

Das göttliche Wort und seine Fleischwerdung

Inhaltliche Grundzüge des Kommentars des Thomas von Aquin zum Prolog des Johannesevangeliums

1. Der Kommentar des Thomas von Aquin zum Johannesevangelium und zu dessen Prolog

Der Kommentar des Thomas von Aquin zum Johannesprolog fällt in das erste Kapitel seines mit über 366 eng bedruckten Quartseiten äußerst umfangreichen Kommentars zum vierten Evangelium, der ca. 1270 und damit nach der »Summa theologiae« entstanden sein dürfte.¹ Der »Sitz im Leben« dieses Kommentars dürfte der universitäre Lehrbetrieb in Paris gewesen sein. »Thomas' Auslegung des Johannes-Evangeliums wurde als Vorlesung (lectura) gehalten, und sie gliedert sich – innerhalb der größeren Kapitel, die sich nach der Kapitel-Einteilung des Johannes-Evangeliums richten – in Einzelvorlesungen (lectiones) von unterschiedlicher Länge. In diesen Vorlesungen wurden jeweils Einzelverse oder Versgruppen des Evangeliums dargelegt und gedeutet. Unter den Thomas-Forschern besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass die ersten fünf Kapitel von Thomas selbst verfasst wurden, während es sich bei den folgenden Partien um Vorlesungsmitschriften des Reginald von Piperno handelt.«² Daraus aber folgt, dass der Kommentar zum Johannesprolog von Thomas selbst verfasst worden sein dürfte.

¹ Zur Datierung vgl. J. Weisheipl: *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, übers. v. G. Kirstein, Graz-Wien-Köln 1980, 331, und ausführlich J.-P. Torell: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übers. v. K. Weibel u.a., Freiburg/Basel/Wien 1995, 212–215. Damit dürfte der Kommentar während Thomas' letztem Aufenthalt in Paris in der Zeit von 1269–1272 entstanden sein.

² Vgl. Thomas von Aquin. *Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Euangelium S. Joannis Lectura (Caput I, Lectio I-XI)*. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1986, 168.

2. Grundsätze der Auslegungspraxis biblischer Schriften bei Thomas von Aquin

Bevor wir uns den inhaltlichen Grundzügen von Thomas' Kommentar zum Prologe des Johannesevangeliums zuwenden, sollen zunächst einige allgemeine Merkmale von Thomas' Schriftauslegung genannt werden, die auch an seinem Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums verifiziert werden können. Ludger Jansen hat in einem ersten Schritt einige Beobachtungen zu Thomas' Auslegungspraxis an seinem Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums festgehalten, um diese in einem zweiten Schritt mit den Grundannahmen der thomanischen Schrifthermeneutik zu begründen. Diese Beobachtungen lauten wie folgt:

1. Thomas verwendet die Vulgata »in der Version der Handschriftentradition der Pariser Universität«³ als Textgrundlage. Daher ist der hier zitierte thomanische Text an einigen wenigen Stellen nicht mit der heutigen Vulgataversion identisch, jedoch in den allermeisten Fällen weitgehend sinnverwandt. »Textkritische Fragen schließlich diskutiert Thomas nicht, obwohl ihm die Existenz divergierender (lateinischer) Versionen bewusst ist.«⁴
2. Thomas sucht die Intention des menschlichen Autors, d. h. des Evangelisten Johannes, zu rekonstruieren.⁵
3. »Die Auseinandersetzung mit Häretikern und die Widerlegung von häretischen Auslegungen nimmt einen großen Teil des Textes ein. Da es ausdrücklich die Intention des Evangelisten sein soll, die herausgearbeitet wird, überrascht es dabei umso mehr, dass Thomas diesen in der Auseinandersetzungen (sic!) mit Irrlehrern sieht, die zu dessen Lebzeiten noch gar nicht aufgetreten waren.«⁶
4. Thomas geht von einer inhaltlichen Widerspruchsfreiheit zwischen allen biblischen Schriften aus, obwohl er diese »verschiedenen menschlichen Verfassern zuschreibt«⁷. Thomas versteht und behandelt also die gesamte biblische Offenbarung als eine in sich kohärente Theologie.
5. »Während Thomas häretische Interpretationen energisch zurückweist, zieht er die rechtgläubigen Auslegungen der Kirchenväter zustimmend

³ L. Jansen: *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 Schrifthermeneutik*, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000), 89–99, hier 89.

⁴ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 90.

⁵ Hierzu vgl. genauer L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 90.

⁶ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 90.

⁷ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 90.

heran«⁸, die er in einem enormen Umfang zitiert, wobei er sie meist nur nebeneinanderstellt.

6. Thomas fügt in seine laufende Schriftkommentierung »regelmäßig quaestiones zu systematischen Fragen der Theologie ein [...], die dann umgehend, wenn auch meist konzis, behandelt werden.«⁹
7. Thomas rezipiert in seinen Schriftkommentaren in nahezu gleichem Umfang wie in seinen systematischen Werken die Philosophie, insbesondere die aristotelische Philosophie. Diese Rezeption beeinflusst nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form, die Methode und die Begrifflichkeit seines Kommentars zum Johannesprolog.¹⁰

Auf welche allgemeinen bibelhermeneutischen Grundannahmen gehen diese Merkmale der Schriftkommentierung des Thomas zurück, die auch an seinem Kommentar zum Johannesprolog verifiziert werden können? Ludger Jansen hat folgende bibelhermeneutische Axiome des Kirchenlehrers zusammengestellt:

Ausgangspunkt ist die (allgemein christliche und daher nicht spezifisch thomanische) Überzeugung von der Inspiriertheit der Bibel, d. h. von ihrem nicht nur menschlichen, sondern auch göttlichen Ursprung. Da der allwissende göttliche Geist sich nicht täuschen kann, folgt aus dieser Annahme erstens die inhaltliche Wahrheit der Heiligen Schrift auch in ihrem wörtlichen oder buchstäblichen Sinne, also ihre absolute Irrtumslosigkeit. Aus der göttlichen Autorschaft der Heiligen Schrift folgt zweitens die Koexistenz mehrerer Schriftsinne; schließlich liegt drittens in der göttlichen Autorschaft bzw. in der inhaltlichen Wahrheit der Heiligen Schrift auch der Umstand begründet, dass sich deren einzelne Stellen wechselseitig auslegen können. Dieses zuletzt genannte, letztlich ebenfalls aus der göttlichen Autorschaft der Heiligen Schrift folgende Merkmal der thomanischen Bibelhermeneutik bestimmt Jansen noch genauer: Da alle Aussagen der vom Geist Gottes inspirierten bzw. autorisierten Heiligen Schrift wahr sein müssen, muss auch die Menge der bestimmte Bücher oder Teile von Büchern der Heiligen Schrift kommentierenden und interpretierenden Aussagen wahr sein – vorausgesetzt, dass diese Auslegung ihrerseits wahr ist. Jansen nennt dieses Merkmal das »Adäquatheitskriterium für eine biblische Interpretation«. Dieses »Adäquatheitskriterium« aber impliziert, dass alle die Heilige Schrift interpretierenden Aussagen sich nicht widersprechen dürfen, sich also konsistent zueinander verhalten müssen. Zudem erfordere dieses Adäquatheitskriterium für eine angemessene Schriftauslegung den ausgiebigen Gebrauch

⁸ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 91.

⁹ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 91.

¹⁰ Vgl. hierzu mit zahlreichen Belegen L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 91–93.

der Philosophie bei der Kommentierung biblischer Schriften. Denn die Wahrheit einer einzelnen Interpretation könne vom Exegeten oft nur im Rückgriff auf die jeweils zuständige weltliche Wissenschaft festgestellt oder überprüft werden: »Gerade weil die Heilige Schrift einen unfehlbaren Autor hat, muß der Exeget die profanen Wissenschaften berücksichtigen, auch wenn diese sich auf heidnische Autoren berufen.«¹¹ Weil Thomas an der Einheit und Einzigkeit der Wahrheit und damit an der widerspruchsfreien Vereinbarkeit zwischen der in der Bibel von Gott geoffenbarten Wahrheit und der von der natürlichen Vernunft des Menschen erkennbaren Wahrheit festhält, löst er den Konfliktfall zwischen der wörtlichen Bedeutung einer Schriftstelle und der Auskunft der weltlichen Wissenschaft, indem er innerhalb des Literalsinns zwischen der »significatio propria« als der wortwörtlichen und der »significatio figurativa« als der metaphorischen Bedeutung unterscheidet. So bezeichnet etwa das Wort »Arm« zwar in eigentlich wörtlicher Bedeutung einen menschlichen Körperteil, in Anwendung auf Gott aber eignet diesem Wort eine figurative Bedeutung, indem es die Handlungsmacht Gottes zum Ausdruck bringt. Diejenige Instanz aber, die entscheidet, ob ein Wort oder ein Satz oder auch eine Sequenz von Sätzen gemäß der »significatio propria« oder gemäß der »significatio figurativa« verstanden werden muss, ist in vielen Fällen die natürliche Vernunft, d. h. die Philosophie.¹² Denn nur solche Interpretationen, die mit der adäquaten Gesamtinterpretation der Heiligen Schrift konsistent sind, können zurecht bestehen;¹³ die für die Überprüfung dieser Konsistenz natürlicherweise geeignete Instanz aber ist das rationale Wissen der Philosophie. Dieses übt daher eine Korrektivfunktion für die Auslegung des Exegeten aus, nicht jedoch für die auszulegenden Aussagen der Heiligen Schrift selbst.¹⁴ Denn diese besitzen,

¹¹ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 95.

¹² Vgl. hierzu L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 96.

¹³ In diesem Erfordernis sieht L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, passim, den holistischen Charakter der thomanischen Schrifthermeneutik verwirklicht.

¹⁴ Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Exegese des Aquinaten vgl. auch L. Hell: *Wort vom Wort. Augustinus, Thomas von Aquin und Calvin als Leser des Johannesprologs*, in: G. Kruck (Hg.): *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 131–153, hier 146f.: »Zweifellos kann und muß man sagen, daß sich die Exegese eines Thomas wesentlich von Fragestellungen philosophischer Natur inspirieren läßt; diese gehören schlichtweg zu den zu berücksichtigenden Autoritäten der Überlieferung, deren Übereinstimmungen und – wenigstens scheinbare – Widersprüche des Ausgangspunkt des scholastischen Verfahrens des *sic et non* bilden, des Vermittelns gegensätzlicher Positionen der verpflichtenden Tradition durch Unterscheidung. Aber diese philosophisch vermittelten Fragestellungen sind keineswegs Selbstzweck: weder die Dignitäten aristotelischer Herkunft noch als akademische Spielereien. Sie repräsentieren in den Augen des Thomas und seiner Zeit lediglich in fortgeschrittenster Weise die Fragestellungen menschlicher Vernunft selbst, einer menschlichen Vernunft, von der Thomas voraussetzt, dass sie zwar nicht identisch mit dem Geist Gottes ist, aber doch *participatio*, menschenmögliche Anteilhabe an ihm. Von daher

weil ihre Wahrheit durch göttliche Autorität verbürgt ist, ihrerseits eine Korrektivfunktion für das philosophische Wissen. Hierfür gibt Jansen aus Thomas' Kommentar zum Johannesprolog ein einleuchtendes Beispiel: »Durch den ersten Vers des Evangeliums sieht Thomas vier Hauptirrtümer der Philosophen widerlegt, darunter wiederum Aristoteles' Lehre von der Ewigkeit der Welt.«¹⁵ Die Philosophie kann daher zwar nicht die in der Heiligen Schrift grundgelegten Glaubensartikel beweisen, zumindest solche nicht, denen der Charakter eines Geheimnisses im strengen Sinn eigen ist, wie z. B. die Mysterien der Inkarnation oder der Trinität. Mit Hilfe des natürlichen Wissens der Philosophie aber kann Thomas viele häretische Auslegungen rein rational widerlegen. Auch für diesen Zweck ist der ausgiebige Gebrauch der Philosophie bei der Auslegung biblischer Schriften unabdingbar.¹⁶

3. Grundzüge von Thomas' Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums

3.1 Die Natur des göttlichen Wortes

3.1.1 *Das göttliche Wort und sein Sein im Anfang*

Thomas beginnt seinen Johanneskommentar mit der prophetischen Vision Gottes in Jes 6,1 und gibt damit ausdrücklich zu verstehen, dass er das Johannesevangelium als eine Schau des Evangelisten Johannes versteht, die er zu deuten beabsichtigt.¹⁷ Am Anfang seiner kommentierenden Ausführungen steht eine Reihe von Unterscheidungen: Thomas nimmt zunächst eine Zweiteilung des gesamten vierten Evangeliums vor: Im ersten, nur das erste Kapitel umfassenden Teil werde die Göttlichkeit Christi, im zweiten, mit dem zweiten Kapitel beginnenden Teil würden »die Taten Christi im Fleisch«, d. h. die geschichtlichen Handlungen seiner menschlichen Natur, behandelt.¹⁸ Der Prolog zum Johannesevangelium (Joh 1,1–18) fällt nach

hat die Philosophie ein Zugangsrecht zur Exegese, sie darf sich einmischen in die Abwägung der Argumente und Gewichte der Tradition, die ansonsten durch die Heilige Schrift selbst oder durch ihre kirchlich approbierten Ausleger [...] repräsentiert wird.«

¹⁵ L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 97.

