

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

12. Jahrgang

1961

Heft 3

---

## Der Christologietraktat in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas von Aquin

Von Elisabeth Gößmann, Tokyo

Überraschend ist die Mannigfaltigkeit und Variationsbreite der christologischen Themen, wenn man den Christologietraktat der Summa Halensis, in Bonaventuras Sentenzenkommentar und in der Summa Theologica des hl. Thomas miteinander vergleicht. Vieles erscheint bei diesem Vergleich durchaus nicht so, wie man von vornherein erwarten könnte. Manches, das für sich betrachtet, franziskanisch wirkt, steht ausgerechnet bei Thomas, oft entscheiden sich Thomas und Bonaventura gegen eine Lehre, die in der Summa Halensis vertreten wird, in einigen festen Grundlinien allerdings liegt eine Gemeinsamkeit der beiden franziskanischen Werke vor, gegen die sich Thomas absetzt.

Wie bei der vergleichswisen Untersuchung mittelalterlicher theologischer Texte überhaupt kann man auch hier auf das vorliegende Material eine Dreiteilung anwenden: Es gibt theologisches Gedankengut, das direkt und unmittelbar in heutige theologische Probleme hineinspricht und sie weiter treibt, obwohl es auf der grundsätzlich anders gelagerten mittelalterlichen Fragestellung beruht. Hier zeigt sich der unverhoffte und vielleicht tiefste Sinn des Wortes von der *Theologia perennis*. Es gibt ferner theologische Aussagen, die auf der Ebene eines theologie- und dogmengeschichtlich vielleicht längst überholten Zustandes stehen. Wenn sie theologisch belangvoll sind, so sind sie deshalb doch nicht überholt. Sie haben zunächst einmal unser historisches Interesse für sich, darüber hinaus aber auch eine aktuelle Bedeutung, denn oftmals sind solche theologischen Aussagen zur Interpretation des jetzigen dogmengeschichtlichen Standes unentbehrlich. Hier liegt wiederum ein unverhoffter Sinn des Begriffs der Tradition. Als dritte Gruppe endlich findet man unter den theologischen Texten des Mittelalters solche, die weder einen aktuellen Sinn und Wert haben, noch unser historisches Interesse auf sich lenken sollten, sondern als Abfallserscheinungen, die es immer gibt, ignoriert und unbeachtet gelassen werden müßten. Dieses Wegwerfenswerte an der mittelalterlichen Theologie beruht meist auf falschen philosophischen Voraussetzungen. Wenn die Philosophie nicht stimmt, kann auch die mit ihrer Hilfe ent-

wickelte theologische Lehre oft so falsch sein, daß sie unkorrigierbar ist. Für dies alles findet man beim Vergleich des Christologietraktates der Summa Halensis mit Bonaventura und Thomas Beispiele genug.

### 1. Der Aufbau des Christologietraktates

In der Summa Halensis sind die Probleme der Notwendigkeit und Angemessenheit der Menschwerdung, ihre Prädestination und die Einzelheiten der hypostatischen Union der eigentlichen, wie man sagen könnte, konkreten Christologie vorausgeschickt und von ihr methodisch wie inhaltlich ziemlich stark abgesetzt. In diesen metaphysischen Vorerörterungen ist der Einfluß Anselms wirksam zu spüren; sein komparativisches Denken ist von der Summa Halensis zum Superlativdenken weitergeführt. Anselms Methode der Steigerung, mit der er ausführt, der Mensch müsse ein *maius* zurückgeben, als er durch die Schuld zerstört habe, und Gott sei jene Güte, *qua nihil benignius excogitari potest*, wird von der Summa Halensis im Sinne des Superlativs zuende gedacht: Gott ist die *maxima benignitas*, und die gegen ihn gerichtete menschliche Schuld ist eine *infinita culpa*, für die eine *infinita satisfactio* notwendig wird. Dieses Infinitäts- und Superlativdenken, verbunden mit dem Teleologiegedanken, der Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der Schöpfungstat, die durch den menschlichen Sündenfall nicht zum Scheitern verurteilt sein kann, ist der Leitfaden der metaphysischen Vorerörterungen der Summa Halensis, welche die spekulative Begründung der Menschwerdung liefern.

Man merkt jedoch immerfort, daß diese metaphysischen Anstrengungen gemacht werden um einer Wirklichkeit willen, die selbst anderer Art ist. Wir nennen sie heute das Heilsgeschichtliche. Die metaphysischen Vorerörterungen zur Christologie der Summa Halensis bewegen sich auf einen streng theologischen Innenbereich zu und umschließen ihn zugleich auch. Es ist darum gewußt, daß das Metaphysische nur eine reduzierte Anwendbarkeit auf das Gnadenhafte und Heilsgeschichtliche besitzt. Unter dieser Voraussetzung aber glaubt die Summa Halensis, auf metaphysische Weise gültige Aussagen über das Christusmysterium machen zu können.

Die nun anschließende, sozusagen konkrete und nicht mehr abstrakte christologische Lehre der Summa Halensis folgt im allgemeinen den Glaubensartikeln des Credo. Nur ist zwischen der Lehre über die Empfängnis und Geburt Christi und der Lehre von Passio und Tod die Abhandlung seiner metaphysischen und heilsgeschichtlichen Seinsqualitäten (*gratia, scientia, voluntas, potentia, oratio, meritum*) eingeschaltet. Auf die Leidenslehre folgt die Lehre von der Verherrlichung Christi in Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft zum Gericht.

Die Erörterung der Seinsqualitäten Christi steht gleichsam anstelle der historischen Abfolge des Christuslebens, damit nicht unmittelbar nach der Geburt seine Passion behandelt werden muß. Hier wird wiederum sehr stark mit metaphysischen Prinzipien und Begrifflichkeiten gearbeitet. Aber das Metaphysische ist jetzt anderer Art als in den Vorerörterungen. Es handelt sich nicht mehr um metaphysische Vorbereiche oder äußere Umschließungen des Heilsgeschichtlichen, sondern um dessen innere Deutung und Erhellung, die freilich mit aller Behutsamkeit vollzogen wird. Damit finden wir in der Christologie der Summa Halensis genau jene beiden Funktionen des Metaphysischen, die ihm in der theologischen

Wissenschaftslehre zugebilligt werden, als Vorbereich und als innere Deutung der mysteria fidei zu dienen. So wird in der Christologie der Summa Halensis eine theologische Konzeption verfolgt, die absichtsvoll ist und mit der Gesamtanlage dieses Werkes im Einklang steht.

Auffälligerweise vollzieht Thomas im Christologietraktat seiner Summa noch eine strengere Trennung von abstrakter und konkreter Betrachtungsweise. So wohnt ihm einerseits eine größere Konsequenz inne, andererseits nimmt er gegenüber der geistigen Mehrschichtigkeit der Summa Halensis eine Vereinfachung vor, die vielleicht die pädagogische Verwendbarkeit seiner Summa fördert, deren geistig-wissenschaftlichen Anspruch aber darum nicht hebt. Thomas hat in der Tertia Pars seiner Summa den metaphysischen Vorerörterungen über die Angemessenheit der Menschwerdung und die Weise der Vereinigung beider Naturen auch die Lehre von den Seinsqualitäten einbezogen und beschließt sie mit den Darlegungen über die Verehrung Christi und über sein Mittlertum. Hier erst liegt die Zäsur bei Thomas. Das Metaphysische bleibt stärker für sich, mündet nicht in dem Maße in die streng theologische Aussage ein wie bei der Summa Halensis, alles deutet auf eine entschiedeneren Trennung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken. Während in der Summa Halensis die Vorerörterungen ungefähr ein Drittel der Christologie ausmachen, liegt bei Thomas der Übergang ungefähr in der Mitte.

Die nun folgende eigentliche Christologie ist, wenn man so sagen darf, noch konkreter und vor allem biblischer als in der Summa Halensis. Es werden viele theologische Einzelfragen des Lebens Jesu erörtert. Bei der Lehre von Empfängnis und Geburt Christi zeigt sich gegenüber der Summa Halensis eine stärkere Entfaltung des mariologischen Interesses und ein näheres Eingehen nicht nur auf dogmatische, sondern auch auf exegetische Einzelheiten der Geburt und Kindheit Jesu, wie sie Bonaventura kaum in seinem Lukaskommentar bietet. Zwischen Geburt und Passio Christi, wo die Summa Halensis die Lehre von den Seinsqualitäten bringt, hat Thomas eine Reihe von Quästionen über die Taufe durch Johannes und den Lebenswandel Christi, seine Versuchung, seine Lehre, seine Wunder, seine Verklärung. Die Summa Halensis bringt vieles von dem nicht oder in ganz anderen Einordnungen und Zusammenhängen, auch außerhalb des Christologietraktates. Dieser biblische Ton der Christologie bei Thomas führt zu einer besonderen Nähe der historischen Christusgestalt, wenn auch unter mittelalterlichen Gesichtspunkten.

