Thomas Marschler

Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin

Beiträge zur Geschichte
der Philosophie und Theologie
des Mittelalters
Neue Folge · Band 64/I

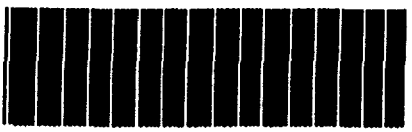
ASCHENDORFF VERLAG

THOMAS MARSCHLER

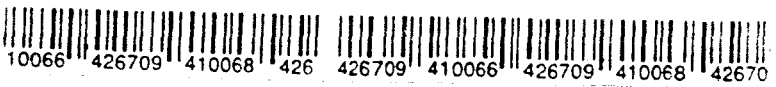
AUFERSTEHUNG UND HIMMELFAHRT CHRISTI IN DER SCHOLASTISCHEN THEOLOGIE BIS ZU THOMAS VON AQUIN

BAND I

UB Augsburg



08800001808820





ASCHENDORFF MÜNSTER

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

Texte und Untersuchungen

Begründet von Clemens Baeumker
Fortgeführt von Martin Grabmann und Michael Schmaus

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen

Neue Folge
Band 64

Gedruckt mit Unterstützung
der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft

© 2003 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Druck: Druckhaus Aschendorff, Münster, 2003
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ⊗

ISBN 3-402-04017-4

Vorwort

Die nachfolgende Studie wurde zum Sommersemester 2002 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Inaugural-Dissertation angenommen. Für die Drucklegung ist der Text geringfügig überarbeitet worden. Zu danken habe ich an erster Stelle dem Betreuer und Erstgutachter, Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Menke. Er hat mich nicht nur ermutigt, das ursprünglich durch meine Münchener Seminare bei P. Prof. Dr. Ulrich Horst OP angeregte Thema gründlicher zu erforschen. Seiner mitreißenden Fähigkeit, systematische Theologie zu betreiben und vor den Anfragen der philosophischen Moderne zu verantworten, verdanke ich weit mehr, als eine dogmengeschichtliche Studie widerzuspiegeln vermag. Auch Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Ludger Honnefelder habe ich nicht bloß für die Bereitschaft zu danken, das Zweitgutachten zu erstellen. Von Beginn an hat er meine philosophischen Studien begleitet und entscheidend gefördert. Mein Kölner Heimatordinarius, S. E. Joachim Card. Meisner, hat durch seine großzügige Freistellung zur Promotion die vorliegende Studie erst ermöglicht. Ihm gilt dafür ebenso mein Dank wie Herrn Prof. Dr. Ludwig Hödl und Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Kluxen, die meine Arbeit unter die von ihnen herausgegebenen „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" aufgenommen haben. Eine wichtige Hilfe leistete die Görres-Gesellschaft durch Übernahme der Druckkosten. Herr Prof. Dr. Wendelin Knoch, an dessen Lehrstuhl in Bochum ich gegenwärtig tätig bin, hat durch sein wohlwollendes Interesse den Abschluß meines Bonner Projekts begünstigt. Nicht vergessen werden sollen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vieler Bibliotheken und Einrichtungen im In- und Ausland, namentlich der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln, der Dominikanerbibliothek St. Albert, Walberberg, und des Martin-Grabmann-Forschungsinstituts an der Universität München, die mich bei meinen Studien tatkräftig unterstützt haben. Zu Dank bin ich schließlich meinem Mitbruder Pfr. lic. theol. Willi Steinfort für seine Mithilfe beim Korrekturlesen verpflichtet.

Meine lieben Eltern haben mir in den Jahren der Ausbildung und des Studiums bis heute immer zur Seite gestanden. Als kleines Zeichen der Dankbarkeit sei Ihnen dieses Buch zugeeignet.

Wuppertal, Weihnachten 2002 Thomas Marschler

INHALTSVERZEICHNIS (BAND 1)

VORWORT III

EINLEITUNG 1

ERSTER HAUPTTEIL: QUELLENLAGE 14

§ 1 FRÜHSCHOLASTIK 14
1.) Vorscholastische und monastische Theologen des 12. Jahrhunderts 14
2.) Anselmschule und Viktoriner 17
3.) Die Schule Abaelards 21
4.) Die Schule des Gilbert von Poitiers 25
5.) Petrus Lombardus und seine frühen Schüler 28
6.) Summisten auf der Wende zum 13. Jahrhundert 33

§ 2 HOCHSCHOLASTIK BIS ZU THOMAS VON AQUIN 39
1.) Autoren am Beginn der Hochscholastik 39
2.) Alexander von Hales, die frühe Franziskanerschule und die Summa Halensis 41
3.) Die frühe Dominikanerschule 48
4.) Albertus Magnus 60
5.) Bonaventura 64
6.) Thomas von Aquin 65
a) Sentenzenkommentar 66
b) Zwischen Sentenzenkommentar und Summa 68
c) Summa theologiae 72
7.) Gérard d'Abbeville 78

§ 3 ERGEBNIS: DIE STELLUNG DER ERHÖHUNG CHRISTI IN DEN WICHTIGSTEN QUELLENWERKEN DER SCHOLASTIK BIS ZU THOMAS VON AQUIN 81

ZWEITER HAUPTTEIL: DIE STELLUNG DER AUFERSTEHUNGSLEHRE IN DER SCHOLASTISCHEN CHRISTOLOGIE 90

§ 1 CHRISTOLOGIE OHNE AUFERSTEHUNGSTRAKTAT AM BEISPIEL DES HUGO VON ST. VIKTOR, „DE SACRAMENTIS" 92
1.) Die Inkarnation als Zentrum von Welt- und Heilsgeschichte ... 92
2.) Inkarnation und Verherrlichung 97
a) Die Menschheit Christi in der Vereinigung mit dem göttlichen Wort 99
b) Zur Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst .. 103
c) Verherrlichung als Implikat der Inkarnation 111
3.) Die Erörterung des Todes Christi und ihr anthropologischer Hintergrund 115
4.) Zusammenfassung 122

§ 2 KOORDINATENVERSCHIEBUNGEN IM CHRISTOLOGISCHEN UND SOTERIOLOGISCHEN BEDINGUNGSFELD FÜR DIE DEUTUNG DER AUFERSTEHUNG ZWISCHEN FRÜH- UND HOCHSCHOLASTIK 128
1.) Unsterblichkeit und Verherrlichung als verborgene Eigenschaften der angenommenen Menschennatur? 129
a) Die Verherrlichung der Seele Christi im Erdenleben als unbestrittene Konsensmeinung 129
b) Weitere Vertreter der These von der „natürlichen" Verklärung Christi 131
aa) Monastische Theologie und beginnende Scholastik .. 131
bb) Gerhoch von Reichersberg 133
cc) Nachwirkungen in die Hochscholastik 140
c) Die Gegenthese: Leibliche Sterblichkeit als unbestreitbares Implikat der Menschwerdung 145
d) Inkarnation und Verherrlichung Christi im Sentenzenkommentar Bonaventuras 154
aa) Der Rahmen des dritten Sentenzenbuches: Inkarnationstheologie mit soteriologischer Zielrichtung 154
bb) Inkarnation als Erhöhung 158
cc) Die Herrlichkeit Christi und die Defekte des Menschseins 162

e) Wahres Menschsein und Verherrlichung Christi in der Summa theologiae des Thomas von Aquin 168
aa) Die soteriologische Grundidee der Summa theologiae: Christi Menschheit als Heilsorgan der Gottheit 169
α) „Instrumentum" und „agens principale" 172
β) Die Übertragung auf die Person Christi 174
γ) Der Heilswert der menschlichen Handlungen Christi 179
bb) Das Menschsein Christi zwischen wahrer Leiblichkeit und seelischer Glorie 184
α) Gegen den Doketismus 186
β) Wahres Menschsein in Schwäche und Sterblichkeit ... 191
γ) Sterbliches Menschsein in Einheit mit der Gottheit: „Simul viator et comprehensor" 198
2.) Die Erhöhung - Verdienst Christi für sich selbst? 210
a) Zur Problemstellung 210
b) Die ablehnende Position in der beginnenden Scholastik .. 211
c) Frühscholastische Erklärungsmodelle zugunsten eines Verdienstes Christi für sich selbst 214
aa) Verdienst als notwendige Aktivierung eines passiven Würdigseins 214
bb) Verdienst als Vollzug guter Werke 216
cc) Verdienst als Wirkung der gleichbleibenden guten Willenshaltung 218
d) Folgeprobleme in der Diskussion zwischen Früh- und Hochscholastik 222
aa) Freier Wille als Bedingung des Verdienens 223
bb) Der Lohn des Verdienstes: Verherrlichung und Vermehrung der Seligkeit? 226
cc) Die theologische Verbindung von Erniedrigung und Erhöhung im Rahmen des Verdienstbegriffes 231
e) Die Synthese der Hochscholastik: Albert – Summa Halensis – Bonaventura 239
aa) Der Begriff eines Verdienstes Christi für sich selbst .. 240
α) Zur Bestimmung von „Verdienst" 240
β) Verschiedene Formen des Verdienstes und ihr Bezug zum Verdienst Christi für sich selbst 241
bb) Anthropologische Mindestvoraussetzungen für die Möglichkeit des Verdienstes in Christus 244
cc) Die inhaltliche Bestimmung des Verdienstlohnes 246

dd) Der spezielle meritorische Wert des Passionsgeschehens für Christus selbst *253*
f) Die Lehre vom Verdienst Christi für sich selbst bei Thomas von Aquin 257
aa) Sentenzenkommentar *257*
α) Bedingungen des Verdienens *258*
β) Inhalt des Verdienstes Christi für sich selbst *259*
γ) Meritorischer Eigenwert der Passion? *262*
bb) Quaestiones disputatae de veritate *266*
cc) Summa theologiae *268*
α) Möglichkeit und Wesen eines Verdienstes Christi für sich selbst *268*
β) Die Verdienstursache und ihr Lohn: „Erhöhung" als Frucht der „Erniedrigung" *279*
g) Eine Zusammenfassung aus dem Munde Alberts 285
3.) Die Erörterung von Christi Tod und ihr christologisch-anthropologisches Umfeld 286
a) Die postmortale Verbundenheit von Seele und Leib Christi mit der Gottheit 286
b) „Menschsein" zwischen Tod und Auferstehung 295
4.) Zusammenschau: Die christologische Verortung der Erhöhung Christi auf dem Weg von der Frühscholastik zur Hochscholastik 302

DRITTER HAUPTTEIL: INHALTLICHE ENTFALTUNG DER LEHRE VON AUFERSTEHUNG UND HIMMELFAHRT CHRISTI IN DER SCHOLASTIK BIS ZU THOMAS VON AQUIN 312

§ 1 GRUNDLEGENDES ZUM GESCHEHEN DER AUFERSTEHUNG 313
1.) Definitionsversuche für den Begriff „Auferstehung" 313
a) Elemente für eine deskriptive Begriffsbestimmung 314
aa) Frühscholastik *314*
bb) Hochscholastik - am Beispiel des Thomas von Aquin *320*
b) Eine Damascenus-Formel als gemeinsame Definition für die Auferstehung Christi und die Auferstehung aller? – Hochscholastische Variationen 323
c) Zusammenfassung 328
2.) Die Notwendigkeit der Auferstehung Christi 329
a) „Für ihn" und „für uns" (Hochscholastik vor Thomas) 329

b) Die Auferstehungsdeutung als Zusammenführung christologischer und soteriologischer Leitideen in eschatologischer Perspektive (Thomas von Aquin) 331
3.) Der Auferstehungszeitpunkt und seine Deutung 335
a) Evangelienharmonie der Osterberichte 336
b) Zur Deutung des Auferstehungszeitpunktes 341
c) Der „Ersterstandene von den Toten" und die Auferstandenen des Karfreitags 346

§ 2 Der auferstandene Christus 351
1.) Spiritualistische Erhöhungschristologie im Geist des Johannes Scottus Eriugena 352
a) Die Auferstehung Christi als Punkt des Übergangs (Johannes Scottus Eriugena) 352
b) Eriugena-Rezeption im 12. Jahrhundert (Honorius von Autun) 357
c) Die göttliche Herrlichkeit des Menschensohnes (Gerhoch von Reichersberg) 360
2.) Die scholastische Mehrheitsthese: Der verklärte Christus im Spannungsfeld von Identität und Differenz 367
a) „Vergeistigung" als Herrschaft des Geistes über das Leibliche 367
b) Die Naturidentität und Realität von vor- und nachösterlichem Leib Christi 371
c) Die Verklärung des substantiell identischen Leibes 384
d) Zur Vereinbarkeit von Natur und Glorie 389
aa) Sichtbarkeit und Berührbarkeit des verklärten Leibes? *389*
bb) Die verbleibenden Wundmale *401*
cc) Das Essen Christi nach der Auferstehung *404*

§ 3 Kundgabe der Auferstehung und Glaube der Jünger 408
1.) Die übergreifende christologische Funktion der Ostererfahrung: Stärkung des erschütterten Jüngerglaubens durch endgültige Offenbarung der Gottheit Christi 408
2.) Die glaubensanalytische Funktion der „Auferstehungsargumente" in Abgrenzung vom Formalgrund des verdienstlichen Glaubens 416
a) Die Problemstellung für die Entwicklung der Glaubensdefinition auf dem Weg von der Früh- zur Hochscholastik 416

b) Wilhelm von Auxerre und die präzisierte Formaldefinition des Glaubensaktes 422
c) Argumente in der Propädeutik „niedrigerer Erleuchtung" (Summa Halensis) 423
d) Argumente für die Predigt (Guerricus von St. Quentin / Anonymus Prag IV.D.13) 426
e) Argumente im „auditus fidei": Materialbereich des Glaubens (Albertus Magnus) 427
f) Argumente als Einführung in die Logik der Erlösung (Bonaventura) 432
aa) „Mystischer Rationalismus" (Sentenzenkommentar) . 432
bb) Das Argument Christi (Collationes in Hexaëmeron) . 436
g) Argumente als Ausgangsprämissen im Syllogismus des Glaubens (Wilhelm von Baglione) 444
h) Argumente und Kundgabe der Auferstehung in einem Modell übernatürlicher Offenbarung (Thomas von Aquin) 448
aa) Der Modus übernatürlicher Offenbarung für das Glaubensgeheimnis der Auferstehung Christi (S. th. III, 55, 1-2) 449
bb) Wesen und Notwendigkeit der „Auferstehungsbeweise" (S. th. III, 55, 5) 458
i) Zusammenfassung 468
3.) Die dogmatische Funktion der Auferstehungsbeweise: Umfassende Offenbarung des Glaubensgeheimnisses 470
a) Hochscholastik vor Thomas 470
b) Thomas von Aquin, S. th. III, 55, 6 475
4.) Aufzählung und Ordnung der biblischen Erscheinungsberichte 478
5.) Täuschung als Mittel der Selbstkundgabe Christi? 485
6.) Die Verklärung Jesu als vorösterliches Auferstehungsargument 488
a) Frühscholastik 488
b) Hochscholastik vor Thomas 491
c) Thomas von Aquin: 3 Sent. d. 16, q. 2 / S. th. III, 45 494

§ 4 Die Wirkungen der Auferstehung Christi 498
1.) Ausgangspunkte der Debatte 498
2.) Die futurische Wirksamkeit der Auferstehung Christi: „Ursache und Vorbild unserer Auferstehung" 501

a) Auf dem Weg zu einer Kausalitätsterminologie (Frühscholastik) 501
b) Zwischen Wirkursache, Vorbild und Verdienst (Hochscholastik) 506
aa) Argument und „Motiv" (Wilhelm von Auxerre) 506
bb) Vorbild und Vorbereitung (frühe Franziskanerschule) 509
cc) „Christus exemplar" (Bonaventura) 518
dd) Die univoke Wirkursache der Erlösung (Albertus Magnus) 522
ee) Echte Instrumentalursächlichkeit über die Grenzen von Raum und Zeit (Thomas von Aquin) 527
3.) Die präsentische Wirksamkeit der Auferstehung Christi: „Rechtfertigung" / „Auferstehung der Seele" 543
a) Bild des neuen Lebens – Zielform des Glaubens (Frühscholastik) 544
b) Die rechtfertigende Kraft der Auferstehung (Hochscholastik) 553
aa) Ein umfassendes Koordinatenmodell für das Rechtfertigungsgeschehen in Passion und Auferstehung (Stephan Langton/ Wilhelm von Auxerre) 553
bb) Die Vollendung der Rechtfertigung: „resurrectio a poena" (Alexander von Hales) 556
cc) Mystische Christusverähnlichung als Weg der Erhöhung des Menschen (Summa Halensis) 558
dd) Österliches Leben als Vorbild und Ziel (Bonaventura) 561
ee) Göttliche Gnade in menschlicher Gestalt (Albertus Magnus) 563
ff) Die erlösende Kraft der Lebensmysterien Jesu (Thomas von Aquin) 565
4.) Zusammenfassung 569
Exkurs: Sakramente und Liturgie in ihrer Beziehung zur Auferstehung Christi – am Beispiel des hl. Thomas von Aquin 573

§ 5 Die Himmelfahrt Christi 581
1.) Frühscholastik 582
a) Himmelfahrt als Übergang in die Ubiquität: Die These Eriugenas und ihre Anhänger im 12. Jahrhundert 582

b) Abaelard: Existenziale Himmelfahrtsdeutung im Kontext rationaler Apologetik 591
c) Die Mehrheitsthesen in der Himmelfahrtstheologie der Frühscholastik 599
2.) Hochscholastik 613
a) Grundbestimmungen für die Himmelfahrt als Bewegungsvorgang 614
b) Konvenienz der Himmelfahrt 615
c) Zeitpunkt 624
d) Zur Beteiligung der beiden Naturen 625
e) Naturphilosophische Erwägungen zum Modus der Himmelfahrtsbewegung 630
aa) „Natürliche Bewegung" zum „natürlichen Ort"? *630*
bb) Plötzliche oder sukzessive Bewegung? *637*
f) Ziel des Aufstiegs: das „caelum empyreum" 641
Exkurs: Ein pseudo-thomanischer(?) Text zu S. th. III, 57, 4 656
g) Wirkungen der Himmelfahrt 669
Exkurs: Zur Verbindung von Verherrlichung Christi und Geistsendung in der thomanischen Theologie 677
h) Das „Sitzen zur Rechten" 681

SCHLUSSÜBERLEGUNGEN 688

Textanhang, Literaturverzeichnis und Namensregister finden sich in Band 2.

Einleitung

(1) Von der Bedeutung der Auferstehung Jesu für die systematische Reflexion über Grundlage und Zentrum des christlichen Glaubens in der Moderne zu sprechen, ist fast schon eine theologische Banalität. Die seit der Aufklärungszeit mit Heftigkeit geführte Diskussion über den exegetischen Gehalt und die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Auferstehungsberichte ist bereits im 19. Jahrhundert in eine umfassendere Debatte um die begründende Funktion der Osterereignisse für das neutestamentliche Kerygma in seiner immanenten Genese wie für die Verantwortung des Christusglaubens als ganzen vor den Anfragen der historischen und philosophischen Vernunft eingemündet. Das 20. Jahrhundert hat neben der intensiven Fortsetzung der exegetischen Detailerörterungen die daran ansetzende fundamentaltheologische Interpretation vor allem durch eine stärkere Beachtung der hermeneutischen Voraussetzungen und Implikationen erweitert. Wenn dabei Aufgaben wie die Klärung „des Verhältnisses von Erfahrung und ihrer sprachlichen Artikulation“[1] oder die Suche nach einem wissenschaftstheoretisch legitimierbaren Begriff „historischen Wissens“[2] zunehmend in ihrer Bedeutsamkeit erkannt werden, bleibt doch die „fundamentaltheologische Kernfrage“[3] für die Deutung des Ostergeschehens bis in die jüngste Gegenwart hinein, ob die Auferstehung eher als verbindende Brücke oder trennende Kluft am Übergang zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ gelten soll, ob ihr also eher die Rolle des Katalysators in einer organischen Transformation des christologischen Kerygmas oder aber die Funktion eines offenbarungstheologischen Quantensprungs zukommt – für die ersten Zeugen damals wie für die gläubigen Christen heute. Alle bedeutenden Debatten um die Auferstehung Christi in der systematischen Theologie der jüngeren Zeit, von denen paradigmatisch die zuletzt geführte zwischen H. Verweyen und H. Kessler genannt zu werden verdient[4], kreisen, bei allen Unterschieden in hermeneutischen und exegetischen Einzelpositionen, letztlich um dieses eine Problem. Auch wenn man immer wieder beklagt, daß die Auferste-

[1] WALDENFELS (1988) 271.

[2] Vgl. dazu ESSEN (1995).

[3] VERWEYEN (2000) 341.

[4] Die entscheidenden Diskussionsbeiträge sind genannt bei H. VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten (Regensburg 1997) und bei VERWEYEN (2000) 338-364.

hung Jesu als Thema in der traditionellen, vor allem neuscholastischen Dogmatik fehlt[5] und stattdessen in den Diskurs der Apologetik verlagert worden ist[6], scheint auch heute die Prävalenz des fundamentaltheologischen Blickwinkels nicht beseitigt, im Gegenteil vielleicht sogar verstärkt worden zu sein[7].

(2) Es fällt auf, daß nicht wenige der Beiträge in der aktuellen Debatte ihre Aussagen auf dem Hintergrund, näherhin zumeist in Absetzung von den Positionen der großen theologischen Tradition der Vergangenheit formulieren. Auch dafür mag beispielhaft auf das bereits erwähnte fundamentaltheologische Lehrbuch H. Verweyens verwiesen werden. Was Verweyen im Blick auf die Auferstehung Christi als Haltung der „dominierenden theologischen Tradition"[8] referiert, die er schon „seit der Zeit der frühen Kirche"[9] grundgelegt sieht und als deren prominenten Vertreter er u. a. regelmäßig Thomas von Aquin zitiert, kann in drei miteinander verknüpften Thesen zusammengefaßt werden, die allesamt deutlicher Kritik unterzogen werden und so als Negativfolie für die Explikation der eigenen Stellungnahme zum Thema dienen.

[1] Die Auferstehung Christi ist nach Verweyen traditionell innerhalb einer Christologie gedeutet worden, die er „als im Prinzip ‚monophysitisch'" beschreiben will, weil sie die Tendenz hat, „bereits im irdischen Jesus die Züge des Menschlichen zugunsten seiner Offen-

[5] Vgl. KESSLER (1970) 12: „Die [sc. neuscholastischen] Lehrbücher lateinischer Sprache sehen die Mittlerschaft in der Passion Christi vollzogen. Diese wirkt aber auf verschiedene Weisen, welche man der Summa Theologiae des Thomas von Aquin entnimmt (...). Lediglich anhangsweise wird schließlich noch davon gesprochen, daß auch descensus ad inferos, resurrectio und ascensio Christi von Belang seien und daß Christus auch propheta und rex sei." Ähnlich KESSLER (1995) 21 und zuvor bereits RAHNER (1960b) 157, mit Anm. 1. Es ist allerdings zu beachten, daß eine umfassendere Untersuchung zur Präsenz unserer Themen in der neuscholastischen Dogmatik bisher fehlt.

[6] Einen exzellenten und differenzierten Überblick zur Bedeutung der Auferstehung Jesu in der „demonstratio christiana" der Neuzeit vermittelt die Studie von NIEMANN (1983); zur „überragende<n> Rolle" (67) der Auferstehung als rational zugängliches Glaubwürdigkeitsargument im Denken der Neuscholastik ebd. 67-79.

[7] Auch dies wird bei NIEMANN (1983) sehr deutlich, wenn im Blick auf zentrale fundamentaltheologische Entwürfe der Gegenwart, die eher immanenzapologetisch orientiert sind und sich vom neuscholastischen Glaubwürdigkeitsnachweis distanzieren, dennoch festgestellt wird: „Die Wunder Jesu spielen bei der Glaubensbegründung überhaupt keine Rolle mehr. Als unverzichtbares Minimum aber gilt die Auferstehung" (452). „In der Gegenwart wird z. B. bei Rahner auf das Wunderargument bewußt verzichtet und um so stärker die Auferstehung Jesu angeführt" (457).

[8] VERWEYEN (2000) 345, Anm. 23.

[9] Ebd. 338.

barung göttlicher Macht zurücktreten zu lassen"[10]. Dafür stützte sie sich vorwiegend auf das Johannesevangelium, das nach Verweyen tatsächlich selbst in seiner Stellung zum Doketismus keine klare Position einnimmt[11]. – Gegen dieses Christusbild werden die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese angeführt: Der historische Jesus, „abgehoben von allem dogmatischen Beiwerk und selbst von seinen kerygmatischen Überkleidungen schon in den neutestamentlichen Traditionen"[12], entzieht sich der falschen Vergöttlichung. In ähnlicher Weise urteilt H. Waldenfels, wenn er mit Blick auf die exegetischen Konsensthesen der Moderne bemerkt, „eine unkritisch-‚naiv-fromme' Verwendung der Auferstehungstexte [sei] immer weniger möglich"[13].

[2] Offenbarung in Christus, so lautet Verweyens Einschätzung weiter, wird auf der genannten christologischen Basis in der Tradition vor allem verstanden als Offenbarung seiner göttlichen Macht. Entscheidendes Offenbarungsereignis ist das supranaturale Wunder. Indem die Auferstehung Christi in die Reihe dieser Wunder eingeordnet, ja als das größte, abschließende Wunder des Herrn angesehen wird, ist auch ihre Funktion an erster Stelle die Selbstlegitimation Christi. Durch die Auferstehung macht er sich endgültig und sicher erkennbar als Gesandter Gottes bzw. göttlicher Sohn. – Diese Argumentation, so lautet die Replik, sieht sich nicht bloß den prinzipiellen Einwänden gegen die Möglichkeit von Wundern ausgesetzt, wie sie in verschiedener Form von modernen Philosophen, Historikern und Naturwissenschaftlern geäußert worden sind, sondern wird wiederum von der exegetischen Kritik getroffen, die angesichts der biblischen Zeichenfunktion des Wunders die Berechtigung eines supranaturalistisch orientierten Deutungsansatzes in Frage stellt[14].

[3] Letztlich sieht Verweyen die seiner Ansicht nach falschen christologischen und offenbarungstheologischen Schwerpunktsetzungen der Vergangenheit sogar als Ausdruck eines falschen Gottesbildes an, das dem biblisch offenbarten Wesen Gottes widerspricht: Eine „triumphalistisch" gedeutete Auferstehung nimmt die bedingungslose Selbsthingabe Jesu nicht ernst genug, stempelt „die Selbstoffenbarung Gottes am Kreuz zu etwas Vorläufigem"[15] ab und kann sich

[10] Vgl. ebd. 339. Dieser Vorwurf wird ähnlich mehrfach wiederholt.
[11] Ebd. 344.
[12] Ebd.
[13] WALDENFELS (1988) 264.
[14] Vgl. VERWEYEN (2000) 247-262.
[15] Ebd. 343.

damit nicht vollständig von „dem alten Gottesbild eines machtvoll thronenden Herrschers" lösen. – Stattdessen möchte Verweyen das Wesen Gottes ganz vom Gedanken der Kenosis Christi her verstehen, die für die theologische Rede über Vollmacht, Unveränderlichkeit und Selbstkundgabe Gottes nicht ohne Folgen bleiben darf: „Ist bei einer solchen [sc. triumphalistischen] Sicht der Auferstehung und ihrer Manifestation die Lebenshingabe Jesu am Ende nicht doch nur ein Zwischenspiel, das sich die zweite göttliche Person in ‚hypostatischer Union' mit einer menschlichen Natur leistet?"[16] Darum gilt: Was immer wir als Christen über „Kraft und Herrlichkeit" Gottes wissen, kann nichts anderes als das sein, was im Kreuz selbst, nicht aber in irgendeinem nachträglichen Demonstrationsakt erfaßbar wird.

(3) Dieses kurze Streiflicht auf einen Beitrag aus der gegenwärtigen Denkbemühung um die Deutung der Auferstehung Christi, die selbstverständlich auch andere Schwerpunktsetzungen kennt, hilft, den Erwartungshorizont abzustecken, in den sich eine dogmengeschichtliche Studie stellt, die ein zentrales Kapitel jener „dominierenden theologischen Tradition" der Vergangenheit ausleuchten will, von der eben die Rede war.

Einerseits nämlich markiert die zeitgenössische Theologie einen derart scharfen Schnitt gegenüber dem „Paradigma der Tradition", daß sie von deren genauerer Untersuchung kaum noch verwertbare Beiträge für ihr heutiges Gespräch zu erwarten scheint. Ein Blick in die gängigen dogmatischen Lehrbücher bestätigt diese Einschätzung[17]. Auch auf dem Feld der Theologiegeschichte tut sich demnach eine Art „garstiger Graben" auf, der nicht bloß für den Weg, sondern bereits schon für den Blick zurück zum Hindernis wird. Dies mag erklären, weshalb neben der unüberschaubar gewordenen Fülle an Arbeiten über die Osterexegese sowie die Geschichte der Auferstehungsdeutung in der Moderne Forschungen zur vorangehenden Dogmenhistorie nicht allzu häufig sind.

Andererseits aber ruft eine derartig scharf konturierte, bewußt pauschal und zugespitzt kritisch urteilende Charakterisierung wie die

[16] Ebd. 342f.

[17] Nur im romanischen Sprachraum sind in jüngerer Zeit vereinzelt noch Christologien mit spürbar thomistischer Orientierung (auch in unserer Frage) erschienen; darunter sind erwähnenswert: GALOT (1983) 388-392; 402ff.; NICOLAS, J. H. (1986) 521-524); PIOLANTI (1995) 599-603; 638-648; OCARIZ/ MATEO SECO/ RIESTRA (2000) 238-241; 250-253. Anderswo finden sich bestenfalls einige historische Hinweise auf die thomanischen Quästionen, von den übrigen Autoren des Mittelalters wird noch viel weniger gesprochen.

Verweyens geradezu nach der Arbeit des Dogmengeschichtlers. Indem er sich vom theologischen Bemühen der Gegenwart inspirieren läßt, in die Vergangenheit zu schauen, wird er nicht umhin können, Erkenntnisinteresse und Fragestellungen seiner eigenen Zeit in die Begegnung mit den Früheren einzubringen. Um so mehr ist er zugleich aufgefordert, den fremden Kontext, in dem er sein Thema vorfindet, als solchen zu begreifen und zu rekonstruieren.

