

Der Heilige Geist in der Summa theologiae des Thomas von Aquin: ein Überblick

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2023. "Der Heilige Geist in der Summa theologiae des Thomas von Aquin: ein Überblick." *Communio: Internationale katholische Zeitschrift* 52 (1): 31–43.
<https://www.communio.de/inhalte.php?jahrgang=2023&ausgabe=1&artikel=1>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



DER HEILIGE GEIST IN DER SUMMA THEOLOGIAE DES THOMAS VON AQUIN

Ein Überblick

In der katholischen Dogmatik fehlte bis ins 20. Jahrhundert eine traktathafte systematische Entfaltung der Lehre über den Heiligen Geist. Damit stand man in der Tradition der mittelalterlichen Scholastik, die in ihren theologischen Entwürfen die Pneumatologie zwar in diversen Kontexten, aber stets nur in verstreuter Form reflektiert hat. Dies gilt auch für die theologische Summa des Thomas von Aquin (1225–1274). Der vorliegende Beitrag möchte eine kursorische Übersicht zu den wichtigsten Themenfeldern bieten, innerhalb derer Thomas dort auf den Heiligen Geist und sein Wirken zu sprechen kommt.¹

1. Der Heilige Geist in der Lehre von der Trinität und Schöpfung

Die ersten Erwähnungen des Heiligen Geistes in der Summa finden sich in den trinitätstheologischen Quästionen der Prima Pars (I, q. 27–44).² Die vorangehenden Erörterungen zu Wesen und Attributen Gottes klammern die Perspektive der Dreipersonalität aus, obwohl infolge der Wesenseinheit alle dort gemachten Aussagen gleichermaßen für Vater, Sohn und Geist gelten. Wenn Thomas die Trinität in einem genetischen Modell erläutert, das von den innergöttlichen Hervorgängen zu den Relationen und von dort aus zu den Personen fortschreitet, geht es nicht um einen Vernunftbeweis, sondern um ein Nach-denken der Offenbarung mit den begrenzten Mitteln des endlichen Intellekts. Thomas knüpft dabei wie fast alle scholastischen Theologen an eine Grundidee des Augustinus an: Die göttliche Einheit in Dreiheit wird für uns am besten verstehbar in ihrem kreatürlichen Abbild, im Spiegel unseres eigenen Geistes. Aus der Erinnerung als unergründlichem Grund geht in ihm das (Selbst-)Erkennen und, durch dieses ermöglicht, das Wollen als lie-

THOMAS MARSCHLER, geb. 1969, ist seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

bende (Selbst-)Bejahung hervor, ohne dass die Einheit unserer Seele durch die lebendige Ausdifferenzierung der Vollzüge zerstört würde. Dieses Beziehungsgeschehen innerhalb des Geistes einer menschlichen Person bildet das Beziehungsgeschehen der göttlichen Trinität ab, in dem sich die Ursprungsbeziehungen von Vater, Sohn und Geist durch ihre Identität mit dem göttlichen Wesen als je wahrhaft subsistierend (für sich seiend) und damit personal erweisen: Der Vater, das ursprungslose Prinzip, spricht den Sohn als sein ewiges Wort aus und bringt zusammen mit ihm den Heiligen Geist als Liebe hervor. An der Gemeinsamkeit dieser Liebe und an ihrer bewegenden Kraft liegt es, dass die Schrift sie «Heiligen Geist» nennt (I, 36. 1 c.), obgleich alle drei göttlichen Personen «Geist» und «heilig» sind (ebd. ad 1). Thomas weiß darum, dass für den Geist und seinen innergöttlichen Hervorgang schwerlich ebenso präzise Namen zu finden sind wie für den «Sohn» und seine «Zeugung». Ausführlich begründet er die These, dass der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohn (bzw. aus dem Vater *durch* den Sohn) hervorgeht, da der Vater dem Sohn zusammen mit dem göttlichen Wesen auch die Hauchungskraft mitteilt. Die ersten beiden Personen sind also ein einziges Prinzip des Geisthervorgangs (I, 36, 4). Es geht hier um das «Filioque», mit dem die Lateiner den ursprünglichen Text des Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses von 381 ergänzt haben und das nach der Trennung von West- und Ostkirche (1054) immer mehr zum theologischen Streitpunkt wurde. Das zentrale Argument für Thomas wie für andere scholastische Theologen besteht in der Feststellung, dass ohne das Filioque die beiden Hervorgänge aus dem Vater und folglich auch die durch sie konstituierten Personen des Sohnes und des Geistes voneinander nicht hinreichend unterscheidbar wären (I, 36, 2 c.). In dem von Augustinus übernommenen Paradigma wird die Ordnung der Hervorgänge unter Einschluss des Filioque insofern bestens verstehbar, als im Miteinander der geistigen Vollzüge das dem Sohn zugeordnete Produkt des Erkennens (das Wort) dem Produkt des Liebens, das mit dem Geist identifiziert wird, notwendig vorausgeht: «Wir lieben nämlich etwas nur, sofern wir es durch einen geistigen Begriff erfassen» (ebd.). «Liebe» und «Gabe» sind diejenigen Namen des Geistes, denen Thomas eigenständige Quästionen widmet (I, 36–37). Als Liebe ist der Geist «Band», das Vater und Sohn verknüpft (I, 37, 1 ad 3); als Person *ist* er diese Beziehung, sofern sie mit der göttlichen Wesenheit identisch ist, denn Akzidentelles gibt es in Gott nicht. Vater und Sohn lieben sich «im» Heiligen Geist, sofern dieser aus ihrer gegenseitigen Liebe hervorgeht wie das Wort aus dem Erkennen und die Frucht aus dem Blühen (I, 37, 2 c.). Aber auch die Liebe des Vaters zur Welt ist in diesem Sinn Liebe «im Heiligen Geist», genauso wie sein Sich-Aussprechen im Wort (Sohn) die gesamte Schöpfung umgreift (I, 37, 2 ad 3). Dies kann nicht anders sein, weil Gottes Erkennen dessen, was er selbst ist, und seine Liebe

