

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang

1960

Heft 3

Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik

Von Josef Finkenzeller, Freising

Der Lehre von der gratia Christi kommt in der scholastischen Theologie in mehrfacher Hinsicht eine besondere Bedeutung zu. Auf der einen Seite wird in den Traktaten, die sich mit der Gnadenausstattung Christi befassen, das Grundverständnis der hypostatischen Union sichtbar, auf der anderen Seite ist in der Lehre von der Gnade Christi ein wesentlicher Teil der Ekklesiologie enthalten. Uns sollen in diesem Zusammenhange nicht die vielen Einzelerörterungen interessieren. Ich darf in diesem Zusammenhange auf die eingehenden Untersuchungen von Lisiecki¹⁾, Guardini²⁾, Silić³⁾, Berresheim⁴⁾, Fidelis Ott⁵⁾, Kaup⁶⁾, Grabmann⁷⁾, Feckes⁸⁾, Mitterer⁹⁾, Mingers¹⁰⁾, Marianus Müller¹¹⁾, Longpré¹²⁾, Malmberg¹³⁾ u. a.

¹⁾ St. Lisiecki, *Die gratia capitis in Christus nach der Summa Theologiae des Alexander von Hales*, in: Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1912) 343–404.

²⁾ Romano Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921.

³⁾ Rušin Silić, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, Breslau 1938.

⁴⁾ Heinrich Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche*, Bonn 1939.

⁵⁾ Fidelis Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 38–64, 142–166, 297–312.

⁶⁾ Julian Kaup, *Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 333–344.

⁷⁾ Martin Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Regensburg 1903.

⁸⁾ Carl Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934.

⁹⁾ Albert Mitterer, *Geheimnisvoller Leib nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII.*, Wien 1950.

¹⁰⁾ Parthenius Minges, *Beitrag des Duns Scotus über das Werk Christi*, in: Theol. Quart. Schr. 89 (1907) 241–279.

¹¹⁾ Marianus Müller, *Die theologische Gesamthese des Duns Skotus*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 110–140.

¹²⁾ Ephrem Longpré, *Duns Skotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 243–272.

¹³⁾ Felix Malmberg, *Über den Gottmenschen* (Quaestiones disputatae Bd. 9), Freiburg i. Br. 1958, 71–88.

hinweisen. Ich möchte jene besonderen Gesichtspunkte herausgreifen, welche die Möglichkeit und tatsächliche Entfaltung des christologischen und ekklesiologischen Verständnisses aufzeigen. Als die bedeutendsten Vertreter der Hochscholastik sollen Bonaventura, Thomas v. Aquin und Duns Scotus zu uns sprechen. Es wird nicht notwendig und zudem auch nicht fruchtbar sein, die Lehren der einzelnen Theologen in extenso darzulegen. Da der entscheidende Umschwung in der Auffassung von der Gnade Christi bei Scotus liegt, dürfen wir Bonaventura und Thomas enger zusammenfassen und uns begnügen auf die Unterschiede hinzuweisen.

Die heutige dogmatische Theologie stimmt mit den Scholastikern des 13. und 14. Jahrhunderts überein, wenn sie zwischen der seinshaften objektiven und der gesinnungsmäßigen subjektiven Heiligkeit Christi unterscheidet. Für unseren Zusammenhang ist nur die seinshafte Heiligkeit Christi von Interesse, die *gratia Christi increata et creata*. Die ungeschaffene Gnade hat als substantielle Heiligung ihren Grund in der Verbindung der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos. Die geschaffene heiligmachende Gnade ist daneben als akzidentelle Bestimmung der Seele Christi für das übernatürliche Erkennen und Wollen der menschlichen Natur nicht überflüssig¹⁴). Die geschaffene Seele kann Gott nicht durch einen ungeschaffenen Akt erkennen und lieben, wie das göttliche Wort, sondern nur durch einen geschaffenen, dessen Terminus jedoch identisch ist mit dem Gegenstand der göttlichen Erkenntnis¹⁵). Die hypostatische Union verleiht der Seele Christi ein schlechthiniges Sein, aber nicht eine der menschlichen Natur entsprechende übernatürliche Handlungsweise. Diese schenkt ihr nur die heiligmachende Gnade.

Unter den Franziskanertheologen kommt für die Entfaltung der Lehre von der *gratia Christi Bonaventura* die größte Bedeutung zu. Seine Lehre ist allerdings nicht verständlich ohne die *Summa Halensis*¹⁶). Das Gemeinsame zwischen der *Summa Halensis* und Bonaventura ist die Auffassung, daß die heiligmachende Gnade in der Seele Christi in einer noch zu erklärenden Weise als Disposition für die hypostatische Union notwendig ist. Kein vernunftbegabtes Geschöpf kann nach der *Summa Halensis* mit Gott hypostatisch vereinigt werden, wenn nicht die geschaffene Natur durch die geschaffene heiligmachende Gnade vorbereitet wird¹⁷).

Mit dieser Feststellung ist aber nur ein Gesichtspunkt der habituellen geschaffenen Gnade Christi erfaßt. Als Gottmensch besaß Christus die Fülle der heiligmachenden Gnade¹⁸). Diese habituelle Gnade, durch die Christus in einzigartiger Weise ausgezeichnet war, ist inhaltlich mit der *gratia unionis creata* identisch¹⁹), eine Unterscheidung ist nur vom Zwecke her möglich. Die habituelle Gnade soll die Heiligkeit der Seele Christi bewirken, während die geschaffene Unionsgnade eine *dispositio ad unionem*²⁰) ist. In der Heiligung Christi erreicht diese Gnaden-

¹⁴) Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 5. umgearbeitete Auflage (München 1955) II, 2, 648–650. ¹⁵) S. th. 3. q. 7. a. 1. ad 2.

¹⁶) Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin*, Freiburg (Schw.) 1931, 61.