(4) Diesem Anliegen weiß sich die vorliegende Studie verpflichtet, wenn sie „Auferstehung und Himmelfahrt Christi[18] in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin" als Thema wählt. Sie möchte sich ausdrücklich (nur) als dogmengeschichtliche Bemühung verstehen, die – abgesehen von einigen Schlußbemerkungen – ihre Ergebnisse nicht noch einmal, kritisch oder bestätigend, in Beziehung zu Positionen im Diskurs der Gegenwart setzt, da dies Umfang und Anlage der Untersuchung überfordern müßte. Aus diesem Grunde werden Beiträge aus der aktuellen Systematik im folgenden auch nur dann herangezogen, wenn sie selbst ausdrücklich auf scholastische Positionen zurückgreifen; auf diese Bezugnahme beschränkt sich folglich unsere Zustimmung oder Kritik.

(a) Es bedarf kaum weiterer Begründung, daß die von uns ausgewählte Epoche nicht bloß für die theologische Mediävistik, sondern für die Theologiegeschichte überhaupt von höchster Bedeutung ist. Die rund 150 Jahre zwischen der Wirksamkeit eines Abaelard oder Hugo von St. Viktor und dem Tod des hl. Thomas präsentieren uns von der Begründungssituation bis hin zu einer ersten großen Vollendungsgestalt jene wissenschaftliche Rationalität des 12. und 13. Jahrhunderts, die unter dem Namen „Scholastik" in der Folgezeit bis heute zu einer der pardigmatischen Gestalten theologischen Arbeitens geworden ist. Die Scheidung zwischen Früh- und Hochscholastik kann sich zwar auf gute Gründe hinsichtlich inhaltlicher und methodischer Fortschritte im Verlauf der genannten Epoche stützen und wird darum gewöhnlich auch für die Einschränkung wissenschaftlicher Untersuchungsbereiche herangezogen. Andererseits ist sie wie alle historischen Phaseneinteilungen künstlich, was sich vor allem an den Gestalten des Übergangs zeigt, deren Charakterisierung nur durch die doppelte Verbindung nach „hinten" und „vorne" gelingen kann. So hat ebenfalls die Wahl der größeren, um-

[18] Der Auferstehungstheologie kommt dabei klar das Hauptaugenmerk zu. Sie ist der zentrale Inhalt des österlichen Erhöhungsgeheimnisses, das durch die Himmelfahrt Explikation und Abschluß gefunden hat.

fassenderen Untersuchungsperiode, wie wir sie vornehmen, ihre Berechtigung und ihren eigenen Reiz.

(b) Natürlich mag auch die von uns vorgenommene Abgrenzung des Zeitraumes, besonders im Blick auf den Endpunkt bei Thomas von Aquin, als willkürlich oder interessegeleitet kritisiert werden. Neben der schlichten Notwendigkeit einer Stoffbeschränkung und dem Wissen um die großen Einschnitte, die nach dem Tode des Aquinaten etwa durch den systematischen Entwurf des Johannes Duns Scotus oder den immer schärfer werdenden Schulstreit der Orden in vielen Bereichen des Denkens zu verzeichnen sind, haben uns echte sachliche Gründe zu solcher Einschränkung bewogen: Im Werk des Thomas von Aquin hat die seit der Frühscholastik einsetzende Entwicklung der Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt Christi einen gewissen Abschluß und sicher auch Höhepunkt erreicht. Daß diese Feststellung im Falle unseres Themas keine „neuscholastische" Präsumtion darstellt, müssen die folgenden Ausführungen belegen. In ihnen wird das Wichtigste dessen zur Sprache kommen, was in der mittelalterlichen Scholastik, ja der vormodernen Theologie insgesamt über Auferstehung und Himmelfahrt Christi gelehrt worden ist.

(c) Wenn unsere Studie gerade den Tod des Thomas von Aquin als Begrenzungsmarke wählt, hat dies noch einen anderen Grund: Am Anfang des Projektes stand eine Untersuchung zur „Erhöhung Christi" im theologischen Kontext der Summa theologiae des hl. Thomas. Die Beschäftigung mit seinen Texten hat das Interesse des Verfassers geweckt, den größeren Kontext der Thematik nicht nur innerhalb des thomanischen Werkes, sondern auch in Beziehung zum Denken der unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen in den Blick zu nehmen. So bleibt im Hintergrund der folgenden Ausführungen das große Anliegen eines „historischen Kommentars" zur Summa theologiae präsent, das Dom Lottin bereits vor vielen Jahrzehnten mit Nachdruck formuliert und zu dessen Erfüllung er selbst beachtliche Beiträge geleistet hat[19].

[19] Vgl. LOTTIN (1939) 277: „Saint Thomas n'est pas un météore tombé des cieux, un Melchisédech sans père ni mère, sans attaches avec ses prédécesseurs: vivant dans un milieu scolaire déterminé, il lui arrive d'emboîter le pas à quelq'un. Ce sont ces races qu'il importe de relever. En s'adressant aux prédécesseurs immédiats de saint Thomas, on est d'abord averti des idées et de la terminologie du temps; par là même, on discerne aisément, si saint Thomas a apporté quelque donnée nouvelle; et dans l'affirmative, on a un point de repère pour fixer l'originalité de sa pensée et voir sur le vif ce sur quoi il a voulu mettre l'accent."

Bei aller Bemühung, sämtliche wichtige Autoren unseres Zeitraums im Überblick zu berücksichtigen, werden deswegen die Analysen der thomanischen Lehraussagen häufig den größten Raum einnehmen.

(5) Es schließt sich die Frage nach der Forschungssituation an, in der sich unsere Studie vorfindet. In der reichen Literatur theologischer Mediävistik seit Ende des 19. Jahrhunderts existiert eine Vielzahl wichtiger Anknüpfungspunkte für unser Projekt. Unter den Monographien zu Themen aus der Eschatologie und Christologie unserer Epoche nehmen dabei die Spezialstudien, die sich dem hl. Thomas widmen, allein nach Umfang und Zahl einen herausragenden Platz ein. Im folgenden sollen nur die wichtigsten Beiträge aus diesen Bereichen erwähnt werden, von denen aus weitere Spezialforschungen leicht zugänglich sind.

(a) Von hohem Wert ist für uns die recht gründliche Erforschung, die der scholastischen Eschatologie zuteil geworden ist. N. Wicki verdanken wir einen Überblick über die frühe scholastische Lehre zur seelischen Verherrlichung, die C. Trottmann neuerdings in einer großen Untersuchung bis ins späte Mittelalter weiterverfolgt hat[20]. Während R. Heinzmann die Eschatologietraktate der Frühscholastik unter dem Aspekt der leiblichen Auferstehung analysiert, wichtige Bezüge zur Anthropologie herausgearbeitet und zudem zahlreiche unveröffentlichte Texte mitgeteilt hat, die immer wieder den Zusammenhang zur Christologie erkennen lassen[21], hat sich H. J. Weber derselben Mühe hinsichtlich des noch umfangreicheren Schrifttums der Hochscholastiker unterzogen[22]. Auf seine durch Material- und Kenntnisreichtum hervorragende Studie werden wir häufig verweisen. Vieles davon hat L. Ott in seinen dogmengeschichtlichen Überblick zur scholastischen Eschatologie aufnehmen können[23].

(b) Hinsichtlich der scholastischen Christologie fällt zunächst auf, daß eine umfassendere neuere Überblicksstudie fehlt. Vor allem die beiden diesbezüglichen Bände im „Handbuch der Dogmengeschichte" (III,1,c und III,2,b: Christologie/ Soteriologie der Scholastik) stehen bislang noch aus. Was die Frühscholastik angeht, werden manche Lücken durch die unzähligen Studien A. M. Landgrafs ausgefüllt[24].

[20] Vgl. WICKI (1954); TROTTMANN (1995).
[21] Vgl. HEINZMANN (1965).
[22] Vgl. WEBER, H. J. (1973).
[23] Vgl. OTT (1990); vgl. auch WALKER BYNUM (1994).
[24] Vgl. vor allem LANDGRAF (1953-54). Wichtig außerdem: BACH (1873-75); BREUNING (1962); NIELSEN (1982).

Wie die allgemeine christologische Zusammenschau fehlt eine Überblicksstudie zum spezielleren Thema „Auferstehung und Himmelfahrt". Erste Versuche dazu bieten die kurzen Beiträge von I. Bakkes[25] und W. Breuning[26]. Daneben existieren einige wenige Arbeiten, die das Osterthema bei einzelnen Autoren (weitgehend aus der Hochscholastik) behandeln. Auch die Sichtung derjenigen Kapitel, die in Monographien zum christologischen Denken scholastischer Autoren diesem Aspekt gewidmet sind, vermag dieses Material nur in bescheidenem Umfang zu vermehren[27]. Die Himmelfahrt des Herrn, obgleich als Thema der Liturgie-, Kunst-, und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters schon häufiger Gegenstand der Forschung, weckt in ihrer theologischen Deutung noch seltener als die Auferstehung das Interesse der Interpreten[28]. Insgesamt also ist die Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt Christi bei den Scholastikern vor Thomas bislang nur punktuell und sehr unvollständig erforscht. Die Beiträge konzentrieren sich zudem auf die bekanntesten Autoren, so daß die Literatur der „zweiten Reihe", vor allem in den bislang nur handschriftlich zugänglichen Texten, fast gänzlich unbeachtet bleibt.

(c) Erfreulicher sieht die Forschungslage für unser Gebiet im Blick auf den hl. Thomas selbst aus. Während man den Thomas-Interpreten der älteren Schultheologie mit einem gewissen Recht vorwerfen konnte, oft achtlos über den Mysterientraktat der Summa und darin auch die Kapitel zur Auferstehung Christi hinweggegangen zu sein[29], dürfte sich die Situation in der neueren Zeit verändert

[25] Vgl. BACKES, I. (1975b).

[26] Vgl. BREUNING (1980).

[27] Vgl. etwa GÖSSMANN (1964) 159-175; IAMMARONE (1997b) 136-139 (zur Summa Halensis); HABERL (1939) 180-205 (zu Albert); BOUGEROL (1993), bes. 394f.; POSPÍŠIL (1999) 678f. (zu Bonaventura); BACKES, I. (1975a) Bd. 2, 115-122 (zu Ulrich von Straßburg).

[28] Zur Himmelfahrt in der mittelalterlichen Kunstgeschichte: GUTBERLET (1935); zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte: DURIEZ (1914); KUNÉ (1979); WEBER, H. R. (1987); WEINERT (1987); WILCKE (1991); als Predigtthema: DE REU (1996). Auf die strenger theologische Himmelfahrtsdeutung gehen ein: LANGER (1974); LONG (1978); LECLERCQ (1990).

[29] Oft zitiert worden sind die Feststellungen K. Rahners: „Die moderne Schultheologie hat sich im Unterschied von Thomas und z. B. (für die nachtridentinische Zeit) von Suárez, ohne viel Bekümmertheit darüber zu empfinden, daran gewöhnt, die einzelnen Mysterien des Lebens Christi überhaupt aus dem Traktat der Christologie stillschweigend auszuklammern und sie der Exegese und frommen Betrachtung allein zu überlassen. Kein Wunder, daß es dann dem Mysterium der Auferstehung auch nicht besser erging" (RAHNER [1960b] 159). Ganz ähnlich urteilt schon RAHNER (1954) 210f. Die Aussage ist zwar tendenziell richtig, muß aber im

haben. Wie jedes einigermaßen zentrale Thema aus der Theologie des Aquinaten hat auch die Auferstehungslehre in den vergangenen Jahrzehnten bereits eine stattliche Zahl von Bearbeitern gefunden. J. P. Torrell konnte in einem Lagebericht zu den neueren interpretatorischen Bemühungen im Bereich der thomistischen Christologie konstatieren, daß seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, unterstützt durch die systematischen Debatten über einen heilsgeschichtlichen Neuentwurf theologischen Denkens im Umfeld des Zweiten Vatikanums, gerade der Traktat zu den Mysterien des Lebens Jesu in der „Summa theologiae" neue Aufmerksamkeit wecken konnte[30]. Dessen Auslegung, die in der Gegenwart „geradezu Hochkonjunktur" hat (O. H. Pesch[31]), darf neben der Diskussion um die ontische Einheit Christi als zweiter systematischer Schwerpunkt der neueren Thomasexegese auf dem Feld der Christologie gelten, und, so wird man hinzufügen dürfen, die Auferstehung des Herrn steht dabei noch einmal im Mittelpunkt.

Unter den Erforschern des Mysterientraktats in seinem größeren Kontext, aber auch der Auferstehungstexte im speziellen, verdienen vor allem die Namen zweier Forscher genannt zu werden. Zunächst hat I. Biffi in zahlreichen Veröffentlichungen der letzten 30 Jahre bis

Blick auf die Auferstehung, deren Behandlung, wie wir sehen werden, nicht an einen komplett entfalteten Mysterientraktat gebunden war, differenziert werden. Unter den großen Thomasauslegern vor 1900 haben zumindest einige der prominentesten durchaus Auferstehung und Himmelfahrt Jesu besprochen, teilweise sogar in großem Umfang und mit neuen, eigenen Fragestellungen. In repräsentativer Auswahl nenne ich: Rainerius Pisanus († um 1348), Pantheologia, Stichworte „ascensio"/ „resurrectio" (ed. VENEDIG, I, 47rb-49ra; II, 212rb-213vb); Sylvester Prierias († 1527), Rosa aurea, tr. 2, zu den Evangelien vom Ostersonntag bis Himmelfahrt; Quästionen in tr. 3, qq. 30-43 (ed. VENEDIG, 385-438; 615-644); Card. Cajetan († 1534), Comm. in IIIam, qq. 53-58 (ed in: LEONINA t. XI, 503-540); Bartholomaeus a Medina († 1580), Expositio in IIIam, qq. 53-58 (ed. VENEDIG, 632-687); F. Suárez († 1619), Opp. IX, 743-986; F. Sylvius († 1648) Comm. in IIIam, qq. 53-58 (ed. ANTWERPEN, 173-187); Vincenz Contenson († 1674), Theologia mentis et cordis, l. 9, diss. 5 „De exaltatione Christi" (ed. KOLN, 571-629); R. Billuart († 1757), Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 12-13 (ed. PARIS, 225-238). Wo man dagegen in der Kommentierung die Erhöhungsartikel überschlagen hat, dürfte jener Grund ausschlaggebend gewesen sein, den F. Toletus († 1596) anführt, wenn er vom Passionstraktat unmittelbar zum Sakramententeil übergeht (In Summam theologiae S. Thomae enarratio, t. 3 [ed. ROM, 378]): „Reliquae quaestiones S. Thomae usque ad LX exclusive faciles sunt, nihilque habent controversiae principalis." Einen Überblick über bedeutende klassische Thomaskommentatoren in ihrer Stellung zum Mysterientraktat der Summa bietet VOSTÉ (1940) V-VI.

[30] Vgl. TORRELL (1994a) 389f.

[31] PESCH (2002) 463.

in die letzten Winkel des großen thomanischen Oeuvres nach Material zur Deutung der „mysteria" gesucht, das Gefundene geordnet, neuere und ältere Sekundärliteratur gesichtet und zentrale Problemstellungen markiert[32]. Daneben muß der schon erwähnte, als exzellenter Thomasbiograph über die engen Fachkreise hinaus bekannt gewordene J. P. Torrell mit seiner kürzlich vorgelegten Darstellung zur thomanischen Christologie Erwähnung finden, die nicht nur eine beispielhafte Interpretation des fortlaufenden Summa-Textes in der IIIa Pars bietet, sondern zugleich die intime Vertrautheit des Verfassers mit der gesamten belangreichen Forschungsliteratur dokumentiert, die bereits viele seiner eigenen früheren Beiträge umfaßt[33]. Auf Torrells Deutung des Mysterientraktats und besonders der Auferstehung Jesu bei Thomas werden wir uns häufiger beziehen können.

Von sehr unterschiedlichem Wert sind daneben für uns viele andere Kommentare zur thomanischen Summe, die in den letzten 100 Jahren erschienen sind und unser Themenfeld oft nur resümierend oder paraphrasierend behandeln; ähnliches gilt auch von einigen Einführungen in die thomanische Christologie[34].

Wendet man von dort aus den Blick auf die spezielleren Veröffentlichungen zur Auferstehung Christi bei Thomas, so fällt das große Übergewicht auf, das den Studien zur Heilswirksamkeit des Geschehens zukommt. Hier haben die Interpreten ganz augenscheinlich den originellsten, spekulativ interessantesten und für das heutige Denken wichtigsten Aspekt der thomanischen Auferstehungstheologie ausmachen wollen. Was katholische Theologen seit den 50er Jahren beim hl. Thomas als paulinischen Zentralgedanken wiederentdeckten – daß nämlich in der Scholastik „das soteriologische Element der A[uferstehung] J[esu] (...) durchaus noch gesehen wurde"[35] –, versuchten sie auch in der systematischen Debatte ihrer Zeit le-

[32] Vgl. BIFFI (1971); BIFFI (1994) - frühere, hier zusammengefaßte Veröffentlichungen des Autors sind aufgeführt ebd. 23f., Anm. 2.

[33] Vgl. TORRELL (1999a); Bd. 2, 541-648 zu Auferstehung und Himmelfahrt. Zur Würdigung der Thomasforschungen Torrells vgl. Th. O'MEARA: Theological Studies 62 (2001) 787-801.

[34] In einer kleinen Auswahl seien genannt: PÈGUES (1926) 573-684; BILLOT (1927) 522-544; SYNAVE (1931); VOSTÉ (1940) 446-521; GARRIGOU-LAGRANGE (1945) 485-490; GRATSCH (1985) 238-241; LOHAUS (1985) 214-221; RUELLO (1987) 336f.; IAMMARRONE (1997) 116-124; PATFOORT (1998) 243f.; MONDIN (1997) 206-217; LEVERING (2002) 102-106.

[35] ULLRICH (1987a) 29.

bendig werden zu lassen[36]. Bis in die Gegenwart hinein wurde so das besondere Augenmerk der Interpreten auf die Aussagen zur „Kausalität der Auferstehung" bei Thomas gerichtet[37].
Außerhalb dieses – mittlerweile weitgehend ausgeschöpften – Erörterungsfeldes bewegt sich eine deutlich kleinere Zahl von Arbeiten, die entweder einen Gesamtüberblick zur thomanischen Auferstehungslehre oder die Klärung anderer Einzelprobleme aus dem Themenbereich anstreben[38]. Besonders hervorzuheben sind darunter zwei umfangreiche Monographien, die allerdings beide keine große Verbreitung erfahren haben. Von R. Lafontaines Studie zum Erhöhungstraktat der Summa, die sich als gründlicher, weithin textimmanenter Kommentar präsentiert, ist nur ein Exzerpt zur Veröffentlichung gelangt[39]. Nicht weniger ausführlich geht J. Schontz in seiner Dissertation über die Behandlung der Auferstehung Christi im Sentenzenkommentar[40] vor, berücksichtigt dabei auch die Lehre wichtiger Zeitgenossen und zeigt auf diesem Hintergrund, wie Thomas in der Auferstehungslehre den Weg „von der Eschatologie zur Christologie" eingeschlagen hat[41].
Ebenbürtige Beiträge aus der deutschsprachigen Thomasforschung sind bislang für keinen der genannten Diskussionsapekte vorhanden.

(6) Als Ergebnis dieses kursorischen Überblicks läßt sich die Aufgabe unseres Projektes in drei konkreten Punkten spezifizieren, mit denen zugleich die drei großen Schritte angegeben sind, in denen unsere Studie im folgenden vorgehen möchte.

[1] Unerläßlich ist in einem ersten Schritt die bisher nirgendwo vorgenommene umfassende Sichtung des verfügbaren Quellenmate-

[36] Vgl. O'COLLINS (1970) 512, u.a. mit dem Beispiel des 1950 erstmals erschienenen Auferstehungsbuches von F. X. Durwell (von uns zitiert in der deutschen Ausgabe als DURWELL [1958]).

[37] Vgl. HOLTZ (1953); VAN ROO (1958); CROTTY (1962); ZIMOLAG (1972); NEELS (1973); RUELLO (1982). Einen exzellenten und noch eingehenderen Literaturüberblick bieten die Beiträge von TORRELL (1996a) und BIFFI (1971) 221*-236*, der auch auf klassische Thomaskommentatoren verweist. Über Thomas hinaus blicken die Passagen bei HEINZMANN (1965) 147-245 (frühscholastischer Hintergrund, bes. Texteditionen); WEBER, H. J. (1973) 276-300; zur „doppelten Auferstehung" ebd. 280f.; OTT (1990) 45ff.; 132-136.

[38] Vgl. etwa KOLPING (1968); O'COLLINS (1970); PRETE (1974); SCHONTZ (1974); RODRIGUEZ (1975); OCARIZ (1982); EMERY, G. (1999); ELDERS (1999); VALKENBERG (1992)/ (2000). In der Arbeit von M. HEGHMANS (1982) über das Thema der „gloria Dei" in den Schriftkommentaren des Aquinaten ist naturgemäß ebenfalls manches über die österliche Verherrlichung zu lesen.

[39] Vgl. LAFONTAINE (1983).

[40] Im folgenden auch „SK" abgekürzt.

[41] Vgl. SCHONTZ (1987).

rials unserer Untersuchungsepoche, um darin jene Texte ausfindig zu machen, die sich explizit mit Auferstehung und Himmelfahrt Christi befassen. Wir werden diese Sichtung im ersten Hauptteil unserer Studie vornehmen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, en passant eine ganze theologische Literaturgeschichte der Zeit oder archivkundliche Forschungen in größerem Umfang vortragen zu können, wie es einigen herausragenden mediävistischen Überblicksstudien der Vergangenheit gelungen ist[42]. Dennoch werden hoffentlich all diejenigen Texte unserer Epoche, die, ob gedruckt oder handschriftlich verfügbar, bereits in der Literatur Erwähnung gefunden haben, einigermaßen vollständig berücksichtigt werden können. Aus Schriften, die bislang unveröffentlicht geblieben sind, werden wir die für uns interessantesten Stücke im Anhang dieser Studie in Form einer Arbeitsedition zugänglich machen. Die Darstellung des Quellenbefundes in seiner zeitlichen Abfolge wird uns bereits zu ersten Schlußfolgerungen hinsichtlich der Präsenz und Bedeutung unseres Themas in der theologischen Entwicklung der Zeit befähigen.

[2] Im Blick auf die bisher vorliegenden Forschungsbeiträge fällt auf, daß die Frage nach der christologischen Verortung des Auferstehungsthemas in den scholastischen Entwürfen nur unzureichend beantwortet worden ist, während die Beziehungen zur Eschatologie weitaus besser ausgeleuchtet wurden. Zwar findet man den Hinweis, daß die Relevanz der Auferstehung innerhalb des inkarnatorischen Ansatzes der scholastischen Christologie zu bestimmen sein wird[43], doch steht die exakte Durchführung dieses Deutungsansatzes bisher noch aus. Ihr möchten wir uns im zweiten Hauptteil der Studie zuwenden, der diejenigen christologischen Lehrstücke herauszustellen sucht, in denen für das Verständnis der Auferstehung Jesu, und zwar bereits vor einem diesbezüglichen eigenen Traktat, entscheidende Weichenstellungen vorgenommen werden. Wir hoffen, auf diesem Wege zugleich eine kleine Einführung in das christologische Denken des Mittelalters überhaupt bieten zu können.

[3] Schließlich wird drittens auf dem Hintergrund der ersten beiden Schritte eine Darstellung der scholastischen Deutung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi nach ihren inhaltlichen Schwerpunkten in chronologisch-vergleichender Form möglich werden. Was bisher nur für einzelne Aspekte des Themas und zudem mit

[42] Als Beispiele nenne ich nur: ANCIAUX (1949); HÖDL (1960); GRÜNDEL (1963).
[43] Vgl. BREUNING (1980) 1200.

starker Zentrierung auf die Texte des hl. Thomas versucht wurde, soll auf der Basis des breiteren Textbefundes und mit dem Wissen um seine christologische Relevanz im dritten Hauptteil der Studie detailliert und quellennah erfolgen. Dabei wollen wir uns die Schwerpunkte der Erörterung von den mittelalterlichen Theologen selbst vorgeben lassen, auch wenn sie uns zuweilen aus heutiger Sicht überholt und überflüssig erscheinen mögen[44].

(7) Wichtigstes Material für die folgenden Untersuchungen sind die systematischen Traktate und Quästionen der Zeit. Es werden auch Schriftkommentare und (in geringem Umfang) Predigten berücksichtigt, jedoch nur, sofern sie die systematischen Fragestellungen aufgreifen. Daß daneben Auferstehung und Himmelfahrt häufig Thema in den Kontexten der praktischen Spiritualität, der Liturgie und bildenden Kunst waren, wird zwar hier und dort anklingen, muß aber weithin ausgeklammert bleiben, um das Material nicht ins Unermeßliche anwachsen zu lassen.

Wie jede Überblicksstudie wird auch die folgende den Versuch wagen müssen, zwei konträren Hauptgefahren, einer oberflächlich-enzyklopädischen Quellenkompilation auf der einen Seite und exemplarischer Gründlichkeit, die aber größere Entwicklungslinien aus dem Auge verliert, auf der anderen Seite, zu entgehen. Ob dies angesichts einer Stoffülle gelungen ist, die der Verfasser selbst zu Beginn der Untersuchung kaum erwartet hatte, bleibt dem Urteil der Leser vorbehalten.

[44] Die Vorbemerkungen einer umfangreichen neueren Studie zur scholastischen Anthropologie zeigen, daß dieses Anliegen auch von anderen Forschern geteilt wird: KÖHLER (2000) 29-32. Vgl. auch die zutreffenden Bemerkungen bei GERWING (1996) 74-83, bes. 81, über Nähe und Distanz mittelalterlicher Texte in heutiger Interpretation.

Erster Hauptteil: Quellenlage

Die folgende Auflistung des scholastischen Quellenmaterials zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi im 12. und 13. Jahrhunderts bis zu Thomas von Aquin wird nur, sofern sinnvoll, durch Bemerkungen zur Verortung der Texte im größeren Kontext eines Werkes sowie durch einige allgemeinere bibliographische bzw. literargeschichtliche Hinweise zum Autor ergänzt[1].

§ 1 Frühscholastik

1.) Vorscholastische und monastische Theologen des 12. Jahrhunderts

Zu Beginn sind einige Autoren zu nennen, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch stärkere Rückbindung an die vorscholastische Gestalt der Theologie bewahrt haben und keiner der neuen Schulen zuzuordnen sind, wenn sie mit diesen auch durchaus in Kontakt – oder im Konflikt – gestanden haben. Sie werden in der neueren Forschung zumeist unter dem Sammelbegriff der „monastischen Theologie" geführt[2].

Noch ins erste Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts fällt das „Elucidarium" des Honorius von Autun († um 1140), der zuvor wahrscheinlich beim hl. Anselm von Canterbury in die Schule gegangen ist[3]. Dieser für die Praxis konzipierte Abriß der Theologie in Dialogform enthält im abschließenden dritten Buch den ersten eschatologischen Traktat der Frühscholastik; die Erhöhung Christi wird jedoch bereits

[1] Unterlassen wird im folgenden gewöhnlich die Anführung der gängigen Fachlexika, die in ihren biographischen Artikeln selbstverständlich den einfachsten Zugang zu weiteren bibliographischen Studien bieten (BBK, DSp, DThC, LMA, LThK, TRE). Reiche Bibliographie zu allen wichtigen Autoren liefert D'ONOFRIO (1996). Vgl. auch die Literaturverzeichnisse anderer Überblicksarbeiten zu Themen der Früh- und Hochscholastik wie HÖDL (1960), GRÜNDEL (1963), OTTO (1963), KNOCH (1983).

[2] Zur Charakterisierung dieses Begriffes hat in zahlreichen Arbeiten Dom J. Leclercq Entscheidendes beigetragen; vgl. beispielhaft LECLERCQ (1963) 213-259; 302f. Eine gute Kurzdarstellung der Prinzipien monastischer Exegese bietet DAHAN (1999) 76-91. Zum Übergang von „monastischer" zu „scholastischer" Theologie vgl. CHENU (1976) 323-350.

[3] Zu Leben und Werk vgl. LEFÈVRE (1954) 191-230; BEINERT (1973) 38-49; FLINT (1995). Zum Elucidarium LEFÈVRE (1954) 17-190; 231-268; GARRIGUES, M.-O. (1987) 126-134; GOTTSCHALL (1992) 11-21; GERWING (2000) 88-92.

in Buch I, nämlich am Ende der Christologie abgehandelt[4]. Das „unbestritten niedrige Niveau"[5] dieses Frühwerkes in spekulativer Hinsicht war kein Hindernis dafür, daß es im ganzen Mittelalter weite Verbreitung, u.a. durch Übersetzung in fast alle Volkssprachen Europas, gefunden hat. In den späteren Schriften wird noch deutlicher der Einfluß griechischer Theologie spürbar, mit der Honorius besonders durch JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA († um 877) in Kontakt gekommen ist; dessen Hauptwerk „Periphyseon" mit seiner berühmten spiritualistischen Auferstehungslehre, auf die wir im Laufe unserer Studie noch zurückkommen werden, hat er in seinem „Clavis Physicae" exzerpiert und damit für die Theologie des 12. Jahrhunderts zugänglich gemacht[6]. J. Endres verdanken wir die Edition dreier Quästionen aus dem Melker Codex 850 (P 40) fol. 62ff., die beweisen, wie konsequent Honorius auch die Deutung der Erhöhungsgeheimnisse von Eriugena übernommen hat[7]. Derselbe Einfluß zeigt sich in der Schrift „De cognitione verae vitae", die früher unter den Spuria Augustins gedruckt, von der neueren Forschung aber einmütig Honorius zugeschrieben wurde[8]. In dem durch mehrere Redaktionen veränderten „Speculum Ecclesiae"[9], einer Sammlung von Sermones aus dem ganzen Kirchenjahr, finden sich auch Texte zu Auferstehung und Himmelfahrt[10]. Wie umfangreiche Erklärungen zur Liturgie des Osterfestes (vor allem in der Schrift „Gemma animae"[11] und im „Sacramentarium"[12]) zeigen sie uns Honorius noch eng der allegorisch-monastischen Theologie des frühen Mittelalters verpflichtet, aus deren Quellen er geschöpft hat. Wir werden in dieser Arbeit, die dem scholastischen Denken gewid-

[4] Elucidarium, l. 1 (PL 172, 1126-1128; kritische Ed.: LEFÈVRE [1954] 391ff., nn. 162-178). Ergänzend: Liber XII quaestionum, c. XII: „Quod animabus corpore exutis forma corporea adhaereat, et quod Dominus post resurrectionem suam suum corpus prout voluerit, exhibuerit" (PL 171, 1183-1186).

[5] Vgl. GOTTSCHALL (1992) 13.

