

Die Menschwerdung des ewigen Wortes / [[Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie

Von David Berger, Köln

Am 8. September 1951 erschien die Enzyklika *Sempiternus Rex Christus* Papst Pius' XII. Zusammen mit den Rundschreiben *Mediator Dei* (1947)¹ und *Humani generis* (1950)² ist sie Ausdruck jener tiefen Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens, welche die großen Hirtenschreiben des letzten Papstes der pianischen Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen mit einer eigentümlichen prophetischen Weitsicht³ in Hinsicht auf den sich bereits abzeichnenden Einbruch des Neomodernismus in die Kirche prägte.

In der Enzyklika, die den 1500. Jahrestag des christologischen Konzils von Chalzedon zum Anlass nahm, um vor sich neu entwickelnden heterodoxen Vorstellungen auf dem Gebiet der Christologie zu warnen, heißt es: »Wenn auch nichts dagegen spricht, dass man die Menschheit Christi unter psychologischem Aspekt genauer erforscht, so fehlt es auf diesem schwierigen Gebiet nicht an Leuten, die von den überlieferten Standpunkten mehr abweichen, als es zulässig ist, um neue zu erfinden.« Und weiter: »Sie berufen sich zu Unrecht auf die Autorität und die Definition des Konzils von Chalzedon, um die eigenen, fein ausgeklügelten Ansichten zu stützen. Diese Leute widmen der Verfassung und dem Zustand der menschlichen Natur Christi eine solche Aufmerksamkeit, dass man meinen könnte, sie sei ein Gegenstand *sui iuris*, so als ob Christus nicht die Person des Wortes selbst wäre.«⁴

Heute ist kaum zu übersehen, dass auch im Bereich der Christologie die von Pius XII. kritisierten Strömungen inzwischen »zu einer höchst faszinierenden, aber giftigen Blüte angewachsen sind«⁵. Schon im Jahre 1977 bemerkte Kardinal Pietro Parente: »Es ist peinlich, darauf hinweisen zu müssen, dass die päpstliche Lektion über eine christologische Frage keinen vollen Effekt hatte ... Die Tendenz, die Formel von Chalzedon zu entwerten, hat sich bei einigen katholischen Theologen bis zur Ag-

¹ Vgl. dazu: Josef A. Jungmann, *Mediator Dei*, in: LThK² VII (1962) 229–230.

² Vgl. dazu: David Berger (Hg.), *Die Enzyklika »Humani generis«* Papst Pius' XII., Editiones Una Voce: Köln 2000 (141–152: ausführliche Bibliographie).

³ Zum 25. Todestag Papst Pius XII. hat der regierende Pontifex Folgendes über diesen gesagt: »Seine eindrucksvolle und erhabene Erscheinung, in der sich der Widerschein des Himmels spiegelte, ist noch nicht aus unserer Erinnerung gewichen. Noch nicht erloschen ist das Echo seiner energischen, aussagestarken und überzeugenden, tröstenden und betäubten, mahnenden und *prophetischen Stimme* ... Sein reichhaltiges Lehramt, seine unermüdlichen Verbesserungen auf allen Ebenen der kirchlichen Struktur ... stellen das dar, was Paul VI. als »unermessliche und fruchtbare Vorbereitung auf das spätere Lehr- und Hirtenwort des Zweiten Vatikanums« bezeichnete.« Papst Johannes Paul II., Pius XII. – Vorkämpfer des Friedens, in: Herbert Schambeck (Hg.), *Pius XII. Friede durch Gerechtigkeit*, Kevelaer 1986, 11. Cf. die ähnlichen Aussagen von Giovanni Caprile, Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Herbert Schambeck (Hg.), *Pius XII. zum Gedächtnis*, Berlin 1977, 649–691.

⁴ AAS 43 (1951) 638.

⁵ Leo Scheffczyk, *Zum Geleit*, in: Berger (Hg.), *Humani generis*, 8.

gressivität gesteigert. Karl Rahner hat auch hier den Anfang gemacht, indem er den Beweis erbringen wollte, dass die Formel von Chalzedon zumindest unzureichend sei; dann, dass sie auch unhaltbar wäre, teils aus inneren Gründen, teils weil das moderne Denken eine ontologische Begründung der Person nicht zulasse ... Die theologischen Ausführungen von Karl Rahner haben anderen Theologen Anlass gegeben, noch weiter zu gehen (Schoonenberg, Schillebeeckx, Küng); sie verwerfen die Formel von Chalzedon und gefährden ernstlich die Gottheit Christi, der nach dieser Lehre nichts anderes ist als ein Mensch, in welchem sich Gott kundgibt.«⁶

Es soll hier aber nicht nur darum gehen auf die Fruchtbarkeit, die eine Relecture des christologischen Lehrschreibens Pius XII. gerade heute in sich birgt, hinzuweisen. Vor allem soll aufgewiesen werden, welch unersetzlichen Beitrag die thomistische Christologie⁷ im Hinblick auf die Vermeidung bzw. Überwindung dieser einen Bruch mit dem Dogma der Kirche provozierenden Auffassungen leistet. Auch hier erweist sich der Thomismus als ein echtes (d.h. freilich nicht das einzig aussichtsreiche) Alternativprogramm⁸ zu jenen theologischen Strömungen, die die zuletzt wieder von der Vatikanischen Erklärung *Dominus Jesus*⁹ (vom 6. August 2000) verurteilten Positionen vertreten oder zumindest diesen den Weg bereitet haben.

Christus als der Weg zum Vater

Der gesamte Thomismus lebt gleichsam von einem großen, alle Elemente zur Synthese vereinigenden Grundgedanken¹⁰: Gott, als der reine Seinsakt, das *ipsum Es-*

⁶ Pietro Parente, Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII., in: Schambeck (Hg.), Pius XII. zum Gedächtnis, 38.

⁷ Vgl. zur thomistischen Christologie die neueren Studien: Waclav Swierzawski, The Mystery of Christ in the Ministry of St. Thomas Aquinas, in: StTom 13 (1981) 207–219; Daniel Ols, Réflexions sur l'actualité de la christologie de saint Thomas, in: Doctor Communis 34 (1981) 58–71; Adolf M. Hoffmann, Ist der Hervorgang des Wortes beweisbar?, in: MThZ 34 (1983) 214–223; E. H. Weber, Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin, Paris 1988; Daniel Ols, Le christologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di s. Tommaso, Vatikan 1991; Leo J. Elders, La cristología de «La suma contra gentiles», in: Société International Thomas d'Aquin (= S.I.T.A.) (Hg.), Actas del IV Congreso International de la SITA, Córdoba 1999, 209–228; Battista Mondin, La cristologia di S. Tommaso in vista del terzo millennio, in: ibid., 351–363.

⁸ Vgl. dazu jetzt meine Studie: »Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte« – Über die Aktualität der Leit motive des Thomismus, in: Colloquia Manilana 7 (1999/2000) 125–203.

⁹ Cf. dazu die verschiedenen Positionen: Johannes Dörmann, Declaratio Dominus Jesus und die Religionen, in: Theologisches 30 (2000) 445–460; Leo Kardinal Scheffczyk, Das Geheimnis der Kirche nach »Dominus Jesus«, in: Theologisches 31 (2001) 138–146.

¹⁰ Norberto Del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Freiburg/Schweiz 1910, 89: »Atque clavis aurea ... porigitur a D. Thoma in art. 4^o IIIae quaestionis, dum multipliciter ostendit impossibile esse quod in Deo sit aliud esse et essentia ejus ... en lapis angularis omnium postea dicendorum, videlicet identitas essentiae et existentiae in Deo.« Ähnlich Réginald Garrigou-Lagrange, De Deo uno, Paris – Turin 1938, 26: »... est principium viae syntheticae iudicii ex altissima causa ...« [zu den beiden Theologen vgl. meine biographisch-bibliographischen Artikel in: BBKL XVII (2000) 441–442 (Garrigou-Lagrange) und BBKL XVII (2000) 1089–1090 (Del Prado)].

se subsistens, das subsistierende Sein selbst, ist das Prinzip und das Ziel aller Dinge, das Alpha und das Omega der gesamten Schöpfung, die ganz von der Realdistinktion von Sein und Wesenheit geprägt ist. Gleichsam in einer Kreisbewegung – der Bewegung, die von allen die vollkommenste ist¹¹ – geht der Mensch in der Schöpfung, die untrennbar mit seiner Erhebung in den Stand der Gnade verbunden ist, aus Gott hervor und strebt zu Gott als dem Ziel all seiner Handlungen und unserer Sehnsüchte¹² zurück.

Objektiv möglich gemacht wird diese Rückkehr dem Menschen aber, nachdem er von ihr in der Sünde abgefallen war und zu der er dennoch mit einem natürlichen, unausrottbaren, aber aus sich unwirksamen Verlangen tendiert (*desiderium naturale ex se inefficax*), im wunderbaren Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Diese Zentralstellung der Menschwerdung des Logos macht Thomas bereits im Prolog zum dritten Buch des Sentenzenkommentars deutlich. Womit er sich auch in diesem Punkt deutlich von den strukturellen Vorgaben des zu kommentierenden Werkes des Lombarden entfernt. Er verändert die etwas unsystematisch scheinende ursprüngliche Grundstruktur der Sentenzen so, dass nun ganz Gott selbst im Mittelpunkt steht. Denn die Theologie hat von den Dingen zu handeln, »insofern sie von Gott gleichsam wie von ihrem Prinzip ausgehen und zu Gott als ihrem Endziel zurückkehren« (Sent. I, 2 div.text). Den Ausgang behandelt Thomas im I. und II. Buch, die Rückkehr in Buch III und IV seines Kommentars. Im genannten Prolog geht Thomas von einem Zitat aus dem Buch Kohelet aus: »Zu dem Ort, wo die Flüsse entspringen, kehren sie zurück, um wieder zu entspringen« (Koh 1,7). Der Ort, an dem die Flüsse entspringen, ist in der Deutung des Thomas Gott selbst, die Flüsse stehen für die natürlichen Güter, die im Menschen ihren zusammenfassenden Höhepunkt erreichen. Durch die von Gott vorgesehene Rückkehr des Menschen »kehren deshalb alle Flüsse der natürlichen Güter zu ihrem Ursprungsort zurück, wenn durch das Geheimnis der Menschwerdung die menschliche Natur Gott vereintigt wird«¹³. Und ähnlich viele Jahre später in seinem dem »filius carissimus« und treuen socius continuus, Reginald von Piperno, gewidmeten *Compendium theologiae*: »Die ganze Schöpfung Gottes kommt durch die Menschwerdung zum Abschluss. Denn der Mensch, der zuletzt geschaffen wurde, kehrt – gleichsam den Kreislauf schließend – zu seinem Ursprung zurück, indem er sich, das letzte Werk der Schöpfung, mit dem Urgrund aller Dinge im Werk der Menschwerdung eint.«¹⁴ – Die menschliche Natur Christi, auf einzigartige Weise substantial mit der göttlichen Natur in der Hypostase des Logos geeint, ist für uns der Weg zum Vater¹⁵.

¹¹ ScG II, c. 46: ... motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus ...

¹² IIa–IIae q. 4 a. 2 ad 3: finis omnium desideriorum et actionum nostrarum.

¹³ Sent III prol.: ... Et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt.

¹⁴ Comp. theol 201: Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimus creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus; vgl. auch: IIIa q. 1 a. 2 und ScG IV, 54.

¹⁵ Sup. Jo c. VII lect. 4 (Marietti nr.1074): Cum enim humanitas sit nobis via tendendi in Deum ... Vgl. auch den schönen Prolog zur IIIa!

