

Gottmenschliche Existenz Christi und geistleibliche Existenz des Menschen

Erwägungen über den Geltungsbereich einer Analogie

Von Hans-Eduard Hengstenberg, Würzburg

Was im folgenden in Form eines Entwurfes dargelegt wird, gehört zu den Versuchen, Philosophie und Theologie neu miteinander ins Gespräch zu bringen; und zwar handelt es sich um eine christologische Einzelfrage: die Auslegung der hypostatischen Union Christi. Auf seiten der Philosophie ist dabei eine spezielle Disziplin besonders aufgerufen, die Philosophische Anthropologie.

Damit erläutert sich unsere Themenstellung: Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch, Christus als gottmenschliche Existenz, das ist das eine; der Mensch, wie er sich selbst vorfindet, als konkrete Einheit von Geist und Leib¹⁾, das heißt als geistleibliche Existenz, das ist das andere. Stehen beide »Strukturen« so in Beziehung zueinander, daß eine Aussage über die eine uns zugleich den Blick auf die andere weitet, dergestalt, daß das alte Prinzip der *Analogie* in neuartiger Weise und mit modernen philosophischen Mitteln zum Tragen kommt?

¹⁾ Wir vereinfachen hier. Was im Menschen dem Geist »polar« gegenüberliegt, ist nicht nur der Leib, dazu gehört auch das Vital-Psychische (z. B. Trieberlebnisse etc.). im folgenden wird also »Leib« als pars pro toto genommen für den gesamten Vitalbereich des Menschen.

Die Frage ist aktuell. Kann sie nämlich positiv beantwortet werden, dann wird es dem modernen Menschen erleichtert, das Dogma von der hypostatischen Union Christi als eine Aussage aufzufassen, die ihm nicht in heteronomer Weise ein sacrificium intellectus aufnötigt, sondern ihn in seiner eigenen existentiellen Sinnerfüllung betrifft.

Der katholischen Dogmatik wird oft vorgeworfen, sie bediene sich starrer, von der Antike her übernommener Begriffe, die das, was Jesus Christus für uns ist, eher verstellen als erschließen. Mit der Prüfung, ob dieser Vorwurf im Hinblick auf die gottmenschliche Existenz Christi teilweise berechtigt ist, soll begonnen werden.

Unsere Überlegungen wollen nicht mehr als eine Anregung sein.

I. Die Bedenklichkeiten des Trägerbegriffs in Christologie und Ontologie

Die christologische Formel von den zwei Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, die in der einen Person des Logos vereinigt sind, kann dem Nachvollzug Schwierigkeiten bereiten, wenn man sie als ein »Getragensein« der beiden Naturen durch die göttliche Person auslegt. Tatsächlich ist eine göttliche Person als »Träger« einer endlichen, menschlichen Natur ein schwer nachvollziehbarer Gedanke. Wird dadurch nicht entweder die göttliche Person verendlicht oder die menschliche Natur vergöttlicht? Menschliche Natur kann man sich doch nur auf menschliche Weise getragen denken – wenn man schon den Begriff des Trägers gebrauchen will –, so wie die göttliche Natur nur auf göttliche Weise.

Indessen liegt die Hauptschwierigkeit bereits in diesem von der Antike her übernommenen Begriff des »Trägers« im Sinne eines Dualismus von Tragendem und Getragendem; in diesem »Sub« der »Substanz«, wonach Substanz als »id quod substat« etwas ist, was »von unten her steht«; und mit dem Begriff der Hypostase ist es grundsätzlich auch nicht anders. Das Mißliche liegt in der »additiven« Denkweise.

Damit soll keineswegs der Substanzbegriff überhaupt eliminiert werden; er ist nur gründlich zu revidieren, so, daß das vom Etymolo-

gischen her suggerierte »Sub« zum Verschwinden gebracht wird. Das gleiche gilt für den verwandten Begriff der Hypostase.

Es ist jedoch nicht so, als wenn der Gebrauch des Trägerbegriffs überhaupt zu verpönen wäre. Zum Beispiel kann man mit Recht sagen, daß das, was man traditionell »Akzidenz« nennt, von der betreffenden Substanz getragen werde. Nur wenn man ein konkretes Seiendes in seiner letzten ontologischen Struktur auslegen will, muß der Trägerbegriff, wie zu zeigen ist, in die Irre führen. Und wir sehen eine wesentliche *crux* für die sach- und heilsgerechte Auslegung der hypostatischen Union Christi gerade in der unkritischen Anwendung des Trägerbegriffs auf das Verhältnis von Logos einerseits und beiden Naturen in Christus andererseits. Die genannten Bedenken sind so alt wie berechtigt. Und wenn wir neuere christologische Kennzeichnungen Christi als »Sachwalter Gottes«²⁾, »Stellvertreter Gottes«³⁾, die »Offenbarung Gottes«⁴⁾ usw. nicht für ausreichend halten, so stimmen wir doch der Auffassung bei, daß die griechisch-hellenistischen Begriffe, die sich bis heute durchgehalten haben, teilweise wenig geeignet sind, um die Heilsgeheimnisse angemessen ins Wort zu bringen⁵⁾. Freilich bringt z. B. H. Küng selbst keine positiven Vorschläge zu einer Revision der hier in Frage kommenden philosophischen Begriffe; aber gerade diese unerläßliche Aufgabe ist es, der wir im folgenden ein wenig dienen möchten.

Indessen ist der Trägerbegriff bereits verfänglich, wenn es sich um die kategoriale Aussage über die alltäglichen innerweltlichen Wirklich-seienden handelt. Eine sachgerechte Analyse der letzteren findet von einer Spaltung zwischen Tragendem und Getragendem nichts (abgesehen von den mehr akzidentellen Aspekten, die oben erwähnt wurden). Wir finden, *sit venia verbo*, nur »runde Seiende«: Individuen wie Pflanzen, Tiere, Menschen. Wir nennen ein solches »rundes« Seiendes, das seine Einheit in sich und durch sich selbst aktualisiert, ein »Selbstandseiendes«. Ein solches *trägt sich selbst*. Da ist die Spaltung von Tragendem und Getragendem von Anfang an vermieden. Josef Bernhart übersetzte

²⁾ Hans Küng, *Christ sein*, München 1974, S. 307, 430.

³⁾ A.a.O. S. 380f., 430.

⁴⁾ A.a.O. S. 434, 440, 468.

⁵⁾ A.a.O. S. 123f., 467f.

bekanntlich in seiner Thomasübersetzung »Hypostase« mit »Selbtrage«. Das ist sehr gut, hat sich aber leider nicht durchgesetzt.

