

»Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin

Zur trinitarischen Fundierung des Kausalitätsdenkens in der
»Summa contra gentiles« und in der »Summa theologiae«

Von Heinrich Reinhardt, Freising

Kinder und Philosophen sind, so sagt man, grenzenlos offen. Grenzenlose Offenheit drückt sich aber in zwei Fragen aus, die Kinder immer wieder stellen und Philosophen immer wieder stellen sollten: »Woher?« und »Wozu?«.

Beide Fragen sind natürlich in der Philosophie längst systematisiert, die Woher-Frage zum Kausalitätsdenken und die Wozu-Frage zur Teleologie. Relativ selten findet sich in der Philosophie eine Verknüpfung beider. Der hl. Thomas von Aquin versucht eine solche Verknüpfung, in der auch seine Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zum Ausdruck kommt.

Thomas hat keinen terminologisch festgefahrenen Begriff von »Ursache«. Er spricht von »causa« bisweilen so unbeschwert, daß man an kindliche Beschreibungen denkt. So schreibt er in der »Summa contra gentiles«: »Der Philosoph nimmt sein Argument aus den eigenen (und je besonderen) Ursachen der *Dinge*, der Gläubige jedoch (nimmt es) aus der *Erstursache*.«¹ Das sind nun schon zwei verschiedene Ursachen-Begriffe. Wieder ein anderer begegnet in der »Summa theologiae«: »Und so wird alles, was von Gott und den Geschöpfen gesagt wird, gesagt im Hinblick darauf, daß irgendeine Hinordnung des Geschöpfes vorhanden ist auf Gott hin als Prinzip und Ursache, in welcher in exzellenter Weise alle Vollkommenheiten der Dinge präexistieren.«² Hier ist die Ursache etwas Ähnliches wie eine platonische Idee. Wieder anders dort, wo Thomas lapidar erklärt: »Das Frühere ist die Ursache des Späteren«³, oder wo er die Allgegenwart Gottes so begründet: Gott ist überall infolge seiner Wesenheit, denn in allen Dingen ist er als Ursache von deren Sein⁴. Davon ist bei einer Systematik seines Kausaldenkens auszugehen. Hinzu kommen noch zwei aussagekräftige Überschriften: »De causis peccati« (Sth I II q. 71) und »De causalitate resurrectionis Christi« (Sth III q. 56). – Die Beispiele genügen vorerst, um zu sagen, daß Thomas sich in seinem Begriff der »causa« nicht von vorgefaßten Erwartungen leiten läßt, sondern diesen Begriff sehr flexibel aus den Kontexten heraus entwickelt.

Gleichwohl ist der Ursachen-Begriff bei Thomas präzise. Wir gehen dieser Präzision in zwei Schritten nach: erstens, indem wir »causa« als ein konsequent

¹ Scg II, 4: »Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis, fidelis autem ex causa prima.«

² Sth I q. 13 a. 5: »Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.«

³ Sth I q. 45 a. 6.

⁴ Sth I q. 8 a. 3; vgl. In lib. sent. I dist. 37 q. 1 a. 2.

durchgehaltenes Erklärungsprinzip mit klar definierbarem Inhalt aufzeigen, zweitens, indem wir zeigen, wie dieses Prinzip seinerseits in dem Begriff der »processio« begründet ist.

1. »Causa« als universales Erklärungsprinzip

Alles, was ist, ist aus einer Ursache. Denn entweder ist das Sein aus sich notwendig, dann hat es seine Ursache in sich selbst, oder es ist kontingent, dann hat es seine Ursache außerhalb seiner selbst. Der reine Zufall oder das Nichts ist als zureichende Antwort auf die Woher-Frage nicht möglich, da nur eine Substanz ursächlich begründen kann⁵. Daß eine Wesenheit (essentia) tatsächlich ist, muß eine Ursache haben, und zwar eine an sich bestehende, die nicht von unserem erkenntnismäßigen Nachvollzug dieses Verursachungsverhältnisses abhängt. (Sonst wäre die Erklärung eine *petitio principii*.)