Umso notwendiger ist ein korrektes Verständnis dieses »Prinzips und Mittelpunktes der übernatürlichen Ordnung«¹⁶. Nur wenn zuerst klar wird, wer Christus ist, was im Mysterium der Menschwerdung wirklich geschah, dann kann der Theologe wahrhaft ergründen, warum und wie der Gottmensch für uns der Weg zum Vater, das Grundmysterium des gesamten Mysterienkosmos ist. Die hypostatische Union ist die unverzichtbare Grundlage des unendlichen Wertes der Genugtuung Christi. Oder mehr wissenschaftstheoretisch ausgedrückt: Die Soteriologie stützt sich auf und ergibt sich aus der Christologie. Daher die von manchen kritisierte, aber dennoch höchst konveniente Anordnung der Christologie vor der Soteriologie in der Tertia der theologischen Summe, die die klassische Dogmatik, freilich nicht immer ohne die dem Doctor communis ursprünglich eigene, umfassende Sicht auf den *nexus mysteriorum* zu wahren, weithin übernommen hat.¹⁷

Die Reduktion Christi auf einen menschlichen Höchstfall

Die heutigen Neuinterpretationen und Umdeutungen der kirchlichen Lehre über Jesus Christus, die nicht selten letztlich auf eine Bestreitung des Dogmas hinauslaufen, sind quantitativ zahlreich und inhaltlich vielfältig.¹⁸ Trotz der freilich gegebenen Notwendigkeit der Differenzierung in der Beurteilung dieser Ansätze, ist fast ausnahmslos ein gemeinsamer Grundzug, der diese prägend durchzieht, festzumachen:

Sie alle verlassen letztlich das wundervolle analektische Gottmenschliche Gleichgewicht des Dogmas von Chalzedon¹⁹ und rücken, mehr oder weniger bewusst, in einem gefährlichen, inzwischen schon fast anachronistisch wirkenden Kniefall vor dem natürlichen Säkularismus und Anthropozentrismus die menschliche Natur Jesu Christi so in den Vordergrund, dass die Göttlichkeit Jesu nicht selten fast vollständig verschwindet.

Schon vor vielen Jahrzehnten haben einige Theologen aus Jesus Christus einfach »den menschlichsten der Menschen« (J. Blank) gemacht. Jesus bedeutet dann »als seine Wirklichkeit« nicht mehr, als »genau das, was wir sind«²⁰. In ihm findet sich

¹⁶ Scheeben, *Katholische Dogmatik*, V, § 1; GS V/1, 1.

¹⁷ Vgl. Otto H. Pesch, *Thomas von Aquin*, Mainz³ 1995, 330–332; Holger Dörnemann, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Würzburg 1997, passim.

¹⁸ Vgl. Arno Schilson/Walter Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg/Breisgau 1974; Georg May, *Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche*, in: *UVK* 13 (1985) 128–133; Auer/Ratzinger, *KKD IV/1* (1986) 59–66; Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Stein am Rhein 1986, 16–29; Bertrand de Margerie, *A quelles condition d'après Lumen Ecclesiae une philosophie peut-elle servir d'instrument à l'élaboration d'une christologie catholique?*, in: *StTom* 13 (1981): »On ne le sait trop: les omissions, les limites et surtout les erreurs de nombreuses christologies récentes ont causé un grave préjudice à la foi de nombreux membres du peuple de Dieu et inquiété les autorités de l'Eglise.«

¹⁹ Vgl. Joachim Kardinal Meisner, *Die Aufgabe unserer Zeit: Das Gottmenschliche Gleichgewicht von Chalzedon wiederfinden*, in: *LebZeug* 52 (1997) 85–91.

²⁰ Karl Rahner, *SzT IV*, 150.

lediglich das in Höchstform verwirklicht, »was der Mensch eigentlich meint«²¹; er ist nur »der Mensch, der die einmalige absolute Selbsthingabe an Gott lebt«²². Solch ein verfehlter christologischer Grundansatz ist freilich, wie der Dominikaner Adolf Hoffmann schon vor vielen Jahren feststellen konnte, nur die Folge einer fraglichen Weichenstellung im Bereich der Anthropologie bzw. einer Konfundierung von Natur und Gnade: Wo der Mensch »erkannt ist als ein sich selbst transzendierendes Wesen, da liegt die Versuchung nahe, diesen Gedanken bis zur Behauptung weiterzutreiben, dieses sich selbst übersteigende Geschöpf dränge dazu, sein Angelegtsein auf Gott hin bis zu jener Vereinigung realisieren zu wollen, wie sie tatsächlich auf gnadenhafte Weise in Christus verwirklicht ist«²³.

Die sehr erfolgreiche, vom Lehramt (vgl. etwa auch dazu die bereits angesprochene Erklärung *Dominus Iesus*) mehrmals klar verurteilte »Pluralistische Theologie der Religionen« ist den Weg, den Rahner und seine Schüler beschritten haben, konsequent zu Ende gegangen. In Christus sieht sie nunmehr einen charismatisch besonders begabten Menschen, der gegenüber anderen ähnlichen begabten religiösen Führern kein eigentliches Surplus aufzuweisen hat. Immer wieder betont sie, »dass auch Jesus Kind seiner Zeit mit aller menschlicher Begrenztheit war, so dass es nicht möglich ist, ihn als einen allwissenden göttlichen Geist in menschlicher Hülle zu verstehen«²⁴. Im günstigsten Falle möchte man annehmen, dass sich hier eine wohl eher Unwissenheit denn bewusste Bösartigkeit verratende Karikierung des Dogmas der Kirche sowie der alte und doch stets immer wieder neu aufwuchernde Naturalismus mit einem zum Dogma erhobenen Relativismus verbinden.²⁵

Repristination der »Theologie der Vorzeit« als Lösung?

Man könnte sich angesichts dieser zerstörerischen Neutheologie leicht verleiten lassen, undifferenziert einfach eine Repristination der Theologie der Vorzeit zu fordern. Eine solche wäre in der Tat jedoch wenig hilfreich. Pauschalen Urteilen im Hinblick auf Scholastik und Neuscholastik gegenüber muss man immer wieder betonen, dass »die Theologie der Vorzeit« als gleichsam monolithischer Block niemals bestanden hat. Bereits in ihr gab es nicht ungefährliche Weichenstellungen. So glaubte bereits Duns Scotus – aufgrund seines verfehlten Personbegriffes und der Ablehnung der Realdistinktion von Sein und Wesenheit – ein doppeltes

²¹ ID., SzT IV, 235.

²² ID., SzT III, 24.

²³ Adolf Hoffmann, Die Proexistenz Christi nach Thomas, in: Willehad Paul Eckert (Hg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 158.

²⁴ Perry Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen, in: ThRv 89 (1993) 369–370.

²⁵ Vgl. dazu: Gerhard Ludwig Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: FKTh 15 (1999) 161–179.

Dasein in Christus festhalten zu müssen, so dass die Menschheit Christi gleichsam unabhängig vom Sein des Logos durch ihr eigenes geschaffenes Dasein existiert.²⁶ Ähnlich auch Franz Suárez S.J., der ebenfalls nicht als Freund der Realdistinktion von Sein und Wesenheit in die Geschichte des Denkens eingegangen ist und in bewusstem Abstandnehmen vom *Doctor angelicus* für die menschliche Natur in Christus eine eigene geschaffene Existenz und daher auch eine geschaffene Personalität fordert.²⁷ Der erste Schritt hin zu einer naturalistischen Christologie ist damit getan.

Sowohl im Hinblick auf diese historischen Konzeptionen, die in gewissem Sinne bis zur Stunde in der neomodernistischen Theologie fortleben, als auch inmitten der eiskalten Nebel, die der christologische Naturalismus in der heutigen Theologie verbreitet, kann die thomistische Christologie wie ein starker, heller Sonnenstrahl wirken. Auch hier zeigt sich sehr eindrücklich die Aktualität des Thomismus als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen!

*Die Präexistenz Christi im Rahmen der thomistischen Trinitätslehre*²⁸

»Man muss Christus zwei Geburten zusprechen: eine, gemäß welcher er in der Weise der Ewigkeit vom Vater geboren ist, eine andere, gemäß welcher er in der Weise der Zeit von der Mutter geboren ist.«²⁹ Immer wieder betont Thomas mit großem Nachdruck und ganz gegen den gegenwärtig herrschenden theologischen Zeitgeist die Präexistenz Christi.³⁰ Daher ist zunächst kurz die thomistische Trinitätslehre – in der genaueren Nachzeichnung der Lehre von den innergöttlichen Hervorgängen bereits eingengt auf die zweite göttliche Person – zu skizzieren. Generell ist festzustellen, dass Thomas von der gegenwärtigen, immer wieder beklagten »offenkundigen Bedeutungslosigkeit der Trinitätslehre für das gläubige Leben des Durchschnittschristen«³¹ weit entfernt ist. Vielmehr besteht für ihn der christliche Glaube »vor allem darin, die heilige Dreieinigkeit zu bekennen«³².

²⁶ Vgl. Luigi Iammarone, Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit, in: *WiWe* 52 (1989) 1–20.

²⁷ De incarnatione d 36 s l n 6 XVIII 262: »intelligitur humanitatem Christi esse existens per existentiam propriam et creatam, omnino a Verbo distinctam«; ibid. d n 24 XVIII 269: »unde fit, ut personalitas creata eo modo, quo est aliquid distinctum a natura, ita suo modo habeat propriam existentiam.«

²⁸ Zur Trinitätslehre des Aquinaten siehe: Heinrich Reinhardt, »Processio« und »causa« bei Thomas von Aquin, in: *FKTh* 5 (1989) 44–50; Leo Scheffczyk, Die Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Spiegel gegenwärtiger Kritik, in: *Divinitas* 39 (1995) 211–238; Hans C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995.

²⁹ *Sth* IIIa q. 35 a. 2: *Necesse est attribuere Christo duas nativitates: unam quae est aeternaliter natus a Patre, aliam qua temporaliter natus est a matre ...*

³⁰ Cf. Hoffmann, *Proexistenz Christi nach Thomas*, 158–169.

³¹ Otto H. Pesch, Kleines Plädoyer für eine »asketische« Lehre vom dreieinen Gott. Am Beispiel Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Albert Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Breisgau 2001, 172.

³² *De rationibus fidei* (Marietti nr. 949): *Fides autem christiana principaliter consistit in confessione sanctae Trinitatis.*

Garrigou-Lagrange hat in seinem Summenkommentar das für die thomistische Trinitätslehre prägende Leitmotiv klar umschrieben: »Deus est *ipsum Esse subsistens*, ita ut non sit nisi *unum esse* in ipso, quamvis *relationes reales* ad invicem oppositae sint realiter distinctae.«³³ Aus der bereits ausführlich dargelegten Lehre von Gott als *ipsum Esse subsistens* ergibt sich nicht nur, dass es nur ein einziges Sein in ihm gibt, dass sein Wesen nichts anderes als sein Sein ist. Daraus folgt auch, dass Gott sein Verstehen selbst ist (*Deus est suum intelligere*³⁴) und er sich vollkommen selbst erkennt. Wie aber Gott sich selbst versteht, so liebt er sich selbst vollkommen.³⁵ Aus vollkommener Erkenntnis und Liebe folgen zwei mit dem Ursprungsprinzip vollkommen und ganz innere Hervorgänge (*processiones*)³⁶: des Wortes und der Liebe.³⁷

Diese Hervorgänge lassen zwischen dem Ursprungsgrund und den Hervorgängen reale, d.h. nicht nur logisch-gedachte göttliche Relationen bestehen. Obgleich das Sein dieser Beziehungen, da es in Gott keine Akzidenzien geben kann, mit dem der göttlichen Wesenheit vollkommen identisch sein muss³⁸, sind die Relationen real (d.h. auch, insofern sie einander entgegengesetzt sind) real voneinander unterschieden (Realdistinktion).³⁹

Betrachtet man die Relationen in Gott, so hat man »es mit einer pluralen Subsistenz zu tun; schaut man dagegen auf das numerisch identische Wesen Gottes, so handelt es sich um eine einzige Subsistenz«⁴⁰. Weil die realen Beziehungen in Gott mit der göttlichen Substanz real identisch sind, kann man hier nur – und dies muss unbedingt gegen Duns Scotus festgehalten werden⁴¹ – von einem gedanklichen Unterschied zwischen der göttlichen Substanz und den Relationen sprechen: es handelt sich dabei um eine *distinctio virtualis minor*⁴²; d.h. der Begriff göttliche Wesenheit schließt zwar Beziehungen nicht positiv aus, schließt sie aber in keiner Weise ein, sondern sieht davon gänzlich ab.⁴³ Vom Begriff der göttlichen Substanz kann man, so sehr man ihn auch auseinanderlegen und spekulativ erweitern mag, nicht zum Begriff bzw. zur Erkenntnis göttlicher Beziehungen gelangen, sonst wäre die Trinität ja

³³ Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*, Turin – Paris 1944, I.