zum eigenen Wesen alles einschließen, was aus diesem Wesen hervorgeht: «Und so ist offenkundig, dass ein Bezug zur Kreatur gegeben ist sowohl im Wort als auch in der hervorgehenden Liebe, gleichsam in sekundärer Form; sofern nämlich die Wahrheit und göttliche Güte Prinzip der Erkenntnis und der Liebe in Bezug auf jede Kreatur sind» (ebd.). Sofern der Geist einer vernunftbegabten Kreatur geschenkt wird, um ihr die rechte Gottesliebe zu ermöglichen, heißt er «Gabe» (I, 38, 1 ad 1). Die göttliche Liebe, der wir im Geist in personaler Gestalt begegnen, ist Gabe im vollkommenen Sinn, «erste Gabe», weil sie ganz und gar frei und ungeschuldet ist, reiner Ausdruck der sich verschenkenden göttlichen Güte (I, 38, 2 c.). Wenn eine trinitarische Person aus einer anderen hervorgeht und als solche in die Welt «kommt», um dort Geschöpfen eine neue Beziehung zu ihr zu ermöglichen, spricht Thomas von «Sendung». Sie verlängert gewissermaßen das innergöttliche Hervorbringungsgeschehen in die Schöpfung hinein und nimmt die kreatürlichen Adressaten so in das innertrinitarische Leben auf. «Gesandt» werden nach der genannten Bestimmung nur Sohn und Geist, in unsichtbarer und sichtbarer Weise.³ Das Geschehen der unsichtbaren Sendung des Geistes beginnt nach Thomas lange vor der Menschwerdung Christi. Wann immer ein Mensch die Wahrheit erkennt und ausspricht, ist der Geist am Werk (I–II, 109, 1 ad 1). In den Gerechten des Alten Bundes, ja sogar in Adam, dem Stammvater, war er zugegen und hat so von Beginn der Geschichte an Menschen begnadet und mit göttlicher Liebe erfüllt (I, 43, 6 ad 1; I, 95, 1 ad 2; I–II, 107, 1 c.). Am Beginn des Neuen Bundes wurde seine Sendung von besonderen, sinnlich wahrnehmbaren Zeichen begleitet: vom Erscheinen der Taube bei der Taufe Jesu, deren Symbolik und körperliche Realität Thomas ausführlich erläutert (III, 39, 6–7), nach Ostern von den pfingstlichen Feuerzungen. Mit diesen Visualisierungen ist freilich für den Geist keine «Inkarnation» verbunden, die ein Proprium der sichtbaren Sendung des Sohnes bleibt (I, 43, 7 c./ad 1.4; III, 39, 6 ad 2).

In der Lehre von der Schöpfung, die im ersten Teil der Summa der Gotteslehre folgt, wird der Bezug zur Trinität und auch zur Person des Geistes nur gelegentlich hergestellt. Wie alle westlichen Theologen des Mittelalters lehrt Thomas, dass in der Schöpfung alle drei göttlichen Personen aufgrund ihres Wesens in ungeteilter Einheit agieren. Damit wird eine Betrachtung der Schöpfung im Licht der Trinitätsoffenbarung jedoch nicht wertlos. Wenn man begreift, dass «Gott die Ursache der Dinge durch seinen Intellekt und seinen Willen ist», wird zugleich verstehbar, dass «der Vater die Kreatur durch sein Wort, welches der Sohn ist, und durch seine Liebe, welche der Geist ist, wirkt. Und demgemäß sind die Hervorgänge der Personen die Gründe der Hervorbringung der Kreaturen, sofern sie [die personalen Hervorgänge] nämlich die Wesensattribute – Wissen und Wollen – einschließen» (I, 45, 6 c.). Die im Glaubensbekenntnis

von Konstantinopel genannten Bezüge der drei Personen zum Schöpfungswerk – der Vater als prinzipaler «Schöpfer», der Sohn als derjenige, «durch den alles geschaffen wurde», der Geist als «Lebensspender» – spiegeln also in ihrer Differenziertheit das innergöttliche Hervorgangsgeschehen wider, ohne dass in Frage gestellt würde, dass auch Sohn und Geist mit dem göttlichen Wesen die integrale Schöpferkraft empfangen (I, 45, 6 ad 2; vgl. I, 74, 3 ad 3).

2. Gnade, übernatürliche Tugenden und Gaben: Der Einfluss des Heiligen Geistes auf das menschliche Handeln

Der umfangreiche zweite Teil der theologischen Summa behandelt alle Fragen, die das menschliche Handeln betreffen. Hier entfaltet Thomas – modern formuliert – seine Moralphilosophie und -theologie. Ihr erster, allgemeinerer Teil (Prima Secundae) betrachtet das menschliche Handeln zunächst in Beziehung auf sein Endziel, dann in sich und nach seinen leitenden inneren und äußeren Prinzipien, während der zweite, speziellere Teil (Secunda Secundae) die Lehre von den göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) sowie von den Kardinaltugenden umfasst und ihnen viele weitere Tugenden zuordnet, die miteinander das menschliche Leben nach dem Maß der Vernunft und der Gnade ausrichten. In der inneren Ordnung der Zuwendung Gottes zur Welt ist nach Thomas das Geschenk der (geschaffenen) Gnade fundamental, sofern es die menschliche Seele in ihrem tiefsten Grund ergreift (I–II, 110, 4 c.). Es entfaltet sich von dort aus in die göttlichen Tugenden, welche die geistigen Seelenvermögen – Vernunft und Wille – auf das übernatürliche Ziel ausrichten. Diesen sind wiederum die Gaben des Geistes sachlich zuzuordnen. Wir können darum in unserem Überblick zur Pneumatologie von der thomastischen Darstellungsordnung abweichen und den Einfluss des Geistes auf das menschliche Handeln im Ausgang vom Gnadenbegriff skizzieren.

