

Des hl. Thomas Natur- und Personbegriff im Zusammenhang mit dem Dreifaltigkeits- und Menschwerdungsverständnis

Von Anton Krempel, Königstein (Taunus)

1. Volkstümlicher und fachwissenschaftlicher Wortsinn

Seit dem Frührot des Christentums beschäftigt die gläubigen Denker die Frage: Was heißt Natur; was bedeutet Person? Lehrt doch die Offenbarung – in heutiger Formulierung – es gebe nur eine göttliche Natur, aber drei göttliche Personen; während sie, umgekehrt, in Christus zwei Naturen und nur eine Person annimmt. Die beiden grundlegenden und tiefsten Glaubensgeheimnisse, Dreifaltigkeit und Menschwerdung, kreisen also um diesen an sich rein natürlichen, und daher dem Philosophen zur Sichtung überlassenen Zweibegriff.

Unterscheiden wir vorerst die verschiedenen Bedeutungen im landläufigen und im wissenschaftlichen Sprachgebrauch.

Beide Lehnwörter, Natur und Person, drangen schon im Mittelalter ins Deutsche ein. Sie teilen das Los aller Fremdstämmigen, sind vieldeutig. Doch wenigstens die Wurzel von *Natur*, mit welchem Wort begonnen sei, liegt offen zutage: *nasci*, zur Welt kommen: »Nomen naturae a nascendo est dictum« (III q. 2 a. 1). Natur bedeutet also ursprünglich das Geborene, das Entstandene und immer wieder neu Entstehende, scheinbar ohne fremdes Zutun, bloß nach innewohnenden Kräften.

Insofern steht Natur einerseits dem Übernatürlichen gegenüber; andererseits dem von uns Gemachten in Kunst und Technik. So reden wir von belebter und unbelebter Natur; erzittern vor den Naturgewalten, »denn die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand« (Schiller); streben hinaus in »Gottes freie Natur«; hören seit Rousseau immer wieder: Zurück zur Natur; ja schwärmen für »Mutter« Natur: »Wie ist Natur so hold und gut, die uns am Busen hält« (Goethe).

Derselbe Sinn liegt dem Wort Naturrecht zugrunde, als einem unabhängig von menschlichem Zutun vorhandenen Recht. Die gesamte von uns unberührte Körperwelt, samt unserm Leib, ja mitsamt unsrer Seele, rein als Gegebenheiten betrachtet und in ihren vom Willen unabhängigen Regungen, fällt unter diesen Naturbegriff.

Doch wir gebrauchen das Wort Natur noch in anderm Sinn. So wenn wir von der Natur der Dinge oder einer Sache reden. Da meinen wir das Wesen, die Wesenheit, das, was etwas zutiefst ist. In diesem Sinn erörtern wir sogar die Natur des freien Willens und der Technik.

Beim hl. Thomas, wie bei den Hochscholastikern überhaupt, schälen sich dagegen vier Hauptbedeutungen heraus. Die zweite davon berührt die obengenannte erste; die vierte, die obengenannte zweite.

Natur besagt ihnen: Tätigkeitsursprung im allgemeinen¹⁾; unbewußter Tätigkeitsursprung, gegenübergestellt dem freien Willen²⁾; wirkliche Gegebenheit, ob Wesen oder Erscheinungsform, im Gegensatz zum bloßen Gedankending³⁾; endlich das, was Natur nach Thomas wörtlicher Erklärung gerade bei der Menschwerdung bedeutet: Wesen⁴⁾.

All diese Sinnstufen finden sich schon bei Boethius († 525), dem das Mittelalter auch die Begriffsbestimmung der Person ablauschte.

Was heißt *Person*? Im 2. Jahrhundert nach Christus führte Gellius das Wort auf *per-sonare* zurück. Neuerdings bringen es u. a. Kluge und Walde wahrscheinlicher mit dem etruskischen *phersu* in Zusammenhang, das auf einem Bildwerk als Beischrift zur Darstellung zweier Maskierter erscheint. Später glitt der Sinn von der Maske auf das, was darunter liegt, das Gesicht; dann auf den, der ein Gesicht hat, den Spieler; weiter auf das, was er spielt, die Rolle; und schließlich auf Rollen auch im Leben. Unter stoischem Einfluß besagte so das Wort: Aufgabe, Würde. Vgl. *personam alicuius agere*, jemanden vor Gericht vertreten.