¹⁷) S. th. 3. p. 1. tr. 1. q. 4. tit. 2. c. 4. (Ausgabe Quaracchi 1948, IV, 88); tr. 3. q. 1. tit. 1. c. 1. (IV, 139); tr. 3. tit. 2. m. 1. c. 1. (IV, 144).

¹⁸) S. th. 3. p. 1. tr. 3. q. 1. tit. 2. m. 3. (IV, 161).

¹⁹) S. th. 3. p. 1. tr. 3. q. 1. tit. 1. c. 3. (IV, 143).

²⁰) Über die Frage, inwieweit die *gratia unionis creata* nicht nur *dispositio*, sondern auch *medium colligantiae* ist, sind sich die Interpreten nicht einig. Silić (a. a. O. 25) nimmt dies an, während es Kaup (a. a. O. 335ff.) bestreitet. Kaup glaubt zwischen der *Summa Halensis* und Bonaventura sei in dieser Frage kein wirklicher Unterschied.

fülle ihre höchstmögliche Auswirkung als *causa formalis*, in der Menschwerdung ihre höchstmögliche Auswirkung als *causa finalis*. Die Fülle der Gnade bewirkt die Heiligkeit der Seele Christi und erzeugt dadurch eine gewisse *impressio*, welche die Seele für die Vereinigung mit dem göttlichen Worte disponiert. Die gleiche Gnade, die unter der Rücksicht der *causa formalis* die Seele Christi in der in der geschöpflichen Ordnung höchstmöglichen Fülle heiligt, und damit die Disposition für die Inkarnation des göttlichen Logos schafft, erreicht in der Gnade des Hauptes als *causa efficiens* ihre höchste Auswirkung nach außenhin²¹). Obwohl also die *gratia singularis* Christi, die *gratia unionis creata* und die *gratia capitis* sachlich identisch sind, ist der Naturordnung nach die Seele Christi zuerst mit der Fülle der Gnade ausgestattet, dadurch wird in ihr die Disposition für die hypostatische Union erzeugt, gleichzeitig erlangt sie die Fähigkeit, als *gratia capitis* auf die Glieder des mystischen Leibes überzuströmen.

Die Gedanken der *Summa Halensis* kehren bei Bonaventura zum großen Teil wieder, wenn auch da und dort eine Akzentverschiebung festzustellen ist. Im Gottmenschen Jesus Christus war die Fülle der geistlichen Gnadengaben²²). Diese Fülle ist dreifach, eine *plenitudo gratiae in affectu*, eine *plenitudo sapientiae in intellectu* und schließlich eine *plenitudo meriti in opere vel effectu*²³).

Bei der näheren Darlegung der Gnadenfülle begegnen uns zum großen Teil die Gedanken der *Summa Halensis* wieder. Es ziemte sich nicht, daß die menschliche Seele die Verbindung mit der zweiten göttlichen Person einging, ohne daß diese Seele in der höchstmöglichen Weise mit der Gnade ausgezeichnet war²⁴). Ein und dieselbe Gnade stattet als *gratia simplicis personae* die Seele Christi mit den verschiedenen Gnadenhabitibus aus²⁵), dann disponiert sie als *gratia unionis creata* zur Vereinigung mit der Gottheit, zuletzt strömt sie als *gratia capitis* auf die Glieder des mystischen Leibes über²⁶). In der Terminologie ist gegenüber der *Summa Halensis* ein Fortschritt festzustellen. Während die *Summa Halensis* in der geschaffenen Unionsgnade eine notwendige Disposition für die Vereinigung zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Seele sieht, spricht Bonaventura des öfteren von einer Angemessenheit. Freilich darf darin nicht eine entscheidende Lehrentwicklung gesehen werden, weil zwischen dem *necesse esse* der *Summa Halensis* und dem *medium congruentiae* des Bonaventura sachlich nur ein geringer Unterschied ist, wenn man bedenkt, daß die Terminologie nicht einheitlich und genau festgelegt war²⁷).

Besonders reich entfaltet Bonaventura die Lehre von der *gratia capitis*. Die Gnade Christi muß in sich die Quell- und Ursprungsfülle besitzen, wenn sie überfließen soll, nicht nur eine hinreichende Fülle, sondern eine überfließende Fülle. Ihr kommt eine *plenitudo fontalis et originalis* zu, sie ist nicht nur eine *plenitudo sufficientiae*, *sed etiam superabundantiae*²⁸). Durch die Gnade des Hauptes werden in uns durch Glaube und Liebe die geistliche Empfindung und Bewegung bewirkt. Es würde hier zu weit führen, auf die Eigenschaften des Hauptes näher einzugehen. Silić und Berresheim sind dieser Frage bis ins einzelne nachgegangen.

Die Lehre von der *gratia capitis* ist im Rahmen der Christologie der Platz für

²¹) Vgl. Silić a. a. O. 26.

²²) Brev. p. 4. c. 5. n. 1. (Ausgabe Quaracchi 1882–1902, V, 245 a).

²³) Vgl. Berresheim a. a. O. 23.

²⁴) In III. d. 13. a. 1. q. 3. ²⁵) Ib. a. 1. q. 2. ²⁶) Ib. a. 2. q. 2. c.

²⁷) Vgl. dazu Kaup a. a. O. 336. Kaup kritisiert die Ausführungen von H. Silić, der die Meinung vertritt, Bonaventura hätte sich in dieser Frage bewußt und entschieden von der *Summa Halensis* abgesetzt.