»Ursache« setzt also den Unterschied (die »Andersheit«) von »essentia« und »esse« voraus. Die Ursache erklärt, warum und woher die »essentia« nun gegeben ist. Damit ist weiter vorausgesetzt, daß Veränderung möglich ist; denn eine absolut unveränderliche Wesenheit ist nicht mehr denkbar, weder, daß sie ist, noch, daß sie nicht ist (Parmenides führt sie denn auch nur als Gegenstand einer göttlichen Offenbarung ein und denkt sie in Tautologien). Veränderung, Übergang von einem Zustand in den anderen, ist aber nur vollziehbar, wenn es »Potenz« und »Akt« gibt. Potenz ist das, wodurch ein Seiendes der Wirklichkeit *fähig* ist. Akt ist das, wodurch ein Seiendes die Wirklichkeit, das volle Dasein *innehat*. Dabei ist zu beachten, daß das endliche Seiende seinen Akt des Daseins (*actus essendi*) stets so vollzieht, daß darin noch vieles in Potenz bleibt; daher ist jedes endliche Seiende vernichtbar und immer noch einmal verbesserungsfähig. Jeder Übergang von Potenz zu Akt geschieht nun aber mit Ursache.

Aus der Vielzahl von Lebensbereichen, in denen sich Akte ereignen, ergibt sich eine Mehrzahl von Arten der »causa«. Thomas unterscheidet:

- a) »causa efficiens«, d. h. jene Ursache, die durch Einführung einer geistigen Form aus der formlosen Materie etwas Neues und relativ Beständiges gestaltet⁶;
- b) »causa finalis«, d. h. jene Ursache, durch die der Akt des Gestaltens mit einem Ziel, einem dringend zu verwirklichenden Gut verbunden ist⁷;
- c) »causa exemplaris«, d. h. jene Ursache, die als Urbild der herzustellenen Sache im Geiste des Werkmeisters Vergleichbarkeit und Maß verleiht, so daß »der Effekt die bestimmte Form erreicht«⁸;
- d) »causa principalis«, d. h. jene Ursache, die bedingt, daß eine ganze Klasse von Verursachungsverhältnissen existiert;

⁵ Substanz als »natura«, d. h. als das, wodurch und inwiefern das (endliche) Seiende tätig ist: Sth III q. 2 a. 1; vgl. In lib. sent. III dist. 5 q. 1 a. 2.

⁶ Sth I q. 44 a. 2: »contrahitur ad determinatam speciem«.

⁷ Scg III, 2–3 (*passim*): »omne agens agit propter finem«.

⁸ Sth I q. 44 a. 3: »ut effectus determinatam formam consequatur«.

e) »causa instrumentalis«, d. h. jene Ursache, die werkzeughaft – unter Voraussetzung einer Prinzipalursache – in einem beschränkten Seinsbereich etwas verur-sacht.

Die »causa principalis« und »instrumentalis« sind Unterarten der »causa efficiens«, die »causa exemplaris« ist eng verwandt mit der »causa finalis« oder als Spezialfall derselben zu verstehen. So bleiben als wichtigste Ursachenarten die »causa efficiens« und die »causa finalis«, die sich gegenseitig voraussetzen und ergänzen. Diese Unterscheidungen der Ursachen (zu denen noch viele Feineinteilungen kommen) stehen untereinander in einer genau bestimmbareren *Analogie*. Gemeinsam ist jedoch allen Ursachen, daß sie bewirken, daß das Sein eines Seienden B vom Sein eines Seienden A abhängt und zwar bei gleichen Bedingungen immerfort, naturnotwendig. Die Verschiedenheit der Ursachenarten bezieht sich auf den Modus dieses Abhängens.

Nicht jede Ursachenkette geht auf eine andere Ursachenkette im Sinne der »causa efficiens« zurück. Aber sehr wohl gehen alle Ursachenketten je für sich auf eine Erstursache zurück, auf die von jeder Ursachenkette aus zurückgefragt werden kann durch die eine, einzige Frage »Woher?«, und diese Erstursache ist, wie Thomas zeigt⁹, eine einzige. Die Kausalität ist also insgesamt nicht wie eine einzelne Linie, sondern wie eine Pyramide mit einer gemeinsamen Spitze, eben der Erstursache (*causa prima*), vorzustellen.