³⁴ *Sth Ia q. 14 a. 4*; *ScG l.I c. 45*; *Met XII lect. 11*.

³⁵ *Cf. Comp. 45*: *Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est.*

³⁶ *Cf. Sth Ia q. 27 a. 1 ad 1*: *Unde cum divinam intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinam sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.*

³⁷ *Cf. Sth Ia q. 27 a. 5*: *Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in divinis nisi verbi et amoris.*

³⁸ *Cf. Sth Ia q. 28 a. 2*: *Patet etiam quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem. Zwischen dem Wesen Gottes und den Relationen ist also nur ein virtueller Unterschied (distinctio virtualis minor) anzunehmen.*

³⁹ *Cf. Sth Ia q. 28 a. 3*: *Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.*

⁴⁰ Helmut Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*, Freiburg/Breisgau 1997, 412.

⁴¹ Cajetan, *Comm. In Iam S.th. q. 39 a. 1*, hat die Position des Scotus treffend wiederlegt und zugleich aufgezeigt, dass sie mit der Lehre der Kirche nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist.

⁴² *Cf. Billuart, Summa Summae S. Thomae*, Ed. Paris 1910, Bd. I, 512–516.

⁴³ *Cf. Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde*, Bd. I, Wien 1951, 305.

nicht, was sie nach Thomas tatsächlich ist: ein *mysterium stricte dictum*. Das heißt die oben im Anschluss an Thomas angestellten Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem Erkennen und Wollen des *ipsum Esse subsistens* und der Trinitätslehre sind nur einem theologischen Denken möglich, das von der geoffenbarten Tatsache der Trinität ausgeht. Dadurch bleibt gewahrt, was der hl. Thomas immer wieder selbst anmahnt: »Dass Gott Einer ist und dreifaltig, ist einzig im Glauben zu fassen und kann auf keine Weise bewiesen und erwiesen werden; wengleich hierfür einige nicht zwingende und, außer für den Glaubenden, nicht sehr beweiskräftige Gründe erbracht werden können.«⁴⁴

Auf der Basis der genannten Realdistinktion von zwei Hervorgängen muss man vier innergöttliche Relationen annehmen, die von den Prozessionen nicht real verschieden sind: Die *paternitas*, also die Vaterschaft des Zeugenden, die *filiatio*, das ist die Sohnschaft des Gezeugten, die *spiratio activa*, die aktive Hauchung des Vaters und des Sohnes, und schließlich die *spiratio passiva*, d.h. den passiven Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn (Sth Ia q. 28 a. 4). Die realsubstantiellen Beziehungen berechtigen tatsächlich, von drei Hypostasen in Gott bzw. einer Dreipersonlichkeit Gottes zu sprechen, insofern Person eine subsistente Relation (*relatio subsistens*) bezeichnet. Denn die Personen sind nichts anderes als die innergöttlichen Relationen, insofern sie unmittelbar sind und für sich bestehen⁴⁵: »Weil also die Unterscheidung im Göttlichen auf Beziehungen gründet, die keine Akzidenzien sind, sondern subsistieren, eine Unterscheidung von Wirklichkeiten aber, die in irgendeiner verständlichen Natur subsistieren, personhaft ist, muss durch die vorher genannten Beziehungen in Gott eine personhafte Unterscheidung begründet werden. Also sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist drei Personen und ebenso drei Hypostasen, weil Hypostase irgendein vollständiges Subsistierendes bezeichnet.«⁴⁶

Die zweite trinitarische Person wird Sohn, Logos und Bild genannt.⁴⁷ Die Bezeichnung »Sohn« ergibt sich aus der ewigen Zeugung der zweiten trinitarischen Person aus dem Vater (Sth Ia q. 33 a. 2); der Name »Bild« ist ein persönlicher Name (*nomen personale*: *ibid.*, q. 35 a. 1) und bezeichnet das singuläre Ursprungsverhältnis des Sohnes, der gleichsam das vollkommene Abbild des Vaters ist.⁴⁸ »Logos« bezeichnet die Tatsache, dass das Wort des Vaters von Ewigkeit her von diesem gesprochen, als geistiger Ausdruck des vollkommenen göttlichen Erkennens des Wesens und der Personen (Sth Ia q. 34 a. 1 ad 1), sein vollkommenes Gleichbild rein geistig zeugt.

⁴⁴ In Trin q. 1 a. 4: Deum esse trinum et unum est solummodo creditum et nullo modo potest demonstrative probare, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credendi haberi possint.

⁴⁵ Cf. Sth Ia q. 40 a. 1 ad 1: Paternitas est ipse Pater et filiatio Filius et processio Spiritus Sanctus.

⁴⁶ Comp. 55: Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

⁴⁷ Cf. Sth Ia q. 34 prol.: Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago.

⁴⁸ Cf. Sth Ia q. 35 a. 2: quia est perfecta Patris imago.

Obwohl dies nicht absolut notwendig war⁴⁹, hat Gott angesichts des Sündenfalls – *voluntate consequente*, d.h. mit seinem wirksamen Wollen bzw. in einem tatsächlich gefassten Dekret (Ver q. 6 a. 1)⁵⁰ – beschlossen, dass das Ewige Wort um der Erlösung der Menschen willen in gleichsam einer zweiten Geburt (Sth IIIa q. 35 a. 2) in die Zeitlichkeit eintritt und eine menschliche Natur annimmt. Die Thomisten lehren also eine bedingte Prädestination: Hätte Adam nicht gesündigt, wäre Gott nicht Mensch geworden. Réginald Garrigou-Lagrange schreibt mit der ihm eigentümlichen Klarheit: »Si Adam non pecasset, Verbum incarnatum non fuisset.«⁵¹ Freilich ergibt sich daraus die eng mit der Prädestinationslehre zusammenhängende Frage, warum Gott die Sünde Adams und die Erbsünde zugelassen hat. Während Cajetan, Johannes a S. Thoma und Billuart die Frage offen lassen und die göttlichen *decreta conditionalia* einfach vermehren, antworten die Salmanticenser, Báñez, Godoi, Gonet, Garrigou-Lagrange und viele neuere Thomisten mit der auch von Thomas gegebenen Antwort darauf, dass Gott das Übel der Sünde um des größeren Gutes der Erlösung willen zugelassen hat (Sth Ia q. 20 a. 4 ad 1): »Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.«⁵²

Mit der Doktrin von der bedingten Prädestination folgen die Thomisten der biblisch gut begründeten Lehre, die der engelgleiche Lehrer selbst in der theologischen Summe bevorzugt: »Da nun in der Hl. Schrift überall die Sünde des Menschen als Grund für die Menschwerdung bezeichnet wird, so sagen wir mit gutem Recht, dass sie von Gott als Heilmittel gegen die Sünde bestimmt war: Gäbe es keine Sünde, so gäbe es keine Inkarnation.«⁵³ Ja Thomas geht sogar so weit zu sagen, dass die »Fleischwerdung Gottes vor der Sünde keinen Sinn gehabt hätte, denn eine Arznei gibt man erst, wenn jemand krank ist«⁵⁴.

Dass dabei der Sohn – und nicht der Vater oder der Heilige Geist – Mensch wurde, ist in höchstem Maße konvenient (In III Sent d. 1 q. 2 a. 2; ScG I.IV, c. 42; Sth IIIa q. 1 a. 8): Ist doch der Logos, Gottes Ewige Idee⁵⁵, das Urbild der gesamten Schöp-

⁴⁹ Cf Sth IIIa q. 1; Hoffmann, Proexistenz, 164 : »Dabei wird diesmal die Freiheit Gottes gegenüber den Forderungen einer überbetonten Gerechtigkeit gewahrt, so dass die Proexistenz Christi gerade in ihrer Freiheit in hellem Licht erstrahlt. Diese Freiheit der Proexistenz Christi musste hier gegenüber einer extremen Form der Soteriologie verteidigt werden, welche die Zuwendung Gottes in Christus ... darum für notwendig erklärt, weil ohne sie die Befreiung von Sünde und Sündenstrafe nicht einmal der Allmacht Gottes möglich wäre ... Die echte Proexistenz würde dadurch angetastet.«

⁵⁰ Cf. Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, Rom – Turin ¹1946, 56: »Cum decreta Dei efficacia non modificantur a Deo, sed ab aeterno se extendunt etiam ad omnes circumstantias rei producentae, praesens decretum efficax Incarnationis ab aeterno se extendit ad passibilitatem carnis.«

⁵¹ Garrigou-Lagrange, De Christo, 67.

⁵² Bannez, Comment. In Iam S.th. q. 23 a. 7, Ed. Salamanca 1548, p. 461.

⁵³ Sth IIIa q. 1 a. 3: Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset: Cf. auch In III Sent. dist. I q. 1 a. 3; In I ad Tim c. 1 lect. 4: ... quod non fuisset incarnatus, si non pecasset homo.

⁵⁴ Sth IIIa q. 1 a. 5: manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicinam nisi jam infirmis ...

⁵⁵ Cf. die interessante Stelle im Kommentar zum Kolosserbrief: Platonici ponebant ideas, dicentes quod quaelibet res fiebat ex eo, quod participat ideam, puta hominis vel alicujus alterius speciei. Loco harum idearum nos habemus unum, scilicet Filium Verbum Dei: Die Platoniker nahmen Ideen an, indem sie sagten, jegliches Ding entstehe kraft der Teilhabe an der Idee – etwa des Menschen oder irgendwelcher Wesenheit sonst. An der Stelle dieser Ideen haben wir Eines, den Sohn, das Wort des Vaters (In Col. 1 lect. 4).

fung: »So war es sinnvoll, die Geschöpfe durch die Vereinigung mit Ihm in der Person in ihrer Ordnung wiederherzustellen, um sie ihrer ewigen, unwandelbaren Vollendung zuzuführen.«⁵⁶

Überdies ist es das Ewige Wort des Vaters, in dem dieser seine ewige Weisheit ausspricht und das so zur Quelle wird, aus der die Menschen alle Weisheit schöpfen.⁵⁷ Durch das Wort der Schlange aber, die das Verlangen des Menschen nach Erkenntnis missbrauchte und Adam Weisheit versprach, fielen die Menschen in die Nacht der Sünde und Unwissenheit; durch den Logos werden sie zur Sonne der wahren Weisheit zurückgeführt. So werden die Menschen in dem Sohne selbst zu Söhnen für das himmlische Erbe vorherbestimmt (ScG IV c. 13).