Wenn Thomas von Gottes «Gnade» spricht, meint er eine dem Menschen ungeschuldet verliehene, seine Seele vervollkommnende Verähnlichung mit Gottes eigenem Sein (I–II, 110, 4 c.; III, 62, 2 c.), die Vorbereitung und realer Anfang der noch ausstehenden Verherrlichung ist (wie der Same im Verhältnis zum Baum: I–II, 114, 3 ad 3). So verstanden, ist die Gnade eine «akzidentelle Form», «Qualität der Seele», «innerer Habitus» (I–II, 110, 2 ad 2; III, 2 ad 1; I–II, 108, 1 ad 2) und mithin etwas Geschaffenes. Nach der schon erwähnten Regel des ungeteilten göttlichen Handelns wird sie dem Menschen von Gott als dem dreieinen geschenkt. Thomas kann sie dennoch in besonderer Weise mit der Person des Geistes in Verbindung bringen, wie schon die häufige Bezeichnung als «Gnade des Heiligen Geistes» (I–II, 106, 1 c. u.ö.) anzeigt – sie hängt mit der

Geistsendung in die Welt untrennbar zusammen. Die Gnade bringt in der Seele die übernatürliche Liebe hervor, die mit dem Geist im innertrinitarischen Hervorgangsgeschehen nicht nur den Namen teilt. Die Liebe bildet zusammen mit Glaube und Hoffnung die eingegossenen göttlichen Tugenden, «durch die der Mensch mit dem bewegenden Heiligen Geist vereint wird» (I–II, 68, 8 c.). Durch die göttliche Liebe «richtet der Heilige Geist den Willen des Menschen darauf aus, dass er unmittelbar auf ein übernatürliches Gut hin bewegt wird» (II–II, 8, 4 c.). Dies geschieht nicht nach Art einer mechanischen Einwirkung, sondern unter Einbeziehung des menschlichen Willens und seiner Freiheit – «der Wille muss vom Heiligen Geist so zum Lieben bewegt werden, dass auch er [der Wille] selbst diesen Akt bewirkt» (II–II, 23, 2 c.). Die gnadenhafte Befähigung zur Gottesliebe durch Gott selbst ist also nach Thomas gesteigerte, ins Übernatürliche erhobene menschliche Selbstbewegung, nicht deren Zerstörung. Damit dies möglich wird, darf die übernatürliche Liebe, anders als Aussagen des Sentenzenmeisters Petrus Lombardus es nahelegen, nicht mit dem Heiligen Geist als solchem identifiziert werden.⁴ Thomas charakterisiert sie als unmittelbarsten Ausdruck der vom Geist geschenkten heiligmachenden Gnade im menschlichen Wollen, was der Identifizierung der übernatürlichen Tugend des Glaubens mit einer Erleuchtung des menschlichen Intellekts im Gefolge der Gnade entspricht. Als «gewisse Teilhabe am Heiligen Geist» kann Thomas die göttliche Liebe sogar «würdiger als die Seele» selbst nennen, die durch sie geformt wird (II–II, 23, 3 ad 3). Kein Mensch könnte sie sich aus eigenen Kräften erwerben, sondern sie besteht in uns allein «durch die Eingießung des Heiligen Geistes, der die Liebe von Vater und Sohn ist, deren Teilhabe in uns die geschaffene Liebe» (im Sinne der göttlichen Tugend) darstellt (II–II, 24, 2 c.). Als konkrete Gestalt unserer geschöpflichen Partizipation an der unendlichen göttlichen Person des Geistes kann die übernatürliche Liebe stets vermehrt werden, ohne je an eine Grenze zu stoßen (II–II, 24, 7 c.) – so bleibt sie als einzige der göttlichen Tugenden auch in der himmlischen Seligkeit erhalten. Schon im irdischen Leben ermöglicht die Liebe die intensivste Beziehung des Menschen zum Heiligen Geist: Wenn sie mit der Gnade eingegossen wird und die Seele des Menschen Gott angleicht, bereitet sie damit der personalen Präsenz, der «Einwohnung» des Geistes, den Weg (I, 43, 2 ad 2). Man kann auch sagen: Mit der übernatürlichen Liebe, die dem Menschen gnadenhaft geschenkt wird, schafft sich der Heilige Geist selbst die Bedingungen, um die Seele mit seiner Gegenwart erfüllen zu können. Mit dem Geist nehmen auch Vater und Sohn Wohnung in der Seele der Begnadeten, so dass von einer Einwohnung der Trinität als ganzer gesprochen werden kann.⁵ Wenn das Geschenk der «Gnade des Geistes» somit letztlich in das Geschenk vollendeter personaler Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott mündet, verwundert es

nicht, dass Thomas in der rechtfertigenden und heiligmachenden Gnade den Inbegriff des «Neuen Gesetzes» sieht, unter das der Mensch durch Christus gestellt wurde (I–II, 106, 1 c.). Es wird «Gesetz der Freiheit» genannt, weil die Gnade des Heiligen Geistes die Menschen dazu befähigt, seinem Anspruch von innen heraus in Freiheit zu entsprechen (I–II, 108, 1 ad 2). Undenkbar ist es für Thomas, dass diese Heilsordnung, in welcher der Geist die Menschen alles lehrt, was für Glauben und Handeln notwendig ist, in der verbleibenden Geschichtszeit nochmals überboten werden könnte – die Vorstellung eines zukünftigen «Zeitalters des Heiligen Geistes» (als vollkommener Gnadenzeit, im Sinne des mittelalterlichen Joachinitismus) weist er als eitle Vorstellung zurück (I–II, 106, 4 c./ad 2).