In der Quästio über die Lebensweise Christi findet sich das typisch mittelalterliche Christusbild der Armut, um frei zu sein für die Lehre und das Umherwandern zur Predigt. Es wird ganz deutlich, daß hier das Selbstverständnis des Predigerordens in das Christusleben gleichsam hineingeschaut ist. »*Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos: quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis: Nolite possidere aurum nec argentum.*«<sup>1)</sup>

Es ist nicht verwunderlich, daß in der Summa Halensis eine ähnliche Selbstinterpretation des Franziskanerordens an der Christusgestalt vollzogen wird, jedoch nicht im Christologietraktat, sondern im später entstandenen Buch IV, der Sakramentenlehre. Hier werden im Anschluß an das Bußsakrament die Werke der Genugtuung genannt, Gebet, Fasten, Almosen. Unter dem letzten Thema taucht dann auch die Frage auf, ob man um Christi willen alles weggeben dürfe, so daß

<sup>1)</sup> Summa Theologica, III q. 40 a. 3.

man von irdischen Gütern ganz und gar entblößt ist. Sie wird zugunsten der Bettelorden und insbesondere des Franziskanerordens mit einem enthusiastischen Ja beantwortet. Das Freiheitserlebnis der franziskanischen Bewegung enthüllt sich hier als die Erfahrung der heilsgeschichtlichen Unmittelbarkeit der eigenen Existenz zur Christusexistenz, die als das Urbild dieser befreiend erlebten Armut gesehen wird. In Buch IV der Summa Halensis ist diese Selbstapologie jedoch weniger auf das Predigen als auf das Lehren bezogen, was zeitgeschichtlich mit der Übernahme theologischer Lehrstühle durch die Franziskaner zusammenhängt. Es soll erwiesen werden, daß dies nicht dem Enthusiasmus der ursprünglichen franziskanischen Bewegung widerspricht. Wer durch Armut ganz frei ist, so heißt es sinngemäß in der Summa Halensis, dessen Lehre ist auch am zuverlässigsten<sup>2)</sup>. Bonaventura hat in seinen zahlreichen kleineren Schriften genügend Gelegenheit gehabt, seinem franziskanischen Selbstbewußtsein in unmittelbarer Christusbezogenheit Ausdruck zu geben. So ist das Christusbild der Armut vielleicht eines der merkwürdigsten Beispiele für die fruchtbare theologische Auswirkung einer einseitigen biblischen Vorstellung.

Nach diesem Exkurs zurück zur Anlage der Christologie. Sie ist bei Thomas ebenso konsequent wie die andersgeartete der Summa Halensis, die auf deren mehrschichtigem Verständnis des Metaphysischen beruht. Nun ist es aber nicht möglich, bei Bonaventura eine ebensolche innere Folgerichtigkeit seines Christologietraktates zu entdecken, weil seine Einteilung ja nicht frei entworfen, sondern dem Werk als Sentenzenkommentar gemäß, durch Petrus Lombardus und die an seine Sentenzen anknüpfenden Probleme mehr oder weniger diktiert ist. So ist das, was wir in der Summa Halensis und bei Thomas die metaphysischen Vorerörterungen nannten, bei Bonaventura über den ganzen Christologietraktat verteilt. Das Zufällige seiner Einteilung wirkt aber dennoch nicht zufällig, sondern es kommt eine geistige Bogenspannung zustande, in der Metaphysisches und Heilsgeschichtliches einander ablösen.

## 2. Die Diskussion um die absolute Menschwerdung

Zu einem der lebendigsten Probleme der mittelalterlichen Christologie gehört die Frage, ob Christus auch ohne den menschlichen Sündenfall Mensch geworden wäre. Bonaventura bringt diese Frage im Kommentar zur *Distinctio I* im 3. Buch des Lombarden, bei dem sie aber selbst nicht vorgegeben ist. Der thematische Anhaltspunkt ist hier die *praecipua ratio incarnationis*. Gibt der menschliche Sündenfall den Grund zur Menschwerdung ab, oder liegt diese in der Tendenz zur Vollkommenheit der Schöpfung bereits beschlossen? Bei Thomas erscheint das Problem ganz am Anfang der *Tertia Pars* und wird ausdrücklich gestellt: *Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset*. Die Summa Halensis behandelt die absolute Menschwerdung innerhalb der metaphysischen Vorerörterungen unter dem Gesichtspunkt der Konvenienz. Thomas und Bonaventura fragen also nach der realen Möglichkeit, die Summa Halensis nur nach der Angemessenheit. Dieser Unterschied ist aber nicht allzu erheblich, da für die Summa Halensis nur zu sehr die von Anselm herrührende Regel gilt, daß Gott das für ihn als konvenient Erwiesene auch tatsächlich tut.

Die Stellungnahme zum Problem der absoluten Menschwerdung ist, um es

<sup>2)</sup> Vgl. *Summa Halensis* IV q. 106–108, Lugdunii 1516, fol. 411–425.

vorweg zu sagen, in der *Summa Halensis* positiv, bei Thomas und Bonaventura vorwiegend negativ, aber das Verständnis dieser Frage ist nicht überall gleich. Die *Summa Halensis* versucht in diesem Zusammenhang zu klären, ob der Sinn der Menschwerdung in ihrer soteriologischen Zielsetzung aufgeht oder nicht, ob ihr nicht doch über die satisfaktive Bedeutung hinaus eine Geltung zukomme in bezug auf die Annäherung von endlichem und unendlichem Sein. Daß dabei der soteriologische Aspekt nicht zu kurz kommt, liegt auf der Hand, da der Gedanke der unendlichen Genugtuung für die immer wieder als unendlich bezeichnete menschliche Schuld in der *Summa Halensis* so ungeheuer ernst genommen ist.

Immer wo die *Summa Halensis* die metaphysische Beziehung der Trinität zum Geschaffenen darlegt, ist ersichtlich, daß das Geschaffene von Gott her in einem hohen seinshaften Anspruch gehalten wird. So erscheint hier die absolute Menschwerdung von verschiedenen Gesichtspunkten aus als *perfectio in universitate rerum*, eine etwas verfängliche Formulierung, die Bonaventura angreifen wird, die aber von der *Summa Halensis* nicht im falschen Sinne gemeint ist, als würde die Menschwerdung wie ein notwendiger Prozeß in die Vervollkommnung des Universums eingeschaltet. Es ist vielmehr ganz klar, daß die Freiheit Gottes im Spiele ist. Hier führt die Linie weiter zu Skotus.

Die *Summa Halensis* arbeitet näherhin mit der Verbindung zweier verschiedener metaphysischer Begriffe, dem augustinischen *Summum bonum* und der pseudo-dionysischen *diffusio boni*. »Dionysius sagt: ›Bonum est diffusivum sui‹, so wie wir sagen, daß in Gott der Vater seine bonitas durch die Zeugung in den Sohn diffundiert und daß von beiden durch die *processio* die *diffusio* in den Heiligen Geist erfolgt. Dies ist die innertrinitarische *diffusio*, und unter der Bedingung, daß die Kreatur nicht existiert, ist sie auch die höchste. Wenn aber das *summum bonum* sich bei Bestehen der Kreatur nicht in diese diffundieren würde, so wäre noch eine größere *diffusio* denkbar. Kommt aber dem *summum bonum* die *maxima diffusio* zu, weil es das *summum bonum* ist, so ist angemessen, daß es sich in die Kreatur diffundiert. Also ist es angemessen, daß Gott sich der menschlichen Natur verbindet. Auch unter der Bedingung, daß sie nicht gefallen wäre, hätte sich ihr das *summum bonum* vereinigt.«<sup>3)</sup> Anderwärts wird in der *Summa Halensis* deutlich gesagt, daß die innertrinitarische *diffusio* und die *diffusio* in das Geschöpfliche nur analog zu verstehen sei, aber soviel gilt immer, daß die *diffusio* eine freie Selbstmitteilung Gottes ohne Selbstverminderung ist. Im Verlauf der *Summa Halensis* gibt es auch Stellen genug, wo nur vom soteriologischen Sinn der Menschwerdung die Rede ist und die absolute Menschwerdung vergessen zu sein scheint. Dies beruht aber nicht so sehr auf der Quellenverschiedenheit dieses Werkes, sondern ganz einfach darauf, daß die *Summa Halensis* in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen immer von der faktischen Heilsordnung ausgeht und daher auch nur den soteriologischen Sinn der Menschwerdung betont. In metaphysischen, von der faktischen Heilsordnung absehenden Zusammenhängen dagegen tritt der Gesichtspunkt der absoluten Menschwerdung hervor.

