

Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo?“¹⁾

Von Dr. theol. Rudolf H a u b s t , Remagen

Es hieße¹⁾, die unergründliche Wesenheit und Vorsehung Gottes in den Erfahrungsbereich und Denkbereich des Menschen herabziehen, wollte man den Inhalt der Glaubensmysterien auf rationalem Wege zwingend beweisen oder auch nur von rational faßbaren Gründen her adäquat erklären. Andererseits gehört ein gewisser Einblick in die Sinnhaftigkeit der Dogmen unerlässlich zum Verständnis der göttlichen Offenbarung und damit zum Selbstverständnis des Christenglaubens und des Christseins.

Das letzte gilt in besonderer Weise von der Motivierung des Inkarnations-Ratschlusses Gottes, von der Beantwortung der Frage, die *Anselm von Canterbury* in die prägnanten Worte faßt: *Cur Deus homo?* „Wozu wurde Gott Mensch?“ Darüber keine Auskunft zu wissen, wäre für die gesamte Frohbotschaft des Christentums paradox.

In der Verheißung und Selbst-Offenbarung Jesu ist denn auch schon mit aller Deutlichkeit die Antwort gegeben: Der Menschensohn kam als Erlöser, „zu suchen und zu retten, was verloren war“ (Lc 19, 10). Die Theologie der Väterzeit stimmt damit durchweg ohne weitere Problematik überein²⁾. *Anselm von Canterbury* rückt dann wie keiner zuvor die fundamentale apologetisch-dogmatische Bedeutung des ‚Cur Deus homo‘ ins Blickfeld und leitet damit auch schon ein sehr bedeutsames fröhscholastisches Vorspiel der mit der Hochscholastik beginnenden Kontroverse ein, ein Vorspiel, das bald *Rupert von Deutz* als sein Gegenpart fortsetzt.

*Anselm*s Schrift *Cur Deus homo* läßt eingangs „Ungläubige“ gegen die vermeintliche Naivität des Christenglaubens den Einwand erheben, daß die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod Jesu unnötig und deshalb sinnlos gewesen seien³⁾. Demgegenüber möchte er die „Notwendigkeit“ der Inkarn-

¹⁾ Der folgende Text bildete die Antrittsvorlesung zum Abschluß der Habilitation in Bonn (am 18. 5. 1955). Die Anmerkungen wurden für den Druck hinzugefügt.

²⁾ *A. Michel* stellt im *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Artikel *Incarnation*: VII 1491—94) die Väterstellen zusammen, die für eine vom Sündenfalle unabhängige Motivierung der Inkarnation zu sprechen scheinen. *M. Lemoine* OP unterzieht diese Stellen (in: *H. Bouëssé* OP, *La place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leyssy 1951, 177—293) einer kritischen Prüfung. *Bouëssé* faßt das Hauptergebnis in den Satz (295): *Les Pères en leur ensemble ignorent une Incarnation du Verbe qui ne serait pas l'Incarnation rédemptrice*. *P. Galtier* (*Les deux Adam*, Paris 1947, 113) stimmt damit überein: *Celui dont parlent les Pères de l'Église est celui où, de toute éternité, aux yeux de Dieu, ont eu place un Adam pécheur et un Christ Rédempteur*.

³⁾ *Cur Deus homo* I, 1 (ed. *S. Schmitt*, *S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia* II, Rom 1940, 48, 1—5). Vgl. *B. Geyer*, *Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo: Theologie und Glaube* 34 (1942) 205: „Diese infideles sind identisch mit den Gegnern, die Augustinus im gleichen Zusammenhang einführt und widerlegt“ (*Augustinus, De Trinitate* XIII, 15, 13: PL 42, 1024).

nation dartun. Er begründet diese bekanntlich mit der Unfähigkeit des gefallenen Menschen, Gott die zur Selbsterlösung erforderliche Genugtuung zu leisten, und mit der daraus abgeleiteten Notwendigkeit eines gott-menschlichen Erlösers. Dabei spricht er auch häufig von *rationes necessariae*, meint damit aber, wie eine exakte Analyse seiner Beweisführung zeigt⁴⁾, in diesem Zusammenhang primär nicht die zwingende Schlußkraft seiner Deduktionen⁵⁾, sondern vielmehr Gründe für eine objektive Notwendigkeit der Inkarnation, die sachlich identisch ist mit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch den Gott-Menschen. Denn Anselm denkt nicht daran, angesichts der selbstverschuldeten Notlage des Menschen die Freiheit Gottes zu leugnen⁶⁾. Seine ganze Argumentation zielt vielmehr darauf hin, das im Tode Christi vollendete Werk der göttlichen Barmherzigkeit zugleich auch als ungeschmälerte Erfüllung der Gerechtigkeit und als sinnvolle Bekundung der höchsten Weisheit Gottes begreiflich zu machen⁷⁾.

Die Eindringlichkeit eines solchen rationalen Forschens führt schon *Anselm* beträchtlich über die Theologie der *Väterzeit* hinaus. Aber trotzdem stehen seine Fragestellung und Lösung der Vätertradition noch unvergleichlich näher als der Problematik, die dann das *hoch- und spätmittelalterliche Cur Deus homo* beherrscht. Die einzige Antwort, die er in Erwägung zieht, ist nämlich noch durchaus soteriologischer Natur. Die mit dem Hochmittelalter einsetzende Kontroverse hingegen spielt sich zwischen diesem und anderen Motiven oder Begründungen ab. Sie entfacht sich an der alternativen Ansicht, daß Gottes Sohn auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte oder der Mensch überhaupt nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Das war schon insofern etwas Neues, als man damit die konkrete heilsgeschichtliche Situation verließ und sich in eine irrealer Hypothese begab⁸⁾. Gewiß nicht in der Absicht, dabei die tatsächliche und auch von Gott intendierte soteriologische Bedeutung der Menschwerdung aus dem Auge zu lassen. Aber die meist einfachhin mit dem Namen des Duns Skotus verknüpfte Sentenz unternimmt doch immerhin das Wagnis, etwas anderes als die Erlösung, nämlich ein noch universaleres oder fundamentaleres und Gottes angeblich würdigeres Motiv als den letzten Grund der Inkarnation und als schon für sich allein letztlich entscheidend zu erweisen, ein Motiv also, das als solches von dem Sündenfall des Menschen unabhängig sein muß, um eine sogenannte „absolute Prädestination“ Christi gewährleisten zu können.