Unter den vielen Konvenienzargumenten, die Thomas in seinen beiden Summen für die Menschwerdung des Logos überhaupt anführt, bedarf freilich eines heute einer besonderen Auseinandersetzung. Thomas lehrt, dass die Menschwerdung im Hinblick auf das, was Gott mit ihr erreichen wollte, seine eigene Verherrlichung und die Erlösung der Menschen (ScG IV c. 54–55), zuhöchst angemessen war. Denn Gott ist die vollendete Güte selbst. Gemäß dem von Thomas aus dem Neuplatonismus übernommenen Axiom, dass der Güte das sich hingebende Verströmen eigen ist, wollte Gott die Menschheit auf vollkommenste Weise erlösen (IIIa q. 1 a. 1). Unter dieser Bedingung war die Menschwerdung Gottes so, wie sie tatsächlich geschehen ist, verbunden mit dem Leiden und dem Kreuzestod Jesu, notwendig. Denn da die Schuld dadurch, dass sie Gott selbst als unendliches Gut beleidigt, ebenfalls unendlich ist, bedurfte es »zu einer vollkommen hinreichenden Genugtuung eines Sühneaktes von unendlichem Wert, und den vermag nur ein Gottmensch zu leisten« (IIIa q. 1 a. 2 ad 2).

In einigen Teilen der Theologie ist heute diese Vorstellung von Genugtuung, die Thomas weitgehend, freilich nicht ohne sie ein Stück weit zu modifizieren, aus Anselms Satisfaktionstheorie übernimmt, mannigfacher Kritik ausgesetzt. Dennoch sollte diese Kritik nicht vergessen lassen, was Kardinal Ratzinger bereits vor vielen Jahren bemerkte, nämlich dass sich diese Theorie völlig zu Recht auf die Heilige Schrift berufen kann. Der Kardinal fragt: »Ist es schwer, zu sehen, dass trotz aller philosophischen und juristischen Denkmittel, die hier eingesetzt werden, jene Wahrheit leitend bleibt, welche die Bibel in dem kleinen Wörtchen ›Für‹ ausdrückt, mit dem sie deutlich macht, dass wir als Menschen nicht nur unmittelbar von Gott, sondern voneinander und letztlich von dem Einen leben, der für alle gelebt hat? Und wer sähe nicht, dass so in der Schematik der Satisfaktionstheorie der Atem des biblischen Erwählungsgedankens deutlich bleibt, für den Erwählung nicht eine Privilegierung des Erwählten ist, sondern die Berufung zum Sein für die

⁵⁶ Sth IIIa q. 3 a. 8: Ita per unionem Verbi ad creaturam ... personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem.

⁵⁷ Cf. ScG I. IV c. 13: Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio: Durch das Wort Gottes, welches der Inbegriff des erkennenden Gottesgeistes ist, ist notwendig alle geistige Erkenntnis verursacht. Markus Gumann (Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin, Regensburg 1999, passim) macht diese thomistische Lehre zum Fundament seiner Deutung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, Philosophie und Theologie.

anderen?«⁵⁸ Zuletzt ist es Anton Ziegenaus in dem Christologietraktat seiner zusammen mit Kardinal Scheffczyk verfassten Dogmatik gelungen, die kirchliche Lehre vom Sühneleiden Christi gegen deren Gegner (unter ihnen Hans Küng und einige Balthasarschüler) schlüssig und überzeugend zu verteidigen sowie ihre Aktualität für die heutige Zeit aufzuzeigen.⁵⁹

*»Inter omnia mysteria excellentius« –
Die Inkarnation als strikt übernatürliches Geheimnis*

Bevor der hl. Thomas das Dogma der hypostatischen Union genauer erklärt, wendet er sich auf eindeutige Weise gegen jene Versuche, die diese plausibel machen wollen, indem sie sie als »Höchstfall«, als besonders gelungene Ausentwicklung oder intensive Begnadigung des Menschen interpretieren. Dies würde eine rationalistische Naturalisierung des Mysteriums bedeuten. Das Geheimnis der Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in einer einzigen göttlichen Person aber ist strikt übernatürlich, eine »ineffabilis unio« (Comp. 211), eine »unaussprechliche Vereinigung«: »Die Weise, auf die Christus die menschliche Natur als eine Art Werkzeug zum Wirken des menschlichen Heils mit Sich vereinigte, ist für uns unaussprechlich und überragt jede andere Vereinigung Gottes mit seinem Geschöpf.«⁶⁰ Von daher ist dieses »maxime mirabilis« (ScG IV, c. 27), dieses »inter omnia mysteria excellentius: unter allen Geheimnissen erhabenste Geheimnis« (Sth Ia q. 57 a. 5), dieses unter allen Wundern Wunderbarste durch eine anthropozentrisch gewendete Theologie und auf den rein natürlichen Wegen der Philosophie überhaupt nicht einholbar.⁶¹ Denn »unter den göttlichen Werken geht dieses im höchsten Grade über die Vernunft hinaus. Nichts Wunderbareres nämlich kann von Gott her gemacht gedacht werden, als dass der wahre Gott, Gottes Sohn, wahrer Mensch wird.«⁶²

Nicht eine von der anthropozentrischen Wende präokkupierte, vielmehr eine sorgsam dem kirchlichen Dogma als Apriori allen theologischen Denkens ergebene und fromme spekulative Durchdringung der Geheimnisse der Inkarnation ist hier zuhöchst angebracht: »Wenn aber jemand sorgsam und fromm die Geheimnisse der Inkarnation betrachtet, wird er eine solch große Tiefe der Weisheit finden, dass sie die menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreitet, gemäß jenem Wort des Apostels: ›Was das Törichte Gottes ist, ist weiser denn die Menschen‹ (1 Kor 1,25). Daher ge-

⁵⁸ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1971, 166–167.

⁵⁹ Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (= Bd. 4 der Katholischen Dogmatik, hg. von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus), Aachen 2000, 305–327.

⁶⁰ Comp. 211: ... modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam.

⁶¹ Zur strikten Übernatürlichkeit der Inkarnation: Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, Rom – Turin 1946, 22–28.

⁶² ScG IV c. 27: Inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei filius, fieret homo verus

schiebt es, dass der fromm Betrachtende immer wunderbarer in die Vernunftgründe dieses Heilsgeheimnisses eindringt.«⁶³

Ein einziges göttliches Sein in Christus

Die kirchliche Lehre, besonders natürlich das Konzil von Chalzedon⁶⁵, ist für den hl. Thomas leitend bei der genaueren Bestimmung des *modus unionis* von menschlicher Natur und der zweiten göttlichen Person: Wenn die Kirche lehrt, dass es sich bei der Menschwerdung um eine Vereinigung des Ewigen Wortes mit einer menschlichen Natur handelt, ist es unausweichlich, einen Vollzug der Union in der Natur – genommen im boethianischen Sinne eines artbestimmenden Unterschiedes – abzulehnen: Würde man eine solche annehmen, würde man entweder in die Häresie des Nestorianismus auf der einen oder jene des Monophysitismus auf der anderen Seite verfallen. »Der Katholische Glaube aber schlägt den Mittelweg ein. Er lehrt: die Vereinigung von Gott und Mensch vollzog sich weder in der Natur, noch war sie eine rein äußerliche, sondern sie bestand in einer Vereinigung in der Person oder Hypostase.«⁶⁶

So vollzog sich die gemeinte Vereinigung in der Person, die, im Unterschied zum Allgemeinen der Natur, diese trägt bzw. *rationalis naturae individua substantia* (Sth IIIa q. 2 a. 2), das selbständige Einzelsein einer vernünftigen Natur, ist (Realdistinktion von Natur und Person)⁶⁷: »Was immer also eine Person in sich

⁶³ ScG IV c. 54: Si quis autem diligenter et pie incarnationis Mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod humanam cognitionem excedat secundum illud Apostoli: »Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus« (1 Kor. 1,25). Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur. Zur Nähe dieses Zitates zu einem Passus aus »Dei filius« des I. Vatikanums: Adolf Hoffmann, Zur theologischen Erkenntnislehre, in: FZPhTh 3 (1956) 53–54.

⁶⁴ In der Thomasliteratur wird seit mehr als 600 Jahren im Zusammenhang mit einer Spätdatierung von *De unione verbi incarnati* immer wieder die These ventiliert, Thomas habe am Ende seines Lebens seine in allen früheren Schriften vertretene Überzeugung verlassen und zwei *esse* (ein primäres und ein sekundäres) in Christus eingeräumt (vgl. Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas, Freiburg/Breisgau 1997, 220–221; Jaun Martinez Porcell, La polémica histórico-doctrinal en torno al »De unione« de Tomás de Aquino, in: S.I.T.A. (Hg.), Acta, 1575–1580). Wichtig sind hier die Untersuchungen von Adolf Hoffmann (zusammenfassend: DThA Bd. 26 [1957] 395–399), die zu dem Fazit kommen: »Man kann nach allem keinen Unterschied und keinen Fortschritt in der Lehre als solcher feststellen. Nur die Wortprägungen sind jeweils verschieden« (398).

⁶⁵ Thomas von Aquin ist der erste der scholastischen Theologen, der die Texte des Konzils von Chalzedon seit etwa 1260 wörtlich zitiert! Geenen hat mehr als 30 Stellen in den Spätwerken des Aquinaten ausfindig gemacht, in denen dieser für die Lösung der christologischen Fragen ausdrücklich auf Texte des Konzils von Chalzedon rekurriert: C. G. Geenen, Em marge du concile de Chalcedoine. Les textes du quatrième Concile dans le œuvres de saint Thomas, in: Angelicum 29 (1952) 43–59.

⁶⁶ IIIa q. 2 a. 6: Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim.

⁶⁷ Vgl. Andreas Carl Gigon, De la personne, Freiburg/Schweiz 1949, 22–23 und auch, was Kardinal Billot in einer Rede an die Päpstliche Akademie im Jahre 1915 (abgedruckt in: DTh [F] 2 [1915] 129–144) ausführte: »Quid iterum de mysterio incarnationis enarrabis, si e philosophiae lexico non depromas accurate enucleatas notiones personae et naturae, adeo arcte connexas cum primis et altissimis ontologiae principiis? Verbane proferes omni sensu vacua, aut forte abibus tu, in delirium modernistarum, qui notionem personae in phaenomeno psychologico reponentes, unionem hpostaticam consistere volunt in nescio qua mentalitate, seu verius amentia, qua incepisset Christus acquirere conscientiam de sua cum Deo identitate« (138).

schließt, mag es zu ihrer Wesenheit gehören oder nicht, ist dieser in der Person verbunden. Vereinigt sich also die menschliche Natur mit dem Wort Gottes nicht in der Person, so ist sie überhaupt nicht mit ihm verbunden. Damit wäre jeder Glaube an eine Menschwerdung aufgehoben und zugleich das ganze Gebäude des christlichen Glaubens untergraben. Weil also das Wort eine menschliche Natur besitzt, die zwar mit Ihm vereinigt ist, nicht aber zu Seiner göttlichen Natur gehört, folgt, dass sich diese Vereinigung in der Person des Wortes und nicht in Seiner Natur vollzog.«⁶⁸