[6] Vgl. GARRIGUES, M.-O. (1987) 147-153.

[7] ENDRES (1906) 150-154; dazu ebd. 119-126. Die Echtheit der Quästionen und den Einfluß Eriugenas unterstreicht GARRIGUES, M.-O. (1987) 166-169.

[8] Für uns interessant: Liber de cognitione vitae, c. 45-46 (PL 40, 1029-1030). Die Zuschreibung an Honorius bestätigt GARRIGUES, M.-O. (1987) 140-147; Entstehungszeit ist um 1130 (ebd. 144f.)

[9] Vgl. GARRIGUES, M.-O. (1987) 107f.

[10] PL 171, 927-942 („De paschali die"); 955-960 („De ascensione Domini"). Zur Christologie dieses Werkes vgl. LONGÈRE (1975) I, 77-80.

[11] PL 171, 541-736; vgl. darin 651; 676-681; 692-700. Vgl. GARRIGUES, M.-O. (1987) 83-91.

[12] PL 171, 737-806; vgl. darin 752ff.; 769; 787; 798f. Vgl. GARRIGUES, M.-O. (1987) 91-98.

met ist, auf solche Texte aus der Verkündigung nur im Einzelfall zurückgreifen.

Dies gilt analog für Aussagen zur Erhöhung Christi, die sich in den umfangreichen Oeuvres eines RUPERT VON DEUTZ (†1129/30), WILHELM VON ST. THIERRY (†1148/49) oder BERNHARD VON CLAIRVAUX (†1153) finden, obgleich sie alle in dem von uns zu untersuchenden Zeitraum angesiedelt sind und mit den hauptsächlich von uns besprochenen Autoren mehr (historische oder theologische) Berührungspunkte hatten, als in der Forschung zuweilen deutlich wird[13]. Vereinzelt werden aber auch diese Mönchstheologen zu Wort kommen.

Weder zu den Mönchstheologen noch zu den Scholastikern zählt der spanische Arzt PETRUS ALFONSI († nach 1130), dessen „Dialogus" (um 1110) die theoretische Reflexion seiner Konversion vom Judentum zum Christentum beinhaltet. Weil das Werk aber eine außergewöhnlich umfangreiche Erörterung von Auferstehung und Himmelfahrt enthält[14], die über die in polemischen Schriften üblichen reinen Auflistungen von „Schriftbeweisen" hinausgeht, und weil es auch in der Folgezeit große Verbreitung fand, soll es in unserer Literaturübersicht nicht fehlen.

Beachtung verdient in unserem Zusammenhang der umfangreiche Paulinenkommentar des HERVAEUS VON BOURG-DIEU (†1149/50). Zwar ist auch er ganz der monastischen Tradition zuzuzählen, doch steht er andererseits aufgrund seiner Quellen (besonders Haimo)[15] nicht fern von frühscholastischen Auslegungen, wie Vergleiche mit der Paulinenglosse des Petrus Lombardus belegen können[16].

Die neuere Forschung hat unterstrichen, daß GERHOCH VON REICHERSBERG, langjähriger Propst des dortigen Stiftes (†1169), dessen umfangreiches Schrifttum erst in unserem Jahrhundert wieder voll-

[13] Einen knappen Einblick in die Auslegung der Erhöhung Christi durch die nichtscholastische monastische Theologie des 12. Jahrhunderts bietet JAVELET (1967) I, 309-313 (dazu die Textbelege ebd. II, 254ff.). Zur Himmelfahrt Christi sind einige weitere Aussagen monastischer Autoren der Zeit zusammengetragen bei DAVIES (1958) 161-167; ausführlich analysiert wird die Predigtliteratur zum selben Thema, unterschieden nach Theologen der Kathedralschulen, Benediktinern, Zisterziensern und Viktorinern, bei DE REU (1996) 125-220. Die Paschadeutung Bernhards im speziellen behandeln ALTERMATT (1977) 114-141 und STIKKELBROECK (1994) 260-270, die beide auf das Übergewicht der Himmelfahrtsgegenüber der Auferstehungtheologie im Werk des Heiligen hinweist.

[14] Vgl. Petrus Alfonsi, Dialogus, c. 11, ed.: MIETH (1982) 119-126.

[15] Vgl. LANDGRAF (1940b) 128. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Schule des Anselm von Laon konnte nicht bestätigt werden (ebd. 119).

[16] Ein solcher ist angestellt bei ENGLHARDT (1933) 34f.

ständig erschlossen wurde[17], trotz seiner monastisch-konservativen Ausrichtung „mit in die Geschichte und Methode der frühscholastischen Zeit" gehört[18]. Obwohl es, handschriftlich wenig verbreitet, keine große Wirkungsgeschichte entfalten konnte, spiegeln sich darin intensive christologische Auseinandersetzungen wider, in die sich der bayerische Theologe zeit seines Lebens verwickeln ließ. Der Titel eines seiner Hauptwerke gibt zugleich das Thema an, um das er mit zeitgenössischen Gegnern aus den dialektischen Schulen rang: „De gloria et honore filii hominis". Während es in den meisten seiner zahlreichen Abhandlungen und Briefe[19] um die Glorie und Gottgleichheit des Menschen Jesus Christus geht, wie sie durch die Inkarnation selbst begründet ist[20], entwickelt Gerhoch vor allem im zweiten Buch seines im letzten Lebensjahrzehnt verfaßten Werkes „De investigatione Antichristi" (2. Redaktion)[21] eine originelle und für unseren Zeitraum einzigartige Erhöhungschristologie, die eine eingehendere Würdigung verdient.

2.) Anselmschule und Viktoriner

Ein neue Gestalt von Theologie greift um 1100 in der Schule von Laon Raum, deren Haupt ANSELM VON LAON (†1117) nicht zu Unrecht zu den Vätern der Scholastik gezählt wird. Die Neuheit spiegelt sich vor allem im bisher unbekannten literarischen Genus der Glossen[22] und Sentenzen wider, die inhaltlich ein umfassendes theologisches Curriculum abdecken und methodisch die Schüler zum Argumentieren in Auseinandersetzung mit verschiedenen Autoritäten der Tradition befähigen sollten[23]. Nicht so sehr die Suche nach systematischen Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre, die sich durchaus

[17] Über alle Aspekte von Leben und Werk unterrichtet die große Monographie von CLASSEN (1960); zum Werk im Detail VAN DEN EYNDE (1957), der sich auch editorisch um Gerhochs Schrifttum verdient gemacht hat. Vgl. auch BEINERT (1973) 50-68.

[18] WEISWEILER (1961) 118 mit Bezug auf die Ergebnisse von CLASSEN (1960).

[19] Vgl. die übersichtliche Chronologie bei CLASSEN (1967) 89-92.

[20] Für die unser Thema betreffenden Aspekte bietet sich vor allem die unmittelbar gegen die Lehren Abaelards und Gilberts von Poitiers gerichtete Schrift „De novitatibus huius temporis" von 1156 als Quelle an; zum historischen Hintergrund vgl. neben VAN DEN EYNDE (1957) 107-114 die Vorbemerkungen in der Edition HÄRINGs (10-14).

[21] L. II, cc. 42-76 (ed. SCHEIBELBERGER, 281-340). Zur Entstehung vgl. VAN DEN EYNDE (1957) 121-124; 131-139.

[22] Vgl. zu deren Entstehung SMALLEY (1984b) 46-65.

[23] Vgl. COLISH (1994a) 9f.

auch in der Mönchstheologie findet[24], wohl aber ihre textorientierte Verfahrensweise[25] ist Ausdruck eines neuen Wissenschafts- und Rationalitätsstandards, der nach W. Kluxen das Proprium scholastischer Theologie gegenüber ihren Vorgängerformen ausmacht[26]. Aus dem literarischen Nachlaß der in ganz Europa verbreiteten Schule des Anselm von Laon und WILHELM VON CHAMPEAUX († 1122) ist in den letzten hundert Jahren eine größere Menge systematischer wie loser Sentenzen veröffentlicht worden[27], so daß uns heute das wichtigste Material zugänglich sein dürfte[28]. Schon A. M. Landgraf bemerkte, daß sich Anselms Schule „nicht lebhaft für die Christologie interessiert"[29]. Die überlieferten Stücke zur Erlösungslehre behandeln zudem schwerpunktmäßig die engeren Probleme der Satisfaktionstheorie[30], nirgends aber eigenständig Auferstehung und Himmelfahrt, so daß für unser Thema nur einige wenige der edierten Texte von Interesse sind. Eine ausführlichere Berücksichtigung des noch ungedruckten Materials schien daher kaum angezeigt[31]. Auch die literarhistorisch nur schwer exakt zuzuordnenden Schriftkommentare der Anselmschule, die noch nicht als Beispiele „scholastischer" Exegese gelten können, sondern ganz traditionell vorgehen, wie H. Weisweiler etwa durch den Aufweis ihrer starken Abhängigkeit von der Vorlage des Paschasius Radbertus unterstrichen hat[32], werden hier nicht berücksichtigt.

[24] Dies betont – mit Verweis auf die Werke des Honorius von Autun und Rupert von Deutz – COLISH (1988) 141f.

[25] Vgl. die Schematisierung bei STEGMÜLLER (1939) 36.

[26] Vgl. KLUXEN (1994) 94: „Verwissenschaftlichung aller Theorie" ist das Proprium „scholastischen" Denkens; zur älteren Diskussion um eine Wesensbestimmung von „Scholastik" vgl. GEYER (1926); LANDGRAF (1941c); die neuere faßt zusammen LEINSLE (1995) 1-15.

[27] Am wichtigsten: BLIEMETZRIEDER (1919); (1929); (1930); (1933-35); WEISWEILER (1936a); LOTTIN (1959). Vgl. auch DE GHELLINCK (1948) 133-148; KNOCH (1983) 19ff.

[28] So die Einschätzung von LANDGRAF (1953a) 44.

[29] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 274; Bd. 2, 183. Ähnliche Beobachtungen auch bei GRABMANN (1909-11) II, 157ff.; WEISWEILER (1941a) 245-248 (zur Materialaufteilung anselmischer Schulwerke); SÉPINSKI (1948) 16f.; REINHARDT (1969) 42.

[30] Beispielhaft hat dies H. Weisweiler an einem Grundtext der Schule, den Klagenfurter Sentenzen, herausgearbeitet: WEISWEILER (1961-62: 1962) 46-60 (zur Erlösungslehre).

[31] Die Forschungsergebnisse eines halben Jahrhunderts sind übersichtlich zusammengetragen bei LOTTIN (1940-1947) und LOTTIN (1959).

[32] Vgl. WEISWEILER (1960). Ein leicht zugängliches Beispiel für die Exegese der Anselmschule sind die „Ennarationes in Evangelium Matthaei" (PL 162, 1287-1500), die aber nicht von Anselm selbst, sondern vielleicht von Gottfried von Babi-

Immer wieder werden wir dagegen auf Zeugnisse der „Glossa ordinaria" stoßen, die eine der großen Materialquellen patristischer Texte für die scholastische Theologie – auch zu unserem Thema – wurde. Sie hat Anselm von Laon als „wesentlichen Anreger", wenn auch nicht als alleinigen Verfasser (z. B. Paulinenglosse, später erweitert von Gilbert von Poitiers und Petrus Lombardus)[33]. Auch andere Theologen des Anselm-Kreises haben daran mitgearbeitet, wie etwa Anselms Bruder Radulf zum Matthäusevangelium.

HUGO VON ST. VIKTOR († 1141) hat mit „De sacramentis" eines der ersten großen systematischen Werke der Theologie im Geist der frühen Scholastik verfaßt und wurde zugleich zum Haupt einer ihrer wichtigsten Schulen[34]. Diese Summe beschäftigt sich ebensowenig mit der Erhöhung Christi, sieht man von einem Kapitel zur Ubiquitätsfrage[35], das allerdings ein wörtlicher Auszug aus Augustinus ist[36], und einigen Randnotizen in der Sakramentenlehre und Eschatologie[37] ab, wie die wenigstens zu Teilen der Viktorinerschule verpflichtete „Summa Sententiarum", deren Verhältnis zu Hugos Sakramentensumme bereits Gegenstand unzähliger Abhandlungen war[38]. Ausklammern wollen wir das literarkritisch erst teilweise erforschte Ma-

on stammen (These bei VAN DEN EYNDE [1959], vorsichtig bestätigend WEISWEILER [1960] 504-518).

[33] SMALLEY (1937); SMALLEY (1984a) 453. Vgl. außer diesem letzten Artikel zum neueren Forschungsstand: BERTOLA (1978); WIELOCKX (1982); GIBSON (1992); SMITH (1996) 5-9; DAHAN (1999) 102ff. Da die Migne-Version der Glossa ordinaria (PL 113/114) bekanntlich keinen zuverlässigen Text bietet, zitieren wir nach der im Literaturverzeichnis angegebenen „Biblia cum glossa" von 1480/81.

[34] Zu Hugos Werk vgl. BARON (1959) VII-L; LASIĆ (1956) 14-31; EHLERS (1973); GOY (1976).

[35] Vgl. De Sacr. II, p. 1, c. 13 (PL 176, 413): „Quod Christus secundum humanitatem in caelo est, secundum divinitatem ubique".

[36] Vgl. WEISWEILER (1944) 60; 73f. Das genannte Kapitel ist ein Exzerpt aus Augustinus, Ep. 187 ad Dardanum (CSEL 57, 89ff.).

[37] Vgl. Hugo, De Sacr. II, p. 17, c. 13 (PL 176, 601C-602C). Daß Hugo, wie VALKENBERG (2000) 194, Anm. 169 behauptet, in der Passage PL 176, 597-601 im eschatologischen Kontext über die Auferstehung Christi handelt, ist nicht korrekt.

[38] Zu diesem umstrittenen Werk vgl. die bei LUSCOMBE (1969) 198-213 und NIELSEN (1982) 196, Anm. 14 genannte umfangreiche Literatur. Fest steht, daß die Summa Sententiarum viktorinisch geprägt ist, in engster Verbindung zur Entstehung von Hugos „De sacramentis" steht und als zentraler Ausgangs- und Zielpunkt für viele Gedankenströme in der scholastischen Literatur des frühen 12. Jahrhunderts gelten darf (vgl. LUSCOMBE [1969] 198: „In some ways the SS is the Place d'Étoile of early twelfth century theological literature").

terial, das in der Migne-Ausgabe unter den Miscellanea des Viktoriners abgedruckt ist[39].

Hugos Einfluß wird, auch in einigen Bemerkungen zu unserer Thematik[40], in der einflußreichen Schrift über das Altarssakrament aus der Feder des Lothar von Segni, nachmaligen Papstes INNOZENZ III. († 1216) spürbar (entstanden zwischen 1159 und 1197)[41]. Andere Quellen sind dagegen in einigen Osterpredigten[42] des berühmten Pontifex verarbeitet, wobei das, was zur „instructio scientiae" gehört, klar von bloß moralischen Belehrungen abgegrenzt ist[43]. Mit ihnen haben wir ein geeignetes Beispiel dafür vor uns, daß bei der Beschäftigung mit der Frühscholastik die „Predigt als dogmatische Quellenschrift"[44] durchaus ernstgenommen zu werden verdient. Ein Vergleich scholastischen Predigtmaterials mit den exegetischen, aber auch den systematischen Werken derselben Zeit stellt im übrigen ein noch weitgehend unbearbeitetes, aber sicher ergiebiges Forschungsvorhaben dar[45].

Daß der Einflußbereich der Viktoriner weitaus größer war, als die wenigen Namen seiner prominenten Vertreter vermuten lassen,

[39] Vgl. GOY (1976) 452-457. Natürlich klingen auch hier zuweilen Themen aus dem Auferstehungskontext an; etwa Misc. I, tit. 100 (PL 177, 532B-C); vgl. OTT (1960).

[40] De sacro altaris mysterio (PL 217, 773-914). Vgl. IMKAMP (1983) 46-53 (Lit.). Der ursprüngliche Titel des Werkes lautete wahrscheinlich „De missarum misteriis". Interessant für unser Thema ist dort z. B. IV, c. 30 (876); VI, c. 1-11 (905-912, Erhöhungsgeschehen in der allegorischen Meßerklärung).

[41] Vgl. BARON (1955) 64. Lothar hat während seines Pariser Studiums auch die Einflüsse anderer großer Schulautoritäten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufgenommen, unter denen vor allem Petrus von Corbeil und Petrus Cantor zu nennen sind; vgl. IMKAMP (1983) 23-32.

[42] Vgl. die Sermones 20 und 22 de tempore (PL 217, 399B-406B; 409D-414D), sowie Sermo 5 de sanctis (ebd. 469D-474B). Allgemein zu Innozenz' Predigten: IMKAMP (1983) 64-67.

[43] Vgl. Sermo 20 de tempore (PL 217, 405B).

[44] KNOCH (1994) 70. Auch HÖDL (1958b) 524 kann aufzeigen, „wie sehr die Schultheologie die Verkündigung beeinflußt hat". Manche Predigt ist „ein Lehrvortrag, der ohne wesentliche Änderungen auch im Hörsaal gehalten worden sein könnte" (ebd. 525). Insgesamt kann für die Predigt des 12. Jahrhunderts „the predominance of theological themes" als charakteristisch angesehen werden (ROBERTS [1968] 40), was besonders für Ansprachen vor rein klerikaler Zuhörerschaft gilt (vgl. ebd. 46-52). Wie massiv selbst theologische Spezialansichten einzelner Schulen in Predigten der Frühscholastik wiederzufinden sind, hat LANDGRAF (1940c) für die Sermonessammlung des Radulfus Ardens nachgewiesen.

[45] Vgl. SCHNEYER (1964) 21. Insgesamt stellt der große Erforscher der mittelalterlichen Homiletik fest, „daß die scholastische Predigt dem hohen Stand der scholastischen Theologie an äußerem Reichtum wie an inhaltlicher Bedeutung zugeordnet ist" (ebd. 26). Vgl. auch LONGÈRE (1983) 206-219.

beweisen nicht zuletzt zahlreiche anonyme Handschriften, die den Einfluß Hugos bzw. der Summa Sententiarum widerspiegeln. Für unser Thema interessant sind die nach den Forschungen L. Hödls ganz ins viktorinische Umfeld zu rechnenden Sentenzen aus Clm 7972, die sich zu diversen Teilaspekten der Osterereignisse in großer Nähe zu Vätersentenzen äußern[46].

3.) Die Schule Abaelards

Ebenfalls aus der Schule des Anselm von Laon hervorgegangen ist PETRUS ABAELARD († 1142), der sich freilich bald von der konservativen, die positive patristische Exegese betonenden Vorgehensweise seines Lehrers methodisch wie inhaltlich vielfach abgegrenzt hat[47]. Als „großer Einzelgänger"[48] des 12. Jahrhunderts erscheint er uns im Blick auf viele philosophische und theologische Positionen seines Werkes. In den systematischen Hauptschriften des 1121 zu Soissons und 1140 zu Sens verurteilten Dialektikers – den drei Fassungen seiner „Theologia" und der „Ethica" – suchen wir vergeblich nach längeren Ausführungen zu unserem Thema. Etwas mehr bietet erwartungsgemäß sein Römerbriefkommentar[49]. Das dialektische Väterflorilegium „Sic et non" widmet sich in mehreren Kapiteln Fragen, welche die Erhöhung Christi betreffen, ohne daß wir freilich eine magistrale Stellungnahme durch Abaelard selbst erwarten dürften[50]. Brauchbares Material entdecken wir schließlich in verschiedenen Opuscula (Schriften zum apostolischen und athanasianischen

[46] Vgl. Anonymus, Clm 7972, fol. 26v: „De tempore resurrectionis Christi"; fol. 27r: „Quod resurgentes cum Christo non prius ipso surrexerunt"; „Quod resurgentes cum Christo ascenderunt cum ipso in caelum"; fol. 27r-27v: „Quare Christus post resurrectionem incorruptibile et tamen palpabile corpus habuit"; fol. 27v: „Quoties post resurrectionem Christus apparuit"; „Quare Christus ea claritate qua surrexit discipulis non apparuit"; „Quare Christus post resurrectionem corpus suum cum indiciis passionis discipulis ostendit"; fol. 27v-28r: „De comestione Christi post resurrectionem". Vgl. Bd. 2, T 1 (S. 6ff.). Dazu HÖDL (1960) 51f.

[47] Den aktuellen Forschungsstand zu Leben und Werk bieten MEWS (1995) und CLANCHY (2000); als knappe Einführung in die Theologie Abaelards eignen sich D'ONOFRIO (1996) 73-118 (S. P. BONANESI) und JOLIVET (1997). Zu Abaelards Anselm-Kritik vgl. die berühmte Passage in der Historia calamitatum (ed. MONFRIN, 68).

[48] PEPPERMÜLLER (1972) 179.

[49] Dazu PEPPERMÜLLER (1972); ders. (1980).

[50] Sic et non, cc. 86-89 (ed. BOYER/McKEON) 306-313. Zur Charakterisierung des Werkes vgl. zusammenfassend JOLIVET (1982) 238-251; JOLIVET (1987) 79-92; JOLIVET (1997) 69-77; SCHROETER-REINHARD (1999) 214-228; RIZEK-PFISTER (2000).

Symbolum[51], Problemata Heloissae[52], einigen Predigten[53]) und vor allem im „Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum"[54], der in der Diskussion um die Bestimmung des höchsten Gutes wichtige Aussagen zur Hermeneutik der biblischen Erhöhungstexte macht[55]. Nur der Vollständigkeit wegen sei auch auf die Hymnen Abaelards verwiesen, die er u.a. zur Liturgie des Oster- und Himmelfahrtstages geschrieben hat[56].

Die zentralen Aussagen der sicher Abaelard zuzuschreibenden Texte klingen im „Commentarius Cantabrigiensis" an, jenem nur in einem einzigen Codex überlieferten umfangreichen Kommentar zu allen Paulinen, den ein Schüler Abaelards niedergeschrieben haben dürfte[57]. Allerdings spricht vieles im Text dafür, daß wir darin tatsächlich die Stimme des Vorlesung haltenden Meisters selbst festgehalten finden[58], und zwar in der Spätphase seines Wirkens[59]. A. Landgraf, dem wir den Handschriftenfund wie die Textedition verdanken, hat häufig auf die generell zu beobachtende theologische Tiefe der frühscholastischen Paulinenkommentare (etwa gegenüber den Evangelienglossen) hingewiesen. Der paulinische Text regt gerade auch Äußerungen zu unserer Thematik an[60].

[51] PL 178, 627f.; 631. Beide Texte werden in einigen Handschriften allerdings auch unter dem Namen „Bernhard" überliefert (MEWS [1995] 60).

[52] Dort die Problemeta IV und V (PL 178, 682-685). Zu Authentizität und Charakter der „Problemata" vgl. DRONKE (1980).

[53] Vgl. vor allem Sermo 13 („In Paschate") (PL 178, 484B-489A); Sermo 15 („In die Ascensionis") (PL 178, 495D-498C); zur Authentizität aus dem Vergleich mit anderen Schriften Abaelards vgl. VAN DEN EYNDE (1962) 31f.

[54] Die neuere Forschung schwankt extrem bei der Datierung dieser „Collationes": 1125-26 (MEWS [1985] 126-129; 131; unterstützt von WESTERMANN [1999] 158ff.); 1136-39 (BUYTAERT [1969] 33-38); 1141-42 (THOMAS [1966] 21, u.a. mit Berufung auf COTTIAUX [1932] 263; LOHR [1981] 104; KRAUTZ [1995] 318). Für unsere Verwendung ist eine Entscheidung in dieser Frage unerheblich.

[55] Dialogus (ed. THOMAS) 139-152. Scharfe Kritik an der von Thomas veröffentlichten Textgestalt übt ORLANDI (1979); vgl. auch KRAUTZ (1995) 307f.

[56] PL 178, 1793-1796. Zu den Himmelfahrtshymnen vgl. WILCKE (1991) 203-207.

[57] Ed. LANDGRAF = PMS 2, 1-4.

[58] Vgl. die Vorbemerkung Landgrafs im ersten Band seiner Edition (XXXIII) und nochmals LANDGRAF (1953b) 285; bestätigend PEPPERMÜLLER (1980) 217, etwas zurückhaltender LUSCOMBE (1969) 145-153.

[59] Überzeugende Indizien dafür bringt PERKAMS (2001) 234f. bei.

[60] Es handelt sich stets um eine überschaubare Zahl von Stellen in den paulinischen Briefen, bei deren Gelegenheit man von den verschiedenen Kommentatoren eingehendere Ausführungen, welche die Erhöhung Christi betreffen, erwarten darf. Dazu gehören auf jeden Fall: Röm 4, 25 (Verhältnis Leiden-Auferstehung); 1 Kor 15 (Auferstehung Christi und allgemeine Auferstehung); Phil 2, 9ff. (Erhöhungspassage im Philipperhymnus) und Eph 4,10ff. (Thema „descendere-ascendere").

Bei den weiteren unmittelbaren Schülern Abaelards[61] (besonders den Magistri Hermannus, Rolandus Bandinelli, Omnibene sowie in den „Sententiae Florianenses", „Sententiae Parisienses" und der „Ysagoge in theologiam") finden sich keine nennenswerten eigenständigen Erörterungen der Auferstehung oder Himmelfahrt Christi; allerdings werden uns einige der Texte im zweiten Hauptteil der Arbeit zur Verdienstthematik wiederbegegnen.

Weitere zentrale Autoren der Frühscholastik gehören nicht im strengen Sinne zur Schule Abaelards, haben aber von ihm wichtige Impulse empfangen.

Der erste von ihnen ist Kardinal ROBERTUS PULLUS († 1146), auch außerhalb des Schulbetriebs ein erfolgreicher Kirchenmann[62]. Sein dialektisch geprägtes Sentenzenwerk[63] ist zwar ähnlich Hugos „De Sacramentis" aufgebaut, kann aber anders als dieses mit einem christologischen Teil aufwarten, in dem die Menschheit Christi und das Werk seines Lebens große Beachtung finden[64]. So gibt es eigene Kapitel über Auferstehung und Himmelfahrt, und in der Eschatologie wird noch einmal gesondert die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi für die allgemeine Auferstehung diskutiert[65]. Landgraf hat den Einfluß Abaelards in den Pullus-Sentenzen nachgewiesen und datiert sie auf jeden Fall vor das Sentenzenwerk des Lombarden[66].

Einflußreich für die Bibelauslegung blieb bis in die Hochscholastik der nach 1140 entstandene Kommentar zur Evangelienharmonie des Ammonius von Alexandrien („In unum ex quatuor") des Prämonstratensermönches ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS (von Besançon, † vor 1160)[67]. Leider fehlen bei Zacharias zur Erhöhung Christi als Ergänzung zu den ausführlichen Väterzitaten eigene

[61] Von echten Schülern Abaelards kann man nur im unmittelbaren Jahrzehnt nach seinem Tod sprechen. Sehr instruktiv ist noch immer die exakte Untersuchung von OSTLENDER (1936), neuere Forschungsergebnisse bei LUSCOMBE (1969). Vgl. auch LANDGRAF (1973) 84-89; KNOCH (1983) 145-149.

[62] Vgl. SOUTHERN (1995) 176-181: „Master Robert Pullen, symbol of success". Vgl. auch GABRIEL (1949) 19f.

[63] Eine gute Einführung in dieses Werk bietet COURTNEY (1954) 21-32. Wichtige Zugänge hatte zuvor PELSTER (1937) eröffnet. Nicht allzu groß war wohl die Wirkungsgeschichte: LANDGRAF (1930b) 11-14.

[64] „Christ's human nature, and, in particular, Christ's human knowledge, receives more attention than any other dogmatic issue in Robert's *Sentences*": COLISH (1994b) 68f.

[65] Sententiae, l. 5, c. 1-4 (PL 186, 829-831); l. 8, c. 15 (ebd. 984). Vgl. COURTNEY (1954) 195f.; 269.

[66] Vgl. LANDGRAF (1943).

[67] PL 186, 10-620. Vgl. zu den Osterereignissen ebd. 588-620.

Quästionen, wie er sie an anderen Stellen unter Benutzung von „magistri" aus der Abaelardschule (vor allem der „Sententiae Hermanni") und auch viktorinischen Quellen erstellt hat[68].
Zahlreiche Zeugnisse für unseren Themenbereich bietet dagegen das Werk des ROBERT VON MELUN († 1167), der als Nachfolger Abaelards in St. Geneviève lehrte[69]. Die von R. M. Martin begonnene kritische Edition seines in den Hauptstücken 1140-1158 verfaßten Oeuvres[70] ist leider bisher unvollendet geblieben. Während sich aus Roberts Paulinenkommentar verstreute Hinweise zu unterschiedlichen Aspekten des Erhöhungsgeschehens sammeln lassen, finden sich in den „Questiones de divina pagina" ausführlichere Bemerkungen zur Verklärung Christi und zur Verfassung des Auferstehungsleibes[71]. Das dritte große Werk Roberts, die Sentenzensumme, bricht zwar im zweiten Buch ab, so daß die Eschatologie fehlt, und ist zudem nur bis l. I, p. 6, c. 53 von R. Martin ediert worden. Allerdings ist das uns interessierende Material des Christologietraktats durch die von F. Anders seiner Dissertation beigegebene Edition und einen weiteren darauf Bezug nehmenden Aufsatz Martins im Druck zugänglich[72].
Unter dem Einfluß Roberts von Melun stehen die vieldiskutierten „Quaestiones in epistulas Pauli"[73] und große Teile der „Allegoriae in Novum Testamentum"[74], die in der Migne-Ausgabe fälschlich Hugo

[68] Vgl. LANDGRAF (1938a); VAN DEN EYNDE (1948); HÖDL (1960) 98f.; zur Verbreitung des Werkes GERITS (1966). Einen knappen Literaturüberblick bietet VALVEKENS (1952).

[69] Vgl. GABRIEL (1949) 17ff.; weitere Lit. bei KNOCH (1983) 216f. Zur Nachwirkung: LANDGRAF (1930b) 2-11.

[70] Vgl. VAN DEN EYNDE (1953) 86-100; dort werden auch die Quellen Roberts gegenüber MARTIN präzisiert.

[71] Ed. MARTIN (1932), n. 27f. (S. 17f.); n. 68f. (S. 35); n. 77 (S. 39).