²⁸) Brev. p. 4. c. 5. n. 3. (V, 245 b); vgl. Berresheim a. a. O. 23 ff.

die ekklesiologischen Aussagen der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Darum stellt Bonaventura die Frage, wann nach dem Heilsplane Gottes die Gnade vom Haupte auf die Glieder überfließen konnte, anders ausgedrückt, wann die Kirche ins Dasein trat. Die Beantwortung dieser Frage hängt eng mit der anderen zusammen, ob das Erlösungswerk im ganzen Leben Christi oder primär im Leiden und Tod bestand. Bonaventura entscheidet sich zugunsten der zweiten Ansicht. Die Gnade des Hauptes hatte Christus seit seiner Menschwerdung, weil diese Gnade sachlich identisch ist mit der persönlichen heiligmachenden Gnade, die in einer naturhaften Priorität auf die hypostatische Union disponiert. Seit der Menschwerdung drängt diese Fülle der Gnade in Christus auf die Glieder der Kirche überzuströmen. Durch die Menschwerdung wurde der Mittler Jesus Christus zum *principium membrorum suorum quantum ad esse gratiae etiam secundum naturam humanam*²⁹⁾.

Die Gnade des Hauptes nennt Bonaventura auch *gratia communis*, weil durch sie die der Sünde verfallene Adamsnatur wieder mit Gott verbunden wird. So wie die gefallene Adamsnatur auf alle Menschen übergang, so ist die Gnade Christi als *gratia communis* von Natur aus dazu angelegt, auf andere überzuströmen³⁰⁾. Nach dem Heilsplane Gottes kann aber die Gnade des Hauptes erst seit dem Kreuzestode Christi auf die Glieder des mystischen Leibes überströmen. Obwohl Christus durch das ganze Leben verdient hat, so hat er uns dennoch im strengen Sinne durch sein Leiden und seinen Tod erlöst. Gewiß konnte uns Christus durch seinen ersten Tugendakt die höchstmögliche Gnade verdienen³¹⁾, aber das Überfließen der Gnade auf die Menschen verlangt die Genugtuung für die Sünde Adams. Diese Genugtuung hat Christus durch sein Leiden und seinen Tod geleistet³²⁾.

Die Gedanken Bonaventuras über die Gnadenausstattung Christi begegnen uns in den wesentlichen Zügen wiederum bei Richard von Mediavilla, dem für die Weiterentwicklung der franziskanischen Schultradition von Bonaventura bis Duns Skotus eine besondere Bedeutung zukommt³³⁾. In der Frage, ob die heiligmachende Gnade als Disposition für die hypostatische Union angebracht oder notwendig ist, entscheidet er sich zugunsten der Kongruenz³⁴⁾. Ausdrücklich weist er darauf hin, daß die Gnadenfülle in Christus endlich war, weil die Seele Christi nur für eine endliche Gnade aufnahmefähig war. Was den Effekt der Handlungsweise angeht, so kann man sagen, daß seine Gnade unendlich war; denn die Verdienste Christi genügen zur Genugtuung der Sünden unendlich vieler Menschen³⁵⁾.

Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin setzt sich in der Frage nach der geschaffenen Gnade als Disposition für die hypostatische Union von der Tradition der älteren Franziskanerschule ab, wenn sie auch die grundlegend ekklesiologische Sicht der *gratia Christi* übernimmt und weiter entfaltet.

Der Ausgangspunkt für die Begnadigung Christi ist die substantielle Heiligung der Seele Christi durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur. Durch die *gratia unionis increata* teilt sich der Logos der menschlichen Natur Christi mit, durchdringt sie physisch und substantiell und tritt an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, die aus der menschlichen Natur notwendig re-

²⁹⁾ In III. d. 13. a. 2. q. 1. a. 3. (III, 285 b).

³⁰⁾ Vgl. Silić a. a. O. 94.

³¹⁾ In III. d. 18. a. 1. q. 1. (III, 380).

³²⁾ Vgl. Silić a. a. O. 101–107.

³³⁾ Zu seiner Lehre vgl. F. Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, in: Franz. Stud. 26 (1939) 45 ff.

³⁴⁾ In III. d. 13. a. 3. q. 1.

³⁵⁾ In III. d. 13. a. 1. q. 2.; vgl. Ott a. a. O. 47.

sultieren würde, wenn das Wort Gottes, das jede geschaffene Subsistenz formaliter eminenter in sich enthält, nicht an ihre Stelle treten würde. Der Logos teilt sich der menschlichen Natur unmittelbar mit, nicht mittels eines geschaffenen Habitus. Diese ungeschaffene Unionsgnade ist nichts anderes als das *ipsum esse in persona Verbi*³⁶⁾. Die Frage, ob Thomas für die menschliche Natur irgendeine Form der gnadenhaften Disposition zur Vereinigung mit der zweiten göttlichen Person fordert, ist anhand der Texte nicht eindeutig zu beantworten, oder sagen wir besser, die Lehre ist nicht in allen Schriften einheitlich.

Sicher lehnt Thomas das *neceesse esse* der *Summa Halensis* ab, der Gedanke des *congruum esse* taucht da und dort auf, ist aber schwerlich im Sinne des hl. Bonaventura zu verstehen, besonders dann nicht, wenn man den Unterschied zwischen der *Summa Halensis* und Bonaventura mehr in der Terminologie und nicht in der Sache selbst sieht.

Die Lehre des Sentenzenkommentars³⁷⁾ des Aquinaten läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die *gratia unionis increata* ist der göttliche Wille selbst, der ohne irgendwelche Verdienste die menschliche Natur mit dem Sohne Gottes personal geeint hat. Versteht man aber unter der *gratia unionis* ein *donum aliquod gratis datum*, so ist eine Unterscheidung vonnöten: Man kann die Union selbst, die ja etwas Geschaffenes ist, unter dieser Gnade verstehen, oder man versteht unter der *gratia unionis aliqua qualitas ad unionem disponens*. Eine Disposition zu einer Vollkommenheit ist aber auf dreifache Weise möglich: 1. In dem Sinn, wie die Durchsichtigkeit zum Lichte disponiert. Diese Möglichkeit scheidet für unsere Fragestellung aus, weil die menschliche Natur unmittelbar *quantum ad esse* mit der Person vereinigt wird. Eine weitere Art der Disposition besteht darin, daß durch die Vorbereitung der Materie zur Aufnahme der Form disponiert wird. In diesem Sinne disponiert die Wärme zur Form des Feuers. Diese Möglichkeit ist hinsichtlich der hypostatischen Union ebenfalls abzuweisen, weil die menschliche Natur als solche von der göttlichen Person annehmbar ist. *Quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona*. 3. *Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam*. Etwas disponiert etwas anderes zu einer Vollkommenheit, insofern es zur Güte und Schicklichkeit jener Vollkommenheit beiträgt, so wie z. B. die Anmut einer Person zur königlichen Würde beiträgt. Thomas fährt nach diesem Vergleich fort: *Et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae et sic etiam gratia unionis est quid creatum*.