Den gleichen Bedeutungswandel machte das griechische πρόσωπον durch. Doch merkwürdigerweise behauptete sich nicht πρόσωπον als Name für die göttlichen Personen, sondern das mit *substantia* sinngleiche und deshalb an sich ebenso ungeeignete ὑπόστασις, wörtlich: Unter-Stand. Daher die Mißverständnisse und Streitigkeiten im 4. und 5. Jahrhundert zwischen Griechen und Lateinern in der Formulierung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses.

Was versteht das Volk unter Person? Das Hauptwort wird eher wegwerfend gebraucht: Weibsperson, schlechte Person. Das Beiwort dagegen behält den streng philosophischen Sinn: man redet von persönlicher Würde, persönlichem Besitz. (Ähnlich bezeichnet Form in der Umgangssprache nur die rein äußere Gestalt; wogegen förmlich, streng philosophisch, dem Eigentlichen vorbehalten bleibt.)

Außerkirchliche Denker hören aus Person, unter dem Einfluß Descartes, Lokes, Wolffs, Kants: Bewußtseinsträger heraus. »Für den Seelenforscher bedeutet Person ein Einzelwesen, das ein klares Bewußtsein seiner selbst hat und dementsprechend handelt« (Th. Ribot⁵⁾).

Neuerdings verengte sich der Begriff sogar auf das bloße Bewußtsein. So bei M. Scheler, für den Person als »unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens« waltet⁶⁾.

Gerne wird der Scholastiker das Bewußtsein dem Personbegriff einverleiben; doch nicht als entscheidend. Auch einen Schlafenden, ein Kind im Mutterleib,

¹⁾ »Dicitur natura quod est principium motus« (1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8; cf. III q. 2 a. 1).

²⁾ »Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum« (I q. 1 a. 2).

³⁾ »Dicitur . . . natura omne quod est, vel substantia, vel accidens« (1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8).

»Quidquid est in aliquo praedicamentorum, est res vel natura« (2 Sent. d. 37 q. 1 a. 1 contra).

»In rerum natura (: in der Außenwelt)« (Comp. I c. 53).

⁴⁾ »Omnia quae pertinent ad naturam vel substantiam« (*Causis prop.* 18; ed. Saffrey p. 100).

»Etiam substantia dicitur natura . . . Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturae, secundum hanc tantum significationem quaeritur, utrum in Christo sit una tantum natura vel plures« (3 Sent. d. 5 q. 1 a. 2).

»Nunc (in tractatu de Incarnatione) loquimur de natura secundum quod natura significat essentiam, vel quod-est, sive quidditatem speciei« (III q. 2 a. 1).

⁵⁾ Ribot, *Les maladies de la Personnalité*, Paris 1884, p. 1.

⁶⁾ M. Scheler, *Jahrb. f. Phän. u. phän. Forsch.* II, 243.

einen Irrsinnigen anerkennt er als Personen, obschon ihnen, dauernd oder vorübergehend, der Gebrauch des Bewußtseins abgeht.

2. Die thomistische Personbestimmung

Nachdem schon Tertullian das Wort Person der Dreifaltigkeitslehre eingefügt hatte, bemächtigte sich Boethius des Ausdrucks und gab die berühmte Begriffsbestimmung: »*Naturae rationabilis individua substantia*« (De duabus naturis c. 3).

Gleich den meisten Scholastikern, übernahm Thomas die Formel, nicht ohne an deren Gitterstäben zu rütteln. Für *rationabilis* setzte er *rationalis*; und von diesem erklärte er, man habe darunter *intellectualis* zu verstehen; *substantia* schließlich heiße nicht Wesen, sondern Träger, *suppositum*⁷⁾.

Unverändert bewahrte Thomas dagegen *individuum*, ungetrennt, in sich nämlich; aber getrennt, und dadurch unterschieden, von jedem andern. Was so besteht, bestehe selbständig, sei *subsistens*, und infolgedessen unmitteilbar, *in-communicabilis*: »*Substantia in-dividua, id est incommunicabilis, et ab aliis distincta*« (Pot. q. 9 a. 4).