Jedes, das ist, hat eine zureichende und erkennbare Ursache dafür, daß es ist; jedes, das sich verändert, hat eine zureichende und erkennbare Ursache dafür, daß es sich verändert. Das heißt, daß aus den Wirkungen aufgrund des Kausalprinzips immer auf die Ursache und letztlich auf die Erstursache zurückgeschlossen werden kann¹⁰. Dieses Schlußverfahren ist lückenlos, weil der Begriff des Seins der allgemeinste und wirklich universale ist, und dieser Begriff wird durch Angabe der Ursache jeweils näher bestimmt. Daher gibt es den Gottesbeweis aus der Bewegung¹¹. Von einer partikulären »causa« muß auf die »causa prima efficiens« als das eine absolut sicher Begründende zurückgeschlossen werden, wobei aber die Erstursache weder die *Form* eines einzelnen Anderen noch die *Materie* eines einzelnen Anderen sein kann; die Erstursache ist vielmehr genau so Erstursache, daß sie alles kontingente Sein *insgesamt* setzt und dann auch seine einzelnen Vollzüge *insgesamt* (d. h. unter Wahrung jeweiliger relativer Selbständigkeiten) trägt. Auch deshalb muß die Erstursache wesenhaft eine einzige sein¹².

Die Erstursache als erste »causa finalis« ist das, was bewirkt, daß jedes Gute wirklich gut ist; sie ist das »Gute jedes Guten«¹³. Die Erstursache als erste »causa

⁹ Sth I q. 11 a. 3: »Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.« – Vgl. Scg I, 42; In lib. sent. I dist. 1 a. 1.

¹⁰ In lib. sent. I dist. 3 q. 1 a. 3.

¹¹ Sth I q. 2 a. 3; vgl. Scg I, 13.

¹² Vgl. In lib. sent. I dist. 2 q. 1 a. 1.

¹³ Scg I, 40.

efficiens« ist, um alles Gute geben zu können, notwendig in ihrem Wesen vollkommen, und zwar in unbegrenztem Maß, d. h. unendlich vollkommen¹⁴. Die unendliche Vollkommenheit der Erstursache bewährt sich darin, daß sie stets das Gute will, aber auch die aktive Macht (*potentia activa*) besitzt, all das zu tun, was sie will¹⁵. Diese Erstursache ist also die vollendete, reine, gerechte Aktivität an sich, d. h. der potentialitätslose erste Akt (*actus purus, actus primus*). Er geht allen aus einer Potentialität hervorkommenden Akten voraus. Woher dann aber Potentialität und endliche Akte? Thomas antwortet: Aus Schöpfung. Die Erstursache verursacht Potentialität und endliche Akte genau so, daß sie *aus dem Nichts erschaffend* diese inneren Gründe jedes Seienden und damit jedes Seiende ins Sein setzt. (Die Potentialität ist dabei das Bild jenes »*ex nihilo*«.) So ist die Erschaffung der Welt aus dem Nichts eine Vernunftwahrheit, die man nicht ohne Selbstwiderspruch leugnen kann¹⁶. – Für das geschaffene, kontingente Sein gilt dabei, daß ein Verursachtsein durch eine einzige »*causa prima*« durchaus keine Totaldetermination bedeutet, sondern echte Verursachungsketten sekundärer Natur (*causae secundae*) einschließlich geschöpflicher Freiheit, Verantwortung und Selbständigkeit ermöglicht. Was das unerschaffene Sein der Erstursache angeht, so könnte man sagen, sie sei »*causa sui*«¹⁷. Damit ist die Kontinuität innerhalb des Ursachenbegriffs von der obersten bis zur untersten Ursache hergestellt. Thomas denkt wirklich einen universalen »*Ordo*«.

Alles, was ist, fällt mit seinem Sein auch unter den Begriff der Kausalität.

2. »Processio« und »causa«

Wie schon einleitend angedeutet, »begründet« Thomas sein universales Kausalitätsdenken noch einmal in dem Begriff der »*processio*«. Ist das nicht überflüssig, der Würde der Philosophie sogar abträglich? Wir müssen in der Tat ganz kurz fragen, inwiefern der Kausalnexus, wie bisher dargestellt, noch begründungspflichtig oder auch nur begründungsfähig sei.