Bonaventura kennt für die Frage nach dem Hauptgrund der Menschwerdung eine *duplex magistrorum opinio*. Wenn von der Leidensfähigkeit und Sterblich-

<sup>3)</sup> *Summa Halensis* III, Quaracchi-Ausgabe, IV n. 23 a. Dieses gewichtigste unter den Argumenten für die absolute Menschwerdung ist in der *Summa Halensis* gegenüber der einfachen Begründung in der entsprechenden *Quästio* Alexanders, die dem Einwurf Bonaventuras nicht standgehalten hätte, theologisch und philosophisch viel sauberer durchdacht. Hier sieht man deutlich eine Weiterentwicklung von den *Quästionen* Alexanders zur *Summa Halensis*, Qu. XV, Membr. 4, *Magistri Alexandri de Hales Quaestiones Disputatae*, Quaracchi 1960, 207–209.

keit der menschlichen Natur Christi die Rede sei, so sagt er, wird gern die Erlösung des Menschengeschlechtes als Hauptgrund für die Inkarnation angeführt. Wenn dagegen von der Annahme der menschlichen Natur als solcher gesprochen werde, ohne Berücksichtigung ihrer dispensativ angenommenen Defekte, so werde gern die *perfectio hominis et totius universi* als Hauptgrund der Menschwerdung angeführt und geltend gemacht, daß Christus auch ohne den Sündenfall gekommen wäre. Dies entspricht geradezu der doppelten Ausdrucksweise der *Summa Halensis*. Zu beiden Auffassungen sagt Bonaventura zunächst: »*Uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes.*«<sup>4)</sup> Dann aber fängt er doch an, unterscheidend zu werten. Die Auffassung von der absoluten Menschwerdung entspricht, wie er sagt, mehr dem *iudicium rationis*, die von der relativen Menschwerdung zum Zwecke der Erlösung mehr der *pietas fidei*. Es folgt der Haupteinwand gegen die Lehre von der absoluten Menschwerdung: »*Quodammodo Deum intra perfectionem universi concludit et quamdam necessitatem incarnationis ponit.*«<sup>5)</sup> Die von der tatsächlichen Heilsordnung ausgehende und nicht von ihr abstrahierende Meinung wird endgültig als diejenige hingestellt, die den *fidelis affectus* stärker entflammt. Die größere Subtilität der Lehre von der absoluten Menschwerdung wird zugegeben, aber auf sie bewußt verzichtet. Der Grund ist wahrscheinlich, daß sie die bonaventuranische Frömmigkeit, die wesentlich eine Leidensfrömmigkeit ist, nicht inspirieren kann.

Bonaventura sagt hier nicht ausdrücklich, daß er mit seiner Ablehnung die *Summa Halensis* oder Alexander meint, auf den er sich an anderer Stelle direkt bezieht. Er geht auch nicht auf die Lehre von der *diffusio summi boni* ein, in welcher, wie die *Summa Halensis* sie versteht, die *libertas* und *liberalitas* Gottes impliziert ist. Ist es zu viel gesagt, wenn man in dieser Spannung zwischen der *Summa Halensis* und Bonaventura in etwa eine Spiegelung sieht zu den heute akuten Auseinandersetzungen um Teilhard de Chardin? Bonaventura ist im Recht mit seiner Furcht vor der Einklammerung des Christusereignisses in den kausalen Ablauf der Welt. Aber trifft er eigentlich die *Summa Halensis*? Abgesehen davon, daß nicht feststeht, ob er sie wirklich treffen will, kann man sagen, daß er sie auch tatsächlich nicht trifft. Der größere Elan des Denkansatzes, mit dem die *Summa Halensis* die absolute Menschwerdung begründet, ist gegenüber Bonaventuras Befürchtungen erhaben.

Während Thomas im Sentenzenkommentar noch beide Meinungen nahezu gleichwertig behandelt hatte<sup>6)</sup>, vollzieht sich die Ablehnung der absoluten Menschwerdung in der *Summa* ohne jede geistige Auseinandersetzung und ist in einer auf alle Spekulation verzichtenden Weise an der Heiligen Schrift orientiert. In der Schrift, so sagt Thomas, ist uns nur der Wille Gottes unter der faktischen Heilsordnung, d. h. unter Voraussetzung des Sündenfalls geoffenbart, alles andere können wir nicht wissen. Die Möglichkeit der absoluten Menschwerdung als in der

<sup>4)</sup> *Sentenzenkommentar*, dist. I a. 1 q. 2, Quaracchi-Ausgabe, III, 24.

<sup>5)</sup> a. a. O. 25. Auch W. Rauch, *Das Buch Gottes – Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961, 85–94 geht auf die Lehre von der *ratio incarnationis* bei Bonaventura ein und betont mit Recht, daß in Bonaventuras theologischem Entwurf der Komplex Mensch-Fall-Erlösung eine unlösbare Einheit ist. Wenn Rauch aber dennoch an dem Satz Bonaventuras hängen bleibt: »*Quis autem horum modorum verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est*«, so übersieht er den formalen Aufbau des *Respondeo* von dist. I a. 1 q. 2. Vgl. ferner W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959), 17–28.

<sup>6)</sup> III dist. I q. 1 a. 3, Paris 1889, 13.

potentia Gottes gelegen, wird jedoch nicht ausgeschlossen. »Cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.«<sup>7)</sup> Die Hinordnung seiner Meinung auf die pietas fidei oder den affectus, wie Bonaventura sie vollzieht, unterbleibt bei Thomas. Auch das Argument des notwendigen Einschlusses der Menschwerdung in den Weltablauf wird nicht geltend gemacht, sondern nur das Schweigen der Heiligen Schrift über das, was wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte.

Die Diskussion über die absolute Menschwerdung ist ein Thema, das auch heute wieder seine Anziehungskraft hat. Im Mittelalter wurde sie nicht etwa von Bonaventura und Thomas abgeschlossen, sondern blieb bekanntlich über Skotus hinaus akut. Von Bonaventura als ungeeignet für die Anregung des religiösen Lebens abgelehnt, aber doch in ihrer Denksubtilität gelten gelassen, wirft die Lehre von der absoluten Menschwerdung die Frage auf, ob das ganze heilsgeschichtliche Werk Gottes nur in Gang gesetzt wurde wegen des Abfalls der Kreatur, oder ob in der Schöpfung selbst die Disposition einer wenn auch anders gelagerten Art von Heilsgeschichte als Geschichte Gottes mit der Menschheit beschlossen liegt. Die Sünde ernstzunehmen – von menschlicher Seite her kann sie nicht ernst genug genommen werden – aber dennoch von der Seite Gottes her, sie nicht überzubetonen, ist die theologische Absicht dieser Lehre.

Wenn man nun noch auf die Frage eingehen will, welche Art von Spiritualität ihr entspricht oder ob die Spiritualität umgeformt wird, wenn man von der absoluten Menschwerdung überzeugt ist, so müßte im Rückblick auf die Geschichte vielleicht festgehalten werden, daß die Frömmigkeit Bonaventuras und sein Begriff der affectio pietatis nicht die einzige Möglichkeit ist und sogar aufs ganze gesehen, sich als zu eng erweist. Auch für die Summa Halensis ist ja die affectio entscheidend. Sie ist sogar in ihrem theologischen Wissenschaftsbegriff verankert nicht als etwas bloß Praktisches, sondern als das besondere Organ der theologischen Erkenntnis von heilsgeschichtlichen und gnadenhaften Realitäten. Für die Summa Halensis ist also affektive Theologie und die Lehre von der absoluten Menschwerdung kein Widerspruch. So braucht auch gerade heute eine der Erkenntnis zugewandte Spiritualität die Weitung des Begriffs der Heilsgeschichte über die rein faktischen Gegebenheiten hinaus. Wenn der menschliche Geist sich gegen eine gewisse Enge der Denkmöglichkeiten zur Wehr setzt, so muß darin kein falscher Rationalismus gesehen werden, es kann dies auch eine, mittelalterlich gesprochen, affektive Erkenntnis sein, wenn man mit Hilfe der modernen Wissenschaft immer tiefer in die Schöpfung eindringt. So kommt man zu einer theologischen Spiritualität, die den Bereich der bloßen Frömmigkeit überschreitet.

