

Jarosław PASZYŃSKI SJ*

*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin

Zusammenfassung

In diesem Artikel soll dargestellt werden, was THOMAS VON AQUIN unter der Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes versteht. Da die Gaben des Heiligen Geistes genauso wie die Tugenden den Menschen zu guten Handlungen disponieren, wird zunächst der Unterschied zwischen ihnen herausgearbeitet und dann das Spezifikum der Weisheitsgabe im Kontext der anderen Gaben sowie der Seligpreisungen aufgezeigt. Nach THOMAS besteht die Weisheit als Gabe darin, dass sie den Menschen dazu disponiert, der Inspiration der göttlichen Wahrheit zu folgen aufgrund der Liebe, durch die ihn der Heilige Geist zur Vollkommenheit der Gotteskindschaft führt.

Einleitung

Die harmonische Synthese von Theologie und Philosophie, die THOMAS VON AQUIN geschaffen hat und mit dem Stichwort *Glaube und Vernunft* charakterisiert werden kann, wird in der Fachliteratur immer wieder behandelt. Dem methodologischen und fundamental-theologischen Aspekt dieses Themas wird dabei zu Recht eine große

Bedeutung beigemessen. Nichtsdestoweniger spielt bei THOMAS aber auch der pneumatologisch-ethische Gesichtspunkt eine wesentliche Rolle bei der Deutung der Beziehung zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen – ein Gesichtspunkt, der in der bisherigen Forschung weniger Interesse fand.¹ Deswegen wird in diesem Artikel die vom Aquinaten entfaltete Lehre über die Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes dargestellt, die sowohl für die systematische Theologie als auch für die gelebte Spiritualität relevant ist.

1. Der Unterschied zwischen den Tugenden und den Gaben

Nach THOMAS braucht der Mensch nicht nur die Tugenden, sondern auch die Gaben des Heiligen Geistes, um das letzte Ziel seines Lebens zu erreichen. Da die Weisheit sowohl eine Tugend als auch eine Gabe des Heiligen Geistes ist, muss man zunächst den Unterschied zwischen den Tugenden und den Gaben aufzeigen.²

Der Sinn der Tugenden besteht darin, dass sie den Menschen zu einer guten Handlung disponieren.³ Zwar weist der Begriff *Gabe* (*donum*) von der Wortbedeutung her auf die Ursache hin, der sie sich verdankt, doch ist das nach THOMAS noch kein ausreichender Grund, um die Gaben von den Tugenden zu unterscheiden. Der Mensch ist nämlich auch durch die Gaben zu einer guten Handlung disponiert, zumal es eingegossene Tugenden gibt, die von Gott kommen.⁴ Um diesen Unterschied zu erklären stützt sich THOMAS nicht auf die Bedeutung des Wortes Gabe, sondern auf die Redeweise der Heiligen Schrift, wo das Wort *Geist* (*spiritus*) im Sinne des hier behandelten Sachverhalts benutzt wird. In Jes 11, 2 ist nämlich die Rede vom *Geist der Weisheit und der Einsicht* usw.⁵ Diese Redeweise bedeutet, dass

¹ HORST, *Die Gaben*, p. 7.

² *Ibid.* p. 71-107.

³ AQUINATIS, *Summa theologiae*, I-II 55, 1 c.; I-II 55, 3 c.

⁴ *Ibid.* I-II 68, 1 c.

⁵ “Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isaiae XI, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, et cetera.*” (*Ibid.* I-II 68, 1 c.)