¹⁶ Hierzu vgl. L. Jansen: *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, 98.

¹⁷ Vgl. *S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Cura P. Raphaelis Cai, O.P., Rom/Turin 6 1972 (im Folgenden zitiert mit der Abkürzung »In Evang. Ioannis« und der Angabe von Caput, Lectio und Numerus), Prologus S. Thomae.

¹⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 (n. 23): »Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit principaliter ostendere divinitatem Verni incarnati; et ideo dividitur istud Evangelium in partes

dieser Einteilung folglich ganz in den ersten Teil des Johannesevangeliums und behandelt nach Thomas die göttliche Natur Jesu Christi. Dabei nimmt Thomas in Bezug auf diesen ersten Teil wiederum eine Zweiteilung vor:

Der erste Abschnitt umfasst die Verse Joh 1,1–13 und stellt die Göttlichkeit Christi dar; im zweiten, die Verse Joh 1,14–18 umfassenden Teil wird die Weise beschrieben, »in der uns Christi Göttlichkeit bekanntgeworden ist«. ¹⁹ Auch der erste Abschnitt sei inhaltlich zweigeteilt: Zum einen werde die Göttlichkeit Christi dargestellt und zweitens die Fleischwerdung des Wortes Gottes. Schließlich sei auch die Behandlung der göttlichen Natur Christi zweigeteilt, und zwar gemäß der Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Wirken einer Wesenheit. Daher werde zuerst das Sein des göttlichen Wortes und ab Joh 1,3 sein schöpferisches Wirken behandelt. ²⁰

Hinsichtlich des Seins des göttlichen Wortes antworte der Evangelist auf die vier grundlegenden Fragen, die in Bezug auf eine Wesenheit gestellt werden können. Erstens, wann das (göttliche) Wort war, nämlich am Anfang; zweitens, wo es war, nämlich bei Gott; drittens, was es war, nämlich Gott; und schließlich viertens, auf welche Weise es war, nämlich »im Anfang bei Gott«. ²¹

Thomas beginnt seinen Kommentar zum Johannesprolog im engeren Sinne mit einer Unterscheidung von drei bestimmungsbedürftigen Ausdrücken innerhalb des ersten Verses (»In principio erat Verbum«): des Wortes, des adverbialen Ausdrucks »im Anfang« und der Bedeutung des ganzen Satzes »Im Anfang war das Wort«.

Der Gegenstand von Thomas' erster ausführlicher Analyse ist die natürliche, allgemeine Bedeutung eines »Wortes«, das der Aquinate unter Bezug auf Aristoteles als ein sprachliches Zeichen bestimmt, das Eindrücke in der menschlichen Geistseele bezeichnet; die Heilige Schrift folge diesem Wortverständnis, indem sie das Bezeichnete mit den Namen der Zeichen benenne. ²² Thomas unterscheidet zunächst zwischen dem im Inneren der Seele existierenden Wort, das er auch als einen »Gedanken des Geistes« (»conceptio mentis«) bezeichnet, und dem äußeren, ausgesprochenen Wort. Sachliche Priorität besitze das »innere« gegenüber dem »äußeren Wort«, weil es dessen Ursache sei. ²³ Dieses »innere Wort« wird nach Thomas durch drei

duas. Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit, et hoc II cap. [n.. 335] Et die tertia.«

¹⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 (n. 23): »Primo proponit Christi divinitatem; secundo ponit modum, quo Christi divinitas nobis innotuit.«

²⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 23].

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 (n. 25): »Ad intellectum autem huius nominis Verbum, sciendum est quod, secundum Philosophum [I Perih. Lect. II] ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum.«

²³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 25].

Elemente konstituiert: durch das Vermögen des Verstehens, durch die Gestalt des gedachten Objekts als dessen Form und durch die Tätigkeit des Geistes, d. h. durch das Denken; das innere Wort ist daher dasjenige, was der Erkennende durch das Erkennen bildet.²⁴ Grundsätzlich eignen nach Thomas dem Geist zwei Erkenntnistätigkeiten: die Erkenntnis des Unteilbaren, d. h. die einfache Wesenserkenntnis eines Erkenntnisgegenstandes, die zu dessen Definition führt, und die urteilende Erkenntnistätigkeit. Dabei versteht Thomas im Anschluss an Aristoteles die Definition ausdrücklich als einen Begriff, den ein Name bezeichnet. Das dabei Ausgesprochene, das in der Seele gebildet wird, nennt er das ›innere Wort‹, mit dem der Geist denkt und in dem er das Wesen des gedachten Gegenstandes erkennt. Dabei geht dieses innere Wort immer in einem existierenden Denkakt aus dem Geist hervor; schließlich ist es für Thomas stets sowohl der Begriff als auch ein Abbild des gedachten Gegenstandes.²⁵

Im Falle einer Identität von Subjekt und Objekt des Denkaktes ist das innere Wort der Begriff und ein Abbild des denkenden Geistes selbst, aus dem es hervorgeht. Im Fall einer Verschiedenheit von beidem ist das innere Wort der Begriff und ein Abbild des gedachten Gegenstandes, wie etwa die geistige Vorstellung eines Steines ein Abbild desselben ist. Das (innere) Wort ist daher dasjenige, was der Geist durch das Denken bildet, sodass man in jedem geistbegabten Wesen die Existenz eines inneren Wortes annehmen müsse.²⁶

Es gibt aber, so Thomas, drei Verwirklichungsformen der geistigen Natur: die des Menschen, die der Engel und diejenige Gottes selbst. Deshalb gibt es auch drei verschiedene innere Worte: das innere Wort des menschlichen Denkens, das innere Wort des Denkens der Engel und das innere Wort von Gottes Denken. Letzteres meine der Evangelist Johannes, wenn er zu Beginn seines Evangeliums sagt: »Im Anfang war das Wort«. Denn die inneren Worte im Denken von Engeln und Menschen haben wie ihre Träger eine von ihnen selbst verschiedene Ursache ihres Seins und ihres Wirkens, während dies bei dem ungeschaffenen Wort Gottes nicht der Fall ist.²⁷

Darüber hinaus weist Thomas auf drei weitere Unterschiede zwischen dem göttlichen Wort und dem inneren menschlichen Wort hin: Erstens sei das menschliche Wort eher gestaltbar als gestaltet, weil es durch eine geistige Suchbewegung gebildet werden muss, die erst abgeschlossen ist, wenn der menschliche Geist den Begriff eines Gegenstandes vollständig erkannt hat. Das innere Wort des menschlichen Geistes existiert daher früher in der Möglichkeit als in der Wirklichkeit, während das Wort Gottes immer in der

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

Wirklichkeit und niemals nur in der Möglichkeit existiert.²⁸ Zweitens ist das innere Wort des menschlichen Geistes unvollkommen, weil es vieler solcher Worte bedarf, um einen Gedanken auszudrücken, sodass jedes einzelne von ihnen ein unvollkommener Ausdruck des Geistes ist. Im Unterschied hierzu erkennt Gott sich selbst und alles andere durch sein Wesen in ein und demselben Akt, sodass alle Gedanken Gottes – sowohl die göttlichen Personen und das göttliche Wesen als auch alle Geschöpfe und ihre Relationen – in einem einzigen, vollkommenen, göttlichen Wort ausgedrückt sind.²⁹

Schließlich besteht nach Thomas ein dritter Unterschied zwischen dem Wort Gottes und dem inneren Wort des menschlichen Denkens darin, dass das Wort Gottes dieselbe Natur wie Gott selbst besitzt, während das innere Wort des menschlichen Geistes nicht dieselbe Natur besitzt wie der Mensch. Denn der eingesehene Begriff, den der Geist von irgendeinem Erkenntnisgegenstand bildet, hat ein geistiges Sein nur in unserer Geistseele, von deren Natur er aber als eine akzidentelle Bestimmung derselben verschieden ist, weil die menschliche Seele keine Wirkung unseres Denkens darstellt. Im Unterschied hierzu sind Denken und Sein in Gott identisch, sodass das göttliche Wort selbst von göttlicher Natur ist.³⁰

Dieses Wort Gottes wird, so Thomas, als eine eigene göttliche Person verstanden, weil es nichts anderes als ein authentischer Ausdruck des göttlichen Denkens ist. Als dieser ist es ein gleichewiges und gleichwesentliches Abbild des göttlichen Vaters als seines Sprechers. Auf Grund seiner Ähnlichkeit und Gleichheit mit der Natur seines Erzeugers wird das göttliche Wort angemessen und im eigentlichen Sinn »Sohn« genannt und seine Entstehung als eine »Geburt« bezeichnet.³¹

Zum Wort Gottes beantwortet Thomas anschließend vier Fragen, deren relevante Ergebnisse kurz genannt seien: Während das Alte Testament den göttlichen Vater verkündigt, handelt das Neue Testament von der Erkenntnis des göttlichen Wortes. Deshalb geht das Johannes-evangelium sogleich vom Wort als dem Sohn Gottes aus, durch dessen Erkenntnis der Mensch zur Erkenntnis des göttlichen Vaters geführt wird.³² Zweitens hat der Evangelist im Prolog zu seinem Evangelium vom »Wort« und nicht vom »Sohn« Gottes gesprochen, weil er eine rein geistige, leidlose Geburt bezeichnen wollte; zudem hat der Evangelist durch die Wahl des Substantivs »Wort« anstelle von »Sohn« (Gottes) für die zweite göttliche Person den Offenbarungscharakter des inkarnierten Wortes Gottes hervorheben wollen, das in die Welt gekommen ist, um den Menschen den göttlichen Vater offenbar

²⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 26].

²⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 27].

³⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 28].

³¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 29].

³² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 30].

zu machen.³³ Drittens verwendet der lateinische Text des Prologs bekanntlich das Substantiv »verbum« und nicht das sachlich ebenfalls mögliche Substantiv »ratio« zur Übersetzung des griechischen Substantivs »λόγος«, weil »ratio« einen Gedanken des Geistes bezeichnet, der sich im Inneren des Geistes befindet, auch wenn aus diesem Gedanken keine andere Wirklichkeit hervorgeht, während das Substantiv »verbum« einen solchen Bezug nach außen einschließt. Diesen Außenbezug aber habe der lateinische Text des Prologs des Johannesevangeliums bewusst mitaussagen wollen und deshalb das Substantiv »verbum« und nicht das Substantiv »ratio« verwendet, weil er nicht nur auf die Existenz des Sohnes im Vater, sondern auch auf die nach außen wirkende Macht des Sohnes in Schöpfung und Offenbarung habe hinweisen wollen.³⁴

Der vierte, auf Origenes zurückgehende Aspekt ist der folgende: Während die Heilige Schrift das innere Wort Gottes meist mit einem Zusatz wie »Wort Gottes« bezeichnet, spricht Johannes im Prolog von diesem Wort nur mit dem absolut gebrauchten Substantiv einschließlich des bestimmten Artikels, weil er durch diese spezifische Bezeichnungsart die höchste und einzigartige Erhabenheit des inneren Wortes Gottes habe zum Ausdruck bringen wollen.³⁵

Nach diesen systematischen Überlegungen zum Begriff des Wortes sucht Thomas die Bedeutung der adverbialen Bestimmung »im Anfang« und innerhalb dieser den genauen Sinn des Substantivs »Anfang« zu klären. Dabei unterscheidet er drei verschiedene Bedeutungen dieses Substantivs, insofern dieses vonseiten des Herstellenden aus betrachtet wird: Erstens der Anfang einer Absicht, d. h. eines Zieles, das den Herstellenden bewegt; zweitens der Anfang des Begriffs eines Gegenstandes, der dessen Form im Geist seines hervorbringenden Künstlers ist; und drittens der Anfang der Ausführung eines Werkes, der das hervorbringende Vermögen des Herstellenden darstellt.³⁶ Entsprechend diesen drei Bedeutungen von »Anfang« verwendet der Evangelist dieses Substantiv im ersten Satz des Johannesprologs. »Anfang« kann hier erstens für die zweite göttliche Person des Sohnes stehen,

³³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 31]: »Evangelista tractaturus erat de Verbo, in quantum venerat ad manifestandum Patrem. Unde cum ratio manifestationis magis importetur in nomine Verbi quam in nomine Filii, ideo magis est usus nomine Verbi.« Zum Offenbarungscharakter des göttlichen Wortes als Sachgrund für dessen Inkarnation vgl. Chr. Berchtold: *Der Grund der Manifestatio nach dem Johannesprolog*, in: ders.: *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin (Dogma und Geschichte 1)*, Münster/Hamburg/London 2000, 160–175, hier: 162: »Wo es also um die ›ratio manifestationis‹ geht, um Offenbarung als einen Sachgrund der Inkarnation, ist Thomas entschlossen, den Begriff des Wortes dem Sohnesbegriff vorzuziehen.«

³⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 32].

³⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 33].

³⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 34].

weil dieser der Anfang der Geschöpfe nach Art einer wirkenden Kraft und als die Weisheit ist, die die Ursache alles Entstehenden bildet.³⁷ Zweitens kann der »Anfang« auch die erste göttliche Person des Vaters bezeichnen, weil deren hervorbringendes Vermögen sowohl der Anfang der Geschöpfe als auch des innergöttlichen Hervorgangs ist. »Im Anfang war das Wort« würde dann bedeuten: »Im Vater war der Sohn«, womit die Wesensgleichheit beider zum Ausdruck gebracht wird.³⁸ Schließlich kann »Anfang« im vorliegenden Zusammenhang auch den Beginn einer Dauer bedeuten, sei es der Zeit, sei es der geschaffenen Ewigkeit als der Seinsweise der geschaffenen, unvergänglichen und nur akzidentell veränderlichen Wesen wie der Engel.³⁹ Dann würde dieser Satz meinen, dass das göttliche Wort in jedem Anfang bereits vorhanden gewesen sei, womit dessen Gleichewigkeit mit dem göttlichen Vater ausgesagt wäre.⁴⁰

Wie aber kann das göttliche Wort, d. h. der göttliche Sohn, gleichewig mit dem göttlichen Vater sein, wenn er von diesem gezeugt wird? Diesen Selbsteinwand beantwortet Thomas durch den Ausschluss aller drei möglichen Gründe für eine Priorität des Anfangs gegenüber dem, was aus diesem Anfang hervorgeht: Denn der göttliche Vater geht nicht der Zeit nach seiner rein geistigen Zeugung des Sohnes voraus, weil Gott dann auch in der Möglichkeit und nicht nur in der Wirklichkeit existieren würde, was unmöglich ist. Ferner kann das Hervorbringen des Wortes nicht sukzessive erfolgen, denn in diesem Fall wäre das göttliche Wort zunächst ungeformt und später geformt, wie dies beim menschlichen Denken der Fall ist, und würde damit nicht immer nur in Wirklichkeit existieren, d. h. kontingent sein. Schließlich ist das göttliche Wort auch nicht durch einen Willensentschluss des göttlichen Vaters entstanden, sondern natürlicherweise. Indem nämlich der göttliche Vater sich selbst denkt, erkennt er sich selbst als das göttliche Wort. Dieser Selbsterkenntnisakt des göttlichen Vaters aber ist diesem we-

³⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 35].

³⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 36].

³⁹ Die Seinsweise der geschaffenen Ewigkeit bezeichnet die lateinische Scholastik mit dem Begriff des *aevum*; zu dessen Begriffsbestimmung vgl. W. Wieland: *Art. »aevum«*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Basel 1971, 88 f. Eine terminologische Fixierung dieses Ausdrucks in der philosophischen und theologischen Fachsprache lässt sich erst im 13. Jahrhundert feststellen, und zwar vor allem bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Hier bezeichnet *aevum* die geschaffene Ewigkeit, d. h. die den geschaffenen, unvergänglichen und nur akzidentell veränderlichen Dingen wie den Engeln zukommende Form der Dauer. Das *aevum* nimmt daher eine Mittelstellung ein zwischen der ungeschaffenen Ewigkeit des Schöpfers und der Zeit, die das Maß der Dauer für die geschaffenen und vergänglichen Dinge ist. Das *aevum* (*aeviternitas*, *aevitas*) wurde zum Gegenstand vieler Kontroversen, die meist von der Frage ausgingen, ob in ihm eine Sukzession stattfindet oder nicht.

⁴⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 37 f.].

senseigen und daher auch nicht später als dieser selbst.⁴¹ Es gebe aber verschiedene Namen für den göttlichen Sohn, um dessen Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen: So verweist seine Bezeichnung als das »Leuchten« (seiner Herrlichkeit) in Hebr 1,3 auf die Leidlosigkeit seiner Geburt;⁴² der Name des »Wortes« zeigt seine Herkunft aus dem Erkennen an; der Name des »Ebenbildes« bringt seine Ähnlichkeit mit dem Vater zum Ausdruck; und schließlich bezeichnet der Name des »Sohnes« seine Wesensgleichheit mit dem Vater.⁴³ Die Imperfektform »erat« des Verbs »esse« in Joh 1,1 bezeichnet Gewesenes, das noch andauert, und wird deshalb, so Thomas, angemessen zur Bezeichnung der Ewigkeit verwendet.⁴⁴

Zusammenfassend betrachtet hat Thomas in seinem Kommentar zu diesem ersten Vers des Prologs des Johannesevangeliums sowohl die Bedeutung des »Wortes« als auch die des »Anfangs« eingehend reflektiert und mehrere orthodoxe Deutungen vorgeschlagen, die von diesem ersten Vers des Johannesevangeliums sowohl die Wesensgleichheit und Gleichewigkeit der zweiten göttlichen Person mit der ersten als auch ihre schöpferische Wirksamkeit in Bezug auf die Geschöpfe ausgedrückt sieht.

3.1.2 *Das Sein des göttlichen Wortes bei Gott*

Im Blick auf den *zweiten* Satz des Prologs »Und das Wort war bei Gott« kommentiert Thomas nur die von ihm noch nicht ausgelegten Ausdrücke »Gott« und »bei«: Danach bezeichnet der Name »Gott« die Göttlichkeit als Einzelnes und konkret im Unterschied zum Substantiv der »Gottheit«, das die Gottheit abstrakt und absolut bezeichnet. Daher steht der Name »Gott« in diesem Satz für eine der göttlichen Personen, nämlich für den Vater.⁴⁵ Die Präposition »bei« bringt die personale Verschiedenheit des göttlichen Sohnes vom göttlichen Vater zum Ausdruck, im Unterschied zur Präposition »in« im ersten Satz, welche die Wesensgleichheit von Vater und Sohn konnotiert.⁴⁶

Nachdem der Evangelist im *ersten* Vers festgestellt hatte, wann das göttliche Wort war, und im *zweiten* Vers, wo es war, hält er nach Thomas im *dritten* Vers des ersten Kapitels »und Gott war das Wort« fest, was das Wort ist, nämlich seinem Wesen nach – und nicht durch Teilhabe, wie die Menschen – Gott.⁴⁷ Durch diese Wesensbestimmung des göttlichen Wortes wer-

⁴¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 41].

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 42].

⁴⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 39].

⁴⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 41].

⁴⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 50].

⁴⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,1 [n.. 57].

de jede subordinatianische Verhältnisbestimmung zwischen dem Vater und dem Sohn Gottes, wie etwa diejenige des Origenes, ausgeschlossen.⁴⁸

Mit dem *zweiten* Vers »Dieses war im Anfang bei Gott« wird nach Thomas der erste Sinnabschnitt des Prologs abgeschlossen, der das Wesen des göttlichen Wortes bestimmt. Dabei nimmt, wie schon Origenes festgestellt habe, die von diesem Vers getroffene Aussage die Aussagen der drei ersten Verse des Prologs wieder auf,⁴⁹ welche die wichtigsten christologischen Irrlehren wie den Subordinatianismus, insbesondere arianischer Herkunft, und den Sabellianismus, der den personalen Unterschied zwischen Vater und Sohn verneint, aber auch grundlegende philosophische Irrtümer wie etwa einen Prinzipidualismus oder auch eine falsche, insbesondere materialistische Auffassung der Ursache für die Entstehung der Welt oder die aristotelische Überzeugung von der Ewigkeit der Welt ausschließen.⁵⁰ Dieser erste Sinnabschnitt zeigt zudem, dass das Johannesevangelium einen würdigeren Anfang besitzt als die anderen Evangelien, indem es mit der präexistenten, ewigen und nicht mit der zeitlich-geschichtlichen Seinsweise des göttlichen Wortes beginnt.⁵¹

3. 1. 3 *Das göttliche Wort als die Formursache der Schöpfung*

Mit dem *dritten* Vers »Alles ist durch es geworden« beginnt nach Thomas der zweite Sinnabschnitt des Prologs zum Johannesevangelium, der nach der göttlichen Seinsweise die schöpferische Wirkmacht des göttlichen Wortes darlegt. Dabei bringt der erste Halbvers von Joh 1,3 »Alles ist durch es (sc. das göttliche Wort) geworden« dreierlei zum Ausdruck: erstens die Allmacht, zweitens die Gleichewigkeit und drittens die Ungeschaffenheit des göttlichen Wortes und damit dessen Wesensgleichheit mit dem göttlichen Vater.⁵² Zugleich richtet sich nach Thomas dieser Halbvers gegen drei Irrlehren, und zwar erstens gegen die valentianische Gnosis, nach der das göttliche Wort die Ursache der Weltschöpfung darstellt und dem Schöpfer die Materie für die Weltschöpfung zur Verfügung gestellt hat. Dagegen macht Thomas geltend, dass die ganze Schöpfung durch den göttlichen Vater als dem Schöpfer aus dem göttlichen Wort als seiner Weisheit um seiner selbst willen geschaffen wird.⁵³

Zweitens richtet sich diese Aussage gegen die – für Thomas origenische – Irrlehre von der Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes. Denn der, aussagen-

⁴⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 58].

