

Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi bei Thomas v. Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung¹⁾

Von Leo Schefczyk, Königstein/Ts.

Die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi gehört zu den schwierigsten, aber auch reizvollsten Gegenständen der spekulativen Theologie. Davon zeugt allein schon die Tatsache, daß dieses Thema seit den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts nicht mehr abgeklungen ist und heute wieder neue Aktualität gewonnen hat²⁾. Die Gegenwartsbedeutung dieser Fragestellung ist in neuerer Zeit auch vom kirchlichen Lehramt wenigstens indirekt anerkannt worden, so wenn die Enzyklika „Sempiternus rex“ zur 15. Zentenarfeier des Konzils von Chalkedon erklärt, daß „einer eingehenden psychologischen Erforschung der Menschheit Christi nichts im Wege“³⁾ stünde. In dieser Aussage ist zugleich die Richtung angedeutet, in der sich das heutige Fragen nach dem menschlichen Wissen Christi bewegt. Es ist nicht eigentlich das Interesse an der Spekulation als solcher, das die Fragestellung hervor- treibt, sondern vielmehr das Bestreben einer mehr empirisch gerichteten Geistigkeit, das menschliche Seelenleben Christi in etwa zu verstehen und es den psychologi- schen Kategorien nicht gänzlich zu entziehen⁴⁾; denn sonst droht die Gefahr einer doketischen oder monophysitischen Auflösung der Menschheit Christi.

Wenn somit auch die Problemgestalt gegenüber der Vergangenheit eine gewisse Wandlung erfahren hat, insofern heute das psychologische Interesse über das rein spekulative dominiert, so darf die Theologie doch bei ihrem neuerlichen Bemühen

¹⁾ Dieser Aufsatz stellt die erweiterte Form der Probevorlesung dar, die der Verf. zum Abschluß des Habilitationsverfahrens am 14. Februar 1957 vor der Hohen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München hielt.

²⁾ Den Beweis dafür liefert eine Reihe von neueren Untersuchungen wie die von E. Gutwenger S.J., *Das menschliche Wissen des irdischen Christus*, in: ZkTh 76 (1954) 170–186; J. Ternus S.J., *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S.J. u. H. Bacht S.J. (Würzburg 154) III, 81–237, wo die Frage allerdings nur als Teil eines größeren Zusammenhanges erscheint (vgl. S. 110–117); B. Leeming, *The Human Knowledge of Christ*, in: The Irish Theological Quarterly 19 (1952) 135–147; 235–253; A. Durand S.J., *La science du Christ*, in: Nouv. Revue théologique 71 (1949) 479–503; G. de Gier, *La science infuse du Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Tilburg 1941. An älteren Darstellungen wären zu nennen: I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Forschungen zur Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, hrsg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch XVII 3./4. Heft) Paderborn 1931, 255–261; A. Caron O.M.I., *La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, in: Angelicum 7 (1930) 487–514; ders., *Evolution de la doctrine de la science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931) 84–107.

³⁾ Zitiert nach A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 33, S. 34.

⁴⁾ Diese gegenüber der Vergangenheit geänderte Blickrichtung stellt auch J. Ternus S.J., a.a.O., 85ff. heraus.

um diese Frage die Ergebnisse der Vergangenheit und der theologiegeschichtlichen Tradition nicht gänzlich außer acht lassen; denn es gibt in der Theologie, die auf dem Fundament des allzeit gleichen Glaubens steht, von vornherein eine viel größere Kontinuität der Probleme als in anderen Geisteswissenschaften. Wenn das aber zutrifft, dann kann die Beachtung der verschiedenen Problemlösungen in der Vergangenheit den Blick für den bleibenden Problemgehalt einer Frage schärfen und den neu zu unternehmenden Lösungsversuch um die Erfahrungen der Vergangenheit bereichern.

Eine solche Nutzbarmachung der Überlieferung für die gegenwärtige Problemstellung verspricht dann besonders ertragreich zu werden, wenn man bei den großen Meistern der Theologie in die Schule geht. Unter ihnen nimmt Thomas v. Aquin eine so bedeutsame Stellung ein, daß er eigentlich in jeder theologischen Frage gehört zu werden verdient. Aber in der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi gebührt ihm doppelte Beachtung. Er hat nämlich in dieser Lehre eine nicht unbedeutende Entwicklung durchgemacht. Wenn man bedenkt, daß der Aquinate im Gegensatz etwa zu Augustinus in seinem System von Anfang an eine viel größere Ausgeglichenheit zeigt, dann wird man den Fragen, in denen er nachweislich seine Auffassung wandelte, von vornherein besondere Aufmerksamkeit schenken. Man kann nämlich einem solchen Denker nicht einfach unterstellen, daß er seine Ansichten auf Grund gewöhnlicher Irrtümer, wie sie jedem begegnen können, hätte ändern müssen. Gerade von Thomas hat man einmal gesagt, daß er auch in seinen Irrtümern noch Größe bewiesen hätte. Die Vermutung spricht deshalb von vornherein dafür, daß an solchen Lehrpunkten, an denen bei ihm eine Entwicklung feststellbar ist, die besonders dornige Problematik und die Hintergründigkeit des Gegenstandes auch ihm nur eine langsame Klärung ermöglichten. Dann aber kann der Nachweis, wie Thomas dieser Problematik allmählich Herr wurde und welche Motive diesen fortschreitenden Klärungsprozeß bestimmten, für die Erkenntnis des tieferen Problemzusammenhanges von bleibender Bedeutung sein.