Diese Stelle muß man zwar nicht, aber man kann sie in dem Sinn interpretieren, daß die mit dem göttlichen Wort geeinte menschliche Natur mit der Gnade ausgestattet wird. So wäre nach dieser Interpretation die heiligmachende Gnade in der Seele Christi nicht als Disposition zur Vereinigung mit dem göttlichen Worte angemessen, vielmehr war es für Gott geziemend, die menschliche Natur, die von sich aus für das göttliche Wort annehmbar ist, eben wegen dieser Annahme mit der Gnade auszustatten. Für diese Auffassung von der *gratia unionis creata* sprechen einige Erwiderungen auf die Einwände.

In der Antwort auf den zweiten Einwand weist Thomas entschieden die Ansicht zurück, die geschaffene Gnade sei Unionsgnade im ursächlichen Sinne. Nach

³⁶⁾ De ver. q. 29. a. 2.; vgl. Käppeli a. a. O. 59.

³⁷⁾ In III. d. 13. q. 3. a. 1. sol.

der Interpretation von Silić vertritt die Summa Halensis die Ansicht, die Unionsgnade sei im Sinne einer *causa unionis* als Bindemittel zwischen der göttlichen und menschlichen Natur zu verstehen³⁸). Kaup weist diese Interpretation freilich entschieden zurück³⁹). Im Einwande sagt Thomas: Wir Menschen werden durch die *gratia creata* mit Gott verbunden. Wäre in Christus die *gratia unionis* eine *gratia creata*, so wäre er auf keine andere Weise wie wir mit Gott geeint. Diese Lehre läuft aber auf den Irrtum des Nestorius hinaus. In der Erwiderung auf den Einwand führt der Aquinate folgendes aus: *Unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam et sicut per id, in quo est unio: quia in ipsa similitudine gratiae anima Deo confirmatur et unitur. Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id, in quo est unio, cum unio sit in persona et non solum in aliqua similitudine; neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id, quod naturam unitam decet, si gratia habitualis gratia unionis dicatur: et ideo non est simile de Christo et de nobis*⁴⁰).

Im 7. Einwand wird die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade für die *fruitio* des Menschen begründet. In der Antwort löst Thomas die Schwierigkeit mit einer Unterscheidung: Die *unio quae est per fruitionem, est unio per operationem*. Diese vollkommene Tätigkeit kann die menschliche Seele nur durch die Vermittlung eines Gnadenhabitus vollziehen, der zugleich das Prinzip dieser *unio*, d. h. der Verbindung des Menschen mit Gott, ist. Die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur hingegen ist eine *unio in persona, eine unio ad esse*. Zu dieser Vereinigung kommt keine habituelle Gnade als *principium unionis vel disponens* in Frage, es sei denn in der bereits im *corpus articuli* beschriebenen Weise⁴¹).

Im folgenden Artikel kehrt im wesentlichen der gleiche Gedankengang wieder. Wenn man als geschaffene Gnade die *gratia habitualis quodammodo disponens ad unionem* bezeichnet, so sind die *gratia unionis creata, die gratia capitis* und die *gratia singularis illius hominis* sachlich identisch, nur *ratione* verschieden. Die gleiche Gnade wird Gnade der Person Christi genannt, insofern sie die Seele Christi zu verdienstlichen Akten befähigt, *gratia capitis*, insofern sie wegen ihrer Fülle auf andere überströmt, *inquantum vero gratiam tam plenam decebat inesse assumptae naturae, potest quodammodo dici gratia unionis*⁴²).

Wir können also die Lehre des Sentenzenkommentars dahingehend zusammenfassen: Die menschliche Natur Christi ist als *talis natura* vom göttlichen Worte annehmbar und angenommen worden. Auf keinen Fall war die heiligmachende Gnade *causa unionis*, auch nicht im Sinne eines *medium colligantiae*. Die Lehre von der *gratia disponens ad unionem*, die Thomas von der Tradition übernommen hat, versteht er wohl in einem neuen Sinne. Der angenommenen Natur geziemt auf Grund der Subsistenz im göttlichen Wort die Fülle der Gnade, die in einer *distinctio rationis* von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen werden kann

³⁸) Silić a. a. O. 25. ³⁹) Kaup a. a. O. 335 ff.

⁴⁰) In III. d. 13. q. 3. a. 1. ad 2. ⁴¹) Ib. ad 7.

⁴²) In III. d. 13. q. 3. a. 2. sol. 1. Vgl. De ver. q. 29. a. 5. c. circa finem: Sic ergo una et eadem *gratia habitualis* in Christo dicitur *unionis, inquantum congruit naturae Divinitati unitae: et capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem: singularis vero personae, inquantum ad opera meritoria perficiebat*. Nach Malmberg (a. a. O. 77–78) nimmt Thomas zwischen der geschaffenen Vereinigungsgnade und der habituellen Gnade Christi einen wirklichen Unterschied an. Malmberg verweist nur auf Stellen der Summa theologica: S. th. 3. q. 2. a. 10 ad 2.; q. 21. a. 2. ad 3.; q. 6. a. 6. ad 2. Thomas spricht aber die genannte Lehre an den zitierten Stellen nicht ausdrücklich aus.

als *gratia unionis creata*, als *gratia singularis personae* und schließlich als *gratia capitis*.