Rupert von Deutz scheint der erste zu sein, der die Alternativ-Frage, „ob der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre oder nicht, wenn die

⁴⁾ Geyer 206—210.

⁵⁾ Vgl. Anselm, *De incarnatione Verbi* c. 6 (Schmitt II 20, 18 f.): *ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit.*

⁶⁾ *Cur Deus homo* I, 12 (Schmitt II 70, 6): *Cum Deus sic sit liber ut nulli legi, nullius subiacet iudicio.* Vgl. bes. II, 5 (99 f.), II, 17 (122, 26) heißt es sogar: *Omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati.*

⁷⁾ Vgl. bes. II, 20 (131 f.): *Quam magna et iusta sit misericordia Dei.*

⁸⁾ Zu den gelegentlichen Hypothesen derart bei den Kirchenvätern vgl. Bouëssé (295): *Cette hypothèse est chez eux fonction du fait historique et révélé de l'Incarnation Rédemptrice et de la préexistence du Verbe*; ähnlich Galtier 113. Vgl. Anselm, *Cur Deus homo* II, 8 (103, 14—16): *Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere: non in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset Adam.*

Sünde, deretwegen wir alle sterben, nicht vorgefallen wäre“, klipp und klar aufrollte und auch bereits affirmativ beantwortete. Dabei hielt er es auch gleich schon für selbstverständlich, daß Christus ohne den Sündenfall keinen *sterblichen* Menschenleib angenommen hätte.

Damit nahm Rupert schon die beiden Hauptthesen der späteren „skotistischen“ Ansicht vorweg. Seine Begründung blieb jedoch noch in dem Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Perspektiven: Wäre die Inkarnation nicht zur Erlösung von der Sünde erforderlich gewesen, so hätte das Menschengeschlecht dennoch eines gottmenschlichen königlichen Hauptes, wie es ihm nun auch in Christus gegeben ist, bedurft. Augustinus bietet für seine Argumentation insofern den Ansatzpunkt, als nach ihm die Zahl der zur Seligkeit Bestimmten auch dann, „wenn niemand gesündigt hätte, gewiß nicht geringer gewesen wäre, als sie nunmehr durch Gottes Gnade aus der Menge der Sünder zustande kommt“. ⁹⁾ Daraus schließt Rupert, daß erst recht die Haupteswürde und das Königtum Christi nicht die Sünde als *causa necessaria* voraussetzte. Dies letzte klingt wie eine Gegenthese zu den *rationes necessariae* Anselms, die sich auf den Sündenfall stützen. — Rupert († 1129) schrieb seine kühne Konzeption schon bald nach Anselms Tod gegen Ende seines großen Werkes *De gloria et honore Filii hominis* nieder. ¹⁰⁾

Das Echo dieser Gedanken blieb allerdings trotz der starken handschriftlichen Verbreitung der Werke Ruperts ¹¹⁾, zunächst wenigstens, gering. Die Sentenzensammlungen und theologischen Summen fühlten sich offensichtlich noch lange zu sehr der Vätertradition verpflichtet, als daß für sie der von Rupert eingeschlagene Weg ernstlich in Erwägung gekommen wäre. Das begann sich erst gegen Mitte des 13. Jahrhunderts entscheidend zu ändern, zu einer Zeit, da mit der gesteigerten formalen Schulung des Denkens auch in der Theologie die Wertung rationaler Gründe nebst den aus der Tradition entnommenen mehr und mehr wuchs.

In der unter dem Namen des ersten großen Lehrers der Franziskanerschule, des Alexander von Hales, überlieferten Summe lautet die einschlägige These: „Auch wenn die menschliche Natur nicht gefallen wäre, bestände doch eine Konvenienz für die Inkarnation“ ¹²⁾. „Konvenienz“ besagt hier, daß die Menschwerdung Gottes mit den Wesensattributen Gottes sowie des Menschen und der Schöpfung wohl in Einklang stehe, und zwar unabhängig vom Sündenfalle. Bezeichnen wir sie deshalb als „un-bedingt“ oder „absolut“. Alexander macht auch schon ein dementsprechendes „absolutes“ Motiv für die Inkarnation geltend, indem er das dem *Ps.-Dionysius* entnommene Axiom, daß „das Gute sein eigenes Sein mitteilt“, so ausmünzt, daß sich Gottes höchste Gutheit der Schöpfung gegenüber nur in personaler Einung mit einem Geschöpf voll auswirken könne ¹³⁾. Insofern scheint die Ansicht Alexanders vorsichtig und scharf umgrenzt. In Wirklichkeit schleicht sich aber bei ihm unter dem Namen einer vom Sündenfall unabhängigen „Konvenienz“ auch schon die Annahme einer tatsächlichen absoluten Prädestination Christi mit ein, wie die anschließende Erklärung eines Bernhard- und eines Ps.-Augustinus-Textes zeigt. ¹⁴⁾

⁹⁾ Augustinus, *De civitate Dei* XIV, 23 (CSEL 40 II 47, 8--18).

¹⁰⁾ Migne, *Patr. lat.* 168, 1628 A — 29 D.

¹¹⁾ Darüber berichtete P. Rh. Haake OSB auf der 5. Mediävistentagung (6. 10. 1954) in Köln.

¹²⁾ Alexander Halensis, *Summa theologica* lib. III, tr. 1, q. 2, tit. 2, ed. Quaracchi IV (1948) 42.

¹³⁾ Ebd. p. 41.

¹⁴⁾ Ebd. p. 42. Vgl. J. M. Bissen OFM, *De motivo incarnationis: Antonianum* 7 (1932) 318.

