die Vorlesung aufgeschrieben und überarbeitet. Daß Thomas selbst den Text des Kommentars vollständig durchgesehen hat, ist unwahrscheinlich. Gemeinhin wird eine eigenhändige Überarbeitung der ersten fünf oder sechs Kapitel angenommen.

Werkchronologisch schließt sich die *Lectura super Evangelium s. Ioannis* unmittelbar an den kurz zuvor entstandenen Kommen-

⁹¹ Da die *Catena aurea* einige Jahre zuvor entstand, stößt man hier auf dieselben Quellen wie dort, v.a. auf Johannes Chrysostomus (344/54-407) und Augustinus (354-430), ferner auf Basilius den Großen (ca. 330-379), Hilarius von Poitiers (ca. 315-367) und Origenes (ca. 185-253/54). – Angeführt werden auch Ambrosius von Mailand (ca. 340-397), Gregor der Große (ca. 540-604), Beda Venerabilis (ca. 672-735), Johannes Damascenus (ca. 675-749), Alkuin (ca. 730-804), Johannes Scotus Eriugena (ca. 810-877) und Anselm von Canterbury (1033-1109).

⁹² J.-P. Torrell (1995), 215.

tar zum Matthäusevangelium (1269-70) an. „Höchstwahrscheinlich behandelte Thomas die Bücher des Neuen Testaments in ihrer kanonischen Reihenfolge. Daß er von Matthäus gleich zu Johannes überging, ohne erst die anderen Synoptiker zu kommentieren, mag durch die Überzeugung bedingt sein, Matthäus könne man stellvertretend für die beiden anderen synoptischen Evangelien behandeln, wohingegen Johannes einen spezifisch anderen Charakter habe“⁹³. Zeitlich parallel liegen die Arbeiten an den Aristoteles-Kommentaren sowie an der *Summa theologiae*, genauer gesagt: ihres dritten (christologischen) Teils.

Zugleich zeigt sich in der Auslegung zum Johannes-Prolog das Ende bzw. der Schlußpunkt einer Lehrentwicklung, die sich von den frühen Schriften an durch die verschiedenen Phasen seines Werkes hindurch verfolgen läßt. Dies ist um so bemerkenswerter, als die Lehren des Thomas in der Regel von großer Konsistenz und Kontinuität gekennzeichnet sind und vom Früh- bis zum Spätwerk nur wenige Veränderungen aufweisen. Bereits seine Zeitgenossen haben diese Entwicklung bemerkt⁹⁴, die gerade deswegen eine besondere Aufmerksamkeit verdient, weil sie den Kerngedanken des *Kommentars zum Johannes-Prolog* betrifft: die Lehre vom göttlichen Wort und dessen Personalität. Es geht um nicht weniger als darum, das „Wort“ nicht nur als eines der vielen Attribute Gottes darzustellen, sondern es *als Person* wahrzunehmen.

⁹³ *Ebd.*, 214. – Zu den verschiedenen Datierungsvorschlägen vgl. zusammenfassend *ebd.*, 212f.

⁹⁴ Vgl. bereits eine anonyme Marginalie in einem Manuskript des *Sentenzenkommentars* aus dem 13. Jahrhundert: „Communitas Parisiensis tenet quod verbum tantum personaliter dicatur, et quod etiam frater Thomas modo in hic consentit – non quod distinctio hic posita sit erronea, sed sancti communiter non utuntur hoc nomine nisi personaliter“ (zitiert bei L. Boyle [1983], 425). – Vgl. Roger Marston, der in seiner *Q. de emanatione aeterna* (*Q. disp.*, 117) auf eine Disputation um 1271/72 anspielt: „Ego tamen praesens fui Parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit Cantor de Perona, assistente Magistero Gerardo de Abbatisvilla, praesentibus fratre Thoma de Aquino et fratre Ioanne de Pecham et aliis Doctoribus sacrae theologiae usque ad XXIII vel circiter, ubi haec opinio fuit excommunicata solemniter tamquam contraria Sanctorum assertionibus et doctrinae“. Am Rande des Textes wurde hinzugefügt: „[F]ratre Thoma. Unde est quod Thomas fuit praesens illi excommunicationi et tamen in primo *super Sententias* dicit quod Verbum in divinis dicitur essentialiter et notionaliter, dist. 16 probl.? Respondeo: forte fecit librum primum *Sententiarum* ante excommunicationem. Quod patet, quia in prima parte *Summae* tenet quod non dicitur nisi notionaliter“. – Zum Ganzen vgl. A. van Gunten (1993), 119-120, Anm. 2, der seinerseits auf Cajetan hinweist; ferner H. Paissac (1951).

men und sichtbar zu machen. Die Frage, die diskutiert wird, lautet dementsprechend, ob der Name „Wort“ in Gott ein Name für eine Person oder für die eine göttliche Wesenheit sei, ob er *personaliter* oder *essentialiter* ausgesagt wird. Während Thomas im frühen *Sentenzenkommentar* keinen sachlichen Grund angeben konnte, warum der Name „Wort“ auf die zweite göttliche Person zu beziehen sei, kennzeichnet er ihn in allen folgenden Werken nachdrücklich als Namen für den ewigen Sohn. Die Begründung dafür wird in einem mehrstufigen Prozeß erarbeitet, der hier nicht detailliert nachgezeichnet werden soll.⁹⁵

Ihre maßgeblichen Impulse erhält diese Entwicklung erhält durch Überlegungen auf *anthropologischer* Ebene. Hier führt – unter dem Einfluß der Schriften des Aristoteles (v.a. *De anima*, *De sensu et sensato*) – eine verstärkte Wahrnehmung des Phänomens des äußeren Wortes, seines Expressions- und Manifestationscharakters, dazu, das innere *menschliche Wort* erkenntnispsychologisch als ein Produkt spontaner Formung durch den erkennenden Intellekt zu verstehen. Es ist dabei im Wesentlichen getragen von den zwei bzw. drei Tätigkeiten des Verstandes (*operationes intellectus*) nach *De an.* III 6 (einfache Erfassung, Verbinden und Trennen; die Tradition fügt als dritte Tätigkeit das Voranschreiten vom Bekannten zum Unbekannten hinzu): das innere Wort wird von meinem Intellekt im Akt des Erkennens nach der Weise seiner Tätigkeiten geformt, es ist nicht dasjenige, wodurch (*quo*), sondern in dem (*in quo*) der Intellekt erkennt. Mit diesem Konzept, das im Hintergrund der Erwähnung des „Philosophus“ gleich zu Beginn der Auslegung von *Joh* 1,1 steht, gelingt es Thomas, die aristotelische Erkenntnistheorie organisch mit der augustinischen Lehre vom *Verbum mentis* zu verbinden.

Analog dazu erscheint auch das *göttliche Wort* unter einem zunehmend operativen Gesichtspunkt: die in der Wortbedeutung mitausgesagte Beziehung zur Schöpfung, von der oben in der Antwort des Augustinus auf die Frage nach der Übersetzung von *logos* mit *verbum* die Rede war, wird nicht mehr primär theoretisch, sondern operativ und expressiv bestimmt wird, sie ist getragen vom Sinn für die besondere *Wirksamkeit* und *wesensmäßige Aktualität* des göttlichen Wortes.⁹⁶ Denn ist Gott nach Aristoteles in

⁹⁵ Zum Ganzen vgl. H.-G. Nissing (2006), 121-176. – Die Entwicklung verläuft von *Super I Sent.* d. 27 über die frühen *Q. de ver.* 4, die in ihren Leitfragen deutlich an den Johannes-Prolog angelehnt sind, und die *S.c.G.* IV 11 – bis hin zur *S.th.* I 34,3 c. Sie hat im übrigen signifikante Parallelen in der Ideenlehre wie in der Lehre von der Sprache der Engel.

⁹⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I 34,3 c.

der Identität von Sein, Leben und Erkennen reines Denken, Leben sowie reine Tätigkeit (*actus purus*), so ist es das Ewige Wort, in dem Gott sich selbst und die Schöpfung spontan und fortwährend erkennt, das die Lebendigkeit dieser innergöttlichen Dynamik in besonderer Weise zum Ausdruck bringt: es ist *Akt von einem Akt*.⁹⁷

(1) Im Unterschied zu den menschlichen Worten, die sukzessive geformt werden und durch Nachdenken entstehen, ist dieser Akt jedoch immerwährend (*semper est in actu*);

(2) anders als die menschlichen Worte, die unvollkommen und viele sind, ist das göttliche Wort *ein einziger* und *vollkommener* Ausdruck Gottes und der Kreatur.

(3) Und während die menschlichen Worte Eigenschaften (*accidentia*) der Seele und von deren Wesen unterschieden sind, ist das göttliche Wort etwas in der einen und einfachen göttlichen Natur Subsistierendes, ein in der Einheit von Erkennen und Sein hypostatisch Seiendes – es ist als Akt selbst *Person*, die lebt und wirkt (vgl. I 1, n. 29; vgl. n. 55).

Der Prolog des Johannes-Evangeliums entfaltet diese Wirksamkeit weiterhin mit Hilfe der Leitbegriffe „Leben“ und „Licht“ in den Bereichen Schöpfung (1,3-4), menschliche Erkenntnis (1,4-8), Inkarnation (1,14) und Gnadenmitteilung (1,16). Sie läßt sich zusammenfassen unter dem leitenden Begriff der „Offenbarung“ (*manifestatio*). Summarisch unterscheidet Thomas die verschiedenen Weisen der Offenbarung in seinem Kommentar zum ersten Vers des *Hebräerbriefes*, der mit dem Hinweis auf die vielen Male und die vielfältigen Weisen beginnt, in denen „Gott einst zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten“, ehe er „in dieser Endzeit zu uns gesprochen hat durch den Sohn“ (*Hebr* 1,1). Ein göttliches Sprechen läßt sich in vierfacher Weise unterscheiden:

Wenn Gott spricht,

[1] dann formt er erstens ein inneres Wort, und diese Formung war eine einzige und von Ewigkeit her, und dies war die ewige Zeugung des Sohnes, von der es in *Ps* 2,7 heißt: „Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“.

[2] Zweitens brachte er dieses innere Wort zum Ausdruck, und zwar auf dreifache Weise:

[2.1] Erstens im Aussprechen der Geschöpfe, weil nämlich das geformte Wort das Abbild des Vaters ist und zugleich das

⁹⁷ Vgl. Thomas, *S.c.G.* IV 14 (n. 3499): „Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce et ratio intellecta ex intellectu in actu“.

Vorbild, auf das hin alle Geschöpfe gemacht sind: „Gott sprach: Es werde Licht“ (Gen 1,3) etc.

[2.2] Zweitens durch bestimmte Erkenntnisse im Verstand heiliger Menschen, und zwar durch sinnenhafte oder geistige oder bildhafte Offenbarungen. Und daher wird jede solche Offenbarung, die vom Ewigen Wort ausgeht, Sprechen genannt: „Das Wort des Herrn erging an mich“ (Jer 1,2) etc.

[2.3] Drittens durch die Fleischwerdung, von der es in Joh 1,14 heißt: „Das Wort ist Fleisch geworden, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“.⁹⁸

5. Im Anfang – das Wort: Am archimedischen Punkt der Theologie des Thomas

Schließlich kann die Theologie des Ewigen Wortes, wie sie im Johannes-Prolog enthalten ist, zugleich als archimedischer Punkt gelten, von dem aus sich die zentralen Themen im theologischen Denken des Thomas von Aquin erschließen. Christus ist, so Thomas, „der Beginn (*initium*) und der Ursprung (*principium*) unserer Weisheit“ – an sich, sofern er die Weisheit und das Wort Gottes ist, d.h. in seiner Gottheit, für uns jedoch, sofern das Wort Fleisch geworden ist, d.h. in seiner Menschwerdung (vgl. I 1, n. 34).⁹⁹ In seiner Menschheit ist er zugleich die Vollendung der Theologie, wie es im dritten Teil der *Summa* heißt – so daß alle Gotteslehre sich nicht nur von ihm herleitet, sondern auch auf ihn hin strebt.¹⁰⁰

Es sind nach Thomas vor allem zwei Geheimnisse, auf denen der christliche Glaube gründet: das Mysterium der Trinität und das Mysterium der Inkarnation.¹⁰¹ Zu beiden Geheimnissen aber liefert der Johannes-Prolog die entscheidenden Aussagen, denn die Erkenntnis des Ewigen Wortes vermittelt die Erkenntnis beider: (1) durch sein ewiges Gezeugtsein werden der Bezug zum Vater und die drei göttlichen Personen in der einen Natur erkennbar; (2) durch seine Annahme des Fleisches die hypostatische Einheit von einer Person in zwei Naturen. Deswegen beginnt Johannes seine Rede auch mit dem Wort und nicht mit dem Vater,

⁹⁸ Thomas, *Super Ad Hebr.* I 1 (n. 15). Die Offenbarung hat von daher immer Wort-Charakter! – Vgl. J. Pieper (2000).