Das heißt nicht, das Selbstandseiende, das sich selbst Tragende, sei schlechthin einfach. Es ist vielmehr aus »Konstituentien« aufgebaut; und das konstituierte Ganze nennen wir eine *ontologische Konstitution*. Mit solchen Konstituentien wird nicht wieder der Dualismus von Tragendem und Getragenen zurückgeholt. Denn die Konstituentien sind alle gleichberechtigt an diesem Tragen beteiligt. Das Ganze trägt sich selbst in seinen Konstituentien und durch sie.

II. Der Mensch als Beispiel für Selbstand und ontologische Konstitution

Nennen wir den konkreten Menschen als Person eine »geistleibliche Existenz«, dann heißt das: Geistsein und Leibsein bauen den konkreten Menschen als Person auf⁶⁾. Aber der Geist »trägt« nicht den Leib, und der Leib »trägt« nicht den Geist; das wäre wieder ein »Sub« mit einem additiv Darübergebauten. Vielmehr sind Geist und Leib in ihrer seinsmäßigen Verbindung seinsmäßige Gründe dafür, daß der konkrete Mensch als Selbstandseiendes ein sich selber Tragendes zu sein vermag, und zwar auf der höchsten Stufe von Selbstandsein, nämlich der *Person*. Freilich ist damit das, was Personalität ist, noch nicht voll ausgesagt.

Versagt die Anwendung des Trägerbegriffs auf Geist und Leib, dann gilt darüber hinaus aber auch, daß der Mensch als Selbstandseiendes, als geistleibliche Existenz, ebenfalls nicht als »Träger« von Geist und Leib aufzufassen ist (das wäre nur möglich, wenn Geist und Leib bloße Akzidenzien der menschlichen Existenz wären). Denn das wäre ja wieder der Dualismus von Unterliegendem und Darübergebautem, gemäß dem additiven Denken. Wenn hier überhaupt von Tragen geredet werden kann, dann nur im Sinne der »Selbtrage«: der konkrete Mensch trägt sich selbst *in* seinen Konstituentien Geist und Leib und *durch* sie. In unserer Philosophischen Anthropologie sind wir bei der

⁶⁾ Vgl. die Ergänzung unter ¹⁾.

Bestimmung der menschlichen Person ganz ohne den Begriff des Trägers ausgekommen⁷⁾.

Diese Sicht des Menschen schließt sowohl Monismus als auch Dualismus aus. Kein Monismus: der Geist wird weder *aus* Leib noch *zu* Leib; der Leib wird weder *aus* Geist noch *zu* Geist. Beide besitzen je *in sich* — wenn auch nicht getrennt *für sich* — eine auf die des anderen nicht reduzierbare Seinsqualität. Kein Dualismus: Geist und Leib sind je das, was sie sind, nicht ohne einander. Aber nicht so, als wenn das eine aus dem anderen ableitbar wäre, sondern so, daß beide »einander sein lassen« (um einen bekannten Ausdruck Heideggers in abgewandeltem Sinne zu gebrauchen); das eine verhilft dem anderen dazu, das zu sein, was es ist. Der Grund ihrer Differenzierung voneinander ist zugleich der Grund ihrer seismäßigen Verbundenheit miteinander — innerhalb des beide umgreifenden Menschseins bzw. innerhalb des Selbstandseienden »Mensch«.

Aus ontologischen Gründen ist im Menschen zu den beiden Konstituentien Geist und Leib noch ein drittes Prinzip anzunehmen, das »Personalitätsprinzip« (das nicht mit der Person als Ganzheit gleichzusetzen ist), in dem — als *vinculum* — Geist und Leib je immer schon geeint sind, wenn sie konstitutiv aufeinander zugehen. Die Begründung für dieses »Dritte« haben wir in verschiedensten Werken dargelegt⁸⁾. Hier kann nur das Ergebnis unserer Überlegungen referiert werden: das Personalitätsprinzip, *in* dem Geist und Leib ab origine vereinigt sind (wobei »Einheit in« nicht mit »Einheit durch« verwechselt werden darf), bestimmt die *Art und Weise*, in der sich in jedem Menschen individuell einmalig individueller Geist und individuiertes Leib begegnen und die Ausdrucksrelation miteinander realisieren. Es ist also, wie Prinzip der Einheit, zugleich Prinzip der Individualität. Das Geschehen der Konstitution deckt sich also mit dem Geschehen der (fortschreitenden) Individuation. Somit ist das Sein des Menschen ständig »geschehendes Sein«⁹⁾. Der Mensch geht dauernd in sich selbst (Einheit

⁷⁾ Hengstenberg, *Philos. Anthropologie*, Stuttgart 1966, 3. Aufl., S. 339–346.

⁸⁾ H. E. Hengstenberg, *Philos. Anthropologie*, a.a.O.; *Sein und Ursprünglichkeit*, München 1959, 2. Aufl.; *Freiheit und Seinsordnung*, Stuttgart 1961, u. a.

⁹⁾ Diesen Terminus braucht W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 285, zur Kennzeichnung des athanasianischen Standpunktes im Hinblick auf die göttlichen Hypostasen.

der drei Konstituentien) von sich selbst (Ausdruck des Geistes im Leib) zu sich selbst (Rückbindung im Personalitätsprinzip). Genauso dynamisch ist des Menschen Hin-sein auf Mitseiendes.

Diese Art von Seinsverbindung zwischen Konstituentien, dargestellt am Beispiel Geist-Leib-Personalitätsprinzip, nennen wir *ontologische Konstitution* – von con-stituere, (sich) zusammen-stellen, »zueinander hin-stehen«. Philosophiegeschichtlich besagt unsere Position, daß der transzendentalphilosophische Konstitutionsbegriff von Kant bis Husserl ins Ontologische gewendet wurde¹⁰). Konstitution ist nun keine Kategorie mehr, die im Verhältnis von erkenntnistheoretischem Subjekt und (»konstituiertem«) Gegenstand gilt, sondern eine solche, die *innerhalb* eines Seienden oder Ganzen gilt.

Die konstitutive Bindung verhindert sowohl, daß die Konstituentien sich voneinander losreißen, als auch, daß sie ineinander verschwimmen; sie verbindet Einheit mit Distinktheit. Konstitution steht somit im Gegensatz zu dem oben erwähnten »additiven Denken«, das unter dem Signum bloßer Komposition im Sinne von Kon-position (Zusammensetzung) steht. Dieser fundamentale Unterschied zwischen Konstitution und Komposition ist nie richtig verstanden worden. Seit unserem Hauptwerk »Autonismus und Transzendenzphilosophie«¹¹) haben wir in immer neuen Arbeiten an der Konstitutionslehre gearbeitet¹²) und dabei eine Revision verschiedenster scholastischer Begriffe vorgenommen: des Seinsbegriffs, des Naturbegriffs, des Materie- und Formbegriffs, der Begriffe von Substanz, Wesen, Wesenheit usw.; hinzu kam eine Revision der Ursprungsbeziehungen. Das oben angedeutete Verhältnis der Konstitution bzw. des Konstituierens ist selbst ein besonderer Modus von Ursprungsbeziehung.