Während Thomas von der Gnade im Abschnitt der *Prima Secundae* über die «äußeren Prinzipien» der menschlichen Handlungen spricht, zählt er die «Gaben des Heiligen Geistes», die sich in ihrer Siebenzahl auf Jes 11, 2f. (Vulg.) zurückführen, zu den «inneren Prinzipien».⁶ Die Zuordnung mag inkonsequent erscheinen, da doch einerseits in beiden Fällen Gott am Menschen «von außen» (als mit ihm nicht identisches Prinzip) wirkt und andererseits schon die Gnade sich so mit der menschlichen Seele in ihrem Seinsgrund verbindet, dass sie diese nach Art einer Formbestimmung prägt und ihr damit «innerlich» wird. Die differenzierende Zuordnung bei Thomas könnte darin begründet sein, dass die Gaben, wie angedeutet, die göttlichen Tugenden sowie die diese ermöglichende heiligmachende Gnade voraussetzen und deshalb ohne weitere Vorbemerkungen als «innere» Prägungen des (begnadeten, gerechtfertigten) Menschen behandelt werden können. Thomas ist sich der Schwierigkeiten bewusst, für die Gaben des Heiligen Geistes eine Bestimmung vorzulegen, die eine exakte Unterscheidung von den Tugenden erlaubt, mit denen sie teils namentlich übereinstimmen. Andere Scholastiker haben eine solche Abgrenzung verworfen, Thomas hält sie mit subtilen Argumenten aufrecht: Während die Tugenden «den Menschen vervollkommen, sofern es zu seiner Natur gehört, durch die Vernunft bewegt zu werden in dem, was er innerlich und äußerlich tut», sind die Gaben des Heiligen Geistes «höhere Vollkommenheiten, gemäß denen der Mensch dazu disponiert wird, von Gott bewegt zu werden» (I–II, 68, 1 c.). «Denn der Heilige Geist bewegt den menschlichen Geist zu dem, was der Vernunft entspricht, oder noch mehr zu dem, was die Vernunft übersteigt» (I–II, 70, 4 c.). Durch seine Gaben macht der Geist die menschliche Seele folgsam, gehorsam, beweglich für seine Eingebungen – Thomas vergleicht den Geist mit einem Künstler, der sein Material formt (I–II, 68, 4 ad 1.3). Die Gaben sind dabei stärker als die Tugenden auf den fortwährenden dynamischen Einfluss Gottes ausgerichtet. Ohne das Wirken des Geistes vermag der Mensch sein übernatürliches Ziel, die ewige Seligkeit bei Gott, nicht zu erreichen (I–

II, 68, 2 c.). Daher sind die Gaben für das Heil des Menschen unverzichtbar, aber existieren in dieser Hinsicht nur während der irdischen Pilgerschaft, nicht mehr im Himmel (als reine Vervollkommenung des Geistes im Hinblick auf Gottes Einwirkung allerdings schon: I–II, 68, 6 c.). Sie können im natürlichen Bereich am ehesten mit den moralischen Tugenden verglichen werden, welche die Strebekräfte des Menschen perfektionieren, damit sie möglichst umfassend dem Befehl der Vernunft gehorchen (I–II, 68, 4 c.). Dazu passt auch, dass die Gaben, da sie nicht bloß punktuell, sondern bleibend verliehen werden, nach Thomas wie die Tugenden mit dem Begriff des *habitus*, der «dauerhaften Anlage», bezeichnet werden können (I–II, 68, 3 c.). Alle Seelenkräfte, von denen menschliches Handeln abhängt, bedürfen dieser Unterstützung durch den Geist – die theoretische und praktische Vernunft ebenso wie die Strebekräfte. Die sieben Gaben ordnet Thomas in einer exakten, freilich auch etwas künstlich wirkenden Systematik diesen drei Bereichen zu: «Zur Erfassung der Wahrheit wird die theoretische Vernunft durch die *Einsicht* vervollkommenet, die praktische Vernunft durch den *Rat*. Zum rechten Urteil aber wird die theoretische Vernunft durch die *Weisheit* vervollkommenet, die praktische Vernunft durch die *Wissenschaft*. Die Strebekraft hingegen wird in dem, was den Mitmenschen angeht, durch die *Frömmigkeit* vervollkommenet. In dem aber, was ihn [den Strebenden] selbst angeht, wird sie durch die *Stärke* vervollkommenet gegen die Schrecken der Gefahren; gegen die ungeordneten Begierde nach Gefälligem aber durch die [Gottes-] *Furcht*» (I–II, 68, 4 c.). In dieser Aufzählung wird eine hierarchische Ordnung erkennbar (I–II, 68, 7 c.), die derjenigen der Tugenden ähnelt. Die Entfaltung der sieben Gaben im Einzelnen hat Thomas an verschiedenen Stellen im Zusammenhang mit der Behandlung der ihnen eng verwandten Tugenden vorgenommen; diese auch in spiritueller Hinsicht wertvollen Ausführungen müssen hier ausgeklammert bleiben. Das Band, das alle Gaben miteinander verknüpft, ist die vom Heiligen Geist dem Menschen eingegossene Liebe – wer sie besitzt, besitzt auch alle Gaben des Geistes (I–II, 68, 5 c.). Manchmal spricht Thomas von der «Gabe der Liebe» (etwa II–II, 8, 4 c.), obwohl diese in der traditionellen Siebenerliste nicht genannt wird, sondern, wie wir sahen, sachlogisch vorgängig zu den Gaben als deren Grund zu betrachten ist. Die ordnende Kraft, die Thomas der Liebe im Hinblick auf die Gaben des Heiligen Geistes zuschreibt, beweist generell den Vorrang der göttlichen Tugenden ihnen gegenüber – Thomas kann die Gaben als (erweiternde) «Ableitungen» (*derivationes*) aus diesen Tugenden bezeichnen (I–II, 68, 4 ad 3). Im Vergleich mit den intellektuellen und sittlichen Tugenden andererseits erkennt er den Gaben einen Vorrang zu, da in ihnen der Geist als «höherer Beweger» am Werk ist (I–II, 68, 8 c.). Letztlich hat die Lehre von den Gaben des Geistes und den eingegossenen Tugenden, wie sie Thomas entfaltet, den