In dem Werk *De veritate*⁴³⁾ berührt Thomas unsere Frage noch einmal. Auch hier bezeichnet er die Lehre, zur Unio sei die geschaffene Gnade *per modum principii causantis* notwendig, als *sonans haeresim Nestorii*. Auch die Ansicht, die Gnade wäre insofern notwendig, als sie die menschliche Natur annehmbar (*assumptibilis*) mache, weist Thomas zurück. Nam *gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad unionem*. Nach dem Damaszener nahm Christus die menschliche Natur gerade deswegen an, um sie durch die Gnade zu heilen. Und *gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam tu praeparatio ad unionem*. Die Worte bei Joh 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis* besagen, daß Christus die Fülle der Gnade besitzt, weil er durch die Unio der Eingeborene des Vaters ist.

Es soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß Thomas im gleichen Artikel wiederum Zugeständnisse an die Tradition macht. Man kann auch die geschaffene Unionsgnade *per modum congruitatis* als *dispositio ad unionem* sehen, in dem Sinn, wie die Schönheit eine Disposition für die Ehe ist. Freilich fügt Thomas sofort wieder einschränkend hinzu, die Heiligen ziehen es vor, das *ipsum esse in persona Verbi* als *gratia unionis [increata]* zu bezeichnen⁴⁴⁾.

In der *Summa theologica* widmet Thomas unserer Frage einen eigenen Artikel: *Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem?*⁴⁵⁾. Im *corpus articuli* führt er folgendes aus: Die *gratia unionis [increata]* besteht in der Verbindung zwischen der göttlichen Person und der menschlichen Natur. Diese Unio geht zwar nicht *ordine temporis* wohl aber *ordine naturae et intellectus* der heiligmachenden Gnade voraus. Die heiligmachende Gnade folgt der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur ebenso wie der Glanz der Sonne folgt. Die uns interessierende Frage, ob die heiligmachende Gnade nicht in irgendeiner Form gleichzeitig auf die Union disponiere, beantwortet Thomas erst im zweiten Einwand, wenn er sagt: *Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis*⁴⁶⁾. In diesem Artikel fehlt also das übliche Zugeständnis gegenüber der Tradition.

Hinsichtlich der übrigen Aussagen über die Gnade Christi wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, nur einige charakteristische Merkmale herausgreifen. Die *plenitudo gratiae*, die Christus in einzigartiger Weise eigen war, hat ihren tiefsten Grund in der höchsten Gottesnähe, die einer menschlichen Natur überhaupt möglich ist. Weil die menschliche Natur als Werkzeug auf das innigste mit Gott verbunden war, darum hat die Menschheit Christi in so reichlichem Maße an der Gnade Anteil, daß diese Gnade auf andere überfließen konnte.⁴⁷⁾

Thomas illustriert diese Gnadenfülle anhand des neuplatonischen Lichtanalogons. Wie die stärker leuchtenden Körper das Sonnenlicht nicht nur in sich aufnehmen, sondern an andere weitergeben, so konnte Christus auf Grund der *plenitudo gratiae* die Gnade auf andere überfließen lassen und dadurch zum Universalprinzip der Gnade werden, wie Gott das Universalprinzip des Seins ist.⁴⁸⁾

Die ungeschaffene Unionsgnade ist also notwendige Voraussetzung für die Gnadenfülle, durch die Christus zum Haupte der Kirche wurde.⁴⁹⁾ Ausdrücklich erklärt Thomas, daß die ungeschaffene Unionsgnade selbst nicht fähig ist, Gnade des Hauptes zu sein, weil sie auf das Personsein und nicht auf das Wirken gegen-

⁴³⁾ De ver. q. 29. a. 2. c. ⁴⁴⁾ Ibidem. ⁴⁵⁾ S. th. 3. q. 7. a. 13. ⁴⁶⁾ Ib. ad 2.

⁴⁷⁾ De ver. q. 29. a. 5. ⁴⁸⁾ Vgl. Käppeli a. a. O. 70. ⁴⁹⁾ De ver. q. 29. a. 5. ad 7.

über anderen hingeordnet ist, sie ist nicht principium quo agendi⁵⁰). Freilich hat die Gnadenausstattung der menschlichen Natur, deren Höhepunkt in ekklesiologischer Hinsicht die gratia capitis ist, doch letzten Endes in der gratia unionis increata ihren Grund⁵¹).

Bevor wir die entscheidende Wende, die sich mit der Lehre des Duns Skotus vollzog, darstellen, soll das Gemeinsame der älteren Franziskanerschule und der Lehre des Aquinaten zusammengefaßt werden. Der Höhepunkt der Gnadenausstattung Christi ist in ekklesiologischer Hinsicht die gratia capitis, die vom Haupte auf die Glieder der Kirche überströmt. In Christus haben wir in der dem Menschen möglichen Weise an der Lebensfülle Gottes Anteil. Das Leben, das ursprunghaft im Vater existiert, empfängt der Sohn von Ewigkeit her durch die Zeugung. Dieses Leben ist für den Menschen in Raum und Zeit greifbar durch den Gottmenschen Jesus Christus. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch ist genau gewahrt. Nicht die gratia increata, sondern die gratia creata Christi ist die Gnade des Hauptes, die auf uns überströmt. Aber die heiligmachende Gnade ist Gnade des Hauptes wegen der Fülle, die zum Überströmen drängt. Die Fülle der Gnade aber ist in Christus, weil die Seele Christi durch die hypostatische Union in die höchstmögliche Nähe Gottes getreten ist.

Eine wesentlich andere Auffassung von der Gnade Christi tritt uns in der Lehre des Duns Skotus entgegen, die wiederum vom Grundverständnis der Christologie her zu verstehen ist. Skotus legt größten Wert darauf, die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur so zu erklären, daß eine wirkliche Einheit zwischen dem göttlichen Logos und der menschlichen Natur besteht, aber in der Menschennatur keine wirkliche in das Seinsgefüge eingreifende Änderung stattfindet. Der tiefste Grund der hypostatischen Union ist die Abhängigkeit der menschlichen Natur vom göttlichen Logos und der Verlust der zum Personsein gehörenden Unabhängigkeit⁵²).