Die Nichtbeachtung all dieser Dinge ist für die Sache von Philosophie *und* Theologie von großem Schaden gewesen.

¹⁰) Vgl. H. E. Hengstenberg, Struktur und Freiheit – Ansatz einer Selbstdarstellung, in: Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. I, Hamburg (Verlag Meiner) 1975, S. 127.

¹¹) Heidelberg (Kerle) 1950.

¹²) Z. B. Philos. Anthropologie, a.a.O.; Sein und Ursprünglichkeit, a.a.O.; Freiheit und Seinsordnung, a.a.O.; Evolution und Schöpfung, München–Salzburg (A. Pustet) 1963; Mensch und Materie, Stuttgart (Kohlhammer) 1965.

III. Der analogische Überstieg zur gottmenschlichen Existenz

Analogieweise kann man das, was über den Menschen als geistleibliche Existenz gesagt wurde, auf Christus übertragen. Christus ist die gott-menschliche Existenz; als solche eine Seinsweise *sui generis*, wie die geist-leibliche Existenz des Menschen eine Seinsweise *sui generis* ist. In welchem Sinne hier der Analogiebegriff gilt, wird unten näher geklärt. Vorerst läßt sich bereits sagen:

Auch bei der gottmenschlichen Existenz findet sich kein Monismus und kein Dualismus. Kein Monismus: das göttliche Sein in Christus wird weder *aus* dem menschlichen Sein Christi abgeleitet noch *in* dieses verwandelt; das menschliche Sein Christi wird weder *aus* dem göttlichen hergeleitet noch *in* dieses verwandelt. Daher auch keine Vermischung der beiden Naturen! Kein Dualismus: göttliches Sein und menschliches Sein sind in der gottmenschlichen Existenz das, was sie sind, nicht ohne einander. Zwar ist der Logos mit seiner Gottnatur ontologisch auch ohne die Menschheit Christi in der Trinität. Aber durch die Selbstbindung des Wortes in der Inkarnation und seine von Ewigkeit her bestehende Selbstdetermination auf die Fleischwerdung hin ist der Sachverhalt doch der, daß in alle Ewigkeit das göttliche Sein Christi nicht vom menschlichen Sein Christi getrennt werden kann. In *diesem* — analogischen — Sinne ist es also doch wahr, daß in Christus göttliches und menschliches Sein das sind, was sie sind, nicht ohne einander.

Aber nicht so, als wenn eines aus dem anderen ableitbar wäre, sondern so, daß sie »zueinander hin-stehen« und »einander sein lassen« und dergestalt jene Seinseinheit *sui generis* miteinander begründen, die wir den Gottmenschen oder die gottmenschliche Existenz nennen. Was diese Seinseinheit *sui generis* »ist«, läßt sich freilich schwer sagen. Hier west das Geheimnis an; Seinskategorien allein reichen hier überhaupt nicht aus¹⁸⁾. Wir sind aber der Auffassung, daß diese Seinseinheit *sui generis* wesentlich dem Hl. Geist verbunden ist. Der Geist ist immer das Band: das Band zwischen Vater und Sohn in der Trinität, das

¹⁸⁾ Vgl. unseren Begriff des »Transentitativens«, z. B. in unserer Selbstdarstellung (vgl. Fußn. ¹⁰⁾, a. a. O., S. 170—178.

Band zwischen Gott und Schöpfung¹⁴), sowie Gott und Geschichte¹⁵); das Band so aber auch zwischen Gottsein und Menschsein, Logos und menschlicher Natur Christi; daß er der Erwirker der hypostatischen Union im engeren Sinne ist, muß in diesem größeren Zusammenhang gesehen werden. Der Hl. Geist ist in seiner Eigenpersonalität aus der gottmenschlichen Existenz Christi nicht auszuklammern¹⁶). Der Geist stellt sich dar als hypostatisch-unitives Band; wie analog das Personalitätsprinzip das Band zwischen Geist und Leib im Menschen ist.

Mit vorstehenden Überlegungen ist aber auch der Dualismus von Tragendem und Getragendem von Anbeginn ausgeschlossen. Das göttliche Sein Christi »trägt« nicht das menschliche, das menschliche nicht das göttliche; beide lassen einander vielmehr in einer einmaligen und unvergleichlichen Weise gegenseitig frei. Keines »trägt« das andere, sondern beide sind Gründe dafür, daß die gottmenschliche Existenz Christi eine sich selbst tragende zu sein vermag. Freilich sich selbst tragende und Selbststandseiendes in einem *analogen*, superabundanten Sinne. Wir kommen darauf zurück.

Auch die gottmenschliche Existenz als solche und ganze ist nicht so aufzufassen, als ob sie göttliches und menschliches Sein Christi »trüge«. Das wäre wieder der Dualismus, das additive Denken von einem Unterliegenden und darüber gebautem Getragenen. Das einzige, was sich sagen läßt, ist wieder, daß die gottmenschliche Existenz das sich selber Tragende (per analogiam) ist, und daß göttliches und menschliches Sein Christi dafür die Gründe sind (selbst »Grund« muß hier analogisch gefaßt werden!). Damit ist der Dualismus von Tragendem und Getragendem in jeder Beziehung weg. Und so entfällt die oben anvisierte Schwierigkeit, eine göttliche Person als Träger einer menschlichen Natur bzw. eine menschliche Natur als eine von einer göttlichen Person getragene aufzufassen, weil *hier* der Trägerbegriff überhaupt hinfällig wird.

¹⁴) Vgl. unser gleichnamiges Buch, 2. Aufl., Regensburg (Habel) 1948.

¹⁵) Vgl. Walter Kasper, Jesus der Christus, a.a.O. S. 44, 298; ferner H. E. Hengstenberg, Klarstellungen zum Begriff der Geschichtlichkeit, in: Erbe und Auftrag, Jg. 47, 1971, Heft 5.

¹⁶) Vgl. W. Kasper, a.a.O. S. 297–300.

IV. Die Frage nach der menschlichen Personalität Christi

Die menschliche Natur Christi verlangt einen ontologischen Ort, und zwar innerhalb des Menschseins Christi selber. Wie ist das aufzufassen? Im Sinne der bisherigen Überlegungen wäre zu antworten: die menschliche Natur Christi existiert in Christi Geist und Leib, im konstitutiven Bezug beider, wie bei jedem Menschen. Damit scheint es unausweichlich, Christus eine menschliche Personalität zuzusprechen. Denn eine individuelle Seinseinheit von Geist und Leib kann nicht anders als personal verstanden werden.