Zweck, die christliche Formung des Menschen in allen Dimensionen seiner Persönlichkeit als Ausdruck der göttlichen Gnade und der beständigen Einwirkungen des Heiligen Geistes zu verstehen.

Wie der Akt zum Habitus verhalten sich die (acht) Seligkeiten (nach Mt 5,3–11) gegenüber den Gaben des Geistes⁷; auch hier bemüht sich Thomas um exakte Zuordnung der einzelnen Glieder (I–II, 69, 3 ad 3). Die Seligkeiten sind Teil der «Früchte des Geistes», die sich in ihnen aber nicht erschöpfen. Die in Gal 5,22f. (Vulg.) genannten zwölf Früchte sind für Thomas eine angemessene Aufzählung, die er «nach dem unterschiedlichen Hervorgang des Heiligen Geistes in uns» zu erklären versucht (I–II, 70, 3 c.); allerdings hätte der Apostel auch mehr oder weniger Früchte erwähnen können (I–II, 70, 3 ad 4). Dass an erster Stelle die Liebe genannt wird, ist plausibel, da «in ihr der Heilige Geist in besonderer Weise gegeben wird wie in seinem eigentümlichen Abbild, denn der Heilige Geist ist auch selbst Liebe» (I–II, 70, 3 c.) – die ungeschaffene Liebe. Insgesamt ordnet Thomas die zwölf Früchte nach dem dreifachen Zweck, den sie verfolgen: «dass zuerst der Geist des Menschen in sich selbst geordnet werde [Liebe, Freude, Friede, Geduld, Langmut], zweitens aber, dass er auf das hingeeordnet werde, was neben ihm steht [Güte, Milde, Sanftmut, Treue], drittens endlich auf das, was unter ihm ist [Bescheidenheit, Enthaltbarkeit, Keuschheit]» (ebd.).

Mit diesem Durchgang ist bei weitem nicht alles erschöpft, was Thomas über den Heiligen Geist im Kontext seiner Lehre vom menschlichen Handeln zu sagen weiß.⁸ Was er etwa über die Charismen lehrt, die Begabungen zum Wohle anderer, mit denen der Geist die Glieder der Kirche ausstattet, muss hier ebenso unbehandelt bleiben wie seine Interpretation der «Sünde wider den Heiligen Geist», die «Unterscheidung der Geister» oder die zahllosen weiteren Aussagen zum «geistlichen» Leben.

3. Der Heilige Geist in der Menschwerdung des Sohnes und im sakramentalen Leben der Kirche

Der dritte und letzte Teil der theologischen Summe des hl. Thomas beginnt mit Fragen über die Inkarnation Christi, sein Leben, sein erlösendes Sterben und seine Erhöhung. Es folgt die Lehre über die Sakramente, die in den Kapiteln zur Buße abbricht. Den restlichen Teil der Sakramententheologie ebenso wie die Eschatologie, die sich noch hätte anschließen sollen, hat Thomas nicht mehr vollenden können, bevor er am 7. März 1274 starb.

Wie die Dreieinigkeit Gottes ist auch die Inkarnation des Sohnes ein Glaubensgeheimnis, das sich theologischer Deduktion entzieht. Obgleich Thomas