Wird die menschliche Natur aber in die göttliche Person aufgenommen, ist es unmöglich, dass sie eine eigene Persönlichkeit besitzt (Sth IIIa q. 4 a. 2). Durch die Hypostatische Union ist die »göttliche Person der Bildung einer menschlichen Person zuvorgekommen: *persona divina ... impeditur ne humana natura propriam personalitatem haberet*« (Sth IIIa q. 4 a. 2 ad 3). So fehlt der angenommenen Natur tatsächlich die Vollkommenheit, die ihr die letzte ihr gemäße Vollendung, jene der Unabhängigkeit von einem fremden Suppositum, schenken würde (Sth IIIa q. 2 a. 2 ad 1). Niemals kann sie – wie auch Pius XII. in seiner oben genannten Enzyklika betont – als *sui iuris* gedacht werden. Aufs Ganze gesehen bedeutet dies jedoch keine Unvollkommenheit. Das der menschlichen Natur Jesu Fehlende wird durch die Vereinigung mit der göttlichen Person mehr als ausgeglichen. Denn, dass der angenommenen Natur »der Rang einer eigenen Person fehlt, ist nicht die Folge eines Mangels, der die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit beeinträchtigt. Der Grund dafür ist vielmehr eine neue, über die menschliche Natur weit hinausgehende Vollkommenheit: die Vereinigung mit der göttlichen Person.«⁶⁹ Der gelehrte und heilige Jesuit Francisco de Borja (1510–1572) ruft angesichts dieses Zitates aus: »O Christe, *cujus humana natura, etsi per se non subsistat, dignior est tamen, quam omnium hominum, quia existit in persona Verbi!*«⁷⁰ Wie der niederländische Jesuit Felix Malmberg⁷¹ anlässlich des gleichen Thomaswortes knapp 400 Jahre später schreiben kann: »Es geht hier u.E. wirklich um einen ›*assumptus homo*‹; er ist voll und ganz Mensch wie jeder von uns ...«, ist uns allerdings ein Rätsel. Dies kann wohl nur daher rühren, dass das oben gegebene Zitat aus dem Zusammenhang gerissen und eben nicht mit der thomistischen Lehre vom einzigen göttlichen Sein in Christus zusammen geschaut wurde. Bereits eine *Quaestio* später sagt Thomas nämlich ganz eindeutig: »Und deshalb *darf man nicht* sagen, der Gottessohn nahm einen Menschen (*assumpsit hominem*) an, solange man sich der

⁶⁸ IIIa q. 2 a. 2: *Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in persona Verbi, non autem in natura.*

⁶⁹ IIIa q. 4 a. 2 ad 2: *... quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanae naturae pertineat: sed propter additionem alicujus quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.*

⁷⁰ S. Francisci Borgiae SJ, *Praecipuae Divi Thomae Aquinatis materiae in litaniarum redactae* (Ed. B. de Margerie/StTom 22), Vatikan 1983, 44.

⁷¹ Felix Malmberg, *Über den Gottmenschen* (= QD 9), Freiburg/Breisgau 1960, 50–51.

Wahrheit bewusst ist, dass es in Christus nur einen Träger der Natur, nur eine Person gibt.«⁷²

»Unio in persona est unio in esse« (In Sent III d. 13 q. 3 a. 1) – Das Sein gehört zur Hypostase als zu dem, was das Sein hat (Sth IIIa q. 17 a. 2)⁷³: Ist in Christus nur eine einzige Person resp. ein einziges Suppositum (Comp. 211), so gibt es in ihm, trotz der Vereinigung der zwei Naturen, auch nur ein einziges Sein. Um dies besser verstehen zu können, muss man sich die Lehre des Thomismus von der realen Distinktion von Sein und Wesenheit vor Augen halten:

Untrennbar mit der oben kurz angedeuteten Lehre vom *ipsum Esse subsistens* ist die Lehre von der Realdistinktion von Sein und Wesenheit verbunden. Von daher ist es gut verständlich, dass zahlreiche andere Thomisten, unter ihnen als bedeutsamste Stimme im 20. Jahrhundert der bedeutende Gelehrte Pater Norberto Del Prado, O.P., gerade in ihr *den Eckstein, das Fundamentalprinzip des Thomismus* sehen⁷⁴: »Dies gilt alles in noch erhöhtem Grade von dem das ganze philosophische System des heiligen Lehrers durchziehenden und es geradezu tragenden Grundsatz: »Das Wesen in einem Dinge ist dem wirklichen Sein nach (realiter) geschieden von dessen wirklichem Dasein; jenes ist das Vermögen für das Sein, dieses die Betätigung desselben; das wirkliche Dasein ist der *actus essentiae* ... Der genannte Grundsatz ist der Angelpunkt aller thomistischen Doktrin.«⁷⁵

Die auch in der Christologie konsequent durchgehaltene Realdistinktion von Sein und Wesenheit – Thomas beruft sich ausdrücklich in seiner *Tertia* auf sie (Sth IIIa q. 17 a. 2 ad 1⁷⁶ et ad 4) – ermöglicht es, klar zu sagen: Der Menschheit Christi kommt kein eigenes geschaffenes Sein bzw. Subsistenz zu: »Das, was zum Suppositum oder zur Hypostase gehört, muss man in Christus als nur eines bekennen. Wenn daher das Sein in dem Sinne aufgefasst wird, in welchem einem einzigen Suppositum ein einziges Sein zukommt, scheint man sagen zu müssen, dass es in Christus nur ein einziges Sein gibt. Es ist nämlich offenkundig, dass getrennte Teile als einzelne ihr eigenes Sein besitzen, insofern sie aber im Ganzen betrachtet werden, nicht ihr eigenes Sein besitzen, sondern alle durch das Sein des Ganzen sind. Wenn wir also Christus als ein gewisses vollständiges Suppositum zweier Naturen betrachten, wird Er nur ein einziges Sein besitzen, wie auch ein einziges Suppositum.«⁷⁷

⁷² Sth IIIa q. 4 a. 3 resp.: Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis.

⁷³ Vgl. dazu auch den scharfsinnigen Kommentar von Thomas de Vio Cajetanus, Comm. in Summam theologiae IIIa q. 17 a. 2 XX–XXIII.

⁷⁴ Cf. Norbert Del Prado, De veritate fundamentali, 44–46; Daniel Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Heidelberg 1949, 89. 127–129; David Berger, Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese, Köln 2001, 181–189.

⁷⁵ Ceslaus M. Schneider, Die katholische Wahrheit, Regensburg 1886, Bd. I, LXI.

⁷⁶ Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, pertinet tamen ad suppositum et non est de ratione naturae. Dazu auch: Paul Grenet, Der Thomismus, Essen 1959, 85.

⁷⁷ Comp. 212: Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Vgl. auch: Sth IIIa q. 17 a. 2; q. 18 a. 1; q. 19 a. 1; ScG I. IV, c. 36; Ver. 20,1 ad 2; Quodl. 9 ad 3; In Mt c. 26; In Jo c. 6: lect. 4.

In der Menschwerdung fungiert die menschliche Natur vielmehr als ein »sekundäres Soseinsprinzip« (Daniel Feuling) und erhält als solches das Sein des Ewigen Wortes, das sich gleichsam auf sie ausdehnt und sie in voller Hegemonie beherrscht. Sie ist einzig durch die göttliche Person resp. durch das einzige göttliche Sein real: Jenes »ewige Sein des Sohnes Gottes, das die göttliche Natur ist, wird zum Sein des Menschen, sofern die menschliche Natur von dem Sohne Gottes in die Einheit Seiner Person aufgenommen wird«⁷⁸.

Natürlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Wird das göttliche Sein, das, wie bereits oben ausführlich dargelegt, keinen Schatten von Potentialität kennt, nicht gerade durch diese Ausdehnung auf die menschliche Natur verendlicht, mit Geschichtlichkeit affiziert? Liegt hier vielleicht eine vom Aquinaten selbst gegebene Rechtfertigung des in den letzten Jahrzehnten so fröhlich Urständ feiernden Kenotismus? Also jener von Martin Luther initiierten, von zahlreichen protestantischen, aber inzwischen auch einigen katholischen Theologen unter dem Einfluss Hegels weiterentwickelten Vorstellung, nach der Gott mit der Inkarnation seine Göttlichkeit aufgibt, um sich radikal zu verendlichen, sich gleichsam in der Inkarnation zu negieren, um sich aus dieser »Aufhebung« in der Andersheit dialektisch schließlich wieder selbst zu finden.⁷⁹ Selbst bis in die dritte Auflage des renommierten *Lexikons für Theologie und Kirche* sind Ansätze dieses Denkens vorgedrungen. So etwa dort, wo Arno Schilson feststellt: »Der an sich und in sich unveränderliche und anfangslose Gott offenbart sich in der menschlichen Geburt des Sohnes als einer, der im anderen seiner selbst, in der Welt und im Menschen, werden kann, was er zuvor nicht war ...«⁸⁰

Auch hier ist es wichtig festzuhalten, was Thomas nicht nur in seinem Traktat über die Person Christi immer wieder betont, sondern was gleichsam eines der grundlegenden Leitmotive seines Denkens bildet⁸¹: Sein und Wesen sind real verschieden. Das Sein gehört nicht notwendig zum Wesen. Es kommt vielmehr zum Wesen hinzu. Deshalb kann der menschlichen Natur in der hypostatischen Union durchaus diese höchste Vollkommenheit durch das Sein des Ewigen Wortes des Va-

⁷⁸ Sth IIIa q. 17 a. 2 ad 2: Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae. Vgl. auch die spekulativ sehr tiefen Ausführungen der Salmanticenser zu diesem Punkt: P. XIV, 54–58. In vielem widerlegen diese bereits in Ansätzen die Kritik, die etwa von dem bekannten Christologen Alois Grillmeier (in: Feiner [Hg.], *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 278–279) gegen die klassische thomistische Lehre vorgetragen wird. Zu Grillmeier jetzt: Theresia Hainthaler, Alois Grillmeier SJ. Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte, Kardinal (1910–1998), in: *BBKL XVII* (2000) 493–505.

⁷⁹ Leo Elders, *Der alte Gott ist unveränderlich und perfekt*, in: Remigius Bäumer u.a. (Hg.), *Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?*, Frankfurt/Main 1990, 409–410.

⁸⁰ Arno Schilson, *Jesus Christus. III. Systematisch-theologisch*, in: *LThK* ³VII (1996) 827–834; 830.

⁸¹ Cf. Edurado Hugon, *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*, Mexico ³1997, 56: »Esta real distinción y esta real identidad constituyen la base y sostén de todos demás principios menos universales; dan a todas las conclusiones de ellos derivadas una solidez inquebrantable. El combatir, pues, u omitir simplemente este principio tan capital, no es ya dejar una opinión, o conclusión particular, del angélico Doctor, es abandonar definitivamente la escuela de Santo Tomas.« [Wir zitieren hier die spanische Ausgabe, weil sie die einzige Edition dieses von Papst Benedikt XV. in Auftrag gegebenen Werkes ist, die noch im Buchhandel erhältlich ist.]

ters selbst verliehen werden, ohne dass das Sein Gottes dieserhalb verendlicht würde. Klar lehrt Thomas: »Weil die göttliche Person unendlich ist, kann ihr nichts hinzugefügt werden. Darüber schreibt Cyrillus: »Die Art dieser Verbindung fassen wir nicht als ein Nebeneinander auf.« Auch in der Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Gnade der Gotteskindschaft wird Gott nichts gegeben, sondern, was göttlich ist, wird dem Menschen hinzugegeben. Dabei wird nicht Gott, sondern der Mensch vergöttlicht.«⁸²

Nach der Betrachtung des die thomistische Christologie prägenden Hauptleitmotivs, das das einzige göttliche Sein in Christus, das sich real von der angenommenen geschaffenen Natur unterscheidet, in den Mittelpunkt stellt, wird man nicht zögern, Michael Schmaus zuzustimmen, wenn er im Hinblick auf dieses schreibt: »Die thomistische Vorstellung macht am meisten Ernst mit der geoffenbarten Lehre von der Aneignung der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos und vermag daher am weitesten aus dem dem Glauben und Glaubensleben gefährlichen [weil zum Naturalismus führenden] Bereich des Nestorianismus wegzuführen.«⁸³

Die folgenden Punkte werden zeigen, mit welcher eisernen Konsequenz sich der die gesamte spekulative Durchdringung des Geheimnisses der hypostatischen Union prägende Theozentrismus in weiteren Partien der Christologie fruchtbar fortsetzt. So etwa in seiner Betonung des einzigen göttlichen Seins und der Subjekts- und Personseinheit, die es daneben doch zugleich vermag, analektisch auch die Würde und Erhabenheit der in die hypostatische Union aufgenommenen Menschennatur zu wahren.