Aber werden nicht dadurch, daß Christus eigene menschliche Personalität besitzt, Gottsein und Menschsein Christi auseinandergerissen? Verliert damit nicht die menschliche Natur Christi ihre seismäßige Verbindung mit dem Logos? Und müßte dann nicht die menschliche Personalität Christi so gesehen werden, daß sie »neben« der Person des Logos existiert? Jedoch, alle diese Konflikte ergeben sich nicht, wenn die menschliche Personalität Christi so verstanden wird, *daß sie eben aus der Verbindung mit dem Logos erwächst*. Sie besteht dann »vom Logos her«, und das ist gerade die innigste Einung.

Dieser Gedanke ist nicht ganz neu. Er begegnete uns gerade jüngst bei Walter Kasper: »Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personseinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personseinheit mit dem Logos menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt.«¹⁷⁾ Neu ist nur die Art und Weise, wie wir diese These vom anthropologischen Aspekt her auf Basis des Analogieprinzips begründen.

Das geschieht, indem wir von dem analogen Verhältnis zwischen menschlichem Geist und menschlichem Leib ausgehen. Auch Thomas läßt solche Vergleiche zu (S. theol III, q 2 a 1 ad 2).¹⁸⁾

Wir haben in unserer Philosophischen Anthropologie nachgewiesen, daß der menschliche Leib — anders als der tierische Organismus — in

¹⁷⁾ W. Kasper, a.a.O. S. 294f. — Ähnliche Erwägungen, wenn auch in anderen Begriffskombinationen, bei K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie I, 1954; vgl. besonders S. 190.

¹⁸⁾ Wir zitieren nach der Walberberger deutsch-lateinischen Ausgabe der Summa theol., Bd. 25, 1934.

sich gesehen eine »unselbständige Existenz« ist. Er ist von Haus aus keine geschlossene Ganzheit, sondern gleichsam zum Geist hin ontologisch geöffnet. Er gewinnt seine Ganzheit dadurch, daß der Geist sich ontologisch in den menschlichen Materialien – vom Subatomaren bis zu den Organeinheiten – ausdrückt und gegenwärtigt. Der Geist ruft also gleichsam diese Materialien zur »worthaften« Einheit des Leibes zusammen (dabei ist der Unterschied von Leib und Körper zu beachten!). Die »Subsistenz« des Leibes besteht mithin nur im ständigen Verliehenwerden durch den sich ausdrückenden und ontologisch (schon *vor* allem Bewußtsein) mitteilenden Geist. Damit gewinnt der Leib aber bestimmte seinshafte Qualitäten, die ihn vom bloßen »Organismus« unterscheiden. Wir haben in diesem Zusammenhang von einer delibertiert auszulegenden »Freiheit des Leibes« und einer spezifischen »Weisheit des Leibes« gesprochen (die gleichsam eine »Transsubstantiation« dessen ist, was beim Tier als Instinkt vorliegt). Beides läßt sich phänomenologisch streng nachweisen¹⁹). Der Leib dient als in diesem Sinne zu sich selbst und zur Partnerschaft mit dem Geist befreiter dem Geist viel vollkommener, als es ein »Leib« tun könnte, der nur durch die Diktatur einer Geist-Form an einer bloß potentiell verstandenen Materie aktualisiert gedacht wird.

Der soeben dargelegte Sachverhalt läßt sich im Sinne einer Struktur-analogie auf das Verhältnis zwischen Gottsein und Menschsein in Christus übertragen. Der Geist befreit den Leib zu einer relativen Eigenständigkeit und Freiheit, wie der Logos der Menschheit Christi, indem er sich in ihr seinsmäßig ausdrückt und gegenwärtigt, eine spezifische Selbständigkeit und Freiheit erteilt, die man als menschliche Personalität bezeichnen kann und muß und die allem, den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfenen Wissen des Menschen Christus vorhergeht²⁰). So besitzt die menschliche Natur Christi ab origine genau jene Durchstimmtheit mit menschlicher Personalität, wie es bei jedem Menschen der Fall ist; nur besteht diese menschliche Personalität bei Christus durch die hypostatische Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Logos und darf nicht als ein »Träger« der menschlichen Natur

¹⁹) Vgl. Hengstenberg, *Philos. Anthropologie*, S. 263–266, 277.

²⁰) Vgl. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, in: *Schriften V*, 1962.

Christi mißdeutet werden. Die Weise, in der der Logos der Menschheit Christi menschliche Personalität erteilt, ist prototypisch für die Weise, in der der Geist dem menschlichen Leib »Subsistenz« vermittelt.

Die Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos bewirkt also gerade nicht den Verlust der Personalität auf seiten dieser Menschheit, sondern begründet gerade diese menschliche Personalität. Und wenn die Menschheit Christi eine eigene Personalität besitzt, dann geht das nicht gegen ihre innige Verbindung mit dem Logos, sondern erhöht diese Bindung, denn das Hin-sein der Menschheit zum Logos wird erhöht.

Der Logos ist also tatsächlich, wie in der traditionellen Auffassung, für die Personalisierung der Menschheit Christi entscheidend; und die menschliche Personalität Christi besteht nicht (additiv) »neben« der des Logos. Nur ist die u. E. mißdeutbare Formulierung zu vermeiden, als sei die menschliche Natur Christi »in« die Person des Logos aufgenommen; das führt leicht zu falschen »Vergöttlichungen« der Menschheit Christi. Wie sollte der Logos als absolute und unendliche Person etwas in sich »hereinnehmen« können?

Zu Recht wird deshalb auch das christologische Dogma ein Dogma »von einer Person in zwei Naturen« genannt²¹⁾. Diese Formulierung ist unverfänglich, denn sie besagt Gegenwärtigkeit der göttlichen Person in zwei Naturen. *Gegenwärtigkeit* ist nämlich ein Existential, das besagt, daß ein Terminus in einem anderen dergestalt unmittelbar anweist, daß er diesem Teilhabe an seinem eigenen Sein schenkt, jedoch so, daß sein Sein sich nicht mit dem des Mediums (oder der Medien) vermischt (Beispiel: Gegenwärtigkeit des Wortsinns im Lautmaterial des Wortes). Im höchsten Fall gegenwärtigt das Sichausdrückende, ohne von den Medien seiner Gegenwärtigung entitativ abhängig zu sein oder zu werden. Natürlich ist »Gegenwärtigkeit« analog zu verwenden, von Fall zu Fall in verschiedensten kategorialen Abwandlungen. Gegenwärtigkeit ist eine sehr beziehungsreiche und gerade in unserem Problem aufschlußreiche Kategorie. Wir können aus Raumgründen jetzt nicht weiter davon reden²²⁾.

²¹⁾ W. Kasper, a.a.O. S. 288.