die Menschwerdung einer der beiden anderen göttlichen Personen, Vater und Geist, prinzipiell ebenso für denkbar hält wie die Annahme einer einzigen menschlichen Natur durch alle Personen gemeinsam, erscheint ihm das Zur-Welt-Kommen des Sohnes, wie es tatsächlich geschehen ist, als angemessenster Weg zur Realisierung des göttlichen Heilsplans. Sein Ziel lässt sich trinitarisch explizieren: An der Sohnschaft Christi teilnehmend, sollen wir Kinder des Vaters durch die Gabe des Heiligen Geistes werden (III, 3, 5 ad 2). Der Funktion des Geistes, wie sie hier anklingt, geht Thomas zunächst im christologischen Kontext nach. Die Menschwerdung des Sohnes aus der Jungfrau Maria wird in den Evangelien nach Matthäus und Lukas in besonderer Weise mit seinem Wirken in Verbindung gebracht. Auch wenn die Empfängnis Christi als göttliches Handeln in der Schöpfung durch die ganze Trinität gewirkt wird, entspricht nach Thomas die Zuweisung (Appropriation) an den Geist dem Charakter der Inkarnation als ungeschuldetes Werk göttlicher Liebe und der Heiligkeit des Kindes, das auf diesem Weg zur Welt kommt (III, 32, 1 c.). Es ist der Geist, der die Mutter Jesu sowohl vor der Empfängnis Christi als auch in dieser reinigt – die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in der später dogmatisierten Form vertritt Thomas noch nicht. In Mariens Schoß hat der Geist nicht als Vater Jesu, wohl aber als «Wirkender von unendlicher Kraft» dessen Menschenleib gebildet, also «sowohl die Materie vorbereitet», aus der er in seiner geschöpflichen Natur entstanden ist, als auch diesen Stoff «zur Vollendung geführt» (III, 6, 4 ad 1). Darum existiert der Leib Jesu sofort nach der Empfängnis in vollständiger Ausbildung (III, 33, 1 c.), fehlen ihm bestimmte derjenigen Defekte, die bei anderen Menschen anzutreffen sind (III, 14, 4 c.) und ist er frei von der Erbsünde (III, 15, 1 ad 2). Was in den vorangehenden Teilen der Summa über das Wirken des Geistes im Menschen gesagt wurde, kann auf den inkarnierten Christus in höchster Weise angewendet werden⁹: Als Mensch besitzt er (vom ersten Augenblick der Empfängnis an) die Fülle der Heiligungsgnade und der übernatürlichen Gottesliebe (als Konsequenz der Unionsgnade: III, 7, 13 c.), alle Charismen (III, 7, 7 c.) und die Gaben des Geistes (III, 7, 5 c./ad 2). Seiner Gottheit nach verleiht Christus selbst den Geist, auch durch die instrumentale Vermittlung seiner menschlichen Natur (III, 8, 1 ad 1). In den Quästionen zu den «Mysterien des Lebens Jesu», die zu den Besonderheiten der thomanischen Summa gehören, wird das Wirken des Geistes immer wieder zum Thema. Seinem Einfluss zugeschrieben werden das prophetische Wissen von Simeon und Hanna (III, 35, 5 c.), der Glaube der heidnischen Magier, die zur Krippe ziehen (III, 36, 8 c.), und die Beauftragung des Johannes zur Spendung der Bußtaufe (III, 38, 2 c./ad 3). Wie schon erwähnt, hält sich Thomas länger bei der Erscheinung des Geistes in Taubengestalt auf, wenn er von Jesu Taufe im Jordan handelt. Erst recht zeigt sich im Handeln Jesu selbst seine

Geisterfülltheit: Es war der Geist, der ihn in die Wüste und in die Prüfung der diabolischen Versuchungen geführt hat (III, 41, 1 ad 2). Der Geist wird in den Wundertaten offenbar (III, 43, 1 c.) und erscheint unter dem Zeichen der Wolke bei der Verklärung auf dem Berg (III, 45, 4 ad 2). In den Quästionen über Leiden, Sterben und Auferstehen geht Thomas auf die Rolle des Heiligen Geistes auffällig selten ein. Es bleibt bei punktuellen Erwähnungen, wie bei der Erörterung des körperlichen Fortgangs Jesu in der Himmelfahrt, wo als ein Argument die anschließende Sendung des Geistes genannt wird (III, 57, 1 ad 3).

Durch die «geistliche» Kraft des Glaubens und der Sakramente entfaltet das erlösende Leiden Jesu seine Wirksamkeit durch alle nachfolgenden Zeiten (III, 48, 6 ad 2). In pneumatologischer Konkretisierung bedeutet dies: «Durch die Kraft des Heiligen Geistes» wird in den Sakramenten die Gnade «hauptsächlich» vermittelt, während die sakramentalen Zeichen selbst «instrumentale» Wirksamkeit entfalten (I–II, 112, 1 ad 2). Alle Sakramente erweisen sich damit als ebenso geistgewirkt, wie sie als Fortsetzung des menschlich vermittelten Heilshandelns des Logos verstanden werden können (III, 62, 5 c.). Die christliche Taufe heißt «geistliche Abwaschung» bzw. «Wiedergeburt» (III, 60, 7 ad 2; III, 62, 2 c. u.ö.), und schon bei der Abgrenzung von der Johannestaufe beschreibt Thomas die Verleihung des Geistes als ihr Proprium (III, 38, 5 c.). Der Bezug der Geistverleihung in der Taufe zum Pascha Christi spiegelt sich darin wider, dass Oster- und Pfingstvigil traditionelle Tauftermine der Kirche sind (III, 66, 10 ad 1). Weil der Heilige Geist Hauptursache der Taufgnade im Herzen der Menschen ist, ist er in seiner Wirkung nicht notwendig an das werkzeugliche Zeichen der Wassertaufe gebunden, wie Thomas in der Erläuterung von Blut- und Begierdetaufe ausführt (III, 66, 11 c.) – hier hilft die pneumatologische Reflexion, einen zu engen Sakramentalismus zu überwinden. Und sie bettet den sakramentalen Einzelvollzug in seinen größeren ekklesialen Zusammenhang ein: Durch die vereinende, Kommunikation aller Glieder der Kirche ermöglichende Kraft des Geistes wird verstehbar, dass bei der Kindertaufe der Glaube der Gesamtkirche dem unmündigen Täufling zugutekommen kann (III, 68, 9 ad 2).

Am ausführlichsten fallen – wenig überraschend – die pneumatologischen Bezüge innerhalb der thomanischen Sakramententheologie bei der Behandlung der Firmung aus, deren Einsetzung durch Christus Thomas mit der Verheißung der Geistsendung nach Ostern verknüpft (III, 72, 1 ad 1). Das in der Taufe erbaute geistliche Haus wird in der Firmung zum Tempel des Heiligen Geistes geweiht (III, 72, 11 c.). Die vollendete Reifung im spirituellen Leben durch die Fülle des Heiligen Geistes (III, 72, 1 c./ 4 c.), die in der Handauflegung durch den Bischof und in der Salbung mit Chrisam sichtbar zum Ausdruck kommt (III, 72, 2 c.), wird von Thomas und anderen mittelalterlichen Theologen vor allem als Stärkung für den geistlichen Kampf des christlichen

Lebens begriffen. Das mutige Auftreten der zuvor furchtsamen Apostel nach Pfingsten bietet dafür eine lebendige Illustration (III, 72, 9 c.).