Bevor man jedoch aus einer solchen geistigen Entwicklung Schlüsse zieht, müssen zunächst

I. die Tatsache und die Etappen dieser Entwicklung

positiv nachgewiesen werden.

Der *doctor communis* hat sich an vier Stellen seines Gesamtwerkes ausführlicher mit der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi befaßt.

1) In seinem ersten theologischen Werk, dem Sentenzenkommentar, an dem er während seines ersten Pariser Lehraufenthaltes vom Jahre 1252 bis 1257 arbeitete, tritt das Problem noch sichtlich in dem von *Petrus Lombardus*⁵⁾ geschaffenen, wenn auch von Thomas schon erweiterten Rahmen auf⁶⁾. Von der Zwei-Naturenlehre ausgehend, fordert Thomas, daß Christus als Mensch auch eine *scientia creata* oder cog-

⁵⁾ *Libri IV sententiarum*, 1.3 d. 13 u. 14.

⁶⁾ Die Erweiterung wird, abgesehen von dem größeren Umfang und der Eindringungstiefe der Problembehandlung, vor allem daran ersichtlich, daß der Aquinate die vom Lombarden zu Grunde gelegte Zweiteilung der „*gemina sapientia*“ in die „*sapientia non creata*“ und die „*creata et per gratiam ei collata*“ nicht mehr übernimmt, sondern an ihre Stelle die differenziertere Dreiteilung setzt. So heißt es im S.K. 1.3 d. 14 q. 1 a. 1 qa. 5 corp. art.: „*Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina . . . Alia qua cognoscit res in Verbo et Verbum ipsum . . . Alia qua cognoscit res in propria natura . . .*“

nitio humana besessen haben müsse⁷⁾. Er erweitert diese Aussage bald dahingehend, daß er erklärt: dieses kreatürliche Erkennen sei bei Christus in zwei Formen aufgetreten, nämlich als „cognitio rerum in Verbo“, die zusammen mit der visio beata gegeben ist, und zum anderen als „cognitio rerum in propria natura“, worunter jene Erkenntnisart verstanden ist, in der die Dinge ohne das Medium des göttlichen „Wortes“ durch geschaffene Erkenntnisbilder geistig erfaßt werden⁸⁾. Auf die nahe-liegende Frage, warum Christus die Außendinge auf doppelte Weise erkannte, gibt Thomas zunächst zur Antwort: Die Erkenntnis der Engel umfasse auch diese beiden Arten, nämlich die von Augustinus⁹⁾ so genannte cognitio matutina, die identisch ist mit der visio beata und der scientia comprehensoris, und die cognitio vespertina, die abendliche Erkenntnis der Dinge in deren eigener Natur. Nun ist aber die „anima Christi perfectior in cognoscendo quam aliquis angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones“¹⁰⁾. Im Hauptteil des Artikels ergänzt er diesen Beweis durch den Gedanken, daß der intellectus possibilis Christi nicht habe unvollendet bleiben können, was dann der Fall gewesen wäre, wenn er nicht durch geschöpfliche Erkenntnisbilder informiert worden wäre. Thomas bestimmt also hier offensichtlich die Art und die Qualität des menschlichen Wissens Christi nach dem Grundsatz der größtmöglichen Vollkommenheit und mit dem Blick auf die höhere Schöpfungsordnung der Engel.

In Konsequenz dieser Grundeinstellung löst er auch die Frage, wie Christus in den Besitz der für die cognitio vespertina, das ist die cognitio rerum in propria natura, notwendigen Erkenntnisbilder kam. Das geschah in derselben Weise wie bei den Engeln, nämlich durch von Gott direkt *eingegossene* Ideen. Die natürliche Erkenntnis Christi kommt somit nicht auf rein natürlichem Wege zustande, sondern durch eingegossene Ideen. Darüber sagt Thomas ausdrücklich: „Christus non habebat acceptam a sensibus scientiam, sed infusam“¹¹⁾. Er lehnt damit im S. K. das dem Menschen eigentlich konnaturale Wissen der scientia aquisita ab.

Von der scientia infusa Christi aber erklärt Thomas, daß sie wegen der höheren Gnadenfülle des Gottmenschen der Wissenschaft der Engel an Klarheit und Umfang hat überlegen sein müssen. Sie konnte ihm ferner nur in der vollkommensten Weise zukommen, d. h., er konnte darin keine Fortschritte mehr machen und sie gegenständig erweitern, „quia omnia scivit a primo instanti suae conceptionis, quae ad hanc scientiam pertinent“¹²⁾. Er erkannte mit diesem kreatürlichen Wissen zwar nicht alles schlechthin, aber doch alles, was überhaupt „per rationem naturalem“ erkannt werden könne¹³⁾.

Um dieses so vollkommene und sogar den Engeln überlegene kreatürliche Erkenntnisleben Christi seiner menschlichen Eigenart nicht gänzlich zu entkleiden, räumt Thomas jedoch ein, daß Christus dieses Wissen auch schlußfolgernd und vergleichend

7) D. 14 q. 1 a. 1 q. 1 corp. art.: „Unde cum scientia pertineat ad naturam humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam.“

8) Ebda. q. 1 a. 1 q. 5 ct. 2.

9) Den Einfluß Augustins auf die Lehre des hl. Thomas vom menschlichen Wissen Christi hat A. CARON O.M.I., a.a.O., 488f., 500, 506, 508, 514 aufgezeigt, ohne aber die Entwicklungstendenz bei Thomas zu berücksichtigen. In dem Aufsatz desselben Verf. zur Frage der Evolution de la doctrine de la science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931) 84–107 wird für Thomas nur die Summa theologica herangezogen.