²²⁾ Zur Kategorie der Gegenwärtigkeit, vgl. H. E. Hengstenberg: *Der Leib und die Letzten Dinge*, Regensburg 1955; Artikel »Gegenwärtigkeit«, in: *Rehabilitierung*

Nach obigen Aspekten kann man sehr wohl von einer »Annahme« der menschlichen Natur Christi durch den Logos reden. Aber »Annahme« ist nicht gleich »Hereinnahme«. Zwar behauptet Thomas gelegentlich, annehmen heiÙe, »etwas von einem anderen zu sich hereinnehmen« (S. theol III, q 2, a 8 c). Aber das ist schon phänomenologisch unhaltbar. Wir nehmen vieles an, was wir gleichwohl nicht in uns hereinnehmen.

Dennoch kommen wir mit Thomas überein, wenn er sagt, daß die Menschheit Christi, möge sie auch im Bereich der selbständig Seienden eine Einzelnatur darstellen, doch nicht durch sich, abgesondert bestehe, sondern nur in einem »Höheren« (S. theol III, q 2 a 2 ad 3). Der Unterschied unserer Auffassung besteht nur darin, daß dieses »In-einem-Höheren-sein« kein In-sein in der Person des Wortes, sondern ein In-sein in der gottmenschlichen Existenz Christi ist, eine Auffassung, der Thomas manchmal nahekommt (s. u.).

Weiter besteht Übereinstimmung mit Thomas darin, daß bei der Erhebung der Menschheit Christi zur Selbständigkeit der Logos die entscheidende Rolle spielt. Der Unterschied besteht darin, daß die Einung mit dem Logos nicht dadurch zustande kommt, daß die menschliche Natur Christi in die Person des Logos aufgenommen oder von dieser »getragen« wird, sondern dadurch, daß der Logos sich in der menschlichen Natur Christi ausdrückt und gegenwärtigt und mit der so personalisierten Menschheit in der gottmenschlichen Existenz verbunden ist. Die *Gegenwärtigkeit* des Logos (s. o.) in der menschlichen Natur Christi ist also nicht bloß eine »moralische« oder nachträgliche Einung der letzteren mit dem Logos, sondern eine ab origine seinshafte – in der gottmenschlichen Existenz.

Eben das Ernstnehmen der gottmenschlichen Existenz Christi als *Seinseinheit sui generis* ist das Fundament des vorgeschlagenen Lösungsversuches. Gottsein und Menschsein Christi »stehen zueinander hin«, »lassen einander sein«. So ist Christus kraft seiner gottmenschlichen Existenz ganz Gott und ganz Mensch.

In der gottmenschlichen Existenz lassen Gottsein und Menschsein

der Philosophie, Festschr. f. B. Schwarz (H.: D. v. Hildebrand), Regensburg (Habel) 1974; Was ist Existentialontologie?, in: Z. f. Philos. Forschung, Bd. 26, H. 2 (April bis Juni 1972).

einander völlig frei, und gerade dadurch ist ihre Bindung eine besonders vollkommene; und sie brauchen miteinander keine »dritte Natur« zu bilden, wie dies beim Menschen insofern der Fall ist, als Sosein des Geistes und Sosein des Leibes miteinander die spezifische menschliche Wesenheit konstituieren, die sich nicht mit dem Sosein der ersteren deckt. An die Stelle einer solchen »dritten« Natur tritt in der gottmenschlichen Existenz das Pneuma Christi.

Ja, das einander Freilassen von Gottsein und Menschsein in Christus geht so weit, daß der Logos der Menschheit Christi eine eigene Personalität gewährt. Der Logos hat es nicht nötig, der Menschheit Christi eine eigene Personalität zu verwehren, um die seinshafte und unlösliche Verbindung mit ihr zu verwirklichen.

Alles Wesentliche der Tradition bleibt erhalten:

1. Göttliche und menschliche Natur Christi sind unvermischt in der gottmenschlichen Existenz vereinigt.

2. Menschliche Natur Christi und Logos sind seinshaft vereinigt.

3. Die Menschheit Christi besäße »aus sich« keine menschliche Personalität; sie gewinnt diese durch die Verbindung mit dem Logos. Die menschliche Personalität Christi ist kein »Träger« seiner menschlichen Natur (denn der *ganze* Christus trägt sich selbst, s. o.).

4. Wie bei Thomas die Formulierung vorkommt, göttliche und menschliche Natur Christi seien in dem *einen Christus* vereinigt (S. theol III q 2 a 1 ad 2), so sagen wir: die gottmenschliche Existenz ist der Ort, worin Menschsein und Gottsein, menschliche Natur und Logos vereinigt sind.

5. Da der Logos der menschlichen Natur Christi präexistiert und sich kraft Selbstmacht in dieser Natur vergegenwärtigt (während die Umkehrung nicht gilt), so ist in wirklichem Sinne von einer *Annahme* der menschlichen Natur von seiten des Logos zu reden.

6. Man kann im Sinne von Thomas »Vereinigung« und »Annahme« unterscheiden und in das rechte Verhältnis bringen (S. theol III, q 2 a 8). Das Annehmen kann nur der Person des Logos zugesprochen werden, das Angenommenwerden nur der menschlichen Natur; während Vereinigung von beiden (unvermischten) Naturen gleicherweise auszusagen ist. Es läßt sich auch mit Thomas sagen, daß die letzte Initiative der Vereinigung der beiden Naturen beim Vater liegt; er ist der Ver-

einigende, nicht der Annehmende (o. a. Artikel ad 2). Man kann hinzufügen, daß der Vater diese Vereinigung im Hl. Geist erschafft (S. theol III, q 2 a 7 c wird die Vereinigung als Geschaffenes bezeichnet).

Wenn der Nachweis gelingt, daß man der Menschheit Christi eine eigene, wenn auch durch den Logos vermittelte, Personalität zusprechen kann, ohne die Glaubenslehre zu verletzen, dann ist ein Schritt getan für das Anliegen, der Menschheit Christi ihr volles Gewicht zu geben und jede monophysitische Entwertung dieser Menschheit zu überwinden. Und da der Menschheit Christi mit ihrer Eigenpersonalität zugleich ein verstärktes und vertieftes Hin-sein zum Vater zugesprochen wird, erhalten viele der oben erwähnten Formulierungen *in Verbindung* mit dem obigen Lösungsversuch (aber nur so!) eine eminente und gültige Aussagekraft: Christus als der Mensch, der ganz zu Gott gehört, als der Sachwalter und Stellvertreter des Vaters usw.

Liest man das Neue Testament, dann bekommt man wahrlich nicht den Eindruck, daß Christus den Zeitgenossen als ein Wesen ohne menschliche Personalität entgegengetreten wäre.

V: Das Analogieprinzip

Das Analogieprinzip wurde vorausgehend bereits angewandt. Nun muß es aber genauer definiert und gerechtfertigt werden.