die Weisheit, die Einsicht usw. aufgrund der göttlichen Inspiration (inspiratio) im Menschen wirken. Nach THOMAS ist die Inspiration als eine bestimmte, von außen kommende Bewegung zu verstehen. Der Aquinate geht davon aus, dass es innere und äußere Prinzipien der menschlichen Handlungen gibt. Dementsprechend gibt es auch ein inneres und ein äußeres Prinzip, die beide den Menschen bewegen. Auf der einen Seite handelt es sich um die Vernunft, die das den Menschen bewegende innere Prinzip ist, auf der anderen Seite um Gott, der das äußere Prinzip ist, das den Menschen bewegt.⁶ Da der *appetitus* immer die Folge einer Form ist, sei sie substanzieller Art oder eine Erkenntnisform, ist der Akt des Willens immer eine Folge der Erkenntnisform (des Erkenntnisaktes) der Vernunft.⁷ Das heißt, dass die Vernunft das Bewegungsprinzip des Willens ist, insbesondere wenn es um die von den Tugenden disponierten menschlichen Handlungen geht. Da der Gegenstand des Willens das Gute als solches ist, ist Gott als dieses Gute das Bewegungsprinzip des Willens, und zwar sowohl als das letzte Ziel des Menschen als auch als eine entsprechende Bewegung zu diesem Ziel.⁸ Das bedeutet, dass der Mensch zu dieser Bewegung disponiert werden kann. Diese Dispositionen heißen Gaben und zwar nicht nur, weil sie von Gott gegeben sind, sondern weil durch sie der Mensch der göttlichen Inspiration gut folgen kann. Der Unterschied zwischen den Tugenden und den Gaben besteht also nach THOMAS darin, dass die Tugenden den Menschen so disponieren, dass er gemäß seiner rationalen Natur mit der Vernunft den Willen zu einer guten Handlung bewegt, wohingegen die Gaben solche Dispositionen sind, durch die der Mensch von der göttlichen Inspiration leicht bewegt werden kann.⁹ Das bedeutet, dass die Tugenden und die Gaben auch etwas Gemeinsames haben, und zwar, dass sie Dispositionen sind, das heißt Habitus, allerdings auf analoge Weise. Die moralischen Tugenden disponieren nämlich das Verlangen zum leichten Gehorsam gegenüber der Vernunft, die Gaben hingegen disponie-

⁶ AQUINATIS, *Summa theologiae*, I-II 68, 1 c.

⁷ *Ibid.* I 80, 1 c.; I-II 9, 1 c.

⁸ *Ibid.* I-II 9, 4 c.

⁹ *Ibid.* I-II 68, 1 c.

ren den Menschen zum leichten Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist.¹⁰

Laut THOMAS sind die Gaben des Heiligen Geistes für den Menschen notwendig zur Erreichung seines letzten Zieles. Zwar sind Vernunft und Wille aufgrund ihrer Gegenstände auf Gott als den Ursprung der Welt und das letzte Ziel gerichtet, aber sie können durch ihre natürlichen Akte dieses Ziel nicht erreichen, weil Gott die ganze Wirklichkeit vollkommen transzendiert. Obwohl die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) den Menschen disponieren, diese Akte auf Gott zu beziehen, sind sie aber nicht vollkommen, weil der Mensch Gott durch sie nicht vollkommen erkennt und liebt. Was aber nicht vollkommen ist, kann auch nicht durch sich handeln, sondern muss von außen bewegt werden. Deswegen braucht der Mensch die von Gott kommende Bewegung, die dem letzten Ziel entspricht, und somit bestimmte Dispositionen, das heißt Gaben, um der göttlichen Inspiration zu folgen.¹¹

Da das letzte Ziel durch menschliche Handlungen erreicht werden muss, beziehen sich die Gaben, gleich wie die Tugenden, auf die Prinzipien dieser Handlungen, das heißt auf die Vernunft und auf das Verlangen (*vires appetitivas*). Um die Zahl der Gaben zu begründen, zeigt THOMAS den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Akten der Vermögen und den konkreten Gaben, die den Menschen zu solchen Akten disponieren, die der göttlichen Inspiration folgen.¹² Es geht um vier Akte der Vernunft und um drei Akte des Verlangens. Sowohl bei der spekulativen als auch bei der praktischen Vernunft gibt es zwei Arten des Aktes, und zwar: die Erkenntnis der Wahrheit (*apprehensio veritatis*) und das Urteil (*judicium de veritate*). Zur Erkenntnis der Wahrheit ist die spekulative Vernunft durch die Gabe der Einsicht (*intellectus*) disponiert und die praktische Vernunft durch die Gabe des Rates (*consilium*). Wenn es um das rechte Urteil geht, ist die Gabe der Weisheit (*sapientia*) die Disposition der spekulativen Vernunft und die Gabe der Erkenntnis (*scientia*) die Disposition der praktischen

¹⁰ *Ibid.* I-II 68, 3 c.