⁴⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 63].

⁵⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [nn.. 62–67].

⁵¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,1 [n.. 66].

⁵² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [nn.. 69–71].

⁵³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 73].

logisch formuliert, Allquantor in diesem Halbsatz bezieht sich nur auf die Gattung der durch das göttliche Wort geschaffenen und gewordenen Entitäten.⁵⁴ Damit aber stellt sich die Frage nach der genauen Bedeutung der Präposition »durch« (lat. »per«) in diesem Halbvers. Daher werde durch diese Aussage drittens auch die subordinatianische Irrlehre des Origenes ausgeschlossen, nach der der Sohn geringer ist als der Vater.⁵⁵ Denn die Präposition »per«, die grundsätzlich die Ursache einer Handlung, insofern sie von einem Handlungssubjekt ausgeht, bezeichne, oder die Ursache einer Handlung, insofern sie auf ein Ziel ausgerichtet ist, besitze innerhalb dieses Halbverses die zuletzt genannte Bedeutung, bezeichne also nicht die Wirk-, sondern das göttliche Wort als die Formursache der Welterschöpfung. Denn der göttliche Vater sei zwar die alleinige Wirkursache, das göttliche Wort aber sei die Formursache seiner Welterschöpfung, weil er durch seine Weisheit und Kraft, d. h. (nach 1 Kor 1,24) durch seinen göttlichen Sohn, die Welt erschaffe. Deshalb ist nach Thomas der göttliche Vater das »Woher«, der göttliche Sohn bzw. das göttliche Wort das »Wodurch« und der Heilige Geist das »Worin« aller Geschöpfe.⁵⁶ Das Wort Gottes ist nach Thomas aber auch nicht als eine Instrumentalursache für die Welterschöpfung des göttlichen Vaters zu verstehen, sondern als die wesensgleiche Weisheit des Schöpfers, welche die Form und der Begriff der geschaffenen Entitäten ist, bzw. das Wort und der Sohn Gottes, durch den der göttliche Vater alle Geschöpfe aus sich hervorbringt.⁵⁷

Der zweite Halbvers von Joh 1,3 »und ohne es (sc. das göttliche Wort) ist geworden nichts« ist Thomas zufolge zum Ausgangspunkt von drei Irrlehren geworden, und zwar auf Grund ihrer falschen Interpretation dieses Halbverses in dem Sinne, dass ohne das göttliche Wort das Nichts geschaffen worden sei. Die erste dieser drei Häresien ist die valentianische Gnosis, die viele Prinzipien annehme, aus denen insgesamt dreißig Zeitalter entstanden seien. Die zweite Irrlehre sei der Manichäismus, der von zwei einander entgegengesetzten (metaphysischen) Prinzipien ausgehe. Die dritte und letzte dieser Irrlehren setze das »Nichts« dieses zweiten Halbverses von Joh 1,3 mit dem Teufel gleich, der nicht durch das göttliche Wort geworden sei.⁵⁸ Diesen Irrlehren gegenüber betont dieser Halbvers nach Thomas die alle, die sichtbaren und die unsichtbaren, Geschöpfe umfassende Ursächlichkeit des göttlichen Wortes als der von allen lebendigen Formgründen erfüllten »Kunst« des göttlichen Vaters, ohne welche durch sein Wirken tatsächlich

⁵⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 74].

⁵⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 75].

⁵⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 76].

⁵⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 77].

⁵⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [nn.. 80–82].

nichts geschaffen worden ist und geschaffen wird.⁵⁹ Eine Gleichsetzung des »Nichts« mit der Sünde ist möglich, da diese nicht von Gott verursacht wird, sondern den vollständigen Grund ihres Mangels in sich selbst bzw. in ihrem bösen Willen trägt.⁶⁰

3.1.4 *Die präexistente, innergöttliche, exemplarursächliche Seinsweise der Geschöpfe im göttlichen Wort*

Die nächste von Thomas kommentierte Aussage des Johannesprologs lautet: »Was geworden ist, war in ihm Leben.« Diese Aussage versteht Thomas unter Rückgriff auf die inhaltlich entsprechende Deutung des Johannes Scotus Eriugena in dem Sinne, dass alle Geschöpfe im göttlichen Wort als in ihrer Seinsursache in dessen göttlicher Seinsweise präexistieren – gemäß dem bereits neuplatonisch formulierten Grundsatz, dass die Wirkungen in ihrer Ursache nach Art ihrer Ursache präexistieren. Das göttliche Wort aber ist als die mit den lebendigen Formgründen aller Geschöpfe erfüllte »Kunst« oder Weisheit des göttlichen Vaters das Leben selbst. Daher sind alle Geschöpfe nicht als Geschöpfe, sondern in Gestalt ihrer Formgründe in diesem göttlichen Wort das göttliche Leben selbst.⁶¹ Denn die Geschöpfe können – wie schon Scotus Eriugena ausführlich dargestellt hat – in zweifacher Weise betrachtet werden, und zwar sowohl in ihrer geschöpflichen, außergöttlichen als auch in ihrer innergöttlichen Seinsweise, als ein Moment des göttlichen Wortes. In ihrer kreatürlichen Seinsweise sind die beseelten Geschöpfe wie die Tiere und die Menschen zwar lebendig, nicht jedoch das Leben selbst. Das sind sie aber in ihrer innergöttlichen Seinsweise als die in der Weisheit Gottes geistig existierenden Formgründe, aus denen sie in ihrer geschöpflichen Seinsweise geschaffen sind. Diese innergöttliche, präexistente Seinsweise des Geschaffenen veranschaulicht Thomas im Gefolge des Augustinus mit dem Vorentwurf eines Kastens im Geist seines Künstlers: Der von diesem Künstler hergestellte, real existierende Kasten ist weder lebendig noch ist er das Leben selbst; im Unterschied hierzu ist der Vorentwurf dieses Kastens im Geist seines Künstlers zwar lebendig, weil er ein intelligibles Sein besitzt, er ist jedoch nicht das Leben selbst, weil er sein Wesen nicht dadurch besitzt, dass er von dem Künstler gedacht wird. Genau dies aber ist bei den innergöttlichen Formgründen alles Geschaffenen der Fall, die folglich Got-

⁵⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [nn.. 84 f., 87].

⁶⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 87].

⁶¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 90]; hierzu vgl. ausführlich K. Hedwig, »*Quod factum es in ipso vita erat*«. *Sobre la Metafísica de un punto faltante en Tomás y Eckhart*, in: *Anamnesis* 17 (2007), 75–104, insb. 79–90.

tes Wesen selbst sind. Daher ist der innergöttliche Vorentwurf der Schöpfung mit dem schöpferischen Wesen Gottes identisch.⁶²

Lebendige Entitäten besitzen nach Thomas nur eine Teilhabe am Leben. Deshalb kann es bei ihnen vorkommen, dass ein unvollkommenes Leben einem vollkommenen Leben vorausgeht. Das göttliche Wort aber besitzt das Leben durch sich selbst. Deshalb kommt ihm auch das in jeder möglichen Hinsicht, d. h. absolut und schlechthin, vollkommene Leben zu, zu dem es gehört, dass alles andere durch es geschaffen ist.⁶³ Das göttliche Wort aber bringt alle Geschöpfe nicht durch eine Notwendigkeit seiner Natur, sondern durch seinen Willen und seine Vernunft hervor.⁶⁴ Darüber hinaus erhält, lenkt und leitet es alle von ihm hervorgebrachten Geschöpfe, übt also nicht nur eine kreative, sondern auch eine konstitutive Wirkweise auf alle Geschöpfe aus.⁶⁵

3.1.5 *Das göttliche Wort als das Leben und das Licht der Menschen*

Mit seiner Andeutung einer konstitutiven Wirkweise des göttlichen Wortes leitet Thomas zum nächsten größeren Sinnabschnitt seines Kommentars über, der die Verse Joh 1,4 f. behandelt und die allgemeine Wirkung des göttlichen Wortes auf die Menschen nach ihrer Schöpfung zum Gegenstand hat. Dieser Sinnabschnitt besteht nach Thomas aus den folgenden drei Aussagen des Prologs:

»Und das Leben war das Licht der Menschen« – diese erste Aussage bezieht sich auf die Natur des Lichts.

»Und das Licht leuchtet in der Finsternis« – diese zweite Aussage betrifft die Wirkung des Lichts.

»Und die Finsternis hat es nicht begriffen« – diese dritte Aussage thematisiert die menschliche Teilhabe am Licht.

Der Gesamtzusammenhang dieser drei Gegenstände kann nun nach Thomas in zweifacher Weise ausgelegt werden: erstens in Bezug auf das Einströmen der natürlichen Erkenntnis und zweitens in Bezug auf die Mitteilung

⁶² Zum Ganzen vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 91]: »In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et ideo quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. Si ergo considerentur res secundum quod in Verbo sunt, vita sunt.« W.-U. Klünker (Hg.): *Thomas von Aquin. Der Prolog des Johannes-Evangeliums*, Stuttgart 1986, 63 übersetzt den Satz »Unde creatura in Deo est creatrix essentia« fälschlicherweise mit »daher ist die Schöpfung in Gott das Wesen der Schöpfung.« Denn dieser Satz bringt die Identität der innergöttlichen Seinsweise der Schöpfung mit dem schöpferischen Wesen Gottes selbst zum Ausdruck.

⁶³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 93].

⁶⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 94].

⁶⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,2 [n.. 86].

der göttlichen Gnade.⁶⁶ Thomas wendet sich in seinem Kommentar zunächst der ersten Auslegungsmöglichkeit zu.

Zur ersten Aussage bemerkt Thomas, dass man sich mit der Bezeichnung des Lichts grundsätzlich auf eine Manifestation, d. h. ein Sichtbarwerden, bezieht, und zwar auf eine Manifestation entweder in der rein geistigen Welt oder in der sinnlichen Erscheinungswirklichkeit. Während das Licht seiner ihm eigenen Natur und seiner Kraft nach früher in der geistigen als in der sinnfälligen Welt vorkommt, haben die Menschen das Licht früher im sinnlichen Wahrnehmungsbereich als in der geistigen Welt wahrgenommen und daher auch den Namen des Lichts zuerst zur Benennung des sinnlich erscheinenden und erst später zur Bezeichnung des geistigen Lichts verwendet.⁶⁷

In einem nächsten Deutungsschritt verweist Thomas auf die Stufenleiter des Lebens: Denn es gibt lebendige Wesen wie die Pflanzen, die über keinerlei Erkenntnisvermögen verfügen, so-dass ihr Leben kein Licht enthält. Auf der zweiten Stufe des Lebens befinden sich Lebewesen, die nur über das Sinneswahrnehmungsvermögen als eine auf das Einzelne und Materielle eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit verfügen, d. h. die Tiere. Diese besitzen das Leben und auch ein gewisses Licht, nicht aber das Licht der Menschen. Denn die Menschen leben und erkennen nicht nur das Wahre, sondern auch den Begriff der Wahrheit, weil ihnen die Wahrheit, welche die Offenbarung von allem ist, geoffenbart werden kann. Das göttliche Wort aber sei das Licht der Menschen, weil ihm eine geistige Erkenntnistätigkeit zukommt und der Evangelist es als das Erkenntnisprinzip der ganzen geistbegabten Natur verstehe.⁶⁸ Dabei liegt nach Thomas die Vollkommenheit und Würde des dem göttlichen Wort zukommenden Lebens gerade in seiner vollkommenen Erkenntnistätigkeit beschlossen. Da nämlich das Lebendigsein eine Form der Selbstbewegung bedeute, komme unter den niederen, einen Körper besitzenden Geschöpfen nur dem Menschen eine echte Selbstbewegung zu, und zwar in seinem Erkennen und durch sein Vermögen der (relativ) freien Selbstbestimmung seines eigenen Willens. Denn während alle anderen niederen Geschöpfe nur einem einzigen, ihnen immanenten Verhaltensgrund und daher einer ihr Verhalten determinierenden Notwendigkeit folgen, bewege sich der Mensch »frei, wohin er will, weil er der Herr seiner Handlung ist.«⁶⁹ Deshalb besitze der Mensch – wie jedes andere geistige Wesen – das vollkommene Leben.⁷⁰ Einschränkung muss dieser Überlegung

⁶⁶ Zum Ganzen vgl. *In Evang. Ioannis* I,3 [n.. 95].