[72] Vgl. Robert von Melun, Sententiae, l. 2, p. 2, c. CXLVI: „Quod sicut Christus ante mortem ex coniunctione anime et corporis vitam mortalem habuit, sic post resurrectionem ex eorundem coniunctione immortalem"; II, p. 2, c. CXLVII: Amplius de eodem; II, p. 2, c. CCI „De eo quod Apostolus dicit, Patrem Christum *suscitasse a mortuis*, et sanctorum corpora *in voce archangeli resurrectura*". Es ist zu beachten, daß der von ANDERS (1927) edierte Text nur die kürzere Zusammenfassung einer ursprünglich umfangreicheren Redaktion darstellt (die auch eine andere Kapitelzählung benutzt). Neben PELSTER (1929) 570-574 hat dies vor allem MARTIN (1932) durch seine Veröffentlichung der Schlußabschnitte des Ms. St. Omer 213 gegen Anders deutlich belegt; hier findet sich denn auch eine gegenüber Anders erweiterte Fassung von c. CCI (319f.).

[73] Vgl. etwa LANDGRAF (1932), der auch den Einfluß des Petrus Lombardus nachweist; LANDGRAF (1946); SPICQ (1944) 121; GLORIEUX (1952).

[74] Vgl. MOORE (1935); GOY (1976) 492f., mit Anm. 25. In den „Allegoriae" sind auf jeden Fall nicht von Hugo der Johannes- und der Paulinenkommentar: GOY

von St. Viktor zugeordnet werden. Älter ist noch ein anonymer Paulinenkommentar derselben Lehrrichtung, den Landgraf entdecken konnte[75]. Auch hier sind verstreute Aussagen zu unserem Thema vorhanden.

4.) Die Schule des Gilbert von Poitiers

Wegen seiner dialektischen Methode umstritten war im 12. Jahrhundert Magister GILBERT VON POITIERS, benannt nach dem Ort, an dem er zuletzt Bischof war (†1154)[76]. Sein bis weit in die Hochscholastik hinein einflußreiches Kommentarwerk zu den „Opuscula sacra" des Boethius enthält im Buch „De duabus naturis et una persona Christi" („Contra Eutychen et Nestorium") wichtige Passagen zur Ablehnung eines nachösterlichen Monophysitismus und überhaupt zur spekulativen Durchdringung der Zweinaturenlehre[77]. Keine ausdrückliche Eröterung der Erhöhung Christi, wohl aber einige Hinweise zum Thema finden wir in den „Sententie" vor, die N. M. Häring den Vorlesungen des Bischofs (1142-1154) zugeordnet und in zwei Versionen ediert hat[78]. Aus dem Lehrbetrieb Gilberts ist eine der großen frühscholastischen Theologenschulen erwachsen[79]. Die porretanische Summe aus der Zwettler Stiftsbibliothek, die ihr Editor N. M. Häring mit guten Gründen PETRUS VON WIEN zugeschrieben hat und die er „das beste bis jetzt bekannte Werk der Porretanerschule und in spekulativer Hinsicht ohne Zweifel das bedeutendste theologische Sentenzenwerk des 12. Jahrhunderts"[80] nennt, führt die Erörterungen des Schulhauptes fort[81]. Einer der frühen Kommentare zum pseudoathanasianischen Symbolum „Quicumque", der in der

(1976) 493. Die undifferenzierte Zuschreibung an Hugo ist allerdings selbst noch in neueren Studien zu finden, vgl. ZAHNER (1992) 101.

[75] Enthalten in Cod. Vat. Ottob. lat. 445 und Cod. Paris Arsenal 534; vgl. LANDGRAF (1932); LANDGRAF (1973) 92. Zum Einfluß des Paulinenkommentars Abaelards vgl. zusammenfassend LUSCOMBE (1996) 87, mit Anm. 60 (stützt sich auf die Forschungen von Peppermüller).

[76] Zu Leben und Werk des Porretaners vgl. VAN ELSWIJK (1966); HÄRING (1974c) 299-313; NIELSEN (1982) 25-39; 40-46.

[77] Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium, I. V-VI (ed. HÄRING, 314-340).

[78] Vgl. HÄRING (1978/79).

[79] Vgl. etwa LANDGRAF (1933); (1936c); LANDGRAF (1973) 105-129.

[80] Petrus von Wien, Summa Zwettlensis (ed. HÄRING, 1). Alle weiteren Vorfragen klärt Härings Einleitung zur Edition (2-11). Petrus von Wien wird uns als einer der Gegner Gerhochs von Reichersberg in christologischen Fragen später noch einmal begegnen.

[81] Für uns wichtig sind vor allem die Abschnitte III. 80-84; 91-95; 122-129.

einzigen bestehenden Handschrift Gilbert zugeschrieben wird[82], ist wahrscheinlich nicht authentisch; dennoch gehört er mit seinen Bemerkungen zu den Erhöhungsartikeln in den porretanischen Umkreis[83]. Als „Glossa media" wurde im Mittelalter die weitverbreitete Paulinenglosse Gilberts (um 1135, über 60 Handschriften) bezeichnet, die als Bindeglied zwischen der „Glossa ordinaria", die sie erweitert, und der Glosse des Lombarden gelten darf[84]. Vereinzelt werden in die paraphrasierende „lectio" bereits selbständigere Quästionen eingeschoben. Aus der Hs. Paris Nat. lat. 2581 hat V. Miano die zentralen Aussagen zur Christologie ediert, die auch Material aus unserem Bereich enthalten[85].

Wenig Stoff bietet unserer Studie dagegen der anonyme Kommentar zu Gilberts Glosse im Cod. Paris Nat. lat. 686[86]. Ein weiterer von Landgraf edierter Kommentar aus der Porretanerschule zum Ersten Korintherbrief[87] bricht leider vor dem für unser Thema bedeutenden 15. Kapitel ab. Vereinzelte Aussagen zur Deutung der Auferstehung Christi enthalten die „Sententiae Divinitatis", die innerhalb der porretanischen Schule nicht zuletzt durch ihren summenartigen Aufbau und ihren Einfluß auf Petrus Lombardus von Wert sind[88].

Dem Einfluß Gilberts sind einige weitere der großen systematischen Werke gegen Ende des 12. Jahrhunderts verpflichtet.

Das „Speculum Universale" des RADULFUS ARDENS († ca. 1200)[89] ist zwar weithin moraltheologisch ausgerichtet, umfaßt aber zu Beginn seines zweiten und achten Buches auch beachtenswerte christologische Abschnitte[90], die stark von den Vorgaben der Lombardussentenzen geprägt sind[91]. Vielleicht auch deshalb sucht man darin vergeblich nach Ausführungen über die Erhöhung Christi. Einen vollwertigen Ersatz bieten in diesem Falle die Osterpredigten aus Radul-

[82] Ed. HÄRING (1965) 52.

[83] Vgl. VAN ELSWIJK (1966) 68f.; NIELSEN (1982) 44.

[84] Vgl. LANDGRAF (1973) 109f.; VAN ELSWIJK (1966) 54-58. Zu Aufbau, Stil und Quellen des Kommentars zum Römerbrief vgl. MIANO (1951) 172-178 und SIMON (1957), der ebenfalls von einem „oeuvre de transition" (80) spricht.

[85] Vgl. MIANO (1951) 190-198.

[86] Vgl. LANDGRAF (1973) 112.

[87] Commentarius Porretanus in 1 Cor. (ed. LANDGRAF).

[88] Ed. GEYER, S. 81*f., 99*.

[89] Zu Leben und Werk ausführlich GRÜNDEL (1976) 8-100 (mit Darstellung der Handschriftensituation für das „Speculum Universale").

[90] Vgl. GRÜNDEL (1961) 6; 20.

[91] Dies hat erstmals GEYER (1911) 71-74 gezeigt. Dieser Aufsatz hat für die Datierung und inhaltliche Charakterisierung des „Speculum Universale" Pionierarbeit geleistet und teilt auch einige Kostproben aus der Christologie mit.

fus' großer Sermonessammlung[92]. Neben den üblichen moralisch-allegorischen Deutungen suchen sie in erstaunlicher Breite die „historia" der biblischen Texte zu erläutern und greifen dabei fast das ganze Repertoire der Fragen zu unserem Thema auf, wie sie damals auch in systematischen Werken hätten gestellt werden können. Die sorgfältig konzipierten Predigten, die vor geistlichem Publikum vorgetragen wurden, zeigen durchgängig eine große Anlehnung an die noch zu erwähnende „Historia Scholastica" des Petrus Comestor (bzw. Petrus Pictaviensis) und lassen, wie A. Landgraf zeigen konnte, deutlich die porretanische Schulprägung ihres Autors durchscheinen[93].

Das zweite große systematische Werk der Porretanerschule, die „Institutiones in sacram paginam" des SIMON VON TOURNAI (†1201)[94], bricht wie so viele Abhandlungen der Scholastik vor dem eschatologischen Teil ab[95], nachdem es in seiner christologischen Partie zur Erhöhung Christi geschwiegen hat[96]. Wenigstens sind einige der später entstandenen „Disputationes"[97] sowie zwei knappe Symbolum-Kommentare Simons für uns auswertbar[98]. ALANUS AB INSULIS (von Lille; †1203)[99], prominenter Vertreter einer axiomatischen Methode in der theologischen Systematik, entfaltet in seinem apologetischen Werk „De fide catholica contra haereticos" im dritten Buch („Contra Judaeos") nur ein kurzes Kapitel zur Verteidigung der Erhöhungsereignisse[100]. In seiner Summe „Quoniam homines" (ca. 1160) werden weder Christologie noch Eschatologie behandelt[101]. Wichtiger sind

[92] Vgl. Homiliae 28; 51-55; 66-69 (PL 155, 1410D-1415D [transfiguratio]; 1848A-1870C [resurrectio]; 1906B-1927D [ascensio]). Allgemein zum Predigtwerk des Radulfus vgl. GRÜNDEL (1976) 10-14, zu den christologischen Motiven auch LONGÈRE (1975) I, 159-162.

[93] Vgl. LANDGRAF (1940c).

[94] Zu Leben und Werk vgl. die Einleitung zur Edition der Disputationes von J. WARICHEZ (IX-XLI). Vgl. auch HÖDL (1960) 222ff.

[95] Vgl. HEINZMANN (1967) 10.

[96] Die Christologie bildet hier den Anfangsteil von Distinctio 7; vgl. ed. WARICHEZ, 70-75.

[97] Disp. 8; 74; 99, ed. WARICHEZ.

[98] Die Editionen hat wiederum N. M. Häring besorgt: HÄRING (1974d) 63ff.; 98f. und HÄRING (1976c) 196ff.

[99] Vgl. HÖDL (1960) 231ff.; D'ALVERNY (1965), zum theologischen Werk 59-70; EVANS (1983) 1-19.

[100] Vgl. Alanus ab Insulis, Contra haereticos, l. 3, c. 21 (PL 210, 420D-422A). Zu diesem Werk insgesamt: HÄRING (1976a); EVANS (1983) 116-132.

[101] Vgl. die Einleitung der Edition bei GLORIEUX (1953).

deshalb für uns die Kommentare des Alanus zum Apostolischen Glaubensbekenntnis[102] und zum Meßcredo[103].
Endgültig nicht mehr Alanus, sondern NIKOLAUS VON AMIENS (um 1200) wird in der neueren Forschung die Schrift „Ars catholicae fidei" zugeschrieben, die in ihrem Schlußabschnitt bei der Darlegung der allgemeinen Auferstehung kurz die Wahrheit der Auferstehung Christi unterstreicht[104].
Die „Compilatio quaestionum"[105] des MAGISTER MARTINUS (um 1195) scheint bei den Ausführungen zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Christi im Rahmen der allgemeinen Eschatologie[106] nicht die sonst bei ihr übliche enge Abhängigkeit von Simon und Petrus Pictaviensis aufzuweisen. Dafür diente sie selbst als Vorlage für die u. a. in der Handschrift Bamberg Patr. 136 anonym überlieferte porretanische Summe „Breves dies hominis"[107], vermutlich entstanden um 1200 und lange fälschlich Stephan Langton zugeordnet, die dennoch in der Erhöhungsdiskussion eigene Akzente setzt[108].

5.) Petrus Lombardus und seine frühen Schüler

Die zuletzt genannten Werke stehen alle schon unter dem Einfluß der Sentenzen des PETRUS LOMBARDUS (†1160), die seit ihrer Entstehung (Endfassung 1155-58) einen einzigartigen Siegeszug als das theologische Lehrbuch des Mittelalters schlechthin antreten soll-

[102] Ed. HÄRING (1974a). Vgl. auch D'ALVERNY (1965) 79-83.
[103] Ed. HÄRING (1974b).
[104] Ed. DREYER, 105. Vgl. EVANS (1983) 172-187.
[105] Zum Begriff der „compilatio" in der mittelalterlichen Literaturgeschichte vgl. ROUSE / ROUSE (1992).
[106] L. 4, c. 27 (Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb-139va, ed. HEINZMANN [1965] 184ff.): „Quomodo dominus per comestionem suam probavit resurrectionem"; „Item quaeritur quare cicatrices reservat dominus, ut eas crucifixoribus suis ostendat in die iudicii"; „Item, an solus Christus resurrexit postea non moriturus"; anschließend wird die Frage nach der Erscheinungsform des Auferstehungsleibes gestreift; schließlich: „Item quaeritur, an Christus habuit corpus ponderosum vel agile". Zur Quästionenzählung vgl. das Gesamtverzeichnis von HEINZMANN (1964).
[107] Vgl. LOTTIN (1929); LANDGRAF (1941b); VAN DEN EYNDE (1951) 243-246; HÖDL (1960) 253f. Einer der letzten Verteidiger der Authentizität war LACOMBE (1930b).
[108] Vgl. dort fol. 51ra: „An nostrae resurrectionis causa fuerit resurrectio Christi" (Text bei HEINZMANN [1965] 189) und fol. 58v: „An Christus meruit resurgendo" (ed. LANDGRAF [1953-54] Bd. 2, 233f.). Zur Summe und ihrer möglichen Datierung schon um 1170 vgl. QUINTO (1994) 43-53.

ten[109]. Der christologische Teil endet in l. 3, d. 21-22 mit Kapiteln zu Christi Tod, ohne daß Auferstehung und Himmelfahrt erwähnt würden. Auch die Besprechung der allgemeinen Auferstehung (l. 4, d. 43-48), die sich stark am paulinischen Parusie-Szenario aus 1 Thess orientiert[110], beläßt es bei einem mehr indirekten Hinweis auf die Kausalität von Christi Auferstehung (d. 48). Viel ausführlicheres Material beinhaltet selbstverständlich der früher entstandene Paulinenkommentar des Lombarden[111] (Urfassung um 1148), dessen in der Patrologie Mignes zu findender Text eine zweite Rezension darstellt, die nach den Sentenzen anzusetzen ist[112].

Die Gattung der Sentenzenkommentare beginnt mit dem nur noch in knappen Fragmenten erhaltenen Werk des PETRUS COMESTOR (Manducator; †1187)[113], der im 12. Jahrhundert als Lehrer großen Einfluß ausüben konnte[114]. Für unser Thema relevant sind allenfalls einige wenige seiner Quästionen, die sich unter dem Material befinden, das Kardinal J. P. Pitra aus dem Umkreis des ODO VON OURSCAMP[115] veröffentlicht hat[116]. Dessen Texte wiederum dürfen als

[109] Vgl. die Prolegomena zur neuesten Auflage der kritischen Edition der Sentenzen (Grottaferrata 1971) zu Leben (8*-45*) und Werk (46*-135*) des Petrus Lombardus. Einen guten Überblick – natürlich nicht mehr auf dem ganz aktuellen Stand der Forschung – bieten DE GHELLINCK (1948) 113-133 (Vorgeschichte); 213-249 und OTT (1953); zur Datierung VAN DEN EYNDE (1953) 110-118. Umfassend und aktuell: COLISH (1994b). Dieses Buch ist zur Zeit wohl auch die beste inhaltlich orientierte Einführung in die Theologie der Frühscholastik insgesamt.

[110] Vgl. COLISH (1994b) 710-717.

[111] Ed. PL 191, 1297-1696. Vgl. VAN DEN EYNDE (1951) 230-233. Zu den inhaltlichen und methodischen Besonderheiten des Kommentars, die für seinen Erfolg maßgeblich wurden, vgl. COLISH (1988) 151-155; COLISH (1992).

[112] Vgl. Petrus Lombardus, Sentenzen (ed. QUARACCHI) t. 1, p. 1: Prolegomena 82*-88*.

[113] Eine gute Übersicht der Forschungslage bietet LUSCOMBE (1985).

[114] Vgl. MARTIN (1931) 64ff. und LANDGRAF (1931c) mit zahlreichen Zitatbelegen.

[115] Vgl. HÖDL (1958a) 62-71; HÖDL (1960) 116-141; BRADY (1966) 455-465.

[116] Näherhin sind dies die Quästionen 288-334 der Sammlung. Weil in ihnen manche mündliche Lehre des Petrus Lombardus festgehalten ist (vgl. BRADY [1966] 466-479), liegt die Zuschreibung an den Lombardusschüler Petrus Comestor nahe; vgl. BRADY (1966) 479-490 (mit weiteren Argumenten für die Zuschreibung) und die Prolegomena desselben Autors zur Ausgabe der Lombardussentenzen, t. 2 (Grottaferrata 1981) 39*. Zum Bereich des Odo dagegen gehören die für uns relevanten Fragen (alle Angaben nach ed. PITRA): 119. „De Christo judice" (S. 18); 51. „An Christus resurgendo bis natus est?" (S. 51 f.); 56. „De S. Maria Magdalena" (53); 190. „Quid pascha mystice?" (75); 281. „De transfiguratione Domini" (96f.). Petrus Comestor sind zuzuordnen: 295. „De Christo homine" (107) [zum Begriff „ascendere"]; 301. „De perfectione et merito in Christo" (118ff.); 302. „De Christo homine mortuo" (120). Die aus dem von Pitra unberücksichtigten handschriftlichen Material des Odo-Kreises bei LANDGRAF (1934/35) und HÖDL (1960) 116-130 er-

typisch für die Neuorientierung der „disputatio" seit der Mitte des 12. Jahrhunderts angesehen werden[117].

Die Schriftglossierung des Comestor selbst, die sich neben Petrus Lombardus der in der Anselmschule verwurzelten „Glossa ordinaria" und anderen älteren (Rhabanus Maurus) wie neueren Quellen (Zacharias Chrysopolitanus) verdankt[118], läßt sich in ihrem Vorgehen exemplarisch anhand der „Historia scholastica" (nach 1152), einem höchst erfolgreichen Kompendium der ganzen biblischen Geschichte, kennenlernen[119], das in seiner Exegese, welche die „littera" vor jede Allegorie stellt[120], wichtigen Stoff zu den Erhöhungsberichten des Neuen Testaments zusammenträgt[121]. Die „Historia scholastica" wurde im Mittelalter zum Standardwerk der Schullektüre und zur Vorlage für zahllose geschichtliche, aber auch dichterische Texte der Folgezeit.

In der sich rasch entfaltenden Wirkungsgeschichte der Lombardussentenzen übernehmen die wichtigen Sentenzenabbreviationen[122] der MAGISTRI UDO und BANDINUS das weitgehende Schweigen des Vorbilds zur Erhöhung Christi ebenso wie die (allerdings schon ins 13. Jahrhundert zu datierende) anonyme Abbreviation „Filia magistri", die einflußreiche Pseudo-Poitiers-Glosse und das nur teilweise unter dem Einfluß des Lombarden stehende Sentenzenwerk des Bologneser Rechtsgelehrten GANDULPHUS.

Die Lehrimpulse des Comestor sind breit rezipiert bei PETRUS CANTOR von Paris (†1197), der neben seiner einflußreichen theologi-

gänzten Quästionentitel enthalten kein für unser Thema augenscheinlich relevantes Material. Interessant wären vielleicht noch einige der bei LANDGRAF (1950b) 184-187 genannten Texte aus der Schloßbibliothek Pommersfelden. Zu untersuchen wäre weiterhin, ob eine Quästion mit dem Fragethema „De anima Christi quaeritur utrum beatior esset post resurrectionem quam ante" in Oxford, Corpus Christi College, MS 32, fol. 116vb (vgl. GOERING [1991] 162) zum Odo-Kreis zählt, worauf das sonstige Material der Hs. hinweisen könnte.

[117] Vgl. EVANS (1982), bes. 130-133.

[118] Vgl. SMALLEY (1985) 37-84.

[119] Wie stark die Parallelen zwischen der „Historia" und den Glossen sind, zeigt LANDGRAF (1931c) 369f. u.a. am Beispiel des Abschnitts über die Verklärung Christi.

[120] Zur Charakterisierung seiner exegetischen Methode und ihrer Bedeutung in der Entwicklung der Folgezeit: KARP (1978); MOREY (1993).

[121] Vgl. PL 198, 1635-1648. Zur Charakterisierung der „Historia", den Quellen und der Wirkungsgeschichte vgl. MALEY (1993); viel knapper DAHAN (1999) 276f. Daneben existieren ungedruckte Evangelienglossen des Comestor. Zur Frage, ob ihm auch die Autorschaft der „Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum" (PL 175) zuzusprechen ist, vgl. LUSCOMBE (1985) 121-124.

[122] Vgl. die Literaturübersicht bei NIELSEN (1982) 280ff.

schen Lehrtätigkeit auch eine rege politische Wirksamkeit entfaltete[123]. Ihm verdanken wir die Anfänge der biblischen Kapiteleinteilung[124]. Einige quästionenartige Abschnitte zu unserem Thema sind in seinem Kommentar zur Evangelienkonkordanz „Super unum ex quatuor" (ca. 1170-1180)[125] zu entdecken, welcher neben dem schon erwähnten Text des Zacharias Chrysopolitanus das einzige Werk dieser Gattung in der Frühscholastik darstellt. In dem Paulinenkommentar des Cantor, dessen Authentizität noch nicht in allen Punkten geklärt ist, interessiert uns zumindest die Auslegung des Philipperhymnus[126]. Weniger ergiebig sind demgegenüber Peters lexikalische Distinktionensammlung „Summa Abel"[127] und sein umfangreiches, aus dem Unterricht erwachsenes Werk zur praktischen Sakramentenlehre, die „Summa de sacramentis". Allerdings weist uns dessen Editor J. Duganquier auf eine Quästion zu den Erscheinungen des auferstandenen Christus aus der Schule des Cantor hin[128], deren dabei angekündigte, bisher aber ausgebliebene Veröffentlichung in unserer Studie nachgeholt werden kann[129].

Als Hauptwerk der engeren Lombardusschule gilt die originelle, stark dialektisch gefärbte Sentenzensumme (verfaßt vor 1170) des PETRUS PICTAVIENSIS (von Poitiers; †1205), die ihr innovatorisches

[123] Vgl. GUTJAHR (1898) 5-50; BALDWIN (1970) Bd. I.

[124] Vgl. LANDGRAF (1937b) 77-84; LANDGRAF (1950a) 380.

[125] Z. B. Clm 7937. Für uns darin interessant: fol. 112ra-113ra (zur Verklärung); fol. 208r-213v (Osterberichte). Zur Handschrift und zum Werk, das von den Glossen des Petrus Comestor abhängig ist, vgl. HÖDL (1960) 309ff. Eine umfassendere Würdigung der exegetischen Schriften des Cantor nimmt SMALLEY (1985) 99-123 vor. LANDGRAF (1950a) 389 sieht in der schon stark durch die Lombardustexte geprägten Vorgehensweise ein Zeugnis für die „frühe Eroberung der Schulen durch den Lombarden".

[126] Cod. Paris Mazar. 176, fol. 208r. Vgl. LANDGRAF (1940d) 56-60.

[127] Distinktionensammlungen sind in der Scholastik alphabetisch geordnete Repertorien der wichtigste Begriffe aus der Heiligen Schrift, denen eine Unterscheidung („Distinktion") ihrer wichtigsten symbolisch-allegorischen Bedeutungen beigefügt ist. Sie können auch aus Mitschriften von Schülern in Bibelvorlesungen eines Magisters entstanden sein (vgl. BÉRIOU [1998] 81). Als weitere Beispiele neben der „Summa Abel" (u.a. Clm 22283) seien die Distinktionen des Alanus ab Insulis (PL 210, 685-1012) und des Liebehard von Prüfening (z. B. Clm 13107) genannt. Vgl. LANDGRAF (1973) 57f.; CHENU (1976) 196-200; BRINKMANN (1980) 78-86; LONGÈRE (1983) 189-194; WEIJERS (1991) 120-126; MULCHAHEY (1998) 514-520; DAHAN (1999) 134-138.

[128] Enthalten in Cod. Paris Nat. lat. 3477, fol. 63va-64ra; vgl. Petrus Cantor, Summa de Sacramentis et animae consiliis, ed. DUGANQUIER, III,1 (Prolegomena) 449. Weitere Hinweise auf die Nachwirkung des Petrus Cantor durch seinen mündlichen Unterricht hat LANDGRAF (1953b) 285f. zusammengetragen.

[129] Text in Bd. 2 (T 2, S. 9ff.).

Potential[130] auch im Blick auf unser Thema beweist. Zwar beschließt Petrus ebensowenig wie der Lombarde seine Christologie mit einer Erörterung von Auferstehung und Himmelfahrt, doch zeigt eine interessante Bemerkung, mit der er den der Christologie nachfolgenden Sakramententraktat einleitet, daß er sich dieser Lücke durchaus bewußt ist: „Unter den Werken, die Christus in der menschlichen Natur auf sich genommen hat, waren die letzten die Auferstehung und die Auffahrt zum Himmel. Daher müßte man unmittelbar nach den vorangehenden [sc. christologischen] Ausführungen über sie handeln, wenn wir nicht glaubten, daß die Glieder dorthin auffahren werden, wohin das Haupt vorangegangen ist. Auf daß also der Weg nach oben offenstehe, soll über jenen Weg gehandelt werden, mit dessen Hilfe wir auferstehen und auffahren werden, nämlich über die Teilnahme an den Sakramenten, damit am Ende das begonnene Werk in der Freude der Auferstehung seinen Abschluß finde"[131]. Petrus betrachtet also die Sakramentenlehre als einen hinreichenden Ersatz an der Stelle eines (soteriologisch konzipierten) Erhöhungstraktats, und zwar in eschatologischer Perspektive. So überrascht es nicht, daß zu Beginn des eigentlichen eschatologischen Teils im letzten Sentenzenbuch, bei der Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, Petrus Pictaviensis nun in einem relativ ausführlichen Passus auf die Auferstehung Christi rekurriert[132]: Hier ist sie ja über den Weg der Sakramente an ihr Ziel gelangt.

Neben den Sentenzen hat Petrus die berühmte „Historia Scholastica" des Petrus Comestor durch den Teil zur Apostelgeschichte ergänzt[133], in dessen Anfangskapiteln erwartungsgemäß Material zur Himmelfahrt Christi entfaltet ist[134]. In den Bereich dieses Lombardusschülers[135] sowie des Petrus von Capua[136] fällt weiterhin eine Rei-

[130] Vgl. die Charakterisierung bei COLISH (1994a) 21f.

[131] Vgl. Petrus Pictaviensis, Sent., l. 5, c. 1 (PL 211, 1227B-1228B): „Inter opera nostrae salutis quae Christus in natura humana suscepit, ultima fuerunt resurrectio, et ad caelos ascensio. Unde continue de illis post praedicta agendum esset, nisi quia nos credimus membra ascensura quo caput praecessit. Ut ergo pateat via sursum, agendum est de illa via per quam resurgemus et ascendemus, id est de sacramentorum participatione, ut denique in gaudio resurrectionis opus inchoatum terminetur." Vgl. HEINZMANN (1965) 169.

[132] Vgl. Petrus Pictaviensis, Sent. l. 5, c. 18 (PL 211, 1265C-1266A).

[133] Vgl. LANDGRAF (1973) 145; KARP (1982) 57.

[134] Vgl. cc. 5-6 (PL 198, 1647f.).

[135] Vgl. die Belege bei LANDGRAF (1939b).

[136] Den Nachweis führt LANDGRAF (1940a) 70-74.

he von Quästionen aus der Sammlung Paris Cod. Mazar. 1708, die sich mit der Auferstehung des Herrn befassen[137].

6.) Summisten auf der Wende zum 13. Jahrhundert

Daß die Eschatologie seit Petrus Pictaviensis tatsächlich zum neuen Ort für die regelmäßige Behandlung unseres Themas geworden ist, belegt der Blick auf weitere Summen und Sentenzenwerke, die bereits an die Schwelle des 13. Jahrhunderts heranreichen bzw. sie überschreiten.

Ähnlich wie der schon erwähnte Magister Martinus wendet sich im Kontext der allgemeinen Auferstehung Kardinal PETRUS VON CAPUA (†1214) der Auferstehung Christi zu[138]. Seine Pariser Summe (vor 1190) lehnt sich insgesamt stark an Petrus Pictaviensis an[139].

Einen originellen Aufbau, der schon auf die Architektur der thomanischen Summa hindeutet, zeigt die Summe „Colligite fragmenta" des MAGISTER HUBERTUS (Clm 28799), die R. Heinzmann eingehend beschrieben und in die Zeit zwischen 1194 und 1200 datiert hat[140]. Wieder einmal gehen uns die Abschnitte über Auferstehung

[137] Aus dem Verzeichnis bei LACOMBE (1927) 49-66, der die Quästionen von Cod. Par. Mazar. 1708 noch fälschlich Praepositinus zuschreibt (ebd. 63f.; dagegen LANDGRAF [1973] 145 mit Verweis auf LANDGRAF [1934/35]; LANDGRAF [1939b]), lassen sich folgende Fragen zu unserem Arbeitsthema auflisten: q. 91,3: „Item Christus morte sua et operibus suis meruit salvari" (fol. 249a); q. 109: „Corpus Christi aut habuit in resurrectione omnes partes quas habuit in via aut non" (fol. 251d); q. 134: „Queritur si Christus resurrexit cum sanguine qui a latere manavit et cum preputio" (fol. 257c); q. 137: „Apostolus distinxit inter remissionem et justificationem: sicut Christus passus est propter peccata nostra tollenda, resurrexit propter justificationem nostram" (fol. 257d); q. 150: „Item Thomas credidit Christum resurrexisse et quia vidit credidit, ergo de viso credidit illum esse deum" (fol. 260a).

[138] HEINZMANN (1965) 205 ediert aus Cod. Vat. lat. 4304 u.a.: fol. 63rb (Auferstehung mit „praeputium"?); 63rb-63va (resurrectio naturalis an miraculosa? - Kausalität der „resurrectio Christi"); 63va-63vb (Eigenschaften des Auferstehungsleibes). Zu Petrus von Capua vgl. die umfassende Biographie von MALECZEK (1988); zur theologischen Summe ebd. 231-236. Die Christologie der Summe hat ediert und kommentiert BOIRA SALES (1996).

[139] Vgl. GRABMANN (1909-11) II, 533.

