

Dogmatik

Santiago-Otero, Horacio: El Conocimiento de Cristo enquanto hombre en La Teologia de la primera mitad del siglo XII. De la exclusiva ciencia divina del alma de Christo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (Corriente Monastica). Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1970. 281 S. — Brosch., Preis nicht mitgeteilt.

Das von Jean Châtillon in französischer Sprache bevorwortete Werk greift einen heute weithin vernachlässigten Gegenstand in dogmengeschichtlicher Sicht auf. Das Problem des Wissens Christi hängt naturgemäß engstens zusammen mit der Zweinaturenlehre in Jesus Christus und mit der Frage der Anthropologie. Der Verfasser beschränkt sich auf die Untersuchung der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts. Der Grund für diese zeitliche Begrenzung liegt darin, daß er dem Problem genauestens nachgehen und trotzdem sein Werk nicht zu umfangreich werden lassen wollte. Er zieht in der Tat die gesamte gedruckte und un-

gedruckte Literatur aus der von ihm behandelten Zeit heran. Man darf wohl sagen, daß er auch nicht den kleinsten Text, mag er gedruckt oder ungedruckt sein, ausläßt. Zu dem Problem liegen zwar schon einige Untersuchungen vor. Sie sind jedoch zu global. Der Verfasser geht ihm bis in die kleinsten Details nach. Er kann sich dabei auf die umfangreichen literatur- und dogmengeschichtlichen Untersuchungen allgemeiner Art aus den letzten Jahrzehnten stützen.

Zur Bewältigung des Materials unterscheidet er drei Haupttypen, zu denen sich noch einige Sonderansichten gesellen. Es handelt sich dabei um die von Anselm von Laon und Hugo von St. Viktor sowie von deren Schülern vertretene These, ferner um die Lehre Abälards und seiner Schule sowie um die Ansichten Gilberts de la Porrée bzw. de Poitiers. Dazu kommen noch Walter von Mortagne sowie einige monastische Theologen.

Die Aufgliederung erfolgt in den drei

Gruppen in chronologischer Weise. In dieser Besprechung können nur die Hauptthesen angeführt werden. Bei Anselm von Laon ist nirgends von einem spezifisch menschlichen Wissen Christi die Rede. Auch als Mensch hatte Christus nur das göttliche Wissen des Logos. Die menschliche Seele ist formell wissend allein durch den Besitz der unendlichen Weisheit der drei göttlichen Personen. Dies schließt ihre Allwissenheit in sich. Die göttliche Allwissenheit ist den beiden Naturen Jesu Christi als ein einziges Wissen eigen. Das Wissen des göttlichen Logos ist sowohl in bezug auf Intensität wie in bezug auf Extensität zugleich das Wissen der menschlichen Natur. Anselm hält eine solche Identität für möglich, weil Christus der »neue« Mensch ist.

Mit Recht übt der Verfasser Kritik an einer solchen These. Er hebt hervor, daß so die Eigentätigkeit der Seele des Menschen Jesu preisgegeben wird. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß Anselm von Laon zwar keinen metaphysischen Monophysitismus vertritt, aber sozusagen einen psychologischen bzw. einen Semi-Apollinarismus. Anselm glaubt jedoch, seine These sowohl durch die Schrift als insbesondere durch die Väterautorität, namentlich durch jene des Fulgentius von Ruspe, beweisen zu können. Er verwendet den Ambrosius zugeschriebenen, in jener Zeit viel zitierten Satz: »Alles, was der Sohn Gottes durch seine Natur hat, hat der Menschensohn durch Gnade.« Es besteht allerdings nach Anselm trotz der Identität des Wissens der drei göttlichen Personen und des Wissens der menschlichen Seele Christi ein Unterschied. Er liegt darin, daß Gott sein eigenes Wissen ist, die menschliche Seele das Wissen Gottes hat, aber nicht ist. Wie die menschliche Seele durch den Besitz des ungeschaffenen Wissens Gottes wissend sein kann, wird nie angedeutet und von Anselm nicht näher erklärt. Er nimmt es nicht nur in Kauf, sondern

betont ausdrücklich, daß die menschliche Seele Jesu »vergöttlicht« ist.