### 3. Das Problem von menschlicher Individualität und Hypostasis Christi

Petrus Lombardus gibt in der VI. Distinctio des 3. Sentenzenbuches die drei Erklärungen wieder, die zu seiner Zeit für die hypostatische Union gegeben wurden. Es handelt sich um die sogenannte Assumptustheorie, Subsistenztheorie und Habitustheorie<sup>8)</sup>. Die erste dieser Meinungen hat ein besonderes Verständnis für

<sup>7)</sup> STh III q. 1 a. 3.

<sup>8)</sup> Vgl. zu den drei opiniones besonders E. Poppenberg, *Die Christologie Hugos von St. Viktor*, Hiltrup 1937, 42–47.

die relative Eigenständigkeit des Menschen Jesus. Die Summa Halensis vertritt weitgehend diese Auffassung. Etwas später ist es dann, wie Bonaventura im Sentenzenkommentar sagt, die zweite Meinung, die sogenannte *opinio media*, die von fast allen Lehrern der Theologie festgehalten wird. Das brachte ohne Zweifel einen Wandel in der Ausformung der Lehre von der hypostatischen Union mit sich. Bei Thomas in der Summa spürt man schon einen etwas größeren Abstand von der Diskussion um die drei *opiniones*, aber seine Entscheidung ist scharf und wiederum mit der Bonaventuras übereinstimmend.

In der Summa Halensis heißt es immer wieder inbezug auf Jesus: *iste homo. Iste aber meit individuum*<sup>9)</sup>. So ist auf die menschliche Individualität Jesu aller Wert gelegt. Die Frage, ob Christus secundum quod homo ein individuum sei, wird ohne Einschränkung positiv beantwortet. Die Summa Halensis spricht sogar von zwei Individuationen, und inbezug auf beide ist Christus ein menschliches Individuum. Die erste Individuation besagt die *singularitas*, daß eine *substantia rationalis* vorliegt, die von allen andern unterschieden ist. Die zweite Individuation aber meint die *collectio proprietatum*, die in keinem andern Menschen die gleiche ist, oder die *incommunicabilitas* der Leib-Seele-Einheit<sup>10)</sup>. Beides ist in Christus von menschlicher Seite her erfüllt und vorhanden. *Singularitas* und *incommunicabilitas* sind aber für die Summa Halensis nicht nur die beiden Individuationsstufen, sie sind auch der Unterbau ihres dreischichtigen Personbegriffs. Zum Personsein gehören *singularitas*, *incommunicabilitas*, *dignitas*<sup>11)</sup>. Erst die dritte Schicht bringt das Personsein hervor, setzt jedoch den Unterbau von *singularitas* und *incommunicabilitas* voraus.

Nun ist es aber nach der Summa Halensis bei Christus so, daß *singularitas* und *incommunicabilitas* von der menschlichen Seite her vorliegen, während der Logos die *personale dignitas* leistet. Dies ist der Grund, daß Christus wohl ein menschliches Individuum, aber nicht eine menschliche Person ist. »*Distinctio personae sumitur secundum id quod in ipsis personis invenitur nobilius. Quia ergo in homine assumpto nobilissimum est esse Filius Dei, ideo secundum hoc inest ei distinctio personalis.*«<sup>12)</sup> Ein solches Ernstnehmen der menschlichen Individualität Christi mit der Fülle seiner Eigenschaften ist besonders dazu geeignet zu zeigen, daß seiner Menschheit und Menschlichkeit nichts fehlt, obwohl das Personsein vom Logos her gewährleistet ist.

Zur Betonung der relativen Eigenständigkeit Christi qua homo dient in der Summa Halensis auch noch der Begriff der *hypostasis*. Er wird definiert als »*existentia vel substantia incommunicabilis ex quibuscumque distinguentibus*«<sup>13)</sup>, wobei das erste Wort an die Persondefinition Richards von St. Viktor erinnert, von dem es in der Summa Halensis gleich anschließend heißt, daß er manchmal Person für *hypostasis* sage. Was die Summa Halensis unter *hypostasis* versteht, ist gleichsam etwas Mittleres zwischen Individuum und Person, nämlich der Träger der individuellen Eigenschaften, dem aber die das Personsein ausmachende *dignitas* noch nicht zuerkannt wird. In diesem Sinne heißt es hier, daß jede Person auch

<sup>9)</sup> SH III Tom. IV n. 51 ad 3.

<sup>10)</sup> SH III Tom. IV n. 35 und n. 52.

<sup>11)</sup> Vgl. dazu A. Hufnagel, *Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales*, in: *Zeitschr. f. Phil. u. Theol.* (1957) 148–174.

<sup>12)</sup> SH III Tom. IV n. 35.

<sup>13)</sup> SH III Tom. IV n. 52. Vgl. Alexanders *Sentenzen-glosse*; »*Nota quod persona est hypostasis distincta per proprietatem dignitatis; hypostasis est existentia incommunicabilis ex quibuscumque individuantibus, supposita essentia.*« Dist. VI n. 13, Quaracchi 1954, 78.



hypostasis sei, aber nicht jede hypostasis auch Person. »*Hypostasis est communis personae et individuo. Unde Christus inquantum Filius Dei, est hypostasis quae est persona, inquantum vero est iste homo, est hypostasis, quae est individuum.*«<sup>14</sup>) Die hypostasis ist also nach der Lehre der Summa Halensis in Christus zweimal da, von der göttlichen Seite her im Sinne des Personseins, von der menschlichen Seite her als Individuum. Mit dem Begriff der hypostasis soll für Christus ein menschlicher Einheitspunkt seiner menschlich individuellen Bestimmtheiten festgehalten werden, der jedoch in der dignitas des Personseins vom Logos übergriffen wird, so daß von einem Auseinanderklaffen in eine nestorianische Zweiheit hier nicht die Rede sein kann.

Wie steht Bonaventura zu diesem christologischen Problem? Bei der Frage, *Utrum Christus secundum quod homo sit individuum*, wird ihm zwar die Individualität in einem abgeleiteten, aber nicht im eigentlichen Sinne zuerkannt. Weil der Begriff *individuum* von Bonaventura ganz auf *hypostasis* und *persona* hingedacht ist, als selbständiger *modus existendi* und nicht bloß als *collectio proprietatum*, heißt es von Christus *secundum quod homo*, ihm fehle die *plena ratio individui*<sup>15</sup>). Bei der Ablehnung des menschlichen Personseins Christi wird zwar die Dreischichtigkeit von *singularitas*, *incommunicabilitas*, *dignitas* angeführt, aber nicht wie in der Summa Halensis, um damit zu erweisen, daß Christus ein menschliches Individuum sei, sondern nur, um zu zeigen, daß er nicht menschliche Person ist<sup>16</sup>). Bei Bonaventura fällt also die theologische Bedeutsamkeit der menschlichen Individualität Christi weg.

Was die in der Summa Halensis vorgetragene Lehre von der göttlichen und menschlichen Hypostase angeht, so wendet Bonaventura in seiner Beurteilung wieder die gleiche Methode an wie vorher bei seiner Stellungnahme zum Problem der absoluten Menschwerdung. Zuerst wird sie gelten gelassen, dann abgewertet und schließlich ganz zurückgewiesen. Bonaventura sagt, daß die Auffassung von den zwei Hypostasen oder *supposita* in Christus zur ersten *opinio*, also der *Assumptus-Homo*-Theorie gehöre. Sie habe einmal viele Vertreter gehabt, aber jetzt, da die zweite *opinio* über die hypostatische Union in den Vordergrund gerückt sei, habe sie eigentlich kaum noch welche. Kurz gesagt, Bonaventura hält diese These für historisch überholt und damit abgetan. »*Quoniam igitur natura humana in Christo substantificatur in divina persona, hinc est quod unum est ibi suppositum.*«<sup>17</sup>) Um der stärkeren Betonung der Einheitlichkeit Christi willen tritt also die relative Eigenständigkeit seines Menschseins zurück.