[140] Vgl. HEINZMANN (1974), hier 24. Heinzmanns Studie (vgl. ebd. 262-266) bestätigt eine schon von GRABMANN (1929) 232 im Blick auf dieses Werk gemachte Feststellung, die auch für unsere Thematik bedeutsam ist: „En meme temps, par cette Somme, je fus confirmé dans mon opinion que pour les traités de théologie proprement dite et spécialement dogmatiques, comme ceux de la Trinité, du péché originel, de la Christologie etc. la théologie du 12e s. et du début du 13e s. a déja produit un travail considérable et définitif, et que les grands scolastiques ont simplement repris, dans leurs grandes lignes, les résultats du travail accompli pré-

und Himmelfahrt Christi, die in der Quästionenübersicht der Christologie angekündigt sind, durch das vorzeitige Abbrechen des (einzigen) Manuskripts verloren.

Zu den bedeutendsten Gestalten der ausgehenden Frühscholastik gehört der englische Kardinal STEPHAN LANGTON (†1228)[141], im akademischen Bereich ebenso wie im politischen. Mit Robert Courson zählt er zu den Hauptvertretern des Kreises um Petrus Cantor von Paris[142]. Zwei Fragen zum Auferstehungsthema enthält die umfangreiche Quästionensumme Langtons[143], die in ihrem Grundbestand schon um 1195 vorgelegen haben muß, aber bis 1207 vervollständigt wurde[144]. Der knappe Sentenzenkommentar Langtons, den A. Landgraf unter den vier Glossen des Cod. Neapel VII. C. 14 entdeckt hat[145] und der als erster erhaltener Text dieses zukunftsträchtigen Genres gelten darf, gibt dagegen für unser Thema kaum etwas her. Demgegenüber lohnt sich der Blick in Langtons Paulinenglosse, deren doktrinaler Reichtum (oft in großer Nähe zu den Quästionen) längst erkannt worden ist[146].

cédemment." Scharfe Kritik gegen diese Einschätzungen formuliert METZ (1988) 177-187, dessen eigene Bemühungen zum Nachweis „origineller" Strukturprinzipien der thomanischen Summe allerdings in ihrer Künstlichkeit und z. T. anachronistischen Färbung noch viel weniger überzeugen.

[141] Der neueste Forschungsstand zu Langtons Leben und Werken ist zusammengefaßt bei QUINTO (1994) 10-42. Wichtige Vorarbeiten zu Quintos Untersuchung der überlieferten Quellen Langtons: POWICKE (1928); LACOMBE/ LANDGRAF (1929-30); GREGORY, A.-L. (1930); LANDGRAF (1931d). Zu Langtons Predigttätigkeit: ROBERTS (1968).

[142] Vgl. BALDWIN (1970) I, 3-46; HÖDL (1960) 320f.

[143] Cod. Par. Nat. lat. 14556, fol. 172ra: „Qualiter Christus post resurrectionem apparuit", ed. EBBESEN/MORTENSEN (1983) 172-176; fol. 208va-vb: „De resurrectione utrum futura sit miraculosa an naturalis?" (zur Ursächlichkeit der Auferstehung Christi); ed. HEINZMANN (1965) 215ff. und EBBESEN/MORTENSEN (1983) 169-172.

[144] Vgl. QUINTO (1994) 132-136; ANTL (1952) 151-175. QUINTO (1994) liefert 169-289 ein ausführliches Verzeichnis aller Quästionen und ihrer handschriftlichen Überlieferung.

[145] Vgl. LANDGRAF (1939d) 106-127.

[146] Vgl. LACOMBE/ LANDGRAF (1930) 129-164 (mit langen vergleichenden Textpassagen); LACOMBE (1930a) 52-63; LANDGRAF (1973) 168f.; SMALLEY (1984b) 209-242; MULCHAHEY (1998) 482-485. Wir benutzen die Codices Salzburg, Erzstift St. Peter, A.XI.7, Paris Mazar. 269 und Paris Nat. lat. 14443. Zu beachten ist, daß nicht der unmittelbare Schrifttext, sondern der Text der Lombardusglosse kommentiert wird: LANDGRAF (1950a) 379 (zur Vorgeschichte dieses Verfahrens: LANDGRAF [1944b]). Immer wieder springt der Text zwischen „lectio" und „disputatio": LANDGRAF (1950b) 177. Der Zweifel bei HAMM (1977) 118, Anm. 32 an der tatsächlichen Verfasserschaft Langtons ist unbegründet; stattdessen gilt sogar: „In fact, we have good reasons to think that the Epistles com-

In Verbindung mit Langton dürfte der Anonymus des Clm 9546 (Wende 12./ 13. Jahrhundert) stehen, was sich auch in Äußerungen zur Auferstehung Christi in der Eschatologie zeigt[147]. Aus Langtons Theologie stammen weiterhin ähnliche Bemerkungen, die wir im Kapitel „De resurrectione" der „Summa de sacramentis" des GUIDO VON ORCHELLES ausmachen. Sie dürfte nicht lange nach 1216/17 während dessen theologischer Lehrtätigkeit in Paris verfaßt worden sein[148].

Ein bedeutender Schüler Langtons, der viel aus dessen Quästionen[149], aber ebenso aus der Summe des ROBERT COURSON (†1219)[150] schöpft, ist GAUFRIED VON POITIERS († nach 1231). Auch er widmet sich in der Eschatologie Fragen nach der Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi und der Ursächlichkeit seiner Auferstehung für die unsere[151]. Durch Gaufrieds Exzerpt (ca. 1219-1219) ist uns immerhin der für das vierte Buch verlorene Text des bedeutenderen Courson indirekt zugänglich geblieben. Man kann gerade bei Gaufried feststellen, wie in den weitläufigen Quästionen dieser Zeit auch unser Thema zunehmend breiteren Raum zugewiesen be-

mentary is the work on which Stephan spent the most energy. It was disseminated widely, and despite its length it is preserved in quite a large number of manuscripts": QUINTO (1999) 285. Wie Quinto ebd. anschließend ausführt, liegen die Gründe des Erfolges in der Kombination aller wichtigen Aussagen der beliebten Paulinenglosse des Lombarden mit eigenen, modernen spekulativen Erörterungen, die Langton in großer Nähe zu seinen zuvor erarbeiteten Quästionen eingefügt hat. Tatsächlich blieb die Glosse auch dann noch einflußreich, als Langtons Quästionensumme bereits durch die neueren systematischen Werke eines Praepositinus oder Wilhelm von Auxerre abgelöst worden war (vgl. ebd. 289ff. als Ergebnis einer Untersuchung von Texten aus dem Werk des Hugo von St. Cher). Wir werden für diese Einschätzung auch in unserer Studie Belege beibringen können. In unseren Textanhang aufgenommen haben wir Passagen aus Langtons Auslegung von Phil 2: Bd. 2, T 4, S. 17-25.

[147] Vgl. HÖDL (1960) 274f. Der uns interessierende Abschnitt Clm 9546, fol. 182vb-183rb ist ediert bei HEINZMANN (1965) 198ff.

[148] Vgl. Guido von Orchelles, Tractatus de sacramentis ex eius Summa de sacramentis et officiis ecclesiae (edd. D. et O. VAN DEN EYNDE) c. X, a. 1, nn. 271-273. In dieser Ausgabe vgl. IX-XLI zu Leben und Werk, XLI zur Datierung.

[149] Vgl. LACOMBE/ LANDGRAF (1930) 116-129. Ähnlich BALDWIN (1970) I, 100f.: Wie Robert Coursons Summe eine Art Endredaktion der Quästionen seines Lehrers Petrus Cantor gewesen sei, so verhalte es sich auch mit der Summe Gaufrieds gegenüber der Lehre Stephan Langtons. „Both Robert and Geoffrey, therefore, attempted to rewrite their master's *questiones* in a more readable form."

[150] Vgl. LANDGRAF (1940d) 36-41; BALDWIN (1970) I, 19-25.

[151] Cod. Par. Nat. lat. 15747, fol. 113ra-rb: „Utrum resurrectio erit miraculosa vel naturalis" (ed. HEINZMANN [1965] 226-228); fol. 113rb-113vb: „De resurrectione capitis" (ed. HEINZMANN [1965] 228-232). Vgl. HÖDL (1960) 354f. Zur Datierung dieser Summe vgl. den Hinweis bei LANDGRAF (1953a) 51.

kommt. Gaufried bespricht in der Eschatologie erstmals die „resurrectio capitis" in einem eigenen Teil vor der „resurrectio membrorum" (ein Gliederungsschema, das später bei Albertus Magnus wiederzufinden sein wird). Da fast alle zeitgenössisch diskutierten Einzelaspekte zur Auferstehung Christi unter dem gemeinsamen Titel zusammengeführt werden (bis hin zur Frage nach dem „meritum", die man sonst in der Christologie behandelt), ist dieses Stück aus Gaufrieds bzw. Roberts Eschatologie als weiterer Schritt auf dem Weg zu einem eigenständigen Traktat über die Erhöhung Christi zu vermerken.

In den Umkreis Coursons siedelt R. Heinzmann die anonyme Auferstehungsquästion Erlangen Univ. Bibl. Cod. 260 an[152].

Daß aus der sonst wichtigen Summe des PRAEPOSITINUS VON CREMONA († kurz nach 1210)[153] für unser Forschungsvorhaben nichts zu gewinnen ist, hängt wohl mit der insgesamt nur rudimentären Ausformung ihres Eschatologietraktats zusammen[154]. Sehr zweifelhaft ist die Zuschreibung einer „Summa contra haereticos" an Praepositinus[155], die sich gegen das Denken der Katharer richtet und die Wahrheit des Auferstehungsleibes Christi mit einer Zusammenstellung von einschlägigen Schriftzitaten verteidigt, welche nur knapp kommentiert werden[156].

Unter dem Einfluß des Praepositinus, aber auch zahlreicher anderer Quellen steht die Summe „Ne transgrediaris" (Codd. Vat. lat. 10754, Zwettl 305), die besonders gut die „Verbindungs- und Entwicklungslinie aus der Glossenliteratur zur Summendarstellung"[157] erkennen läßt. Die Entstehung fällt möglicherweise noch vor das Jahr 1200[158]. P. Kaeppeli konnte den sonst theologisch unbekannten GERARDUS

[152] Vgl. Erlangen, Bibl. Univ. Cod. lat. 260, fol. 74vb (ed. HEINZMANN [1965] 223) mit den üblichen Erörterungen zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

[153] Die Summe wurde verfaßt 1190-94. Vgl. LACOMBE (1927); HÖDL (1960) 269-277.

[154] Dieser Teil ist mit dem ganzen vierten Buch ediert von D. E. PILARCZYK. Vgl. auch PILARCZYK (1965) 240. Häufig geht uns gerade der Eschatologietraktat durch seine Endstellung in den systematischen Werken verloren, weil der Tod des Autors die Vollendung verhindert hat (WICKI [1954] 18).

[155] Vgl.: The Summa contra Haereticos, ascribed to Praepositinus of Cremona (edd. J. N. GARVIN and J. A. CORBETT). Zum Problem der Autorschaft ebd. XIIIf. Als Entstehungszeit ist die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert anzunehmen.

[156] Vgl. Summa contra haereticos, III.B.2 (ed. GARVIN/ CORBETT, S. 56-60).

[157] WEISWEILER (1935) 400. Wie die Pseudo-Poitiers-Glosse oder die Glosse aus Clm 22288 scheint hier ein grundlegender Einfluß der (bis auf den Prolog) verlorenen Glosse des Petrus Comestor vorzuliegen.

[158] Vgl. LANDGRAF (1931a) 310ff.

NOVARIENSIS als ihren Autor ausmachen[159]. Anders als die meisten Texte auf der Schwelle zum 13. Jahrhundert hat diese Summe die Erhöhungsereignisse, und zwar in der Reihenfolge ihrer Erwähnung im Glaubensbekenntnis, als Abschluß der Christologie behandelt; in der Eschatologie folgen dann noch einige kurze Anmerkungen zur Kausalität der Auferstehung Christi[160].

Kaum bekannt ist der Symbolum-Kommentar, der uns aus der Hand des HUGUCCIO (†1210) erhalten ist[161]. Der Pisaner Gelehrte, der sich als Kirchenrechtler einen Namen gemacht hat, vermittelt in seinem Text einen guten Eindruck davon, was hinsichtlich der Erhöhungsartikel zu jener Zeit theologisches Allgemeingut war[162]. Insgesamt zeigt sich diese Auslegung abhängig vom Symbolum-Kommentar des Alanus ab Insulis[163].

Noch ungünstiger fällt die Einschätzung für die anonymen „notulae" zur Auferstehung am Beginn des Codex Vat. Reg. lat. 411 aus, dessen Verfasser auf der Schwelle vom 12. zum 13. Jahrhundert vermutlich Randglossen verschiedener Provenienz zusammengeschrieben

[159] Vgl. KAEPPELI (1962). Er hält die Identität des Verfassers mit Bischof Gerardus de Sesso von Novara (†1211) für wahrscheinlich.

[160] Damit erfährt die Gliederungstrias „fides – sacramenta – caritas", derer sich die Summe bedient, eine auffällige Erweiterung: „In unserer Summe ist nun nicht bloß dieses abaelardische Schema eingehalten, sondern obendrein auch noch der Versuch gemacht, die Artikel des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses für die Disposition nutzbar zu machen. Dies fällt schon in der Christologie auf..." (LANDGRAF [1931a] 294; ähnlich ders. [1957] 430). Landgrafs berechtigtes Fazit zu diesem Text lautet: „Wenn es sich darin auch nicht um das Werk eines der ganz großen Theologen handelt, so nimmt es doch einen ehrenvollen Platz in der Theologie seiner Zeit ein, da es nicht zuletzt zeigt, wie man am Ausgang der Frühscholastik fähig war, ein geschlossenes Kompendium des von anderen erarbeiteten Wissens zu schaffen" (LANDGRAF [1947b] 296; in diesem Aufsatz auch mehr zu den Quellen der Summe). Die uns interessierenden Passagen sind: Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27rb-27va: „De resurrectione Christi"; fol. 27va: „De ascensione"; „De sessione ad dexteram"; „De potestate iudiciaria"; fol. 47va: „De resurrectione futura" (u.a. Kausalität der Auferstehung Christi). Dieser letzte Text ist ediert bei HEINZMANN (1965) 211, weiterer Text bei uns in Bd. 2, T 3, S. 12-16). In der Hs. Zwettl, Stiftsbibl. Cod. 305, die eine kürzere Redaktion der Summe bietet, findet sich der entsprechende Abschnitt fol. 20ra-rb.

[161] Nachdem bereits HÄRING (1976d) 365-398 den Text kritisch ediert hatte, wurde dies durch CREMASCOLI (1978) wiederholt (der anscheinend die Arbeit Härings nicht kannte).

[162] Huguccio, Expositio de Symbolo Apostolorum, ed. HÄRING (1976d) 384-388; CREMASCOLI, 241-248.

[163] Vgl. HÄRING (1976d) 359ff. Die daneben von GASTALDELLI (1977) aufgewiesene Übernahme einzelner Abschnitte aus den Lombardussentenzen kommt für die uns interessierenden Artikel verständlicherweise nicht in Frage.

hat[164]. Bei der Frage nach Natürlichkeit bzw. Wunderbarkeit der Auferstehung und nach der Beschaffenheit der verherrlichten Leiber kommen bloß assoziativ einige der bekannten Argumente zu Wort, die auf die Auferstehung Christi verweisen[165].
In die ersten Jahre des 13. Jahrhunderts gehört ebenfalls das systematische Hauptwerk des Engländers ALEXANDER NEQUAM (†1217), das den Titel „Speculum Speculationum" trägt[166]. An etwas versteckter Stelle finden sich wenige, kaum belangreiche Überlegungen zur Auferstehung Christi[167].

[164] Vgl. dazu LANDGRAF (1938b) 36-46.

[165] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. Reg. lat. 411, fol. 1r-2r.

[166] Vgl. Speculum Speculationum (ed. THOMSON), dort ix-xix zu Leben und Werk Nequams. Vgl. auch GABRIEL (1949) 33ff. Ausführlicher: HUNT (1984) 1-31; ebd. 129f. werden die Hss. eines ungedruckten Kommentars Nequams zum athanasianischen Symbolum aufgelistet, der ebenfalls für unser Thema verwertbar sein könnte (dazu auch OMMANNEY [1897] 241-248).

[167] Vgl. Speculum Speculationum l. II, c. lvii: „Utrum aliquid possit facere Deus absque certa causa."

§ 2 Hochscholastik bis zu Thomas von Aquin

1.) Autoren am Beginn der Hochscholastik

Eine der wichtigsten Vermittlungsgestalten für den Übergang zwischen früh- und hochscholastischer Theologie ist auch in der Frage der Erhöhung Christi Wilhelm von Auxerre († vermutlich 1231) mit seiner „Summa aurea" (nach 1215)[1]. Ihre Bedeutung während des ganzen Mittelalters wird durch zahlreiche abhängige Schriften wie auch durch die Tatsache belegt, daß das Werk noch im 15. Jahrhundert gedruckt erschien[2].

Wilhelm übernimmt die Eschatologie als Ort zur Behandlung der Auferstehung Christi, die nun schon in einem relativ geschlossenen Traktat präsentiert wird. Das diesbezügliche zweite Kapitel in Buch 4, tr. 18 mit seinen drei Quästionen[3] fungiert als Verbindungsstück zwischen den Erörterungen zur allgemeinen Auferstehung und der Abhandlung über die Eigenschaften der verherrlichten Leiber. Dementsprechend steht die Frage nach der Ursächlichkeit der Auferstehung Christi im Vordergrund (q. 1). Qq. 2 und 3 (Kundgabe der Auferstehung vor den Jüngern – Erscheinung auf dem Weg nach Emmaus) greifen jene Fragen aus unserem Themenkomplex auf, die seit Petrus Pictaviensis unter den Summisten und Sententiariern besonders gerne besprochen wurden. Deutlich spürbar wird die Rezeption aristotelischer Themen, allerdings in der für das frühe 13. Jahrhundert typischen eklektischen Form. Die christologische Zuordnung der Verherrlichung erfolgt bei Wilhelm schon im dritten Buch, wo im Kapitel über Christi Verdienst nach der Bedeutung der Auferstehung für Christus selbst gefragt wird[4]. Mit enger Beziehung zur „Summa aurea" dürfte der anonyme Kommentar zum vierten Sentenzenbuch in Cod. Vat. lat. 782, fol. 152r-179v verfaßt sein,

[1] Vgl. neben den Vorbemerkungen in der kritischen Edition Ribailliers die Charakterisierung des Werkes bei BREUNING (1962) 3-5. Zur Datierung ARNOLD (1995) 10-15.

[2] Vgl. LANDGRAF (1928). Einen guten Überblick über die Wirkungsgeschichte bietet ARNOLD (1995) 15-24.

[3] Summa aurea, l. 4, tr. 18, c. 2; q. 1: „Quomodo resurrectio Christi sit causa nostre redemptionis"; q. 2: „Qualiter dominus probavit resurrectionem suam discipulis"; q. 3: „De forma in qua dominus apparuit duobus discipulis euntibus in Emaus" (ed. RIBAILLIER, 476-489).

[4] Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 4: „Utrum Christus fuerit beatior post resurrectionem quam ante"; c. 5: „Utrum Christus post resurrectionem habuit maiorem caritatem quam ante" (ed. RIBAILLIER, 92f.).

obgleich er ebenfalls spätere Einflüsse, vor allem aus dem Umkreis des Alexander von Hales, verarbeitet hat[5]. So teilt er wichtiges Quellenmaterial mit der „Summa Halensis". An der gewohnten Stelle spricht der vermutlich franziskanische Anonymus über die Kausalität der Auferstehung Christi für die allgemeine Auferstehung[6]. Daß Wilhelms Summe auch bei den Dominikanern der Zeit vor 1250 größte Verwendung erfahren hat, werden wir im folgenden noch sehen können.

PHILIPP DER KANZLER (†1236)[7] hat durch seine „Summa de bono" (ca. 1225-28) vor allem in der frühen Franziskanerschule[8], aber auch noch bis in die Schriften Alberts hinein einigen Einfluß ausgeübt[9]. Die Forschung ist allerdings in ihrer Beurteilung der Bedeutung zuweilen uneinig[10]. In Philipps Summe finden Erörterungen zur Erhöhung Christi ihren Platz im Traktat „De symbolis", wo u. a. die einzelnen Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durchgesprochen werden[11].

Eher marginal sind die Erwähnungen der Auferstehung Christi bei WILHELM VON AUVERGNE (†1249), die man im Traktat „De universo" seines monumentalen siebenteiligen Hauptwerkes „Magisterium Divinale et Sapientiale" im Zusammenhang mit allgemeinen eschatologischen Erörterungen findet[12]. Dieser Abschnitt dürfte 1231-36

[5] Vgl. LANDGRAF (1928) 55ff.

[6] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. lat. 782, fol. 175ra-175vb. Text im Anhang (Bd. 2, T 10, S. 45-50).

[7] Zu Leben und Werk: Summa de bono, ed. WICKI (Prolegomena) I, 11*-28* (Leben); 44*-62* (Quellen der Summa).

[8] In unserem Themenfeld ist z.B. Summa Halensis, l. 3, n. 179 wörtlich aus der „Summa de bono" übernommen; vgl. DOUCET (1948) CCXCVII.

[9] Vgl. LOTTIN (1960) 149-169. Insgesamt hatte die Summe eine etwa zehnjährige direkte Wirkungsgeschichte.

[10] Umstritten ist vor allem das Verhältnis zur sogenannten Summa Duacensis aus Cod. Douai 434, die P. Glorieux ediert hat: Ist diese eine Quelle für Philipps Summe (so GLORIEUX [1940] 133ff.), stellt sie nichts anderes als ein Exzerpt einer frühen Redaktion der Summa de bono dar (so DOUCET [1952]), oder ist sie zwar später als Philipps Werk, aber nicht von diesem selbst, sondern vom Kompilator des Duacenser Kodex erstellt (so Wicki in der Edition, I, 51*)? Wir brauchen uns auch nicht zu entscheiden zwischen den Urteilen Lottins, der in Philipp einen typischen Denker „zweiten Ranges" erkennen will (vgl. LOTTIN [1960] 169), und Landgrafs, der ihn als einen „der größten Theologen aller Zeiten" (LANDGRAF [1973] 179) anerkennen möchte.

[11] Summa de bono (ed. WICKI) II, 638-643.

[12] De universo, c. 21: Opera omnia (Paris 1674), tom. I, 719f. Zur Einordnung in den Gesamtaufriß dieser großangelegten Apologetik des christlichen Glaubens vgl. KRAMP (1920/ 1921).

verfaßt worden sein[13]. Ergänzend kann man einige Hinweise zu den Eigenschaften des verherrlichten Herrenleibes aus Wilhelms Eucharistielehre heranziehen[14].
Ohne Bedeutung für unser Thema sind die zwei Fassungen der Sentenzenglosse (um 1243-45) des Magisters JOHANNES PAGUS[15].

2.) Alexander von Hales, die frühe Franziskanerschule und die Summa Halensis

Mit seinem Eintritt in den Franziskanerorden 1236 öffnete der Pariser Magister ALEXANDER VON HALES (†1245)[16] das Tor zur großen Wirksamkeit der jungen Mendikantenbewegungen im intellektuellen Zentrum der Christenheit, die zu einem der entscheidenden Kennzeichen der später als „Hochscholastik" bezeichneten Epoche werden sollte. Wichtige Lehräußerungen Alexanders zu unserer Thematik fallen allerdings in die Zeit vor seinem Ordenseintritt. In die Jahre zwischen 1223-1227 datieren die Herausgeber von Quaracchi seine Sentenzenglosse, die, obwohl Prototyp der nachfolgenden Pariser Sentenzenkommentierungen, erst in unserem Jahrhundert von P. Henquinet in Handschriften identifiziert werden konnte[17]. Der Text kennt außer einem kurzen Hinweis auf die Himmelfahrt[18] noch keinen expliziten Teil zur Erhöhung Christi als Abschluß der Christologie. Im vierten Buch ist die Eschatologie nicht mehr ausgeführt.
Ebenfalls vor den Ordenseintritt fallen eine große Zahl von Alexanders Quästionen, von denen drei unser besonderes Interesse verdienen. Die q. 63 „De resurrectione" nimmt in ihrem zweiten Teil (d. 2) die Auferstehung Christi in den Blick. In fünf Einzelschritten geht es um den Vergleich mit der allgemeinen Auferstehung, sowie um Ei-

[13] Vgl. ebd. (1921) 54; 71.
[14] De sacramento Eucharistiae, c. 4: Opera omnia (Paris 1674), tom. I, bes. 442-445.
[15] Vgl. GRÜNDEL (1958). In den Kollegmitschriften der früheren Fassung im schwer lesbaren Cod. Paris Nat. lat. 15652 werden die dd. 43-48 des vierten Sentenzenbuches auf fol. 105rb-106va nach Art einer Stichwortglosse behandelt, ohne daß die Auferstehung Christi eingehender thematisiert würde. Die Neufassung im Cod. Padua, Bibl. Anton. 139 (Marginalglosse) läßt die letzten Distinktionen der Christologie im dritten Buch völlig unkommentiert. Die Glossen zu Buch 4, d. 43 (ab fol. 234ra) und d. 48 (fol. 239r) enthalten nichts Nennenswertes zu unserem Thema.
[16] Die ausführlichsten Angaben zu Alexanders Leben und Werk bietet die Einleitung der Quaracchi-Edition seiner Sentenzenglosse. Vgl. auch HAMELIN (1961) 2-5.
[17] Vgl. HENQUINET (1946).
[18] Alexander von Hales, Glossa in quatuor libros Sententiarum, l. 3, d. 22 (ed. QUARACCHI, 260f.).

genart, Zeit, Bedeutung und Kausalität der Auferstehung Christi[19]. Schon aus der Frühscholastik kennen wir das Interesse an der Verklärung auf dem Berge, die auf ihr Wesen und ihre Beziehung zur nachösterlichen Verherrlichung befragt wird. Ähnlich geht Alexander in q. 67 vor[20]. Eine Quästion über die Erscheinungen des Auferstandenen, die nach Alexanders Ordenseintritt entstanden ist, ist in ihrem Kern wörtlich in die Summa Halensis eingegangen und wird darum in dieser Arbeit nicht gesondert berücksichtigt[21]. Nicht mit letzter Sicherheit Alexander zuzuschreiben ist eine Quästion zur Himmelfahrt Christi; nach Form und Inhalt gehört sie aber auf jeden Fall in den Umkreis Alexanders und der Summa Halensis[22] und ist so eine der frühesten ausführlichen Behandlungen dieses Themas in der Scholastik überhaupt.

Die „Summa" als das letzte große Werk, das mit dem Namen Alexanders zu verbinden ist, stellt nach den Ergebnissen der neueren Forschung ein Gemeinschaftsprodukt von Alexander – in der letzten Phase seines Lebens – und einigen seiner franziskanischen Schüler dar. Uns interessiert vor allem der christologische Teil in Buch III, dessen Quellen noch vor Alexanders Tod 1245 vorgelegen haben müssen. Im sechsten und siebten Traktat dieses Buches begegnet uns eine Erörterung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi bisher nicht gekannten Umfangs. Die bei Petrus Lombardus zwischen der Behandlung des Todes Christi und der seiner eschatologischen Wiederkunft klaffende Lücke wird hier vollständig geschlossen, indem im Fortgang des Credo, auf das die Einleitung zu tr. 7, q. 1 ausdrücklich Bezug nimmt, die christologischen Artikel komplettiert werden[23]. Damit wird die Erhöhungslehre aus dem ihr seit Petrus Pictaviensis zugewiesenen Ort im vierten Sentenzenbuch herausgenommen und an einen Platz gestellt, der von sich aus eine Beschränkung auf den Aspekt eschatologischer Ursächlichkeit aufhebt, ohne diesen vernachlässigen zu müssen[24]. Neben die schon bei Wilhelm von Auxerre prägenden Problemfelder der Kausalität und der Kundgabe der Auferstehung, die auch in der Summa Halensis in

[19] Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚Antequam esset frater' (ed. QUARACCHI, 1268-1283). Vgl. auch HENQUINET (1938) 66ff.

[20] Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚Antequam esset frater' (ed. QUARACCHI, 1331-1344).

[21] Nähere Angaben zur Quästion bietet DOUCET (1948) CLXXVII.

[22] Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚Antequam esset frater' (ed. QUARACCHI), dort im Appendix 2, 1469-1478.

[23] Vgl. schon die Bemerkungen von HENQUINET (1938) 56f.

[24] Vgl. Summa Halensis, l. 3, nn. 169-196.

membr. 2 und 4 den größten Raum einnehmen, treten ein Abschnitt „De veritate resurrectionis Christi" (membr. 1), der die Konvenienz und die grundsätzliche Vergleichbarkeit mit der allgemeinen Auferstehung feststellt, und ein weiterer „De tempore resurrectionis" (membr. 3). Auffällig ist, daß die Erscheinungen nun unter dem gemeinsamen Titel der „argumenta resurrectionis" behandelt werden, dessen apologetischer Klang noch Anlaß zu Nachfragen bieten wird. Unter diesen „argumenta", welche die Auferstehung „bewiesen" haben, wird die vorösterliche Verklärung als „demonstratio prima" neben die Erscheinungen („demonstratio secunda") gestellt. Die „Summa Halensis" legt besonderen Wert darauf, die Beweise als dem Auferstehungsglauben nicht widersprechend darzustellen. Einprägsam ist die Behandlung der Erscheinungen Christi nach den drei menschlichen Sinnen „visus-tactus-gustus", die durch sie angesprochen werden.

Mit Hilfe aller bei Aristoteles für die Bestimmung des Wesens und der Umstände einer Handlung entscheidenden Faktoren wird in q. 1 des folgenden siebten Traktats die Himmelfahrt Christi untersucht[25]. Diese bisher wiederum nicht übliche Technizität theologischen Fragens findet auf der inhaltlichen Ebene seine Entsprechung in der starken Heranziehung aristotelischer Naturphilosophie und Kosmologie. C. 7 bringt ausführliche Gedanken zu dem in der Frühscholastik fast gänzlich fehlenden Aspekt der Bedeutung („Frucht") der Himmelfahrt für uns. Schließlich findet in der zweiten, wesentlich kürzeren Frage des Traktats auch die „sessio ad dexteram" als „Ziel der Himmelfahrt" eine eigenständige Erklärung.