Später taucht in dieser Summe auch schon der Gedanke auf, daß die gesamte Schöpfung, nämlich die körperliche wie die geistige, durch die Einung der menschlichen Natur Jesu mit der göttlichen ihre Vollendung und ihren Abschluß finde¹⁵⁾. Aber anderwärts liest man darin, daß die Menschwerdung Gottes zur Zeit des ursprünglichen Gnadenstandes der ersten Menschen „nichts zur Schönheit des Universums beigetragen hätte“¹⁶⁾. Das scheint auch jede absolute „Konvenienz“ in Frage zu stellen. So ist es schwer, eine endgültige Ansicht als die „Alexanders“¹⁷⁾ zu fixieren. Der vorliegende Text zeigt vielmehr die spekulative Problematik, ob die Motivierung der Menschwerdung vom Sündenfall unabhängig sei oder nicht, gleichsam in dem Stadium einer noch ungeklärten Gärung.

Kurz vor der Jahrhundertwende legt sodann Albert der Große, der noch in seiner früheren „Summa“ *De incarnatione* ausschließlich die *miseria sananda* (die Heilung des Sündenelendes) als Motiv der Menschwerdung in Betracht zog¹⁸⁾, in einem eigenen Artikel seines *Sentenzenkommentars*¹⁹⁾ eindeutig seine persönliche Meinung dar, daß der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Auch seine Begründung beginnt mit dem Motiv der sich in höchster Weise mitteilenden göttlichen Güte; ähnlich bezieht er sich auch auf die göttliche Liebe. Auf die Folgezeit hat jedoch sein Argument aus der *perfectio universi* nicht minder nachhaltig gewirkt. Er faßt dieses so, daß die von Gott ausgegangene und zu Gott zurückkehrende Schöpfung sich gleichsam in einem Kreisumlauf befinde, der sich nur durch die Einung von Gott und Mensch schließen könne. Da solche Gründe angesichts der göttlichen Freiheit und des Glaubensgeheimnisses nicht zwingend sein und nur eine Konvenienz aufzeigen können²⁰⁾, trägt der Kirchenlehrer seine Ansicht jedoch mit einer Zurückhaltung vor, die nichts behaupten will. Er bevorzugt, wie er sagt, diese Meinung, weil sie ihm am ehesten der Glaubensfrömmigkeit (der *pietas fidei*), also wohl der aus der Offenbarung aufleuchtenden Größe Christi, zu entsprechen scheint. Ohne Zweifel hat ihn aber auch das Weltbild des christlichen Neuplatonikers *Ps.-Dionysius* in dieser Richtung beeinflußt.

Einen ähnlichen Weg wie Alexander und Albert schlug z. B. auch *Robert Grosseteste* ein²¹⁾. Aber das christliche Glaubensbewußtsein, und zwar gerade die *pietas fidei*, die das Kommen Christi entscheidend in der Erlösung begründet sah, trat den Genannten auch schon bald in nicht weniger großen Denkern entgegen.

¹⁵⁾ Lib. III, tr. 2, q. 1, m. 1 (IV 97 a). — Tr. 1, q. 3, c. 5 (IV 47 b) heißt es auch schon: *Gratia enim unionis quae est in Christo est terminus omnium gratiarum nostrarum*; vgl. das unten zu Thomas Gesagte.

¹⁶⁾ Lib. II, inq. 1, tr. 2, q. 3, c. 6, a. 4 (II 108 a).

¹⁷⁾ Zur Frage nach der Einheit und Authentizität der *Summa* vgl. *Prolegomena in libr. III*

¹⁸⁾ Q. 1 *De necessitate incarnationis* (Der Verf. benutzte das für die *Editio Coloniensis* vorbereitete Ms., das ihm Herr Prof. Dr. Ign. Backes zur Einsicht gab).

¹⁹⁾ In Sent. III, d. 20, a. 4 (ed. Borgnet 28, 360 f.).

²⁰⁾ Vgl. In Sent. III, d. 1, a. 1 (Borgnet 28, 6 b): *Convenientes sunt rationes quae adductae sunt ad probandum Deum esse unibilem cum humana natura, et non necessitatis erunt; quia si essent necessitatis, non esset opus suae bonae voluntatis . . . nec per revelationem fidei illud acciperemus.*

²¹⁾ Vgl. Bissen a.a.O. 322.

Schon Odo Rigaldi, der Nachfolger Alexanders auf dem Pariser Lehrstuhl der Franziskaner, weist dessen Argumente als unzulänglich zurück. Den Grund der sich bei der Inkarnation aufs höchste schenkenden göttlichen Güte entkräftet er damit, daß „Gott auch diesen oder jenen Menschen besser oder auch weniger gut hätte schaffen können“ und somit „nicht alles Gute, das Er tun könnte, tut“. Zu der Berufung auf die Vollendung des Universums bemerkt er recht nüchtern, daß dieses weder nach einer solchen Vollendung verlangte noch Gott sich dazu verpflichtet hatte und daß schließlich Christus nicht zum Universum gehöre, sondern darüber stehe. So kommt Odo zu dem Resultat: „Solange ich keinen deutlicheren Vernunft- oder Autoritätsbeweis sehe, glaube ich nicht, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte“. Die gegenteilige Ansicht widerspricht nach ihm der Glaubensfrömmigkeit (*est contra fidei pietatem*) — vielleicht gilt das Albert —, da wir Christus ja gerade „deshalb unbegrenzt Dank schulden, weil Er für uns Sünder solches tat, das Er nicht getan hätte, wenn wir gerecht gewesen wären“²²).

Diese Leitgedanken geben auch im Sentenzenkommentar Bonaventuras den Ausschlag. Bonaventura steht jedoch einzig da in der Art, wie er nicht nur seine Ansicht begründet und die gegenteilige zurückweist, sondern die Argumente beider Seiten entfaltet und gegeneinander abwägt: Jede der beiden Sentenzen bezeichnet er als „katholisch“. Beide regen auch „in je verschiedener Hinsicht die Seele zur *devotio* an“. Aber die eine sieht er hauptsächlich in dem *iudicium rationis* verwurzelt, in dem spekulativen Denken, das, von der Idee des Gott-Menschen ausgehend, der Annahme der unbedingten Vorherbestimmung Christi zuneigt. Die andere entspricht besser der *pietas fidei*. Diese, näherhin das Gewicht der gesamten Glaubenstradition, bestimmt seine Entscheidung, daß „die Erlösung des Menschengeschlechtes der Hauptgrund der Inkarnation ist“²³).