Nach all dem Gesagten ist es gut verständlich, dass der Thomismus jene christologischen Anschauungen⁸⁴, vor denen Papst Pius XII. mit seiner bereits eingangs erwähnten Enzyklika *Sempiternus Rex* warnte⁸⁵ und die im Hinblick auf Christus davon sprechen, dieser habe ein psychologisches menschliches »Ich« als empirisches Zentrum all seiner seelischen Akte besessen, ja in diesem Zusammenhang gelegentlich sogar eine tatsächliche psychologische Autonomie der menschlichen Natur Jesu postulieren, strikt ablehnt. Das Bewusstsein ist ganz der Person zugeordnet. Gibt es in Christus nur ein göttliches Sein bzw. eine göttliche Person resp. subsistiert die menschliche Natur ganz in der göttlichen Person, so kann es in ihm auch nur ein ontisches göttliches Ich und folglich in seinem Selbstbewusstsein auch nur das göttliche Ich geben.⁸⁶ Das göttliche Ich »transplantiert sich gleichsam in die Menschheit und wird zum ausschließlichen Brennpunkt des gesamten menschlich-göttlichen In-

⁸² Sth IIIa q. 3 a. 1 ad 1: Cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit: »Non secundum cooppositionem conjunctionis intelligimus modum«. Sicut etiam in unione hominis ad Deum quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo: sed illud quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur. Siehe dazu auch: Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore*, 145–146; Diekamp/Jüssen, *Dogmatik*, II, 250.

⁸³ Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, München^{3–4} 1949, 586.

⁸⁴ Vgl. etwa: P. Galtier SJ, *L'Unité du Christ*, Paris² 1939.

⁸⁵ AAS 43 (1951) 638: Hi humanae Christi naturae statum et condicionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat: Sie stellen den Status und die Verfassung der menschlichen Natur Christi so dar, dass diese als irgendein subiectum sui iuris erscheint, als würde diese nicht in der Person selber des Wortes subsistieren.

⁸⁶ Garrigou-Lagrange, *L'unique personnalité du Christ*, in: *Ang* 29 (1952) 60–75.

nenlebens Christi. Die Person des Logos ist also allein sowohl ontologisches wie psychologisches Zentrum der Einheit.«⁸⁷

»... wie der Lichtglanz aus der Sonne« – *Christus insofern er Mensch ist*

Der Theozentrismus prägt die ganze Christologie; besonders auffällig auch dort, wo es darum geht, Christus, insofern er Mensch ist (»secundum quod est singularis homo«, Sth IIIa q. 7 prol.), zu betrachten: Im Mittelpunkt steht hier der Gedanke, dass die heilig machende Gnade Christi als eine Folge aus der Hypostatischen Union wie der Lichtglanz aus der Sonne fließt⁸⁸. Dass die menschliche Natur, besonders die Akte der heiligen Seele Christi, das immer mit der Gottheit vereinte Medium ist bzw. sind, durch das uns – aufgrund einer einzigartigen Gnade⁸⁹ – die Fülle aller Gnaden, die Christus nur als Gott verleihen kann (Sth IIIa q. 8 a. 1 ad 1), mitgeteilt wird: »Weil also der Mensch Christus als Eingeborener vom Vater die höchste Fülle der Gnade erlangte, folgte, dass sie von Ihm auf andere überströmte, so dass der Mensch gewordene Sohn Gottes die Menschen zu Göttern und Söhnen Gottes machte.«⁹⁰

Sehr schön hat P. Marie-Vincent Bernadot, O.P., diese thomistische Lehre umschrieben: Die heilige Menschheit Jesu ist durch ihre Verbindung mit der Gottheit das Zentrum der übernatürlichen Welt, »die Sonne, die jeden Geist erleuchtet, die übernatürliche Atmosphäre, außerhalb derer kein Leben, kein Licht, keine Sicherheit mit Gott möglich ist. Über alle Kreatur gesetzt, in unmittelbarer Berührung mit der Gottheit, unermesslich vom göttlichen Leben überflutet, wird die heilige Menschheit selbst Lebensquell, Ausgangspunkt aller göttlichen Ergießungen.«⁹¹

Diese Eigenschaft Christi als Quelle allen Gnadenlebens bzw. die Fülle der Gnade, mit der die menschliche Natur Jesu ausgestattet wurde, entfaltet sich in zwei Lehrpunkten besonders anschaulich: Zum einen in der Tatsache, dass die Seele Christi schon während seines irdischen Wandels die beseligende Schau Gottes, die die größte Fülle der Gnade ist, besaß, er also zugleich, wie die Scholastik sagt, *viator et comprehensor* war. Zum anderen in der Lehre von der Prädestination Christi, die Urbild und Ursache unserer eigenen Vorherbestimmung ist und so zur thomistischen Ekklesiologie und Sakramentenlehre überleitet.

⁸⁷ So die Position von P. Parente, Dom Diepen, B. Xiberta u.a. Thomisten in der Zusammenfassung von Alois Grillmeier, in: Feiner u.a. (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, 289.

⁸⁸ Sth IIIa q. 7 a. 1: *Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem.*

⁸⁹ Comp. 214: *Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unites in unitate personae ...*

⁹⁰ Comp. 214: *Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alios redundat, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei ...*

⁹¹ Vincent-Marie Bernadot, *Eucharistiebüchlein*, München¹ 1927, 62 [zu Bernadot: Philippe Chenaux, Le P. Bernadot, la »Revue thomiste« et la crise de l'Action française (1925–28), in: Serge-Thomas Bonino (Hg.), *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris 1994, 109–120].

»Aus dem gleichen Quell der Lehre strömt die Frage
und die weise Antwort«

Sehr deutlich kann der Thomismus in der heutigen Theologie auch bezüglich der Lehre vom Wissen Christi als Korrektiv auftreten. In diesem Punkt, der eng mit der Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu zusammenhängt⁹², zeigen sich die falschen bzw. richtigen Weichenstellungen in der Erklärung der hypostatischen Union auf besonders eindrückliche Weise.⁹³

Während er in seinen früheren Schriften noch anderer Ansicht war, lehrt Thomas in der theologischen Summe, dass Christus, da er ganz Mensch war, auch erworbenes Wissen (*scientia acquisita*) bzw. Erfahrungswissen (*scientia experimentalis*) besitzen haben muss: »Hätte also die Seele Christi außer dem Gehaben des eingegossenen Wissens kein erworbenes besessen – das ist die Ansicht mancher und war eine Zeitlang auch die meine –, dann hätte das Wissen Christi seinem Wesen nach keinen Zuwachs erhalten, sondern wäre nur durch Erfahrung bereichert worden ... Daraus folgt aber, dass die Seele Christi ein Gehaben des Wissens besaß, das durch Bildung neuer Begriffe wachsen konnte.«⁹⁴ So gesteht Thomas nun auch zu, dass nach Lk 2,52 ein Fortschritt im menschlichen Erkennen angenommen werden kann.

Neben diesem typisch menschlichen Erkennen und Wissen besitzt die Seele Jesu, neben einem mit der heilig machenden Gnade verbundenen eingegossenen Wissen (*scientia infusa*), sofort mit Beginn der hypostatischen Union die selige Gottanschauung. Die *visio beatifica*, die – wie das eingegossene Wissen Christi⁹⁵ – »von Anfang an vollendet« präsent war: »a principio habuit eam perfectam«! (Sth IIIa q. 12 a. 2 ad 1). Auf geheimnisvolle Weise war er *viator* und *comprehensor* zugleich (Comp. 216): »Die Schau der göttlichen Wesenheit kommt allen Seligen in dem

⁹² Besonders deutlich wird dies bei Karl Rahner (Grundkurs des Glaubens, 247), wenn er schreibt: »Ein echt menschliches Bewusstsein muss eine unbekannte Zukunft vor sich haben.«

⁹³ Philippe de la Trinité, A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique, in: Ephemerides Carmeliticae 11 (1960) 1–52; Alberto Galli, Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo, in: Divinitas 13 (1969) 417–454; Johannes Stöhr, Die Klarheit im menschlichen Wissen des leidenden Herrn, in: Johannes Bökmann (Hg.), Das Licht der Augen des Gotteslamme, Abensberg o.J., 5–40; Bertrand de Margerie, Über das Wissen Christi, in: *ibid.*, 41–72; Joaquin Ferrer Arellano, Ciencia y conciencia de Cristo en cuanto hombre. La doctrina de santo Tomás en relación con las nuevas tendencias, in: S.I.T.A. (Hg.), Actas, 1103–1125; Heinz–Lothar Barth, Wußten Jesus und Maria nicht, wer er war?, in: UVK 30 (2000) 28–52. Als Gegner der diesbezüglichen Lehre der Kirche im deutschen Sprachraum sind besonders Karl Rahner (s.o.) und sein Schüler Karl Lehmann aufgefallen. Stöhr (op.cit., 35) schreibt dazu: »Die traditionelle Lehre vom universalen Wissen Jesu ist hier bei Lehmann nicht mehr festgehalten, sondern durch vage und verwaschene Formulierungen ersetzt.«

⁹⁴ Sth IIIa q. 12 a. 2: Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christi augmentata fuit secundum suam essentiam ... Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari ... Wir haben hier eine der wenigen Stellen vor uns, in denen Thomas ausdrücklich sagt, dass er seine Position verändert hat (vgl. etwa: III Sent. dist. 14 a. 3 qa 5).

⁹⁵ Zu dem gesamten Traktat vom Wissen Christi: Garrigou-Lagrange, De Christo Salvatore, 249–284 und Antonio Piolanti (Hg.), La Visione Beatifica di Cristo Viatore, Vatikan 1983 (= DocCom 36 [1983] 121–411).