So gelangte der Aquinate zu seiner eigenen Personbestimmung, gültig im göttlichen wie im geschöpflichen Bereich: *Erkenntnisfähiges Eigenwesen*. Oder, wie man auch sagen könnte: *Erkenntnisfähiger Selbständiger*⁸⁾.

Kraft dieser Begriffsbestimmung bezeichnet Person etwas Absolutes, in sich Bestehendes, nicht auf anderes Bezogenes⁹⁾. Diesen Sinn bewahrt das Wort, auf Menschen und Engel angewandt. – Auf Gott dagegen angewandt, heißt Person: selbständige Beziehung; genauer: Beziehung als selbständig¹⁰⁾.

In Gott also stimmt das geflügelte Wort: Das Ich wird erst verständlich durch das Du. Im geschöpflichen Bannkreis dagegen versagt es: die geschöpflichen Personen ruhen in sich. Da und dort deckt sich jedoch Person mit Ich.

Doch wenn die Personen tatsächlich erkenntnisfähige Selbständige sind, hat es überhaupt noch einen Sinn, nach der Quelle des Personseins zu fragen, wie es seit Jahrhunderten im scholastischen Lager geschieht? Und heißt dann nicht jeder erkenntnisfähige Selbständige einfach dadurch Person, daß er ist, was er ist? – Vermutlich hätte man auch nie weiter geforscht, wäre nicht das Rätsel der menschlichen Natur Christi aufgetaucht, die keine Person, kein Ich ist.

⁷⁾ »*Substantia non ponitur, in definitione personae, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum*« (I q. 30 a. 1).

»*Rationale . . . significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis, nec in Deo. Boethius autem sumit: rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo, et angelis, et hominibus*« (Pot. q. 9 a. 2 ad 10; cf. I q. 29 a. 3 ad 2).

⁸⁾ *Persona est »distinctum subsistens in natura (intellectuali)«* (Pot. q. 9 a. 4).

»*Res subsistentes in intellectuali natura: personas Latini nominare consueverunt*« (Comp. I c. 50).

»*Oportet quod Persona divina significet: subsistens distinctum in natura divina; sicut persona humana significat: subsistens distinctum in natura humana. Et haec est formalis significatio tam personae divinae quam humanae*« (Pot. q. 9 a. 4).

⁹⁾ »*Hoc nomen: persona dicitur ad se, non ad alterum*« (I q. 29 a. 4 ad 1).

¹⁰⁾ »*Hoc nomen: persona significat, in divinis, relationem ut rem subsistentem in natura divina*« (I q. 30 a. 1).

»*Licet in significatione Personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae*« (I q. 29 a. 4 ad 4).

»*Sua (Filii) enim relatio est sua Personalitas, quod in aliis rebus non contingit*« (1 Sent. d. 19 q. 3 a. 2 ad 3).

»*Relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes (reales creatae) sint accidentia*« (Pot. q. 10 a. 3).

3. Worin unterscheiden sich Natur und Person im allgemeinen?

Verschiedenste Lösungen kamen in Umlauf.

Laut Duns Scotus soll jede Natur einfach dadurch Person sein, daß sie nicht weiter vereinigt wird (3 Sent. d. 1 q. 1). Indem die menschliche Natur Christi mit der Person des göttlichen Wortes vereinigt wurde, bildet sie keine Person.

Dieser Lösung, mit verneinendem Schwerpunkt, traten drei bejahende gegenüber. Die beiden ersten setzen dabei voraus, daß sich Wesenheit und Dasein im geschöpflichen Bereich sachlich unterscheiden; die dritte verneint es. Aber alle drei verlegen die Personalitätsquelle in irgend ein besonderes Sein. Und da und dort finden sich Anhänger der verschiedensten Schulen und Orden.

Aegidius Romanus, Billot, De Raeymaeker – um nur diese aus acht Jahrhunderten zu nennen – betrachten als personbildend das Wesensdasein. Die menschliche Natur Christi besitze kein menschliches Sein, sondern bestehe kraft des göttlichen¹¹⁾.

Für Cajetan und andere begründet eine besondere Selbstständigkeitsweise (*modus subsistendi*) das Personsein. In sie münde jede geschöpfliche Vernunftnatur ohne weiteres aus, ausgenommen die menschliche Natur Christi. Hier sei die betreffende Selbstständigkeitsweise ersetzt worden durch das göttliche Wort.