1. Die Form der Analogie, die wir verwendet haben, ist die Proportionalitätsanalogie (*analogia proportionalitatis*)²³). Das heißt: die Größen, die wir zueinander in Ähnlichkeitsbeziehung betrachten (z. B. Gott und Mensch), stellen *in sich selbst* ein Verhältnis von Größen dar, z. B. das Verhältnis von Geist und Leib im Menschen. Man kann die Proportionalitätsanalogie nach folgendem Schema formulieren: heißen die Analogate A und B, und sind a_1 und a_2 die in Proportion stehenden »Teile« von A, b_1 und b_2 die in Proportion stehenden »Teile« von B, dann läßt sich sagen: a_1 verhält sich zu a_2 *wie* b_1 zu b_2 . Das

²³) Zu *analogia proportionis* und *analogia proportionalitatis* bei Thomas vgl. J. Habel: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas v. A., Regensburg 1928. – Durchführung der *analogia proportionalitatis* bei H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, Regensburg 1948, 2. Aufl.

heißt, in solchen Fällen beruht die Analogie zwischen A und B darauf, daß die Proportion $a_1 : a_2$ der Proportion $b_1 : b_2$ *ähnlich* ist. Es handelt sich also um eine Ähnlichkeit der Proportionen, die innerhalb von A einerseits, innerhalb von B andererseits bestehen.

Die *analogia proportionalitatis* hat folgenden Vorteil (vor der *analogia proportionis*). Wenn wir feststellen, daß das Verhältnis $a_1 : a_2$ dem Verhältnis $b_1 : b_2$ ähnlich ist, dann ist über die absolute Größe von b_1 und b_2 noch gar nichts festgelegt. Um es an einem mathematischen Vergleich klarzumachen: wenn ich sage, daß 2 zu 4 sich verhält wie 3 zu 6, dann kann ich beliebig fortfahren: wie 4 zu 8, 5 zu 10 usw. Die zahlenmäßigen Größen ändern sich, ohne daß sich der Größenwert der Proportionen ändert. Durch Festlegung dieses Größenwertes sind die Zahlen keineswegs festgelegt.

Wenn wir also sagen, daß sich Geist und Leib im Menschen verhalten wie Gottsein und Menschsein oder wie Logos und menschliche Natur in Christus, dann ist letztlich über das Sein von Gott und Mensch bzw. von Logos und menschlicher Natur in Christus noch gar nichts Endgültiges präjudiziert. Unsere Proportionalitätsanalogie: »Geist zu Leib wie Gottsein zu Menschsein in Christus« ist mithin davor geschützt, das Sein von Geist und Leib im Menschen kurzschlüssig auf das Sein von Gott und Mensch, von Logos und menschlicher Natur in Christus, zu übertragen. Das heißt, wir vermeiden jeglichen Anthropologismus, jegliche Auflösung der Christologie in Anthropologie.

Noch etwas ist wichtig. Im arithmetischen Bereich stellen die Proportionen Gleichungen dar, und diese sind umkehrbar (für $2 : 4 = 3 : 6$ kann ich auch sagen $3 : 6 = 2 : 4$). Bei unserer Proportionalitätsanalogie ist eine solche Umkehrung nicht erlaubt. Wir dürfen nur sagen: menschlicher Geist verhält sich zu menschlichem Leib *wie* Gottsein zu Menschsein in Christus bzw. wie der Logos zur menschlichen Natur Christi, nicht aber umgekehrt. Das zweite Analogat ist also immer das dominans und determinans. Wieder ein Beleg dafür, daß wir mit unserer Proportionalitätsanalogie keinen Anthropologismus betreiben. Das hängt damit zusammen, daß es sich eben nur um eine *Ähnlichkeit* der Proportionen Gottsein/Menschsein bzw. Logos/Menschnatur einerseits, Geist/Leib andererseits handelt, nicht aber um eine *Identität* dieser Proportionen.

2. Wir verfolgen bei unserer Analogielehre das alte traditionelle Prinzip der *via negationis* und *via eminentiae*.

Was Punkt 1 angeht, so ist dazu nichts weiter zu sagen. Denn wir haben unter 1 nur deutlicher präzisiert, was wir voraufgehend schon gemacht haben.

Zu Punkt 2 sind jedoch noch einige Ausführungen nötig. Wenn wir vom Verhältnis Geist/Leib zum Verhältnis Gottsein/Menschsein bzw. Logos/menschliche Natur in Christus übergehen, dann kann das nur *via negationis* und *via eminentiae* geschehen.

Die gottmenschliche Existenz Christi ist nicht in dem gleichen Sinne eine »Ganzheit« aus göttlichem und menschlichem Sein, wie die Person des konkreten Menschen eine Ganzheit aus Geist und Leib ist. Sondern die gottmenschliche Existenz ist eine Einheit *sui generis*, *über* alle Vergleichbarkeit *hinaus*. Entsprechend muß man sagen: wenn im konkreten Menschen das *con-stituere* zwischen Geist und Leib so ist, daß beide wechselseitig voneinander abhängig sind, dann ist daraus nicht zu folgern, daß in der gottmenschlichen Existenz göttliches und menschliches Sein bzw. Logos und Menschnatur im Sinne einer wechselseitigen ontologischen Begründung voneinander abhängig sind, wiewohl sie, wie dargelegt, unablässig »zueinander hin-stehen« (wir sehen hierbei von der Schöpfungsrelation ab, die eine eigene Struktur hat und hier nicht hingehört²⁴). Denn eben, sie sind in einer viel höheren Bindungsweise und viel unmittelbarer miteinander verbunden, als dies bei einer wechselseitigen ontologischen Begründung der Fall ist.

Das ergibt sich, wenn man die besagte klassische Analogiemethode von *via negationis* und *via eminentiae* auf die Sachlage anwendet. Die seinsmindernden Momente müssen »abgezogen«, die positiven dagegen im Sinne des »eminenter« in der Richtungslinie unendlicher Vollkommenheit »ausgezogen« werden, wenn wir vom ersten Analogat zum zweiten übergehen. Das heißt hier: daß Geist und Leib im Menschen im Sinne wechselseitiger Begründung voneinander abhängig sind, ist ein für beide seinsminderndes Moment, das *via negationis* »abgezogen« werden muß, wenn man von der menschlichen Existenz zur gott-

²⁴) Zur Schöpfungslehre vgl. H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung; Autonomismus und Transzendenzphilosophie; Sein und Ursprünglichkeit; Evolution und Schöpfung.

menschlichen Existenz, insbesondere zum Verhältnis von Logos und Menschnatur in dieser, hinüberwechselt. Dagegen das Positive, die gegenseitige Einung im Hin-sein von Geist und Leib zueinander, muß in Richtung und Sinn des »eminenter« überstiegen werden, wenn man zum Verhältnis von Gottsein und Menschsein, sowie von Logos und Menschnatur in Christus übergeht. Diese Bindung ist eine unendlich innigere als die, die zwischen den ontisch voneinander abhängigen Größen Geist und Leib im Menschen besteht.