⁹⁹ Vgl. Thomas, *De articulis fidei* 1: „Der gesamte christliche Glaube dreht sich um die Gottheit und die Menschheit Christi. Daher sagt Christus mit der Stimme des Johannes in Joh 14,1: ‚Glaubt an Gott, und glaubt an mich.‘“

¹⁰⁰ Vgl. Thomas, *S.th.* III prol. – Vgl. Thomas, *Comp. theol.* I 2: Christi Menschheit ist daher für uns der Weg, zu Gott zu gelangen.

¹⁰¹ Vgl. Thomas, *Comp. theol.* prol.

worin der spezifische neutestamentliche Zugang zur Wirklichkeit Gottes besteht (vgl. I 1, n. 30).

Unter dem Leitprinzip des göttlichen Wortes enthält die Auslegung zum Johannes-Prolog dabei nicht nur wesentliche Überlegungen zu den Geheimnissen (1) der Trinität und (2) der Inkarnation, sondern auch (3) zur Schöpfungslehre, (4) zur Anthropologie, (5) zur Erkenntnistheorie, (6) zur Gnadentheorie und (7) zur Geschichtstheologie. Vom göttlichen Wort her entwickelt, machen sie jeweils nicht weniger als den Kern der thomanischen Sicht erkennbar, die an anderen Stellen seines Werkes ausführlich entfaltet ist.¹⁰²

(1) Trinitätstheologie

Es ist die Spekulation über das Wesen des göttlichen Wortes, die den entscheidenden Zugang zum dreifaltigen Leben Gottes vermittelt. Dabei sind es zwei zentrale theologische Aussagen, die in *lectio* I 1 entwickelt werden: (1.1) die Lehre von der Göttlichkeit des Wortes; (1.2) die Lehre von seiner Unterschiedenheit als Person. Der in der Interpretation von Joh 1,1-3 erhobene Grundduktus der Argumentation ist dabei derselbe, der auch den Aufbau des Trinitätstraktats der *Summa theologiae* bestimmt: er setzt bei den innergöttlichen Hervorgängen an, um von hier aus über die Ursprungsrelationen die Personen zu erschließen.¹⁰³

(1.1) Die Göttlichkeit des Wortes ermittelt Thomas über (a) seine Urheberschaft gegenüber der Schöpfung, (b) seine Gleichheit mit dem Vater in der Natur und (c) seine Gleichewigkeit (vgl. I 1, n.

¹⁰² Diese Schwerpunkte lassen sich bereits an der *divisio textus* erkennen, nach der zunächst die göttliche Natur des Wortes (L. I 1), sodann seine Kraft und Wirksamkeit im Hinblick auf die Schöpfung (L. I 2) und den Menschen (L. I 3) bedacht werden, ehe es um die Menschwerdung Christi in ihren verschiedenen Dimensionen geht (L. I 4-7). – Die besondere Bedeutung der Erkenntnisthematik ergibt sich dabei durch die grundlegende thematische Zerteilung des Prologs, weil Johannes zunächst die Göttlichkeit Christi darlegt (1,1-14a; vgl. L. I 1-7) und danach erörtert, wie uns diese Göttlichkeit bekannt wird (1,14b-18; vgl. L. I 8-11). Die weiteren Themen sind letzterem untergeordnet. – Vgl. dazu auch unten S. LXIX.

¹⁰³ Vgl. Thomas, *S.th.* I 27-43. – Wenn Thomas in seinem Trinitätstraktat im Unterschied zu seinen Zeitgenossen die göttlichen Personen nicht durch ihre Ursprünge (*origines*), sondern durch ihre Relationen konstituiert sein läßt (vgl. dazu noch immer klassisch A. Stohr [1925]), so liegt dabei ein teleologisches Verständnis des Relationsbegriffs als ‚ad aliquid‘ zugrunde (vgl. *S.th.* I 28,2). Dieses mag im Verständnis des *Verbum* als einer zielgerichteten *manifestatio* bzw. *expressio* sein gedankliches Paradigma besitzen.

38). Letztere bedarf dabei gerade mit Blick auf die Zeugung, die eine Prozessualität zu besagen scheint, besonderer Erklärung. Diese ist verbunden (i) mit differenzierten Überlegungen zu den Zeitstufen der Verben (vgl. I 1, n. 39-40), die Johannes verwendet, sowie (ii) mit dem besonderen Hinweis auf die erschließende Kraft des Bildes vom Lichtglanz (vgl. I 1, n. 41).

(1.2) Seine Unterschiedenheit als Person ergibt sich aus Überlegungen zu den verwendeten Präpositionen. V.a. dem Gebrauch der Präposition „bei“ läßt sich entnehmen, daß das Wort (a) ein Für-sich-Seiendes ist, (b) dem gegenüber der Vater den höheren Rang hat, wobei beide (c) voneinander unterschieden und doch zugleich (d) in Gemeinschaft verbunden sind (vgl. I 1, n. 45-46; v.a. n. 51). – Den Hintergrund der thomanischen Überlegungen bilden hier zweifellos die Konzepte von „Natur“ und „Person“¹⁰⁴. Als zentrale Aussagekategorien für die beiden Hauptgeheimnisse des Glaubens werden sie an dieser Stelle allerdings nicht definitorisch eingeführt, sondern in ihrem Bedeutungsgelhalt aus der Exegese der biblischen Begriffe heraus entwickelt.

Als häretischer Widerpart der Lehre von der Göttlichkeit und Personalität des Wortes gelten Thomas

(a) einerseits ein heidnischer Prinzipidualismus, wie er v.a. durch die Sekte der Manichäer vertreten wurde. In Anlehnung an ihren Gründer Mani (ca. 216-276), der zunächst in Persien und später in Indien wirkte, nahmen diese eine radikale Unterscheidung zwischen einem Reich des Lichtes und einem Reich der Finsternis, zwischen Geist und Materie an, lehnten das Alte Testament als Verkündigung eines grausamen und unvollkommenen Gottes ab und postulierten in Christus einen vom Vater verschiedenen anderen Gott – oder zumindest einen mit dem Willen Gottes widerstreitenden Willen (vgl. I 1, n. 60-62);

(b) andererseits gilt Thomas als Widerpart der Subordinatianismus des Arius (ca. 260-336) und der Arianer, die (i) das Wort als Anfang der Schöpfung verstanden und (ii) das Wort als geringer gegenüber dem Vater ansetzten, so daß ihm keine Ewigkeit und Allmacht zukommen sollte.¹⁰⁵ Als Presbyter in Alexan-

¹⁰⁴ Thomas orientiert sich in seinem Personbegriff an der Definition des Boethius, der die Person als „individuelle Substanz vernunftbegabter Natur“ bestimmte (vgl. *S.th.* I 29,1), bei seiner Bestimmung der „Natur“ an Aristoteles' Definition als „inneres Prinzip von Ruhe und Bewegung“ (*Physik* II 1, 192b21), die er allerdings auf ein Verständnis im Sinne des Wesens (*essentia, quidditas*) erweitert (vgl. *S.th.* III 2,1 c.).

¹⁰⁵ Ausgelassen sind in der vorliegenden Textfassung die Hinweise auf

dria war Arius wegen seiner Lehren vom Bischof abgesetzt worden, seine Thesen wurden auf dem ersten ökumenischen Konzil von Nizäa (325) gebannt (vgl. I 1, n. 46-50).

Hinsichtlich der Schöpfungsmacht des Wortes, durch die dieses vor allem als Gott ausgewiesen ist, führt Thomas zusätzliche Antipoden an:

(c) die Gnosis des Valentinus (+ ca. 160), eines ägyptischen Theologen und Dichters, der in Rom lebte und lehrte, das Wort habe einen formbaren Stoff zur Schöpfung dargeboten und der Sohn sei für Gott ein zufälliges Motiv, zu schaffen (vgl. I 2, n. 73), sowie

(d) die Lehren des Origenes (ca. 185-253/4), die Schöpfungsmacht des Sohnes umfasse auch den Heiligen Geist, der daher Geschöpf sei (vgl. I 2, n. 74), und

(e) der Sohn sei bei der Schöpfung Werkzeug des Vaters und daher geringer als dieser (vgl. I 2, n. 75). – Gerade an Origenes, der Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien und vor allem in seiner Schriftauslegung einer der genialsten Theologen der Alten Kirche war, kann man im Übrigen den besonderen, rein an der Sache orientierten Umgang des Thomas mit seinen Gegnern beobachten: Während Origenes einerseits in seinen Irrtümern unzweifelhaft widerlegt wird, kann seinen Auslegungen andererseits doch eine affirmative Bedeutung für das Verständnis des Schrifttextes zukommen, so daß er entsprechend häufig zitiert wird (vgl. I 1, n. 34; n. 36; n. 54; n. 63 u.ö.).

(2) Inkarnation

Wie die ersten drei Verse des Prologs alle wesentlichen Elemente für die Trinitätstheologie enthalten, so bildet *Joh* 1,14 („Das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnt“) den Nukleus für alle zentralen Bestimmungen der Christologie. Die Deutung, mit der Thomas den Vers versieht, kann mit Recht als in der Auslegungsgeschichte einzigartig bezeichnet werden¹⁰⁶ – zumal da die „Fleischwerdung“ in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Bedeutung ausgelotet wird. Und wie in der Trinitätstheologie, so

den Adoptianismus des Ebion und Cerinth, nach denen Christus nur Mensch war und durch gute Werke die Gottheit verdient habe (gegen ihn ist *Joh* 1,1a gerichtet), den Modalismus des Sabellius (+ ca. 215 in Rom), demzufolge Christus bloß eine andere Erscheinungsweise des Vaters, jedoch nicht von ihm unterschieden war (dagegen spricht *Joh* 1,1b), den Arianismus des Eunomius (+ 394), nach dem der Sohn dem Vater völlig unähnlich sei (hiergegen spricht *Joh* 1,1c) und auf Arius selbst, nach dem der Sohn geringer ist als der Vater (hiergegen spricht *Joh* 1,2): vgl. I 1 (n. 64).

¹⁰⁶ Vgl. M. Enders (2011), 147.

sind auch in der Christologie alle wesentlichen Elemente der systematischen Entfaltung der *Summa theologiae* in der Auslegung des Bibeltextes präsent:¹⁰⁷

(2.1) Seine Begründung der *Notwendigkeit der Menschwerdung* stellt Thomas dabei bezeichnenderweise in den Horizont des Ungenügens menschlicher Gotteserkenntnis: Die Inkarnation wird nicht allein motiviert (a) durch die Verkehrtheit der menschlichen Natur, die aufgrund ihrer Sünde Gott nicht zu erkennen vermochte, sondern auch durch das Ungenügen (b) des Zeugnisses der Propheten und (c) der Schöpfung, die nicht ausreichte, um zur Erkenntnis des Schöpfers zu führen. Die *manifestatio veritatis* erscheint so hier und an einer Reihe anderer Stellen als die eigentliche Sinnspitze der Inkarnation (vgl. I 5, n. 141).¹⁰⁸

(2.2) Die besondere *Art und Weise*, in der Gott und Mensch in der Person Jesu Christi vereinigt sind, eruiert Thomas in seiner Auslegung von *Joh 1,14* wiederum in Gegenüberstellung zu verschiedenen häretischen Irrtümern:

(a) So hatte Eutyches (ca. 378-454), der Vorsteher eines Klosters bei Konstantinopel war und dessen Lehren die Kirche 451 auf dem Konzil von Chalcedon beschäftigt hatten, in seinem sog. Monophysitismus eine Vermischung göttlicher und menschlicher Natur in Christus gelehrt;

(b) der bereits genannte Arius hatte eine Annahme des menschlichen Fleisches ohne die Seele postuliert und

(c) Apollinaris (+ um 390), der als Bischof von Laodicea in Syrien gegen Arius Stellung bezogen hatte, dabei aber seinerseits zu problematischen Thesen gelangt war, hatte die Annahme nur einer sinnlichen, nicht aber einer geistigen Seele vertreten.