¹¹ *Ibid.* I-II 68, 2 c.

¹² *Ibid.* I-II 68, 4 c.

Vernunft.¹³ In Bezug auf die Handlungen den Anderen gegenüber ist der Wille durch die Gabe der Frömmigkeit (*pietas*) disponiert, weil die Frömmigkeit Ehrfurcht und Respekt vor Gott und den Menschen bedeutet.¹⁴ Die Empfindungsvermögen sind zu ihren Akten durch die Gabe der Stärke (*fortitudo*) gegen die Furcht vor der Gefahr und durch die Gabe der Gottesfurcht (*timor*) gegen das ungeordnete Lustverlangen disponiert. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes disponieren also den Menschen zu allen diesen Handlungen, zu denen der Mensch auch durch die intellektuellen und moralischen Tugenden disponiert wird, allerdings mit dem Unterschied des Bewegungsprinzips.¹⁵ Die Weisheit als intellektuelle Tugend besteht also in einem vernunftgemäßen Urteil, wohingegen die Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes in einem Urteil gemäß der göttlichen Inspiration besteht.¹⁶

Da die Klugheit bei jeder Entscheidung die richtige Handlung anordnet, ist sie notwendig zu jedem moralischen Tugendakt. Das bedeutet, dass ohne die Klugheit moralische Tugenden nicht möglich sind.¹⁷ Das heißt aber auch, dass sie in der Klugheit miteinander verbunden sind. Analog verhält es sich mit den Gaben des Heiligen Geistes in Bezug auf die Liebe. THOMAS beruft sich hier auf die Stelle in Röm 5, 5, wo gesagt wird, dass *die Liebe Gottes in unsere Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen ist, der uns gegeben ist*.¹⁸ Wie bereits gesagt, ist die Liebe Gottes die Person des Heiligen Geistes. Wer also die Liebe Gottes hat, hat auch den Heiligen Geist. Da die Gaben ihren Grund in der Liebe haben, sind sie dem Heiligen Geist zuzu-

¹³ AQUINATIS, *Summa theologica*, I-II 68, 4 c.

¹⁴ *Ibid.* I-II 68, 4 ad 2.

¹⁵ *Ibid.* I-II 68, 4 c.

¹⁶ “[...] sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino.” *Ibid.* I-II 68, 1 ad 4.

¹⁷ *Ibid.* I-II 57, 5 c.; I-II 65, 1 c.; SCHUSTER, *Moralisches Können*, p. 49-51.

¹⁸ “Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis; sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate[...].” AQUINATIS, *Summa theologica*, I-II 68, 5 c. Im Text Zitat nach Einheitsübersetzung.

schreiben,¹⁹ der als Liebe des Vaters und des Sohnes selbst die Gabe ist.²⁰ Deswegen kann niemand die Gaben des Heiligen Geistes ohne die Liebe Gottes haben. Wer aber die Liebe Gottes hat, hat auch alle Gaben des Heiligen Geistes, weil sie in der Liebe Gottes miteinander verbunden sind.²¹

Die Gaben des Heiligen Geistes setzen also die theologischen Tugenden, insbesondere die Tugend der Liebe, voraus. Da die theologischen Tugenden den Menschen mit Gott vereinen, sind sie eine notwendige Grundlage für die Gaben des Heiligen Geistes.²² Analog zu den intellektuellen Tugenden, die mit ihrer normativen Funktion den Vorrang vor den moralischen Tugenden haben, haben die theologischen Tugenden den normativen Vorrang vor den Gaben des Heiligen Geistes.²³ Im Vergleich mit den intellektuellen und moralischen Tugenden haben die Gaben einen Vorrang, weil sie die Vermögen der Seele für die Inspiration des Heiligen Geistes disponieren, während die Vernunft selbst oder die anderen Kräfte für die Anordnungen der Vernunft durch die Tugenden disponiert werden.²⁴ Allerdings haben die intellektuellen und moralischen Tugenden den Vorrang vor den Gaben aufgrund des *ordo generationis*, weil der Mensch, wenn er nicht der richtigen Anordnung der Vernunft gemäß handelt und dem Nächsten Unrecht tut, Gott nicht lieben und so auch keine Gaben des Heiligen Geistes empfangen kann.²⁵