Blickt man auf den Schluß des dritten Buches der Summa Halensis, den Glaubenstraktat, so findet man als letzte Quästion den Abschnitt „De distinctione et expositione articulorum" mit seinen Erläuterungen zu den drei wichtigsten kirchlichen Glaubensbekenntnissen. Die beiden kurzen Abschnitte, die im Fortgang des Apostolicum Auferstehung und Himmelfahrt Christi behandeln[26], stellen allerdings weithin Exzerpte aus dem Symbolum-Kommentar der Summa de bono Philipps des Kanzlers dar, vermittelt über die „Summa de articulis fidei" des Johannes von Rupella.

Das vierte Buch der Alexandersumme, das noch nicht kritisch ediert ist, enthält zwar lange Erörterungen zur Sakramentenlehre unter

[25] Sum. Halensis, l. 3, nn. 197-206 mit den Fragehinsichten: an – quid – quomodo – secundum quid – quando – ad quid – propter quid.

[26] Sum. Halensis, l. 3, n. 705 (X-XII). Dazu DOUCET (1948) CCCIV.

dem Einfluß ihres Redaktors Wilhelm von Melitona, aber keinen weiteren Eschatologietraktat[27].

Im Zuge der großen Edition des dritten Buches der „Summa Halensis"[28] haben die Herausgeber um P. Doucet zugleich den Anstoß zur besseren Erforschung anderer franziskanischer Autoren des 13. Jahrhunderts gegeben, die in den Umkreis Alexanders gehören.

An erster Stelle ist hier JOHANNES VON RUPELLA († 1245)[29] zu nennen, der nach seinem Studium in Paris dort 1236 Magister war. Der zuvor beschriebene Erhöhungstraktat der „Summa Halensis" hat mehr Rupellas umfangreiche „Quaestiones" als die Texte Alexanders selbst zur Quelle[30] und ist auch von Johannes redigiert worden[31]. Die in der Summa unmittelbar verwerteten Texte Rupellas, vor allem seine Quästionen zu Auferstehung, Verklärung und Himmelfahrt Christi, brauchen daher für unseren Zweck nicht gesondert untersucht zu werden. Wenigstens genannt werden sollen Johannes' Kommentare zu den Evangelien (vor 1245), in denen die Forschung auch in einigen für uns interessanten Abschnitten deutliche Parallelen zur „Summa Halensis" ausgemacht hat[32]. Wenig erforscht ist bislang Rupellas Paulinenglosse in Cod. Paris Nat. lat. 15602/ 15603; ein flüchtiger Blick in einige der unser Thema betreffenden Passagen hat den Eindruck hinterlassen, daß die Nähe zu den parallelen Texten eines Stephan Langton oder Guerricus von St. Quentin sehr

[27] Vgl. DOUCET (1948) CCXL-CCXLIII.

[28] Zur Würdigung vgl. GEYER (1949) 1-5; 10-14.

[29] Vgl. HAMELIN (1961) 14f.

[30] Die Quästionen sind anonym überliefert, doch besteht an der Verfasserschaft des Johannes kaum Zweifel (vgl. WEBER, H. J. [1973] 17f.). Zu nennen sind vor allem: Cod. Vat. lat. 782, fol. 125vb-128vb: Quaestio de resurrectione; Cod. Toulouse Stadtbibl. 737, fol. 39r-41v: Q. de transfiguratione; Cod. Vat. lat. 782, fol. 89v-92r: Q. de dominica ascensione; andere Redaktion: Cod. Toulouse 737, fol. 43v-46r: Q. de hoc quod dicitur „ascendit ad coelos"; ebd. fol. 46r-v: Q. de termino ascensionis, de sessione ad dexteram. Vgl. PELSTER (1931) 331-335; DOUCET (1948) CXXXVI m. Anm. 7; CCXVIf.; CCXXIV. BOUGEROL (1980) 212f. hat die genannten Texte zu Verherrlichung und Himmelfahrt aber erstaunlicherweise nicht in sein Verzeichnis der „Quaestiones disputatae" des Johannes von Rupella aufgenommen.

[31] Zur Rolle Rupellas in der Summa Halensis vgl. die Prolegomena zu Bd. IV der kritischen Edition, speziell für den Erhöhungstraktat DOUCET (1948) CCXCVIIf.

[32] Vgl. LIO (1955) 280-286 und NAPPO (1957) 345ff., die beide die Texte der Markuspostille und der Summa Halensis zur Verklärung Christi vergleichen; außerdem SMALLEY (1985) 178f. (zum Auferstehungsleib). Die Markuspostille des Johannes von Rupella wurde bereits unter dem Namen des Nikolaus von Gorran gedruckt (Köln 1537; Antwerpen 1617). Vgl. STEGMÜLLER, Repertorium biblicum medii aevi, III (Madrid 1951) 413; IV (Madrid 1954) 28.

groß ist[33]. Schließlich stammt von Johannes die kleine Schrift „Summa de articulis fidei", deren unterschiedliche Redaktionen[34] zuweilen für Verwirrung unter den Forschern gesorgt haben[35]. Der Einfluß Philipps des Kanzlers und seiner Credo-Erklärung ist unübersehbar[36]. Rupellas Text seinerseits bildet, wie schon erwähnt, die Grundlage für den Glaubenstraktat der „Summa Halensis" am Ende von Buch III. Die Vermutung legt sich nahe, daß die Credo-Kommentierung für den Theologen ein Anstoß gewesen sein könnte, in der Komposition der Summa Halensis die Quästionen zu Auferstehung, Himmelfahrt und Richteramt Christi in Entsprechung zum Ablauf des Glaubensbekenntnisses an das Ende der Lehre über Christus zu stellen.

Mit großer Vorsicht hat J. B. Bougerol die anonyme Sentenzenglosse in Cod. Vat. lat. 691, welche den Kommentar Alexanders benutzt und der Summa Halensis zugrundezuliegen scheint, dem unmittelbaren Umkreis des Johannes von Rupella zugewiesen[37]. Die früher durch Fries und Henquinet erfolgte Zuschreibung an Guerricus von St. Quentin[38] war von der Forschung bald wieder verworfen worden[39]. Auf jeden Fall werden in dieser Marginalglosse[40] an der bekannten Stelle der Eschatologie mehrere Quästionen zur Auferstehung Christi erörtert[41].

[33] Vgl. etwa Cod. Paris Nat. lat. 15603, fol. 125r-v mit der Auslegung zum Philipperhymnus, der bis in die Formulierungen die Auslegung Langtons aufgreift. Die Nähe zu Guerricus wird in der Auslegung von 1 Kor 15 spürbar: Cod. Paris Nat. lat. 15602, 124vb.

[34] Vgl. DOUCET (1948) CCXII, Anm. 8; DOUCET (1954) 56f. Zu den vorhandenen Codices: MINGES (1913) 614ff.

[35] So hatte BERNARDS (1952) 331f. die längeren Versionen (wie in Clm 14620) für gänzlich unterschiedliche Werke gehalten.

[36] Dies stellt schon MINGES (1913) 618 fest.

[37] Vgl. BOUGEROL (1980).

[38] Vgl. FRIES (1935); HENQUINET (1936) 370.

[39] Vgl. LANDGRAF (1939a); DOUCET (1948) CCXXVII.

[40] Zur Charakterisierung dieses Glossentyps (in Unterscheidung zur „Stichwortglosse"): LANDGRAF (1931b) 142f.

[41] Vgl. BOUGEROL (1980) 146f. Cod. Vat. lat. 691, zu 4 Sent. d. 43, fol. 168vb: „Consequenter quaeritur utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis"; fol. 169ra: „Consequenter quaeritur quomodo resurrectio Christi est causa exemplaris [Bougerol liest falsch: corporis] resurrectionis malorum"; fol. 169rb: „Quaeritur postea de probatione qua probat Apostolus resurrectionem nostram"; „Postea quaeritur quare Christus differat suam resurrectionem usque in tertiam diem"; d. 44, fol. 169rb: „Item quaeritur utrum aliquis surrexit ante Christum". Text im Anhang (Bd. 2, T 9, S. 40-44).

Ein weiterer Franziskanertheologe aus dem Umkreis der Summa Halensis ist der bereits genannte WILHELM VON MELITONA (†1257/60), der Redaktor des vierten Buches. Neben den umfangreichen Sakramentenquästionen (vor 1249)[42], die ediert vorliegen und punktuell für unser Thema heranzuziehen sind, interessiert uns von ihm eine ungedruckte Quästion zur Kausalität von Christi Auferstehung[43].

Der Cod. Florenz, Bibl. Naz. Conv. Soppr. B. 6. 912 enthält aus der Pariser Diskussion der Zeit um 1260-70 eine Quästionengruppe „De symbolo", in welcher der Franziskanermagister WILHELM VON BAGLIONE in recht eigenständiger Weise drei Fragen über die Auferstehung Christi erörtert[44].

Vom Sentenzenkommentar des ODO RIGALDI (†1275)[45], der in Buch III keinen eigenen Traktat zur Erhöhung Christi vorlegt[46], ist bekanntlich kein authentisches viertes Buch überliefert[47]. K. Lynch hat die Abhängigkeitsverhältnisse der beiden wichtigsten pseudo-odonischen Erweiterungen für Buch vier, nämlich Cod. Brüssel B. R.

[42] Ed. PIANA. Bd. 1, 5*-13* informiert über Leben und Werk. Vgl. auch HAMELIN (1961) 21f.

[43] Cod. Toulouse 737, fol. 12vb-13va; Cod. Assisi 138, fol. 114rb-115rb (zu letztgenanntem Codex vgl. CONLON [1974] 18-21; 56-62). Die vier Teilfragen lauten: T 12vb/ A 114rb: „Quaeritur de causa efficiente resurrectionis"; T 13ra/ A 114va: „Quaeritur utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis reproborum"; T 13rb/ A 114vb: „Quaeritur de argumento: Si Christus resurrexit et nos resurgemus"; T 13rb/ A 115ra: „Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum et animarum, aut alterius tantum". Text in Bd. 2 (T 11, S. 51-61).

[44] Cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. Soppr. B.6.912, q. 42, fol. 40d-41d: „Quaestio est utrum sine resurrectione Christi passio sua esset sufficiens ad restituendam homini salutem per peccatum amissam... Expl.: et tale debitum fuit in Christo"; eine unterschiedliche Antwort zu dieser Frage findet sich im Duplikat fol. 54a-54c. Q. 45, fol. 42d-44a: „Quaestio est utrum veritas resurrectionis Christi potuerit per illas sensibiles apparitiones sufficienter probari... Expl.: sed naturalis in sua potestate." Q. 46, fol. 44a-45c: „Quaestio est utrum varietas apparitionum quibus se exhibuit Christus post resurrectionem suam ponat aliquam mutationem in apparente quae debebat dici corruptio et aliqua in aspicientibus quae debebat dici illusio... Expl.: Sed sic non erat ibi." (Text an mehreren Stellen korrupt!). Wir beschränken uns auf die erste Serie der Texte (vgl. Bd. 2, T 21, S. 144-161). Vgl. BRADY (1968), bes. 448; zur Identifizierung des Verfassers: 457-461.

[45] Vgl. HAMELIN (1961) 18ff. Zum zeitlichen Ansatz seiner Lehrtätigkeit vgl. auch CHENU (1932b) 34f.

[46] Wohl aber geht es nach Art der Zeit im Verdiensttraktat um dieses Thema, wie wir später zeigen werden. Die wichtigsten diesbezüglichen Textabschnitte aus 3 Sent. d. 18, q. 3-5 sind im Anhang dieser Arbeit dokumentiert (Bd. 2, T 12, S. 62-73).

[47] Dies haben PELSTER (1936) 519-529 und HENQUINET (1939) 347f.; HENQUINET (1940) bei ihrer Beschreibung der bekannten Handschriften noch nicht bemerkt.

1164 (1542)[48] und Cod. Troyes 1862 (= 824)[49], erhellen können[50]. Darnach besitzt die Handschrift aus Troyes, für die auch in der jüngeren Forschung zuweilen der Bakkalaureus des Odo Rigaldi, ODO VON ROSNY, als Autor vorgeschlagen wird[51], Priorität (Entstehung 1238-45). Wichtige Quellen für sie sind die Glosse Alexanders und darüber hinaus die bereits erwähnte Glosse Cod. Vat. lat. 691. E. Lio hat zudem die Verwendung von Quästionen des Guerricus von St. Quentin und (vermutlich) des Hugo von St. Cher nachgewiesen[52]. Der Brüsseler Plagiator hat sich seinerseits aus dem Kompilat von Troyes bedient und zudem neben der allgegenwärtigen Alexanderglosse noch Wilhelm von Melitonas Sakramentenquästionen eingearbeitet (Entstehung 1245-1253). Die Untersuchung unseres Textabschnittes[53] ergibt, daß auch Wilhelms Quästion zur Auferstehung Christi vom Brüsseler Glossator großzügig ausgeschrieben wurde; nur an wenigen Stellen scheint noch anderes Material eingeflossen zu sein. Immerhin liefern uns beide Texte aus dem Alexanderumkreis verwertbare Zeugnisse für die Behandlung unseres Themas im eschatologischen Kontext von Buch vier einer Sentenzenglosse.

Wachsendes Interesse wird in der neuesten Forschung dem Oxforder Franziskanergelehrten RICHARD RUFUS VON CORNWALL († um 1260)[54] entgegengebracht, der uns eine zweifache Kommentierung der Sentenzen hinterlassen hat[55]. In der „lectura Oxoniensis" fehlt das vierte Buch ganz, die „lectura Parisiensis", stark an Bonaventura orientiert, aber wohl doch mehr als eine bloße Abbreviation[56], kann ebenfalls in unserem Zusammenhang unbeachtet bleiben.

[48] Vgl. Cod. Brüssel 1542, fol. 242rb-va (Bd. 2, T 14, S. 75-80).

[49] Vgl. für unser Thema Cod. Troyes 1862 (824), fol. 298va-vb. Textauszug im Anhang (Bd. 2, T 13, S. 74).

[50] Vgl. LYNCH (1949). Zu Cod. Troyes 1862 vgl. auch LIO (1951).

[51] Vgl. BOUGEROL (1984a) 18f.

[52] Vgl. LIO (1951); die Nachweise beziehen sich auf Fragen der Moral- und Sakramentenlehre.

[53] Anonymus, Cod. Brüssel 1542, fol. 242rb-va. Die „Respondeo"-Teile der vorhandenen drei Artikel (der letzte nur rudimentär) sind wörtliche Übernahmen der Antworten bei Wilhelm von Melitona, Quaestio de causalitate resurrectionis Christi (nähere Angaben s.u., Text im Anhang). Die Einwände und ihre Lösungen sind aus einer anderen Quelle kompiliert.

[54] Zu den spärlichen Lebenszeugnissen vgl. RAEDTS (1987) 1-13.

[55] Vgl. ebd. 20-63.

[56] So unterstreicht schon PELSTER (1950) 550. Für einige hilfreiche Informationen danke ich Prof. Rega Wood (Stanford).

3.) Die frühe Dominikanerschule

Die ganze frühe Dominikanerschule[57] steht bei der Erörterung der Erhöhung Christi wie auch sonst häufig unter deutlichem Einfluß des Wilhelm von Auxerre.

ROLAND VON CREMONA († ca. 1259), der erste Magister des Ordens in Paris, hat in seiner – wohl nicht mehr in Paris verfaßten – Summe[58] den gesamten Eschatologietraktat von Wilhelm übernommen[59]. Weniger originell als in vielen anderen Partien seines Buches ist Roland auch in den Erwägungen zur Bedeutung der Auferstehung für die Seligkeit Christi im Anschluß an die Verdienstlehre im dritten Buch, die wiederum stark Wilhelms Einfluß erkennen läßt[60].

Obwohl HUGO VON ST. CHER OP († 1263) Rolands Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl war, dürfte sein Sentenzenkommentar vor Rolands Summe verfaßt worden sein[61]. Daß er in den Jahren 1226-1240 der einzige echte Vertreter dieses literarischen Genus ist[62], macht die beachtliche Wirkung der Schrift erklärlich, wenn dies auch nicht zur Begründung einer eigenen Schule gereicht hat[63]. Während es dem Werk des späteren Kardinals weithin an inhaltlicher Originalität fehlt, wie ein Vergleich mit seinen Hauptquellen, allen voran Wilhelm von Auxerre, beweist[64], nimmt es „doch insofern eine Sonderstellung ein, als gerade an ihm der Übergang von der Senten-

[57] Eine einführende Charakterisierung und Lit. bietet E. H. WÉBER: D'ONOFRIO (1996) 769-820.

[58] Zur Datierung vgl. LOTTIN (1940) 142f. Einen wertvollen Überblick über den Inhalt der Summe (außer l. 3) hat FILTHAUT (1936) erschlossen. Vgl. zuvor MARTIN (1920) 557f.

[59] Damit auch Wilhelms dreiteilige Quästion zur Auferstehung Christi: Vgl. Cod. Paris Mazar. 795, fol. 139ra-vb. FILTHAUT (1936) 85 vermutet sogar, daß dieser Schlußteil der Rolandschen Summe gar nicht mehr von ihm selber konzipiert wurde, sondern daß sie der Kopist (wegen eines fehlenden Schlusses) wörtlich aus der Summa aurea ergänzt hat, weil er um deren Bedeutung für Rolands Werk wußte.

[60] Vgl. Roland von Cremona, Summa, l. 3, cc. 36-39 (ed. CORTESI, 122-131).

[61] Vgl. LOTTIN (1940). Knapp zur Person: MARTIN (1920) 561ff. Handschriften des SK sind verzeichnet bei KAEPPELI (1973-1990) II, 271f.

[62] Vgl. Alexander von Hales, Sentenzenkommentar (ed. QUARACCHI) 66*, Anm. 3. Vgl. FISHER (1956) 57-61.

[63] Beispiele für Abbreviationen und Bearbeitungen seines Sentenzenkommentars bringt LANDGRAF (1934c). Ein Textzeuge für Hugos Kommentar, Cod. Leipzig, Univ.bibl. 573, konnte von der neuesten Forschung als „Exemplar" für die Pecienvervielfältigung ausgewiesen werden und bezeugt damit zusätzlich die akademische Verwendung des Werkes (vgl. POWITZ [1997]).

[64] Vgl. LYNCH (1953), der nach einigen stichprobenartigen Quellenanalysen Hugos Kommentar „a rather servile compilation" nennt, wie man sie von einem derart prominenten Autor eigentlich nicht erwartet (146). Wir können dieses Urteil im Blick auf unsere Textpassage nur bestätigen.

zenglosse zum eigenständigen Kommentar sichtbar wird"[65]. Die Auferstehung Christi wird, ganz im Sinne Wilhelms, im Rahmen der Eschatologie (Buch IV) und nicht der Christologie behandelt. Hugo übernimmt die drei Teilfragen der „Summa aurea", bespricht aber in den von mir konsultierten Handschriften die dritte davon nicht mehr[66]. Im dritten Buch des Sentenzenkommentars finden wir, wie in den Glaubenstraktaten der systematischen Werke unserer Epoche nicht unüblich, eine Symbolum-Erklärung, die notwendig auch die Erhöhungsartikel streift[67].

Aus Hugos Lehräußerungen dürfte der „liber magistri Hugonis" zusammengestellt worden sein, in den auch ein Text über die Begegnung des Auferstandenen mit den Emmausjüngern aufgenommen ist[68]. Beliebt und vielgedruckt waren bis in die beginnende Neuzeit hinein Hugos umfangreiche Schriftglossen, die allerdings in spekulativer Hinsicht weniger interessant sind; wahrscheinlich hat Hugo bei ihrer Erstellung Mitarbeiter gehabt[69]. Sofern die gut begründete Zuschreibung des aszetisch-mystischen Traktats „De doctrina cordis" an Hugo durch G. Hendrix in der Forschung dauerhafte Zustimmung findet, hätten wir mit dem darin enthaltenen

[65] GRÜNDEL (1964) 391.

[66] Vgl. Hugo von St. Cher, 4 Sent. d. 44. Wir benutzen: Cod. Vat. lat. 1098, fol. 194ra-vb (GRÜNDEL [1963] 419-422 und PRINCIPE [1970] 155f. weisen auf deutliche Schwächen dieser Handschrift hin); Cod. Paris Nat. lat. 3073, fol. 159vb-160va; Cod. Paris Nat. lat. 3406, fol. 147rb-148ra (deren Qualität leider kaum besser ist). Text im Anhang (Bd. 2, T 6, S. 27-32).

[67] Hugo von St. Cher, 3 Sent. d. 25, Cod. Paris Nat. lat. 3073, fol. 76va-79va; Cod. Paris Nat. lat. 3406, fol. 61va-63va. Vgl. LONGÈRE (1991) 325f. Longère weist in demselben Aufsatz (323f.) auf ein wichtiges kanonistisches Werk des Kardinals Henricus de Segusio (†1270), die „Summa Hostiensis", hin, die ebenfalls Ausführungen zum Symbolum enthält. Der Verfasser war ein Zeitgenosse des Hugo von St. Cher und zeitweise gemeinsam mit ihm tätig. Er scheint in diesem Punkte aber die Summa Halensis als Hauptquelle benutzt zu haben (vgl. ebd. 326f.). Während der Text der Summa Hostiensis hinsichtlich der im Mittelalter benutzten verschiedenen Möglichkeiten der Artikelgliederung im Symbolum von Bedeutung ist, gibt er für unser Thema theologisch kaum etwas her, da er nur wenige inhaltliche Erklärungen der Glaubensartikel anfügt (Text bei LONGÈRE [1991] 337-341).

[68] „Quare Iesus in via euntibus faciem abscondit": Cod. Lissabon, Nac. Acobaça 243, fol. 138ra-rb; Berlin, Staatsbibl., Cod. lat. Fol. 744, fol. 147va-vb. Vgl. VAN DEN EYNDE (1963) 282.

[69] Wir zitieren aus der Werkausgabe Lyon 1668. Auf Hugos Abhängigkeit von den Schriftglossen des Stefan Langton weist QUINTO (1998) 50-56 hin. Gerade die Evangelienglossen des 13. Jahrhunderts präsentieren sich eher konservativ; zwischen Dominikaner- und Franziskanertheologen gibt es wenig Unterschiede: SMALLEY [1984b] XIII. Zur Glosse Hugos im speziellen ebd. 270-275; SMALLEY (1985) 125-143. Sehr instruktiv auch: MULCHAHEY (1998) 485-500.

Symbolum-Kommentar ein typisches Beispiel für eine mittelalterliche moralisch-praktische Deutung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi aus der Feder Hugos erhalten[70].

Martin Grabmann verdanken wir den Hinweis auf eine umfangreiche anonyme Summe in der Basler Universitätsbibliothek (Univ. B.IX.18)[71], deren Entstehung in die Zeit nach 1230-1235 fallen dürfte, da sie in vielen Punkten unter dem unmittelbaren Einfluß Hugos von St. Cher steht[72]. Dies gilt ganz und gar für die Behandlung der Auferstehung Christi innerhalb der Eschatologie[73].

Aus Dominikanerkreisen derselben Zeit stammt vermutlich die anonyme Sakramentensumme im Clm 22233, der eine Quästion zur Eschatologie angefügt ist. Im Abschnitt „De resurrectione generali" wird die Kausalität der Auferstehung Christi ganz nach Wilhelm von Auxerre dargestellt[74].

Noch nicht hinreichend erforscht ist das Schrifttum des GUERRICUS VON ST. QUENTIN († um 1245), der von 1233-1242 Magister in Paris war. In dem Quästionenmaterial, das Henquinet von ihm ausmachen konnte, findet sich eine umfangreiche Reihe von Fragen[75], die keinen der bisher im Rahmen des vierten Sentenzenbuches zur Erhöhung Christi erörterten Aspekte auslassen. Ob die beiden Auferstehungsquästionen in der Handschrift Todi, Bibl. Comm. 71 tatsäch-

[70] Die Edition der uns interessierenden Textpassagen findet sich bei HENDRIX (1995) 377f.

[71] Vgl. GRABMANN (1935).

[72] Vgl. WEISWEILER (1936b) 402-406.

[73] Anonymus, Cod. Basel B.IX.18, fol. 142rb: „Quaeritur ad quid Dominus voluit vesci cum discipulis"; fol. 142va: „Quaeritur de forma in qua Dominus apparuit duobus discipulis euntibus in Emmaus"; fol. 146vb: „Consequenter dicendum est de resurrectione Christi. Circa quam primo quaeritur qualiter fuerit causa nostrae resurrectionis"; fol. 147ra: „Secundo quaeritur qualiter Dominus probavit resurrectionem suam discipulis in multis argumentis". Text: Bd. 2, T 7, S. 33-35.

[74] Vgl. Anonymus, Clm 22233, fol. 134ra-rb. Text im Anhang (Bd. 2, T 5, S. 26).

[75] HENQUINET (1936) nennt 374f. den Cod. Assisi 138, q. 87, fol. 159rb-vb: Q. de transfiguratione domini (diese Frage hatte PELSTER [1933] 374 noch, wenn auch mit Zweifeln, Guiard von Laon zugeschrieben); weiterhin HENQUINET (1936) 375: Cod. Vat. lat. 4245, fol. 76va: „Utrum sit maius gaudium Christi modo quam ante passionem vel in passione"; HENQUINET (1936) 377: Todi, Bibl. Comm 71, fol. 55rb: „Cuiusmodi argumentatio sit ista: si Christus resurrexit, et nos resurgemus"; fol. 59va-60rb: „De ascensione Christi" (mit drei Artikeln); fol. 63rb-64ra: „De resurrectione Christi" (drei Artikel); fol. 64ra-vb: „Iterum de resurrectione" (drei Artikel); fol. 65va zum Eintreten Christi bei verschlossenen Türen; fol. 66vb-67vb, darin u.a. die Frage, ob Christus die „dotes" besaß (zentrale Stücke der Antwort auf diese letzte Frage sind mitgeteilt bei WICKI [1954] 215, Anm. 12). Texte im Anhang (Bd. 2, T 15-17, S. 81-112).

lich denselben Verfasser besitzen, muß offen bleiben[76]. Immer wieder kurze Quästionen sind auch in den Paulinenkommentar des Guerricus eingeschoben, der uns handschriftlich gut überliefert ist[77]. Von Pariser Magistern etwa desselben Zeitraums (1231-35) stammen die zumeist anonymen 572 Quästionen des berühmten dreiteiligen Sammelcodex Douai 434, die P. Glorieux umfassend erschließen konnte[78]. W. H. Principe hat die für uns wichtigsten Texte zur Auferstehung Christi ediert[79]. Keine Christologie enthält dagegen die ebenfalls von Glorieux mitgeteilte Summa aus derselben Handschrift („Summa Duacensis")[80].

Wie weit verbreitet mittlerweile große Einzelquästionen ohne Zugehörigkeit zu einem systematischen Gesamtwerk sind, zeigen ferner die Texte des Prager Codex Univ. IV. D. 13, der schwerpunktmäßig Dominikanertheologen (u. a. Guerricus) berücksichtigt, obwohl auch

[76] Gerade die reiche Quästionenliteratur der Sammelhandschriften aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gehört, wie etwa PELSTER (1949b) 544f. betont, einerseits zu den echten Entdeckungen in der Mediävistik der letzten 100 Jahre, aber sie bringt zugleich große Gefahren der Fehlzuordnung mit sich (wichtige Hinweise zur Verfasserbestimmung bei PELSTER [1931] 324-331). So läßt auch GRÜNDEL (1963) 455f. im Umgang mit den Guerricus-Zuschreibungen eine spürbare Vorsicht walten. Da wir uns dem Problem für unsere Texte an dieser Stelle nicht weiter widmen können, werden wir im folgenden unter Vorbehalt zukünftiger Forschungsergebnisse bei den Zuordnungen Henquinets bleiben.

[77] Im folgenden benutzen wir die Codd. Paris Nat. lat. 15694 und Trier 182 (1082) (letzterer ist spürbar verderbt). Zu den Schriftkommentaren des Guerricus vgl. HENQUINET (1934) 188-194.

[78] Vgl. GLORIEUX (1938); Vorarbeit leistete LOTTIN (1933); neuere Ergänzungen: QUINTO (1996) 235-290. Weitere Präzisierungen, die allerdings die für uns interessanten Quästionen nicht betreffen, bei DOUCET (1952).

[79] Es sind dies folgende Quästionen aus den beiden ersten Volumina des Sammelcodex (Numerierung nach Glorieux [1938]): n. 80: Anon., „De probatione resurrectionis Christi" (ed. PRINCIPE [1992] 33); n. 562: Anon., „De apparitione Christi post resurrectionem et ante ascensionem" (ed. PRINCIPE [1992] 34-38); nn. 183 und 552 (zwei Redaktionen): Anon., „De resurrectione generali", u.a. zur Kausalität der Auferstehung Christi (ed. PRINCIPE [1992] 38-44); n. 187, Meister G., „De resurrectione", zum Auferstehungsprimat Christi (ed. PRINCIPE [1992] 44-46). Im dritten Teil des Codex findet sich fol. 62r-74v eine nach Art von Distinktionen gestaltete „Compilatio secundum magistrum Nicholaum Tornacensem", in der nach QUINTO (1996) 278 zwei weitere Texte zu unserem Thema zu finden sind: fol. 73rb „De resurrectione Domini"; fol. 73rb-c: „De ascensione Domini". Da in den Distinktionen vorwiegend Schrift- und Väterstellen zusammengeschrieben und allegorische Deutungen angefügt werden, sind die Abschnitte für uns nicht weiter bedeutsam. Zu Leben und Werk des Nikolaus, der vor 1230 als Weltkleriker in Paris lehrte und anschließend als Dekan von Notre-Dame tätig war, vgl. QUINTO (1996) 293ff., der auch die Abhängigkeit des Nikolaus von Werken Stephan Langtons nachweisen konnte (ebd. 302-312).

[80] Vgl. GLORIEUX (1940), bes. 104-111.

Alexander von Hales vertreten ist. Für die Sammlung, die aus dem englischen Milieu zu stammen scheint, hat B. Guyot eine Datierung zwischen 1240 und 1250 vorgeschlagen[81]. In ihrem zweiten Teil fällt auf, daß die Stoffanordnung ungefähr dem Schema des vierten Sentenzenbuches entspricht[82]. Drei größere Quästionen von anonymer Hand beschäftigen sich darin mit Auferstehung und Himmelfahrt Christi[83], wobei die Nähe zu Guerricus unverkennbar ist.