Mit dieser Haupt-Intention weiß Bonaventura jedoch auch die einzigartige, alles überragende Würde Christi wohl in Einklang zu bringen. „Ein weniger großes Gut kann“, so erläutert er, „zur Verwirklichung eines höheren Gutes (als Motiv) hinführen“. So kann auch die Erlösung des Menschengeschlechtes das entscheidende Motiv (die *ratio inducens*) sein zu dem noch erhabeneren Geheimnis der Inkarnation. Denn der Erlöser überragt die Erlösten. Christus ist (in der gegenwärtigen Ordnung und insbesondere in den Augen Gottes) „nicht auf uns als Sein Ziel hingeordnet, sondern wir sind es auf Ihn als unser Ziel; denn das Haupt ist nicht wegen der Glieder, sondern die Glieder sind um des Hauptes willen“²⁴). — Christus ist auch die alle Ordnungen der Natur, der Gnade und der Glorie übersteigende „Vollendung des Universums“; nicht, als ließe sich die Inkarnation deshalb vom Universum her postulieren — sie überragt dieses ja²⁵ —, aber in ihr ist tatsächlich auch dessen Vollendung gegeben. Um das bewußt zu machen, baut Bonaventura in seinen Predigten und im

²²) Odo Rigaldi, Quaestio de motivo incarnationis, ed. Bissen a.a.O. 334—36.

²³) Bonaventura, In Sent. III, d. 1 a. 2, q. 2, concl. (ed. Quaracchi III 23—25).

²⁴) In Sent. III, d. 32, q. 5, ad 3 (III 706 a). Der Gegenbegriff zu *ratio inducens* ist dort: *ratio finaliter movens* (= finis ordinis, Ordnungsziel).

²⁵) In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III 25 a): *Hic autem modus . . . ponit Christum esse . . . supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam.*

Breviloquium sogar das Motiv *Alberts* von der sich in der Inkarnation schließenden Kreisbewegung des Universums noch weiter aus, indem er die höchste Güte Gottes als die Wirk-, Urbild- und Zielursache einer solchen *perfectio universi* preist²⁶.

Was nun *Thomas von Aquin* angeht, so ist ausgiebig bekannt, daß er auf Grund der biblischen Bezeugung des göttlichen Willens es für das Konvenientere hält, die Heilung der Sünde als Motiv der Menschwerdung anzunehmen, wonach diese ohne den Vorfall der Sünde nicht erfolgt wäre. Diese definitive Sentenz der *Summa theologiae*²⁷) stimmt mit der *Bonaventuras* überein. Sie bildet auch eine der Grundthesen der Thomistenschule. Doch sehen wir näher zu. Denn bei *Thomas* selbst ist mit dieser Grundthese noch nicht alles gesagt.

Der *Sentenzenkommentar*, in dem das Argument *Alberts* aus der *perfectio universi* den Auftakt des entsprechenden Artikels bildet, läßt die darauf gestützte Meinung noch ausdrücklich als auch probabel gelten²⁸), und das, obwohl *Thomas* auch damals schon das volle Gewicht von Heiliger Schrift und Tradition in die Waagschale warf. Insofern zeigt die *Summa* also eine Konsolidierung der späteren „thomistischen“ Position. Andererseits ist aber auch eine gewisse Gegenbewegung dazu unverkennbar und beachtenswert. Sie dokumentiert sich in folgendem:

Erstens, während der *Sentenzenkommentar* bei der Frage nach der Angemessenheit der Inkarnation ausschließlich die Situation des gefallenen Menschen berücksichtigt²⁹), spaltet die *Summa*, ähnlich wie zuvor *Alexander*³⁰), die Frage nach der Konvenienz auf, um zuerst spekulativ grundlegend und „absolut“ nach der Konvenienz der Menschwerdung zu fragen. Dabei wird auch die sich in höchster Weise mitteilende göttliche Güte als — sagen wir „absoluter“ — Konvenienzgrund namhaft gemacht. Erst der zweite Artikel berücksichtigt dann die Situation des gefallenen Menschen mit dem Resultat, daß die Inkarnation zwar nicht der einzig mögliche, aber der bessere und angemessenere Weg zur Erlösung des Menschen war³¹. Somit bestand also auch schon vor dem Sündenfalle eine wirkliche Konvenienz für die Menschwerdung Gottes. Aber angesichts der göttlichen Freiheit betrachtet *Thomas* diese als nicht zwingend und angesichts der Offenbarungsaussagen auch als nicht de facto entscheidend.

Zweitens ist zu beachten, daß es auch *Thomas* fern lag, Christus im Plane der göttlichen Vorsehung den ebenfalls biblisch verbürgten Vorrang des „Erstgeborenen“ vor aller Schöpfung und vor Seinen Brüdern³²) im Hinblick auf

²⁶) *De annuntiatione B.V.M.*, sermo 3 (Quaracchi IX 667 f.); *In nativitate Domini*, sermo 11 (IX 109 f.); *Breviloquium*, pars 4, c. 1 (V 241 a); vgl. *Bissen* a.a.O. 226—31.

²⁷) *Thomas Aq.*, *Summa theologiae* III, q. 1, a. 3.

²⁸) *In Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 3, ed. M. F. Moos (Paris 1933) 22.— *Peter von Tarantaise* erklärt hingegen kategorisch, *In Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 2 (ed. Toulouse 1652, III 5 b): *In statu innocentiae sine incarnatione universum perfectum esset, quia omnem gradum suae perfectionis haberet.*

²⁹) *Thomas Aq.*, *In Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 2 (Moos 11—19).