¹⁰⁷ Vgl. J. Weisheipl (1980), 487: „St. Thomas' most important contribution to christology is his insight into the manner of the union between the divine and the human in Christ.“

¹⁰⁸ Damit ist eine merkliche Korrektur an jener Lesart anzubringen, die in der Schultheologie als Motiv für die Notwendigkeit der Menschwerdung die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bei Thomas der Lehre von der sog. „absoluten“ Inkarnation bei Duns Scotus gegenübergestellt hat, nach welcher Gott auch ohne das Vorkommen der Erbsünde Mensch geworden wäre, um durch die Verbindung von Gottheit und Menschheit die Schöpfung zu vollenden. – Nach I 5 (n. 141) bedingt der Mangel an Liebe den Mangel an Gotteserkenntnis, woraus sich die Notwendigkeit der Inkarnation einsehen läßt. – Die über das Problem der Notwendigkeit der Menschwerdung hinausgehenden Fragen nach deren Nutzen, die in Anknüpfung an *Joh 1,12* erörtert werden, führen ins Feld der Gnadentheologie: vgl. I 6 (n. 143ff.).

Mit Blick auf die damit bezeichnete, zunehmend differenzierte Linie von Irrtümern unterstreicht Thomas die Vollständigkeit der in Christus angenommenen Menschheit:

(a) So ergibt sich – gegen Eutyches – die Unmöglichkeit einer Vermischung von Gottheit und Menschheit aus der Unwandelbarkeit der göttlichen Natur Christi, die zuvor in *Joh 1,1-3* festgestellt worden war (vgl. I 7, n. 166), sowie aus der Vorstellung vom „Wohnen“ des Wortes, das nur möglich ist, wenn eine entsprechende Verschiedenheit gewahrt ist (vgl. I 7, n. 173);

(b) das Faktum einer Seele Christi ist für Thomas – gegen Arius – durch verschiedene Stellen der Heiligen Schrift bezeugt, die etwa vom Trauern und Zagen Christi reden (vgl. etwa *Mt 26,37f.*; dazu I 7, n. 167);

(c) und auch die besondere Geistigkeit der Seele Christi bringt die Bibel – gegen Apollinaris – zum Ausdruck, vor allem wenn sie etwa von seinem Staunen spricht, einem Vorgang, der eindeutig der Geistigkeit des Menschen zuzuschreiben ist (vgl. etwa *Mt 8,10*; dazu I 7, n. 168).

Darüber hinaus ergibt sich die Vollständigkeit der Menschheit Christi für Thomas aus einem soteriologischen Argument: Das Wort hat deswegen die menschliche Natur angenommen, um sie zu heilen: „Er hat das geheilt, was er angenommen hat“ (I 7, n. 168). Auf den Heiland Christus deutet demgemäß auch die scheinbar so undifferenzierte Rede von der „Fleisch-Werdung“ des Wortes hin: Mit der besonderen Betonung des Fleisches wollte der Evangelist darauf hinweisen, „daß durch das Fleisch des Wortes die Schwachheit unseres Fleisches geheilt wurde“ (vgl. I 7, n. 169). Darüber hinaus sollten durch diese Redeweise (a) (gegen die Manichäer) die Annahme eines wirklichen und nicht nur phantastischen Leibes, (b) die Größe der göttlichen Güte und (c) die Einzigartigkeit der Vereinigung betont werden (vgl. I 7, n. 169).

Zugleich enthält das Wort von der „Fleisch-Werdung“ für Thomas ein Argument gegen das der Position des Eutyches entgegengesetzte häretische Extrem, eines Dyopersonalismus (d.h. die Annahme von zwei Personen in Christus), wie ihn Nestorius (nach 381-ca. 451) vertreten hatte, der als Nachfolger von Johannes Chrysostomus Patriarch von Konstantinopel war und dessen Lehre auf dem Konzil von Ephesus 431 für häretisch erklärt wurde. Gegen eine gleichermaßen überzogene Unterscheidung der beiden Naturen in Christus deutet für Thomas die johanneische Formulierung „es ist geworden“ (*factum est*) anstelle von „es hat angenommen“ (*assumpsit*) darauf hin, daß die Verbindung nicht nur äußerlich oder aktuell war, sondern „daß sie Gott wahrhaft zum Menschen gemacht hat und den

Menschen zu Gott, das heißt, daß in ihr Gott Mensch war“ (I 7, n. 170).

In der Mitte zwischen den häretischen Extremen ist die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus daher weder als Vermischung, noch als Annahme, noch als Einheit, sondern als Vereinigung (*unio*) zu fassen (vgl. I 7, n. 172).

Treffend hat man die Christologie des Thomas insgesamt als „Lehre vom Persongeheimnis Christi“ bezeichnet¹⁰⁹, da sie vor allem auf die Bestimmung des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit konzentriert ist und von ihm her entfaltet wird. Dementsprechend führen die Auslegungen zu *Joh* 1,14 in terminologische Überlegungen anhand der Begriffe „Person“ und „Natur“ hinein (vgl. I 7, n. 175). – Mit *Phil* 2,6f und *Joh* 10,30 i.V.m. *Joh* 8,58 benennt Thomas zwei zentrale Schriftstellen, die summarisch ein angemessenes Verständnis Christi bewahren (vgl. I 7, n. 176). Zumal der erstgenannten wird in der Christologie der *Summa* als wiederholtem Referenzzitat eine nicht unwesentliche Bedeutung zukommen.¹¹⁰ Die umfassende Berücksichtigung der Menschheit Christi ist dort überdies die entscheidende Voraussetzung dafür, diese als „Organon“, als „Instrumentalursache“ unserer Erlösung zu profilieren¹¹¹ – ein Gedanke, der sich schließlich in der Sakramentenlehre fortsetzt, wo die verschiedenen Sakramente sozusagen als „Verlängerung“ der Menschwerdung Christi dargestellt werden.¹¹² – Im *Johannes-Kommentar* klingt dieser Gedanke an unter der Vorstellung, daß durch sein Fleisch das Ewige Wort dem Menschen nicht nur die Möglichkeit zur „Schau seiner Herrlichkeit“ (*Joh* 1,14b) gegeben und die Augen der Menschen hell gemacht habe, sondern aus diesem Fleisch auch die „heilbringende Arznei“ bereitet habe, um uns „durch das Heilmittel seines Fleisches gesund zu machen“ (I 8, n. 182).

Dabei stehen von *Joh* 1,14b her im *Johannes-Kommentar* das Leben und Wirken Jesu als Ganzes im Horizont einer *theologiae gloriae*: Die Einzigartigkeit der Herrlichkeit des Wortes wird, so Thomas, sichtbar (a) bei seiner Verklärung durch das Zeugnis

¹⁰⁹ O.H. Pesch (1988), 332.

¹¹⁰ Vgl. etwa Thomas, *S.th.* III 2,5c.; 7,3ad 2; 14,1 c.; 20,1 c.; 42,1 c.; 49,6 c.; 52,1 c.; 59,6 c. – dazu häufig in den *Sed contra*-Argumenten.

¹¹¹ Nach O.H. Pesch (1988), 328, ist dies „der tragende Gedanke der Christologie des Thomas überhaupt“. Er hat ihn von Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* III 15, übernommen.

¹¹² Vgl. Thomas, *S.th.* III 60 prol.

des Vaters (vgl. *Mt* 17,5), (b) im Dienst der Engel nach der Versuchung (vgl. *Mt* 4,11), (c) im Gehorsam der Schöpfung bei seinen Wundern (vgl. *Mt* 8,27) und (d) in der Weise seines Lehrens und Wirkens, insofern er in eigener Vollmacht spricht (vgl. *Mt* 5,22) und „eine neue Lehre“ verkündet (vgl. *Mk* 1,27).¹¹³

(2.3) Entgegen der Vermutung, Thomas zeichne mit seiner „Lehre vom Persongeheimnis Christi“ jedoch ein von aller Weltlichkeit und Erdgebundenheit abgehobenes Bild Jesu Christi, bringt bereits seine Deutung der Rede vom „Wohnen unter uns“ eine eigentümliche Menschennähe des fleischgewordenen Gotteswortes zum Ausdruck. Wenn Thomas in diesem Zusammenhang wiederholt vom „trauten Umgang“ des fleischgewordenen Gotteswortes mit den Menschen, vom „Zusammenleben“ mit ihnen und von seinem „Wandel unter uns“ spricht (vgl. I 7, n. 177-178), so ist damit ein völlig originelles Element der thomasi-schen Christologie namhaft gemacht. In der *Summa theologiae* findet diese Sicht des „Immanuel“, des „Gottes mit uns“, ihren Niederschlag im Traktat von den „Mysterien des Lebens Jesu“¹¹⁴, die im Rhythmus von Eintritt (*ingressus*), Fortgang (*progressus*), Ausgang (*exitus*) und Erhöhung (*exaltatio*) die verschiedenen in den Evangelien bezeugten Stationen seines irdischen Daseins von der Geburt bis zur Himmelfahrt betrachten. Eine eigene Quaestio ist dabei dem Wandel Christi (*conversatio*) unter den Menschen gewidmet¹¹⁵, und auch in der 2. Strophe des Hymnus „Pange lingua“ findet sich dieser Akzent, wenn Thomas mit dem „et in mundo conversatus“ das Wort aus *Bar* 3,38 aufnimmt: „Die Weisheit ist auf Erden erschienen, und pflegte Umgang mit den Menschen (*et cum hominibus conversatus est*)“.

(2.4) Im Mittelpunkt des Lebens Jesu aber steht für Thomas dessen Lehrer-Sein. Dazu vor allem ist er in die Welt gekommen. Nicht nur im Schauenlassen der Herrlichkeit (vgl. *Joh* 1,14) bringt der Johannes-Prolog diesen Gesichtspunkt zur Sprache. Christi einzigartige Befähigung als „vollkommener Lehrer der Weisheit“ rührt vor allem daher, daß er „der Einzigezeugte“ ist, „der im Schoß des Vaters ruht und Kunde gebracht hat“ (*Joh*

¹¹³ Dementsprechend deutet Thomas die zusätzliche Bestimmung „voll der Gnade und Wahrheit“ (*Joh* 1,14b) nicht nur auf die Einigung der menschlichen Natur mit Gott, sondern auch auf die Vollkommenheit der Seele Christi hin, in der sich die maßlose Fülle der Tugenden und überdies die Begabung durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes findet (vgl. I 8, n. 189).

¹¹⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* III 27-59.

¹¹⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* III 40: *De modo conversationis Christi*.

1,18). Als solcher kann er das dort Verborgene, das innerste Geheimnis Gottes, offenbar machen. So „übertagt diese Lehre alle anderen Lehren an Würde, an Wirkkraft und an Nutzen, weil sie unmittelbar mitgeteilt ist durch den einziggezeugten Sohn, welcher die Erste Weisheit ist“ (I 11, n. 221). Er hat nicht nur – wie Mose – vom Einen Gott Kunde gebracht, sondern er hat das Geheimnis des dreifaltigen Gottes enthüllt.