Suarez schließlich meint mit zahlreichen Anhängern, außer der Natur und ihrem Dasein – die er sachlich verschmilzt – komme dem vernünftigen Geschöpf eine eigene Selbstständigkeitsweise zu, die es erst zur Person mache. Fehle sie, wie bei Christi menschlicher Natur, ergebe sich keine Person¹²⁾.

All diese Lösungen gehen davon aus, was Thomas als erster unterschreibt, daß im geschöpflichen Raum Natur und Person sich voneinander sachlich unterscheiden, also wirklich nicht dasselbe sind; wogegen sie in Gott ebenso unbestreitbar zusammenfallen¹³⁾.

Aber er widerspricht ihnen, wenn sie übereinstimmend der menschlichen Natur Christi irgendwie etwas abgehen lassen – am nächsten steht ihm noch Duns Scotus. Im Gegenteil, sie besitze etwas, etwas Geschaffenes, das den übrigen menschlichen Naturen abgehe. Darin liegt Thomas' Eigenlösung.

Um ihr auf den Grund zu sehen, holen wir weiter aus. Fragen wir, wie der Dolmetsch gesunden Denkens, die gewöhnliche Menschenrede, den Unterschied ausdrückt.

Nach dem, was die Scholastiker Person nennen, fragt das Volk mit: Wer. Nach dem, was die Scholastiker, in vierter Wortbedeutung, Natur nennen, fragt das Volk mit: Was. Genau so Thomas: »*Per masculinum genus quaerimus de persona; sicut: Quis currit? – Petrus. – Per neutrum genus quaerimus de natura; sicut: Quid est homo? – Animal rationale*« (in 2 Decret.; ed. Marietti 1954; n. 1195).

¹¹⁾ De Raeymaeker: »*Esse proprium substantiale est formale constitutum suppositi*« (Metaph. General. I, p. 213; ed. 2, 1935).

Billot: »*Esse personale Filii Dei supplet vices creati existentiae actus qui assumptae humanitati naturaliter debebatur*« (De Verbo Incarnato, Romae, ed. 6, 1922).

¹²⁾ Suarez: »*In rebus creatis, per se existere, vel perseitas existendi, non convenit naturae formaliter per seipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, et in re ipsa ab illa et ab eius existentia distinctum*« (De Incarnatione, disp. 2, sect. 3; n. 10).

¹³⁾ »*Non totaliter idem est homo (persona) et humanitas (: humana natura)*« (I q. 3 a. 3).

»*In creaturis autem essentia (natura) realiter differt a supposito . . . In Divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, quantum ad modum significandi*« (1 Sent. d. 5 q. 1 a. 1).

»*Non enim essentia (: natura) Petri est Petrus; sed essentia Dei-Patris est ipse Pater*« (in 2 Decret.; ed. Marietti 1954, n. 1192).

»*Essentia et suppositum sunt in Deo idem re*« (1 Sent. d. 2 q. 1 a. 4 ad 2).

»*Oportet quod Deus sit sua Deitas*« (I q. 3 a. 3).

Beide Fragen stellen die Leute beachtlicher Weise ans gleiche Ding. Wer ist Stephana? Was ist Stephana? Kein Mensch glaubt dabei, sich mit Wer zutiefst nach dem Dasein oder einer Daseinsweise zu erkundigen, wie es der Fall sein müßte, wenn eine der drei letztgenannten Lösungen stimmte.

Wonach glaubt man sich vielmehr mit dem Fragewort Wer zu erkundigen? Offenbar nach dem Ganzen, als selbständig begriffen. Wer kniet dort in der Klosterkirche von Garsten? – Stephana Schwertner. – Die ganze Stephana Schwertner, nicht bloß ihre Seele, ihr Leib, ihre Füße, ihre Nase, ihre Einbildungskraft, oder gar ihr bloßes Dasein oder irgend eine Daseinsweise. Nein, die ganze Stephana, dieser bestimmte Mensch. – Und wonach erkundigt man sich bei der Frage: Was? – Offenbar nach dem Wesen, dem innersten Kern, der Hauptsache in einem Ding. – Was ist das? – Kupfer; ein Reh; ein Mensch. – Man nennt die Natur.