10) Ebda., q. 1 a. 1 q. 5 ct. 1.

11) D. 18 q. 1 a. 3 q. 1 ad. 5.

12) D. 14 q. 1 a. 3 q. 2 u. q. 5 corp. art.

13) Ebda., q. 1 a. 3 q. 1 corp. art.

betätigen konnte. Es war also für ihn eine sogenannte „*scientia collativa*“¹⁴⁾. Allerdings war das kein Schlußfolgern vom Bekannten auf das Unbekannte zum Zwecke der Wissenbereicherung, wie es der menschlichen Vernunft allgemein eignet und von ihr getätigt wird, sondern nur die *Anwendung* des vorhandenen, eingegossenen Wissens für einen bestimmten Fall¹⁵⁾; denn einen Wissensfortschritt nimmt Thomas nicht an nach dem Grundsatz: „*Perfecti non est proficere*“¹⁶⁾. In ähnlicher Weise sucht Thomas auch dem Sinnenleben Christi seine Bedeutung zu erhalten, das ja beim Menschen das Einfallstor für die geistigen Erkenntnisse darstellt. Auch Christus besaß seine Sinne nicht vergeblich und vollzog so auch die *conversio ad phantasmata*. Aber er abstrahierte daraus keine *neuen* Erkenntnisbilder, sondern *übertrug* die eingegossenen Ideen nur auf die Phantasiebilder. Dadurch ergänzte er die geistige Erkenntnis nach der Seite des Sinnlichen hin und gewann eine gewisse „*certitudo experimentalis*“¹⁷⁾, wie sie sich ähnlich bei einem Menschen einstellt, der sein intellektuelles Wissen durch die sinnliche Anschauung bestätigt findet.

2) Auf den im S. K. entwickelten Grundsätzen baut auch die Antwort auf, die Thomas bald danach in den zwischen 1256 und 1259 gearbeiteten *quaestiones disputatae de veritate* q. 20 a. 3 auf die gleiche Frage gegeben hat. Auch hier begründet der Aquinate das doppelte menschliche Wissen Christi zunächst mit dem Argument: „*Christus fuit angelis perfectior . . .*“¹⁸⁾.

Ebenso erscheint die Begründung für die Annahme der *scientia infusa* wieder, die besagt, daß die eingegossenen Erkenntnisbilder für den *intellectus possibilis* notwendig wären, weil er nur so seine Vollkommenheit erlangen könne. Diese Beweisführung zeigt, daß Thomas auch hier noch nicht daran denkt, dem aufnehmenden Verstand die Erkenntnisbilder durch die Tätigkeit des *intellectus agens* zukommen zu lassen. Der Erkenntnisvorgang gleicht immer noch mehr dem der Engel oder der leibfreien Seele als dem des sinnlich-geistigen Menschen. Und doch ist zu erkennen, daß sich Thomas bei der Lösung der eingangs vorgebrachten Objektionen mit einem neuen Interesse darum bemüht, die engelgleiche Erkenntnis Christi, „*quo angelis conformabatur*“¹⁹⁾ von einer anderen Erkenntnisweise abzuheben, die dem Menschen Christus als solchem zukomme. Er erklärt, daß Christus zwar als „*comprehensor*“ eine den Engeln gleiche Erkenntnis besessen haben müsse. Aber er fügt hinzu, daß Christus auch „*viator*“ war und als solcher einen „*alius modus considerandi*“²⁰⁾ brauchte. Als dieser zweite *modus* wird die *conversio ad phantasmata* angesehen. Das ist in der Sache nichts Neues gegenüber dem S. K. Neu ist aber, daß hier die *conversio ad phantasmata* als selbständiger Erkenntnismodus der engelgleichen Erkenntnisweise gegenübergestellt und nicht mehr nur als ein Annex der *scientia in-*

¹⁴⁾ Ebda., q. 1 a. 3 qa. 3 ct. 1 u. 2.

¹⁵⁾ Ebda., q. 1 a. 3 qa. 3 corp. art.: „... est duplex collatio: Una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo. Alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et sic collativa scientia fuit in Christo“.

¹⁶⁾ Ebda., q. 1 a. 3 qa. 5 ct. 2.

¹⁷⁾ Ebda., q. 1 a. 3 qa. 5 corp. art.: „Et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat — unde anima delectatur in visis etiam quae scivit — et haec vocatur certitudo experimentalis.“ Vgl. hierzu auch G. de Gier, a. a. O., 116 ff.

¹⁸⁾ De veritate q. 20 a. 3 ct. 1.

¹⁹⁾ Ebda., q. 20 a. 3 ad 1.

²⁰⁾ Ebda., q. 20 a. 3 ad 1.

fusa behandelt wird. Darin drückt sich eine stärkere Berücksichtigung der Belange der Menschennatur als solcher aus. Und auch der in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff des viator, der im S. K. nur beiläufig in einer Objektion auftaucht²¹⁾, ist hier von Bedeutung; denn mit ihm wird die Menschennatur Christi aus der abstrakt-metaphysischen Sicht, in der sie im S. K. durchgängig stand, herausgehoben und einer konkret-geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen. Damit hängt es gewiß auch zusammen, daß Thomas in de veritate schon geneigt ist, der scientia creata in Christus eine Entwicklungsmöglichkeit zuzugestehen. Er sagt nämlich im Hinblick auf Lk. 2, 52: „Constat . . . quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat“²²⁾. Das heißt doch aber, daß ein Fortschritt in der scientia creata nicht mehr wie im S. K. ausgeschlossen wird. So darf man sagen, daß sich in de veritate im ganzen eine stärkere Berücksichtigung der konkreten Menschennatur und ihrer arteigenen Erfordernisse hinsichtlich des Erkenntnislebens Christi bemerkbar macht, auch wenn die Unterschiede nur in Nuancen liegen und eindeutige Folgerungen noch nicht gezogen werden.