(3) Schöpfungslehre

Bekanntlich ist die Lehre von der Schöpfung wiederholt als „Notenschlüssel“¹¹⁶ bezeichnet worden, unter dem das Werk des Thomas von Aquin im Ganzen steht. Die damit verbundene Bejahung alles Kreatürlichen in seiner Eigenwirklichkeit und -wirksamkeit hat G.K. Chesterton dazu veranlaßt, in Analogie zu anderen Heiligen und den besonderen Attributen ihres Lebens und Wirkens (Johannes ‚vom Kreuz‘, Theresa ‚von Jesus‘) von Thomas ‚vom Schöpfer‘ (Thomas a Creatore) zu sprechen.¹¹⁷ – Der *Kommentar zum Johannes-Prolog* macht den Horizont der thomanischen Lehre von der Schöpfung sichtbar, indem er diese – in Entfaltung der Begriffe „Licht“ und „Leben“ – verstehen läßt als durch einen geistigen Akt gestiftet und getragen: Die Dinge entstehen nicht in der Weise eines mühsamen Zurechtknüpfens einer Materie (wie der Ton in der Hand des Töpfers seine Form annimmt; vgl. *Gen* 2, 7; *Jer* 18, 6; *Jes* 45, 9; *Röm* 9, 21), sondern sie werden durch das göttliche Wort und seine Wirksamkeit ins Dasein gerufen: Gott „sprach, und es wurde“ (*Ps* 148,5; *Gen* 1).

(3.1) Weil das schöpferische Wort „die Kunst des Vaters“ ist und sich im Kunstwerk die Kunst des Künstlers offenbart, besteht der Grundcharakter der Schöpfung darin, die Weisheit Gottes darzustellen, die im Geiste des Vaters empfangen wurde (vgl. I 2, n. 77; zum Wort als „Kunst Gottes“ vgl. I 2, n. 87; I 4, n. 118; I 5, n. 136). Aufgrund ihres Erkenntnis durch Gott besitzen die geschaffenen Dinge daher nicht nur ein Sein in sich, sondern auch im göttlichen Wort: „So ist die Kreatur in Gott schöpferische Wesenheit“ (I 2, n. 91ff). Die Überlegungen des Johannes-Prologs enthalten hier ein Grundmotiv des thomanischen Denkens, das Thomas vor allem in der Lehre von der „Wahrheit der Dinge“ entfaltet hat. Demnach sind alle Dinge „zwischen“ zwei Erkenntnisvermögen gestellt: das rezeptiv erkennende mensch-

¹¹⁶ J. Pieper (2001a), 114.

¹¹⁷ Vgl. G.K. Chesterton (1960), 85.

liche und das kreativ erkennende göttliche. Alle menschliche Erkenntnis hat daher die Bedingung ihrer Möglichkeit in einem vorgängigen Erkenntnis der Dinge durch Gott – im prägnanten Diktum des Augustinus formuliert: „Wir sehen die Dinge, weil sie sind, sie aber sind, weil du sie siehst“.¹¹⁸

(3.2) Besagt Schöpfung – wie Thomas definierend herausstellt – Seinsgabe, so ist diese nicht als ein einmaliger Akt, wie das Aufziehen eines Uhrwerkes, das dann allein läuft, zu verstehen und der erschaffende Gott als ein *Deus extramundanus*.¹¹⁹ Weil das Sein vielmehr „das Innerlichste [...] in jedem Wesen ist, darum wirkt Gott, der durch sein Wirken das Sein gibt, in den Dingen als innerster Wirkkraft“. Dies ist, so Thomas, der Sinn des Satzes „Er war in der Welt“. Und sein Wirken ist ein fortwährendes, beständiges – es ist *creatio continua*. – Zur Illustration greift Thomas auf ein Beispiel des Origenes zurück: Wie sich der stimmliche Laut des Menschen zum inneren Wort verhält, so verhält sich die Schöpfung zum göttlichen Wort, denn wie unsere Laute Wirkungen des im Inneren konzipierten Wortes sind, so stellt die Schöpfung eine Wirkung des im göttlichen Geiste empfangenen Wortes dar. Wie wir aber feststellen können, daß im selben Augenblick, in dem unser Wort zu Ende ist, auch der sinnliche Laut verschwindet, so würden auch alle Dinge, wenn die Wirksamkeit des göttlichen Wortes von ihnen genommen würde, sofort und im selben Moment ins Nichts zurücksinken und verschwinden (vgl. I 5, n. 133).¹²⁰ So ist das Wort in der Welt (a) wirkkräftig, (b) gegenwärtig und (c) offenkundig (vgl. I 5, n. 136), es ist nicht verborgen oder unsichtbar, sondern leuchtet auf offenbare Weise wider, und kann in seiner unsichtbaren Wirklichkeit an den Werken seiner Schöpfung erkannt werden (vgl. *Röm* 1,20).

(3.3) Wenn hingegen die Häretiker ein umfassendes Schöpfungswirken des Sohnes leugneten, so gründete sich dies auf ein falsches Verständnis des Begriffs „nichts“ in *Joh* 1,3. Entsprechend nahmen die Manichäer aufgrund ihres Prinzipidualismus an, daß die vergänglichen Dinge nicht vom Wort geschaffen seien, andere bezogen das „nichts“ auf den Teufel (vgl. I 2, n. 79-82).

¹¹⁸ Augustinus, *Confessiones* XIII 53: „Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt“. – Vgl. dazu J. Pieper (2007).

¹¹⁹ Vgl. J. Pieper (2001d), 441.

¹²⁰ Vgl. auch Thomas, *S.th.* I 104,1; 3 ad 3; *Q. de pot.* 3, 3 ad 6; 5,3 ad 2; *S.c.G.* III 65 (n. 2403) sowie die Erläuterung zu *Joh* 5,17 („Pater meus usque modo operatur, et ego operor“): *Super Ioan.* V 2 (n. 739); sowie zu *Hebr* 4,12 („Vivus est enim sermo Dei et efficax“): *Super Ad Hebr.* IV 2 (n. 217 f.).

Zum angemessenen Verständnis jener Passagen des Prologs, die auf dieser Linie die Begriffe „Welt“ und „Finsternis“ miteinander in Verbindung bringen, unterscheidet Thomas zwischen einem dreifachen Sinn, in dem das Wort „Welt“ (*mundus*) in der Heiligen Schrift verwendet wird. So bezeichnet es (a) den Gesichtspunkt ihres Geschaffensein, wie in *Joh* 1,10; (b) den Gesichtspunkt ihrer Vollendung durch die durch Christus bewirkte Versöhnung, wie in *2 Kor* 5,19; und (c) den Gesichtspunkt ihrer Verkehrtheit, wie in *1 Joh* 5,19: „Die ganze Welt liegt im Argen“ (vgl. I 5, n. 128).

(3.4) Unter dem Leitmotiv des „Lebens“ (vgl. I 2, n. 94) schließlich erscheint die besondere Kreativität des Wortes als ein fortwährendes Quellen, das Entstehenlassen wie Führung und Leitung gleichermaßen umfaßt. Die Schöpfung selbst unterscheidet sich in die verschiedenen Stufen der Pflanzen, Tiere, Menschen und Engel (vgl. I 3, n. 97) mit ihren Grundvollzügen des Seins, Lebens und Erkennens, die durch den Evangelisten in den ersten Versen (1,1 – 1,4a – 1,4b) in der entsprechenden Ordnung zum Ausdruck gebracht werden (vgl. I 3, n. 100).

(4) Anthropologie

Ihre eigentliche Sinnspitze findet die Schöpfungslehre daher im Blick auf den Menschen. Ist der Begriff des Lebens, der ja auch bei Aristoteles ein Gott und Mensch umfassender Grundbegriff ist¹²¹, Leitmotiv für die Erschließung des Geschaffenen, so ist die besondere Geistigkeit des Lebens unter den Geschöpfen mit dem Begriff „Licht“ benannt (vgl. I 3, n. 97ff.).

(4.1) Weil Thomas den Menschen vor allem unter dem Gesichtspunkt seiner Erkenntnisfähigkeit versteht, enthalten seine Auslegungen in diesem Zusammenhang grundlegende Bestimmungen zur menschlichen Personalität: Es ist die Vernunftbegabtheit, welche die Vollkommenheit und Würde dieses Lebens begründet. Wenn nämlich lebendig sein die Fähigkeit zur Selbstbewegung besagt, so besitzen diejenigen Lebewesen ein vollkommenes Leben, die sich auf vollkommene Weise bewegen. Daß er anders als die anderen Wesen den Anfang seines Wirkens nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit setzt, zeichnet den Menschen als Herrn seines Wirkens (*dominus sui actus*) aus: er „bewegt sich in

¹²¹ Vgl. Aristoteles, *De anima* I 1 (402a5); II 1 (412a13f.); II 4 (415b13f.); *Metaph.* XII 7 (1072b28f.).

Freiheit zu allem, was er will“ (I 3, n. 99). Dies aber hat zur Voraussetzung, daß er nicht nur wie die Sinnenwesen Wahres zu erkennen vermag, sondern das Wesen der Wahrheit selbst erkennt (vgl. I 3, n. 101). – Damit aber sind alle zentralen anthropologischen Grundbestimmungen genannt, die Thomas auch im Prolog der *Secunda Pars* der *Summa theologiae* betont an den Anfang des Weges der Heimkehr zu Gott¹²² stellt: Als Bild Gottes geschaffen, ist der Mensch durch Verstand, Freiheit und Selbstmächtigkeit ausgezeichnet, er ist Ursprung seiner Werke, mit freiem Willen und Macht über seine Werke gebabt.¹²³

(4.2) Die Identifizierung des Ewigen Wortes mit Leben und Licht (*Joh* 1,4) gibt Thomas Anlaß, das Wirken des Wortes im Rahmen der menschlichen Erkenntnis zu bedenken. Er unterscheidet dabei zwischen (a) einem natürlichen und (b) einem übernatürlichen Erleuchtetwerden durch das Wort (vgl. I 3, n. 101; I 5, n. 128). Das „Licht“ wird hier nicht nur auf die Erkennbarkeit des Gegenstandes bezogen, sondern auch auf die Voraussetzung der Erkenntnis im Menschen selbst: auf ein inneres geistiges Licht im höheren Teil unserer Seele, durch das wir erkennen und in dem wir am ewigen Licht teilhaben – gemäß dem Psalmwort: „Gesiegelt sind wir durch das Licht deines Antlitzes“ (*Ps* 4,7). Zeigt sich hier deutlich der Einfluß der Illuminationslehre Augustins, der mit dem Gedanken der Teilhabe (*participatio*) vermittelt wird, so finden sich zugleich Spuren der Debatte um die aristotelische Intellektlehre, wenn im Zusammenhang der Auslegung von *Joh* 1,9 („der in diese Welt kommt“) der Geist als „von außen her stammend“ bezeichnet wird (vgl. I 5, n. 129). Denn eben so – als „von außen“ (*thyrathen*) kommend – hatte Aristoteles ihn bestimmt. Gleichwohl liegt der Akzent der thomanischen Lösung eindeutig darauf, die menschliche Erkenntnistätigkeit – ohne Nivellierung eines göttlichen Einwirkens – als eigenständige und den Menschen als Träger und Subjekt seiner eigenen Erkenntnis zu profilieren: „Es ist offenkundig, daß es dieser konkrete Mensch ist, der erkennt“ – lautet das beständige Argument des Thomas in der Auseinandersetzung mit den Averroisten.¹²⁴

(4.3) Auch im Hinblick auf die Zielbestimmung des menschlichen Daseins verbinden sich für Thomas johanneische und ari-

¹²² Vgl. H.-G. Nissing (2009).

¹²³ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II prol.