Eine Begründungsfähigkeit des Kausalnexus und eine mögliche Begründungspflicht des Kausalnexus kann nur darin liegen, daß wir unvermeidlich innerhalb der Kontingenz zu denken beginnen und auch unsere Begriffe des vollkommenen

¹⁴ Scg I, 43.

¹⁵ Scg II, 7. – Nur was in sich selbst widersprüchlich und somit seinsunfähig ist, kann Gott nicht tun, eben weil er das reine Sein ist und Nichtiges gleich welcher Art weder wollen noch hervorbringen kann: De pot. q. 1 a. 3; In lib. sent. I dist. 1 q. 2 a. 2.

¹⁶ In lib. sent. II dist. 1 q. 1 a. 1: »Respondeo quod creationem esse non solum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim, quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis... oportet quod omnis res secundum totum, quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur: hoc autem creare dicimus, scilicet rem producere in esse, secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.«

¹⁷ Sth I q. 3 a. 4. – Es ist jedoch zu beachten, daß Thomas den Ausdruck »*causa sui*« in seiner wörtlichen Bedeutung ablehnt, da kein Seiendes sich in seinem substantialen Sein *hervorbringen* kann. Das innere Verhältnis der »Selbstverursachung« muß nach Thomas besser in dem Terminus »*aseitas*« erfaßt werden (*ipsum esse a se subsistens; ens a se; principium non de principio*).

Seins, der Erstursache usw. nur als Ergebnisse von Abstraktionstätigkeit, nicht aber als unmittelbare Schau des Absoluten haben¹⁸. Dadurch ist zwar die sichere Wahrheit des Erkennens gegeben, aber noch keineswegs die ganze Wahrheit über den Sinn von Ursächlichkeit überhaupt ausgeschöpft. Diese ganze Wahrheit über den Sinn von Ursächlichkeit, Schöpfung, Kontingenz usw. ist nun in der Offenbarung ausgesagt, insbesondere in der Trinitätslehre. Im Sinne einer letzten Überbietung und Bestätigung des menschlichen Kausal Denkens, nicht aber im Sinne einer innerweltlich unverzichtbaren Denkooperation ist die Begründung der »causa« in der »processio« zu denken. Es besteht wohl theologisch eine Begründungspflicht, rein philosophisch dagegen nur eine Begründungsfähigkeit.

Mit »processio« sind die innergöttlichen Hervorgänge gemeint: der des Sohnes aus dem ewigen Vater, wodurch die Relationen »paternitas« und »filiatio« gesetzt sind, und der des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, wodurch die Relation »spiratio« gesetzt ist. Es gibt nur zwei solcher »Prozessionen«¹⁹, weil es nur zwei solcher »actiones immanentes« in Gott geben kann, nämlich die Hervorbringung (generatio) des Wortes in der Intellektion und die Ausatmung (spiratio) der Liebe in der Willenstätigkeit. Das Prinzip beider Hervorgänge scheint am ehesten die göttliche Güte zu sein²⁰. Denn in der Vollkommenheit des göttlichen Seins ist beides eingeschlossen, das vernünftig hervorgehende Wort und das Prinzip dieses Wortes²¹, und wiederum beides, die den unendlichen Willen entsprechende Liebe und das Prinzip dieser Liebe, nämlich die Einheit göttlicher Güte²².

Thomas betont: Es gibt nur vier innergöttliche Relationen: »paternitas«, »filiatio«, »spiratio« sowie – da diese drei ja nicht als »Arten« irgendeiner gemeinsamen »Gattung« innerhalb Gottes verrechenbar sind – auch ganz formal noch die Relation »processio«. Dagegen ist »Schöpfung« keine innergöttliche Relation, schon gar keine reale²³. Wie verhält sich also »processio« zur schöpfungstypischen »causa«? Kann man hier überhaupt von einer höheren Kausalität, d. h. von einer kausalen Verankerung der gesamten Kausalität in der innergöttlichen »processio« sprechen? Thomas bejaht das. Die innertrinitarischen »Prozessionen« sind »aliquo modo«, in irgendeiner Weise, Ursache und Sinn der Schöpfung²⁴. Das Ja ist *sehr vorsichtig*, aber es läßt unser weiteres Nachfragen zu. – »Erschaffen ist: das Sein der Dinge verursachen bzw. hervorbringen. Da nun aber jedes Handelnde etwas sich Ähnliches hervorbringt, kann das Prinzip der Handlung aus der Wirkung der Handlung ergründet werden«²⁵. Kommt es also Gott von seinem Wesen her zu, (auch) ein Schöpfer zu sein? Thomas antwortet mit Ja: »creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia; quae est communis tribus Personis.