³⁰) *Alexander Halensis*, *Summa theologiae*, libr. III, tr. 1, q. 2, tit 1: *De convenientia incarnationis posita natura lapsa*; tit 2: *De convenientia incarnationis, si non fuisset natura lapsa* (IV 25—42).

³¹) *Thomas Aq.*, *S. theol.* III, q. 1 a. 1—2; vgl. dazu *Bouëssé* 23—100.

³²) Kol 1, 15—19; Röm 8, 29.

Seine Selbsterniedrigung abzusprechen und Ihn etwa nur als Werkzeug zur Erlösung der gefallenen Menschheit zu werten. Im Gegenteil, der Aquinate lehrt wörtlich, daß „Gott Christus nicht nur mehr als das ganze Menschengeschlecht, sondern auch mehr als die ganze Gesamt-Schöpfung liebt“ und daß „dieser Vorrang Ihm auch dadurch nicht verloren ging, daß Gott Ihn in den Tod für das Heil des Menschengeschlechtes dahingab“³³⁾.

Dieser Rangordnung der göttlichen Liebe entspricht auch der intentionale Vorrang Christi in der göttlichen Vorsehung. Darüber führt Thomas in zwei eigenen Artikeln der Summa³⁴⁾, die im späteren Thomismus oft nur zu wenig beachtet werden, klar genug aus: Sowohl die Menschwerdung als solche wie die Prädestination der Erlösten und der Erlösung durch Christus beruhen ohne jede Aufeinanderfolge in Gott auf ein und demselben ungeteilten ewigen Prädestinationsakt³⁵⁾. Dieser eine göttliche Prädestinationsakt aber zielt auf die Erhebung der menschlichen Natur Christi bis zur hypostatischen Einung mit dem Sohne Gottes als auf das *Vorbild* und die Ursache der den Erlösten mitzuteilenden Gnade der Gotteskindschaft. In der Rangordnung der Ziele ist somit Jesus Christus als der Erlöser auch nach Thomas das ideale Vollmaß und Richtziel aller Gnade. Insofern kommt Ihm in der intentional-teleologischen Ordnung die Priorität zu vor allen Erlösten.

Aber ergibt das nun nicht den Widerspruch, daß Christus im Vorsehungsplan Gottes einerseits das Vorbild und die Kulmination von allem, andererseits aber durch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen bedingt ist? Wir fanden dazu schon bei *Bonaventura* die Lösung, die wir auch so wiedergeben können: Für die Tatsache der Inkarnation war die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen entscheidend; aber *wenn schon* Gottes Sohn um des Menschengeschlechtes willen Mensch wurde und litt, dann auch in dem Ihm gebührenden Vorrang als dessen Hoherpriester, als König der Schöpfung und als Haupt aller Erlösten³⁶⁾.

Überschauen wir die kurze, aber sehr bedeutungsvolle Epoche von Alexander bis zu Bonaventura und Thomas, so läßt sich das Ergebnis der damaligen Erörterung des Motivs der Menschwerdung so zusammenfassen: Sowohl in der Franziskaner- wie in der Dominikanerschule trug die *pietas fidei* über die sich damals noch behutsam über die Offenbarung hinaus vorwagende Beweisfreudigkeit der menschlichen Ratio den Sieg davon.

Noch im 13. Jahrhundert bahnte sich jedoch bei den Franziskanern ein entschiedener Umschwung an. Denn nunmehr setzte das Bestreben, ein vom Sündenfalle unabhängiges Motiv der Menschwerdung nachzuweisen, mit voller Intensität ein, bis es im *Skotismus* des beginnenden 14. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreichte.

Einen der ersten Anstöße gab ohne Zweifel Matthäus von Aquasparta in seinem V. Quodlibet aus den Jahren 1282—83. Während dieser sonst nämlich im allgemeinen getreu den Spuren seines Lehrers *Bonaventura* folgte³⁷⁾,

³³⁾ S. theol. I, q. 20, a. 4, ad 1.

³⁴⁾ S. theol. III, q. 24, a. 3—4.

³⁵⁾ Vgl. S. c. gent. I, 66.

³⁶⁾ Dem entspricht die Unterscheidung von *finis cui* und *finis cuius gratia* oder *qui* bei den späteren Thomisten, insbesondere bei den *Salmantizensern* und bei J. B. Gonet (vgl. Galtier 117—24).

³⁷⁾ *Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae II* (Quaestiones de Christo), ed. Quaracchi 1914, *Praefatio der Herausgeber p. XII*.

unterzog er die Bewertung des Argumentes aus der Vollendung der Natur, der Gnade und der Glorie in Christus einer Revision, indem er daraus die umgekehrte Konsequenz ableitete, daß der Sohn Gottes mit größerer Wahrscheinlichkeit „auch dann Fleisch angenommen hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre“³⁸⁾.

Dazu gesellte sich bald auch schon der Einfluß des Mallorkiners R a i m u n d L u l l , den der missionarische Eifer der Mohammedanerbekehrung allgemein dazu trieb, die Reichweite der Vernunft möglichst tief in die Glaubensgeheimnisse hinein auszudehnen, und der schon spätestens im Jahre 1289 die These verfocht: „Nicht unsere Erlösung war das Hauptziel der Menschwerdung, sondern die Selbstoffenbarung (ostensio) und Liebe Gottes“³⁹⁾. Im gleichen Sinne spricht Lull auch schon von einer ersten und zweiten Intention⁴⁰⁾. Damit scheint er die späteren Skotisten auf den Weg von aufeinanderfolgenden göttlichen Dekreten gebracht zu haben.

Andererseits hatte sich noch gegen 1300 kein ausgesprochener Schulgegensatz über die Motivierung der Inkarnation herausgebildet. Denn ausgerechnet ein P e t e r v o n d e r A u v e r g n e , der sonst als „sehr getreuer Thomas-Schüler“ galt⁴¹⁾, vertrat im Jahre 1298 zu Paris in seinem III. Quodlibet die These, daß „der Sohn Gottes prinzipieller (*principalius*) und auf Grund der ersten Intention die menschliche Natur zu deren *Erhöhung* annahm“ und erst „auf Grund einer zweiten Intention, um uns durch Leiden und Tod zu *erlösen*“. Bei der Begründung stützte sich Peter der Sache nach schon auf das bald danach von Duns Skotus geltend gemachte Axiom, daß Gott jeweils das „was vollkommener ist, prinzipieller intendiere“⁴²⁾.