Dies ist auf dem Boden der zweiten christologischen Meinung nicht anders zu erwarten, weil sie die Verbindung der Naturen in Christus viel enger sieht. Bei Petrus Lombardus heißt es in bezug auf diese Auffassung: »*Sunt alii qui . . . dicunt*

<sup>14</sup> SH III Tom IV n. 52.

<sup>15</sup>) Vgl. Buch III dist. X a. 1 q. 3 S. 231: »*Individuum dicitur quod est indivisum in se. Et sic absque dubio Christus est individuum secundum quod homo. Alio modo dicitur individuum quod est ab aliis divisum et subsistit in se et per se; et hoc modo accipiendum individuum, humana natura in Christo non est individuum.*« Vgl. auch die nachfolgende Unterscheidung von *individuum proprie dictum* und *individuum secundum quod accidens dicitur aliquod individuum*. Die Weise, wie man vom menschlichen Individuum Christi sprechen könne, liege genau in der Mitte.

<sup>16</sup>) SC III dist. V a. 2 q. 2 S. 133.

<sup>17</sup>) SC III dist. VI a. 1 q. 1 S. 149f. Man muß beachten, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang philosophisch außerordentlich sauber arbeitet. So unterscheidet er auch hier wieder innerhalb des *suppositum*-Begriffs das *suppositum in quo* und das *suppositum de quo*. »*Si dicatur suppositum illud de quo alterum praedicatur et quod subicitur superiori, Christus secundum quod homo est suppositum. Si vero dicatur illud in quo totum esse rei stabilitur et fundatur, sic non est concedendum Christum esse suppositum secundum quod homo*« (Dist. X a. 1 q. 3 S. 231).

*hominem illum non ex anima rationali et carne tantum sed ex tribus substantiis, divinitate, carne et anima constare.*«<sup>18)</sup> Es ist klar, daß bei dieser Formulierung der drei Substanzen in Christus das *ille homo* nicht mehr auf ein menschliches Individuum oder *suppositum* bezogen werden kann, sondern nur noch auf die Person des Logos.

Thomas nun in seinen metaphysischen Vorerörterungen zur Christologie der *Summa* gibt zwar zu, daß die *humana natura Christi* quoddam *individuum* sei<sup>19)</sup>, aber die Lehre von den zwei Hypostasen lehnt er schärfstens ab und setzt sie dem Nestorianismus gleich. »*Quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum.*«<sup>20)</sup> Thomas zitiert Cyrill und das Ephesinum, um zu erweisen, daß die Differenz von Hypostasis und Person zu gering sei, als daß man Christus eine menschliche Hypostase zusprechen könne. Der starke Unterschied, wie ihn die *Summa Halensis* zwischen *hypostasis* und *persona* annimmt, ist für Thomas nicht einleuchtend. Bei ihm rücken beide Begriffe wieder so nahe zusammen, daß ihm die unterscheidende *dignitas* nicht wichtig genug erscheint, um in ihr die Lehre von der hypostatischen Union zu verankern<sup>21)</sup>.

Die am Beginn der Hochscholastik vertretene Lehre von der göttlichen und menschlichen Hypostase in Christus, in Einheit gebracht durch die eine Person des Logos, wird also wenig später wieder zurückgeschraubt auf die von Cyrill überwundene Gefährdung des Christusglaubens, obwohl es sich dabei um etwas Anderes handelte. Philosophisch gesehen, liegt hier wieder eine Vereinfachung vor. Die größere Denksubtilität geht verloren, aber die Einheitlichkeit und pädagogische Einprägsamkeit der Lehre von der hypostatischen Union und damit des Christusbildes wird gefördert. Die in der *Summa Halensis* vertretene Lehre vom menschlichen Individuum und der menschlichen Hypostase Christi tauchte jedoch noch mehrfach in der Theologiegeschichte auf, ohne daß man sich der Gefahr des Nestorianismus verfallen glaubte.

Die genaue Kenntnis eines mittelalterlichen Werkes wie der *Summa Halensis* kann geradezu für moderne dogmatische Bestrebungen hilfreich sein, Christus bei voller Wahrung seiner einen Personalität, welche die des Logos ist, dennoch ein menschliches Ich zuzusprechen. Aus dem exegetischen Befund des Neuen Testaments geht hervor, daß Christus zuweilen als Sohn des Vaters, zuweilen als Mensch die Ich-Form von sich gebraucht. Die unter dem Namen des Theologen

<sup>18)</sup> Sent. Lib. III dist. VI cap. 3, Quaracchi-Ausgabe, S. 144.

<sup>19)</sup> STh III q. 2 a. 2 ad 3.

<sup>20)</sup> STh III q. 2 a. 3.

<sup>21)</sup> Thomas zitiert besonders die Stelle aus der Verwerfung des Nestorianismus, in der das Wort *dignitas* fällt. Es ist aber unverkennbar, daß der Begriff *dignitas* in der nestorianischen Christologie verschieden ist von der *dignitas* im metaphysischen Aufriß der Person, wie ihn die *Summa Halensis* bietet.

Vgl. zu dieser Frage auch die *Quaestio de unione Verbi Incarnati*, a. 2: Divi Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae* II, Paris 1883, 540–547.

Nicht unmittelbar, aber indirekt mit unserm Problem hängt die Frage zusammen, ob Thomas in Christus ein einziges Sein, das göttliche, anerkennt, oder ein doppeltes Sein. Daß er hier eine ausgesprochene Lehrentwicklung durchgemacht und seine anfänglich zu enge Christologie geweitet hat, zeigt M. D. Koster, *Die Menschennatur in Christus hat ihr eigenes Dasein?* in: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus, München 1957, 607–624. Vgl. ferner I. Backes, Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalcedon, in: Das Konzil von Chalcedon II, hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1953, 923–939.

Basly bekannt gewordene christologische Richtung verfolgt einerseits diesen biblischen und dogmengeschichtlichen Ansatzpunkt, andererseits hat sie sich aber zu sehr vom Metaphysischen ins Psychologische bewegt<sup>22</sup>). Abschließend zu diesem komplexen Themenkreis läßt sich nur sagen, daß die Diskussion offen ist und die künftige theologische Arbeit erst erweisen muß, ob nicht das Christusbild der relativen Eigenständigkeit seiner Menschennatur besser geeignet ist, den Ergebnissen der heutigen Exegese gerecht zu werden, und dabei doch dogmatisch unanfechtbar bleibt.

#### 4. Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Lehre von der Empfängnis und Geburt Christi

Bei diesem Thema haben wir zunächst die Gelegenheit, einmal eine franziskanische Gemeinsamkeit zwischen der Summa Halensis und Bonaventura zu beobachten, dann aber auch, eine mittelalterliche Kuriosität festzustellen, die überall mit gleicher Kritiklosigkeit hingenommen ist.

Petrus Lombardus vertritt die Ansicht, daß Maria im Augenblick der Empfängnis Christi vom Heiligen Geist gereinigt und geheiligt wurde. Die Hochscholastik hat insgesamt die Lehre von der sanctificatio in utero angenommen und deutet das bei Petrus Lombardus berichtete Ereignis als eine zweite Heiligung Marias<sup>23</sup>). Das Verhältnis zwischen ihrer ersten und zweiten Heiligung wird nun überall verschieden gedeutet. Die Summa Halensis versteht unter der Heiligung im Mutterchoß die Befreiung Marias von Schuld und Sündenverhaftung, was ihre eigene Person betrifft, und unter der zweiten bei der Empfängnis Christi die Reinigung ihrer Natur als Prinzip der Weitergabe im Kind. Dies hängt mit der besonderen Lehre der Summa Halensis zusammen, daß durch alles innergeschichtliche Heilshandeln Gottes nur die Person des Menschen geheiligt wird, die menschliche Natur aber erst bei der eschatologischen Umwandlung, wofür der Begriff der zweiten iustificatio bereitsteht. Was an Maria bei der Empfängnis Christi geschieht, ist also eigentlich etwas Eschatologisches, hat aber den unmittelbaren Sinn, die Annahme der sündenfreien Menschennatur Christi aus ihr zu ermöglichen. Damit hängt etwas anderes zusammen: In der Summa Halensis ist, zunächst einmal für das Heilsgeschichtliche und noch nicht in gleicher Weise für das theologische Menschenbild, die aristotelische Anthropologie durchbrochen, nach welcher die