Bei der spekulativen Erklärung aller christologischen und soteriologischen Fragen hat dieses Grundverständnis der Menschwerdung ganz entscheidende Folgen. Ohne daß irgendwie die hypostatische Union geleugnet wäre, tritt die psychologische Sicht der menschlichen Seele Christi sehr stark in den Vordergrund. Hinsichtlich der Lehre von der Gnade Christi ist noch ein zweiter Punkt zu beachten, der Gedanke von der Prädestination. Gott hat für die Seele Christi eine bestimmte Gnadenausstattung von Ewigkeit her geplant und mit göttlicher Allmacht diesen Plan durchgeführt. Die übliche Terminologie, die uns bisher reichlich begegnet ist, tritt bei Skotus stark zurück, wenn auch die Sache da und dort in Erscheinung tritt.

Die Menschwerdung ist etwas Gnadenhaftes, wenn unter gratia die gratuita Dei voluntas verstanden wird. Die Subsistenz der menschlichen Natur im göttlichen Wort übersteigt die Fähigkeiten der menschlichen Natur und ist unter dieser Rücksicht ex gratia summa.

Versteht man hingegen unter gratia eine habitus creatus informans, so ist die Gnade zur Unio des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur nicht notwendig, selbst dann nicht, wenn man annimmt, dieser Habitus begleite die vereinigte menschliche Natur⁵³. Ohne Bindung an die franziskanische Tradition vertritt hier Skotus eine Ansicht, die uns bereits bei Thomas begegnet ist. Im gleichen Zusammenhang kehrt auch der Vergleich des Aquinaten zwischen der Menschwerdung

⁵⁰) Quodl. 2. q. 2. a. 4.; S. th. 3. q. 8. a. 5.; vgl. Feckes a. a. O. 55.

⁵¹) S. th. 3. q. 7. a. 13. c.; vgl. Grabmann a. a. O. 215 ff.

⁵²) Vgl. Schmaus, Dogmatik II, 2, 587. ⁵³) Ox. III. d. 2. q. 2. n. 15.

und der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott durch die visio beatifica wieder. Da die selige Schau eine unio per operationem ist, muß in der menschlichen Seele durch die Gnade eine eigene Form vorhanden sein. Da die Menschwerdung eine unio ad esse primum ist, ist eine derartige Disposition nicht erforderlich. Die gegenteilige Meinung schließt einen processus ad infinitum ein, wenn man für jedes übernatürliche Geschenk eine übernatürliche Disposition verlangt⁵⁴).

Im Anschluß an Joh 3,34 Non ad mensuram dat Deus spiritum vertritt Skotus die Ansicht, daß der Seele Christi die summa gratia creata verliehen wurde. Freilich bezeichnet die Schriftstelle nicht im strengen Sinne eine unendliche Gnade. Dies würde den Widerspruch in sich schließen, daß die Gnade geschaffen und unendlich ist⁵⁵). Die Dreifaltigkeit hätte potentia absoluta Christus nicht mehr schenken können, als sie ihm tatsächlich geschenkt hat. Ideo dico, quod summam gratiam, quam Deus potuit creare de potentia absoluta, dedit illi animae et habuit⁵⁶). Diese Lehre unterscheidet sich kaum wesentlich von den Ansichten der Tradition, wenn wir von der Kontroverse über die heiligmachende Gnade als Disposition für die Menschwerdung absehen.

Das typisch Skotische tritt erst in Erscheinung, wenn wir an Skotus die Frage stellen, wie diese Gnadenausstattung psychologisch möglich war und welchen Einfluß der göttliche Logos auf die gratia creata animae Christi hatte.

In der ersten Quaestio der Distinctio 13 des dritten Sentenzenbuches stellt Skotus die Frage: Utrum Christo potuerit conferri summa gratia, quae potuit conferri creaturae. Gegen die Möglichkeit der höchsten Gnade für die Seele Christi scheint zu sprechen, daß Christus nicht die summa natura intellectualis angenommen hat. Eine in der Schöpfungsordnung höherstehende Natur (die Natur des Engels) hat sinngemäß eine größere Kapazität für die Gnade. Diese Schwierigkeit wollen einige mit dem Hinweis lösen, daß der Seele Christi ein übernatürlicher Habitus verliehen wurde, durch den sie für ein größeres Maß an Gnade aufnahmefähig war⁵⁷). Skotus weist im Contra diesen Lösungsversuch zurück; denn es steht nichts im Wege, daß die natura excellentior mit den gleichen oder sogar mit einem noch vollkommeneren Habitus ausgestattet wird, so daß sie ein höheres Maß an Gnade empfangen kann.

Die naheliegende Lösung, daß die Aufnahmefähigkeit der Seele Christi für die summa gratia ihren Grund in der Verbindung dieser Seele mit dem göttlichen Worte hat, weist Skotus im Sinne des eingangs angedeuteten Grundverständnisses der hypostatischen Union zurück. Durch die unio hypostatica entsteht lediglich eine specialis dependentia naturae humanae ad Verbum. Die Struktur der menschlichen Natur wird nicht verändert und damit auch die Aufnahmefähigkeit für die Gnade nicht erhöht⁵⁸). Skotus will die Frage nach der höchsten Gnade in der Seele Christi psychologisch vom Blickpunkt der menschlichen Natur aus lösen. Der Gedanke, daß die Seele hypostatisch mit dem Logos verbunden ist, spielt dabei keine Rolle. Non est autem summa gratia habitualis ex vi unionis in ista unione, licet de facto ista concomitetur istam unionem⁵⁹).