⁶⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,3 [n.. 96].

⁶⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,3 [n.. 97].

⁶⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,3 [n.. 99]: »Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult.«

⁷⁰ Vgl. ebd.: »et ideo homo habet vitam perfectam«.

des Thomas allerdings hinzugefügt werden, dass nicht das Leben des geschaffenen, sondern nur des noch nicht geschaffenen Menschen, mithin das Leben seiner göttlichen Exemplarursache, vollkommen ist und sein kann.⁷¹ Denn nur in dieser Seinsweise kommt dem Menschen ein vollkommenes Leben, d. h. eine in jeder Hinsicht, mithin uneingeschränkt, selbstbestimmte und -genügsame Selbstbewegung zu.

Dabei kann der Ausdruck des »Lichts der Menschen« nach Thomas entweder als etwas Entgegengesetztes oder als eine Teilhabe verstanden werden. Im ersten Fall will der Evangelist hervorheben, dass das göttliche Licht nur von einem geistbegabten Geschöpf erkannt werden könne. Im zweiten Fall will der Evangelist zum Ausdruck bringen, dass der Mensch das göttliche Wort nur durch die Teilhabe an ihm erkennen könne, die im geistigen Erkenntnislicht als dem höheren Teil seiner Geistseele verwirklicht ist.⁷²

Die Wirkung des göttlichen Lichts – sein Leuchten in der Finsternis – und die menschliche Teilhabe an diesem Licht – diese beiden Aussagen in Joh 1,5 kommentiert Thomas zusammen: Das Licht erleuchtet natürlicherweise eine Finsternis. Entsprechend erleuchtet nach Thomas das Licht Christi die Finsternis des geschaffenen Geistes; diese Finsternis könne aber in dreifacher Weise verstanden werden: entweder als ein natürlicher Mangel des geschaffenen Geistes, der Gott zwar berühren, nicht jedoch mit seinen natürlichen Kräften begreifen kann, weil Gott nicht begrenzt, nicht durch Grenzen bestimmt ist. »Finsternis« kann aber auch die menschliche Torheit bezeichnen, die jedoch den geschaffenen Geist nicht so sehr verfinstern kann, dass dieser gar nicht mehr am göttlichen Licht teilhaben, d. h. etwas Wahres erkennen kann. Schließlich könne das Leuchten des göttlichen Lichts in der Finsternis auch die durch Christus geschehene Wiederherstellung der rationalen Natur des Menschen durch das Einströmen der göttlichen Gnade zum Ausdruck bringen. Unter der »Finsternis« könnten nach Thomas schließlich auch die Traurigkeit des menschlichen Herzens oder die Welt verfinsternde Dämonen oder auch Irrtum und Unwissenheit verstanden werden, von denen die ganze Welt vor der Ankunft Christi erfüllt gewesen sei.⁷³

⁷¹ Vgl. ebd.: »Vita ergo verbi, quae est lux hominum, est vita perfecta.«

⁷² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,3 [n.. 101].

⁷³ Vgl. zum Ganzen *In Evang. Ioannis* I,3 [nn.. 102f., 105–107].

3.2 Die Menschwerdung des göttlichen Wortes

3.2.1 *Johannes der Täufer als Vorläufer der Inkarnation des göttlichen Logos*

Als nächsten größeren Sinnabschnitt des Prologtextes legt Thomas die Verse sechs bis acht des Prologtextes aus, in denen von Johannes dem Täufer als dem Vorläufer der Menschwerdung des göttlichen Wortes gesprochen wird. Mit diesem Abschnitt setzt nach Thomas' zutreffender Beobachtung der zweite Themenkomplex des Prologtextes ein, die Menschwerdung Jesu Christi. Deshalb stellt er eine inhaltliche Zäsur gegenüber dem ersten Teil des Prologs (Joh 1,1–5) dar, der die göttliche Natur des göttlichen Wortes behandelt. Nach Thomas wird Johannes der Täufer von dem Evangelisten in diesem Abschnitt seines Prologs in vierfacher Hinsicht beschrieben: erstens in Bezug auf seine natürliche Wesensart als ein Mensch in Joh 1,6; zweitens mit der Bemerkung »gesandt von Gott« in Bezug auf seine Vollmacht; drittens hinsichtlich seiner Befähigung zu seiner Aufgabe durch die Angabe seines Namens; und viertens bezüglich der Würde seiner Aufgabe in Joh 1,7.⁷⁴

3.2.2 *Die rein menschliche Natur des Täufers und die Weise und Würde seiner Sendung*

Der erste Aspekt dient der Bezeichnung der menschlichen Wesensart des Täufers, der weder Gott noch ein Engel, sondern ein Mensch gewesen ist. Dennoch, obwohl er kein Engel gewesen war, sei Johannes zu seiner Aufgabe von Gott bevollmächtigt bzw. gesandt worden.⁷⁵ Nun gebe es drei verschiedene Weisen der Sendung durch Gott: entweder durch innere Inspiration; oder durch einen ausdrücklichen und offenkundigen Auftrag, der wiederum entweder sinnlich wahrgenommen oder imaginiert sein kann; oder drittens durch den Befehl eines Oberen, der dabei als Stellvertreter Gottes fungiert. Für den Täufer nimmt Thomas die beiden ersten Möglichkeiten seiner Sendung als die wahrscheinlicheren an.⁷⁶ Johannes ist von der Gnade Gottes zum Dienst der Taufe und der Verkündigung gesandt und befähigt worden. Dies zeigt seine Namensgebung auf Grund göttlicher Vorherbestimmung an: Denn der Name »Johannes« werde gemeinhin verstanden in der Bedeutung von »in dem Gnade ist«.⁷⁷ Die besondere Würde der Aufgabe bzw. der Sendung des Täufers bestehe in der Zeugnisgabe für die

⁷⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 108].

⁷⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [nn.. 110f.].

⁷⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 112].

⁷⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 114].

Güte Gottes durch sein gutes Handeln, und zwar genauer in der Verbreitung der Gaben Gottes unter den Menschen und der Verkündigung seines Lobes.⁷⁸ Die Zeugnisgabe für die Güte Gottes ist für Thomas zwar die allgemeine Zweckbestimmung der Schöpfung und damit jedes Geschöpfes, es gibt jedoch eine besondere Bestimmung einiger Menschen durch Gott zu seinen Zeugen, zu denen Johannes gehört hat. Während das Zeugnis des Johannes durch dessen Teilhabe an der göttlichen Wahrheit zustande gekommen ist, offenbart Christus diese Wahrheit in vollkommener Weise. Denn das göttliche Wort ist nicht nur in sich selbst Licht, sondern auch Offenbarer von allem, was überhaupt von Gott offenbart wird. Denn jede Entität wird durch ihre Seinsform offenbart und erkannt; alle Seinsformen aber existierten durch das göttliche Wort, welches die von den lebendigen Formgründen erfüllte Kunst des göttlichen Vaters ist.⁷⁹

Auf den Selbsteinwand, dass das göttliche Wort die Zeugenschaft des Täufers nicht notwendig gehabt habe, antwortet Thomas mit der Angabe von vier Gründen für diese Zeugen- und Vorläuferschaft des Täufers: Gott wollte, dass die göttliche Erkenntnis durch Menschen zu den Menschen gelangt, um die Seinsordnung einzuhalten und um bestimmte Menschen zu ehren. Der zweite Grund für die Notwendigkeit des Zeugnisses von Propheten liegt nach Thomas darin, dass dadurch auch die zukünftig und nicht nur die gegenwärtig Lebenden von dem göttlichen Licht erleuchtet werden könnten. Denn die Wunder Christi erreichten nicht alle Menschen, während die Worte von Propheten auch von den späteren Generationen noch gelesen werden könnten. Der dritte Grund für die Mission des Täufers liegt darin, dass die Menschen unterschiedlich geartet sind und deshalb auch auf verschiedenen Wegen – durch Zeichen, Wunder und Weisheit – zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden müssten. Der vierte und letzte von Thomas angeführte Grund liegt in dem geringen Vernunftbesitz der Menschen. Deshalb habe Gott ihnen seine Heilswahrheit durch andere, von ihm besonders erleuchtete Menschen schenken wollen, damit sie daran glauben.⁸⁰ Der Glaube ist, so Thomas, eine unvollkommene, die Erleuchtung eine vollkommene Teilhabe des Menschen am göttlichen Licht.⁸¹ Johannes und alle Heiligen sind zwar durch Teilhabe das göttliche Licht, nicht jedoch durch ihre Natur; dies aber, durch sein Wesen göttliches Licht zu sein, kommt einzig und allein dem Sohn Gottes zu.⁸²

⁷⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 116].

⁷⁹ Vgl. zum Ganzen *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 117].

⁸⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 119].

⁸¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 120].

⁸² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,4 [n.. 121].

3.2.3 *Notwendigkeit, Nutzen und Art der Inkarnation des göttlichen Wortes*

Die beiden Verse 9 und 10 des Prologs zum Johannes-Evangelium bilden den nächsten Sinnabschnitt, den Thomas kommentiert. Dieser Abschnitt spricht nach Thomas in dreifacher Hinsicht von dem Fleisch gewordenen Wort: Erstens zeigt er die Notwendigkeit der Ankunft des Wortes in der Welt auf; zweitens behandelt er den Nutzen der Inkarnation des göttlichen Wortes für die Menschen; drittens zeigt er die Art seiner weltlichen Ankunft auf.⁸³

Die Notwendigkeit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes führt Thomas auf den Mangel an Gotteserkenntnis zurück, der in der Welt herrschte.⁸⁴ Dieser Mangel ist Thomas zufolge nicht auf das göttliche Wort bzw. das göttliche Licht selbst, sondern nur auf den Menschen, und zwar auf die menschliche Schuld, ursächlich zurückzuführen. Denn es ist die Liebe zur Welt, welche die Menschen von der Liebe zu Gott ablenkt und folglich auch die Gotteserkenntnis einschränkt oder sogar unmöglich machen kann, weil die Menschen Gott nur erkennen können, wenn und insofern sie ihn lieben.⁸⁵ Aus dieser Einsicht leitet Thomas den ersten der drei von ihm angegebenen Gründe für die Inkarnation des göttlichen Wortes ab: Denn es sei erstens die Verkehrtheit der menschlichen Natur gewesen, die »von der Dunkelheit der Laster und der Unwissenheit verfinstert war«⁸⁶; zweitens seien die prophetischen Zeugnisse vor Christus unzureichend gewesen, weil sie die Menschen nicht genügend haben erleuchten können; und drittens wollte Gott wegen eines natürlichen Mangels der Geschöpfe Mensch werden, weil die Geschöpfe nicht in der Lage waren, den Menschen zu einer angemessenen Erkenntnis Gottes zu führen.⁸⁷

3.2.4 *Das göttliche Licht und sein schöpferisches und erhaltendes Wirken*

Der Prolog nennt nach Thomas das göttliche Wort »das wahre Licht«, weil es weder ein falsches noch ein symbolisches noch ein teilhabendes Licht, sondern in und durch sein Wesen Licht ist.⁸⁸ Diese Prädikation des göttlichen Wortes als »das wahre Licht« stimmt mit der Identifizierung Gottes mit dem Licht nach 1 Joh 1,5 überein. Und nur weil das göttliche Wort wesenhaft Licht bzw. das Licht selbst ist, kann es den Menschen zu einer

⁸³ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 124].