In dieselbe Zeit, 1230-1250, ist der anonyme Kommentar zum vierten Sentenzenbuch (Marginalglosse) anzusiedeln, den der Pariser Codex Nat. lat. 3032 enthält und den uns P. H.-F. Dondaine zum ersten Mal näher erschlossen hat[84]. Wenn auch über eine mögliche Ordenszugehörigkeit des Verfassers nichts Sicheres gesagt werden kann, so steht doch fest, daß er nahe an Alexander von Hales und Hugo von St. Cher steht; auch Schriften des Guerricus müssen dem Autor, wie Dondaine zeigen konnte, bekannt gewesen sein. Deshalb überrascht es nicht, daß sich der unser Thema betreffende Text in 4 Sent. d. 43 vollends als Exzerpt aus den Quästionen Alexanders erweist, nur punktuell durch weitere Quellen ergänzt[85].

[81] In einer der Quästionen wird auf ein „Commentum" zu Dionysius. De divinis nominbus verwiesen (vgl. Bd. 2, T 18, S. 122, Z. 22ff.), das, sofern nicht der (Eriugena-)Kommentar im Pariser „Corpus Dionysiacum" selbst gemeint ist, mit dem gleichnamigen Werk Alberts zu identifizieren wäre; in diesem Falle müßte die Datierung auf jeden Fall nach 1250 angesetzt werden.

[82] Vgl. GUYOT (1962) 113. Zum akademischen Leben dieser Dekade in Paris vgl. auch GLORIEUX (1962).

[83] Dort fol. 93ra-94rb: Anon., Q. de probatione dominicae resurrectionis (vgl. GUYOT [1962] 47f.); fol. 210ra-211va: Anon., Q. de resurrectione Christi; fol. 211vb-212rb: Anon., Q. de ascensione Christi (vgl. GUYOT [1962] 86f.). Die zweite Auferstehungsquästion und die Frage zur Himmelfahrt folgen unmittelbar aufeinander, so daß derselbe Verfasser angenommen werden könnte. Texte: Bd. 2, T 18-19, S. 113-138.

[84] Vgl. DONDAINE, H. F. (1950).

[85] Vgl. Anonymus, Cod. Paris Nat. lat. 3032, fol. 256r: „Quaeritur consequenter de resurrectione Christi. Primo si resurrectio dicatur univoce de nostra et sua vel aequivoce. (...) Quaeritur consequenter de acceleratione resurrectionis eius. (...) Quaeritur consequenter quomodo per resurrectionem suam probatur nostra. (...) Quaeritur etiam utrum, cum sua resurrectio sit causa efficiens nostrae – videtur quod sit; super illud: *Ad matutinum demorabitur*, glossa: eius resurrectio causa est nostrae – utrum sit causa efficiens resurrectionis corporum tantum vel animarum. (...) Quaeritur postea, utrum sit causa efficiens resurrectionis bonorum tantum vel bonorum similiter et malorum". Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚Antequam esset frater', q. 63, d. 2, membra 1-4 (ed. QUARACCHI, 1268-1282). Daß der Kompilator häufiger ganze Textstücke Alexanders übernimmt, erwähnt DONDAINE, H. F. (1950) 87, Anm. 35.

Der Erhöhungsabschnitt in einer Auslegung des Glaubensbekenntnisses, auf die F. Pelster in einem „Tractatus de fide" aus Pariser Dominikanerkreisen derselben Zeit (kurz vor 1248) in einer Münsteraner Handschrift hingewiesen hat[86], ist nichts anderes als ein wörtliches Exzerpt aus der Summe Philipps des Kanzlers mit einem kurzen fremden Einschub[87].

Ein knappes Fragment des Pariser Dominikanermagisters BONUS-HOMO BRITO (als solcher 1248-55 in Paris) zur Notwendigkeit der Auferstehung Christi hat uns P. Kaeppeli aus dem interessanten Textkompendium des Erfurter Dominikanerfraters Erkenfried mitgeteilt[88].

Der erste in Oxford verfaßte Sentenzenkommentar aus der Feder des Dominikaners RICHARD FISHACRE († 1248)[89], der ungefähr zeitgleich mit Alberts Pariser SK und der Summa Halensis entstanden ist, hat in seiner wenig originellen Christologie[90] keinen eigenen Traktat zu den Erhöhungsartikeln. Auch in der Frage nach der Ursache der allgemeinen Auferstehung (IV, d. 43) kommt er wie der Sentenzenmeister ohne Hinzuziehung der Auferstehung Christi aus, was als Zeichen für die gegenüber den Pariser Theologen eher konservative Vorgehensweise der Oxforder gelten mag[91]. Allerdings

[86] Vgl. PELSTER (1930b) 50ff.; 67-78.

[87] Es handelt sich um ULB Münster, Hs. 257, fol. 67r-74r; zur Erhöhung fol. 71va-72rb (= Philipp der Kanzler, Summa de bono, II, q. XII [ed. WICKI II, 638-642]). Der Einschub findet sich fol. 71vb-72ra und besteht in einem Text zur gängigen allegorischen Deutung der kirchlichen Tagzeiten, der sicherlich ebenfalls aus anderer Quelle übernommen wurde. Die Nähe des ganzen Traktats zu Philipp dem Kanzler wurde bereits konstatiert bei ENGLHARDT (1933) 321f. und ENGLHARDT (1957) 378. Der Münsteraner Codex ist im 2. Weltkrieg verbrannt, jedoch existiert eine Filmkopie. Für die Besorgung der Textphotos danke ich Herrn Dr. Bertram Haller von der ULB Münster.

[88] Vgl. KAEPPELI (1969) 71; GLORIEUX (1933) 83 (n. 11); KAEPPELI (1973-1990) I, 255.

[89] Zu Leben und Werk vgl. LONG/ O'CARROLL (1999); diese Studie bietet ein Zwischenergebnis der Arbeiten zur kritischen Edition des Sentenzenkommentars Fishacres, mit dessen Publikation unter der Ägide der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in den kommenden Jahren gerechnet werden darf (zu diesem Werk ebd. 39-48). Aus der vorangehenden Forschung vgl. PELSTER (1930); HINNEBUSCH (1951) 364-369; KAEPPELI (1973-1990) III, 303-306.

[90] Vgl. LONG (1998).

[91] Die Besonderheiten der englischen Scholastik dieser Epoche hat bereits PELSTER (1926) hervorgehoben. Bei Fishacre findet sich zu 4 Sent. d. 48 ein knapper Hinweis auf die Kausalität des Auferstandenen: „per Verbum factum in carne etc. Ideo hoc dicitur quia Io. 5: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei et qui audierint vivent.* Et <1> Tess. 4: *Vox archangeli*, id est Christi, erit causa aliqua resurrectionis corporum. Ad vocem enim talem vocalem

bemüht sich Richard in der Folgedistinktion (IV, d. 44) deutlich um einen christologischen Rückbezug, wenn er bei der Erörterung der Qualität der Auferstehungsleiber anhand der üblichen Beispiele (Erscheinung vor den Emmausjüngern, Berührbarkeit, Aufnahme von Speisen) das Beispiel des auferstandenen Herrn bespricht[92]. Die Passage ist spürbar durch Wilhelm von Auxerre inspiriert, obgleich Fishacre vor allem in den naturphilosophischen Detailerklärungen eigene Ideen und Quellenkenntnisse einfließen läßt. Des weiteren ist Richard der Verfasser einer (anonym überlieferten) ausführlichen Quästion zur Himmelfahrt des Herrn (entstanden 1245-1248), die ebenfalls reichlich vom neuen naturphilosophischen Erklärungsinstrumentarium der aristotelischen Schriften Gebrauch macht[93]. Entdeckt und ediert wurde die Himmelfahrtsquästion vom derzeit führenden Fishacre-Forscher R. J. Long. In seinen Vorarbeiten zur Edition des Sentenzenkommentars hat er sich ebenfalls Richards Anmerkungen zu Augustins Werk „De haeresibus" zugewandt, in denen unser Thema hier und da gestreift wird[94].

Kein langer Pontifikat war Papst INNOZENZ V. († 1276) beschieden, der zuvor als Petrus von Tarantasia Dominikanermönch und Magister in Paris war[95]. Sein Sentenzenkommentar, schon kurz nach dem des jungen Thomas verfaßt und von diesem auf Weisung des Generalmeisters Johannes de Vercellis auf zweifelhafte Lehrstücke hin begutachtet[96], behandelt die Fragen um Auferstehung und Himmelfahrt Christi wie der des Aquinaten an jener Stelle der Christologie, wo Petrus Lombardus sie ausgelassen hat (l. 3, d. 21, q. 3 und d. 22, q. 3[97]), was nur bestätigt, daß Petrus von Tarantasia den Kommentar

Christi hominis forte resurgent, ut dictum est supra in dist. 43" (Cod. Oxford, Ball. Coll. 57, fol. 350va). Vielleicht würde eine genauere Durchsicht des ganzen Kommentars zu weiteren Ergebnissen führen, denn Richard plaziert zuweilen seine Erörterungen an unerwarteter Stelle; so ist z. B. im christologischen Kapitel über die angenommenen Defekte der Menschennatur ein längerer Exkurs zum Sehvermögen der verherrlichten Leiber eingeschoben (vgl. Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 206vb-207rb). Vgl. auch die ergänzenden Stellen aus dem Sentenzenkommentar, die LONG (1978) zur Himmelfahrtsquästion Fishacres mitteilt.

92 Cod. Oxford Ball. Coll. 57, fol. 341vb-342rb. Aufgrund der schlechten Qualität dieser mir einzig zur Verfügung stehenden Handschrift für Buch IV und der kurz bevorstehenden kritischen Edition wird auf eine Gesamttranskription des Abschnittes verzichtet.

93 Ed. LONG (1978). Vgl. auch LONG/ O'CARROLL (1999) 34.

94 Vgl. LONG (1993) 230-243. Vgl. auch LONG/ O'CARROLL (1999) 33ff.

95 Ausführlich zu Leben und Werk: LAURENT (1947); zum Sentenzenkommentar 361f.

96 Vgl. LOTTIN (1930) 420f.

97 Wir benutzen die ed. Toulouse (1649-51); vgl. ebd. Bd. 3, 148ff.; 165ff.

seines Ordensbruders „vollkommen gekannt hat"[98]. Dem neuen aristotelischen Wissenschaftsideal entspricht es, daß Petrus vor die Erörterung des Zeitpunktes und der Kundgabe der Auferstehung die allgemeine Frage nach ihrer „Notwendigkeit" stellt (3 Sent. d. 21, q. 3, a. 1); ähnlich verfährt er hinsichtlich der Himmelfahrt.

Bereits von Alberts und Thomas' Sentenzenkommentaren abhängig ist die Christologie des fünften Buches in der Summa „De summo bono" (nach 1262) des ULRICH VON STRASSBURG († 1277), die I. Bakkes ediert und gründlich erforscht hat. Dieser Einfluß zeigt sich nicht zuletzt in den ausführlichen Erörterungen zur Erhöhung Christi, die sich in Kap. 9 des zweiten Traktats dieses Buches finden[99] und ihre entscheidenden Parallelen bei Thomas, 3 Sent. d. 21 und 22 haben. Sie werden aus diesem Grund in unserer Arbeit nicht mehr ausführlich berücksichtigt.

Dies gilt genauso für Passagen im dritten und vierten Buch des Sentenzenkommentars von Thomas' frühem Schüler und Freund HANNIBALDIS DE HANNIBAL[100], der ab 1258 in Paris gelehrt hat und im letzten Jahrzehnt seines Lebens die Kardinalswürde trug († 1272).

Nicht mehr als einen wörtlichen Auszug aus dem thomanischen Sentenzenkommentar bietet zu unserem Thema schließlich der anonyme Sentenzenkommentar Paris Nat. lat. 16412[101].

Nicht unerwähnt bleiben sollen einige Werke von Dominikanern des 13. Jahrhunderts, die wegen ihres eher populären Charakters keine spekulativen Vertiefungen unseres Themas bieten, aber schon durch ihre teilweise sehr weite Verbreitung Beachtung verdienen.

JOHANNES VON TREVISO hat mit seiner um 1235 erschienenen „Summa" einen „Abriß der Theologie für Seelsorger" vorgelegt, der ganz und gar am Vorbild der „Summa aurea" erarbeitet ist; so findet sich gegen Ende in der Eschatologie auch ein Kapitel über Christi

[98] LOTTIN (1949) 233; vgl. auch ebd. 462.

[99] Ed. BACKES (1975a) I, 192-205. Vgl. dazu BACKES, I. (1935) 665f. und BACKES, I. (1975a) II, 116-121.

[100] Hannibaldis de Hannibal, 3 Sent. d. 22, a. 3; 4 Sent. d. 43, a. 3 (ed. in: Thomas de Aquino, Opera, ed. VIVÈS, t. 30 [Paris 1878] 535f.; 779).

[101] Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 16412, Anonymus, 3 Sent. d. 21, q. 3: „Utrum Christus resurrectionem suam argumentis probare debuit"; q. 4: „Utrum debuerit se exhibere passibilem" (fol. 247va-248rb); d. 22, a. 4: „Utrum motus ascensionis fuerit violentus" (fol. 248va-249rb); 4 Sent. d. 43, a. 3: „Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae" (fol. 307vb-309rb).

Auferstehung, das in drei Unterpunkten in geraffter Form die Lehre des Wilhelm von Auxerre wiedergibt[102].
Um 1250-1260 verfaßte SIMON HINTON († nach 1262), Lektor in Oxford und Köln, seine praktisch ausgerichtete „Summa", die bei der Besprechung der Artikel des Symbolum auf Auferstehung und Himmelfahrt eingeht[103].
Noch der Generation Alberts des Großen gehörte HUGO RIPELIN VON STRASSBURG († 1268) an, der die wichtigste Phase seines Lebens als Prior und Subprior im Züricher Dominikanerkonvent verbrachte[104]. Sein „Compendium theologicae veritatis" wurde zum weitverbreitetsten theologischen Buch des Mittelalters, von dem mehr als 600 lateinische Handschriften nachgewiesen sind; zudem hat es vielfache volkssprachliche Bearbeitungen erfahren[105]. Von Albert beeinflußt und dem Denken Ulrichs von Straßburg nahestehend, faßt es „so ziemlich die ganze Philosophie und Theologie der Schule des 13. Jahrhunderts zusammen"[106], wie auch in den Schlußkapiteln des der Christologie gewidmeten vierten Buches deutlich wird, die Auferstehung, Himmelfahrt und „sessio ad dexteram" behandeln[107].
Ein Symbolum-Kommentar von 1258 aus der Feder des Dominikaners RAYMUNDUS MARTIN († ca. 1284)[108], der vorwiegend durch seine Apologie „Pugio fidei" berühmt wurde, liefert zu unserem Thema nicht mehr als die Zusammenstellung der einschlägigen Schriftzitate[109].
VINCENZ VON BEAUVAIS OP († 1264) gehört zu den bedeutendsten Enzyklopädisten des Mittelalters[110]. Als „lector et compilator"[111] hat er sein Hauptwerk, das dreiteilige „Speculum maius", verfaßt, das

[102] Johannes von Treviso, Summa, c. 130 „De resurrectione Christi", Cod. Vat. lat. 1187, fol. 73rb-73vb. Text in Bd. 2 (T 8, S. 36-39). Vgl. LANDGRAF (1928) 54f.; FRIES (1936).
[103] Gedruckt in: Joh. Gerson, Opera, tom. I (1706) 238f. Vgl. DONDAINE, A. (1937); HINNEBUSCH (1951) 369-374. Dort finden sich auch Hinweise zu Hintons exegetischen Werken.
[104] Vgl. BONER (1954).
[105] Vgl. STEER (1981) 8-12; STEER (1995).
[106] LANDGRAF (1931e) 790.
[107] Hugo von Straßburg, Compendium theologicae veritatis, l. IV, c. 23-25, ed. in: Albertus Magnus, Opera omnia, ed. BORGNET, t. 34, 148-152.
[108] Literaturhinweise bei LAARMANN (1999).
[109] Vgl. CAVALLERA (o. J.) 213. Der Kommentar wurde von MARCH Y BATTLES ediert in: Anuari del Institut d'Estudis Catalans (1908) 443-498.
[110] Zu Leben und Werk: GABRIEL (1967); WEIGAND (1991) 8-45.
[111] So der treffende Titel eines neueren Bandes mit Studien zu Vincenz: LUSIGNAN/PAULMIER-FOUCART (1997).

ursprünglich als umfangreiches Nachschlagewerk für die Brüder bei der Predigtvorbereitung gedacht war[112]; die komplizierte Redaktionsgeschichte braucht hier nicht entfaltet zu werden[113]. Die Darstellung der gesamten Welt- und Heilsgeschichte steht im Zentrum des riesigen Projekts. Sie erfolgt unter dem Titel „Speculum historiale" und hat ihren Einfluß als „Multiplikator von Geschichtswissen im deutschen und europäischen Rahmen"[114] bis in die frühe Neuzeit hinein geltend gemacht. Im achten Buch des „Speculum historiale" trägt Vincenz ausführliches Material zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi zusammen. „Terminus post quem" der Entstehung ist 1245[115]. Für den bibelhistorischen Teil wird als Hauptquelle die „Historia Scholastica" benutzt und angeführt[116]. Zudem schöpft Vincenz in reichem Maße und gänzlich unkritisch seinen Stoff aus den Apokryphen, vor allem dem Nikodemus-Evangelium[117]. Daß aber auch durchaus „seriöse" Theologen verwertet werden, zeigen beispielhaft die beiden Kapitel zum Verdienst Christi für sich selbst, in denen die Stimmen des Stephan Langton und Wilhelm von Auxerre nachklingen.

Ebenso selten wie die Enzyklopädie des Vincenz von Beauvais wird in theologischen Studien gewöhnlich die berühmte „Legenda aurea" des italienischen Predigermönches JACOBUS DE VORAGINE (†1298) berücksichtigt – manchmal zu Unrecht, wie im Blick auf unser Thema deutlich wird. Denn das Werk des späteren Erzbischofs von Genua gehört nicht nur durch seine anzunehmende Entstehungszeit zwischen 1251 und 1260[118] exakt in unsere Untersuchungsepoche, sondern präsentiert auch durchaus beachtenswerte Texte zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die „Legenda aurea" ist nämlich

[112] Vgl. WEIGAND (1991) 24. PAULMIER-FOUCART/ NADEAU (1998) 113: „...an immense *florilegium*, the purpose of which was to embrace all the literature, didactic or otherwise, a competent lecturer would need. It is, in a word, a portable library holding all the material necessary for the adequate instruction of the *fratres communes*".

[113] Näheres dazu bei WEIGAND (1991) 24-28 (im Anschluß an die Forschungen von J. Voorbij).

[114] Ebd. 277.

[115] Vgl. ebd. 50.

[116] Vgl. Vincenz von Beauvais, Speculum historiale, l. 8, cc. 50-58; 64. Wir zitieren nach der (unpaginierten) Ausgabe Straßburg, um 1472. Wenn in anderen Drucken diese Kapitel dem siebten Buch zugeordnet werden, hängt dies mit den verschiedenen Versionen des Speculum historiale zusammen, über die WEIGAND (1991) 46-63 informiert.

[117] Vgl. PAULMIER-FOUCARD/ NADEAU (1998) 119-122.

[118] Vgl. RHEIN (1995) 7f. Vgl. FLEITH (1991) 12–16.

in konzeptioneller Hinsicht mehr als ein bloßes Legendar. Wahrscheinlich will auch diese Dominikanerschrift ein Handbuch für den Prediger sein, der darin umfassendes hagiographisches Material eingebettet in einen heilsgeschichtlichen Aufriß findet. So fügt Jacobus im Unterschied zu seinen unmittelbaren Quellen zahlreiche Kapitel zu den Kirchenfesten und ihren Geheimnissen ein und vermittelt so „einem breiten Publikum Inhalte der Theologie, der Liturgie, der Kirchengeschichte und der Dogmatik in Form eines Handbuches"[119], einer für die Praxis erarbeiteten theologischen Summe. Eine der neuesten Untersuchungen zur „Legenda aurea" kommt sogar zu dem Ergebnis: „Diese Kapitel, die in ihrer Gesamtheit das Leben Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt darstellen, bilden die eigentliche geistige Mitte des Werkes, auf das alle anderen Heiligenlegenden und Zeitbetrachtungen konzentrisch hingeordnet sind"[120]. Die beiden für uns relevanten Abschnitte nähern sich ihrer Form nach durchaus einer scholastischen Quästion. Ihre Darstellung ist, wie A. Boureau richtig konstatiert, „gänzlich dogmatisch"[121], und beide sind (spürbar parallel) in sieben Unterfragen aufgegliedert[122]. Sie behandeln die wichtigsten Aspekte und Umstände der Geschehnisse, wie sie auch in den explizit wissenschaftlichen Werken der Zeit zur Sprache kommen. Vielen späteren

[119] RHEIN (1995) 32. Vgl. auch FLEITH (1991) 17-24; 37-42.

[120] RHEIN (1995) 54. Ähnlich nochmals ebd. in der Gesamtkonklusion 273-276. Vgl. zur Gesamtkomposition der Legenda aurea auch die Analyse bei BOUREAU (1984) 32-41; ebd. 271 Übersicht der Kapitel „de tempore".

[121] BOUREAU (1984) 47: „entièrement dogmatique".

[122] Vgl. Legenda aurea, c. LII: „De resurrectione Domini" (ed. MAGGIONI, 355-369); Gliederung: „Resurrectio Christi tertia die a passione ipsius facta est. Circa autem ipsam resurrectionem dominicam septem per ordinem sunt consideranda. Primo qualiter verum sit quod tribus diebus et tribus noctibus in sepulchro iacuit et die tertia resurrexit. Secundo quare non statim ut mortuus est resurrexit, sed usque in diem tertium expectavit. Tertio qualiter resurrexit. Quarto quare resurrectionem suam acceleravit nec usque ad generalem resurrectionem distulit. Quinto propter quid resurrexit. Sexto resurgens quotiens apparuit. Septimo qualiter sanctos patres qui erant in limbo inde eduxit et quid ibi egit"; c. LXVII: De ascensione Domini (ed. MAGGIONI, 480-492); Gliederung: „Ascensio Domini quadraginta die a resurrectione facta est. Circa quam ascensionem septem per ordinem consideranda sunt: primo unde ascendit, secundo quare non statim post resurrectionem ascendit, sed tot dies expectavit, tertio qualiter ascendit, quarto cum quibus ascendit, quinto quo merito ascendit, sexto quo ascendit, septimo quare ascendit." Hinweise auf diese Abschnitte sind in den Forschungen zur „Legenda aurea" eher selten; vgl. NAGY/ NAGY (1971) 33f.; 36ff.

Legendensammlungen und volkstümlichen Leben-Christi-Erzählungen haben sie als Vorbild gedient[123].

Es stellt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Texte. Die neueren quellenkritischen Untersuchungen zur „Legenda aurea", die detailliert bisher leider nur Teile des hagiographischen Materials in den Blick genommen haben, kommen durchweg zum Ergebnis, daß Jacobus weitaus eher als unselbständiger Kompilator denn als Bearbeiter und Redaktor seiner Vorlagen gelten muß[124]. Trotz dieser Gesamteinschätzung sind gerade für einige der biblisch-theologischen Kapitel, darunter diejenigen zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi, bislang keine unmittelbaren Vorlagen nachgewiesen worden. Der Herausgeber der neuen kritischen lateinischen Textausgabe nennt als Referenztexte die „Historia Scholastica" des Petrus Comestor und das „Speculum historiale" des Vincenz von Beauvais. In Erwägung ziehen wird man auch eine der wichtigsten Quellen des Jacobus überhaupt, das „Passionale de Sanctis" des BARTHOLOMAEUS VON TRIENT OP († ca. 1251)[125]. Zwar ist der Einfluß vor allem des Comestor evident, doch bestehen in Aufbau und Inhalt aller genannten Texte, verglichen mit den Abschnitten der „Legenda aurea", auch viele Unterschiede; weitere Quellen müssen also herangezogen worden sein. Daß der Verfasser mit seiner Bildung durchaus auf der Höhe seiner Zeit stand, belegen die Zitierungen des Dionysius Areopagita und Moses Maimonides. So könnte Jacobus hier tatsächlich als eigenständiger Autor in Frage kommen[126]. Gerne finden sich die Kapitel über das Leben Jesu aus der „Legenda aurea" in späteren Handschriften auch (einzeln bzw. zu mehreren) getrennt vom Gesamttext überliefert[127].

[123] Beispiele bei WILCKE (1991) 278-285.

[124] Beispielhaft sei auf den Beitrag von GEITH (1993) verwiesen, der zum Ergebnis kommt: „Dans l'ensemble, pratiquement aucune phrase n'est de la plume de Jacques de Voragine" (23); Jacobus sei daher nicht mehr als „un habile compilateur" (30). Als Hauptquellen werden das Legendar des Jean de Mailly und der „Epilogus in Gesta Sanctorum" (Passionale) des Bartholomäus von Trient aufgewiesen. Vgl. auch MAGGIONI (1995) 73f.

[125] Tatsächlich enthält das Passionale Texte zu Ostersonntag und Himmelfahrt: c. 31-32 (ed. GOBBI, 74ff.). Zu Leben und Werk unterrichten die der Textedition vorangestellten Forschungsbeiträge.

[126] Dieser Meinung scheint auch WILCKE (1991) 277f. zu sein.

[127] Als Beispiel nenne ich nur den Münchener Clm 4600, der neben einigen anderen Kapiteln der „Legenda" auf fol. 20vb-22va die Auferstehungsquästion (leicht gekürzt) beinhaltet. Die Handschrift hat bei den Erforschern der Frühscholastik Interesse gefunden, weil sie u.a. eine Bearbeitung von Abaelards „Introductio" (Theologia „Scholarium") und der Summa Sententiarum enthält: vgl. WEISWEILER

In diesem Literaturüberblick nicht weiter behandelt werden andere Autoren unserer Epoche, die vorwiegend auf apologetischem Gebiet tätig waren. Sofern wir ihre Werke benutzen, werden sie im laufenden Text der Darstellung eingeführt.
Über die Behandlung der Ostergeheimnisse in der dominikanischen Predigt unserer Zeit, auf die wir ebenfalls nicht ausführlicher eingehen, vermittelt die Studie von M. E. O'Carroll einen guten exemplarischen Einblick[128].

4.) Albertus Magnus

Mehr als alle früheren Theologen seines Ordens hat der hl. ALBERTUS MAGNUS (†1280) in seinem riesigen Werk, dessen theologische Relevanz und genuin systematische Konzeption man erst in der neuesten Forschung angemessen zu würdigen beginnt[129], auch der Erhöhung Christi Aufmerksamkeit geschenkt.
An erster Stelle sind bei ihm jene Texte zu nennen, die (wenn auch im weiteren Sinne) aus einer Beschäftigung mit den Lombardussentenzen erwachsen sind[130].
Zwischen 1241 und 1243, also vor Alberts Aufenthalt in Paris und auch vor Fertigstellung der Summa Halensis, sind wahrscheinlich[131] jene drei Teile („De sacramentis", „De incarnatione", „De resurrectione") einer unvollendeten großen theologischen Summe entstanden, die erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckt und in Band 26 der Kölner Gesamtausgabe veröffentlicht wurden. Die Verknüpfung des eschatologischen mit dem christologischen Traktat, die von Albert klar beabsichtigt war[132], ist für unsere Untersuchung von großem Interesse. Albert selbst weist auf sie hin, wenn er in „De incarnatione" über die Konsequenzen der hypostatischen Union „ex parte

(1934a); LUSCOMBE (1969) 234ff. Die Zuordnung des Textes zur Auferstehung an die „Legenda aurea" ist Weisweiler noch nicht gelungen, wohl auch deswegen, weil er den Codex falsch (zu früh) datiert; vgl. WEISWEILER (1934a) 346.

[128] Vgl. O'CARROLL (1997) 213-254.

[129] Das Projekt einer theologischen *relecture* des albertinischen Oeuvres am Leitfaden eines streng systematischen Strukturprinzips wird derzeit vor allem von H. Anzulewicz in die Diskussion gebracht: ANZULEWICZ (2000a); ders. (2000b).

[130] Vgl. dazu die zusammenfassenden Bemerkungen bei LOTTIN (1960) 297.

[131] Einige Forscher wollen „De resurrectione" in die zweite Hälfte der vierziger Jahre datieren; vgl. zusammenfassend WEBER, H. J. (1973) 24f., bes. Anm. 91. Zur Gliederung des Werkes vgl. ANZULEWICZ (1999) 39ff.

[132] Vgl. die Prolegomena der kritischen Ausgabe von „De resurrectione" (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, S. VIII).

finis" zu sprechen beginnt[133]. Das Ziel der Menschwerdung wird hier als ein doppeltes verstanden: die Erlösung durch das Leiden und die Verherrlichung durch die Auferstehung. Albert entscheidet sich damit für eine konsequent christologische Verortung der Erhöhungsereignisse, indem er aufs engste Christologie und Soteriologie verbindet, als deren Vollendung die Erhöhung erscheint. So ist es nur konsequent, daß in der folgenden Summa „De resurrectione" nach einem allgemeinen einleitenden Teil (tr. 1), der eine Wesensbestimmung von „Auferstehung" vornimmt, unter die auch die Auferstehung Christi fällt, ein umfangreicher zweiter Abschnitt zur „resurrectio capitis" folgt (tr. 2)[134]. Anschließend wird die „resurrectio membrorum", nach „mali" und „boni" geschieden (tr. 3 und 4), in den Blick genommen. Konsequenz der soteriologischen Einordnung ist weiterhin, daß es im zweiten Traktat zunächst um die Auferstehung Christi in ihrer Kausalität für unsere Auferstehung geht (q. 1-6). Danach werden in auffälliger Breite die „Beweise" („argumenta") für die Auferstehung Christi besprochen, und zwar die Verklärung als „vorösterlicher Beweis" (q. 7) und die nachösterlichen Erscheinungen (q. 8), wobei zunächst in fünf allgemeinen Artikeln die bereits für die Frühscholastik so interessanten Fragen hinsichtlich der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes geklärt werden, bevor ein sechster Artikel alle zehn biblisch bezeugten Erscheinungen im einzelnen durchgeht. Gerade die letzten beiden Quästionen zeigen das Bemühen Alberts, möglichst viel aus dem mittlerweile traditionellen „Stoffkanon" der Thematik unterzubringen, obwohl damit sein soteriologisch-eschatologisches Gliederungsschema fast gesprengt wird. Daß darüber hinaus in unserem Text die letzte Hand des Bearbeiters fehlt, zeigt der Vergleich der dem ganzen Traktat vorangeschickten Gliederung[135] mit der folgenden Durchführung, in dem einige Inkonsistenzen deutlich werden. Dort noch gar nicht erwähnt ist etwa die q. 9 „De ascensione", in der es nur noch um das Himmelfahrtsgeschehen selbst und seine christologische Bedeutung, nicht aber um eine Heilsfunktion für die Gläubigen geht. Letztere wird wieder deutlicher in der Schlußquästion „De reditu ad iudicium"; allerdings fällt auch hier auf, daß Albert den thematischen Bogen sehr weit schlägt, indem er ausführliche Abschnitte über das „dem Richter

[133] Vgl. Albert, De incarnatione, tr. 6, q. 1 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, S. 219, Z.5-9).