Warum? Weil Größen, die voneinander wechselseitig abhängig sind und sich gegenseitig ontisch begründen müssen, in dieser gegenseitigen Abhängigkeit etwas voneinander »erwarten«; und eben dies hindert ihre vollkommene »zweckentbundene« *Hingabe* aneinander und damit den höchsten Grad der Einung. Zwei Größen können nur dann die vollkommenste Bindung und Einheit miteinander vollziehen, wenn sie nichts mehr auf Grund eines Mangelseins voneinander zu erwarten brauchen, also die Bindung aus und in absoluter Freiheit vollziehen. Dies ist in absoluter (und *sinnhafte* Notwendigkeit nicht ausschließender) Weise zwischen Vater und Sohn in der Trinität verwirklicht (weil die Personen »gleichen Wesens« sind und sich nur durch ihre Relationen unterscheiden), nachgeordnet zwischen Gottsein und Menschsein in Christus (nachgeordnet, weil beide nicht gleichen Wesens sind). Mit anderen Worten: das con-stituere, das unlösliche Zueinander-hinstehen, ist bei Gottsein und Menschsein Christi (sowie bei Logos und Menschnatur) im Vergleich zur geist-leiblichen Existenz in der Weise des »eminenter« erhalten, aber das Vollkommenheit einschränkende Moment, das sich gegenseitig Begründenmüssen, ist verschwunden. Hier ist aber darauf hinzuweisen, daß wir nicht von der Schöpfungsrelation reden, in der selbstredend die Menschheit Christi totaliter von der Gottheit abhängig ist.

Dementsprechend ist auch das Freisein, das die Menschheit Christi durch den Logos gewinnt (s. o.), ein unendlich höheres gegenüber jener »Freiheit«, die dem menschlichen Leib durch den Geist erteilt wird. Und ebenso ist die In-Präsenz (Gegenwärtigkeit) des Logos in der Menschheit Christi eine viel höhere als die des menschlichen Geistes im menschlichen Leibe. Schließlich ist gemäß dem Analogieprinzip die gottmenschliche Existenz Christi »nur« *per analogiam* als »Selbst-

seiendes« und »Sich-selber-Tragendes« zu verstehen. Jedoch, dieses »Nur« hat hier keinen pejorativen Sinn, im Gegenteil. Es soll vielmehr besagen, daß die gottmenschliche Existenz Christi in einem viel höheren (und rational nicht ermeßbaren) Sinne selbständig und sich selber tragend ist als dies bei Selbstandseienden im univoken Sinne des rein endlichen Seinsbereichs zu finden ist.

VI. Vernachlässigung des Analogieprinzips in der Christologie

Das Auslassen des Analogieprinzips dürfte ein Grundübel in der bisherigen scholastischen Tradition in christologischen Fragen sein. Hier besteht tatsächlich ein Nachholbedarf. Und vielleicht ist dies eines der Motive jener neueren Theologen, die auf einer Neuinterpretation der alten Dogmen bestehen. Eine solche Neuinterpretation muß auf der Basis des Analogieprinzips geschehen, allerdings auch in Kontakt mit neuen philosophischen Ansätzen (s. o.). Wir können wahrhaftig nicht den Gottmenschlichen Christus unseren univoken Begriffen »anmessen«. Die Analogie eröffnet uns das Geheimnis, ohne es zu verletzen.

Indessen gibt es doch bei Thomas, dem Großmeister der Analogielehre, gewisse Ansätze dafür, diese Lehre auf die Aussagen über Seinsweise und »Gestalt« des Gottmenschlichen anzuwenden. Thomas hat nämlich, wiewohl er am Trägerbegriff festhält, doch eine Verbesserung in die Trägertheorie gebracht, indem er Träger als *Ganzheit* (totum) verstand (S. theol III, q 2 a 2 c). So ist für ihn die menschliche Person eine Ganzheit aus Leib und Seele (S. theol III, q 2 a 1 ad 2; q 2 a 5 c und ad 1). Und man kann bei ihm den Vergleich herauslesen: wie beim Menschen aus Leib und Seele die Einheit der Person gebildet wird, so ist der *eine Christus* Träger der göttlichen und menschlichen Natur, so S. theol III, q 2 a 1 ad 2. Wörtlich heißt es: »Denn der eine Christus ist Träger der göttlichen und der menschlichen Natur« (also nicht der Logos!). Die gleiche Auffassung liegt S. theol III, q 2 a 3 ad 2 zugrunde, wo es heißt, daß die menschliche Natur in Christus »als Teil dem ganzen Christus, dem Gottmenschlichen, eingegliedert« sei. Das kommt erstaunlich nahe an unsere oben formulierte Auffassung heran: die Menschheit Christi inexistiert der gottmenschlichen Existenz.

Daß Thomas dennoch nicht zu einer flexiblen analogia proportionalitatis zwischen gottmenschlicher Existenz und geistleiblicher Existenz des Menschen gelangt, erklärt sich durch folgende Gedankenverschlingung. Einerseits wird die soeben referierte »fortschrittliche« Auffassung, wonach Christi Menschennatur als Teil dem *ganzen Christus* eingegliedert ist (nennen wir sie kurz die Ganzheitsauffassung), nicht durchgehalten, sie wirkt aber unterschwellig nach. Auf der anderen Seite bleibt dagegen die Trägertheorie, nach der der Logos in Christus als Träger der beiden Naturen aufzufassen ist, dominant, besonders in dem gewichtigen Text S. theol III, q 2 a 3 c:

Aus dieser Kombination der Gedankenmotive wird Thomas in einem späteren Artikel, S. theol III, q 2 a 4, zu einer sehr unleidlichen Konsequenz geführt: die göttliche Trägerperson als »zusammengesetzt« auffassen zu müssen. Verständlich: wenn der Logos der (einzige) Träger ist, mit dem Trägerbegriff aber der an sich berechtigte Ganzheitsgedanke kontaminiert wird, dann muß die Trägerperson als etwas Zusammengesetztes aufgefaßt werden, sofern sie Naturen-Träger ist. So heißt es S. theol III, q 2 a 4 c ganz konsequent: »Haben wir hier zwar nur einen einzigen Träger vor uns, so hat er doch eine doppelte Aufgabe: die göttliche und die menschliche Natur zu tragen. Und in diesem Sinne heißt die Person zusammengesetzt, insoweit sie zwei [Wirklichkeiten] trägt.« Unter ad 2 desselben Artikels ist dann ausdrücklich von der »Zusammengesetztheit der Person Christi aus zwei Naturen« die Rede.