Das geschieht erst in der dritten Stellungnahme zu diesem Problem, wo Thomas

3) in dem zwischen 1265 und 1267²³⁾ entstandenen Compendium theologiae ad Reginaldum zunächst den zwei bekannten menschlichen Wissensformen Christi eine neue hinzufügt, nämlich die cognitio experimentalis, „wie sie sonst auch alle übrigen Menschen besitzen, insofern Christus nämlich auf dem Wege der Sinneswahrnehmung Kenntnisse erhielt, wie dies der menschlichen Natur zukommt“²⁴⁾. Man darf behaupten, daß Thomas hier zu einer entscheidenden Konsequenz vorstößt, die sich zehn Jahre zuvor nur ankündigte. Die Menschennatur Christi wird erst hier in ihr vollstes Recht gesetzt, insofern ihr das eigentlich konnaturnale geistige Erkennen aus der Sinneswahrnehmung heraus zugebilligt wird. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Wiederholung dessen, was Thomas schon im S. K. über die certitudo experimentalis sagte, die Christus gewann, wenn er sich den Phantasiebildern zuwandte. Dort sollte damit nur erklärt werden, daß Christus die Möglichkeit hatte, auch seine Sinne zu gebrauchen und diese ganze geschöpfliche Anlage in ihm nicht leer lief. Der Gebrauch der Sinne wurde dabei nur im Zusammenhang mit der scientia infusa gesehen und zu ihrer Ergänzung herangezogen. Es war das keine selbständige Wissensart neben der scientia infusa, sondern nur eine besondere Art ihrer Anwendung. Hier dagegen wird die durch die Sinne gewonnene Erkenntnis zu einem selbständigen Rang neben der scientia gloriae und der scientia infusa erhoben und sogar an die erste Stelle aller natürlichen Erkenntnisformen der Seele Christi gesetzt.

Thomas tut aber noch etwas weiteres, um den typisch menschlichen Charakter dieser Erfahrungskenntnis zu unterstreichen. Er nimmt nämlich für diese cognitio experimentalis auch einen Fortschritt an und sagt, „daß Christus die sinnenfälligen Dinge im Laufe der Zeit mehr und mehr auf dem Wege der Erfahrung durch Betätigung der Sinne kennen lernte“²⁵⁾. Allerdings ist er sich hier noch nicht ganz klar, ob dieses Fortschreiten, von dem Lk 2, 52 spricht, nicht auch als bloße Offenbarung des

²¹⁾ D. 14 q. 1 a. 1 qa. 5 obj. 3.

²²⁾ De veritate q. 20 a. 1 ct. 1.

²³⁾ Diese Datierung nach A. Walz O.P., *Thomas v. Aquin. Lebensgang u. Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, Basel 1953, 84.

²⁴⁾ Compendium theologiae c. 216: „Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae.“

²⁵⁾ Ebda., c. 216: „Sed manifestum est, quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit: et ideo solum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere . . .“

inneren Wissens nach außen verstanden werden könne, so daß der Fortschritt dann doch nur ein scheinbarer gewesen wäre²⁶⁾.

4) Aber auch diese Unklarheit wird behoben in der letzten und umfassendsten Stellungnahme zu dem Problem des menschlichen Wissens Christi, die sich in der *Summa theologica* findet. Hier erklärt sich Thomas noch viel eindeutiger über das Erfahrungswissen Christi. Beachtlich ist dabei schon in der Terminologie die Bezeichnung *scientia acquisita* für das Erfahrungswissen, die den Vorzug erhält vor dem *terminus cognitio experimentalis*. Denn der Begriff *scientia acquisita* (erworbenes Wissen) drückt etwas aus, was in der Bezeichnung *cognitio experimentalis* nicht unbedingt enthalten ist. Er enthält nämlich die Wahrheit, daß Christus aus den Phantasiebildern neue Begriffe und Ideen der Dinge abstrahierte und seinem Wissensschatz hinzuerwarb. Dagegen könnte das Erfahrungswissen auch nur ein solches sein, das durch Verbindung eines schon vorhandenen Wissenshabitus mit der Sinnestätigkeit zustande kommt. Dabei wird aber nichts erworben, sondern das habituelle Wissen nur *actu* angewandt. Dieser Auffassung will nun Thomas gerade entgegenarbeiten; denn sie würde ihn auf die Position des S. K. zurückwerfen, wo ja auch zugegeben ist, daß Christus durch die Anwendung der eingegossenen Erkenntnisbilder auf die Sinnenwelt eine gewisse *certitudo experimentalis* hinzugewann. Schon im *Compendium* deutet Thomas an, daß ihm das nicht mehr genügt. In der *Summa* erklärt er aber ausdrücklich unter Preisgabe seiner früheren Meinung: „Man muß also daran festhalten, daß es in Christus erworbenes Wissen gibt, obgleich ich anderen Orts anders geschrieben habe. Und dieses Wissen ist wesentlich menschliches Wissen, sowohl dem aufnehmenden Subjekt wie auch der Wirkursache nach“²⁷⁾. Dem Nachweis, daß dieses Wissen auch von der Wirkursache her, d. h. von den Erkenntniskräften her, wesentlich menschlich ist, gilt der Hauptteil dieses Artikels, wo der *intellectus agens* und seine Tätigkeit auch bei Christus alles Gewicht erhält, das ihm nach der thomasischen Erkenntnislehre zukommt.