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 138].

⁸⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 141]: »Una est perversitas humanae naturae, quae ex suis malitia obtenebrata erat vitiorum et ignorantiae obscuritate.«

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 125].

Gotteserkenntnis verhelfen.⁸⁹ Auf Grund seiner wesenhaften Lichthaftigkeit besteht seine Wirksamkeit im Erleuchten. Die Erleuchtung durch das göttliche Licht aber ist eine zweifache: Es erleuchtet sowohl durch die Mitteilung des Lichts der natürlichen Erkenntnis als auch durch die Mitteilung des Lichts der Gnade. Denn eine natürliche Erkenntnis gewinnen die Menschen nur durch ihre Teilhabe am göttlichen Licht, d. h. durch dessen Erleuchtung.⁹⁰ Die Erleuchtung der Menschen durch das Licht der göttlichen Gnade aber könne in mehrfacher Hinsicht verstanden werden; hervorhebenswert ist dabei vor allem die erste Hinsicht, nach der der mit Gott durch Christus versöhnte Mensch die geschaffene Welt in ihrer Vollendungsgestalt als die vom Licht der göttlichen Gnade erleuchtete Kirche verstehen kann. In jedem Fall hat es der Mensch nötig, von dem göttlichen Licht erleuchtet zu werden, weil er aus der rein geistigen Welt des ersten, innergöttlich existierenden Menschen in diese Welt der Unwissenheit und Verkehrtheit gekommen sei.⁹¹

Die Weise der Immanenz Gottes bzw. seines göttlichen Wortes als der für alle Geschöpfe seinsverleihenden und ihnen deshalb innerlichen Ursache in der Welt bestimmt Thomas wiederum in dreifacher Hinsicht: Gott ist in allem durch seine Macht – sofern alles seiner Gewalt unterstellt ist; zweitens ist er in allem durch seine Gegenwart, weil er alles unmittelbar sieht bzw. weiß; und drittens ist Gott durch sein Wesen überall, weil sein Wesen das Innerste aller Kreaturen ist.⁹² Denn als deren Seinsursache muss Gott sich mit ihnen als seinen Wirkungen vereinigen, »weil das Bewegende und das Bewegte gleichzeitig sein müssen.«⁹³ Das Sein aber ist seinerseits das Innerste jeder Entität.⁹⁴ Aus dieser dreifachen ubiquitären Anwesenheitsweise Gottes in der Welt folgt, dass Gott als die kreative und die konstitutive Ursache aller Kreaturen vom Anbeginn der Schöpfung immer schon in der Welt gewesen sein muss. Denn ohne diese Wirksamkeit Gottes würde sich die Welt ins Nichts auflösen.⁹⁵ Als eine Wirkung des seinsverleihenden Gottes aber muss die Welt eine Darstellung der im Geist des göttlichen Vaters empfangenen Weisheit Gottes sein.⁹⁶ Denn wie das menschliche Sprechen eine Wirkung des in unserem Geist empfangenen Wortes ist, so ist die Schöpfung eine Wirkung des im Geist Gottes empfangenen göttlichen Wortes. Diesen Grundcharakter der Schöpfung bringe der Evangelist

⁸⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 126].

⁹⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 129].

⁹¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 130].

⁹² Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [nn.. 133f.].

⁹³ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 134]: »oportet enim de necessitate omne agens, in quantum agens, immediate conungi suo effectui, cum movens et motum oporteat simul esse.«

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 135].

⁹⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,5 [n.. 136].

mit seiner Aussage in Joh 1,10 zum Ausdruck: »Und die Welt ist durch es geworden.«⁹⁷

3.2.5 *Der allgemeine Nutzen der Inkarnation des göttlichen Wortes für die Menschen: Die gnadenhafte Verleihung der Gotteskindschaft*

Der sechste Sinnabschnitt umfasst Thomas' Kommentar zu den Versen 11–13 des Prologs des Johannesevangeliums.⁹⁸ Thomas entnimmt diesen Versen im Wesentlichen drei Aussagen: Erstens wird der Nutzen der Inkarnation für die Menschen dargelegt, der in der Verleihung bzw. Mitteilung der Macht besteht, Kind Gottes zu werden. Zweitens werden die Empfänger dieser Frucht der Menschwerdung Gottes angegeben: Sie wird denen verliehen, die an Christus glauben. Und schließlich wird drittens die Art und Weise der Mitteilung dieser Frucht angedeutet.⁹⁹

In Bezug auf die erste Aussage deutet Thomas die Macht, Kind Gottes zu werden, als eine Verähnlichung des Menschen mit dem Sohn Gottes, die sich in dreifacher Hinsicht vollzieht: Erstens durch das Eingießen der reinigenden Gnade; zweitens durch das Tun vollkommener Werke; und drittens durch die Gabe der Erleuchtung.¹⁰⁰ Dabei sei in Bezug auf die beiden zuletzt genannten Vollzugsweisen der geistlichen Kindwerdung des Menschen mit der genannten Macht die der verliehenen Gnade gemeint.¹⁰¹ In Bezug auf die Mitteilung der Gnade als die erste Vollzugsform der geistlichen Kindwerdung des Menschen sei die Aussage in Joh 1,12b (»er gab ihnen die Macht, Kinder Gottes zu werden«) problematisch, weil es nicht in der natürlichen Macht des Menschen liege, Kind Gottes zu werden; werde diese Aussage jedoch auf die Macht der göttlichen Gnade bezogen, dann bestehe das Empfangen dieser Gnade gerade darin, »dass man die ›Macht‹ besitzt, ›Kinder Gottes zu werden«¹⁰². Kind Gottes aber werde der Mensch durch die freie Zustimmung seines Willens zur Aufnahme der Gnade, durch die er in der Sohnschaft bewahrt werde. Zu dieser gleichwohl freien Zustimmung seines Willens bewege ihn zugleich auch die göttliche Gnade, sodass die Macht, Kind Gottes zu werden, auch den Charakter eines Geschenks besitze bzw.

⁹⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,5 [n.. 135].

⁹⁸ In der lateinischen Fassung, die Thomas vorlag, lautet der Text (vgl. *In Evang. Ioannis* I,6): »I. In propria venit: II. Et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, III. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, IV. His qui credunt in nomine eius. V. Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.«

⁹⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,6 [n.. 142].

¹⁰⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,6 [n.. 150].

¹⁰¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,6 [n.. 151].

¹⁰² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,6 [n.. 152]: »et tunc hoc ipsum est gratiam habere, quod habere potestatem filios Dei fieri«.

auch ein Erweis der Macht der göttlichen Gnade sei.¹⁰³ Die Aufnahme des göttlichen Wortes bzw. Lichts aber besteht nach Thomas im Glauben an Christus, durch den dieser im menschlichen Herzen wohnt.¹⁰⁴ Das Glauben an Christi Namen, von dem in Vers 12b die Rede ist, deutet Thomas als das Bewahren der göttlichen und der menschlichen Natur Christi durch den Glauben.¹⁰⁵

Vers 13 stellt in der Auslegung des Thomas die geistige Geburt eines Menschen aus Gott, durch die er zum Kind Gottes wird, seiner fleischlichen Zeugung und Geburt aus dem Blut gegenüber.¹⁰⁶

3.2.6 Die »Fleischwerdung« des göttlichen Wortes

Die zentrale Inkarnationsaussage des Prologs zum Johannesevangelium in Joh 1,14a »und das Wort ist Fleisch geworden und hat in uns gewohnt« ist Gegenstand des siebten Sinnabschnitts des thomanischen Kommentars. Thomas setzt die Bedeutung der »Fleischwerdung« des Wortes mit der seiner »Menschwerdung« gleich¹⁰⁷ und versteht daher das »Fleischwerden« als Annehmen des Fleisches, d. h. der menschlichen Natur, durch Christus, unter Erhalt seiner göttlichen Natur, sodass die »Fleischwerdung« keine Verwandlung der göttlichen in die menschliche Natur Christi bezeichnet, wie es die Häresie des Eutyches annimmt.¹⁰⁸ Auch die Häresie des Arius, die die Fleischwerdung als Annahme des Fleisches ohne eine Seele deutet, sieht Thomas durch den Prologtext ausgeschlossen. Denn die Heilige Schrift schreibe Jesus Christus seelische Affekte wie Betrübtheit und Traurigkeit zu; außerdem könne Gott nicht das seelische Formprinzip eines Körpers sein. Folglich müsse das göttliche Wort beseeltes Fleisch angenommen haben.¹⁰⁹ Schließlich wird nach Thomas drittens auch die Häresie des Apollinaris von Laodicea ausgeschlossen, nach der das göttliche Wort zwar beseeltes, nicht jedoch mit einer Geist-, sondern nur mit einer empfindenden Seele begabtes Fleisch angenommen habe. Diese Überzeugung entlarvt Thomas mit zwei Gründen als Irrlehre: Sie widerspricht der Heiligen Schrift, die etwa in Mt 8,10 Christus ein »Erstaunen« zuschreibt. Das Erstaunen aber ist ein Pathos einer geistbegabten Seele, die daher Christus schon nach bib-

¹⁰³ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,6 [nn.. 153 f.].

¹⁰⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,6 [n.. 157].

¹⁰⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,6 [n.. 158].

¹⁰⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,6 [nn.. 160–164].

¹⁰⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,7 [n.. 165]: »quia Verbum caro factum est, idest Deus factus est homo.«

¹⁰⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,7 [n.. 166].

¹⁰⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* 1,7 [n.. 167].

lischem Zeugnis zugesprochen werden muss. Ein rationales Argument stützt diese Position: Denn wie kein Fleisch ohne Seele existieren kann, so kann menschliches Fleisch nicht ohne eine menschliche Geistseele existieren. Es komme hinzu, dass nur das von Christus erlöst worden sein kann, was er auch angenommen hat. Hätte er nicht eine geistbegabte Seele angenommen, dann wäre diese auch nicht von ihm wiederhergestellt bzw. erneuert worden.¹¹⁰ Warum hat dann aber der Evangelist nur von einer »Fleischwerdung« des göttlichen Wortes gesprochen? Diesen Selbsteinwand widerlegt Thomas mit der Angabe von vier Gründen für diese Formulierung der zentralen Inkarnationsaussage des Prologs zum Johannesevangelium durch den Evangelisten: erstens um gegen die leibfeindlichen Manichäer die wirkliche Annahme des menschlichen Fleisches durch das göttliche Wort hervorzuheben; zweitens um die Menschwerdung als einen unvorstellbaren Liebesbeweis Gottes zu kennzeichnen. Denn je größer die Verschiedenheit dessen, was das göttliche Wort um der Erlösung des Menschengeschlechts willen angenommen hat, von ihm selbst ist, umso sichtbarer wird seine Liebe; das Fleisch aber ist von Gott weiter entfernt als die vernunftbegabte Geistseele. Als ein dritter Grund für die gewählte Formulierung der zentralen Inkarnationsaussage wird angegeben, dass durch diese Wortwahl die Wirklichkeit und die Einzigartigkeit der gottmenschlichen Einheit in Christus angedeutet worden sei. Ein vierter Grund ist der Hinweis auf die Angemessenheit der Erneuerung des Menschen. Denn durch das Fleisch wurde der Mensch geschwächt; dieses geschwächte Fleisch ist erst durch das Fleisch des Wortes wiederhergestellt worden.¹¹¹

Thomas stellt sich schließlich auch die Frage, warum der Evangelist nicht die Formulierung gewählt habe, dass das Wort das Fleisch angenommen hat. Diese Formulierung sei von ihm nicht gewählt worden, um den nestorianischen Irrtum auszuschließen, dass es in Christus zwei Persönlichkeiten und zwei Söhne – derjenige Gottes und die der Jungfrau Maria – gegeben hat. Dieser Auffassung zufolge wäre Gott, wie Thomas lapidar feststellt, nicht Mensch geworden. Denn zwei verschiedene Personen mit einem unterschiedlichen Wesen können nicht wechselseitig voneinander ausgesagt bzw. einander zugeschrieben werden. Wenn also die Person oder das Wesen des göttlichen Wortes verschieden gewesen wäre von der Person und dem Wesen des Menschen in Christus, dann wäre nicht das göttliche Wort Fleisch geworden, da etwas nur wird, um als solches auch zu sein. Demgegenüber habe der Evangelist mit seiner Inkarnationsaussage unmissverständlich hervorheben wollen, dass die Vereinigung des göttlichen Wortes mit dem

¹¹⁰ Vgl. zum Ganzen *In Evang. Ioannis* I,7 [n.. 168].