Genau so deutet der Aquinate die beiden, den Fragewörtern Wer und Was entsprechenden Ausdrücke Person und Natur, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem Menschwerdungsgeheimnis.

Unter *Natur* versteht er das Wesen, ob einfach oder zusammengesetzt, aber ohne jede Erscheinungsform. Unter *Person* dagegen versteht er alles, was ein erkenntnisfähiger Selbständiger beinhaltet: Wesen und Erscheinungsformen zusammen. (Fügt ein Text bei: *et designata materia = et materia individualis*, erinnere man sich, daß der aristotelisch-thomistische Stoff nur kraft der Ausdehnung, also dank einer Erscheinungsform, *designata* heißen kann; so daß diese Wendung hier vernachlässigt werden darf.)

Wörtlich erklärt Thomas, die Person *enthalte* die Natur. Wie stimmte das, wenn sie von irgendeinem Sein abhinge? Dann käme sie ja hinzu, und könnte nicht mehr das *Ganze* bilden, *totum*, wie es beim Meister ebenfalls wörtlich heißt. Von den Frühwerken bis zu den spätesten blieb er diesbezüglich seinem Gedanken treu.

Keine Spur von einem Anschauungswechsel, den manche zwischen der spät entstandenen *Quaestio disputata: De Unione Verbi* und den übrigen Werken, darunter dem 3. Teil der *Summa Theologiae*, sehen wollen. Man überlege Text um Text in folgender Anmerkung¹⁴). (Das wiederholt erscheinende *humanitas* bedeutet natürlich nicht Menschheit im heutigen Sinn, sondern: menschliche Natur; vgl. Tierheit. Das beweist folgende Stelle: *Hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis*« – III q.17 a.2 ad 4.)

¹⁴) *Est ergo ratio personae, quod sit subsistens distinctum, et omnia comprehendens quae in re sunt. Natura autem essentialia tantum comprehendit*« (3 Sent. d. 5 q. 1 a. 3; ed. Moos n. 60).

»*Homo significatur per modum totius; homo enim dicitur habens humanitatem (: humanam naturam)*« (9 Quodlib. a. 2 ad 1).

»*Humanitas (: humana natura) enim pro tanto non est omnino idem cum homine (persona), quia importat tantum principia essentialia (materiam et animam) hominis, ad exclusionem omnium accidentium . . . Homo significat ut totum; humanitas significat ut pars.*

Si autem sit aliqua res, in qua non sit aliquid accidens (quod obtinet in solo Deo), ibi necesse est quod nihil differat abstractum (v. gr. humanitas) a concreto (v. gr. homine), quod maxime patet (: unice obtinet) in Deo« (in 7 Metaph. lect. 5; ed. Cathala (1935) n. 1379, 1380).

»*In compositis ex materia et forma, individuum (: suppositum, persona) addit, supra naturam speciei, designationem materiae (individualis) et accidentia individualia*« (Spirit. Creat. a. 5 ad 9).

»*In supposito includitur natura; non autem e converso*« (De Unione Verbi a. 2 ad 11).

»*Suppositum significat ut totum, habens naturam (: substantiam) sicut partem formalem et perfectivam sui . . . Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam (: substantiam) eius, sive non (ut accidentia), unitur ei in persona*« (III q. 2 a. 2).

4. Anwendung der Begriffe auf Dreifaltigkeit und Menschwerdung

Unschwer läßt sich die gebotene Doppeldeutung auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit anwenden. Gottsohn ist ganz Gott; er besitzt die ganze göttliche Natur (*Natura divina includitur in toto quod est Filius*). Darüber hinaus hat er seine Eigenbeziehung zum Vater, und mit diesem eine zum Hl. Geist, besser: ist sie. Aber diese Eigenbeziehungen fallen seinsmäßig zusammen mit der göttlichen Natur; nur den beiden andern Personen sind sie entgegengesetzt, und dadurch nur von ihnen wirklich verschieden. Erscheinungsformen aber kommen in Gott gar nicht in Betracht.

Weit schwerer scheint der erkannte Personbegriff vereinbar mit der einen Person Christi, der zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, angehören. Trotzdem rückt Thomas nicht um Haaresbreite von seiner obigen Deutung ab; er wendet sie nur überraschend an. Nicht weil ihr etwas fehle, sagt er, bilde die menschliche Natur Christi keine menschliche Person; sondern im Gegenteil, weil sie etwas habe, das allen übrigen Menschen, wie auch den Engeln, abgehe: *propter additionem*.