Von der Höhe der *Summa theologica* kann man rückschauend erkennen, daß Thomas tatsächlich eine nicht unbedeutende Wandlung in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi durchgemacht hat. Wer ihre Bedeutung etwa mit dem Argument verringern möchte, daß der Aquinate im Grunde doch nur eine neue Wissensform klarer herausarbeitete und neben die bereits vorhandenen stellte, der muß auf das Wort des Thomas selbst verwiesen werden, in dem er die *scientia acquisita* als die eigentlich menschliche Wissensform erklärt. Damit gibt er aber zu, daß er diese typisch menschliche Wissensart Christus bis dahin vorenthalten und die volle Betätigung seiner menschlichen Natur eingeschränkt hatte.

Für die Beurteilung der theologischen Bedeutung dieses Entwicklungsganges ist es aber weiterhin wichtig, seine treibenden Motive aufzuhellen.

II. Die Motive des Entwicklungsganges

Es dürfte schon bei der Darstellung der Entwicklungslinie klar geworden sein, daß sich in ihr eine immer stärker werdende Tendenz zur Vervollständigung und Integrierung der wahren Menschheit Christi und ihrer Erkenntniskräfte abzeichnet. Das

²⁶⁾ Ebda., c. 216: „... quamvis posset et hoc (scil. Lk. 2, 52) aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur, non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis; quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur.“

²⁷⁾ S. th. III q. 9 a. 4: „Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam aquisitionis fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subjecti, sed etiam ex parte causae agentis.“

soll nicht heißen, daß Thomas jemals die Menschheit Christi außer acht gelassen hätte. Er begründet ja schon im S. K. die *scientia creata* Christi selbstverständlich aus seiner menschlichen Natur. Aber bei der näheren Bestimmung der Anlagen dieser Natur stellt er dort offensichtlich zunächst nicht die Frage: Was gehört zur *Vollständigkeit* dieser Natur bezüglich ihres Erkenntnislebens, sondern er fragt zuerst: *Wie* ist dieser Natur die höchste kreatürliche *Vollkommenheit* zu erhalten. Er ist dabei schon zufrieden, wenn er feststellen kann, daß diese Natur alles das, was die Engel an Erkenntnis besitzen, auch besaß. Es rührt ihn nicht weiter an, daß das Wissen der Seele Christi, wenn es allein von der *visio beata* und der *scientia infusa* bestimmt wird, zwar den Inhalten nach noch ein kreatürliches und menschliches bleibt, aber im Entstehen und im Vollzug doch nicht mehr als solches anerkannt werden kann; denn schon die *scientia infusa* entsteht *praeter ordinem naturae humanae* und muß von uns als ein wunderbarer Erkenntnismodus erachtet werden. Wenn Christus neben der *visio* nur diese Erkenntnisart besäße, wäre seine menschliche Natur zwar als solche nicht angetastet, aber ihr fehlte der *konnaturale modus* des Erkennens; denn das eingegossene Wissen entspricht der Natur des Engels. Weil Thomas zunächst nur darum bemüht ist, den Menschen Christus in seiner *Vollkommenheit* nicht unter die Engel zu stellen, kommt ihm die Forderung nach einem spezifisch menschlichen Erkenntnismodus nicht in den Blick. Ja, es ist zu erkennen, daß die Tendenz zur höchstmöglichen kreatürlichen Vervollkommnung der menschlichen Natur Christi die Anerkennung eines echt menschlichen Erkenntnismodus sogar verhindert; denn mit einer solchen Anerkennung wäre auch das Eingeständnis des Wissensfortschrittes der menschlichen Seele Christi verbunden. Fortschreiten und Sich-entwickeln bedeutet aber für Thomas im S. K. eine Einbuße an *Vollkommenheit*. „*Perfecti non est proficere*“²⁸⁾. Daß der *intellectus agens* dann bei Christus gleichsam brach liegt und das Sinnenleben nur als Verzierung gewertet ist, wird hier noch nicht als Einwand empfunden. Ebenso wenig ist hier erkannt, daß eine solche rein perfektionistische Tendenz die Gefahr eines verfeinerten *Monophysitismus* in sich trägt, insofern das Eigengewicht der menschlichen Natur sich in der *unio hypostatica* nicht voll durchsetzen kann.

Aber schon in *de veritate* drängt eine andere Auffassung nach vorn, der es darum geht, Christus die Eigentümlichkeit des rein menschlichen Erkennens zuzubilligen. Sie ist hier auch mit einer bedeutsamen Wendung der Blickrichtung auf die menschliche Natur Christi verbunden. Thomas sieht nämlich, wie schon angedeutet, die *humanitas Christi* nicht mehr abstrakt-metaphysisch, sondern in der Konkretion des *homo viator*. Das ist deshalb bedeutsam, weil die essentiell gleiche *Menschennatur* im Zustand des *viator* einen anderen Erkenntnismodus besitzt als im Zustand des *comprehensor*. Das aber ist bedeutungsvoll, wenn man das Erkenntnisleben Christi auch in seiner Modalität als ein echt menschliches festhalten will. Das tut Thomas nachdrücklich im *Compendium theologiae* und unter ausführlicher Begründung in der *Summa*, wo er erklärt: „Nichts von dem, was Gott in unsere Natur gepflanzt hat, fehlte der menschlichen Natur, die vom Wort Gottes angenommen wurde. Gott hat aber in die menschliche Natur auch den tätigen Verstand gepflanzt“²⁹⁾.“ Damit gibt Thomas deutlich zu erkennen, daß es ihm nicht mehr allein um die *Vollkommenheit* der menschlichen Natur geht, sondern auch um die *Voll-*

²⁸⁾ D. 14 q. 1 a. 3 qa. 5 ct. 2.