¹⁸ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Abstraktion. III, 2, in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. I (Basel 1971), Spp. 51–55.

¹⁹ Sth I q. 27 a. 3.

²⁰ Sth I q. 27 a. 5: »bonitas maxime videtur principium processionis«.

²¹ Sth I q. 27 a. 2 ad 3.

²² Sth I q. 36 a. 4.

²³ Vgl. Sth I q. 45 a. 3: »relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum«.

²⁴ Sth I q. 45 a. 8: »causa et ratio creationis«.

²⁵ Sth I q. 45 a. 6.

Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati«²⁶. Dem ganzen dreipersönlichen Gott kommt es zu, der eine Schöpfer der Welt zu sein.

Thomas führt das genauer aus: »Gott ist die Ursache der Dinge durch seinen Verstand und seinen Willen, so wie der Künstler (die Ursache) der künstlich hergestellten Dinge. Der Künstler arbeitet aber durch das Wort, das er im Verstand empfangen hat, und durch die Liebe seines Willens, die auf etwas (Bestimmtes) bezogen ist. Deshalb hat auch Gott Vater die Schöpfung ins Werk gesetzt durch sein Wort, das der Sohn ist, und durch seine Liebe, die der Heilige Geist ist. Und demgemäß sind die Hervorgänge der Personen die vernünftigen Strukturen (rationes) der Geschöpfe, insofern sie die wesentlichen Attribute einschließen, die da sind: Wissen und Willen«²⁷. In jedem Seienden innerhalb der Schöpfung und in der Schöpfung als ganzer findet sich daher dieses Paar vernünftiger Strukturen: Intelligibilität, die durch Gegenüberstellung Wissen, Sonderung und Zusammenfassung ermöglicht, und Wille, der im Modus der Liebe zwanglose Einheit ermöglicht. Insofern ist die Schöpfung, die dem einzelnen Geschöpf das Gegenübersein gegenüber Gott und damit die Relation zu Gott als dem Prinzip seines Seins bindend vorgibt²⁸, aus sich heraus Repräsentation ihrer Ursache.

Zum Begriff »repraesentatio« verdeutlicht Thomas: »Jeder Effekt repräsentiert irgendwie (aliqua)ter) seine Ursache, aber in verschiedener Weise (diversimode). Denn *ein* Effekt repräsentiert die alleinige Ursächlichkeit seiner Ursache, nicht aber deren (geistig-inhaltsprägende) Form, so wie der Rauch das Feuer repräsentiert; und eine solche Repräsentation heißt die Repräsentation im Sinne der *Spur*... Ein (anderer) Effekt aber repräsentiert seine Ursache im Hinblick auf die Ähnlichkeit mit deren Form, so wie... die Statue des Merkur den Merkur; und diese ist die Repräsentation im Sinne des *Bildes*. – Die Hervorgänge der göttlichen Personen werden wahrgenommen hinsichtlich der Akte des Verstandes und des Willens... In den vernünftigen Geschöpfen... findet sich die Repräsentation der Dreifaltigkeit in der Art des *Bildes*... Aber in *allen* Geschöpfen findet sich die Repräsentation der Dreifaltigkeit (zumindest) in der Art der *Spur*... Jedes beliebige Geschöpf subsistiert in seinem Sein und hat eine Form, durch die es zu (seiner eigenen) Gestaltung bestimmt wird, und besitzt eine Hinordnung auf etwas anderes. Sofern es also geschaffene Substanz ist, repräsentiert es seine Ursache und sein Prinzip – und so zeigt es die Person des Vaters auf, der Prinzip ohne vorausgehendes Prinzip (principium non de principio) ist. Sofern es aber eine Form und Gestaltung hat, repräsentiert es das Wort... Sofern es jedoch eine Hinordnung besitzt, repräsentiert es den Hl. Geist in der Hinsicht, daß er die Liebe ist – denn die bewirkte Hinordnung auf etwas anders ist aus dem Willen des Schöpfers«²⁹.