Was aber hat die menschliche Natur Christi uns voraus? Sie hat uns die Vereinigungsbeziehung zur Person des göttlichen Wortes voraus¹⁵⁾.

Es handelt sich um eine geschaffene, erscheinungsförmige, sog. »gemischte« Vereinigungsbeziehung (*relatio unionis creata, praedicamentalis, »mixta«*) oder vielmehr um zahlreiche, entsprechend allen in Christi Menschheit enthaltenen Beziehungsfundamenten, nämlich dem Wesen (*substantia*) und allen Erscheinungsformen (*accidentia*), die Christus als Mensch besitzt. Diese Vereinigungsbeziehungen schöpfen ihr Sein – ein geschaffenes Sein – aus diesen Fundamenten und dem geschaffenen Wesen, als dem Beziehungsträger¹⁶⁾.

Leib und Seele Christi, samt ihren Eigenschaften, Tätigkeiten und wirklichen Beziehungen, sind tatsächlich restlos geschaffen, nicht ungeschaffen. Nichts davon ist die Gottheit, nichts die göttliche Natur, nichts das göttliche Sein. Sie sind nicht Gott, wohl aber Gottes; sind nicht *der* Sohn Gottes, sondern *des* Sohnes Gottes¹⁷⁾.

Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, lehrt der Glaube. Doch Mensch sein

¹⁵⁾ »*Naturae assumptae (naturae humanae Christi) non deest propria personalitas (humana) propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est (: nempe) unio (: relatio unionis) ad divinam Personam*« (III q. 4 a. 2 ad 2).

»*Verbum caro factum est per unionem ad carnem (: ad humanam naturam); unio autem relatio quaedam est*« (in Joh. c. 1 lect. 7).

¹⁶⁾ »*Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei . . . Haec unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana vero autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod (haec unio) sit quoddam creatum*« (III q. 2 a. 7).

»*Quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est, quod habeat esse creatum*« (III q. 2 a. 7 ad 2).

¹⁷⁾ »*Quaelibet partes humanae naturae (Christi) ipsius Filii Dei dici possunt*« (*De Ration. Fidei* c. 6; die echte Lesart hat den Wesfall: *Filii Dei*)

»*Non enim natura divina est (natura) humana*« (III q. 16 a. 1 ad 2).

»*Caro (der Leib Christi) dicitur deificata . . . quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus*« (III q. 2 a. 1 ad 3).

»*Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam*« (III q. 7 a. 9).

»*Non ergo debet dici quod divina essentia sive deitas facta sit homo*« (*Contr. Err. Craec.* c. 18).

»*Si vero quaeris: Quomodo Verbum est homo, dicendum quod eo modo quo quicumque alius est homo, scilicet: habens humanam naturam, non quod Verbum sit humana natura*« (in Joh. c. 1 lect. 7).

»*Esse humanae naturae non est esse divinae (naturae)*« (*De Unione Verbi Incarnati* a. 4 ad 1).

bedeutet nicht, die menschliche Natur sein, sondern sie haben; wie Gott sein nicht bedeutet, die Gottheit sein, sondern die Gottheit, die göttliche Natur, haben. Mit dem Unterschied, daß der Sohn Gottes die eine seiner beiden Naturen, nämlich die göttliche, auch ist, mit ihr zusammenfällt, wogegen er die andere, die menschliche, nur hat¹⁸⁾.

Aber wie kann die menschliche Natur Christi damit noch wahrhaft und wirklich eine Natur des Gottessohnes heißen? – Indem dessen Person, dessen Ich, als Endpunkt (*terminus*) besagter Vereinigungsbeziehungen waltet! Wie jede Beziehung ohne Ausnahme verdanken auch die erwähnten Vereinigungsbeziehungen ihr Sondergepräge (*specificationem*) nicht ihrem Träger, also nicht der menschlichen Natur, noch den Fundamenten, nämlich eben dieser Natur samt deren Erscheinungsformen. Sie verdanken ihr Sondergepräge ausschließlich ihrem Endpunkt. Und dieser ist Gott, ist Gottsohn! Ihre Wirklichkeit hingegen verdanken sie, wie Thomas lehrt, besagten irdischen Fundamenten und deren irdischem Träger¹⁹⁾.