¹⁹ “[...] omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor[...].” *Ibid.* I 43, 5 ad 1.

²⁰ *Ibid.* I 38, 2.

²¹ *Ibid.* I-II 68, 5 c.

²² “[...] animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.” *Ibid.* I-II 68, 4 ad 3.

²³ “Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea.” *Ibid.* I-II 68, 8 c.

²⁴ *Ibid.* I-II 68, 8 c.

²⁵ *Ibid.* I-II 68, 8 ad 2.

2. Die Gabe der Weisheit im Kontext der anderen Gaben

Auf der einen Seite setzen die Gaben des Heiligen Geistes die theologischen Tugenden voraus, auf der anderen beziehen sie sich auf die Vollendung dieser Tugenden.²⁶ Deswegen sind bestimmte Gaben konkreten theologischen Tugenden zuzuordnen. So beziehen sich auf die Tugend des Glaubens im strengen Sinn die Gaben der Einsicht und der Erkenntnis²⁷ und im weiteren Sinn die Gaben der Weisheit und des Rates.²⁸ Die Gabe der Gottesfurcht bezieht sich auf die Tugend der Hoffnung²⁹ und die Gabe der Weisheit auf die Tugend der Liebe.³⁰ Da die theologischen Tugenden die menschlichen Handlungen auf Gott beziehen, sind die anderen Tugenden den theologischen Tugenden untergeordnet. Von daher beziehen sich auch einige Gaben des Heiligen Geistes auf bestimmte moralische Tugenden, und zwar: auf die Tugend der Klugheit die Gabe des Rates und im weiteren Sinn die Gabe der Erkenntnis,³¹ die Gabe der Frömmigkeit auf die Tugend der Gerechtigkeit³² und die Gabe der Stärke auf die Tugend der Tapferkeit.³³ Daraus ergibt sich nach THOMAS, dass die Gabe der Weisheit in Verbindung mit dem Glauben und der Liebe steht. Deswegen ist zunächst die Gabe der Weisheit im Kontext der Gaben, die sich auf die Tugend des Glaubens beziehen, zu behandeln und dann erst das Spezifikum der Gabe der Weisheit.³⁴

Wie gesagt, die Gaben der Einsicht und der Weisheit beziehen sich auf die Akte der spekulativen Vernunft und die Gaben des Rates und der Erkenntnis auf die Akte der praktischen Vernunft. THOMAS macht

²⁶ “[...] dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem logicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem.” AQUINATIS, *Summa theologia*, II-II 9, 1 ad 3.

²⁷ *Ibid.* II-II 1, pr.

²⁸ *Ibid.* II-II 8, 6 c.

²⁹ *Ibid.* II-II 17, pr.

³⁰ *Ibid.* II-II 23, pr.

³¹ *Ibid.* II-II 52, 2 ad 2.

³² *Ibid.* II-II 121, pr.

³³ *Ibid.* II-II 139, pr.