Maße zu, als sie an dem Lichte Anteil haben, das aus der Lichtquelle des Ewigen Wortes strömt: »Ein Quell der Weisheit das Wort Gottes in den Höhen«. Die Seele Christi ist aber mit dem Worte Gottes durch die Personeneinheit enger verbunden als jedes andere Geschöpf. Darum empfängt sie in reicherm Maße als irgendein Geschöpf den Strom des Lichtes, in dem Gott vom Worte selbst geschaut wird. Und deshalb schaut sie auch am tiefsten von allen die Urwahrheit, das Wesen Gottes.«⁹⁶

Durch diese Schau besitzt die Seele des Gottmenschen auch die wunderbare Fülle der Weisheit. Ihr ist es geschenkt, die geschaffenen Dinge, völlig unabhängig von ihrer Verwirklichung in der Zeit, in der der Ewigkeit zuzurechnenden Schau des göttlichen Wesens selbst zu erkennen⁹⁷: »Aber weil Christus auch als Mensch von Gott, dem Vater, über jedes Geschöpf gestellt ist, ziemt es sich, dass er von allem, was und wie immer von Gott gemacht wurde, in der Anschauung des göttlichen Wesens selbst volle Erkenntnis empfangt; und dementsprechend wird die Seele Christi allwissend genannt, weil sie volle Kenntnis von allem hat, was ist, sein wird oder gewesen ist.«⁹⁸

Damit ist auch klar, dass auch für die endgültige Lehre des Thomas in der *Summa theologiae* die Erkenntnisse, die Christus durch die *scientia acquisita* gewann, dem wesentlichen Inhalt nach nicht neu waren. Waren sie doch schon vollkommen in der *scientia infusa* und der *scientia visionis* inhaltlich vorhanden.⁹⁹ Lediglich die Weise des Zustandekommens, nämlich durch sinnliche Wahrnehmung und Abstraktion des tätigen Verstandes (*intellectus agens*), war neu. Gut drückt dies der Kommentator der Deutschen Thomasausgabe aus: »Man kann also sagen, das Erfahrungswissen

⁹⁶ IIIa q. 10 a. 4: *Divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte Verbi Dei: secundum illud Eccli. 1: »Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis«. Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia.*

⁹⁷ Dass diese von Thomas immer wieder betonte Lehre jenen Versuchen, die die Geschichtlichkeit des Wissens Christi über Gebühr strapazieren, zuwiderläuft, ist leicht verständlich. So findet sich bei Helmut Riedlinger (*Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg/Breisgau 1966, 94) der weit verbreitete Versuch eines »Potentialis-Thomismus« (vgl. Berger, »Gipfel«, 136–139), der Thomas vor allem in dem als Zeugen der Tradition zu verstehen bereit ist, was er angeblich gelehrt hätte, wenn er nur länger gelebt hätte: »Dass er selbst nach der so nachdrücklich betriebenen Rehabilitierung des erworbenen Wissens endgültig auf dem Punkt der Lehrentwicklung verblieben wäre, den er – noch nicht fünfzigjährig – in der *Summa theologiae* erreicht hatte, ist nicht sehr wahrscheinlich. Dennoch [!] erlangte seine Darstellung des Wissens Jesu, von ungezählten Kommentatoren des *Summa theologiae* ständig weitergegeben und verteidigt, in späteren Jahrhunderten die Autorität einer unübertrefflichen, klassischen Lehre.«

⁹⁸ *Comp. 216: Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo Patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt.*

⁹⁹ Dies zeigt sich etwa dort, wo sich Thomas bezüglich Lk 2,47ff. Origenes anschließt (was er sehr selten tut) und die Fragen des zwölfjährigen Jesus im Tempel an die Lehrer folgendermaßen deutet: *Dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter: Der Herr fragte nicht, um etwas zu erfahren, sondern um gefragt zu werden und dann zu belehren. Denn aus dem gleichen Quell der Lehre strömt die Frage und die weise Antwort.* (Sth IIIa q. 12 a. 3 ad 1)

aktualisierte einerseits das bereits eingegossene Wissen, andererseits verlebendigte es dieses an der Erfahrung der konkreten Wirklichkeit.«¹⁰⁰

Damit ist freilich ein mit der Annahme der drei Wissensarten in Christus verbundenes Problem nicht gelöst: Während Thomas der Frage nach dem Zusammenhang von körperlichem Leiden mit der *visio immediata* und dem daraus resultierenden höchsten Glück damit begegnet, dass er annimmt, dass diese höchste Glückseligkeit – im Hinblick auf die Erlöseraufgabe Christi – allein auf die geistige Ebene beschränkt blieb und keine Verklärung des Leibes nach sich zog (IIIa q. 15 a. 5 ad 3), bleibt doch die Frage nach der Vereinbarkeit von höchster geistiger Glückseligkeit, die aus der unmittelbaren Gottschauung resultiert und Todesangst und Gottverlassenheit Christi in seinem Leiden und Sterben. Eine Antwort des Thomas dazu fehlt uns. So haben die Theologen nach ihm versucht, dieses Problem denkerisch zu bewältigen. In der thomistischen Schule wurde die Theorie Melchior Canos zur *sententia communis*: Durch ein Wunder bleibe die Gottanschauung (*visio* als Verstandesbetätigung) bestehen, während die daraus normalerweise folgende Beseligung (*delectatio* als Willensbetätigung) suspendiert wurde.¹⁰¹ Weit darüber hinaus geht Karl Rahner, der annimmt, dass die bei ihm ohnehin nur als ungegenständlich-unreflexive Grundbefindlichkeit verstandene Gottanschauung im Leiden und Sterben Christi vollständig aufgehoben war.¹⁰²

Die Prädestination in Christus

»Noli velle diiudicare, si non vis errare: Höre auf zu urteilen, wenn du nicht irren willst« (Sth Ia q. 23 a. 5 ad 3) – Mit einem gewissen ehrfurchtsvollen Schweigen vor der Größe und Geheimnisfülle des zugleich absolut gerechten wie unendlich barmherzigen und unbegrenzt freien Gott hat Thomas die Prädestinationslehre in dem ersten Teil seiner theologischen Summe verlassen. Eine wichtige Ergänzung erfährt sie durch den Aquinaten in seiner Christologie.

Die ewige Prädestination findet in der an Gnade überquellenden Menschwerdung des Logos ihr höchste Vollendung in der Zeit. Wenn die Prädestination darin besteht, dass Gott von Ewigkeit all das vorbestimmt, was in der Zeit geschehen soll (Sth Ia q. 23 a. 2), dann muss man auch sagen: »Gott hat es durch die Gnade der Vereinigung in der Zeit gewirkt, dass ein Mensch Gott und Gott Mensch werde. Und man kann nicht sagen, Gott habe nicht von Ewigkeit her im Voraus angeordnet, dass er dieses in der Zeit vollziehen werde. Denn sonst würde sich ergeben, dass dem göttlichen

¹⁰⁰ Leopold Soukup, Die Menschwerdung Christi. Kommentar zu IIIa qq. 1–15 (= DThA 25 [1934] 490).

¹⁰¹ Melchior Cano, De locis theologicis libri XII, Ed. Salamanca 1563, I.XII, c. 12 und Sadok Szabó, De scientia beata Christi, in: id., Xenia tomistica, Bd. II, Rom 1925, 349–491 [Zu Cano: Charles H. Lohr, Modell für die Überlieferung theologischer Doktrinen. Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano, in: Werner Löser (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 148–167 (dort Lit.); zu Szabó: David Berger, Sadok Szabó, in: BBKL XVIII (2000) 1346–1348].

¹⁰² Karl Rahner, SzT V, 222–245.

Geiste etwas Neues begegne. Deshalb muss man sagen, dass eben diese Vereinigung der Naturen Christi unter die ewige Vorherbestimmung Gottes fällt. Und aus diesem Grunde sagt man, dass Christus vorherbestimmt war.«¹⁰³

Um diese Vorherbestimmung recht zu verstehen und die korrekten Konsequenzen daraus zu ziehen, ist es nötig, weitere Unterscheidungen vorzunehmen. Bereits in der Gotteslehre hat Thomas auf die wichtige Unterscheidung der Betrachtung der Prädestination unter dem Gesichtspunkt der ewigen Vorherbestimmung selbst und jener ihrer zeitlichen Wirkung rekurriert (Sth Ia q. 19 a. 6). Unter beiden Perspektiven kann im Hinblick auf die göttliche Person und Natur nicht die Rede sein, die Vorherbestimmung kommt Christus lediglich auf Grund der menschlichen Natur zu: »Denn die menschliche Natur war nicht immer mit dem Worte Gottes vereint, und es wurde ihr nur durch Gnade verliehen, dass sie mit dem Sohne Gottes in einer Person vereint wurde.«¹⁰⁴

Wenn man auch die Vorherbestimmung Christi unter dem Aspekt der Vorherbestimmung als Tat des Vorherbestimmenden nicht als Vorbild der Prädestination der Erwählten betrachten kann, da es in Gott keine aufeinander folgenden Taten geben kann und er so mit ein und demselben Akt sowohl die Erwählten als auch Christus vorherbestimmt hat, so ist die Prädestination Jesu – betrachtet im Bezug auf die vorherbestimmten Wirklichkeiten, den Terminus und Effekt der Prädestination – doch tatsächlich Urbild und Ursache unserer Vorherbestimmung. Urbild ist sie in doppelter Weise: »Erstens, was das Gut anbelangt, wozu wir vorherbestimmt werden. Er nämlich ist vorherbestimmt, Sohn Gottes von Natur aus zu sein, wir aber sind für seine Sohnschaft durch Annahme an Kindes Statt vorherbestimmt, die eine Ähnlichkeit durch Teilhabe an der natürlichen Sohnschaft darstellt ... Zweitens, was die Art und Weise anbelangt, dieses Gut zu erreichen, nämlich die Hilfe der Gnade. Das ist gerade bei Christus am offenbarsten; denn die menschliche Natur in Christus ist ohne alle vorausgehenden Verdienste mit dem Sohne Gottes vereinigt worden, und von der Fülle seiner Gnade haben wir alle empfangen (Jo 1, 16).«¹⁰⁵

Die Urbildlichkeit wird aber noch durch die Ursächlichkeit übertroffen. Betrachtet man die Prädestination – wie oben – ihrem Terminus, dem Mensch gewordenen Wort, nach, so ist die Vorherbestimmung Christi tatsächlich die Wirkursache für die

¹⁰³ Sth IIIa q. 24 a. 1: Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore; quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione. Et ratione hujus Christus dicitur esse praedestinatus.

¹⁰⁴ Sth IIIa q. 24 a. 2: Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur.

¹⁰⁵ Sth IIIa q. 24 a. 3: Primo quidem, quantum ad bonum ad quod praedestinamur. Ipse enim est praedestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis; nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis ... Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam. Quod quidem in Cristo est manifestissimum, quia natura humana in ipso nullis suis praecedentibus meritis, est unita Filio Dei. »Et de plenitudine gratiae ejus nos omnes accepimus«, ut dicitur Joan. 1.

Vorherbestimmung der Erwählten: »Denn Gott hat unser Heil durch Vorherbestimmung von Ewigkeit so geordnet, dass es durch Jesus Christus gewirkt werde.«¹⁰⁶

Besonders deutlich wird diese Anordnung in der Eigenschaft Christi als Haupt der Kirche, die sein mystischer Leib ist.

Die richtige Mitte: Aspekte der thomistischen Ekklesiologie

Jeder, der auch nur einen kurzen Blick in die großen Werke des Aquinaten geworfen hat, weiß es: Der hl. Thomas hat keinen eigenen formellen Traktat über die Kirche verfasst. Erst mehr als ein Jahrhundert nach dem Tod des Aquinaten legte der große gelehrte Dominikanerkardinal Juan de Torquemada (1388–1468), der von Papst Eugen IV. den Titel »Defensor fidei« erhielt, seine ganz im thomistischen Kontext anzusiedelnde *Summa de Ecclesia* vor¹⁰⁷. Er konnte sich dabei freilich auf den Aquinaten selbst stützen, denn es ist offensichtlich, dass besonders dessen *Summa theologiae* »in ihrem System die Lehre von der Kirche nach ihren Prinzipien und Hauptsätzen wirklich enthält und dass die thomistische Theologie, deren Symbol die Summa ist, die feste wissenschaftliche Stütze bildet, auf welcher die ganze Theologie von der Kirche ruht. Und in der Tat, die ganze Materie dieses Lehrstücks ist im Verlauf der Summa entwickelt. So besonders das Mysterium der Kirche selbst in der Analogie des gottmenschlichen Leibes Christi ...«¹⁰⁸

Trotz aller Polemik, die heute manche im Hinblick auf Commer aufwenden – der verdienstvolle Gründer der Zeitschrift *Divus Thomas* trifft damit den zentralsten Punkt der thomistischen Ekklesiologie exakt. Die gesamte Ekklesiologie des Doctor communis gründet auf der ursprünglich paulinisch-augustinischen, aber von Thomas unter Verwendung einiger bedeutender griechischer Väter (u.a. Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien) in seine große Synthese eingebauten Idee von Christus als dem Haupt der Kirche. Wird die Kirche wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem natürlichen Leib des Menschen verglichen, so muss man Christus in diesem Vergleich die Stelle des Hauptes einräumen: »Die gesamte Kirche, welche der mystische Leib Christi ist, gilt als eine Person mit ihrem Haupte, welches Christus ist.«¹⁰⁹

¹⁰⁶ Sth IIIa q. 24 a. 4: Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Jesum Christum completeretur.