Nicht anders als die Schule von Laon denkt Hugo von St. Viktor. Er setzt sich hierbei mit Walter von Mortagne auseinander. Sein Werk »De anima Christi« ist die umfangreichste und wichtigste Abhandlung zu unserer Frage. Es übte im 12. Jahrhundert eine große Wirkung aus. Prinzipiell verurteilt Hugo die maßlose Neugierde, von der sich manche Theologen treiben und zu maßlosen Neuerungen verführen lassen. Außer Walter wird auch Abälard mit seinen Schülern von ihm unter Kritik genommen. Das genannte Werk ist ein Mosaik von biblischen Texten und theologischen Reflexionen ohne sonderliche Ordnung. Die Ansichten zu unserem Thema sind auch bei ihm von der Vorstellung der »Vergöttlichung« der menschlichen Seele Jesu Christi beherrscht. Es gibt nur ein Wissen in Jesus Christus, nämlich das göttliche. Der Grund für diese Einzigkeit des Wissens liegt in der »Union« zwischen Gott und dem Menschen Jesus Christus. Infolge dieser Einheit ist die Seele Jesu allwissend, nicht etwa weil sie göttliches Wissen empfangen hat und nun selbst vollzieht, sondern weil sie formell das Wissen Gottes besitzt und dieses Wissen in ihr aktualisiert ist. Es gibt nicht zwei intellektuelle Aktivitäten in Jesus, sondern nur eine. Wie Anselm von Laon muß sich auch Hugo mit den Schrifttexten auseinandersetzen, daß Jesus zunahm an Alter und Weisheit vor Gott und den Menschen. Sie veranlassen ihn jedoch nicht, seine Lehre, Jesus habe die Allwissenheit Gottes vom ersten Augenblick seiner Existenz an ohne jede Veränderung immer besessen, zu ändern. Er hält diese vielmehr für die einzige mögliche Erklärung. Das in der Schrift genannte Wachstum beziehe sich nur auf die Bekundung seines Wissens. Den Thesen der Schule von Laon fügt Hugo die Behauptung hinzu, die menschliche Seele sei durch Erleuchtung in den Besitz der

göttlichen Allwissenheit gesetzt worden.

Ein ganz anderes Klima begegnet uns bei Peter Abälard. Seine und seiner Schule Thesen in unserer Frage entsprechen seiner Erklärung der Inkarnation. Bedeutsam ist, daß Abälard trotz der Verurteilung und der scharfen Bekämpfung einiger seiner Ansichten eine außerordentliche Wirkung bis in das 13. Jahrhundert hinein ausgeübt hat. Auch er nimmt an, daß die menschliche Seele Jesu vom ersten Augenblick ihrer Existenz an der *visio beatifica* teilhaftig war. Diese aber vollziehe sie in eigener Tätigkeit. So gibt es im Menschen Jesus zwei intellektuelle Aktivitäten. Es erhob sich dabei allerdings die von Abälard und seinen Schülern nicht gelöste Schwierigkeit, wie mit der *visio beatifica* geschichtliches Handeln vereinbar sei. Er betont, daß die Erkenntnis der menschlichen Seele geringer sei als die Erkenntnis Gottes, daß sie aber der Erkenntnis aller übrigen Geschöpfe, auch jener der Engel, überlegen sei. Sie sei jedoch auf keinen Fall soviel wie Allwissenheit. Die Schüler Abälards lehren in Anwendung der dialektischen Methode des Meisters, daß der Mensch Jesus zugleich *miser* und *beatus* sei. Die Ansichten der Schule von Laon und von St. Viktor werden scharf kritisiert. Die Gegner Abälards verurteilen umgekehrt den Meister mit großer Leidenschaft als einen »Neuerer«, der dem Glauben gefährlich sei. Diese Kritik ist insofern berechtigt, als Abälard in Jesus Christus eine bloße Juxtaposition der menschlichen und göttlichen Natur annimmt. Er lehnt zwar den Vorwurf, daß er Jesus als einen bloßen Adoptivsohn Gottes betrachte, ab. Er kann jedoch einen solchen Einwand nur ungenügend zurückweisen. Im übrigen erschwert es die Anwendung seiner »*Sic et non*«-Methode, über seine Meinung volle Klarheit zu gewinnen.