Die heilige Menschheit Christi ist also Menschheit, menschliche Natur, von Gottsohn, weil sie sich, in einer für uns unfaßbaren Weise, auf die Person des Sohnes bezieht, nicht weil sie der Sohn wäre. Ähnlich – nicht gleich – ist ja auch ein Gebäude, das von jemandem besessen wird, nicht Gebäude seiner selbst, sondern Gebäude des Besitzers. Es bezieht sich auf diesen Besitzer, hat ihn zum Endpunkt, ist sein Eigentum, sein Haus, ohne deswegen er zu sein. – Man kann den Sinn der Menschwerdung auch überspannen, Gottes unmitteilbares und völlig unveränderliches Sein antasten! Davor warnt der Aquinate mit seiner wiederholten, vielleicht nicht immer in ihrem tiefen Sinn begriffenen Aussage: »*Impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura (divina)*« (III q. 2 a. 1). Ausdrücklicher hier: »*Natura divina est omnino immutabilis . . . Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum sit ingenerabilis*« (III q. 2 a. 1 ad 3).

Doch warum sollen diese Beziehungen die menschliche Natur Christi hindern, eine menschliche Person zu bilden, ein menschliches Ganzes (*totum*) zu sein? – Weil zu einem göttlichen Ganzen, wie es Gottsohn von Ewigkeit her ist, kein weiteres Ganzes hinzutreten kann, ja nicht einmal ein Teil – nicht absoluterweise hinzutreten kann! Sonst wäre Gottsohn als ewiges Ich nicht ganz. Hinzukommen kann etwas also nur bezüglich. Das heißt, er kann sich in der Zeit eine geschöpfliche Gegebenheit, nämlich die geschaffene menschliche Natur Christi, mitsamt ihren Erscheinungsformen, auf ein göttliches Ganzes, ein göttliches Ich, beziehen, als auf ihren persönlichen Endpunkt²⁰⁾.

¹⁸⁾ »*Cum autem Deus sit: habens divinam naturam; et homo sit: habens humanam naturam, per haec duo nomina (Deus et homo) non significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque (naturam)*« (*De Rationibus Fidei* c. 6).

»*De Christo praedicatur quidem divina natura, sed humana natura de eo praedicari non potest (ut dicitur: Christus est humana natura)*« (*De Unione Verbi* a. 2 ad 2).

»*Filius enim Dei est sua Deitas, sed non est sua humanitas (: humana natura)*« (III q. 3 a. 7 ad 3).

¹⁹⁾ »*Ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse eius dependet ex subiecto (cum fundamento). Et quia unio talis (Incarnationis) non habet esse reale nisi in natura creata (: natura humana Christi), ut dictum est, consequens est quod (unio talis) habeat esse creatum*« (III q. 2 a. 7 ad 2).

»*Homo dicitur et est Deus propter unionem (non in quantum accidens est, sed) in quantum terminatur (: habet ut terminum) ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio (relatio unionis) sit Creator vel Deus*« (l. c.; ad 3).

»*Persona est huius sumptionis terminus*« (III q. 3 a. 1).

²⁰⁾ »*Humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem*

Keinen himmelweit entfernten Endpunkt! Wie von allem Geschaffenen gilt auch von Christi Menschheit Gott gegenüber: »In ihm leben wir, bewegen wir uns, und sind wir.«

Die menschliche Natur fügt damit dem Gottessohn so wenig etwas bei, wie das Haus dem Besitzer etwas beifügt, oder der Schatten dem Schreitenden. Trotzdem ist sie fortan wahrhaft eine Natur des Gottessohnes, ähnlich wie das Haus wahrhaft des Besitzers ist, sein Haus ist, ihm gehört, und der Schatten des Schreitenden.

Auch diese Auffassung beläßt die Menschwerdung als unerhörtes Wunder: »*Incarnatio Verbi est miraculum miraculorum*« (Pot. q. 6 a. 2 ad 9). Sie setzt die Offenbarung voraus; will die Menschwerdung nicht beweisen, ja nicht einmal erklären, sondern nur von offenkundigem Widerspruch lösen. – Ob das auch geschieht, wenn man, mit den andern Lösungen, irgendwie das Sein Gottes zum Sein von etwas Geschaffenem macht, sei es auch der heiligen Menschheit Christi?