¹⁰⁷ Dazu: K. Binder, Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, Innsbruck 1955; T. M. Izbicki, Protector of the Faith. Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church, Washington D.C. 1981; Reinhard Knittel, Die unvergängliche Geschichtsdauer der Kirche in ihrer ekklesiologischen Entfaltung, Frankfurt/Main u.a. 2000, 128–134.

¹⁰⁸ Ernst Commer, P. Hyazinth Cormier und das Thomasstudium, in: DT(F) 2 (1915) 149.

¹⁰⁹ Sth IIIa q. 49 a. 1: Tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Cf. auch In Col. I lect. 1: Christus et Ecclesia est una persona mystica; Ver. q. 29 a. 7 ad 11; In Ps. 30; Zur zentralen Rolle dieses Lehrsatzes in der Entwicklung der thomistischen Ekklesiologie cf.: Adolf Hoffmann, Christus et Ecclesia est una persona mystica, in: Angelicum 19 (1942) 213–219; Mario Michalli, Corpus Christi mysticum apud Dominicum Bañez eiusque fontes, Rom 1962; Rudolf Michael Schmitz, Das Verhältnis Christus – Kirche bei P. Humbert Clérissac OP und die moderne Ekklesiologie, in: StTom 23 (1984) 101–119.

Drei Aspekte des Hauptseins betont der hl. Thomas in diesem Zusammenhang: die Stellung, die Vollkommenheit und die Kraft des Hauptes, die Christus im geistigen Sinne (*spiritualiter*) zukommen: »Zunächst nämlich ist kraft seiner Gottverbundenheit seine Gnade die höchste und erste, wenn auch nicht zeitlich die erste; denn alle anderen Menschen empfangen die Gnade im Hinblick auf seine Gnade. Was zweitens die Vollkommenheit betrifft, so hatte Christus alle Gnaden zu eigen ... Endlich ist er auch die Kraftquelle, aus der sich alle Gnade in die Glieder der Kirche ergießt.«¹¹⁰

Dabei gilt, dass Christus zwar im Sinne des Kolosserbriefes (1,16) und jenem an die Epheser (1,21) Haupt des Universums und damit aller Menschen ist. Primär aber und hauptsächlich ist er das Haupt jener, die ihm durch die *visio beatifica* vollkommen vereinigt sind. Dann derer, die ihm im Pilgerstand durch die übernatürlichen Tugenden der Liebe und des Glaubens verbunden sind oder gemäß der Prädestination im Laufe ihres irdischen Lebens sein werden. In eingeschränktem Sinne ist er aber auch Haupt der Menschen, die ihm potentiell durch die *voluntas antecedens* resp. den allgemeinen Heilswillen angehören, aufgrund der *voluntas consequens* tatsächlich aber nicht vorherbestimmt sind und mit ihrem irdischen Ende endgültig aufhören Glieder Christi zu sein (Sth IIIa q. 8, a. 3; Sent III dist. 13 q. 2 a. 2, qa 2).

Thomas geht sogar so weit, den Teufel als Haupt jener vernünftigen Geschöpfe zu bezeichnen, die durch die Sünde vollkommen von Gott abgefallen sind und so dessen Leib bilden (Sth IIIa q. 8 a. 7)¹¹¹. Bei der Verbindung des Satans mit den Bösen handelt es sich aber nur um eine moralische, äußerliche Einheit. Ganz anders beim mystischen Leib Christi, der eine physische Gemeinschaft, die durch das physische Verbundensein mit Christus konstituiert wird, bildet.

Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet – Es gehört zum Wesen des Guten, sich anderen mitzuteilen (Sth IIIa q. 1 a. 1). So verlangt die (persönliche) Gnade, die die Seele Christi durch ihre Aufnahme in die Hypostatische Union »secundum maximam eminentiam« (Sth IIIa q. 8 a. 5), in einer unübertrefflichen Fülle empfangen hat, geradezu danach, sich auszubreiten, zur Gnade des Hauptes zu werden und auf die von Ewigkeit her Erwählten überzuströmen (Comp. 214). Der siebenfältige Strom des sakramentalen Lebens wird in diesem Zusammenhang so konsequent wie tiefsinnig als die »um Heiligung der Menschen sich mühende heilige Menschheit Jesu verstanden«¹¹². Die physische Verbundenheit der Erlösten mit Christus spielt dann auch in der im Hinblick auf Fundamentalliturgik wichtigen Er-

¹¹⁰ Sth IIIa q. 8 a. 1: Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior et prior est, etsi non tempore: quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius ... Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum ... Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae ... Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae.

¹¹¹ Dies wird geflissentlich von einer Thomasinterpretation, die den Weg einer Aktualität der Gleichzeitigkeit des Thomas' gewählt hat, verschwiegen. So etwa von Thomas F. O'Meara, Thomas Aquinas Theologian, Notre Dame 1997, 240. Zu dem ansonsten weitgehend sehr hilfreichen Buch vgl. meine Besprechung: Thomas nicht unter Hausarrest stellen!, in: Doctor Angelicus 1 (2001) 191–199.

¹¹² Bernadot, Eucharistiebüchlein, 68.

klärung, die der Thomismus von der Wirkweise der Sakramente gibt, eine entscheidende Rolle.¹¹³ Romanus Cessario schreibt in seiner kleinen, aber äußerst lesenswerten Studie zur Geschichte des Thomismus: »En outre, cette logique que révèle l'Incarnation, s'étend aux sacrements de la religion chrétienne qui expriment non seulement l'action que représente le signe, mais servent d'instruments véritables à la grâce. En tant que causes instrumentales séparées ils effectuent ce qu'ils signifient *ex opere operato*.«¹¹⁴

Ist Christus gleichsam das Haupt der Kirche, so kann man den Heiligen Geist – aufgrund seines verborgenen Wirkens – nach Thomas mit dem Herzen oder der Seele vergleichen (Sth IIIa q. 8 a. 2 ad 3). Es ist der von Christus geschenkte Heilige Geist, der, wie das Herz den Leib, so die Kirche belebt¹¹⁵ und, wie die Seele im Körper, die letzte Perfektion und das Prinzip des ganzen mystischen Leibes bildet.¹¹⁶ So ist die gesamte Kirche aufbaut aus der von Christus geschenkten Gnade des Heiligen Geistes, zu der hinzuführen zugleich ihr vornehmster Auftrag ist. Alle ihre Lebensäußerungen sind Hinführung bzw. Mittel zu oder Auswirkung bzw. Frucht dieser Gnade: »Immer läuft alles auf das genannte Grundmuster der Unterscheidung zwischen Frucht der Gnade und Mittel der Gnade zurück.«¹¹⁷

All dies mag auf den ersten Blick auf eine Spiritualisierung des Kirchenbegriffs bei Thomas hindeuten¹¹⁸. Dem ist aber keineswegs so. Wie wir in einem anderen Kontext¹¹⁹ im Anschluss an den Doctor communis bereits gezeigt haben, verlangen die thomistische Anthropologie und die »*principalitas novae legis*« (Sth Ia–IIae q. 108 a. 1) geradezu nach sichtbaren Manifestationen dieser unsichtbaren Gnade: »Die Schönheit der Kirche besteht vornehmlich in ihrem Inneren, in inneren Akten. Die äußeren Betätigungen gehören zu dieser Schönheit, insofern sie vom Innern hervorgehen und die innere Schönheit schützend wahren.«¹²⁰

Zwei Punkte sind zur Würdigung der thomistischen Ekklesiologie zu sagen: Zunächst ist sie als ganze geprägt durch eine konsequente, den großen spekulativen Theologen wie den Mystiker verratende Analogie. Diese wiederum ist Ergebnis der Einsicht, dass die Kirche selbst geoffenbartes Mysterium ist, »das als solches ganz

¹¹³ Vgl. etwa Jean-Baptiste Gonet, *De Sac. In Com.*, disp. 3 a. 2 par. 4. [Zu Gonet vgl. jetzt: David Berger, Jean Baptiste Gonet, O.P., in: *BBKL XVII* (2000) 485–486].

¹¹⁴ Romanus Cessario, *Le thomisme et les thomistes*, Paris 1999, 91–92.

¹¹⁵ IIa–IIae q. 183 a. 2 ad 3: *Spiritus Sanctus, qui corpus ecclesiae vivicat* ...

¹¹⁶ In III Sent d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2. Vgl. dazu: Erich Naab, *Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi*, in: *StTom* 44 (1991) 304–317

¹¹⁷ Pesch, *Thomas von Aquin*, 377; vgl. fast wortgleich: Martin Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 8 1949, 191.

¹¹⁸ Cessario, *Le thomisme*, 92: « Les thomistes ont tendance d'abord à voir l'Eglise comme ayant une réalité spirituelle, réalité constituée par la grâce capitale du Christ. »

¹¹⁹ Vgl. unser Büchlein: *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 2000 (vgl. dazu aber auch die kritischen Anmerkungen von Manfred Hauke, in: *Rivista di Teologia di Lugano* 5 [2000] 323 und Johannes Nebel, in: *Ecclesia orans* 17 [2000] 284–287).

¹²⁰ In Sent 4 d. 15 q. 3 a. 1 sol. 4: *Ad primum ergo dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur, et in quantum interiorem decorem conservant.*

und gar übernatürlich und deshalb nur analogisch zu erklären, aber nicht streng definierbar ist«¹²¹.

Mit dieser Einsicht hängt auch der zweite Punkt aufs engste zusammen: Auch hier findet sich ein die christologische Analektik spiegelndes analektisches ekklesiologisches Gleichgewicht, das inneres, ethisch-mystisches mit äußerem, dogmatisch-juristischem Moment ideal auszugleichen weiß und sich in der Sakramentenlehre als Fortsetzung der Christologie und Ekklesiologie in Analogie wiederholen wird¹²²: »So gewinnt Thomas die richtige Mitte zwischen einer äußerlichen, rein juristischen Auffassung der Kirche und einer in nebelhaftem Subjektivismus sich auflösenden Anschauung von ihrem Wesen.«¹²³ – Beides Extreme, die die Kirche heute bedrohen und die ein *Ite ad Thomam*, der uns sicherer Führer hin zur Wiedergewinnung des christologischen »Gleichgewichts von Chalzedon« (Kardinal Meisner) sein kann, auch heute nahe legen! Oder um es mit den Worten des Präsidenten der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin zu sagen: »Es steht außer Zweifel, dass man eine neue kulturelle Atmosphäre am Anfang des dritten Jahrtausends atmet. Eine neue Atmosphäre, die nach Thomas ruft, dass dieser sein Lehramt aufs Neue ausübe!«¹²⁴

¹²¹ Commer, P. Hyazinth Cormier, 149.

¹²² Vgl. dazu die brillante Studie von: Hans Kindlimann, Das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Sakrament als Gnadenmittel bei Thomas von Aquin, Rom 1996 (240: »Unsere Studie zeigt die Ausgewogenheit von Thomas' Sicht des sakramentalen Vollzugs«).

¹²³ Grabmann, Thomas von Aquin, 194; ID., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche, Regensburg 1903, passim.

¹²⁴ Abelardo Lobato, Tomás de Aquino maestro para el III milenio, in: Doctor Angelicus 1 (2001) 15: »No cabe duda que se respira en una nueva atmósfera cultural al principio del tercer milenio, en el cual Tomás está llamado a ejercer su magisterio ...«