Umgekehrt distanziert sich in Oxford noch R o g e r M a r s t o n , der sonst „in allen Kontroversfragen gegen Thomas steht und zu Skotus hinführt“⁴³⁾, unter Berufung auf die franziskanische Lehrtradition von der Meinung, daß „Gott auch hätte Mensch werden sollen, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte“. Darüber bekennt er seine Unwissenheit, weil, wie er sagt, „ein Wahrscheinlichkeitsgrund leicht den kleinen Verstand täuschen kann und die Autorität der Väter das Gegenteil auszusagen scheint“⁴⁴⁾. W i l h e l m v o n W a r e lehrt dann allerdings bereits in Oxford, daß Christus „der Substanz

³⁸⁾ Quodl. V, q. 2, ed. 1. cit. 177—181.

³⁹⁾ Raimundus Lullus, *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, q. 29: Mainzer Ausgabe (1737) IV 50. Zur Datierung vgl. Tom. u. Joaq. C a r r e r a s y A r t a u , *Filosofia Cristiana* etc. (Madrid 1939) I 291.

⁴⁰⁾ *Liber de quinque sapientibus*, pars 2, ratio 5: Mainzer Ausgabe II 21. — Näheres s. S a m u e l a b A l g a i d a O M C a p , *Christologia Lulliana seu De motivo incarnationis doctrina b. Raymundi Lull:* Collect. Francisc. I (1931) 164—183.

⁴¹⁾ Vgl. E. H o c e d e z S J , *La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne:* Gregorianum 14 (1933) 9.— Tatsächlich nähert sich Peter öfters auch schon späteren skotistischen Ansichten, z. B. in der Lehre von der Individuation durch die Form (s. Hocedez 18).

⁴²⁾ Quodl. III, q. 2: Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 14 562, f. 26^{va}—27^{ra}.

⁴³⁾ So Fr. P e l s t e r S J : LThK (unter Marston).

⁴⁴⁾ R o g e r M a r s t o n , Quodl. II, q. 5; vgl. das Exzerpt: Bibl. Francisc. VI (Quaracchi 1932), p. LXX n. 5. — Richard von Middletown, der sonst ebenfalls in manchen Punkten Vorläufer des Duns Skotus ist, führt die Argumente beider Seiten an, ohne sich zu entscheiden. So das Scholion der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi (III 28 b).

nach“, nämlich ohne Leidensfähigkeit anzunehmen, auf jeden Fall Mensch geworden wäre⁴⁵⁾.

Diese geschichtliche Lehrentwicklung von Matthäus von Aquasparta über Peter von der Auvergne und Raimund Lull bis zu Wilhelm von Ware wirft nun auch einiges Licht auf die Anfänge des sogenannten *Skotismus*: und zwar ist sie um so aufschlußreicher, als Karl Balič, der Leiter der großen kritischen Skotus-Ausgabe, neuerdings die bisherige Ansicht, daß *Duns Scotus* selbst auch der eigentliche Begründer der skotistischen Lehre von der absoluten Prädestination Christi sei, überraschend in ernste Zweifel zog. Beschränkt sich doch die von Skotus selbst verfaßte, allerdings unvollendete, *Ordinatio* der Fragestellung nach auf den Beweis, daß die Inkarnation nicht notwendig an den Sündenfall als *condicio sine qua non* gebunden war, daß Christus also auch andernfalls hätte Mensch werden *können*⁴⁶⁾. Das steht noch durchaus mit Thomas und Bonaventura in Einklang. Auch Thomas lehrt ja schon, wie wir sahen, eine von dem Sündenfall unabhängige Konvenienz für die Selbstmitteilung der göttlichen Güte auf dem Wege der Inkarnation. Sogar der Satz der *Ordinatio*, daß Gott die Seele Christi „vor“ jeder andern zur Glorie bestimmt habe⁴⁷⁾, entspricht im Sinne intentional-vorbildlicher Priorität noch der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten⁴⁸⁾.

Auf die sich noch darin bekundende kritische Reserve des Doctor subtilis beschränken sich jedoch offensichtlich nicht jene Skotus-Schüler, die in den sogenannten *Reportationen* die Vorlesungen des Meisters mehr oder minder frei wiedergeben. Auch das *Opus Oxoniense* bildet in unserer Frage, wo es über die *Ordinatio* hinausgeht, kein authentisches Zeugnis mehr für die Lehre von Skotus selbst⁴⁹⁾. Was das damit einsetzende *skotistische* Schrifttum Neues bringt, ist vor allem die Statuierung von mehr oder minder langen Reihen, welche eine Rangordnung und Abfolge von „göttlichen Dekreten“ aufzeigen und so die vom Sündenfall unabhängige Prädestination Christi begründen sollen. Uns genüge hier eine Probe aus dem *Opus Oxoniense*:

Zuerst erkannte Gott sich selbst als das höchste Gut, an zweiter Stelle (*in secundo signo*) erkannte er alle Geschöpfe, an dritter prädestinierte Er zur

⁴⁵⁾ In der von J. M. Bissen, in: *Etudes Francisc.* 46 (1934) 218—222, veröffentlichten *Question inédite de Guillaume de Ware OFM sur le motif de l'Incarnation*. — Vgl. die schon von Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2 (III 23 a), gebrauchte Terminologie: *quantum ad substantiam — quantum ad defectum passibilitatis*.

⁴⁶⁾ K. Balič, *Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen*: *Wissensch. u. Weish.* 3 (1936) 19—35, bes. 21 f.

⁴⁷⁾ Ebd. S. 23.