⁵⁴) Ib. n. 16. ⁵⁵) Rep. III. d. 13. q. 3. n. 14.

⁵⁶) Reportation Ms. Ripoll. 53. von Barcelona fol. 31^a; zitiert nach Longpré, *Duns Skotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 252.

⁵⁷) Ox. III. d. 13. q. 1. n. 1.

⁵⁸) Contra hoc, quia circa istam naturam nihil ponitur absolutum novum per istam unionem quia ipsam uniri Verbo non dicit, nisi specialem dependentiam eius ad Verbum; sicut ergo manet natura quantum ad omnia absoluta, ita et eandem habens capacitatem (Ox. III. d. 13. q. 4. n. 10.). ⁵⁹) Ox. III. d. 2. q. 1. n. 11.

Die geschaffene Gnade ist eine akzidentelle Bestimmung der Seele. Für das Verhältnis zwischen dem Akzidens und dem Subjekt, dem dieses Akzidens inhäriert, gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten: 1. Das Subjekt ist für einen bestimmten Grad des Akzidens aufnahmefähig, ohne daß seine Natur zerstört wird. So kann das Wasser manente aqua in sui natura nur einen bestimmten Grad von Wärme aufnehmen, während andere Gegenstände für einen höheren Grad der Wärme empfänglich und aufnahmebereit sind. 2. Hinsichtlich anderer Akzidentien sind dagegen verschiedene Subjekte in gleicher Weise aufnahmefähig. So ist ein Stein oder ein Holz in gleicher Weise für die albedo aufnahmefähig. Zur zweiten Art der Akzidentien gehört die geschaffene Gnade. Sowohl die menschliche Seele wie der Engel sind in gleicher Weise fähig, die summa gratia creabilis aufzunehmen⁶⁰).

Damit ist also die Möglichkeit der Verleihung der höchsten Gnade für Christus sichergestellt, und zwar ohne Rückgriff auf den Logos, in dem die menschliche Natur subsistiert. Darauf zielt der ganze psychologische Erklärungsversuch ab. Daß Gott die psychologische Möglichkeit der summa gratia auch tatsächlich verwirklicht hat, ergibt sich aus dem Grundsatz, daß Gott immer das tut, was seiner Barmherzigkeit mehr entspricht.

Ist bei diesem Grundverständnis von der Gnade noch ein Platz für die Lehre von der gratia capitis, welche die Summa Halensis, Bonaventura und Thomas v. Aquin so reichlich entfaltet und ekklesiologisch fruchtbar gemacht haben? Skotus erwähnt die Gnade des Hauptes kaum, nur ganz gelegentlich kommt er in anderen Zusammenhängen auf sie zu sprechen.

Anlässlich der Frage, ob Christus als Mensch eine Verehrung gebührt, stellt er zwei Möglichkeiten zur Wahl: Entweder wir schauen auf die Menschheit Christi, insofern sie mit der plenitudo gratiae ausgestattet war, ohne Rücksicht auf die Erlösung der Menschheit. Allein auf Grund dieser persönlichen Gnadenausstattung schulden wir der heiligen Menschheit Christi die summa hyperdulia. Wir sind aber Christus zu noch größerer Verehrung verpflichtet, wenn wir bedenken, daß er uns in der menschlichen Natur als Mittler erlöst hat. Der menschlichen Natur nach ist er caput Ecclesiae, d. h. von der menschlichen Natur her strömt die Gnade auf die Kirche über⁶¹).

In einem anderen, von uns bereits angeführten Zusammenhang stellt Skotus die Frage, ob Gott die gleiche Gnade, die er Christus verliehen hat, auch noch einem anderen Geschöpfe geben konnte. Die Antwort lautet: De potentia absoluta könnte Gott dieses Vollmaß der Gnade jeder anderen Natur verleihen, auch dann, wenn sie nicht vom Logos angenommen würde. Potentia ordinata verleiht Gott diese Gnade keiner zweiten Natur; denn nach dem für die tatsächliche Heilsordnung gültigen Gesetzen der göttlichen Weisheit darf es nur ein Haupt in der Kirche geben, von dem die Gnade auf die Glieder überströmt⁶²).

⁶⁰) Ib. nn. 5.–6. – ⁶¹) Et si dicatur, quod hyperdulia, quae est extrema reverentia exhibitae creaturae. Contra hoc arguitur multipliciter: Primo, quia haec reverentia hyperduliae deberetur sibi absolute secundum illam naturam, secundum quam fuit plenus gratia, etsi non redemisset nos: ergo nunc debetur sibi maior, quando in illa natura, ut mediator redemit nos. Item, secundum illam naturam est caput Ecclesiae secundum Augustinum super illud Joan. Ego sum vitis, habet ergo influere gratiam in totam Ecclesiam: Ergo tota Ecclesia sibi specialius tenetur, quam si non esset caput, nec haberet influere: sed si haberet solum tantam gratiam personalem, quantum habet, deberetur sibi summa hyperdulia, licet non esset tunc caput: ergo modo debetur sibi maior (Ox. III. d. 9. q. un. n. 9.). – ⁶²) Hic posset dici, quod licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturae, sive assumptae, sive forte non assumptae; non tamen de potentia ordinata: quia secundum leges iam positas a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo fit influentia gratiarum in membris (O. III. d. 13. q. 4. n. 8.).

Die Gnade strömt von Christus dem Haupte nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Engel über. Dieser Tatsache darf man nicht mit dem Einwande begegnen: Die menschliche Seele Christi steht unter der Engelnatur, infolgedessen ist das Überfließen der Gnade ausgeschlossen gemäß dem Grundsatz: »Non potest influere in superius in Hierarchia⁶³).« Was in der Naturordnung gilt, hat in diesem Punkte nach dem Heilsplane Gottes in der Gnadenordnung keine Gültigkeit. Darin besteht ja gerade die Selbstentäußerung Gottes, daß er die infima natura beatificabilis zum Haupt- und Quellgrund aller Gnade erwählt hat, sogar gegenüber den Geschöpfen, die der Schöpfungsordnung nach hierarchisch über der menschlichen Seele stehen⁶⁴). Nicht minder kommt auf diese Weise die absolute Freiheit Gottes zum Ausdruck, der bei der Verleihung seiner Gaben nicht an die relative Vollkommenheit der Kreatur gebunden ist⁶⁵).