Zwar finden sich in den thomanischen Quästionen zur Eucharistie regelmäßig die Bezeichnungen als «geistliche Nahrung/Speise» für das «geistliche Leben» (III, 73, 1 c./ad 1; III, 73, 3 c. u.ö.) und als «geistliche Medizin» (III, 79, 6 c.), die explizite Erwähnung der Person des Heiligen Geistes beschränkt sich aber auf wenige Aspekte, die im Kontext der Taufe auch angeklungen waren. So wendet Thomas die bereits erwähnte Verhältnisbestimmung von Prinzipal- und Instrumentalursache auf dieses Sakrament an: Wenn man sagt, «allein durch die Kraft des Geistes» würden die eucharistischen Gaben verwandelt, muss man eine werkzeugliche Ursache der Konsekrationsworte nicht ausschließen (III, 78, 4 ad 1; vgl. auch III, 75, 1 ad 1.4), wie sie Thomas ausführlich erörtert. Ein anderer Hinweis betrifft die Ausweitung des «privaten Gutes», welche die Messe eines Priesters mit sich bringt, auf die Gesamtkirche. Sie geschieht «wegen der Kraft des Heiligen Geistes, der durch die Einheit der Liebe die Güter der Glieder Christi untereinander mitteilt» (III, 82, 6 ad 3). Noch spärlicher fallen die Erwähnungen des Geistes in den fertiggestellten Quästionen über die «geistliche Heilung» (III, 84, 10 ad 5) im Bußsakrament aus. Neben dem Hinweis, dass der Geistempfang in diesem Sakrament keine Handauflegung erforderlich macht (III, 84, 4 ad 2), ist nur der Rekurs auf die schon früher behandelte Frage nach der Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist erwähnenswert (III, 86, 1 ad 3).

Auch wenn also in der Sakramentenlehre wie im gesamten Denken des Thomas keine «Geistvergessenheit» herrscht, ist ihre pneumatologische Prägung nicht intensiv zu nennen; an dieser Feststellung würde auch die Einbeziehung der häufigen, aber weniger spezifischen Aussagen über verschiedenste «geistliche» Realitäten (Leben, Vollmacht, Wirkungen u.v.m.) nichts ändern. Wie Thomas die Gnadenvermittlung in der Kirche im Ausgang von der «Gnade des Hauptes», das Christus ist, denkt, so begreift er die sakramentalen Wirklichkeiten primär vom Handeln des inkarnierten Sohnes her, als eine (vom Geist ermöglichte!) Fortsetzung der instrumentalen Wirksamkeit seiner angenommenen Menschennatur. An dieses Modell hat noch das Zweite Vatikanum in seinen Kapiteln über die sakramentale Kirche angeknüpft (LG 8).

Letztlich gehört das, was der Geist in den Sakramenten wirkt, aber in das größere Bild, das sich ergibt, wenn man auf die ihm im Glaubensbekenntnis zugeordneten Aussagen blickt. Was immer der trinitarische Gott in seiner Güte der Menschenwelt mitteilt, um sie auf ihr übernatürliches Ziel, das er selbst ist, hinzuführen, kann in besonderer Weise als Werk des Geistes, der in die Welt gesandten göttlichen Gabe und Liebe in Person, begriffen werden. Darum verbindet das Credo das Bekenntnis zum Geist mit der Erwähnung der Kir-

che. Für Thomas lässt sich der Zusammenhang in den Worten explizieren: «Ich glaube an den Heiligen Geist, der die Kirche heiligt» (II–II, 1, 9 ad 5). Auch spricht er vom Geist – in Unterscheidung, aber nicht Loslösung vom «Haupt» Christus – als «Herz» der Kirche, das Leben schenkt und Einheit ermöglicht (III, 8, 1 ad 3). Der Geist trägt die apostolische Tradition (III, 25, 3 ad 4) und schreibt das Gesetz Christi in die Herzen der Glaubenden ein (III, 42, 4 ad 2). Überzeugend lässt sich die «Vergebung der Sünden» mit der «Gabe des Heiligen Geistes» als innergöttlicher Liebe verbinden (II–II, 14, 1 c.). Ebenso kann ihm die Verähnlichung mit Christus im Geschehen unserer Annahme als Gotteskinder appropriiert werden (III, 23, 2 ad 3). Dies alles hätte Thomas auch in den Quästionen zu den Sakramenten stärker berücksichtigen können, als er es faktisch tut. Auf die lebensspendende Kraft des Geistes bei der Auferweckung der Toten und der letzten Vollendung der Schöpfung geht er noch weniger ein. Der Blick in den Eschatologieteil des Sentenzenkommentars lässt vermuten, dass sich daran nichts geändert hätte, wenn die entsprechenden Quästionen in der Summa fertiggestellt worden wären.

Insgesamt wird man sagen dürfen, dass die intensivsten Bezüge zum Heiligen Geist bei Thomas dort zu finden sind, wo diesbezügliche Aussagen der Schrift und des Glaubensbekenntnisses theologische Erläuterungen erfordern und wo es um die Ausrichtung seelischer Vollzüge des Menschen auf ihr übernatürliches Ziel geht, wobei das Geistwirken im Individuum stärker reflektiert wird als seine Funktion für die kirchliche Gemeinschaft. Die Zuschreibung bestimmter göttlicher Werke in der Welt des Geschaffenen an den Geist hilft uns, dessen innertrinitarische Stellung und damit das Eigentümliche seiner Person besser zu verstehen¹⁰; allerdings bleiben diese Werke im strengen Sinne vom trinitarischen Gott in seiner Wesenseinheit gewirkt. Überstiegen wird die appropriative Logik in der Lehre von der Sendung des Heiligen Geistes und seiner personalen Einwohnung in den Seelen der Begnadeten. Es kann daher nicht überraschen, dass die thomanische Behandlung dieser Themen in der Theologie der neueren Zeit besonderes Interesse gefunden hat.