Eine mittlere Lösung zwischen der »maximalistischen« und der »minimalistischen« These begegnet uns bei Gilbert

de la Porrée und in seiner Schule, namentlich in den *Sententiae divinitatis* und in den sogenannten Mündhener *Quaestiones*. Dem Menschen Jesus wird zwar ein unbegrenztes Wissen zugeschrieben. Es ist jedoch geringer als das göttliche Wissen. Außerdem wird es von der menschlichen Seele in eigener Aktivität vollzogen. Das Wissen Gottes ist die Quelle, aus welcher der menschlichen Seele ihr Wissen zufließt. Man sieht, daß trotz der Betonung der Eigenständigkeit der menschlichen Seele die These der Gilbert-Schule näher bei Anselm von Laon und bei Hugo von St. Viktor steht als bei Abälard.

Was den schon erwähnten Walter von Mortagne betrifft, der etwas über die vom Verfasser behandelte Zeit hinausragt, so hat er sowohl Anselm von Laon als auch Hugo von St. Viktor, aber auch Abälard kritisiert, wiewohl er diesem sehr viel näher kommt als den beiden anderen. Nach Walter wäre es ein Irrtum, Christus das gleiche Wissen wie der göttlichen Dreieinigkeit zuzuschreiben. Es gibt in Christus zwei intellektuelle Aktivitäten, eine göttliche und eine menschliche. Man könne nicht sagen, was Gott von Natur habe, habe die menschliche Seele durch Gnade. Diese These widerspreche der wesentlichen Verschiedenheit zwischen dem »Geschaffenen« und dem »Ungeschaffenen«. Aber auch Walter nimmt die vom ersten Augenblick an bestehende Gottesschau des Menschen Jesu an.

In einem Schlußwort weist der Verfasser noch einmal auf die grundsätzlich verschiedenen Stellungnahmen hin. Zugleich gibt er einen perspektivischen Durchblick bis zum Ende des Jahrhunderts und auch noch in das XIII. Jahrhundert hinein. Dabei weist er Petrus Lombardus eine besondere Rolle, die entscheidende wissenschaftliche Position aber Thomas von Aquin zu. Insbesondere ist es interessant, daß er bei Thomas den

Einfluß Abälards betont. Dies ist nur in Abwägung der völlig unannehmbaren Übertreibungen der Schule von Laon und derjenigen von St. Viktor möglich. Das weder in der ersten noch in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts, ja auch nicht in der kommenden Theologie bis zum heutigen Tag befriedigend gelöste Kernproblem lautet: Wie ist es möglich, daß Jesus Christus als wahrer Mensch gelebt hat, daß er Überraschungen und Leiden nicht nur scheinbar, sondern wirklich erleben konnte, wenn er schon vom Augenblick des Existenzbeginns im Mutterleibe an der unmittelbaren Gottesschau teilhaftig war? Das Problem spricht eine These der Summa Sententiarum, die von Hugo von St. Viktor abhängig ist, aus: Die menschliche Natur kann nicht nicht wissen, was die Person Jesu Christi weiß. Die Einheit der Person bedingt danach die Einheit des Wissens. In bezug auf diese These muß sich die Theologie bis zum heutigen Tage in das Geheimnis zurückziehen.

In der monastischen Theologie (z. B. Bernhards von Clairvaux) findet sich die Vorstellung, daß Jesus, was er von Anfang der irdischen Existenz an schauend wußte, im Laufe seines Lebens als echter Menschenbruder auch durch Erfahrung lernte.

Man muß dem Verfasser dankbar anerkennen, daß er seine Ausführungen mit einer ungewöhnlich reichen Dokumentation belegt. Zugleich treten in seinen Ausführungen die Schwierigkeiten der von ihm behandelten Frage deutlich in Erscheinung. Er hebt dies auch mit gebührendem Nachdruck hervor.

München

Michael Schmaus