²⁶ Ebd.: »Das Erschaffen kommt Gott zu gemäß seinem Sein, welches seine Wesenheit ist; und diese ist eine den drei Personen gemeinsame. Daher ist das Erschaffen nicht eine Besonderheit einer der Personen, sondern gemeinsame Eigenschaft der ganzen Dreifaltigkeit.«

²⁷ Ebd.

²⁸ Sth I q. 45 a. 3.

²⁹ Sth I q. 45 a. 7.

Damit ist klar, daß die schöpfungsinterne Kausalität insgesamt verursacht ist durch innergöttliche, ewige Verursachungsstrukturen. Thomas benutzt die Termini »Spur«, »Bild« und »Repräsentation« für diesen Zusammenhang, denn es leuchtet ein, daß diese ewigen Verursachungsstrukturen als »mysteria stricte dicta« nicht den Not- und Zwangscharakter haben wie die von der geschaffenen Wirkung zur schaffenden Erstursache aufsteigende Kausalität. Aber es handelt sich, soweit es nach-denkbar ist, um ein echtes Verursachungsverhältnis. Thomas beantwortet nämlich hier die beiden metaphysischen Extremfragen: Woher kommt überhaupt die kausale Ordnung, d. h. warum muß sie so sein, wie sie ist? und zweitens: Wozu dient die kausale Ordnung der Welt? Diese Fragen sind durch das bloße *Faktum* der Kausalordnung (und deren nähere Beschreibung durch Darlegung der einzelnen Ursachenarten und Ursachenketten) ja noch nicht beantwortet. Thomas bringt nun die Antwort: Die Kausalordnung der geschaffenen Welt kommt aus der unerschöpflichen dreipersonalen Vollkommenheit Gottes und muß sein, damit diese Vollkommenheit in allem wahrnehmbar dargestellt sei.

»Processio« ist das ewige, sowohl exemplar- wie wirkungsursächlich vorausgehende Urbild der »causa«. Gemeinsam – natürlich in Analogie, jedoch wirklich gemeinsam – ist der »processio« und der »causa«, daß sie immer sowohl ein intellektives wie ein voluntatives Element umfassen.

Damit unterwirft Thomas nicht das intellektive Element dem voluntativen, noch determiniert er das voluntative schlechterdings durch das intellektive. Die Begründung der Kausalität in der »processio«³⁰ – und zwar »per modum imaginis« – stellt vielmehr die Gleichursprünglichkeit der beiden Elemente sicher.

Schließlich bringt Thomas dadurch, daß er die philosophisch ergründbare Kausalität in der nur theologisch erfaßbaren »processio« fundiert sein läßt, ein äußerst nützliches Moment ins Spiel. Philosophie neigt bisweilen zur Selbstüberschätzung. Indem es nun ein *Wissensgegenstand* wird, daß alles, was philosophische Kausalergründung leistet, nur Erkenntnis eines Bildes und selber abbildlich-nachbildlicher Vollzug eines unendlich Größeren ist, kann sie sich ohne Demütigung von außen mit eigenen Mitteln immer wieder zu dem bringen, was sie mit dem kindlichen Weltverhältnis gemeinsam hat: zum Staunen, zur Bewunderung, zur Anbetung. Und so, in dieser Aufschließung eines personalen Bezugs zum personalen Grund des geschaffenen Seins, ist die Philosophie denn auch Magd der Theologie³¹, und in diesem Sinn ist Thomas von Aquin auch die Festsetzung des systematischen Ortes des Kausaldenkens gelungen. Der systematische Ort eines allumfassenden Sachdenkens kann nur das allumfassende personale Nachdenken und Nachsinnen der Trinitätstheologie sein; nur die *personale* Vollkommenheit kann Urgrund und Urbild der *sachhaft* aufgewiesenen Erstursächlichkeit sein.

³⁰ Vgl. Sth I q. 93 a. 6.

³¹ Sth I q. 1 a. 5 ad 2: »Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed *utitur eis* tamquam inferioribus et ancillis«.