<sup>22</sup>) Vgl. vor allem: Déodat de Basly, *L'Assumptus homo*, in: *La France Franciscaine* (11) 1928 285–314; *Le Moi de Jesus Christe*, ebd. 12 (1929) 125–160, 325–352; *La structure philosophique de Jesus l'homme de Dieu*, ebd. 1937. Léon Seiller, *La Psychologie humaine du Christe et l'unicité de Personne*, in: *Franziskanische Studien* 1941 (indiziert). Einen guten Überblick zum Stand der Diskussion gibt R. Haubst, *Probleme der jüngsten Christologie*, in: *Theol. Rev.* 52 (1956) 145–162. Vgl. auch den Artikel *Assumptus-Homo-Theologie* von H. Diepen im *Lexikon für Theologie und Kirche* –, 2, 948. Diepen stellt knapp die verschiedenen Stufen der modernen Assumptus-Homo-Theologie heraus und macht darauf aufmerksam, daß ihre extremen Vertreter sich zu Unrecht auf die lateinischen Kirchenväter, das Konzil von Chalcedon und Scotus berufen, mit Recht aber auf die antiochenische Schule, die prima opinio beim Lombarden und eine neoscholastische Schule im 17. Jahrhundert. Vgl. ferner J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*, in: *Das Konzil von Chalkedon III*, hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954, 81–237. Neuestens ist in diese Diskussion eingetreten E. Guttwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960. Er hat das Problem aus dem Psychologischen wieder stärker ins Theologische zurückgelenkt. Vgl. dazu J. Ratzinger, *Bewußtsein und Wissen Christi*. Zu E. Guttwengers gleichnamigen Buch, in: *Münchener Theol. Zeitschr.* 12 (1961) 78–81.

<sup>23</sup>) Vgl. dazu E. Gößmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957, 71–74 und 131–174.

aktiv-schöpferischen Kräfte dem Mann zufallen und die passiv-rezeptiven der Frau. Der Mutterschaft Marias wird demnach die Bedeutung eines *activum principium conceptionis carnis Christi* zugesprochen<sup>24)</sup>.

Hier liegt die Gemeinsamkeit mit Bonaventura und der Unterschied zu Thomas. Obwohl Bonaventura das Verhältnis von erster und zweiter Heiligung Marias etwas anders deutet, hat er die Aktivität ihrer Mutterschaft noch mehr betont als die *Summa Halensis* und die am Heilsgeschichtlichen gewonnene Korrektur des Aristotelismus auch auf seine theologische Anthropologie ausgedehnt: Jede Mutterschaft ist eine aktive *cooperatio*, die Marias aber in ganz besonderer Weise<sup>25)</sup>.

Thomas faßt dagegen den Heiligen Geist bei der Empfängnis Christi als das aktive Prinzip auf, während sich nach ihm die Mutterschaft Marias darin erschöpft, rein passives Prinzip zu sein<sup>26)</sup>. Maria kommt also in dieser Konzeption auch nicht zur Übertragung der Erbsünde in Frage, daher kann ihre Heiligung, sowohl die erste wie die zweite, nur von persönlicher Bedeutung für sie sein, und der christologische Sinnbezug geht zurück. Die Franziskanertheologen betonen also die menschliche Eigenständigkeit Marias viel mehr als Thomas, vielleicht ein erstaunlicher Befund, der sich aber hier aus ihrer größeren Kritik gegenüber dem Aristotelismus erklärt. Man hat bisher vielleicht nicht genügend beachtet, wie sehr die Lehre von der Heiligung Marias bei der Empfängnis Christi zur Voraussetzung gedient hat für die allmählich daraus entwickelte Lehre von ihrer Erbsündenfreiheit. Bis zum *Mariale Pseudo-Alberts* hat nicht das Wort »*Ave gratia plena*« die Dogmengeschichte vorwärts getrieben, sondern das theologisch viel gewichtigere: »*Spiritus sanctus superveniet in te*«. Diese dogmengeschichtliche Erkenntnis hilft uns vielleicht, das heutige Dogma von der *Immaculata Conceptio Marias* richtig einzustufen und heilsgeschichtlicher zu interpretieren.

Besser nicht zu erwähnen wäre die bei Petrus Lombardus mitgeteilte Auffassung, der Leib Christi sei im Augenblick der Empfängnis völlig ausgeformt gewesen, wenn auch winzig von Gestalt. Dies wird mit der unendlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes begründet, mit der hypostatischen Union des Leibes wie der Seele seit der Empfängnis und mit dem Prinzip »*anima forma corporis*«. Man muß hier von einer biologischen Festlegung des metaphysischen Denkens sprechen, in der *Summa Halensis*, bei Bonaventura und Thomas ebenso kritiklos übernommen wie bei vielen andern Autoren<sup>27)</sup>. Die natürliche Entwicklung wird dem Leibe Christi also abgesprochen. Dies ist ein Beispiel für das Vergessenswerte an der mittelalterlichen Theologie. Man sollte darin eine Warnung erblicken vor der falschen Übertragung theologischer Gegebenheiten auf die biologische Ebene<sup>28)</sup>.

<sup>24)</sup> SH III Tom. IV n. 66.

<sup>25)</sup> SC III dist. IV a. 3 q. 1 S. 110–112.

<sup>26)</sup> STh III q. 32 a. 4.

<sup>27)</sup> SH III Tom. IV n. 86.

SC III dist. III p. 2 a. 3 q. 1 und 2 S. 90–93.

STh III q. 33 a. 1.

<sup>28)</sup> Dies gilt insbesondere für das Gebiet der Mariologie, und es ist selbstverständlich wahr, daß die Übertragung einer theologischen Wahrheit auf die biologische Ebene um so falscher wird, je unzutreffender das biologische Denken ist, dessen man sich bedient. Deshalb hat A. Mitterer in seinen verschiedenen Arbeiten auch mit Recht das aristotelisch-erzeugungsbiologische Denken an der modernen Entwicklungsbiologie korrigiert. Daß aber eine letzte Inkommensurabilität zwischen theologischer und biologischer Aussage unaufhebbar bestehen bleibt, zeigen seine Versuche zur Genüge.

## 5. Gnadenfülle und Wissen Christi:

Am meisten beachtet sind unter den Seinsqualitäten Christi im Mittelalter seine gratia und seine scientia. Beginnen wir wieder mit der Summa Halensis. Die Begnadigung Christi wird hier wie allerwärts unter dem dreifachen Gesichtspunkt der gratia unionis, gratia capitis und gratia qua singularis homo behandelt. Damit ist seine Relation zur Trinität, zur gesamten Menschheit und seine individuelle Heilssituation als Mensch bestimmt. Schaut man die Lehre von der gratia unionis in der Summa Halensis genau an, so stellt sich heraus, daß das Christusgeheimnis oder die hypostatische Union als Steigerung der allgemein menschlichen Heilsituation ins Maximale verstanden ist. Gnade besagt Vereinigung mit Gott, gratia unionis aber die größtmögliche, die sich als personales Einssein des begnadeten Menschen mit dem Logos darstellt. Inhaltlich wird sie beschrieben als Geistesfülle. Die menschliche Natur Christi oder, um mit der vorausgehenden Lehre der Summa Halensis zu sprechen, sein menschliches Individuum ist ganz und gar vom Heiligen Geiste durchdrungen, der auch uns zur communio Trinitatis führt. Christus ist also der in höchster Geisterfülltheit existierende Mensch, bei dem die Gotteserkenntnis und Gottesliebe zur personalen Einheit mit dem Logos gesteigert ist. Dies entspricht ganz der Auffassung von der relativen Eigenständigkeit des Menschseins Christi in der Summa Halensis.

Die gratia capitis kann demnach nicht anders aufgefaßt sein als ein Überströmen der Geistesfülle des Hauptes auf die Glieder, d. h. auf die Menschen aller Zeiten, die in der fides stehen. »Christus dicitur esse caput ratione fidei. Fides nostra et antiquorum eadem est, quamvis per tempora varietur. Nos credimus Christum incarnatum, ipsi vero crediderunt incarnandum.«<sup>29)</sup> Der Gedanke der ecclesia ab Abel und die Überzeugung von der qualitativen Gleichartigkeit der fides im Alten und Neuen Testament wird zunehmender Revelationsbreite sind also die Voraussetzungen für das Hauptsein Christi durch alle Zeiten. Mit den aristotelischen Begriffen sensus und motus, welche im physischen Bereich den Einfluß des Hauptes auf die Glieder darstellen, wird verdeutlicht, daß sich das Hauptsein Christi als Influenz des Glaubenssinnes und der Liebesbewegung geltend macht.