¹²⁴ Vgl. Thomas, *De unitate* 3 (27f.). – Vgl. dazu umfassend H.-G. Nissing (2006), 193-250.

stotelische Perspektive, wie an der paradigmatischen Gestalt Johannes' des Täufers („Es war ein Mensch“, *Joh* 1,6) sichtbar wird: Bereits als Geschaffenem ist dem Menschen ein Zeugnischarakter eigen. Denn er ist von Gott um seiner selbst ins Dasein gerufen, damit die Güte des göttlichen Schöpfers offenbar werde: „Jegliche Kreatur also wird gemacht zum Zeugnis Gottes, weil jede die Gutheit Gottes bezeugt“ (I 4, n. 116). Als vernunftbegabtem Geschöpf aber ist dem Menschen überdies eine besondere Zeugnishaftigkeit eigen, insofern Gott ihn dadurch geadelt hat, „daß er ihm die Würde der Urheberschaft mitgeteilt hat“ (I 4, n. 119). So wird der Mensch dadurch zum Zeugen, daß er – in der Nachahmung Gottes – nicht nur für sich selbst teilhat an den Gaben Gottes, sondern sie auch durch Wort und Werk ausströmen läßt auf andere (I 4, n. 116). – Nicht anders heißt es bei Aristoteles, daß alle Lebewesen, indem sie in der ihnen eigenen Weise tätig sind, am Göttlichen und Unsterblichen, soweit sie können, teilhaben und es repräsentieren.¹²⁵

(5) Theologische Erkenntnislehre

Nicht nur weil der Mensch für Thomas v.a. als Erkennender bestimmt ist, sondern auch, weil die Erkenntnisthematik durch den Text des Johannes-Prologs vorgegeben ist, findet sie im Kommentar einen besonderen Raum.

(5.1) So bezieht Thomas die Rede von der „Finsternis“, in der das Licht leuchtet, auf das natürliche Versagen des geschaffenen Geistes wie auf den Mangel an Weisheit, die dem Menschen eigen ist (vgl. I 3, n. 102). Die Finsternis bedeutet Pein und Strafe und jede Traurigkeit des menschlichen Lebens, dunkle Mächte und die Irrtümer und Unwissenheit, von denen die Welt voll ist (vgl. I 3, n. 107). Positiv gewendet ist damit freilich zugleich auch die Motivation zur Überwindung dieser Unwissenheit angesprochen, wie sie im natürlichen Streben des Menschen nach Wissen zum Ausdruck kommt und im ersten Satz der aristotelischen *Metaphysik* programmatisch ausgesprochen ist.

(5.2) Unter dem Leitgedanken der allgemeinen Begrenztheit menschlicher Erkenntnis bedenkt Thomas insbesondere das Versagen des Menschen in der Erkenntnis Gottes, das sich (a) auf die menschliche Natur und (b) auf die Sünde zurückführen läßt (vgl. I 5, n. 137) und, wie gesehen, die Menschwerdung Gottes motiviert:

¹²⁵ Aristoteles, *De anima* II 4 (415a26-b1).

„Die Welt hat ihn nicht erkannt“ (*Joh* 1,10). – Vor allem Vers 1,18: „Niemand hat Gott je gesehen“ gibt ihm Anlaß zu ausführlichen Erörterungen. Thomas unterscheidet hier mit Bezug auf die Zeugnisse der Heiligen Schrift vier Arten, Gott zu sehen: (a) durch die Sinne – so sah Abraham Gott (vgl. *Gen* 18) –, (b) durch die Einbildungskraft – so nahm Jesaja ihn wahr (vgl. *Jes* 6,1) –, (c) durch einen geistigen Begriff – so wird mittels der Schöpfung der Schöpfer erkannt (vgl. *Röm* 1,20) – oder (d) durch ein geistliches Licht – so widerfuhr es Jakob in der Beschauung (vgl. *Gen* 32,31). In keiner dieser Weisen wird jedoch Gott in seiner Wesenheit geschaut, denn stets geschieht die Erkenntnis durch ein geschaffenes Erkenntnisbild, es ist eine Erkenntnis „in Spiegel und Gleichnis“ (vgl. *1 Kor* 13,12) und „von weitem“ (*Ij* 36,25). „Denn all jenes Erkennen bedeutet nicht ein Wissen davon, was Gott ist, sondern davon, was er nicht ist“ (I 11, n. 211).

Für die damit zur Sprache gebrachte sog. „negative Theologie“ führt Thomas Ps.-Dionysius Areopagita als Gewährsmann an, jenen vermutlich neuplatonischen Autor aus dem 5. Jahrhundert, dessen Schriften im Hochmittelalter dadurch eine quasi-apostolische Autorität erlangt hatten, daß er unter dem Pseudonym jenes Paulus-Schülers schrieb, der sich nach *Apg* 17,34 aufgrund der Predigt des Paulus auf dem Areopag bekehrt hatte und einer Überlieferung zufolge erster Bischof von Athen war.¹²⁶ Zutreffend hat man das Denken des Ps.-Dionysius als „östliches Korrektiv wider den Rationalismus“ der abendländischen Scholastik bezeichnet, weil es mit der „Übererkenntbarkeit“ der Dinge wie Gottes das Bewußtsein für ihren Geheimnischarakter wachhält. Gerade im Spätwerk des Thomas findet sich – gewissermaßen kontrastiv zur Aristoteles-Rezeption und ihrer spezifischen Rationalität – eine verstärkte Aufnahme ps.-dionysianischer Gedanken. Signifikanterweise beginnt auch die Gotteslehre der *Summa theologiae* mit dem einleitenden Hinweis darauf, daß wir von Gott eher betrachten müssen, was er nicht ist, als was er ist.¹²⁷ Und biographisch wird das Element „negativer Theologie“ gegen Ende seines Lebens nicht zuletzt in jener Weigerung weiterzuarbeiten greifbar, die Thomas nach einer Vision am Nikolaustag 1273 äußerte: „Ich kann nicht mehr. Alles, was ich ge-

¹²⁶ In der weiteren Rezeptionsgeschichte wird er überdies mit dem Pariser Märtyrerbischof Dionysius aus dem 3. Jahrhundert identifiziert. Vgl. dazu J. Pieper (2001c), 331-339, der das besondere „negative Element in der Welt-sicht des Thomas von Aquin“ unter den Begriff „Unaustrinkbares Licht“ gefaßt und eingehend bedacht und gewürdigt hat: vgl. J. Pieper (2001a).

¹²⁷ Vgl. Thomas, *S.th.* I 3 prol.

schrieben habe, kommt mir vor wie Stroh im Vergleich zu dem, was ich gesehen habe.“¹²⁸

Freilich wäre es, so Thomas, zugleich häretisch zu meinen, Gottes Wesenheit werde niemals geschaut. Neben verschiedenen Aussagen der Bibel (vgl. 1 *Joh* 3,2; *Joh* 17,3) spricht vor allem das menschliche Streben nach Glückseligkeit dagegen, das in der Schau Gottes sein endgültiges Ziel findet. Für die Schau der göttlichen Wesenheit gilt daher: (a) daß sie niemals sinnhaft geschieht und (b) nicht in diesem Leben, solange der menschliche Geist mit dem Leib verbunden ist (eine Ausnahme ist die Entrückung), und (c) daß sie – auch in der Ewigkeit – nicht erschöpfend sein wird: m.a.W. wir werden Gott nie „begreifen“ – sofern begreifen heißt, etwas so sehr erkennen, als es in sich selbst erkennbar ist. Gerade die Tatsache, daß Gott von unendlicher Erkennbarkeit ist, macht eine solche „begreifende Schau“ für den Menschen unmöglich (vgl. I 11, n. 213f.).¹²⁹

Im Rahmen der so ausgeloteten Möglichkeiten menschlicher Gotteserkenntnis erhält die Offenbarung des Wortes, das in der Fleischwerdung sichtbar wird, ihren eigentümlichen Sinn. Dabei schafft Thomas nicht nur der Faszination für die Anschauung des Herrn, von welcher der Prolog spricht (vgl. *Joh* 1,14b), in seiner Auslegung deutlichen Widerhall, zugleich stellt er die Bedeutung des Glaubens, der im Schrifttext mehrfach zur Sprache kommt (vgl. *Joh* 1,7.12) und der nach Aristoteles der Anfang allen Lernens ist, deutlich heraus: „So war es notwendig, daß wir die Weisheit des Wortes lernten“ (I 11, n. 214).¹³⁰

(6) Gnadenlehre

Auch die Auslegung des Themas „Gnade“, das durch *Joh* 1,16f vorgegeben ist, bewegt sich im Radius der Licht-Semantik:

(6.1) Die Gnade und ihre Mitteilung bestehen im Wesentlichen in der *Erleuchtung* durch das Wort (vgl. I 3, n. 104; I 5, n. 130). Nicht anders beginnt auch der Gnadentraktat der *Summa theologiae* mit der Erörterung der Frage, ob der Mensch ohne Gnade etwas Wahres erkennen könne.¹³¹

¹²⁸ Vgl. J.-P. Torrell (1995), 302ff.

¹²⁹ Vgl. von daher auch die mehrfach unterstrichene Bedeutung des Glaubens (I 4, n. 120) als Weise, Gott „aufzunehmen“ (vgl. I 6, n. 157).

¹³⁰ Die Offenbarung des Sohnes geschah „ad salutem hominum“ (I 3, n. 98). In Christus ist die menschliche Natur zur göttlichen Wahrheit selbst vorgedrungen (vgl. I 8, n. 188). – Vgl. *Sophi. el.* 2 (163b3): „Oportet addicentem credere.“

¹³¹ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 109,1.

(6.2) Daneben begegnet im Johannes-Prolog und seiner Auslegung das Motiv der Gnade als *Sohnschaft*: Vers 1,12: „Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden“, führt Thomas zu einigen grundlegende Bestimmungen zum Verhältnis von freiem Willen des Menschen und göttlicher Gnade: Die Macht, Kinder Gottes zu werden, liegt seitens des Menschen in der Macht, zuzustimmen. Diese Macht aber ist ihrerseits eine Gabe, die (a) die Bereitung, (b) die Bewegung und (c) die Bewahrung umfaßt. (a) Die Bereitung stellt Thomas dabei – die Semantik von Wort und Schrift verwendend – als das Verfertigen und Darbieten eines Buchs zum Lesen vor; (b) darüber hinaus bedarf der freie Wille des Menschen der Bewegung durch die göttliche Gnade, zuzustimmen; (c) schließlich macht auch die Befähigung zur Bewahrung der Gnade eine unterstützende Hilfe Gottes nötig. Die heiligmachende Gnade, die Vollkommenheit der Werke und die Erlangung der Herrlichkeit sind daher die drei gnadenhaften Wirkungen (vgl. I 6, n. 153-156). – Über die Annahme in der Weise des Glaubens hinaus liegt die eigentliche Frucht der Gnade in der geistlichen Zeugung und der Geburt als Söhne Gottes (vgl. I 6, n. 160f.).¹³²

(6.3) Das ewiggezeugte, fleischgewordene Wort, Christus, ist dabei *der quellhafte Urgrund aller geistlichen Gnade*: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen“ (*Joh* 1,16). Die Präposition „von“ deutet hier, so Thomas, nicht nur (a) auf die Ursächlichkeit und Wirkmächtigkeit des Ursprungs hin, sondern auch (b) auf den Heiligen Geist, der „von ihm ausgeht“ und die Seele Christi ebenso heiligt wie die Menschen, und der als ein- und derselbe auch die Einheit der Kirche bewirkt. Schließlich deutet (c) die Präposition „von“ auf die Teilhabe der einzelnen Gläubigen an der Fülle Christi und den Gaben des Geistes hin, je nach dem ihnen von Gott zugedachten Maß (vgl. I 10, n. 202).

Damit werden zugleich zwei Themen gestreift, die im Kommentar zum Johannes-Prolog wie in der *Summa theologiae* eher am Rand liegen, aber gleichwohl Beachtung verdienen: die Pneumatologie und die Ekklesiologie.¹³³ Bedenkt man ferner, daß die Tugendlehre der *Secunda pars* von den übernatürlich

¹³² Vgl. ferner I 8 (n. 188): Die Gnade wird gegeben, um mit Gott vereinigt zu werden.

¹³³ Bekanntlich hat Thomas keinen eigenen Traktat zur Kirche verfaßt. Um so größere Aufmerksamkeit verdienen die Bemerkungen in I 5 (n. 130) oder I 8 (n. 190), in denen die Kirche unter dem Gesichtspunkt der Gnadenwirkung gezeichnet wird.

empfangenen, theologischen Tugenden her konzipiert ist¹³⁴ und daß diese Tugenden für Thomas ihre Vollendung in den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes (vgl. *Jes* 11,1-2; *Gal* 5,22) finden¹³⁵, so mag man auf diesem Wege auch die Ethik des Thomas mitberücksichtigt finden.