¹¹¹ Vgl. zum Ganzen *In Evang. Ioannis* I,7 [n.. 169].

Fleisch in Christus eine andere ist als die Verklärung der Propheten, dass Gott in Christus wirklich Mensch geworden ist.¹¹²

Der Halbvers »und es hat unter uns gewohnt« deutet nach Thomas die Art der Fleischwerdung des göttlichen Wortes an. Denn etwas kann nur in einem anderen wohnen, wenn die Verschiedenheit beider Naturen gewahrt bleibt. In Christus sind die göttliche und die menschliche Natur in ein und derselben Person miteinander vereinigt, mit anderen Worten: In Christus hat die göttliche Natur des Wortes Gottes in der menschlichen Natur gewohnt, hat sich mit ihr in einer einzigen Hypostase oder Person ungetrennt und unvermischt vereinigt.¹¹³ Mit diesem Halbvers habe der Evangelist zudem darauf hinweisen wollen, dass das göttliche Wort nicht nur in der Natur, sondern auch im alltäglichen Zusammenleben und Umgang den Menschen ähnlich werden wollte mit Ausnahme der Sünde, um möglichst viele Menschen an sich zu ziehen.¹¹⁴

3.2.7 Die einzigartige Herrlichkeit der Offenbarungsgestalt des göttlichen Wortes

Der achte Sinnabschnitt des Prologs zum Johannesevangelium besteht nach Thomas aus dem Halbvers Joh 1,14b, dem der Aquinate insgesamt drei inhaltliche Aspekte entnimmt: erstens die Offenbarung der lichtvollen, leuchtenden Erscheinung des inkarnierten göttlichen Wortes; zweitens die Einzigartigkeit seines Leuchtens; und drittens eine genauere Bestimmung dieses Leuchtens durch den Zusatz »voll Gnade und Wahrheit«.¹¹⁵ Das Sehen der Lichtgestalt des inkarnierten Wortes durch die Apostel setzt nach Thomas eine vorgängige Heilung ihrer insbesondere durch die Sünde geschwächten geistigen Augen voraus.¹¹⁶ Die Einzigartigkeit des Leuchtens Christi zeigt sich in vierfacher Hinsicht: erstens an dem Zeugnis des göttlichen Vaters über seinen geliebten Sohn; zweitens an dem Dienst der Engel an Christus; drittens daran, dass die ganze Natur ihm gehorchte, weil sie von ihm ins Leben gerufen wurde; und schließlich viertens an der Einzigartigkeit seines Lehrens und Wirkens aus eigener Vollmacht.¹¹⁷

Der dritten Aussage, nämlich dem Leuchten Christi voll Gnade und Wahrheit, entnimmt Thomas eine dreifache Bedeutung: Erstens sei derjenige voll Gnade, der in vollkommener Weise mit Gott vereint ist. Denn Gott gibt seine Gnade einem Menschen nur zu dem Zweck, dass er ihn mit sich ver-

¹¹² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,7 [n.. 170].

¹¹³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,7 [n.. 175].

¹¹⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,7 [n.. 178].

¹¹⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 179].

¹¹⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 182].

¹¹⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 186].

einigt. Die Vereinigung eines Menschen aus seiner eigenen Kraft mit Gott kann auf Grund der Unendlichkeit Gottes nicht vollkommen sein. Nur in Christus ist diese Vereinigung von Gott und Mensch vollkommen, sodass alle Handlungen der göttlichen und der menschlichen Natur in ihm eine Wirkung seiner Person waren. Christus ist auch »voll Wahrheit« gewesen, weil er selbst die Wahrheit Gottes war.¹¹⁸ Zweitens könne der Zusatz »voll Gnade und Wahrheit« auch die maßlose Fülle aller Tugenden in der Seele Christi bedeuten;¹¹⁹ und schließlich könne er drittens auch Christus als das Haupt der Kirche bezeichnen, der ein Übermaß der Gnade an andere, und zwar sogar für unendlich viele Welten, wenn es sie gäbe, weitergibt.¹²⁰

3.2.8 *Die Zeugenschaft Johannes des Täufers und ihr geringerer Wert im Vergleich zur Verkündigung Christi*

Thomas' Ausführungen zu Joh 1,15 bilden den neunten Sinnabschnitt seines Kommentars zum Prolog des Johannesevangeliums. Auch diesem Vers entnimmt Thomas eine triadische Struktur: Zunächst wird der Zeuge eingeführt; dann wird die Art seiner Bezeugung als »Rufen« bestimmt; und drittens wird sein Zeugnis selbst wiedergegeben.¹²¹ Zum ersten Punkt hebt Thomas die Zuverlässigkeit der Zeugenschaft Johannes' des Täufers hervor. In Bezug auf das Rufen als die Art der Zeugenschaft des Täufers weist Thomas auf dessen öffentlichen Charakter hin.¹²² Und in Bezug auf das Zeugnis des Täufers hebt Thomas abermals drei Aspekte hervor: Der Täufer vergleicht Christus als den Bezeugten mit sich selbst, erstens im Hinblick auf die Reihenfolge der Verkündigung, zweitens im Hinblick auf die Rangfolge der Würde und drittens in Bezug auf die Rangfolge der Dauer.¹²³ Hinsichtlich der Reihenfolge der Verkündigung geht Johannes Christus voraus wie der Diener seinem Herrn oder wie der Ritter dem König. Denn bei allem, was aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, geht das Unvollkommene natürlicherweise dem Vollkommenen voraus.¹²⁴ Zweitens besitzt Christus einen Vorrang der Würde vor Johannes auf Grund seiner größeren Vollmacht und seines höheren Ansehens bei den Menschen.¹²⁵ Drittens besitzt Christus auch einen Vorrang vor seinem Zeugen Johannes dem Täufer in Bezug auf seine Dauer: Denn Christus ist von Ewigkeit her Gott, während

¹¹⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 188].

¹¹⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 189].

¹²⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,8 [n.. 190].

¹²¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 191].

¹²² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 193].

¹²³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 196].

¹²⁴ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 197].

¹²⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 198].

Johannes nur ein in der Zeit gewordener Mensch ist. Aber sogar auch in Bezug auf die zeitliche Reihenfolge ist Christus vor Johannes. Denn Christus war von dem Augenblick seiner Empfängnis an vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Er sei aber nach Auskunft des Evangeliums empfangen worden, bevor Johannes geboren wurde.¹²⁶

3.2.9 *Die Vermittlung der Gnade Gottes durch die Inkarnation des göttlichen Wortes*

Der zehnte und vorletzte, die Verse 16 und 17 des Prologs des Johannesevangeliums behandelnde Sinnabschnitt betrachtet die Vermittlung der Gnade Gottes durch Jesus Christus. Thomas interpretiert die »Fülle« der Wirkmächtigkeit und des Überfließens der Gnade Christi als den Heiligen Geist, der aus Christus (und dem göttlichen Vater) hervorgeht und allen Gläubigen die Gnade der Heiligung schenkt.¹²⁷ Christus ist daher der Urheber der Gnade, und zwar sowohl der den menschlichen Werken vorausgehenden als auch der ihnen nachfolgenden Gnade einschließlich der des ewigen Lebens.¹²⁸ Zudem ist Christus in seinem Wesen die ungeschaffene Wahrheit, »die ewig und nicht geworden, sondern vom Vater gezeugt ist.«¹²⁹ Durch ihn »aber sind alle geschaffenen Wahrheiten geworden, die in den heiligen Seelen widerleuchten und die eine Teilnahme und ein Abglanz der ersten Wahrheit darstellen.«¹³⁰

3.2.10 *Die Unbegreiflichkeit Gottes für das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen als Grund der Notwendigkeit der Lehre Christi*

Den letzten Sinnabschnitt des Prologs zum Johannesevangelium bildet dessen letzter Vers Joh 1,18: »Niemand hat Gott jemals gesehen. Der einziggeborene Gott, der in der Brust des Vaters ist, er selbst hat Kunde gebracht.«¹³¹ Auch in diesem letzten Vers des Prologtextes erkennt Thomas eine dreiteilige Aussage: Mit dem Satz »niemand hat Gott jemals gesehen«

¹²⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,9 [n.. 199].

¹²⁷ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,10 [n.. 202]; zu Thomas' Analyse insbesondere des Ausdrucks der »Fülle« (der von Christus verliehenen Gnade) vgl. M. Levering; *Reading John with St Thomas Aquinas*, in: Thomas G. Weinandy OFM/Cap Daniel A. Keating/John P. Yocum (Hgg.): *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, London/New York 2005, 99–126, hier: 101 ff.

¹²⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,10 [nn.. 200–202, 206].

¹²⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,10 [n.. 207].

¹³⁰ Vgl. ebd.: »sed per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participationes et refulgentiae primar veritatis, quae in animabus sanctis relucent.«

¹³¹ Der Thomas vorliegende lateinische Text lautet (*In Evang. Ioannis* I,11): »I. Deum nemo vidit unquam. II. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, III. Ipse enarravit.«

weise der Evangelist auf die Notwendigkeit der Lehre Christi hin. Seine Befähigung, andere zu lehren, werde von dem Satzfragment »Der einziggeborene Gott, der in der Brust des Vaters ist« zum Ausdruck gebracht. Schließlich werde der öffentliche Charakter der Lehre Christi durch die Aussage »er selbst hat Kunde gebracht« bezeichnet.¹³²

Die Notwendigkeit der Lehre Christi ergibt sich nach Thomas aus der Unbegreiflichkeit Gottes für jede geschaffene Vernunft. Denn das unendliche Sein und die unendliche Kraft Gottes können nicht von einem endlichen Vernunftvermögen erkannt werden.¹³³ Zudem ist eine natürliche Schau des Wesens Gottes als die höchste Stufe der Kontemplation für den Menschen aus eigenem Vermögen in jeder Hinsicht unmöglich: Erstens kann das Wesen Gottes weder mit dem körperlichen Auge noch mit einem anderen körperlichen Sinn und auch nicht mittels der Vorstellungskraft gesehen werden, weil Gott unkörperlich ist, mit den Sinnen und der sinnenfälligen Imagination aber nur Körperliches gesehen werden kann. Zweitens kann der menschliche Geist Gott nicht sehen, solange er mit dem Körper vereinigt ist, weil er durch den vergänglichen Körper und dessen Leidenschaften beschwert wird, von der ihn nur der Tod oder eine Entrückung von den sinnlichen Wahrnehmungskräften des Körpers befreien kann. Drittens schließlich kann selbst der durch den Tod vom vergänglichen Körper getrennte menschliche Geist Gott nicht gänzlich begreifen. Denn das vollkommen einfache und teillose Wesen Gottes wird zwar von den Seligen geschaut, wie es ist. Dennoch kann es von den geschaffenen Geistwesen nicht vollständig geschaut und daher auch nicht begriffen werden. Denn jedes geschaffene geistbegabte Wesen ist endlich; folglich ist sein Erkenntnisvermögen begrenzt und nicht unbegrenzt. Deshalb ist Gott für jedes geschaffene Geistwesen nicht gänzlich erkennbar.¹³⁴ In genau diesem Sinn eines vollständigen Erkennens hat nach Joh 1,18 niemand das Wesen Gottes jemals geschaut, das nur von Gottes eigener unendlicher Erkenntniskraft gänzlich erkannt und somit begriffen werden kann.¹³⁵ Trotz dieser Einschränkung gilt jedoch, dass die strahlende Helle des göttlichen Wesens, das Licht aus sich selbst heraus ist, von den erkenntnisfähigen Geschöpfen geschaut werden kann, wenn ihr Geist von den sinnlichen Wahrnehmungsformen ihres Körpers befreit ist.¹³⁶ In dieser Schau des göttlichen Wesens werden die erkenntnisfähigen Geschöpfe vollkommen glücklich. Denn nur diese Schau erfüllt das natürliche Verlangen ihrer Vernunft, die Ursachen aller von ihr erkannten Wirkungen und vor allem die erste allgemeine, göttliche Ursache

¹³² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 208].