Bei der individuellen Heilssituation Christi geht es um seine gratia secundum quam est quidam homo sanctus, die in der praecellentia aller Tugenden und Gaben gesehen wird. Die Summa Halensis fragt, wie die im Johannesprolog bezeugte Gnadenfülle Christi sich zu der auch für Stephanus und Maria sowie für die ganze Kirche in der Schrift bezeugten Gnadenfülle verhält. Es ist das Zusammenwirken der gratia unionis mit der gratia capitis und der gratia qua singularis homo, das diese besondere Gnadenfülle Christi ausmacht. So kommt es zu einer einheitlichen Zusammenschau der drei Komponenten der gratia Christi und gerade dadurch zur Einheitlichkeit der Christologie.

Bonaventura und Thomas kennen in ihrem Abschnitt über die gratia Christi nur eine Zweiteilung, zuerst behandeln sie seine Begnadigung als einzelner Mensch – Bonaventura sagt seltsamerweise singularis persona –, dann die gratia capitis. Diese ist annähernd so gedeutet wie in der Summa Halensis, vor allem als principium sensus et motus, nur daß Thomas noch kirchenrechtliche Fragen einschließt, z. B. die, wie der Papst am Hauptsein Christi partizipiere<sup>30)</sup>. Der heilsgeschichtliche Aspekt, daß Christus durch die fides für die Menschen aller Zeiten

<sup>29)</sup> SH III Tom. IV n. 101.

<sup>30)</sup> STh III q. 8 a. 6.

Haupt ist, fehlt auch bei Thomas und Bonaventura nicht. Die *gratia unionis* wird aber hier nicht eigens, sondern nur in Abgrenzung von den beiden andern Gnaden behandelt, sie ist von Thomas wie von Bonaventura weiter oben bei der Lehre über die hypostatische Union eingearbeitet, aber nur ganz knapp bestimmt worden. »*Gratia unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi*«, sagt Thomas<sup>31)</sup>. Für Bonaventura ist der Sentenzenkommentar eigentlich nicht der rechte Ort, nach seiner Lehre über die *gratia Christi* zu fragen, er hat sie erst später entfaltet, vor allem in der großen christologischen Konzeption der *Collationes in Hexaemeron*.

Schwer zugänglich für ein modernes Denken ist die mittelalterliche Lehre vom Wissen Christi. Es besteht zumindest die Gefahr, daß trotz genauer begrifflicher Unterscheidung das menschliche Wissen Christi vom göttlichen sozusagen aufgesaugt wird. Dies ist schon in der Frühscholastik bei Hugo von St. Viktor der Fall, dessen christologische Wissenslehre ein wunder Punkt seiner Theologie ist und sogar von späteren mittelalterlichen Autoren korrigiert wurde. Man kann nicht umhin, bei der heutigen Lektüre mittelalterlicher Texte über das Wissen Christi eine gewisse Tendenz zum Monophysitismus wahrzunehmen, wengleich die mittelalterlichen Autoren selbst nicht so empfanden. Man muß herausbekommen, was das Mittelalter mit der christologischen Wissenslehre eigentlich hat sagen wollen, um die Neubegründung vorzunehmen.

Die Lehre vom Wissen Christi ist in der Hochscholastik in einem mehrfachen Spannungsverhältnis aufgebaut. Nicht nur zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, sondern auch zwischen den einzelnen menschlichen Wissensarten untereinander besteht diese Spannung. Die verschiedenen Wissensarten Christi weisen sowohl eine heilsgeschichtliche Gliederung, als auch eine metaphysische Schichtung auf. Nach der *Summa Halensis* hat Christus außer dem göttlichen Wissen des Logos das Wissen aus der hypostatischen Union, welchem die Einsicht in das *Mysterium incarnationis, passionis et redemptionis* zugeschrieben wird, also ein ausdrückliches Heilswissen, außerdem aber noch die drei Wissensarten der verschiedenen heilsgeschichtlichen Stände, an denen er partizipiert: vom Urstand die *scientia naturae integrae*, vom Glorienstand die *scientia comprehensoris* und vom Stand der gefallenen Natur die *scientia experientiae*. Letztere ist die einzige Wissensart, in der es einen Fortschritt gibt. Aber bevor Christus mit einer Sache auf experimentelle Weise bekannt wurde, war deren Erkenntnis aus einer der höheren Wissensarten immer schon vorgegeben. Die metaphysische Schichtung dieser Wissensarten von heilsgeschichtlich verschiedener Herkunft gibt nun die Begründung dafür ab, daß sie einander nicht auslöschen. So wird die *scientia comprehensoris* der *ratio superior* zugewiesen, die *scientia experientiae* aber der *ratio inferior*.

Bei Thomas ist nun die Begriffssprache etwas anders, und er macht aus der christologischen Wissenslehre vor allem auch ein Problem der philosophischen Erkenntnistheorie. Die *scientia infusa* aufgrund der vollkommenen menschlichen Natur Christi verleiht nach Thomas seiner Seele die *species intelligibiles ad omnia ad quae intellectus possibilis est in potentia*.<sup>32)</sup> Christus eine *scientia experientiae* oder *acquisita* zuzusprechen, hatte sich Thomas im Sentenzenkommentar noch gescheut, in der *Summa* tut er es aber doch. Da der *anima Christi*, argumentiert Thomas, nicht nur der *intellectus possibilis*, sondern auch der *intellectus agens*

<sup>31)</sup> STh III q. 6 a. 6.

<sup>32)</sup> STh III q. 9 a. 3.

zukomme, so müsse auch die diesem eigene Tätigkeit, das *abstrahere a phantasmatibus*, verwirklicht werden. Angewiesen war Christus jedoch nicht darauf, weil ihm ja die höheren Wissensarten zur Verfügung standen<sup>33)</sup>. Das Heilswissen der *gratia unionis* fehlt bei Thomas<sup>34)</sup>. Bonaventura hat wieder genau die gleichen Begriffe wie die Summa Halensis, aber er gibt nicht eine Analyse der einzelnen Wissensarten, sondern setzt sie als bekannt voraus und bietet hier ein eigenständiges Stück seiner Theologie unter dem Thema *cognitio in Verbo, per Verbum, a Verbo*. Das ist aber mehr Mystik als systematische Theologie. Es geht hier näherhin um die Beziehung der Seele Christi zum Logos.

Will man zu dieser christologischen Wissenslehre des Mittelalters irgendwie Stellung nehmen, so könnte der paulinische Gedanke von der Kenosis Christi weiterhelfen. Zunächst nützt hier keine abstrakte philosophische Arbeit, sondern eine neue Bestandaufnahme der neutestamentlichen Aussagen von und über Christus. Man müßte den Gedanken der Kenosis so auswerten, daß – mittelalterlich gesprochen – bestimmte Wissensarten Christi zurückgehalten bleiben. So wäre für das Erdenleben außer seinem rein menschlichen Wissen des Pilgerstandes an dem dispensativen Heilswissen aus der *gratia unionis* festzuhalten, das für die Summa Halensis und Bonaventura so wichtig ist, von Thomas aber aufgegeben wurde. Die unreellen mittelalterlichen Erklärungen zu dem Wort, mit dem Jesus seine Unkenntnis des Gerichtstages bekennt, wären damit aus dem Wege geräumt. Das biblische Bild von Jesus von Nazareth und die dogmatische Christusvorstellung können nur in dieser Richtung einander wieder nähergebracht werden<sup>35)</sup>.

### 6. Das Verständnis von *passio* und *Erhöhung Christi*

Bei diesem letzten unserer Vergleichspunkte geht es vor allem um die Beschreibung und die Deutung des Leidens Christi sowie um die Theologie der Auferstehung. Was die Beschreibung des Leidens Christi anbelangt, so ist sie in allen drei Werken ziemlich gleichlautend. Es wird festgehalten, daß Christus in den verschiedenen Schichten seines Menschseins in je verschiedener Weise von der *passio* betroffen ist. Die *sensualitas* ist diejenige Seinsschicht, in der sich vor allem das Leiden Christi als *dolor* ereignet. Den mittelalterlichen Autoren kommt es darauf an zu betonen, daß es der größte Schmerz ist, *dolor acerbissimus*, der je ertragen wurde, weil es sonst anscheinend kein Erlösungsleiden sein könnte. Die Größe und Schärfe des Schmerzes Christi wird begründet mit der vollendeten Seinsverfassung seiner vom Heiligen Geist empfangenen menschlichen Natur, welcher der Schmerz am meisten zuwider sein mußte. Dieses Steigerungsdenken ist charakteristisch für die mittelalterliche Auffassung des Leidens Christi und hängt zusammen mit der Anselmschen Unendlichkeitsspekulation, daß für die

<sup>33)</sup> STh III q. 11 a. 2.