Anmerkungen

- 1 Natürlich behandelt Thomas pneumatologische Fragen auch in vielen anderen seiner Werke; sie bleiben in dieser knappen Skizze ausgeklammert. Aus der Sekundärliteratur werden nur wenige, meist neuere Titel genannt. Zur gesamten älteren Literatur vgl. Adriano PEDRINI, *Bibliografia tomistica sulla pneumatologia* (Studi tomistici 54), Roma 1994.
- 2 Die maßgebliche Studie zum Thema ist Gilles EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford – New York 2007; speziell zum Heiligen Geist und seinem Hervorgang ebd. 219–297. Ergänzend: Reinhard SIMON, *Das Filioque bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung zur dogmenge-*

- schichtlichen Stellung, theologischen Struktur und ökumenischen Perspektive der thomanischen Gotteslehre, Frankfurt 1994; Hans Christian SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (Münchener Theologische Studien, Syst. Abt. 52), St. Ottilien 1995, bes. 580–644; Kenneth M. LOYER, *God's Love through the Spirit. The Holy Spirit in Thomas Aquinas and John Wesley*, Washington 2014, 69–180.
- 3 Vgl. EMERY, *The Trinitarian Theology* (s. Anm. 2), 360–412; DERS., *Missions invisibles et missions visibles. Le Christ et son Esprit*, in: *Revue Thomiste* 106 (2006) 51–99.
 - 4 Vgl. Geertjan ZUIJDWEGT, «*Utrum caritas sit aliquid creatum in anima*». *Aquinas on the Lombard's Identification of Charity with the Holy Spirit*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79 (2012) 39–74.
 - 5 Vgl. Francis L. CUNNINGHAM, *The Indwelling of the Trinity. A Historico-doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque 1955; Javier PRADES, «*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*». *El misterio de la inhabitación de la trinidad, en los escritos de santo Tomás* (Analecta Gregoriana 261), Rom 1993; Camille DE BELLOY, *Habitation et missions des personnes divines selon Thomas d'Aquin*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92 (2008) 225–240; Eleonore STUMP, *Aquinas's Ethics. The Infused Virtues and the Indwelling of the Holy Spirit*, in: *Ephemerides theologiae Lovanienses* 95 (2019) 269–281.
 - 6 Zu allen Aspekten des Thomas und seiner historischen Einordnung vgl. Ulrich HORST, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin 2001. Ergänzend: Giovanni KOSTKO, *I doni dello Spirito Santo nell'economia degli abiti operativi infusi. Prospettive tratte dalla «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino*, in: *Divinitas* 47 (2004) 115–143; Andrew C. PINSENT, *The Gifts and Fruits of the Holy Spirit*, in: Brian DAVIES – Eleonore STUMP, *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford – New York 2012, 475–488; James W. STROUD, *Thomas Aquinas' Exposition of the Gifts of the Holy Spirit. Developments in His Thought and Rival Interpretations*, Diss. Catholic University of America, Washington 2012; John M. MEINERT, *Donum Habituale. Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Diss. Catholic University of America, Washington 2015.
 - 7 Vgl. Anton M. TEN KLOOSTER, *Thomas Aquinas on the beatitudes. Reading Matthew, disputing grace and virtue, preaching happiness* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht N.S. 18), Leuven 2018.
 - 8 Vgl. Pedro FERNÁNDEZ, *Teología de los carismas en la «Summa theologiae» de Santo Tomás*, in: *Ciencia tomista* 105 (1978) 177–223; José NORIEGA, «*Guiados por el espíritu*». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma 2000; Jack MAHONEY, *The Holy Spirit and moral action in Thomas Aquinas*, Maryland 2021.
 - 9 Vgl. Armando BANDERA, *El Espíritu Santo en la historia de Jesús de Nazaret. Pensamiento de Santo Tomás*, in: Pedro RODRÍGUEZ (Hg.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1999, 171–197; Joseph P. WAWRYKOW, *Christ and the gifts of the Holy Spirit according to Thomas Aquinas*, in: Thomas PRÜGL – Marianne SCHLOSSER (Hg.), *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter*. FS Ulrich HORST OP, Paderborn 2007, 43–62.
 - 10 Vgl. zur positiven Funktion der thomanischen Lehre von den Appropriationen Dominique-Marie CABARET, *L'étonnante manifestation des personnes divines. Les appropriations trinitaires chez saint Thomas* (Bibliothèque de la Revue thomiste, Études 6), Paris 2015.

Abstract

The Doctrine of the Holy Spirit in Thomas Aquinas' Summa theologiae: an Overview. In his *Summa theologiae*, Thomas Aquinas deals with the Holy Spirit and his activity in all three main parts, although not in the form of a systematic treatise. After addressing the procession of the Spirit from Father and Son, names and titles of the Spirit (esp. gift and love) as well as his mission into the world in the chapters on the Trinity, a special emphasis is put on the role of the Spirit in the directing of man towards his supernatural ultimate end through grace, divine virtues and gifts. Already in earthly life, the Spirit makes possible genuine personal communion with the Holy Trinity who indwells the souls of justified people. Among the effects of the Triune God in the world, which can be attributed in a special way to the Holy Spirit, is the forming of the human body of Christ in the womb of the Virgin, as well as his sanctifying and unifying work as «soul» of the Church and the main causality in the gift of salvation through the sacraments.

Keywords: Filioque – pneumatology – gifts of the Holy Spirit – Divine grace – Holy Spirit – love – sacrament – trinity