Eindeutig beantwortet Thomas mit obiger Deutung die berühmte Streitfrage, ob Christus zwei Sein oder nur ein Sein habe. Beantwortet sie so: Christus besitzt nur ein persönliches, aber zwei naturhafte Sein²¹).

Man versteht ihn leichter, wenn die abstrakte Ausdrucksweise in die konkrete umgemünzt wird: Christus ist nur ein Seiender, aber hat zwei Seiende. Nochmals anders ausgedrückt: Christus ist nur ein Selbständiger, ein Ich; aber in zwei seienden Naturen. – Entscheidend bleibt allerdings das Wer, die Person, nicht das Was, die Natur. Darum betont Thomas häufiger, wenn er von Christus spricht, die Einheit des Seins. Schlechthin (*simpliciter*) ist Christus einer; in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) ist er zweifach. Dieselbe Lehre, nur mit dem Wort *individuum*, anstatt mit *ens*, widerhallt an folgender Stelle: »*In Christo sunt duo individua, non tamen per se subsistentia; et ipse Christus est unum individuum subsistens*« (3 Sent. d. 6 q. 1 a. 1 sol. 3; n. 34).

5. Ergebnis

Das besondere der Deutung ruht in zwei Punkten. Mit allen übrigen christlichen Versuchen unterscheidet sie Natur und Person hienieden sachlich; aber sie befreit beide, entgegen den übrigen Deutungen, nicht grundsätzlich aneinandergefügt, sondern die Natur eingebaut in die Person.

Hauptsächlich aber wird hier die Lösung nicht im absoluten Bereich gesucht. Da muß jeder Versuch scheitern. Nichts Geschaffenes kann zu Gott werden, sich in Gott verwandeln: höchstens kann es Gottes werden. Der Abstand zwischen Gott und allem Geschaffenen – und dazu gehört auch die heilige Menschheit Christi – bleibt notwendigerweise unendlich. (Sogar im bezüglichen Bereich übrigen ist Vorsicht geboten. Nach der übereinstimmenden Lehre aller mittelalterlichen Großen, Thomas inbegriffen, bezieht sich Gott zwar wahrhaft (*vere*), aber niemals wirklich (*realiter*), sondern nur gedanklich (*secundum rationem*) auf irgend etwas Geschaffenes; auch Gottsohn nur so auf seine eigene heilige Menschheit; vgl. Anmerkung 16.

cuisdam completi (: *quia habet pro termino relationis unionis aliquod completum, nempe Personam Filii Dei*), *scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum. Sed illud completum, ad quod con-currat (humana natura), dicitur esse hypostasis vel suppositum*« (III q. 2 a. 3 ad 2).

²¹) »*Esse est et personae subsistentis, et naturae in qua persona subsistit* (selbständig besteht) . . . *Esse igitur personae Verbi est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae (sed sic adsunt duo esse)*« (*De Unione Verbi* a. 1 ad 10).

Also ist die Lösung auf dem Beziehungsfeld zu suchen. Wir haben Gottsohn als Endpunkt einer einzigartigen, wirklichen, von etwas Geschaffenem aufsteigenden Beziehung, oder vielmehr zahlreicher, aufzufassen. Von Beziehungen, die die heilige Menschheit Christi ihm zu eigen geben, sodaß sie fortan seine ist, und alles, was sie denkt, will, tut: Denken, Wollen, Tun, obschon nur menschliches, des göttlichen Ich des ewigen Wortes ist.

Insofern – nur insofern – hat alles menschliche Wirken Christi unendlichen Wert. Andererseits erscheint sein Seelenleben, im Lichte dieser Deutung, so vollmenschlich wie das irgend eines andern Menschen. Beides gemäß den zwei weittragenden Aussagen des Aquinaten: Christus heißt im gleichen Sinne Mensch wie wir: »*Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus*« (III q. 2 a. 5); und: Beide Naturen sind vollkommen in ihrer Art: »*Utraque natura (Christi) est, secundum rationem suam, perfecta*« (III q. 2 a. 1).