¹³³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 213].

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 214].

¹³⁶ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 212].

aller dieser Ursachen zu wissen und zu erkennen. Deshalb erreichen die geistbegabten Geschöpfe ihr vollkommenes Glück erst in der unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens.¹³⁷

3.2.11 *Die Fähigkeit Christi zur vollkommenen Lehre und ihr öffentlicher Charakter*

Für die Fähigkeit Christi zur vollkommenen Lehre als den zweiten Aspekt der dreigeteilten Aussage in Joh 1,18 nennt Thomas drei Gründe. Erstens liegt diese Fähigkeit in der natürlichen Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater begründet. Denn die Erkenntnis von etwas setzt eine Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten voraus.¹³⁸ Zweitens liegt diese Fähigkeit in der einzigartigen Erhabenheit des einziggeborenen Sohnes begründet, der auf Grund seiner gemeinsamen Natur den göttlichen Vater ungleich besser erkennt als alle anderen Kinder Gottes.¹³⁹ Drittens liegt sie in der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater begründet, die sprachlich durch dessen Sein in der Brust des Vaters zum Ausdruck gebracht wird. Denn die Metapher der Brust bezeichnet nach Thomas das Geheime des göttlichen Vaters, das in seinem unbegrenzten Wesen besteht.¹⁴⁰ Dieses aber wird unter allen menschlichen Lehrern alleine von Christus vollständig erkannt, worin seine einzigartige Befähigung zum Lehramt besteht.¹⁴¹ Seine Lehre besitzt einen öffentlichen Charakter und ist allen anderen Lehren an Würde, Autorität und Nutzen überlegen, da es die Lehre der göttlichen Weisheit selbst darstellt.¹⁴² Diese aber hat vor allem Gott selbst, insbesondere das Geheimnis seiner Dreieinigkeit, zum Gegenstand.¹⁴³

4. Zusammenfassung

Der Kommentar des Thomas von Aquin zum Prolog des Johannesevangeliums stellt den Höhepunkt in der Rezeptionsgeschichte dieser neutestamentlichen »Magna Charta« des Christentums innerhalb der Tradition des

¹³⁷ Vgl. ebd.; zu den verschiedenen Aspekten der Schau des göttlichen Wesens als Vollendung des menschlichen Glücks in dem Kommentar des Thomas von Aquin zum Johannesevangelium vgl.ausführlich P.-Y. Maillard: *La Vision de Dieu chez Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste LIII), Paris 2001.

¹³⁸ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 216].

¹³⁹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 217].

¹⁴⁰ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 218].

¹⁴¹ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 219].

¹⁴² Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 221].

¹⁴³ Vgl. *In Evang. Ioannis* I,11 [n.. 222].

christlichen Denkens dar, und zwar in zweifacher Hinsicht. Denn Thomas' Auslegung dieses Textes wird sowohl dessen prinziptheoretischer bzw. metaphysischer Bedeutungsdimension als auch dessen heilsgeschichtlichem Selbstverständnis gerecht. Für alle anderen in diesem Band behandelten christlichen Kommentare zum Johannesprolog gilt diese Einschätzung nur mit mehr oder weniger Einschränkungen, für den Kommentar des Thomas von Aquin jedoch gilt sie uneingeschränkt. Zugleich ist dieser Kommentar ein hervorragendes Beispiel für die generelle Auslegungspraxis biblischer Schriften bei Thomas von Aquin und die ihr zugrundeliegenden bibelhermeneutischen Axiome, die zu Beginn der vorliegenden Überlegungen zusammengefasst worden sind.

Einzigartig ist auch die systematische Geschlossenheit und die sachliche Vollständigkeit dieses Kommentars, der das natürliche Wissen der Philosophie insbesondere aristotelischen Ursprungs zur Explikation des christlichen Offenbarungswissens einsetzt, und zwar gemäß seinem oben genannten schrifthermeneutischen Adäquatheits- bzw. Konsistenzkriterium für eine angemessene Bibelauslegung. Unter Voraussetzung ihrer irrtumslosen göttlichen Autorschaft versteht Thomas die gesamte Bibel daher als eine in sich kohärente Theologie der christlichen Offenbarung, welche eine wörtliche und eine metaphorische Bedeutungsebene besitzt, die in einem widerspruchsfreien, komplementären Verhältnis zueinander stehen. Ein echtes Alleinstellungsmerkmal dieses Kommentars ist der Umstand, dass Thomas alle wichtigen Kommentare zum Johannesprolog in dessen christlicher Auslegungsgeschichte in seinen eigenen Kommentar mit einbezieht, sei es zustimmend, sei es, wie bei den christlichen Häretikern, kritisch und ablehnend. Damit leistet dieser Kommentar zugleich auch eine Synthese der gesamten christlichen Auslegungstradition des Johannesprologs vor Thomas. Aber auch mit rein philosophischen Positionen setzt sich Thomas in seinem Kommentar in einem erstaunlich großen Umfang auseinander, teilweise zustimmend, teilweise auch ablehnend, und zwar genau dann, wenn sich diese Position als unvereinbar mit der diesbezüglichen christlichen Lehrmeinung erweist.

Nach Thomas behandelt der Prolog zum Johannesevangelium die göttliche Natur Jesu Christi, und zwar zuerst an und für sich selbst betrachtet (in Joh 1,1–13) und dann hinsichtlich ihrer Manifestation für die Menschen (in Joh 1,14–18). Zu Beginn seiner Ausführungen erstens zum Wann, zweitens zum Wo, drittens zum Was und viertens zum Wie des göttlichen Wortes nimmt Thomas eine klare Unterscheidung zwischen dem einen ungeschaffenen göttlichen Wort und den vielen geistigen oder inneren menschlichen Worten vor, die sowohl den Begriff als auch das Abbild eines gedachten Gegenstandes darstellen. Seine systematischen Überlegungen zum Begriff des göttlichen Wortes in den ersten Versen des Johannesprologs und zu des-

sen Sein »im Anfang« suchen an gedanklicher Klarheit und Präzision sowie an der Vollständigkeit der entwickelten christlich-orthodoxen Deutungsmöglichkeiten ihresgleichen. Sie sehen zu Recht die Wesensgleichheit und die Gleichewigkeit der zweiten mit der ersten göttlichen Person sowie ihre schöpferische Wirksamkeit in Bezug auf die Geschöpfe in diesem ersten Satz des Johannesprologs ausgesagt. Die beeindruckende Wort-Gottes-Theologie, die der Kommentar des Thomas von Aquin entfaltet, ist damit aber noch längst nicht erschöpft: Zu ihr gehört vielmehr auch die Lehre von der Exemplarursächlichkeit des göttlichen Wortes für die gesamte Schöpfung bzw. von deren präexistenter, exemplarursächlicher Seinsweise im göttlichen Wort, deren widerspruchsfreie Vereinbarkeit mit der Wirkursächlichkeit des göttlichen Vaters für die Schöpfung von Thomas aufgezeigt wird. Und schließlich finden auch die Attribute des Lebens und des Lichts der Menschen, die der Prologtext dem göttlichen Wort zuspricht, in Thomas' Kommentar eine angemessene Erläuterung.

Einzigartig an dem Kommentar des Thomas ist vor allem die Gründlichkeit, mit der er den theologischen Sinngehalt der heilsgeschichtlichen Aussagen des Prologtextes entfaltet. Dies gilt sowohl für die äußerst differenzierte Bestimmung und Begründung der Zeugen- und Vorläuferschaft Johannes des Täufers als auch für seine mehrgliedrige Begründung der Notwendigkeit, des Nutzens und der Art der Inkarnation des Gottessohnes. In diesem Zusammenhang ist Thomas m. W. der einzige von allen bedeutenden christlichen Exegeten des Johannesprologs, der dessen zentrale Inkarnationsaussage in Joh 1,14a in Bezug auf den gewählten Ausdruck der »Fleischwerdung« – anstelle von Menschwerdung – des göttlichen Wortes genau untersucht und mehrfach begründet. Von zentraler Bedeutung ist dabei sein Argument, dass durch den Gebrauch des Begriffs der Fleischwerdung der kenotische Charakter der Menschwerdung des Wortes Gottes noch deutlicher zum Ausdruck gebracht wird: Denn je größer die Verschiedenheit dessen, was das göttliche Wort um der Erlösung des Menschengeschlechts willen angenommen hat, von ihm selbst ist, umso größer ist die Selbstlosigkeit seiner Liebe.

Schließlich trifft die genannte Beobachtung aber auch auf Thomas' gnadentheologische Ausführungen zu den zugrundeliegenden Passagen des Prologtextes wie etwa dem Leuchten Christi »voll Gnade und Wahrheit« zu; besonders hervorhebenswert ist hier die thomanische Identifikation der »Fülle« der Wirkmächtigkeit und des Überfließens der Gnade Christi mit dem Heiligen Geist, der aus Christus und dem göttlichen Vater hervorgeht und allen Gläubigen die Gnade der Heiligung schenkt. In diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung die Insistenz des Thomas auf dem gnadentheologischen Grundsatz, dass Gott seine Gnade dem Menschen nur zu dem Ziel und Zweck gibt, dass er ihn mit sich vereinigt. Diese Vereini-

gung mit dem unendlichen Sein Gottes aber kann der wesenhaft endliche Mensch genausowenig aus eigener Kraft erreichen wie er mit seinem körpergebundenen Erkenntnisvermögen das unendliche Wesen Gottes zu schauen vermag. Und dennoch liegt in der unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens das vollkommene Glück aller geistbegabten Geschöpfe. Den Anschein eines Widerspruchs zwischen diesen beiden Annahmen und damit der Unmöglichkeit einer vollkommenen Glückserfahrung für die geistbegabten Geschöpfe löst Thomas brilliant auf, indem er erstens zeigt, dass diese Schau des vollkommen einfachen Wesens Gottes den erkenntnisfähigen Geschöpfen erst nach ihrem irdischen Tod gegeben werden kann; dass sie zweitens auf Grund der unendlichen Einheit des göttlichen Wesens nie vollständig und erschöpfend sein kann, sondern eingeschränkt bleibt; und dass sie drittens trotz dieser Einschränkung dennoch vollkommen beglückend ist für die geistbegabten Geschöpfe. Denn sie werden restlos glücklich in der unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens, auch wenn dieses von ihnen nie vollständig erfasst werden kann.