²⁹⁾ S. th. III q. 9 a. 4: „... nihil eorum «quae Deus in nostra natura plantavit», defuit humanae naturae assumptae a Verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem.“

ständigkeit dieser Natur. Dieses Motiv entspringt nicht so sehr aus der Verpflichtung gegenüber der *unio hypostatica* im kyrillisch-ephesinischen Sinne, als vielmehr einer strengeren Beachtung der Zweinaturen-Lehre des Chalkedonense.

Will man diesen Entwicklungsgang bei Thomas zusammenfassend charakterisieren, so darf man in einer volkstümlichen Redeweise sagen: Das Wissen Christi wird von Thomas — in recht verstandenem Sinne — immer menschlicher erfaßt und dargestellt. Die subjektiven Motive, die diese Entwicklung bestimmen, sind einmal die Sorge um die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi, die am Anfang gänzlich dominiert, und zum anderen die Verpflichtung gegenüber der Glaubenswahrheit von der wahren, integren Menschennatur des Herrn. Aus dieser Wahrheit leitet Thomas im Laufe der Zeit immer konkretere Folgerungen für das menschliche Erkennen Christi ab. Der Widerstreit und das Zusammenspiel dieser beiden Motive bestimmt den Charakter dieses Entwicklungsganges.

Damit ist die Darstellung an einen Punkt gelangt, von dem aus

III. die Frage nach der prinzipiellen Bedeutung

dieses Erkenntnisweges des hl. Thomas für die dauernde Problematik und damit auch für die Gegenwartstheologie sinnvoll gestellt werden kann. Sie ist gleichbedeutend mit der Frage nach den objektiven theologischen Prinzipien, die bei Thomas zum Austrag kommen.

Hinter der Absicht zur Steigerung der natürlichen Vollkommenheiten Christi steht ein theologisches Prinzip, das man treffend als „Perfektionsprinzip“ bezeichnet hat³⁰. Die Entwicklung nun, die der hl. Thomas in dieser Frage genommen hat, ist geradezu ein Tatsachenbeweis dafür, daß die Lehre vom menschlichen Wissen Christi nicht auf das Perfektionsprinzip allein gegründet werden kann. Dieses Prinzip birgt nämlich in seiner ausschließlichen Anwendung die Gefahr in sich, die Vollständigkeit und Echtheit der Menschennatur zu schmälern; denn wenn man von der Menschheit Christi immer gleich die höchstmöglichen geschöpflichen Vollkommenheiten, d. h. dann auch die engelischen, fordert, dann geraten zunächst die Vollkommenheitsgrade der rein menschlichen Schöpfungsordnung in den Geruch einer geringeren Wertigkeit. Dann steht aber sofort auch die Frage auf, wozu die niederen menschlichen Vollkommenheitsstufen noch notwendig sind, wenn sie von den höheren engelischen Graden aufgenommen und aufgehoben werden. Wenn ich nämlich ausschließlich auf den höheren *Vollkommenheitsgrad* schaue und den *Unterschied* zwischen den *Naturen von Engel und Mensch* nicht in Rechnung stelle, muß ich zugestehen, daß der höhere Vollkommenheitsgrad den niederen einfach in sich einbegreift und der niedere überflüssig wird. Neben der *scientia infusa* ist dann die weniger vollkommene *scientia acquisita* nicht mehr nötig, wenn, wie vorausgesetzt, die höchste Vollkommenheit der einzige Maßstab ist. Daß ein solcher ausschließlicher Perfektionismus in der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi nicht am Platze ist, hat Thomas bald erkannt. Deshalb hat er das Perfektionsprinzip in der Folge durch ein anderes Prinzip ergänzt, das man als „Integrationsprinzip“ bezeichnen darf³¹. Das immer stärker werdende Streben nach Integration, d. h. nach der

³⁰) So E. Gutwenger, a.a.O., 175 u. A. Durand, a.a.O., 497 ff.

³¹) Wenn hier von einer Einbeziehung des Integrationsprinzips bei Thomas die Rede ist, dann soll das nicht heißen, daß dieses Prinzip anfangs bei ihm gänzlich gefehlt hätte und erst zu einem späteren Zeitpunkt als etwas völlig Neues erkannt und angewandt worden wäre. Eine solche grobe Auffassung widerspräche dem inneren Zusammenhang, der zwischen diesem Prinzip und der Anerkennung der wahren Menschheit Christi besteht, so daß jenes überall impliziert ist, wo die wahre

Vervollständigung der menschlichen Natur Christi hinsichtlich ihres arteigenen Erkenntnislebens, ist an dem Entwicklungsgang deutlich zu ersehen. Sie erstreckt sich einmal auf den Umfang der Wissensarten der menschlichen Seele Christi, indem der *visio beata* und der *scientia infusa* die spezifisch menschliche Wissensform der *scientia acquisita* beigegeben wird. Damit ist aber auch eine Integrierung der Menschheit Christi nach der Seite des Tätigseins gegeben, insofern jetzt erst der *intellectus agens* voll zum Zuge kommt. Aus der Einbeziehung des *intellectus agens* ergeben sich dann die zwei für ein integrales menschliches Erkennen charakteristischen Eigenschaften der Erwerbs- und Entwicklungsfähigkeit des Wissens.