³⁴ Vgl. HORST, *Die Gaben*, p. 130–143.

diese Unterscheidung, um die Zahl der Gaben zu begründen, doch erklärt die Grundlage dieser Distinktion den Charakter dieser Gaben nicht genau.³⁵ Alle diese Gaben haben nämlich spekulativen und zugleich praktischen Charakter, weil sie sich sowohl auf die im Glauben angenommene göttliche Wahrheit, die das letzte Ziel des Menschen ist, beziehen als auch auf die menschlichen Handlungen, die zu diesem Ziel anzuordnen sind.³⁶ Deswegen unterscheidet THOMAS diese Gaben aufgrund der unterschiedlichen Beziehung zum Glauben.³⁷ Da sich das, was zum Glauben gegeben ist, zunächst auf die erste Wahrheit, dann auf die Schöpfung und schließlich auf die Regelung der menschlichen Handlungen gemäß der Liebe bezieht, ist in Bezug darauf auf Seiten des glaubenden Menschen zweierlei nötig. Zum einen geht es um das Verständnis dessen, was zum Glauben gegeben ist, und darin besteht der Sinn der Gabe der Einsicht. Zum anderen geht es um das richtige Urteil, und zwar in Bezug auf die göttlichen Dinge, was zur Gabe der Weisheit gehört, weiter in Bezug auf die geschaffenen Dinge, was der Gabe der Erkenntnis entspricht, und letztlich in Bezug auf die Anwendung auf die konkreten Handlungen, was die Sache der Gabe des Rates ist.³⁸ Die Gabe der Erkenntnis besteht aber eigentlich in der Disposition zum richtigen Urteil darüber, was zu glauben ist und was nicht,³⁹ und das bedeutet, dass sie sich auch auf die göttlichen Dinge bezieht. Obwohl der Glaube sich auf die göttlichen Dinge bezieht, hat er nach Thomas im Glaubenden selbst einen temporalen und infolgedessen geschaffenen Charakter.⁴⁰ Der genaue Unterschied zwischen den Gaben der Erkenntnis und der Weisheit besteht also nach THOMAS darin, dass die Erkenntnis dessen, was zu glauben ist, zur Gabe der Erkenntnis gehört, wohingegen die Erkenntnis der Sachen selbst, die zu glauben sind, zur Gabe der Weisheit zu zählen ist. Denn

³⁵ AQUINATIS, *Summa theologica*, II-II 8, 6 c.

³⁶ *Ibid.* II-II 8, 3 c.; II-II 8, 6 c.; II-II 9, 3 c.; II-II 45, 3 c.

³⁷ *Ibid.* II-II 8, 6 c.

³⁸ *Ibid.* II-II 8, 6 c.

³⁹ *Ibid.* II-II 9, 1 c.

⁴⁰ *Ibid.* II-II 9, 2 ad 1.

die Gabe der Weisheit ist mit der Liebe verbunden, die den Menschen mit Gott vereint.⁴¹

Die Gabe der Weisheit besteht also im Urteil im Lichte der göttlichen Wahrheit aufgrund der Liebe Gottes. Deswegen hat die Weisheit als Gabe ihre Ursache im Akt des Willens, das heißt in der Liebe. Da das Urteil ein Akt der Vernunft ist, befindet sich die Weisheit als Gabe dem Wesen nach in der Vernunft, die das Subjekt dieser Weisheit ist.⁴² Das heißt nicht, dass die Weisheit als Gabe identisch mit der Weisheit als Tugend ist, weil die Weisheit als intellektuelle Tugend Thomas zufolge durch das Studium zu erwerben ist, wohingegen die Weisheit als Gabe von oben kommt (Jak 3, 15).⁴³ Zwar kommt das, was durch die Offenbarung zu glauben ist, auch von oben, aber das bedeutet nicht, dass die Weisheit als Gabe mit dem Glauben kongruent ist. Der Akt des Glaubens besteht nämlich in der Zustimmung zur geoffenbarten göttlichen Wahrheit, die Gabe der Weisheit hingegen im Urteil gemäß dieser Wahrheit. Das bedeutet aber, dass die Gabe der Weisheit den Glauben voraussetzt.⁴⁴ Die *articuli fidei* sind nämlich die ersten Prinzipien der Weisheit in ihrem Wesen. Deswegen ist der Glaube der Anfang der Weisheit. Wenn es aber um die Verwirklichung der Weisheit geht, ist nach Ps 111 (110), 10⁴⁵ die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit.⁴⁶ Dies betrifft nach THOMAS sowohl die knechtische (*timor*

⁴¹ “[...] scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae; scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet charitati, quae unit mentem hominis Deo.” AQUINATIS, *Summa theologica*, II-II 9, 2 ad 1.