Nochmals sei ausdrücklich angemerkt, daß die hier wiedergegebenen Stellen die einzigen Belege für die gratia capitis in der Lehre von der Gnade Christi sind. Hat nun Skotus die reiche Tradition der älteren Franziskanerschule völlig verlassen, gerade er, der doch die gesamte Gnade, auch die der Engel auf den Gottmenschen Jesus Christus zurückführt? Die Antwort kann hier nur mit einigen Sätzen angedeutet werden.

Skotus hat, wie kaum ein anderer Theologe des Mittelalters die Primatstellung Christi sowohl in der Schöpfungs- wie auch in der Gnadenordnung betont, aber auf andere Weise wie Bonaventura. Skotus entfaltet seine Gedanken unter dem Blickpunkt der göttlichen Prädestination, die wiederum in der göttlichen Liebe ihren letzten Grund hat. Zuerst liebt sich Gott selbst in unendlicher Weise. Da diese Liebe völlig uneigennützig ist, verlangt sie nach Mitliebenden: Deus vult alios habere condiligentes. Es genügt Gott nicht, in der Dreifaltigkeit eine Mehrzahl liebender Personen zu haben. In seiner überfließenden Güte will er, daß noch andere Wesen an seinem eigenen Liebesglück Anteil haben⁶⁶). Das höchste mitliebende Wesen, dieses erstprädestinierte Geschöpf ist Christus, die anima Christi⁶⁷). Damit nun dieses rangoberste Geschöpf in der höchstmöglichen Weise die Liebe vollziehen kann, wird es von Gott mit der summa gloria et gratia ausgestattet und zwar ohne Rücksicht auf den Sündenfall der Menschen.

Durch diese Prädestination, die mit der uneigennütigen Liebe Gottes zusammenfällt, entsteht die Hierarchie der Engel und Menschen. Es versteht sich ohne viel Erklärung, daß in dieser Gedankenwelt die Lehre von der gratia capitis im Sinne eines Bonaventura und Thomas v. Aquin nicht entfaltet werden kann, obwohl die Vorrangstellung Christi in der dem skotischen Denken eigenen Weise noch mehr betont wird. Der Gedanke der Prädestination macht nicht bei Christus halt, sondern ist auch für die Hierarchie der Gnade unter den Menschen bestimmend.

⁶³) Rep. III. d. 13. q. 1. n. 1.

⁶⁴) Ad aliud, cum dicitur, superius solum in natura influit in inferius; dico quod hoc est verum in Hierarchia naturae; falsa tamen in Hierarchia gratiae, infima natura enim beatificabilis in Hierarchia naturae, potest influere in supremam; dum tamen inferior in Hierarchia naturae sit superior in Hierarchia gratiae. Unde Deus exinanivit se, accipiendo infimam naturam beatificabilem quia noluit quod illa natura haberet de gratia, cui plus competeret de congruo, sed fecit infimam naturam in una Hierarchia supremam in alia (Rep. III. d. 13. q. 3. n. 17.). Vgl. Ox. III. d. 13. q. 4. n. 17.

⁶⁵) Vgl. dazu Johannes Maria Bissen, *De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis*, in: Ant. 12 (1937) 20.

⁶⁶) Vgl. dazu eingehend Marianus Müller, *Die theologische Gesamthese des Duns Skotus*, in: Wiss. u. Weish. 1 (1934) 127.

⁶⁷) Rep. III. d. 7. q. 4. n. 4.

Abschließend sei noch eine kurze Würdigung der dargelegten Ansichten gestattet. Wenn wir die skizzenhaft ausgeführten Lehren der großen Theologen der Hochscholastik über die Gnade Christi einer kritischen Beurteilung unterwerfen, so spüren wir, wie schwer eine solche sachliche Würdigung ist, da ein gültiger objektiver Maßstab fehlt. Das theologische System des hl. Bonaventura ist weit mehr von einer affektiven Theologie beherrscht, als das theologische System des strengen Logikers Duns Skotus, für den nur der absolut stringente Beweis Gültigkeit hat. Thomas geht unter dieser Rücksicht einen gewissen Mittelweg. Letzten Endes wird daher das eigene Herz zugunsten der einen oder anderen Lehre entscheiden müssen.

Allgemein darf man aber sagen, daß die Lehre des hl. Bonaventura und Thomas v. Aquin eine gewisse religiöse Wärme atmet, während Skotus als zielsicherer Logiker mehr den Verstand anspricht. Es bleibt weiterhin zu fragen, ob die Grundkonzeption der skotischen Inkarnationslehre *salva substantia fidei* die ganze Tiefe des Geheimnisses nicht durch eine psychologische Spekulation etwas beiseite schiebt. Die Gnadenausstattung Christi ist eben nicht mit den üblichen psychologischen Gesetzen abzumessen. Der Hinweis des hl. Bonaventura und Thomas v. Aquin auf die enge Verbindung zwischen der *gratia Christi increata* und der *gratia Christi creata* dürfte wesentlich mehr überzeugen als die auf der Prädestination und dem psychologischen Denken beruhende Ansicht des Duns Skotus. Es sei abschließend noch auf die bei Bonaventura und Thomas so reich entfaltete Lehre vom Einfluß des Hauptes auf die Glieder hingewiesen, die bei Skotus fast völlig fehlt. Es wird auf diese Weise von Skotus ein Gedanke, der sowohl im Evangelium des hl. Johannes wie auch in den Briefen des hl. Paulus eingehend dargelegt ist, zu wenig beachtet.