Mit dieser Ergänzung des Perfektionsprinzips durch das Integrationsprinzip hat Thomas klargestellt, daß das menschliche Leben Christi nicht nur von oben, d. h. von der *unio hypostatica* her, zu beurteilen ist, sondern auch von unten, d. h. von der Menschennatur her, beurteilt werden muß. Er hat damit die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi auf die zwei Grundwahrheiten zurückgeführt, auf denen die Christologie überhaupt steht: nämlich auf die Wahrheit von der Personseinheit und die von der Naturverschiedenheit, was auch die Integrität der menschlichen Natur einschließt. Damit deckte der Aquinate die wesentlichen Bezüge auf, die für die Theologie in dieser Problematik bestimmend sind und bleiben müssen.

Dieser Entwicklungsgang aber zeitigte noch ein anderes Moment, welches für das *Beweisverfahren* und die *Methodik* der Problemlösung beachtenswert ist. Es ist nämlich zu sehen, daß Thomas in der *Summa* die Schrift viel mehr heranzieht als bei den ersten Stellungnahmen zu diesem Thema. Diese sind methodisch gekennzeichnet durch ein vorwiegend aprioristisches Beweisverfahren, bei dem die Schrift kaum wirklich befragt, sondern nur gelegentlich bestätigend herangezogen wird. So ist es bezeichnend, daß im S.K. die Stelle Lk. 2, 52, wo doch von einem Fortschritt Christi die Rede ist, gar nicht erwähnt wird, und die problematische Aussage bei Mk. 13, 32, die ein Nichtwissen Christi bezüglich des Gerichtstages behauptet, mit einem gezwungenen spekulativen Argument aus der Welt geschafft wird³²⁾. In der *Summa* dagegen setzt er sich mit diesen und anderen Stellen³³⁾ eingehender auseinander. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß Thomas damit die spekulative Beweismethode der Scholastik durch eine biblisch-positive ersetzt hätte, so zeigt sich daran doch, daß er in dieser Problematik der positiven Beweisführung mit der Zeit mehr Raum gab³⁴⁾. Er hat damit das methodische Prinzip einer empirisch-positiven Beweisführung zum mindesten angedeutet.

Menschennatur festgehalten wird. Diesen Zusammenhang hat Thomas niemals übersehen, wie besonders die schon zitierte Stelle (vgl. Anm. 29) im S.K. (1,3 d. 14 q. 1 a. 1 qa. 2 ct. 1) beweist. Und doch zeigt sich erst später eine strengere und umfassendere Anwendung dieses Grundsatzes.
³²⁾ D. 14 q. 1 a. 2 qa. 2 ad 1: „... quod dicitur Filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec Spiritus sanctus, sed solus Pater scire dicitur, quia ipse non mittitur.“

³³⁾ So werden in S. th. III q. 9–12 die für das Seelen- und Erkenntnisleben Christi bedeutsamen Schriftstellen Hebr. 2, 10; Kol. 2, 3; Joh. 7, 15; Hebr. 5, 8; Mk. 13, 32; Apc. 5, 12; Joh. 3, 25; ApG. 1, 7; Jes. 11, 2 f.; Phil. 2, 7; Mt. 22, 30; Zach. 3, 9; Lk. 2, 52; Lk. 2, 46; u. a. verwertet.

³⁴⁾ Die Stellung des hl. Thomas und anderer scholastischer Theologen zur Hl. Schrift darf deshalb nicht absolut negativ bewertet werden. Die Scholastiker achteten trotz der spekulativen Ausrichtung ihrer Theologie die Schrift als Offenbarungs- und theologische Erkenntnisquelle nicht gering. Es ist jedoch bei ihrer (besonders von Thomas bestimmten) Auffassung von der Theologie als einer Wissenschaft, die vom Glauben ausgehend zu neuen *Schlussfolgerungen* vordringt (*scientia fidei*, wobei der Genetiv ein gen. subjectivus ist. Vgl. hierzu G. S ö h n g e n, *Philosophische Einübung in die Theologie* [München 1955] 2, 117 ff.), verständlich, daß sie die Schrift zwar als Grundlage auch der Glaubenswissenschaft anerkannten und aus ihr die Beweisstellen für das Dogma holten, aber sie im rein spekulativen Beweisverfahren nicht eigentlich „argumentativ“ auswerten konn-

Die Lehrentwicklung bei Thomas v. Aquin hat besonders anschaulich drei Prinzipien zutage gefördert, von denen man behaupten darf, daß sie für jeden Lösungsversuch grundlegend sind. Es liegt letztlich an der Struktur des Christumysteriums, daß man die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi nur sachgemäß angehen kann, wenn man den Blick zugleich auf die Integrität der menschlichen Natur und auf ihre höhere Perfektion gerichtet hält, die dann aber immer nur als eine relative, d. h. auf die betreffende Natur und ihre Eigenart bezogene Vollkommenheit gewertet werden kann³⁵). Da aber das Maß und der Grad der letzteren nicht a priori aus dem Begriff der unio hypostatica heraus gefolgert werden kann, ist man gehalten, auf den historischen Christus und die positive Offenbarung zu schauen. So läßt sich aus der Erkenntnis der Struktur des Christusgeheimnisses die Forderung nach der Dreiheit der Prinzipien ableiten, die jeder sachgerechten Problemstellung wie jeder erfolversprechenden Lösung der Frage zugrunde liegen müssen.