Hat Thomas auch das oben zitierte corpus mit der Bemerkung eingeleitet, die Person Christi sei »in sich« betrachtet schlechthin einfach, und unter ad 2 versucht, die »Zusammengesetztheit der Person Christi aus zwei Naturen« nicht auf deren Teilcharakter, sondern auf ihre Zählbarkeit zu reduzieren, so läßt sich doch damit der Sache nach die Zusammengesetztheit der Person Christi nicht aufheben. Denn Tragen der zwei Naturen fordert zwei Weisen des Tragens, und das muß sich für den Charakter des Tragenden auswirken: die Person Christi ist in sich gedoppelt. Sie »in sich« als schlechthin einfach zu betrachten, läßt sich daneben nicht mehr widerspruchslos durchhalten.

Die These von der Zusammengesetztheit der Person Christi ist unhaltbar, zumal Personalität sich niemals aus Naturen, geschweige

einer Zusammensetzung aus Naturen erklären läßt²⁵). Zufolge dieser These wird es nun auch unmöglich, den menschlichen Geist, der ja einfach ist, und den Logos (in Christus), der doch *a fortiori* einfach ist, im Sinne der analogia proportionalitatis zwischen geistleiblicher Existenz des Menschen und gottmenschlicher Existenz Christi in das rechte Verhältnis zueinander zu bringen.

Die Zusammengesetztheit der Person Christi ist die unvermeidbare Konsequenz der Trägertheorie. Diese Konsequenz ist nur vermeidbar durch das Durchhalten des Gedankens von der gottmenschlichen Existenz Christi als Seinseinheit sui generis und der Proportionalitätsanalogie zwischen dieser und der geistleiblichen Existenz des Menschen. Eben dazu muß die Trägertheorie im traditionellen Sinne aufgegeben werden.

VII. Der trinitarische Aspekt

Es wurde schon bemerkt, daß die gottmenschliche Existenz Christi nicht ohne Einbezug der dritten Gottperson, des Hl. Geistes, angemessen auslegbar ist. Der Hl. Geist gegenwärtigt als vinculum zwischen dem Logos und der menschlichen Natur Christi.

Damit weitet sich unsere analogia proportionalitatis zu einer analogia trinitatis: wie der Vater sein konsubstantiales Wort im Sohn spricht und beide im Band des Hl. Geistes vereint sind, so drückt sich der Logos seinshaft in der menschlichen Natur Christi, sie personalisierend, aus, während beide gleichursprünglich vom Hl. Geist als dem Band der Liebe umfassen sind. Man kann die Dreiheit von Logos, menschlicher Natur Christi und Geist als eine »Fortsetzung« der Trinität ad extra ansehen. »Letztlich läßt sich die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus nur trinitätstheologisch verstehen. Jesus Christus ist als wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person die geschicht-

²⁵) Zur Problematik des oben zitierten Thomasartikels vgl. den Kommentar der Walberberger Thomasausgabe, Bd. 25, S. 466: »Man wird freilich nicht umhin können, den Ausdruck persona composita, »zusammengesetzte Person«, einen gewagten zu nennen.« – »Um allen Fehldeutungen auszuweichen, ist es am besten, die Person Christi stets einfach zu nennen, Christus dagegen zusammengesetzt.« (ebd.)

liche Exegese . . . der Trinität, wie diese die transzendentaltheologische Ermöglichung der Menschwerdung darstellt.«²⁶⁾ Diese analogia trinitatis legt sich so aus:

1. Zunächst geht es um den Logos. Man könnte sagen: wie sich in der Trinität der Vater zum Sohn, dem Logos, verhält, so der Logos zur Menschheit in der gottmenschlichen Existenz Christi. »Der Logos ist imago des Vaters, der menschliche Leib Jesu imago des Logos.«²⁷⁾ Nur ist zu ergänzen: nicht nur der menschliche Leib, sondern die gesamte Menschheit Christi mit Geist und Leib ist imago des Logos.

Das hat soteriologische Bedeutung. Denn wenn sich der *Logos in Christus* zu Christi Menschheit verhält, wie der Vater innertrinitarisch zum Logos, dann »steht« er gleichsam »für den Vater« auch in seinem Bezug zu Christi mystischem Leib, der Kirche (mit all ihrer geschichtlichen Dynamik), ja, zur gesamten Menschheit (mit ihrer Geschichte), die nach Thomas ja potenziell zum Leib Christi gehört.

Wenn es mit dieser Analogie stimmt und der Logos im Gottmenschen »für den Vater steht«, dann verstehen wir besser das Wort Christi an Philippus: »Wer mich gesehen hat, der hat auch den Vater gesehen« (Jo 14, 9). Überhaupt leuchtet es in den Abschiedsreden des Johannes-evangeliums auf, wie der Sohn (Logos) das weitergibt, was er vom Vater empfangen hat. Die Redeform »so-wie« bzw. »wie-so« – Kriterium der Proportionalitätsanalogie – tritt häufig auf. Besonders deutlich Jo 17, 18: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich auch sie [die Jünger] in die Welt«, und Jo 20, 21: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.«

2. Die Stellung der Menschheit in Christus entspricht der Stellung des Logos in der Trinität. Und so verstehen wir, kraft der besagten analogia trinitatis, daß wir, wenn wir uns im Glauben der Menschheit Christi zuwenden, durch sie zum Vater kommen.

Anthropologisch-ontologische Grundlage für diese Zuwendung ist eben jene analogia proportionalitatis, die im Voraufgehenden skizzenhaft dargelegt wurde: der menschliche Geist verhält sich zum mensch-

²⁶⁾ W. Kasper, a.a.O. S. 296.

²⁷⁾ So charakterisiert W. Kasper, a.a.O. S. 276, die Position des Origenes in der Christologie.

lichen Leib (in der geistleiblichen Existenz) *wie* der Logos zur Menschennatur (in der gottmenschlichen Existenz).

3. Der Hl. Geist gegenwärtigt als *vinculum* sowohl zwischen Vater und Sohn in der Trinität als auch zwischen Logos und Menschennatur in der gottmenschlichen Existenz. Aber beide Male in verschiedener *Weise* (Analogieprinzip!): in Gott im Rahmen der innertrinitarischen Produktionen, in der gottmenschlichen Existenz im Rahmen der Erschaffung (sofern die hypostatische Union nach Thomas etwas Erschaffenes ist) als *Pneuma Christi*.

Das war nur *ein* Aspekt der *analogia trinitatis*. Es gibt auch eine universelle *analogia trinitatis* zwischen den Konstituentien, die ein Selbstandseiendes aufbauen, und den drei Personen in der Trinität, insbesondere zwischen der Dreiheit Geist – Leib – Personalitätsprinzip im Menschen und der Dreifaltigkeit²⁸⁾.

²⁸⁾ Zur Trinitätsanalogie vgl. unsere einschlägigen Werke.