(7) *Geschichtstheologie und Lehre vom Gesetz*

Schließlich gibt die Gnadenthematik Thomas die Gelegenheit, eine Materie anzusprechen, die in der Rezeption der vergangenen Jahrzehnte eine besondere Aufmerksamkeit erfahren hat, weil sich in ihr verschiedene Aspekte seines Denkens konzentrieren: die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Bund, von Altem und Neuem Testament. Mit ihr verbindet sich nicht nur der Entwurf einer Theologie der Geschichte, den Thomas in der *Summa theologiae* in ausführlichen Auslegungen zum „Alten“ (*lex vetus*) wie zum „Neuen Gesetz“ (*lex nova*) entfaltet.¹³⁶ Insofern innerhalb des sog. Gesetzstraktats neben diesem zweiteiligen göttlichen zugleich das ewige, das natürliche und das menschliche Gesetz verhandelt werden, sind dort die verschiedenen Themen praktischer Philosophie, wie die Lehre vom Naturrecht, vom Gewissen oder von den Grundprinzipien politischer Ordnung, ja: das Verhältnis von Philosophie und Theologie insgesamt präsent.¹³⁷

(7.1) Der Kommentar zum Johannes-Prolog stellt diese Aspekte unter das Vorzeichen der Gnade, die den Menschen in überreichem Maße zuteil wurde („Gnade für Gnade“, *Joh* 1,16): die erste Gnade war das Gesetz des Alten Bundes, das den Menschen vom Götzendienst befreite und zur Erkenntnis des einen wahren Gottes führte, die zweite Gnade kam durch Jesus Christus. Denn das Gesetz genügte nicht, weil es zur Erfüllung seiner Vorschriften keine Hilfe bot, weil es die Hilfe der Gnade zwar versprach, aber nicht einlöste und weil es mit seinen Verheißungen zwar Bilder enthielt,

¹³⁴ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 55,4 c.

¹³⁵ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 55 prol.; I-II 68 und 70. – Vgl. v.a. I 8 (n. 189) und I 9 (n. 202) zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die Christus in Fülle besitzt, an denen jeder aber in seinem Maße teilhat; I 6 (n. 150): der Geist macht uns durch die Gnade zu Kindern Gottes; ferner I 3 (n. 103): alles Wahre, gleichviel wer es ausspricht, ist vom Heiligen Geiste; I 11 (n. 219): niemand begreift das Wesen Gottes außer einzig Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist; zum innergöttlichen Verhältnis des Geistes zu Vater und Sohn vgl. I 2 (n. 74; n. 76; n. 94); I 7 (n. 176).

¹³⁶ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 98-108.

¹³⁷ Vgl. dazu zusammenfassend H.-G. Nissing (2009), 70ff.

aber nicht die Wahrheit offenbarte (vgl. I 10, n. 206). Erst „durch Christus ward Wahrheit, als er in die Welt tretend offen verkündete, was an Weisheit und Erkenntnis durch die Zeit hin verborgen gewesen war“ (*ebd.*). In seiner Menschennatur ist das göttliche Wort so Mittelpunkt der Geschichte und Dreh- und Angelpunkt in der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Gesetz.

Noch grundlegender zeigt sich auch in den anderen Dimensionen des Gesetzes das Ewige Wort als eigentlich prägendes Motiv - wenn etwa das ewige Gesetz, das für alle anderen Gesetzesarten die Basis bildet, bestimmt wird als „Plan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt“ und „wegen der besonderen Verwandtschaft von Wort und Plan dem Sohne zugeeignet“¹³⁸ wird. Damit erscheint das Ewige Wort unter dem besonderen Gesichtspunkt einer Zeit und Geschichte durchwirkenden Providentialität.

(7.2) Die besondere Hinordnung des Alten Bundes auf Christus, sein prophetischer Sinn, findet seine personifizierte Gestalt in Johannes dem Täufer, der als Vorläufer Christi das Volk des Alten Bundes diesem entgegenführt. Dementsprechend thematisieren die Auslegungen zu jenen Passagen des Prologs, in denen vom Täufer die Rede ist (vgl. *Joh* 1,6-8,15), insbesondere die prophetischen Dimensionen seines Amtes, etwa im Hinblick auf die Art seiner Berufung als Prophet (vgl. I 4, n. 112), die heilsgeschichtliche Notwendigkeit seiner Verkündigung (vgl. I 4, n. 119), die Art und Weise seiner Bezeugung (vgl. I 9, n. 193), die in seinem Auftreten waltende Pädagogik (vgl. I 9, n. 196). Unter den Propheten dadurch besonders privilegiert, daß er den Verkündeten leibhaftig sehen, ja: nicht nur den Kommenden prophezeien, sondern auch auf den Gekommenen mit dem Finger zeigen durfte (vgl. I 9, n. 195), ist das Amt des Johannes doch von einer besonderen Relativität und Vorläufigkeit gekennzeichnet: Er tritt zurück hinter dem, „der vor mir geworden ist“ und „früher war als ich“ (*Joh* 1,15). So wird der Täufer zur paradigmatischen Gestalt der Verkündiger aller Zeiten: Er ist Zeuge des Wortes, der zurücktritt, um das Wort selbst in seiner ganzen Lichtfülle zum Erscheinen zu bringen.¹³⁹

¹³⁸ Vgl. Thomas, *S.th.* I-II 93, 1 c. und ad 1. – Vgl. bereits die etymologisierte Erklärung des Wortes „Gott“ (*Deus*) von *theiastai* (*videre/considerare*) und von daher die besondere Hervorhebung seiner Providentialität in *Coll. in Symb. Apost.* 1 (n. 869) sowie *Comp. theol.* I 35 oder *S.th.* I 13, 8.

¹³⁹ Thomas' betonte Rede in der 1. Person bei der Auslegung von *Joh* 1,15 mag daher nicht zufällig sein (vgl. I 9, n. 199).

6. Zur Textgestalt der vorliegenden Ausgabe

Der dieser Ausgabe zugrunde gelegte lateinische Text des Kommentars zum Johannes-Prolog folgt der Ausgabe des Turiner Verlages Marietti (*S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cura P. Raphaelis Cai OP, Turin 1951). Zwar ist die Fehlerhaftigkeit dieser Ausgabe wiederholt vermerkt worden¹⁴⁰, gleichwohl bleibt die Marietti-Ausgabe bis zum Erscheinen der kritischen Version des Textes in der *Editio Leonina* der relevante zitierfähige Text, der auch Josef Pieper als Grundlage für seine Übersetzung diente. Aufgenommen wurden die Korrekturen, die E. Alarcon an der von ihm auf der Homepage <http://www.corpusthomaticum.org> publizierten Version vorgenommen hat. Für die vorliegende Ausgabe wurde der lateinische Text überdies mit bibliographischen Nachweisen der Kirchenväterzitate ergänzt.

Um eine Übersichtlichkeit und leichtere Zitierbarkeit der thomanischen Texte zu gewährleisten, haben die Herausgeber der Marietti-Ausgabe die größeren, nicht in Quaestionenform abgefaßten Werke mit einer Numerierungssystematik versehen, die inzwischen kanonische Geltung besitzt und daher auch in der vorliegenden Textgestalt berücksichtigt ist.

Schließlich wird der lateinische Text in jenen Kürzungen dargeboten, die Josef Pieper in seiner Übersetzung vorgenommen hat.¹⁴¹ Ihre Rechtfertigung haben diese Kürzungen und Auslassungen in dem eingangs genannten Anliegen Piepers, einen Lesetext zu erstellen, der die wesentlichen Gedanken der übersetzten Vorlage enthält.¹⁴²

¹⁴⁰ Vgl. zuletzt P. Weingartner et al. (2011), 8.

¹⁴¹ Die Kürzungen sind im lateinischen und deutschen Text durch eckige Klammern gekennzeichnet, Einfügungen (wie die Angabe der *lectiones*) im deutschen Text durch spitze Klammern.

¹⁴² Ausgelassen wurden größere Passagen, in denen exegetische Sonderfragen (zu 1,3: „Deus erat Verbum“, vgl. I 1, n. 58-59; zur Interpunktion von 1,4: vgl. I 2, 92-93; vgl. auch n. 84) oder weiterführende Häresien erörtert wurden. Vor allem in den *lectiones* 2, 6, 9 und 10 hat Pieper starke Kürzungen vorgenommen: hier geht es um Häresien zur Schöpfung (vgl. I 2, n. 80, n. 89-90), zur Göttlichkeit des Lichtes (vgl. I 5, n. 126), zur Unterscheidung von leiblicher und geistlicher Sohnschaft der Glaubenden (vgl. I 6, n. 160-164), zur Christologie, die sich an 1,15 („ante me factus est“; vgl. I 9, n. 197-199) und an 1,18 („qui est in in sinu Patris“; vgl. I 11, n. 220) anschließt. Gerade gegen Ende hin werden die Kürzungen umfangreicher. So wurde auf die Erklärung des Begriffs „plenitudo“ (vgl. I 10; n. 201) verzichtet, wie allgemein die geschichtstheologische Gegenüberstellung des Kommens Christi zum Gesetz des Alten Bundes immer

(1) Dies bedingte zum einen das Auslassen des einleitenden Prologs sowie des Kommentars zum Prolog des Hieronymus (347-420), wie er Thomas in der Vulgata-Übersetzung vorlag. Die Übersetzung Piepers setzt statt dessen unmittelbar mit der Erläuterung zu *Joh 1,1* ein.

(2) Auch die argumentative Durchgliederung des Bibeltexes mit Hilfe der *divisio textus* wurde – wohl mit Blick auf ihre allzu technische Sprache – weitgehend weggelassen.¹⁴³ Wegen der grundlegenden Wichtigkeit für die thomanischen Exegese wird sie im folgenden in Form einer Übersicht ergänzt, der die von Thomas erhobene Struktur auf einen Blick sichtbar macht (siehe unten S. LXXff.).

(3) Bedauern wird man lediglich, daß eine Reihe von Bibelziten, die Thomas zum Beleg seiner Argumentation häufig in Aneinanderreihung anführt, der Kürzung zum Opfer gefallen sind (wodurch eine Reihe der „Lieblingszitate“ des Thomas fehlen). Indessen wird dadurch die kongeniale Übersetzungsleistung Josef Piepers nicht geschmälert.

7. Abkürzungsverzeichnis der zitierten Werke des Thomas

<i>Super I-IV Sent.</i>	= <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>S.c.G.</i>	= <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>S.th.</i>	= <i>Summa theologiae</i>
<i>Comp. theol.</i>	= <i>Compendium theologiae</i>
<i>Q. de ver.</i>	= <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Q. de quol. I-XII</i>	= <i>Quaestiones de quolibet</i>
<i>Princ. I</i>	= <i>Principium „Rigans montes“</i>
<i>Princ. II</i>	= <i>Principium „Hic est liber“</i>
<i>Exp. super Is.</i>	= <i>Expositio super Isaiam ad litteram</i>
<i>Super Ps.</i>	= <i>Postilla super Psalmos</i>
<i>Catena aurea</i>	= <i>Catena aurea in quatuor Evangelia</i>
<i>Super Ad Rom.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos</i>
<i>Super Ad Gal.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Galatas</i>
<i>Super I Ad Tim.</i>	= <i>Lectura super primam Epistolam Pauli Apostoli ad Timotheum</i>

wieder ausgeklammert wird (vgl. etwa I 10, n. 205; schon I 2, n. 84). – So fehlt etwa auch die Diskussion der altkirchlich bezugten Interpretation des Täufers als „Engel“ (vgl. I 4, n. 110).

¹⁴³ Vgl. allerdings I 2 (n. 68); I 4 (n. 108).