Für die Gegenwartsproblematik aber ist vor allem die Hervorkehrung des Integrationsprinzips und die Einbeziehung der biblisch-positiven Methode, die sich am Ende bei Thomas wenigstens andeutet, von Belang; denn die theologische Arbeit der Gegenwart an diesem Problem ist entscheidend daran interessiert, dem Erkenntnisleben Christi aus Gründen der Heilsgeschichte und der echten Heilungsvermittlung seine Erdenhaftigkeit zu erhalten und das auch positiv-geschichtlich zu begründen. Dieses Bestreben kann von Thomas her als legitim erwiesen werden. Dabei neigt die moderne Theologie dazu, das vorwiegend aprioristische Perfektionsprinzip noch mehr einzuschränken, als es Thomas tat. Das ist nicht unberechtigt; denn wie immer man über den Zusammenhang zwischen unio hypostatica und den Vorzügen der Menschheit Christi in den theologischen Schulen denken mag, so ist doch gewiß, daß die übernatürlichen und natürlichen Vollkommenheiten der Menschheit des Herrn *nicht alle naturnotwendig* mit der unio hypostatica gegeben sind. Eine absolute Notwendigkeit besteht nur für die gratia substantialis und die Sündenlosigkeit Christi. Das besagt aber, daß zur Begründung der anderen Vorzüge auch die positive Offenbarung über das Leben Christi und die Erfordernisse seines Erlöserberufes veranschlagt werden müssen. Damit gewinnt das Integrationsprinzip von selbst eine noch größere Bedeutung, als es sie bei Thomas besaß. Es geht der neueren Theologie nicht mehr nur um Integration im Sinne der Vervollständigung der Erkenntnisformen, sondern auch um den Erweis ihres lückenlosen, geschlossenen Zusammenhangs in der Funktion. Das eingangs erwähnte Bemühen um ein gewisses psychologisches Verständnis des Erkenntnislebens Christi begnügt sich nicht mit dem Aufweis der echt menschlichen Wissensform in Christus, d. h. vor allem der scientia acquisita, sondern möchte darüber hinaus die ganzheitliche Verknüpfung und das ungetrennte Zusammenwirken der einzelnen Wissensarten in der menschlichen Seele Christi in etwa zu erklären suchen³⁶). Das zwingt die Theologie, die Frage nach der Vereinbarkeit von visio beata, scientia infusa und scientia acquisita neu und schärfer zu stellen. Dabei muß sich vor allem die scientia infusa, die in ihrem Ursprung am meisten vom Perfektionsprinzip abhängt, manche Kritik gefallen lassen. Aber selbst bezüglich der scientia acquisita ist das theologische Denken heute

ten. Sie sahen noch nicht die Möglichkeit, von der eine moderne Bibeltheologie Gebrauch macht, daß nämlich die Schrift auch zum Begreifen der Glaubenswahrheiten und zur theologischen Erkenntnis etwas „hinzusagen kann“. Vgl. hierzu K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*. Schriften zur Theologie (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954) I, 177.

³⁵) Begriff und Anliegen der „perfection relative“ stellt A. Durand stark heraus. A.a.O., 498, 502 f.

³⁶) Darum bemühen sich u. a. E. G u t w e n g e r, a.a.O., 183 ff. u. A. D u r a n d, a.a.O., 499 ff.

geneigt, dem hl. Thomas auch in seinem abschließenden Urteil nicht mehr ganz zu folgen. Man beanstandet mit Recht, daß bei Thomas auch in der letzten Stellungnahme das Perfektionsprinzip noch einseitig bevorzugt ist. Das zeigt sich etwa daran, daß Thomas in der Summa die scientia acquisita Christi bis zur relativen Allwissenheit steigert und damit die Auffassung vertritt, daß Christus wenigstens am Ende seines Lebens alles Wissen besaß, was der intellectus agens überhaupt jemals erwerben könne³⁷). Wenn man aber den menschlichen Intellekt mit einer solchen Perfektion ausstattet, nimmt man ihn aus der eigentümlich menschlichen Seinslage wieder heraus. Das gleiche ist von der Behauptung des hl. Thomas zu halten, nach der Christus, obgleich er auf Grund der scientia acquisita Fortschritte machen und lernen konnte, doch nichts von anderen Menschen annahm und lernte, weil das seiner Stellung als Lehrer der Menschheit widersprochen hätte³⁸. Danach hätte Christus sich alle Erkenntnisse ausschließlich selbst erarbeitet. Den naheliegenden Einwand, daß Christus doch beispielsweise von einem Besucher im Hause seiner Eltern etwas hätte erfahren können, was er auf Grund seines Alters noch nicht wissen konnte, und daß er also von diesem Besucher doch etwas gelernt hätte, versucht Thomas mit dem Satze zu entkräften: „Christus tat nichts, was seinem Alter nicht angepaßt gewesen wäre“³⁹. Damit ist behauptet, daß der Herr in einem solchen Falle einfach hätte weghören müssen⁴⁰. Das heißt doch aber, das menschliche Erkenntnisleben Christi von neuem mystifizieren.

Wenn die moderne Theologie hier die Positionen des hl. Thomas sachlich nicht mehr übernimmt und in ihrer Problembehandlung das Perfektionsprinzip zugunsten einer echt menschlichen Integration noch weiter eingrenzt, so steht sie bei dieser Arbeit doch dem Geist des hl. Thomas nicht fern. Sie überläßt sich damit nur der Dynamik eines von Thomas selbst für grundlegend erachteten Prinzips. Thomas folgen heißt aber nicht, ihn dem Buchstaben nach übernehmen, sondern sich von seinem Geiste weiterführen lassen.

³⁷) S. th. III q. 12 a. 1.

³⁸) Ebda., q. 12 a. 3.

³⁹) Ebda., p. 12 a. 3 ad 3.

⁴⁰) Vgl. hierzu auch M. P r e m m, *Katholische Glaubenskunde* (Wien 1952) II, 115.