<sup>34)</sup> Vgl. dazu E. Guttwenger, *a. a. O.*, 134: »Während sich die Lehre von der *scientia infusa* der Seele Christi zur Zeit der Hochscholastik in breitester Front durchsetzte, wurde das Wissen, das man aus der Gnade der hypostatischen Union ableitete, allmählich wieder fallen gelassen, weil ja die unmittelbare Gottesschau der Seele Christi all das leistete, was man dem Wissen, das sich auf die *gratia unionis* stützte, abforderte. Bei Thomas und Bonaventura tritt dieses Wissen nicht mehr auf.« – Guttwenger übersieht aber, daß das Wissen aus der hypostatischen Union bei Bonaventura noch da ist. Vgl. SC III dist. 14 a. 1 q. 1 S. 297.

<sup>35)</sup> Auf etwas anderer Ebene als hier liegt der Versuch Guttwengers, die christologische Wissenslehre mit der paulinischen Kenosis neu zu begründen, *a. a. O.* 154f.

gegen den unendlichen Gott gerichtete *infinita culpa* auch eine *infinita satisfactio* notwendig ist. Heutzutage kommt es uns nicht mehr darauf an, diese Steigerung des physischen Schmerzes in Christus festzuhalten. Aufschlußreich ist jedoch, daß nach mittelalterlicher Vorstellung das erlösende Tun Christi insbesondere im Leiblichen liegt und erst sekundär eine geistige Leistung ist.

Das Leiden der Seele Christi wird als *compassio* mit dem leiblichen Schmerz verstanden, Thomas betont aber auch ausdrücklich, daß es die Betrübnis über die Sünden des ganzen Menschengeschlechtes war. Obwohl so gezeigt wird, daß alle Seinsschichten Christi bis hinauf in die geistige vom Leiden Christi betroffen sind, wird doch festgehalten, daß es in ihm noch gleichsam einen vom Leiden ausgesparten Raum gab, in dem die *fruitio* herrschte. Bonaventura sagt dazu, es sei schwer zu verstehen, wie in Christus bei der *Passion dolor* und *gaudium* zugleich bestehen konnten<sup>36)</sup>. Er begründet dies aber wie die anderen mittelalterlichen Autoren mit der Zugehörigkeit Christi zum Pilgerstand und zum Glorienstand. In der *Summa Halensis* erscheint diese Spannung von *tristitia* und *gaudium* als eine bewußt von Christus übernommene. Zur Freiwilligkeit seines Leidens gehört es, daß in der höchsten Schicht seines Wesens die Freude herrscht. Diese Freude, die das Leiden nicht relativiert, macht die Leidensübernahme erst möglich und ist die Kraft, von der aus das Leiden übersehen wird. Wenn sie aufgehoben würde, träte die *summa tristitia* ein, die nach mittelalterlicher Auffassung die Wirkungslosigkeit des Leidens Christi mit sich brächte.

Man kann also gewissermaßen übersetzen: Die mittelalterlichen Autoren haben mit ihrem Zugleichbestehen von *tristitia* und *gaudium* in der Seele Christi sagen wollen, daß ihm die Einsicht in den Sinnzusammenhang seines Leidens niemals fehlte und nie die völlige Dunkelheit eintrat. So ist ihnen die Beschreibung des Leidens Christi zum Anlaß geworden, die Anthropologie Christi noch weiter auszuarbeiten. Er bleibt immer, auch in der Stunde des Leidens und Todes, der vollkommene Mensch mit der *claritas mentis*, dessen geistige Vollendung niemals getrübt wurde.

Was nun die Deutung des Leidens Christi betrifft, so herrschen wieder geringe Verschiedenheiten vor. Bonaventura hebt hier die Anselmsche Idee der *satisfactio* hervor, daß das Leiden Christi die angemessenste Weise der menschlichen Genugtuung sei. Thomas betont die *satisfactio* als an den Vater gerichtetes *sacrificium*, das Letzte und Äußerste, was von Seiten der Menschheit aufgebracht werden konnte, und zwar durch die Liebe dessen, der sich hingibt. Die Parallele zwischen der objektiv-heilsgeschichtlichen und der anthropologischen Ebene wurde am deutlichsten von der *Summa Halensis* herausgearbeitet. Die *iustificatio* durch Christus besagt hier immer zugleich das ein für allemal Geleistete und das von jedem einzelnen Menschen immer neu zu Vollziehende. Dieses Wechselverhältnis von heilsgeschichtlichem Faktum und dessen innermenschlicher Aneignung theologisch genau darzustellen, gehört zu den besonderen Feinheiten der *Summa Halensis*. Es ist verwunderlich, daß Bonaventura im Sentenzenkommentar nicht stärker in dieser Richtung weiter gearbeitet hat.

An der mittelalterlichen Theologie des Leidens Christi fällt auf, daß sie nicht den theologischen Anspruch hochhält wie die Menschwerdungslehre. Die mittelalterliche Christologie ist vornehmlich auf der Spekulation über die hypostatische Union aufgebaut. Das Prinzip der *satisfactio* als wesentliches Element der Erlösungslehre hat die Gefahr, sich klischeehaft zu veräußerlichen und unter anderem

<sup>36)</sup> SC III dist. 16 a 2 q. 2 S. 356.



auch den Opfergedanken metaphysisch zu vereinseitigen, wenn es nicht in den Rahmen der Leidensfrömmigkeit übergreift.

Dementsprechend beschäftigt sich die mittelalterliche Auferstehungslehre vorwiegend mit den rein äußeren Gegebenheiten der Auferstehung und viel weniger mit deren theologischer Bedeutung. Was abgehandelt wird, sind die Auferstehungserscheinungen und die Qualitäten des Auferstehungsleibes, also modern gesprochen, weitgehend fundamentaltheologische Probleme. Freilich wird auch besonders von Thomas darauf hingewiesen, daß die Auferstehung notwendig war als Antwort der Gerechtigkeit Gottes auf das Opfer Christi, als Bekräftigung unseres Glaubens, daß er wirklich der Sohn des Vaters ist und als Aufrichtung unserer Hoffnung auf die eigene Auferstehung<sup>37)</sup>.

Das Faktum, daß die Auferstehung Christi als Argument für unsere fides dient, wird aber in der Summa Halensis noch zu einem besonderen Problem. Ob die argumenta apparitionis der fides nicht das meritum rauben und diese wirklich aufbauen, ist die Frage<sup>38)</sup>. Der wahre Glaube an die Auferstehung ist ja nicht identisch mit dem Zustimmung auf Vernunftgründe. Die äußeren Argumente aus den Erscheinungen, so heißt es in der Summa Halensis, werden nun überhöht durch den wahren Auferstehungsglauben, der eine Erleuchtung von oben her ist und dessen Aneignung durch die Argumente nur erleichtert wird. Er ist das testimonium Gottes dafür, daß sich der Sinn der Passion erfüllt hat. Erstaunlich ist es nun aber doch, wenn auch in der Summa Halensis die noch ausstehende Erörterung der Auferstehung Christi sich nur mit diesen untergeordneten Argumenten beschäftigt und eine Theologie der Auferstehung oder des Auferstehungsglaubens im eigentlichen Sinne fehlt. Dieser entzieht sich vielleicht der theologischen Sagbarkeit, soweit das Mittelalter Theologie betrieben hat.

Es mag der Eindruck entstanden sein, als komme in dieser vergleichenden Betrachtung die Summa Halensis zu gut weg oder als sei die weitere Entwicklung der Christologie zu negativ gesehen. Dies mag zum Teil in einer besseren Kenntnis der Summa Halensis subjektiv begründet sein. Das ist aber nicht alles. Die Religiosität von Thomas und Bonaventura ist bereits genügend beachtet. Aber die besondere Spiritualität, die hinter der Summa Halensis steckt und eine ausgesprochen theologische ist, wurde noch kaum entdeckt, könnte aber in ihrer Geistigkeit gerade heute sehr anregen und gern aufgegriffen werden.

---

<sup>37)</sup> STh III q. 53 a. 1.

<sup>38)</sup> SH III Tom. IV n. 190 und 191.