⁴² “[...] sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare[...].” *Ibid.* II-II 45, 2 c.

⁴³ “[...] sapientia quae ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Jacobi III, 15.” *Ibid.* II-II 45, 1 ad 2.

⁴⁴ “[...] fides assentit veritati divinae secundum seipsam; sed iudicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic.” *Ibid.* III-II 45, 1 ad 2.

⁴⁵ *Ibid.* II-II 19, 7 s.c.

⁴⁶ “[...] initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei; et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed

servilis) als auch die kindliche Furcht (*timor filialis*), aber auf unterschiedliche Weise. Die knechtische Furcht ist der Anfang der Weisheit, indem sie das Sich-Fernhalten von den Sünden aus Furcht vor der Strafe bewirkt. Deswegen ist sie wie ein äußeres Prinzip, das zur Weisheit disponiert. Die kindliche Furcht dagegen ist der Anfang der Weisheit, weil sie die erste Wirkung der Weisheit ist.⁴⁷ Die kindliche Furcht hat nämlich ihren Grund in der Liebe.⁴⁸ Wenn also die Weisheit in Bezug auf Gott alles regelt, setzt das voraus, dass der Mensch aus Liebe fürchtet, Gott zu verlieren oder zu verletzen und deswegen will er Gott in allem folgen.⁴⁹

Wie gesagt besteht die Weisheit als Gabe darin, dass sie in ihrem Urteil der Inspiration des Heiligen Geistes folgt. THOMAS beruft sich hier auf 1 Kor 2, 10, wo vom Geist die Rede ist, der *alles, auch die Tiefen Gottes ergründet*, und auch auf 1 Kor 2, 15, wo gesagt wird: *Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles*. Das heißt, dass der Mensch, der dem Heiligen Geist folgt, den Zugang zur göttlichen Wahrheit hat und gemäß dieser Wahrheit über alles urteilen kann.⁵⁰ Da der Heilige Geist die Liebe Gottes ist, kann die Gabe der Weisheit, die durch diese Liebe verursacht wird, alles in Bezug auf Gott ordnen und nicht nur, was sich auf die Kontemplation bezieht, sondern auch, was die Aktion betrifft.⁵¹

quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiae: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis.” *Ibid.* II-II 19, 7 c.

⁴⁷ *Ibid.* II-II 19, 7 c.

⁴⁸ *Ibid.* II-II 19, 2 ad 3; II-II 19, 9 c.

⁴⁹ *Ibid.* II-II 19, 7 c.

⁵⁰ “Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud I. Corinth II, 15: *Spiritalis judicat omnia*; quia, sicut ibidem dicitur, *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti.” *Ibid.* II-II 45, 1 c.

⁵¹ *Ibid.* II-II 45, 3 ad 1.

3. Die Gabe der Weisheit im Kontext der Seligpreisungen

THOMAS geht davon aus, dass die Glückseligkeit (*beatitudo*) das letzte Ziel des Menschen ist.⁵² Wenn also der Mensch nach diesem Ziel strebt, hat er schon aufgrund der Hoffnung eine gewisse Teilnahme an diesem Ziel. Das heißt, dass der Mensch schon aufgrund der Hoffnung selig ist. Die Seligpreisungen (*beatitudines*) bringen das genau zum Ausdruck. Sie beziehen sich nämlich sowohl auf das Ziel als auch darauf, was zu diesem Ziel führt, das heißt auf die konkreten Akte. Zu diesen Akten ist aber der Mensch durch die Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes disponiert. Da sich nach THOMAS der Habitus vom Akt unterscheidet, unterscheiden sich die Tugenden und die Gaben von den Seligpreisungen.⁵³ Allerdings setzen die Akte die Habitus voraus, deswegen stehen die Tugenden und die Gaben in Verbindung mit den Seligpreisungen. Zunächst muss man also zeigen, wie die Seligpreisungen mit den Gaben des Heiligen Geistes korrespondieren und dann, welche Seligpreisung der Gabe der Weisheit entspricht.