<i>Super Ad Hebr.</i>	= <i>Lectura super Epistolam Pauli Apostoli ad Hebraeos</i>
<i>Exp. Perih.</i>	= <i>Expositio libri Peri hermeneias</i>
<i>Super Eth.</i>	= <i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>Super Metaph.</i>	= <i>Sententia super Metaphysicam</i>
<i>Super De caelo</i>	= <i>Sententia super librum De caelo et mundo</i>
<i>Contra retrah.</i>	= <i>Contra doctrinam retrahentium a religione</i>
<i>De unitate</i>	= <i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
<i>Coll in Symb. Apost.</i>	= <i>Collationes in Symbolum Apostolorum</i>

8. Literaturverzeichnis

A. Übersetzungen des Thomas-Kommentars zum Johannes-Prolog

Im Anfang war das Wort. Der Prolog des Johannes-Evangeliums erklärt vom Hl. Thomas von Aquin. Übers. von Hartmann Batzill, Abtei Seckau (Steiermark) o.J. [1931].

Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von W.-U. Klünker, Stuttgart 1986.

Thomas von Aquins Kommentar zum Johannesevangelium, Teil 1, übersetzt von P. Weingartner/M. Ernst/W. Schöner, Göttingen 2011.

Commentary on the Gospel of John, Part I and II, ed. J. Weisheipl/F.R. Larcher, Albany 1980 und 1998.

Saint Thomas d'Aquin. Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, ed. M.-D. Philippe, Versailles-Buxy, 3 Bde., 1981-1987.

Tommaso d'Aquino. Commento al Vangelo di San Giovanni, ed. T.S. Centi, Rom 1990-1992.

B. Zitierte Werke des Thomas von Aquin

Breve principium fratris Thomae de commendatione Sacrae Scripturae 'Rigans montes', in: *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin – Rom 1954, 441-443.

Catena aurea in quatuor Evangelia, ed. P. Angelici Guarienti, 2 Bde., Turin 1953.

Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum: *Opuscula*, vol. 3, ed. H.-F. Dondaine/G. de Grandpré (= Editio Leonina, 42), Rom 1979, 1-205.

De unitate intellectus contra Averroistas, in: *Opuscula*, vol. 4, ed. H.-F. Dondaine (= Editio Leonina, 43), Rom 1976, 243-314.

Expositio libri Peryermeneias. Editio altera retractata, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 1*1), Rom – Paris 1989.

Expositio super Isaiam ad litteram, ed. H.F. Dondaine/L. Reid (= Editio Leonina, 27), Rom 1974.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M.R. Cathala, Turin – Rom 21971.

In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio, in: *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio,* ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom 1952, 1-311.

In Psalmos Davidis expositio (= *Opera omnia*, 14), Parma 1863, 148-312.

In Symbolum Apostolorum, scilicet 'Credo in Deum' expositio, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.M. Spiazzi, Turin – Rom 21953, 191-217.

Liber Contra doctrinam retrahentium a religione, in: *Opuscula*, vol. 2, ed. H.-F. Dondaine (Editio Leonina, 41), Rom 1969-1970, Pars C.

Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles, ed. P. Marc/C. Pera/P. Caramello, 3 vol., Paris – Turin 1961.

Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum Festum instituentis, in: *Opuscula theologica*, vol. 2, ed. R.A. Verardo/R. Spiazzi, Rom – Turin 1954, 273-281.

Principium fratris Thomae de commendatione et partione Sacrae Scripturae 'Hic est liber', in: *Opuscula theologica*, vol. 1, ed. R.A. Verardo, Turin – Rom 1954, 435-439.

Quaestiones disputatae de veritate, vol. 1-3, ed. A. Dondaine (= Editio Leonina, 22), Rom 1972-1976.

Quaestiones de quolibet, vol. 1-2, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 25), Rom – Paris 1996.

Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, vol. 1-2, ed. P. Mandonnet; vol. 3-4, ed. M. F. Moos, Paris 1929-1947.

Sententia libri Ethicorum, vol. 1-2, ed. R.-A. Gauthier (= Editio Leonina, 47,1-2), Rom 1969.

Summa theologiae (= Editio Leonina, 4-12), Rom 1888-1906.

Super Epistolam ad Galatas lectura, Super Epistolas S. Pauli lectura. vol. 1, ed. R. Cai, Turin – Rom 81953 (1951), 563-649.

Super Epistolam ad Hebraeos lectura, in: *ibd.*, 335-506.

Super Epistolam ad Romanos lectura, in: *ibd.*, 1-230.

Super Evangelium S. Ioannis lectura, ed. R. Cai, Turin – Rom 61972 (1951).

Super primam Epistolam ad Timotheum lectura, in: *Super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, ed. R. Cai, Turin – Rom 81953, 211-264.

C. Sekundärliteratur

Amerini, F. (ed.) (2014): „*In principio erat verbum*“. *Philosophy and theology in the commentaries on the Gospel of John (II-XIV centuries)*, Münster.

- Berchtold, C. (2000): *Manifestatio Veritatis. Zum Offenbarungsbe-griff bei Thomas von Aquin*, Münster.
- Boyle, L. (1983): „Alia lectura fratris Thome“, in: *Medieval Studies* 45, 418-429.
- Chenu, M.-D. (1982): *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz – Wien – Köln.
- Chesterton, G.K. (1960): *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*, Freiburg/Br.
- Cipriani, S. (1976): „Riflessioni esegetiche su ‘Super S. Joannis Evangelium lectura’ di S. Tommaso“, in: *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, Bd. 4, Rom – Neapel, 41-59.
- Cirillo, A. (1988): *Cristo Rivelatore de padre nel evangelio di S. Giovanni secondo il Commento di San Tommaso d’Aquino*, Diss., Angelicum, Rom.
- Conticello, C.G. (1990): „San Tommaso ed i Padri: La Catena aurea super Ioannem“, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 65, 31-92.
- Dauphinais, M. (ed.) (2005): *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and speculative theology*, Washington D.C.
- Denifle, H. (1905): *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio*, Mainz.
- Domanyi, T. (1979): *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern u.a.
- Elders, L. (ed.) (1990): *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d’Aquino*, Vatikanstadt.
- Enders, M. (2011): „Das göttliche Wort und seine Fleischwerdung. Inhaltliche Grundzüge des Kommentars des Thomas von Aquin zum Prolog des Johannesevangeliums“, in: ders./R. Kühn (eds.), *„Im Anfang war der Logos ...“*. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg/Br., 117-148.
- Eschmann, I.T. (1961): „A Catalogue of St. Thomas’s Works“, in: E. Gilson, *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*, London 381-437.
- Gauthier, R.A. (1989): „Préface“, in: *Sancti Thomae Aquinatis Expositio libri Peryermeneias (Editio altera retractata)* (= Opera omnia, 1*1), Rom – Paris, 1*-88*.
- Grabmann, M. (1936): „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters“, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben II*, München, 63-102.
- (1949): *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster.
- Gunten, A. F. v. (1993): „In principio erat Verbum“. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire“, in: *Ordo Sapien-*

- tiae et Amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O.P.*, Fribourg, 119-141.
- Hamel, C. de (2002): *Das Buch. Eine Geschichte der Bibel*, Berlin.
- Hell, L., (2009): „Wort vom Wort. Augustinus, Thomas von Aquin und Calvin als Leser des Johannesprologs“, in: G. Kruck (ed.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt, 131-153.
- Horst, U. (1995): *Kurze Geschichte des Dominikanerordens*, München.
- (1998): „Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias (1954)“, in: M. Weitlauff (ed.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg, 95-114.
- (2009): „Was hat Thomas von Aquin veranlaßt, in den Predigerorden einzutreten?“, in: *Archiv Verbi* 6, 102-120.
- Hufnagel, A. (1973): „Wort Gottes. Sinn und Bedeutung nach Thomas von Aquin“, in: H. Feld/ J. Nolte (eds.) *Wort Gottes in der Zeit* (= FS K.H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 236-256.
- Jansen, L. (2000): „Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun? Thomas von Aquins Gebrauch der Philosophie in der Auslegung des Johannesprologs und eine holistische Interpretation seiner Schriftthermeneutik“, in: *Theologie und Philosophie* 75, 89-99.
- Jungmann, J.A. (1949): *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien.
- Kruck, G. (ed.) (2009): *Der Johannesprolog*, Darmstadt.
- Lafont, G. (1961): *Structure et méthode dans la somme théologique de St. Thomas d’Aquino*, Paris – Brüssel.
- Loewenich, W. v. (1960): *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*, München.
- Lubac, H. de (1959-1964): *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’écriture*, Paris.
- Nissing, H.-G. (2006): *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, Leiden – New York.
- (2009): „Der Mensch auf dem Heimweg zu Gott. Christlicher Eudaimonismus bei Thomas von Aquin“, in: ders./J. Müller (eds.), *Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Jürgen Habermas*, Darmstadt, 53-82.
- Paissac, H. (1951): *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris.
- Perillo, G. (2014): „La nozione di Verbum nell’ eseges a In principio erat Verbum nella Lectura super Iohannem di Tommaso d’Aquino. Aspetti teoretici e interpretativi“, in: Amerini (2014), 177-197.
- Pesch, O.H. (1988): *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz.

- Pieper, J. (³1955): „Vorbemerkungen“, in: *Thomas von Aquin, Das Wort*, München (Leipzig 1935), 7ff.
- (1973): „Albertus Magnus“, in: Fassmann, K. (ed.), *Die Großen der Weltgeschichte*, Bd. 3, Zürich, 637-649.
- (2000): „Was heißt ‚Gott spricht‘? Vorüberlegungen zu einer kontroverstheologischen Diskussion“, in: ders., *Werke Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften*, ed. B. Wald, Hamburg, 142-166. (zuerst in: *Catholica* 19 [1965], 171-191).
- (2001a): *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, in: ders., *Werke Bd. 2: Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, ed. B. Wald, Hamburg, 122-152 (zuerst u.d.T.: *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München 1953, 2. durchgesehene Auflage 1963).
- (2001b): *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, in: *ebd.*, 153-298 (zuerst u.d.T.: *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, München 1958; 3. durchgesehene Auflage 1986, 41990).
- (2001c): *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, in: *ebd.*, 299-440 (zuerst: München 1960; 2. veränderte Auflage 1986, 61998).
- (2001d): „Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs“, in: *ebd.*, 441-464 (zuerst in: L. Oeing-Hanhoff [ed.], *Thomas von Aquin 1274-1974*, München 1974, 47-71).
- (2007): *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in: ders., *Werke Bd. 5: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, ed. B. Wald, Hamburg, 99-179 (zuerst: Kolmar 1944; Neuaufgaben München seit 1948; 51975).
- Philippe, M.-D. (1981): „Préface“, in: *Saint Thomas d'Aquin. Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, Versailles-Buxy, 3 Bde. (1981-1987), 7-26.
- Principe, W.H. (1997): [Art.] „Theologie. A. Westen“, in: *Lexikon des Mittelalters* 8, 650-656.
- Prügl, T. (2004): „Die Bibel als Lehrbuch. Zum ‚Plan‘ der Theologie nach mittelalterlichen Kanonauslegungen“, in: *Archa Verbi* 1 (2004), 42-66.
- Reyero, M.A. (1971), *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln.
- Sabathé, M. (2011): *La Trinité rédemptrice dans le 'Commentaire de l'Évangile de Saint Jean' par Thomas d'Aquin*, Paris.
- Smalley, B. (²1970): *The study of the Bible in the Middle Ages*, Indiana.
- Spicq, C. (1944): *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris.
- (1946): [Art.] „Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin

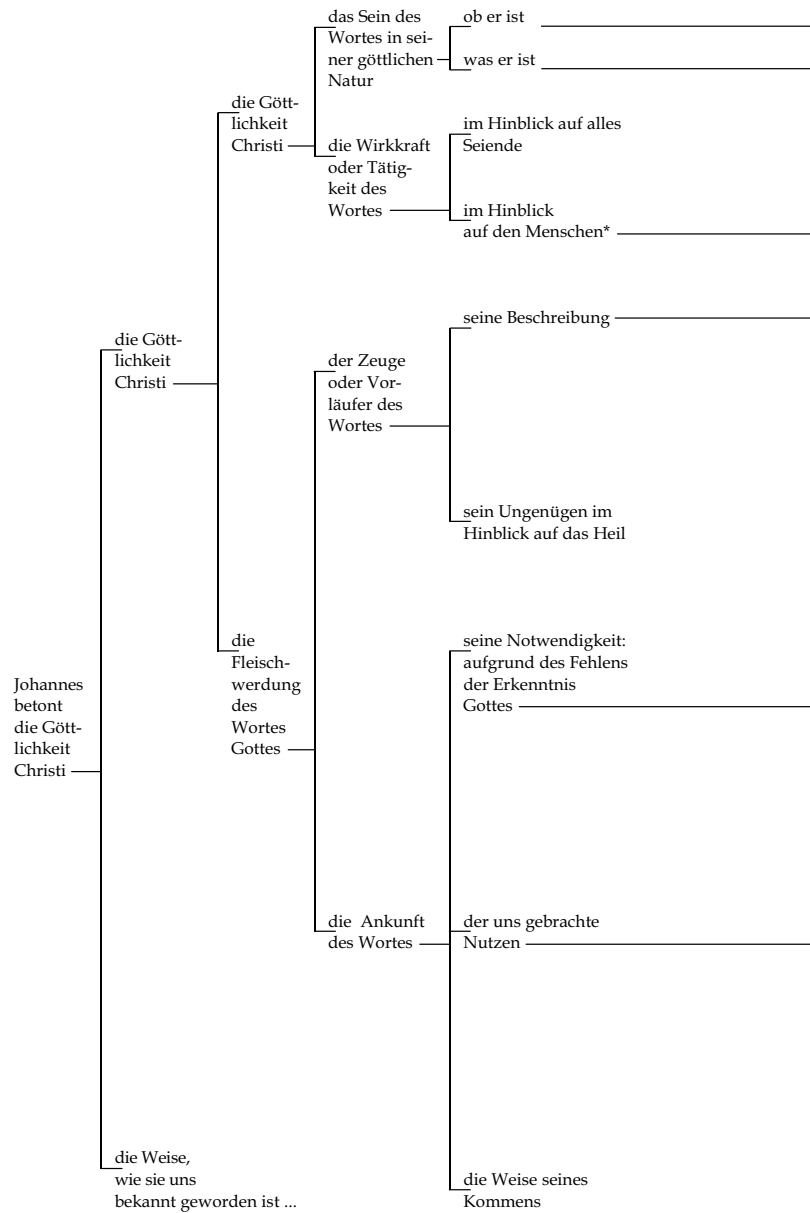
- exègète“, in: *Dictionnaire de Théologie catholique* 15/1, 694-738.
- Stohr, A. (1925): „Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts“, in: *Theologische Quartalsschrift* 106, 113-135.
- Torrell, J.-P. (1995): *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. u.a.
- Weinandy, T. u.a. (ed.) (2005): *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, London – New York.
- Weijers, O. (1996): *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIe-XIVe siècles)*, Turnhout.
- Weisheipl, J. (1980): „An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John“, in: *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Gospel of St. John, Part I*, Albany N.Y., 3-19.

Bemerkungen zur *divisio textus*

Sinn und Aufgabe der *divisio textus*, des ersten und grundlegenden Schritts der hochmittelalterlichen Exegese, war es, wie gesagt, die gedankliche Struktur eines Textes zu Tage zu fördern – und mit der Hierarchie der Argumentation zugleich wichtige gegenüber unwichtigen Versen sichtbar zu machen.

Gemäß der *divisio textus* des Thomas gliedert sich der Johannes-Prolog in zwei große Teile: (1) die Betrachtung des Göttlichkeit des Wortes (1,1-14a) und (2) die Darlegung der Art und Weise, wie uns diese bekannt wurde (1,14b-18). Auch wenn letztere inhaltlich über V. 18 hinausgeht, so ist mit der einleitenden Notiz in 1,19 („Et hoc est testimonium Ioannis“) doch ein neuer Sinnabschnitt markiert, der den Prolog als eine geschlossene Einheit auffassen läßt. – Der erste Teil ist darüber hinaus unterschieden in Aussagen, (1.1) die ausschließlich seine göttliche Natur (inklusive seiner Schöpfungsmacht) betreffen (1,1-5), und (1.2) Ausführungen, die seine Menschwerdung thematisieren (1,6-14). Letztere gipfeln in Vers 1,14 („Et Verbum caro factum est ...“), der in seiner Bedeutung zusätzlich dadurch herausgehoben ist, daß Thomas ihm eigens eine ganze *lectio* widmet. Gleiches gilt für V. 1,18 („Deum nemo vidit ...“), mit dem der zweite (erkenntnistheoretische) Teil schließt.

Innerhalb der einzelnen *lectiones* ist die Auslegung der verschiedenen Verse zusätzlich in Unterabschnitte untergliedert, die durch römische Zahlen kenntlich gemacht sind. Auch hier läßt sich die Wichtigkeit eines Verses nicht zuletzt an der Ausführlichkeit ablesen, mit der er kommentiert wurde.



wann?
wo?
was?
auf welche Weise?

¹IM ANFANG WAR DAS WORT.
UND DAS WORT WAR BEI GOTT.
UND GOTT WAR DAS WORT.
²DIESES WAR IM ANFANG BEI GOTT.

³ALLES IST DURCH ES GEMACHT.
UND OHNE ES IST GEMACHT NICHTS.
WAS GEMACHT IST, ⁴WAR IN IHM LEBEN.

als bestimmtes Licht
als Erleuchtung
als Teilhabe

^{4b}DAS LEBEN WAR DAS LICHT DER MENSCHEN.
⁵UND DAS LICHT LEUCHTET IN DER FINSTERNIS.
UND DIE FINSTERNIS HAT ES NICHT BEGRIFFEN.

seine Natur
seine Vollmacht
seine Eignung

⁶DA IST EIN MENSCH GEWESEN,
GESANDT VON GOTT;
DESSEN NAME WAR JOHANNES.

die Würde seines Amtes

sein Dienst
der Zweck seines Dienstes

⁷DIESER IST GEKOMMEN ZUM ZEUGNIS,
DAMIT ER ZEUGNIS GEBE VON DEM LICHT, DAMIT ALLE DURCH IHN GLAUBEN SOLLTEN.

⁸ER WAR NICHT DAS LICHT,
SONDERN ER SOLL TE ZEUGNIS GEBEN VON DEM LICHT.

kein Fehlen von Seiten Gottes, da die Menschen Gott erkennen und vom Wort erleuchtet werden

durch die Wirksamkeit des göttlichen Lichtes
durch seine Gegenwart
durch seine Offenbarkeit

⁹ES WAR DAS WAHRE LICHT,
DAS JEDEN MENSCHEN ERLEUCHTET, DER IN DIESE WELT KOMMT.
¹⁰ES WAR IN DER WELT.
UND DIE WELT IST DURCH ES GEMACHT.

das Fehlen von Seiten der Menschen

UND DIE WELT HAT IHN NICHT ERKANNT.

die Ankunft des Lichtes
die Begegnung mit den Menschen

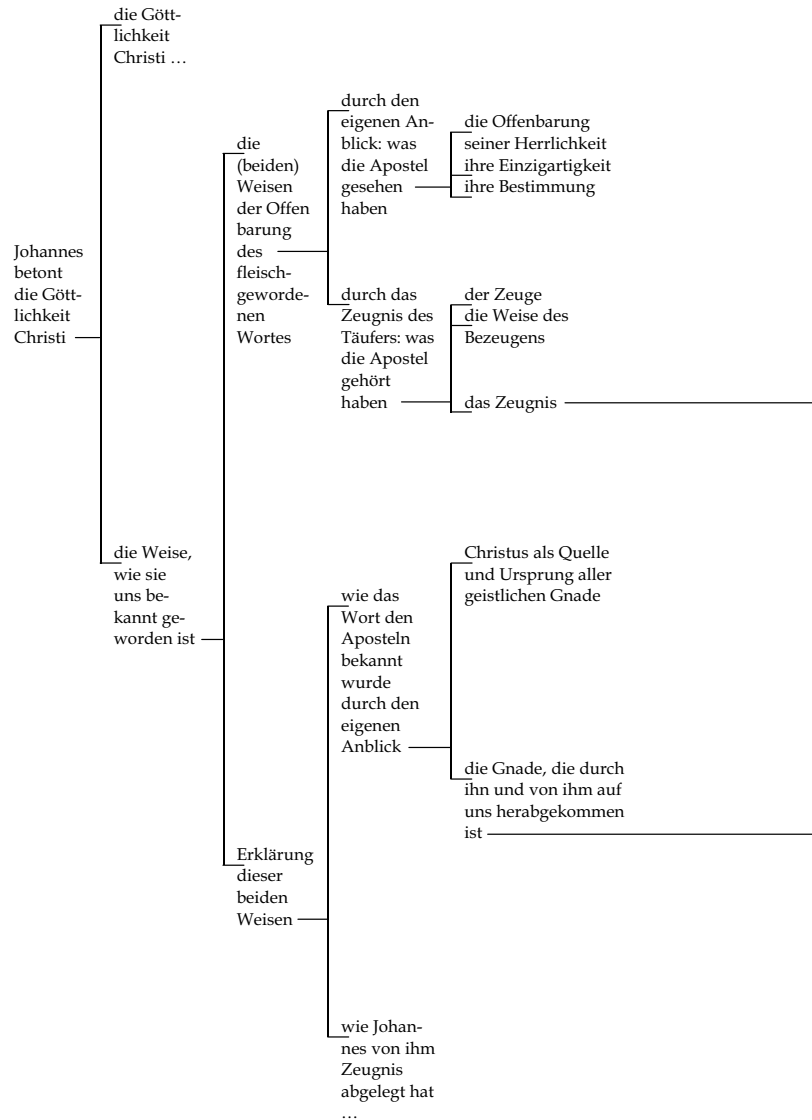
¹¹ER KAM IN SEIN EIGENTUM,
UND DIE SEINEN NAHMEN IHN NICHT AUF.
¹²ALLEN ABER, DIE IHN AUFNAHMEN,

die Frucht der Ankunft des Lichtes

ihre Großartigkeit
ihre Empfänger
die Weise, sie zu geben

GAB ER DIE MACHT, SÖHNE GOTTES ZU WERDEN, JENEN, DIE AN SEINEN NAMEN GLAUBEN,
¹³DIE NICHT AUS DEM BLUTE, NICHT AUS DEM WILLEN DES FLEISCHES NOCH AUS DEM WILLEN DES MANNES, SONDERN AUS GOTT GEBOREN SIND.

^{14a}UND DAS WORT IST FLEISCH GEWORDEN
UND HAT UNTER UNS GEWOHNT.



^{14b}UND WIR HABEN SEINE HERRLICHKEIT GESEHEN,
EINE HERRLICHKEIT WIE DIE DES VOM VATER EINZIGGEZEUGTEN,
VOLL DER GNADE UND WAHRHEIT.

¹⁵JOHANNES GIBT ZEUGNIS VON IHM,
INDEM ER LAUT RUFT UND SPRICHT:

die Kontinuität seines Zeugnisses DIESER WAR ES, VON DEM ICH GESAGT HABE:
derjenige, von dem er Zeugnis gibt, im Vergleich zu ihm selbst: die Rangfolge

- in der Verkündigung
- in der Würdigkeit
- in der Dauer

 DER NACH MIR KOMMT,
IST VOR MIR GEWORDEN;
ER WAR FRÜHER ALS ICH.

¹⁶UND VON SEINER FÜLLE HABEN WIR ALLE EMPFANGEN,

durch sein Handeln

- was wir aus seiner Fülle empfangen haben
- die Notwendigkeit, es zu empfangen

 GNADE FÜR GNADE.
¹⁷DURCH MOSES IST DAS GESETZ GEGEBEN WORDEN,
GNADE UND WAHRHEIT IST DURCH JESUS CHRISTUS GEKOMMEN.

durch seine Lehre (seine Weisheit)

- die Notwendigkeit der Lehre
- die Geeignetheit des Lehrers, sie zu lehren
- die Kundgabe der Lehre selbst

¹⁸NIEMAND HAT GOTT JE GESEHEN.
DER EINZIGGEZEUGTE SOHN, DER IM SCHOSSE DES VATERS IST,
ER SELBST HAT KUNDE GEBRACHT.

*) (1) hinsichtlich des Einfließens der natürlichen Lichtes oder
(2) hinsichtlich der Gewährung der Gnade.