⁴⁸⁾ Einige andere Beweisgründe (s. Balič 23) tragen allerdings in sich eine Tendenz, die Bedingtheit der Menschwerdung durch die Erlösung als „unwahrscheinlich“ oder gar „absurd“ hinzustellen. Auch dabei wird von Skotus die Frage der Motivierung mit der teleologischen Über- und Unterordnung verquickt. In dieser „Tendenz“ tritt wohl, auch in der *Ordinatio* feststellbar, die persönliche Meinung von Skotus, die über die zurückhaltende Fragestellung hinausgeht, verschleiert hervor. Zur parallelen Situation bei seiner Immakulataquästio (*Ordinatio* III, d. 3, q. 1) vgl. Konst. Koser OFM, Die Immakulatalehre des Duns Scotus: *Franzisk. Studien* 36 (1954) 345 f., 359. Andererseits erklärt sich jedoch das Befremdende, „daß Skotus seine Prädestinationsgrundsätze, aus denen er den von der Adamssünde unabhängigen Primat Christi abgeleitet hat, . . . überhaupt nicht auf Maria bezog“ (ebd. 373), am natürlichsten daraus, daß er einen solchen Primat Christi selbst nicht offen als These vertrat.

⁴⁹⁾ Balič 20: „Da es wahrscheinlich ist, daß die ‚*Ordinatio*‘ nur bis *Dist. 15* reichte, so werden folglich die Texte über die Prädestination Christi in *Dist. 19* und *32* des *Liber III* zu den *Reportationen* gezählt. Zur ‚*Ordinatio*‘ gehört also nur der Text in *Dist. 7 q. 3.*“

Herrlichkeit und Gnade . . . , an *vierter* sah Er die, die in Adam fallen sollten, voraus, an *fünfter* traf Er die Vorausbestimmung oder Vorsehung des Heilmittels und der Art und Weise der Erlösung durch das Leiden des Sohnes“. Daraus ist denn allerdings leicht zu folgern, daß Christus als Mensch wie alle Auserwählten „früher zur Gnade und Glorie prädestiniert ist, als das Leiden Christi zur Heilung des Sündenfalles vorgesehen wurde“⁵⁰).

Was aber ist von der Gültigkeit derartiger Schemata zu halten? Bedeuten sie nicht ein Herabziehen des absolut einfachen und doch allumfassenden überzeitlichen göttlichen Wesens, Wissens und Wollens in die Funktionsweise des menschlichen Geistes? Jedenfalls, wenn man behaupten will, daß die göttliche Vorsehung tatsächlich in einen derartigen Ablauf von Erkenntnis- und Willensakten eingespannt sei, und mit derartigen Konjekturen den Primat dieses oder jenes Motivs der Menschwerdung ernstlich zu begründen sucht⁵¹).

An Thomas und der *Ordinatio* des Duns Scotus gemessen, muten uns derartige Konstruktionen bereits wie Auswüchse und Wucherungen eines spätmittelalterlichen, epigonenhaften *Rationalismus* an, in dem die *ratio* über die *fides* zu dominieren sucht. — Der *Nominalismus* aber wird gerade von derartigen Erscheinungen her als Gegenbewegung in etwa geschichtlich verständlich. Dieser selbst verlor sich allerdings, auch im Hinblick auf unsere Frage, in das gegenteilige Extrem, indem er seine Denkkraft in der Beschäftigung mit all den unabsehbar vielen anderen Möglichkeiten erschöpfte, unter denen der absoluten göttlichen Macht oder Freiheit — oft ohne die erforderliche Rücksicht auf die Weisheit Gottes — eine andere Wahl als die der Erlösung durch Christus offengestanden haben soll⁵²).

Es wäre nun allerdings sehr einseitig, die spätmittelalterliche Erörterung des Motivs der Inkarnation nur unter dem Blickwinkel: Skotismus — Nominalismus zu sehen. Das zeigt z. B. schon die schöne maßvolle Art, wie ein *Bernhardin von Siena*, auf die Heilige Schrift und die Tradition seines Ordens gestützt,

⁵⁰) Op. Ox. III, d. 19, q. unica (Vivès XIV 714).

⁵¹) J. M. Bissen meint, in *De praedestinatione absoluta Christi secundum Duns Scotum*: Antonianum 12 (1937) 18, die skotistischen *signa vel decreta* im Sinne eines eminenten oder virtuellen Enthaltenseins in dem einen göttlichen Vorsehungsakt auslegen zu können: *actus ille divinus qui in entitate sua infinitus est correspondet pluribus quos nos (!) successive elicemus* . . . Diese Erklärung ist jedoch schlecht geeignet, die skotistische Sentenz zu stützen. Sie entzieht dieser vielmehr die Beweisgrundlage, indem sie zugibt, daß in Gott eine Abfolge von Dekreten als solche nicht vorliegt. — Was vom Skotismus gilt, gilt insbesondere auch von den zeitgenössischen Thomisten, die sich ähnlicher Schemata wie die Skotisten bedienen, um den Skotismus zu widerlegen; vgl. vor allem M. Corvez OP, *Le motif de l'Incarnation*: Rev. Thom. 49 (1949) 118. Im Hinblick auf einen derartigen „Thomismus“ schreibt M. J. Nicolas OP allerdings zu Recht, Rev. Thom. 51 (1951) 667: *On pourrait faire aussi bien à Scot qu'aux thomistes le reproche de mettre une impensable succession dans les décrets divins*. — Im Gegensatz dazu wird z. B. von Johannes Capreolus, dem *princeps Thomistarum* (vgl. Bouëssé 164, Anm.) und neuestens von Bouëssé (112—146) sowie z. B. von L. Billot (*De Verbo incarnato*, ed. 9, Rom 1949, 33 f.) jede Priorität und Posteriorität in Gott als dem Subjekt des Vorsehungs- und Heilsplanes strikt abgelehnt.