THOMAS gliedert die in Mt 5 dargestellten Seligpreisungen nach drei Arten des Lebens, die der allgemeinen Vorstellung von Glückseligkeit entsprechen. Es geht nämlich um vergnügliches (*vita voluptuosa*), aktives (*vita activa*) und kontemplatives Leben (*vita contemplativa*). Die Glückseligkeit, die in diesen Arten des Lebens zum Ausdruck kommt, bezieht sich auf verschiedene Weise auf die zukünftige (ewige) Glückseligkeit (*futura beatitudo*), in derer Hoffnung der Mensch selig genannt wird.⁵⁴ Da die vergnügliche Glückseligkeit falsch und gegen die rationale Natur des Menschen ist, ist sie ein Hindernis für die Erreichung der wahren Glückseligkeit. Deswegen lassen die drei ersten Seligpreisungen den Menschen sich von diesem Hindernis entfernen.⁵⁵ Diesen Seligpreisungen entsprechen der Reihe nach die Gaben der Gottesfurcht, der Frömmigkeit und der Erkenntnis.⁵⁶ Die Glückseligkeit des aktiven Lebens besteht nach THOMAS darin,

⁵² AQUINATIS, *Summa theologica*, I 82, 1.

⁵³ *Ibid.* I-II 69, 1 c.

⁵⁴ *Ibid.* I-II 69, 3 c.

⁵⁵ *Ibid.* I-II 69, 3 c.

⁵⁶ *Ibid.* II-II 19, 12 c.; II-II 121, 2 c.; II-II 9, 4 c.

dass sie den Menschen zur zukünftigen Glückseligkeit disponiert, und zwar durch die richtigen Handlungen den Nächsten gegenüber.⁵⁷ Daher beziehen sich die zwei folgenden Seligpreisungen auf den Einsatz für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit denen die Gaben der Stärke und des Rates korrespondieren.⁵⁸ Laut THOMAS drückt die Glückseligkeit des kontemplativen Lebens das eigentliche Ziel des Menschen aus. Wenn nämlich diese Glückseligkeit vollkommen ist, ist sie dem Wesen nach die zukünftige (ewige) Glückseligkeit selbst, und wenn sie auf dem Weg zu dieser Vollkommenheit ist, bedeutet sie schon den Anfang der ewigen Glückseligkeit. Da das aktive Leben den Menschen zur Kontemplation disponiert, setzen die zwei weiteren Seligpreisungen die Wirkungen des aktiven Lebens voraus, und zwar ein reines Herz bezüglich des handelnden Menschen und den Frieden in Bezug auf den Nächsten.⁵⁹ Auf dieser Grundlage verheißen diese Seligpreisungen das Sehen Gottes und die Annahme an Kindes statt, was den Gaben der Einsicht und der Weisheit entspricht.⁶⁰ Die letzte Seligpreisung fasst nach Thomas die vorherigen Seligpreisungen zusammen.⁶¹

Für THOMAS korrespondiert also die siebte Seligpreisung mit der Gabe der Weisheit. Das gilt sowohl für das Verdienst (*meritum*): *Selig, die Frieden stiften*, als auch für die Verheißung (*praemium*): *denn sie werden Söhne Gottes genannt werden*.⁶² Der Mensch kann den Frieden in sich und bei den Anderen stiften. Diese Stiftung des Friedens besteht nach THOMAS darin, dass etwas in Ordnung gebracht wird. Das Anordnen ist aber die Sache der Weisheit. Deswegen entspricht diese Seligpreisung der Gabe der Weisheit.⁶³ Allerdings ist Frieden ohne

⁵⁷ *Ibid.* I-II 69, 3 c.

⁵⁸ *Ibid.* II-II 139, 2 c.; II-II 52, 4 c.

⁵⁹ *Ibid.* I-II 69, 3 c.

⁶⁰ *Ibid.* II-II 8, 7 c.; II-II 45, 6 c.

⁶¹ *Ibid.* I-II 69, 3 ad 5.