⁵²) Vgl. E. Borchert, *Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*: BGPhThMa 35, 3—4 (1940), 62—73. Besonders kraß sind die Auffassungen von Robert Holkot; vgl. ebd. 68 u. 85.

den königlichen Primat Christi über alle Schöpfung hervorhebt⁵³). Besonders illustrativ dafür ist ein Blick auf einige Persönlichkeiten und Vorgänge im 2. Viertel des 15. Jahrhunderts im rheinischen Raum:

In Köln blühte damals unter der Ägide des *Heymericus de Campo* eine sehr kraftvolle Albert-Renaissance auf. Heymerich mißt denn auch wie Albert dem Argument aus der kreisförmig verlaufenden *perfectio universi* besondere Tragweite bei⁵⁴). In Heidelberg verteidigt im Jahre 1431 der damalige Bakkalar *Johannes Wenck* die thomistisch-bonaventurische Sentenz. Ein anderer, *Johannes von Brumbach*, hält die beiden mit den Namen Bonaventuras und des Alexander von Hales verknüpften Ansichten für probabel. *Johannes von Mecheln* scheint als dritter Bakkalar den Standpunkt Alberts einzunehmen und mit Gedanken aus dem Schrifttum Bonaventuras zu stützen⁵⁵). Von dem oben gezeichneten Skotismus zeigt sich dabei keine eindeutige Spur⁵⁶).

Schließlich sei noch kurz die Stellung des *Nikolaus von Kues* zu unserer Frage skizziert:

Cusanus meidet die hypothetische Frage, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, wie einen neuralgischen Punkt. Um so mehr entfaltet er das Bild der einzigartigen natürlich-übernatürlichen Größe der heiligen Menschheit Jesu, die aus der hypostatischen Einung mit der göttlichen Natur resultiert, alle möglichen menschlich-geistigen Vollkommenheiten einheitlich in sich verwirklicht, alle Erlösungsgnade und übernatürliche Vollendung vermittelnd in sich faßt und nicht nur faktisch, sondern auch in dem einen ewigen Vorsehungs- und Heilsplane Gottes die Kulmination und das Ziel ist, auf das hin Gott das gesamte Universum erschuf⁵⁷).

Aber *ist* das nicht schon eine dem Sündenfalle vorausgehende „absolute“ Prädestination?

Auch hier bietet die bonaventurische Unterscheidung von Motiv und Ordnungsziel die Lösung. Der *docta ignorantia* des Nikolaus von Kues dürfte darüber hinaus folgende Antwort entsprechen:

Gottes Vorsehung denkt überhaupt nicht nach Art menschlicher Hypothesen und Gedankenabläufe. Sie konstituiert vielmehr schöpferisch die gesamte Seins-Wirklichkeit; und demgemäß ist Gottes allschauendem Auge in einem

⁵³) Vg. M. Bertagna OFM, *Christologia S. Bernardini Senensis* (Rom 1949) 15 ff., 34 ff.

⁵⁴) Vgl. bes. dessen *Ars demonstrativa*, u. z. die Quästio: *An Deus creavit universa propter se ipsum?* (Cod. Cus. 106, 73r, 29–73v, 5).

⁵⁵) Cod. Vat. Pal. lat. 370, 75v–80r; vgl. Verf., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: BGPhThMa 38, 1 (1955) 69–73.

⁵⁶) Das gilt selbst von dem folgenden Satz des Johannes von Mecheln (80r, 13 f.): *Nisi sic, anima Christi esset occasionaliter creata et sic occasionaliter exaltata ad dexteram Patris, quia si non fuisset peccatum, non fuisset creata*. Dieser Satz erinnert an Skotus Lib. III, d. 7, q. 3; Balič 23): *Nec est versimile tam summum bonum* (gloriam animae Christi) *in entibus esse occasionatum propter minus bonum solum*. Noch deutlicher aber weist er auf Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2, obi 5 (III 22 b f.) zurück: *Quae solummodo propter occasionem peccati introducta sunt, exierunt a Deo non principaliter, sed occasionaliter: ergo, si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, anima Christi facta est . . . quasi quadam occasione*.

⁵⁷) Näheres s. Verf., *Die Christologie des Nikolus von Kues* (bei Herder im Druck).

einzigem Blick alles je Gewordene und Werdende zugleich, unmittelbar und in seinem innersten Zusammenhang gegenwärtig, auch die Sünde des Menschen, die ja nicht ohne göttliche Zulassung geschah, und insbesondere Jesus Christus als die Kulmination alles Schöpfer- und Heilswirkens Gottes. — All unseren menschlich-analytischen Denkschwierigkeiten, die sich je für die Scheinlösung eines vom Erlösungsratschluß unabhängigen „absoluten“ Motivs der Inkarnation anführen lassen⁵⁸⁾, zur einsichtsvollen Selbstbescheidung — in die die Erhabenheit des göttlichen Geistes unser menschliches Grübeln zurückweist — dürfte somit auch der Gott-Mensch Jesus Christus, selbst in der uns verborgensten Tiefe der Ratschlüsse Gottes, nie ohne den Hinblick auf den tatsächlichen Zustand der Menschheit intendiert worden sein, wohl aber immer als der, als welcher Er kam und Sich uns offenbarte:

als Mittler des Heiles,
und zwar als erlösender Mittler.

⁵⁸⁾ Hierher gehört insbesondere die Analyse des Verhältnisses zwischen der Zulassung des Sündenfalles und der Vorherbestimmung Christi. Rég. Garrigou-Lagrange OP versteht dieses so: *Deus non potuit permitttere peccatum originale nisi propter maius bonum . . . Hoc maius bonum est Incarnatio Redemptiva* (Angelicum 7, 1930, 297). Dabei kann er sich auf eine bis in die Patristik zurückreichende Tradition stützen (vgl. Galtier 69—90). Bouëssé betrachtet das auch (p. 104) als eine Perspektive der *théologie authentique de saint Thomas d'Aquin*. Ergibt sich daraus ein Anhaltspunkt dafür, daß Gott „erst“ die Inkarnation vorherbestimmt und „danach“ die Sünde zugelassen habe? Wenn man in solcher Weise die Modalitäten unseres Denkens auf die transzendente göttliche Einheit überträgt, muß man fürchten, Gott zu anthropomorphisieren! Die objektiv-intentionale Priorität des Erlösers in dem einen göttlichen Dekret bietet auch in diesem Fall die Gott am ehesten entsprechende Lösung.