⁶² *Ibid.* II-II 45, 6 c. Im Text Zitat nach Einheitsübersetzung.

⁶³ "Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis; quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam *pax est tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae." *Ibid.* II-II 45, 6 c.

Liebe unmöglich. Das bedeutet, dass der Mensch durch die Liebe den Frieden hat, wohingegen er durch die Weisheit den Frieden stiftet.⁶⁴ Wie gesagt, die Gabe der Weisheit umfasst neben dem spekulativen auch den praktischen Charakter, der sich gerade in der Friedensstiftung ausdrückt. THOMAS beruft sich hier auf Jak 3, 17, wo die von oben kommende Weisheit beschrieben wird.⁶⁵ THOMAS interpretiert diese Beschreibung im Kontext der siebten Seligpreisung. Für ihn sind die zwei ersten Bezeichnungen der Weisheit wichtig, das heißt, dass sie rein (*pudica*) und friedlich (*pacifica*) ist. Die erste Bezeichnung bezieht sich auf die erste Wirkung der Weisheit, die in der Vermeidung der Sünden besteht, die durch die Gottesfurcht gewährleistet wird. Die zweite Bezeichnung hingegen bezieht sich auf die finale Wirkung der Weisheit und ist deswegen mit der Seligpreisung verbunden. Die anderen Bezeichnungen beziehen sich nach THOMAS auf das, was zum Frieden führt.⁶⁶ Es geht nämlich darum, dass die Weisheit freundlich (*modesta*), gehorsam (*suadibilis*), voll Erbarmen (*plena misericordia*), reich an guten Früchten (*plena fructibus bonis*), unparteiisch und ungeheuchelt (*judicans sine simulatione*) ist.⁶⁷ Die Stiftung des Friedens zeigt nach THOMAS, dass der Mensch Gott nachahmt. Zu Gott gehört nämlich der Frieden und seine Stiftung. Deswegen verheißt diese Seligpreisung die Ehre der Annahme an Kindes statt, die in der vollkommenen Vereinigung mit Gott durch die vollkommene Weisheit

⁶⁴ “[...] charitatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiae ordinantis.” AQUINATIS, *Summa theologica*, II-II 45, 6 ad 1.

⁶⁵ *Ibid.* II-II 45, 6 ad 3.

⁶⁶ “[...] convenienter Jacobus dicit, quod, *sapientia quae desursum est*, quae est donum Spiritus sancti, *primum est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem *pacifica*, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quae sequuntur, manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo.” *Ibid.* II-II 45, 6 ad 3.

⁶⁷ *Ibid.* II-II 45, 6 ad 3.

besteht.⁶⁸ Die Gabe der Weisheit drückt also die Ähnlichkeit mit dem Sohn Gottes aus, der die gezeugte Weisheit ist.⁶⁹

Streszczenie

Artykuł przedstawia św. TOMASZA z AKWINU rozumienie mądrości jako daru Ducha Świętego. Ponieważ dary Ducha Świętego, tak samo jak cnoty, dysponują człowiekiem do dobrych czynów, w związku z tym w artykule ukazana jest najpierw różnica między nimi, a następnie specyfika mądrości w kontekście innych darów, a także błogosławieństw. Według AKWINA dar mądrości polega na podążaniu za inspiracją Boskiej Prawdy w wydawaniu sądów, na podstawie miłości, która jednoczy go z Bogiem i do Niego upodabnia.

Słowa kluczowe: —

Literatur

- AQUINATIS, T., *Summa theologica*, Taurini, Romae : Domus Editorialis Marietti, 1940.
- HORST, U., *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Bd. 46, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie), Berlin : Akademie Verlag, 2001.
- SCHUSTER, J., *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg : Echter, 1997.

⁶⁸ “Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitorem, qui est Deus unitatis et pacis; et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.” *Ibid.* I-II 69, 4 c.

⁶⁹ “Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. VIII. 29: *Quos praescivit, conformes fieri imaginis Filii sui*; qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.” *Ibid.* II-II 45, 6 c.