[134] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2 (ebd. 258-304).

[135] De resurrectione, prol. (ebd. S. 258).

vorangehende Feuer" oder die Übergabe der Herrschaft an den Vater einfügt. Trotz dieser Unvollkommenheiten liegt in „De resurrectione" ein erster Entwurf zu einer christologisch verankerten und wirklich umfassenden Würdigung des Erhöhungsgeschehens in all seinen Aspekten vor, der in zeitlicher, quantitativer und qualitativer Hinsicht neben den parallelen Traktat der „Summa Halensis" gestellt werden darf. Die Gliederung beider Entwürfe sowie ihre Schwerpunkte „Kausalität" und „Kundgabe/ Erscheinungen" sind sehr ähnlich. Von ihnen her wird man wohl auch den Erhöhungstraktat in der thomanischen Summe deuten müssen.

Nur wenige Jahre später (bis 1249) ist Alberts Pariser Sentenzenkommentar entstanden, mit dem das Frühwerk des Kirchenlehrers abschließt[136]. Seine kritische Edition wird leider gerade erst begonnen, so daß wir vorerst weiterhin auf die nicht immer zuverlässige Edition Borgnets zurückgreifen müssen. Zu d. 22 des dritten Buches diskutiert Albert in vier Fragen (a. 7-10) die Himmelfahrt Christi, wobei das aus „De resurrectione" bekannte Themenspektrum kaum erweitert wird[137]. Die Auferstehung wird nicht hier behandelt, sondern sie behält ihren aus der Frühscholastik ererbten Ort im vierten Sentenzenbuch. Dementsprechend steht die Kausalitätsfrage im Vordergrund[138], nur vermittels der dadurch zu behauptenden Beispielhaftigkeit wird der auferstandene Christus auch in die allgemein-eschatologischen Identitätsspekulationen einbezogen[139], die Albert wie die meisten anderen Autoren seiner Zeit breit entfaltet.

Nur punktuell können Alberts Dionysius-Kommentare verwertet werden, die noch vor 1248 in Paris begonnen und wenig später als der SK fertiggestellt wurden.

In einem einzigen Codex (Vat. lat. 781) überliefert sind zwei Quästionen Alberts zur Verfaßtheit der Auferstehungsleiber, „De dotibus sanctorum in patria" und „De aureola", die sich jeweils in einem speziellen Artikel dem verherrlichten Christus zuwenden[140]. Da inhaltlich bekannte Aussagen aus „De resurrectione" gebündelt wie-

[136] Vgl. ANZULEWICZ (1999) 52ff.

[137] Ed. BORGNET, t. 28, 396-401.

[138] Vgl. 4 Sent. d. 43, a. 5: „An Christus sit causa nostrae resurrectionis"; a. 26: „An resurrectio Christi in omnibus resurgentibus appareat, cum sit causa nostrae resurrectionis" (ed. BORGNET, t. 29, 512-515; 539f.).

[139] Vgl. etwa 4 Sent. d. 44, a. 3 ad 1.

[140] „Utrum Christo debeantur dotes": ed. COLONIENSIS, t. XXV,2, 106-109 (die Herausgeber weisen auf die Parallelität zur oben erwähnten Fragestellung bei Guerricus von St. Quentin hin); „Utrum Christo homini debeatur aureola": ebd. 133.

derkehren, darf man von einer Entstehung in der Folgezeit, vielleicht im Zusammenhang mit Alberts Pariser Kommentierung des vierten Sentenzenbuches, ausgehen[141].

Reiches ergänzendes Material bieten erwartungsgemäß Alberts Kommentare, die er zu allen vier Evangelien verfaßt hat und in die neben der bloßen Glossierung auch selbständigere Fragepassagen eingeflossen sind, die nicht selten den Ausführungen in den systematischen Werken korrespondieren[142]. Die Texte stammen nach dem Urteil von A. Fries[143], dem sich B. Smalley anschließt[144], in der uns vorliegenden Form aus dem Jahrzehnt nach 1264.

Nach so viel Material ist Alberts Credo-Erklärung im Werk „De sacrificio missae"[145] für uns nur noch eine Nebenquelle, zumal sie kaum mehr als die in den Kommentaren üblichen Erörterungen zum Auferstehungszeitpunkt enthält.

Wenigstens erwähnt sei, daß eines der von J. Weisheipl Albert zugeschriebenen und edierten „Problemata determinata XLIII" die Begegnung von Maria Magdalena und den Engeln am leeren Grabe betrifft[146]. Dieses Opusculum, das auf eine Bitte des Ordensgenerals Johannes a Vercellis vom April 1271 zurückgeht, gewinnt dadurch einen gewissen Reiz, daß sein Fragenkatalog nicht nur von Albert, sondern auch von zwei anderen großen Denkern der Hochscholastik aus dem Dominikanerorden, nämlich Robert Kilwardby (†1279)[147] und Thomas von Aquin[148], beantwortet wurde.

[141] Vgl. Prolegomena zur Ed. COLONIENSIS, t. XXV,2, S. XXIII; XXVI. FRIES (1988) hat einleuchtend nachgewiesen, daß Thomas die Quästionen Alberts in verschiedenen seiner frühen Schriften „für Quellentexte, Diskussionsmaterial und für den Lehrinhalt herangezogen hat" (ebd. 323). So finden wir auch für die beiden genannten christologischen Fragen eine Parallele im thomanischen Sentenzenkommentar: 4 Sent. d. 49, q. 4, a. 3.

[142] Kritisch ediert ist bislang nur Super Matthaeum; darin zu c. 28: ed. COLONIENSIS, t. XXI,2, 654-664. Daneben zu unserer Thematik: Super Marcum, c. 16 (ed. BORGNET, t. 21, 749-761); Super Lucam, c. 24 (ed. BORGNET, t. 23, 744-777); Super Ioannem, c. 20-21 (ed. BORGNET, t. 24, 669-719).

[143] Vgl. FRIES (1980) 138f.

[144] Vgl. SMALLEY (1985) 241-256. Zu den Texten auch SPICQ (1944) 296f.

[145] Ed. BORGNET, t. 38, 70. Vgl. DE GHELLINCK (1952).

[146] Vgl. WEISHEIPL (1960) 351f./ ed. COLONIENSIS, t. XVII,1, 45-64.

[147] Vgl. DONDAINE, H. F. (1977); q. 38 ist dort ediert 41f.

[148] Vgl. Thomas, ed. LEONINA, t. XLII, 327-335.

5.) Bonaventura

Kommt man von den anderen großen systematischen Werken des 13. Jahrhunderts, so ist man in der ersten Begegnung mit dem Sentenzenkommentar des hl. BONAVENTURA (†1274) vielleicht verwundert, hier weder in der Christologie noch in der Eschatologie einen eigenen Traktat zur Erhöhung Christi vorzufinden. Keine einzige seiner Quästionen spricht im Titel von Auferstehung oder Himmelfahrt des Herrn. Dieser Befund täuscht aber insofern, als viele der anderswo geschlossen diskutierten Fragen auch im Sentenzenkommentar Bonaventuras thematisiert werden, allerdings auf verschiedene Distinktionen und Quästionen verteilt, manchmal geradezu versteckt. So geht es, um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen, in 3 Sent. d. 18, dub. 2 und 3 um das allgemeine Verständnis von „Erhöhung". An einigen Stellen des vierten Buches kommt Bonaventura auf die Naturintegrität des Auferstandenen zu sprechen (4 Sent. d. 12, dub. 2; d. 44, p. 1, a. 1, q. 1 c.). Ebenfalls in der Sakramentenlehre finden wir eine Erörterung zur Erscheinung vor den Emmausjüngern (4 Sent d. 12, dub. 1), die als scheinbare „fictio" zuvor schon in der Moraltheologie des dritten Buches im Zusammenhang mit der Lüge Beachtung gefunden hatte (3 Sent. d. 38, a. 1, q. 2 ad 3). 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 1 ad 1 bespricht den Zeitpunkt der Auferstehung und findet in 3, d. 22, q. 3 (resp. und Antworten auf Einwände) eine wichtige Ergänzung. In 3 Sent. d. 19, a. 1, q. 1 geht es um die Kausalität der Auferstehung Christi für unsere Rechtfertigung, der 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 als Frage nach der Ursächlichkeit von Christi Auferstehung für die unsere korrespondiert. Q. 6 und dub. 4 der zuletzt genannten Distinktion besprechen Probleme, welche Christi Himmelfahrt betreffen, während schon in 2 Sent. d. 2 dub. 2 der himmlische Aufenthaltsort des verklärten Herrn beschrieben wird. Es wird also nichts anderes übrig bleiben, als zu versuchen, die Aussagen Bonaventuras zur Erhöhung Christi aus diesen und anderen Sekundärkontexten zusammenzufügen. Schon dadurch steht fest: Bonaventura ist mit der wissenschaftlichen Diskussion unserer Thematik vertraut und greift sie auf, gibt aber nirgendwo zu erkennen, daß es sich für ihn dabei um mehr als ein Randthema der Christologie bzw. Eschatologie handelt.

Ergänzende Informationen zu unserer Thematik wird man vor allem im Lukaskommentar[149], im Johanneskommentar[150], im Breviloquium (1257)[151] sowie in den Sermones[152] Bonaventuras suchen dürfen[153]. Dabei beschränken wir uns wie auch sonst auf diejenigen Passagen, die über tropologische Erklärungen hinaus eine Beziehung zur scholastisch-wissenschaftlichen Behandlung des Problemfeldes erkennen lassen. Endlich besitzt noch Bonaventuras berühmte, unvollendete Predigtreihe zum Sechstagewerk, in der gewisse Verschiebungen in seinem Denken nach dem Verlassen der Universität und dem Eintritt in das Amt des Ordensmeisters in letzter Konsequenz greifbar werden, in ihrem ersten Abschnitt zumindest eine einzelne längere Passage, die mit einer Deutung von Auferstehung und Himmelfahrt in Zusammenhang steht[154].

6.) Thomas von Aquin

Im großen Werk des hl. THOMAS VON AQUIN (†1274) können wir sowohl mehrere ausführlich-systematische Behandlungen der Erhöhung Christi als auch zahlreiche kürzere, kontextgebundene Äußerungen ausmachen.

[149] Vgl. Opera VII, bes. 587-604. Allerdings ist in der zweiten Hälfte dieses Werkes, wie BATAILLON (1988) gezeigt hat, das Quellenmaterial weithin aus der Glosse des Hugo von Saint Cher übernommen.

[150] Opera VI, 237-532. Vgl. auch die im selben Band abgedruckten Collationes des Kirchenlehrers zum Vierten Evangelium (bes. c. 20, coll. 72-74, S. 619-622). Zur Schriftauslegung Bonaventuras vgl. BOUGEROL (1984b) 193-207; SMALLEY (1985) 201-213.

[151] Breviloquium, p. 4, c. 10 (Opera V,1, 250-253) behandelt Auferstehung und Himmelfahrt als „exitus passionis"; p. 7, c. 5 (Opera V,1, 286f.) fügt einige Aussagen zur Vorbildlichkeit der Auferstehung Christi für unsere Vollendung hinzu.

[152] Vgl. Opera IX. Wir zitieren allerdings im Text nach der durch J. G. Bougerol erstellten Neuedition.

[153] Einen knappen Überblick über alle theologischen Schriften Bonaventuras gibt BOUGEROL (1984b) 193-289.

[154] Vgl. Bonaventura, In Hexaëmeron, sermo I (Opera V,2, 333f.). Es handelt sich um das christologische Fundament der ganzen Schrift: Christus ist „medium in omnibus". Dies wird im Blick auf sieben Teilaspekte bewiesen, die den Bereich aller „Wissenschaften" abdecken sollen und mit den heilsgeschichtlichen Schwerpunkten des Christusereignisses in Beziehung gesetzt werden. „Medium doctrinae" bzw. „medium modestiae" ist Christus nach diesem Schema im Blick auf seine Auferstehung bzw. Himmelfahrt. Zur Charakterisierung des Gesamtwerkes vgl. RATZINGER (1959) 3-9; NYSSEN (1964); HATTRUP (1993) 269-276. Die von Delorme im Jahre 1934 herausgegebene alternative Fassung der Reportation beinhaltet für unsere Passage keine nennenswerten Abweichungen.

a) Sentenzenkommentar

Als Ausgangspunkt dient der Sentenzenkommentar, der ab 1252 in Thomas' erster Pariser Lehrperiode entstanden ist, in welcher er auch zum theologischen Magister promoviert wurde. Hier zeigen sich neben der noch spürbaren Bindung an Vorgaben der Zeitgenossen (z. B. die Summa Halensis) bereits eigene Schwerpunkte, die der junge Theologe setzt[155].

Thomas entfaltet als erster Scholastiker überhaupt eigene Quästionen zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi innerhalb der Christologie eines Sentenzenkommentars[156]. In d. 21, also während der Erörterung von Christi Tod, handelt er in der zweiten Quästion über dessen Auferstehung. Diese Einordnung ist augenscheinlich nicht ganz unproblematisch, da auch die folgende d. 22 wieder über Christi Tod reden wird, näherhin über die umstrittene Frage nach dem Menschsein Christi im Triduum. Ebenso geht es dort um den Abstieg zur Hölle, bevor als dritte Quästion die Himmelfahrt behandelt wird. So fragt sich, weshalb Thomas die Auferstehung nicht – chronologisch viel schlüssiger – in diesen Ablauf integriert, sondern sie in d. 21 vorgezogen hat. Der Grund dafür ist vermutlich darin zu sehen, daß in d. 21 der Tod Christi unter den Aspekten „Trennung von Leib und Seele" bzw. „bleibende Verbindung dieser Teile mit der Gottheit" untersucht wird. Zu beiden aber steht die Auferstehung in einer Beziehung: Sie macht die Trennung von Seele und Leib rückgängig und ist durch die bleibende Einung der Gottheit bereits notwendig gefordert. Wir werden diesen theologisch-inhaltlichen Konnex später in unserer Arbeit noch ausführlicher nachweisen. Auf jeden Fall ist zu vermuten, daß er Thomas im SK noch wichtiger war als eine Einordnung der Auferstehungsquästion in einen streng heilsgeschichtlichen Ablaufplan.

In der genannten Quästion (3 Sent. d. 21, q. 2) kommen als vier Einzelaspekte Notwendigkeit, Zeitpunkt, Beweise/ Argumente im allgemeinen und im besonderen zur Sprache. Damit bringt Thomas keine Fragestellungen ins Spiel, die nicht auch zuvor schon in der Summa Halensis bzw. bei Albert zu finden gewesen wären. Eigentlich haben wir exakt den Aufbau der Auferstehungsquästion der Summa

[155] Die Textvarianten der Version, die GILS (1961/62) aus dem Autograph von Buch III in der Vatikanbibliothek veröffentlicht hat, sind für unsere Thematik ohne Bedeutung. Ebensowenig muß uns die „alia lectio" des ersten Sentenzenbuches interessieren, die uns nach Überzeugung gewichtiger Forscher in der Reportation eines Oxforder Manuskripts überliefert ist (vgl. M. JOHNSON: RTAM 57 [1990] 34-61).

[156] Vgl. 3 Sent. d. 21, q. 2; d. 22, q. 3 (ed. MOOS, 641-657; 678-690).

Halensis vor uns – und nehmen dabei doch einige aussagekräftige Veränderungen und Umstellungen wahr.

Am auffälligsten ist, daß Thomas die Frage nach der Wirksamkeit, die Christi Auferstehung ausübt, nicht in die Christologie übernommen hat, sondern sie später in der Eschatologie behandeln wird. Wie in der Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt merkt man auch hier, daß Thomas bei allem Bemühen um eine wahrhaft christologische Verortung, die er einen deutlichen Schritt weiter führt als sein Lehrer Albert, an dieser Stelle noch nicht einen vollends geschlossenen Traktat präsentieren will. Die Kausalitätsfrage wird vorerst an ihrem traditionellen Ort im vierten Buch belassen, den sie auch bei Albert und anderen innehatte. Dort kommt sie recht ausführlich zur Sprache[157], allerdings nur hinsichtlich ihrer eschatologischen Seite. Auf die präsentische Wirkung der Auferstehung nach Röm 4, 25 geht Thomas nur in Randbemerkungen ein.

Ein zweiter Unterschied zwischen der thomanischen Auferstehungsquästion im dritten Sentenzenbuch und der Behandlung in der Alexandersumme betrifft die „argumenta resurrectionis". Wie die Summa (und wie Albert) unterscheidet Thomas zwischen einem Gesamtblick auf die Erscheinungsbeweise unter der Perspektive ihrer generellen Notwendigkeit (d. 21, a. 3) und einem detaillierteren Blick auf die verschiedenen Formen der Kundgabe (a. 4). Diese ordnet er wenig originell nach vier Hauptarten[158], ohne dabei das etwas gezwungene Schema der Summa Halensis (von den drei Wahrnehmungssinnen des Menschen) oder Alberts länglichen Durchgang durch alle Einzelerscheinungen exakt zu wiederholen. Völlig entfernt hat Thomas aus der Auferstehungsquästion die Behandlung der Verklärung Christi, die der Summa Halensis und Albert als erster, vorösterlicher Auferstehungsbeweis gedient hatte. Auch Thomas widmet ihr im SK eine eigene ausführliche Quästion, allerdings bereits früher im Rahmen der Behandlung von Christi Sterblichkeit (d. 16). Damit macht er deutlich, daß das Kernproblem der Verklärungsdeutung die Frage nach dem Vorliegen eines vorösterlichen leiblichen Verherrlichungszustandes ist; und auch seine (negative) Antwort deutet sich in dieser Zuordnung bereits an.

[157] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2: „Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis" (ed. VIVÈS, t. 11, 276b-280a).

[158] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4: Die Beweise, die in den Quaestiunculae eins bis vier verhandelt werden, sind der Beweis durch die sichtbare Erscheinung (qa. 1), durch die Berührung (qa. 2), durch das Zeigen der Wundmale (qa. 3) und durch das Essen vor den Jüngern (qa. 4).

Die Himmelfahrtsquästion des SK (d. 21, q. 3) steht ungefähr an derselben Stelle wie im Parallelwerk Alberts und behandelt auch fast dieselben Aspekte, die sich ähnlich in der Summa Halensis finden. Etwas grundsätzlicher wird bei Thomas die Ausgangsfrage nach der Angemessenheit der Himmelfahrt gefaßt. Die daran anschließenden Themen – Modus der Auffahrt und ihr Ziel – sind uns bereits bekannt.

Insgesamt dürfte die Behandlung der Auferstehung Christi, wie sie Thomas im SK vorlegt, nach dem Vergleich der Aufbaupläne am meisten von der Summa Halensis als Vorlage beeinflußt sein, wie man in einer Synopse der Quästionenfolge leicht aufzeigen könnte. Klar wird in der Gegenüberstellung auch, daß die thomanische Quästion wesentlich kürzer ist und viele der detaillierten Unterfragen der Summa Halensis ausspart. Zu Alberts „De resurrectione" dagegen zeigen sich weniger Parallelen; nichts spricht also dafür, daß Thomas diesen Text bei der Abfassung seines SK vorliegen hatte. Schon J. Schontz ist aufgrund eines eingehenden inhaltlichen Vergleichs der genannten Quellen zu einer ähnlichen Einschätzung gekommen[159].

Die Behandlung der Himmelfahrt durch Thomas im SK bietet den Themen nach kaum mehr, als schon in der „Quaestio disputata" des Alexander von Hales schon zu finden gewesen war. Thomas rezipiert das vorgegebene Material gegenüber der Summa Halensis in deutlich knapperer Form, etwa im selben Umfang wie Albert.

b) Zwischen Sentenzenkommentar und Summa

Bevor Thomas während seiner letzten Lebensjahre in der theologischen Summe zum zweiten Mal ausführlich zu Auferstehung und Himmelfahrt Stellung genommen hat, ist er auf das Thema in mehreren anderen theologischen Schriften in kürzerer Form eingegangen.

Nur einige knappe Bemerkungen im eschatologischen Kontext[160] bietet die „Summa contra Gentiles", ein umfassendes Kompendium der christlichen Weisheitslehre vor den Anfragen der natürlichen

[159] Vgl. SCHONTZ (1987) 483; 491. Ähnlich VALKENBERG (1992) 17f. Zum ersten Mal dürfte MINGES (1915) 515 explizit auf eine mögliche Abhängigkeit des Aquinaten bei seiner Erörterung der Erhöhung Christi von den Vorgaben der Summa Halensis hingewiesen haben; vgl. auch MINGES (1916). Eine umfassende Studie zum Verhältnis des Aquinaten gegenüber der Summa Halensis wäre ein lohnendes Forschungsunternehmen.

[160] Vgl. besonders ScG IV, 84 (ed. LEONINA, t. XV, 268ff.).

Rationalität[161], das zweite große systematische Hauptwerk des Aquinaten, sein erstes mit durchgehend persönlicher Prägung. Das vierte und letzte Buch dürfte am Ende der Lehrtätigkeit als Konventslektor in Orvieto entstanden sein, die Thomas von 1261-1265 (nach der ersten Pariser Lehrtätigkeit) ausübte[162].

In die folgende Zeit als Lektor in Rom fällt der erste Teil des Reginald von Piperno gewidmeten „Compendium theologiae"[163]. Er enthält eine einfache, konzise Darstellung des Glaubensinhaltes („De fide") und ist gegliedert nach den beiden Grundgeheimnissen des christlichen Glaubens, Trinität und Inkarnation, die in zahlreichen Einzelkapiteln erläutert werden. Am Ende dieses ersten Teils, nur noch gefolgt von einigen Kapiteln zum Endgericht, geht es um Auferstehung und Himmelfahrt Christi (Comp. I, c. 236-240[164]). Diese Passagen sind deswegen von großer Bedeutung, weil sie als Brücke zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summe verstanden werden können. Im Compendium bleibt Thomas bei einer Behandlung der Erhöhungsgeheimnisse innerhalb der Christologie. Diesmal aber sind alle Aspekte der Fragestellung in ihrer heilsgeschichtlichen Chronologie (d.h. im Ablaufschema des Credo[165]) angeordnet: Auferstehung und Himmelfahrt nach dem „descensus ad inferos" und vor dem Richterwirken Christi, das aber ebenfalls (wie später in der Summa) ausdrücklich als Teil der Erhöhung Christi begriffen wird[166]. Außerdem wird in diese Abfolge auch der Kausalitätsaspekt – und zwar in seinem vollen Umfang, nach seelischer und leiblicher Wirkung – vollständig integriert (c. 239). Überhaupt steht die ganze Behandlung der Auferstehung unter einem stark soteriologischen Vorzeichen, wie bereits das Anfangskapitel c. 236 klarmacht. Diese Akzentuierung wie auch die ganze Aufnahme der Kausalitätsfrage in die Christologie wird in der Summa wiederzufinden sein. Auf ihre Vorgehensweise deutet noch eine wei-

[161] Vgl. zu dieser Charakterisierung und dem Werk insgesamt HOPING (1997); SCHÖNBERGER (2001).

[162] Zu dieser und den folgenden Datierungen thomanischer Werke vgl. TORRELL (1995) 345-373.

[163] Vgl. (im Anschluß an H.-F. Dondaine und andere) TORRELL (1995) 181f.; 362f. Etwas später, nämlich in die erste Jahreshälfte 1270, möchte GLORIEUX (1961) 27 das Werk datieren. Für uns ist nur wichtig, daß es vor der IIIa Pars der Summa entstanden ist.

[164] Ed. LEONINA, t. XLII, 183-186.

[165] Vgl. LAFONT (1996) 127f.

[166] Vgl. Comp. I, 241.

tere Beobachtung voraus: Vor das Kapitel über die „argumenta resurrectionis" (c. 238) wird im Compendium ein eigenes „über die Beschaffenheit des auferstandenen Christus" gestellt (c. 237). Damit macht Thomas klar, daß für eine Beurteilung der Weise, wie die Auferstehung kundgegeben werden konnte, zunächst ein inhaltlicher Maßstab vorliegen muß: Es muß klar sein, was offenbart werden soll, um den Modus der Kundgabe als angemessen erkennen zu können. Während Albert und die Summa Halensis wie auch Thomas selbst im SK die Beschaffenheit des Auferstandenen nur als Implikat der Beweis-Artikel behandelt hatten (bzw., wie wir noch sehen werden, im versteckten Kontext der Verdienstdebatte darauf zu sprechen gekommen waren), macht Thomas nun ein eigenständiges Thema daraus. Dagegen wird die weitschweifige Argumentenerörterung der Vorgänger noch weiter gerafft. Das letzte Kapitel dieses kleinen Traktats, c. 240, handelt schließlich von Auferstehung und Himmelfahrt als dem „zweifachen Lohn der Erniedrigung Christi". Thomas gewinnt damit nicht nur den Ort für eine knappe Himmelfahrtstheologie, sondern erfaßt auch die Einheit beider Erhöhungsgeheimnisse durch den Ausgang vom gemeinsamen christologischen Formalaspekt. Allein daß dieser gewählt wird, stellt gegenüber den bisherigen Autoren eine erwähnenswerte Neuerung dar, zumal, wie wir später noch sehen werden, die Debatte um „Verdienst und Lohn Christi für sich selbst" den Scholastikern erhebliche Mühen bereitet hat. Insgesamt ist Thomas auf den wenigen Seiten des Compendium eine in Präzision und Anlage meisterhafte Darstellung unseres Themas gelungen, die zumindest formal fast alle Fortschritte vom SK zur Summa vorwegnimmt.

Das große Quästionenwerk des Thomas, angesammelt während seines ganzen akademischen Lebens, beinhaltet zwar manche Einzelbemerkung zu unserem Themenkreis, aber keine eigenen diesbezüglichen Fragen. Eine Ausnahme bilden zwei Quodlibeta, die Einzelaspekte aus der Debatte um die Identität von vor- und nachösterlichem Christus thematisieren[167].

Erwartungsgemäß reicher ist das Material, das sich in den verschiedenen Schriftkommentaren des Aquinaten findet, die er im Laufe

[167] Qdl. 3, q. 3, a. 3 [5]: „Videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando" (ed. LEONINA t. XXV,2, 247f.); Qdl. 5, q. 3, a. 1 [5]: „Videtur quod totus sanguis Christi qui est in passione eius effusus, ad corpus eius in resurrectione redierit" (ebd. 368ff.).

seiner Lehrtätigkeit verfaßt hat[168]. Kein eigener Kommentar im strengen Sinne ist die „Catena aurea", eine fortlaufende Glosse zu allen vier Evangelien, die Thomas während seiner Zeit in Orvieto auf Bitten von Papst Urban IV. aus Väterschriften zusammengestellt hat und die sich bald größter Verbreitung erfreute[169]. Ihr Wert liegt darin, daß sie uns die patristischen Quellen des Thomas erschließt, auf die er auch in späteren Werken zurückgegriffen hat[170].

In der folgenden römischen Zeit (1265-68) könnte Thomas die paulinischen Briefe kommentiert haben; allerdings ist uns weitgehend nur eine Reportation aus der Feder des Reginald von Piperno erhalten. Zahlreiche Äußerungen des Apostels laden zu Aussagen über die Erhöhungsgeheimnisse ein.

Ebenfalls nur reportiert ist Thomas' Matthäuskommentar aus dem zweiten Pariser Lehraufenthalt (1269-70), für den dringend die kritische Edition erwartet wird[171].

Aus derselben Lebensphase schließlich (1270-72) stammt der thomanische Johanneskommentar, aus dessen reichem Material man beinahe eine vollständige eigene Theologie der Erhöhung Christi zusammenstellen könnte. Da es sich um eine sorgfältige, vielleicht[172] sogar zum Teil vom Meister selbst durchgesehene Mitschrift Reginalds handelt, ist Textzuverlässigkeit gewährleistet.

Kurz können wir uns im Blick auf weitere Opuscula des Aquinaten fassen. Als kursorischer Durchgang bietet sich Thomas' Erklärung zum Credo dar, die er auf Bitten des Erzbischofs Leonhard von Palermo verfaßt hat („De articulis fidei"). Auferstehung und Himmelfahrt werden dabei unter den Artikeln, „die sich auf die Menschheit Christi beziehen", als Nummer vier und fünf behandelt[173]. Die Auslegung erschöpft sich auf wenige Sätze, in denen klassische Irrlehren zum Thema genannt und zurückgewiesen werden.

[168] Vgl. ed. VIVÈS, t. 16-17. Als Zugang zur aktuellen Forschungssituation bezüglich dieses erst in den vergangenen Jahrzehnten recht gewürdigten Werkes kann neben den guten Informationen bei TORRELL (1995) 154-158 auf die Aufsätze von BATAILLON (1994) und SANTI (1994) verwiesen werden.

[169] Vgl. BATAILLON (1994) 582f.; CONTICELLO (1990).

[170] Vgl. BATAILLON (1993), bes. 35f. (zur Erhöhung Christi).

[171] Zu den Schriftkommentaren insgesamt: SPICQ (1944) 298-316. Wir benutzen die im Literaturverzeichnis angegebenen Marietti-Ausgaben (ed. CAI), die auch in den „Index thomisticus" aufgenommen sind.

[172] Zweifel daran äußert BATAILLON (1994) 589. Zum neuesten Forschungsstand: MAILLARD (2001) 24ff.

[173] Ed. LEONINA, t. XLII, 251f.

Ebenso knapp sind die Hinweise zur Auferstehung in einer weiteren Gelegenheitsschrift des Thomas, der Auslegung des ersten Dekretale. Dieser Text des Vierten Laterankonzils enthält das Glaubensbekenntnis „Firmiter"[174]. Das Opusculum dürfte 1261-65 in Orvieto entstanden sein.

Schon im Zusammenhang mit Albert erwähnten wir die „Responsio de 43 articulis", die auch Thomas für Johannes de Vercellis erstellt hat und die unter Frage 38[175] ein Detail zur Auferstehung Christi streift.

Ein Zeugnis für die seelsorgerische Tätigkeit des Aquinaten bieten die uns überlieferten Predigten. Über Auferstehung und Himmelfahrt äußert sich dabei einzig die Predigtreihe zum Credo[176], die sich, blickt man auf die riesige Zahl der sie enthaltenden Handschriften, im Mittelalter größter Beliebtheit erfreute. Die überlieferte Textfassung ist eine lateinische Reportation der ursprünglich volkssprachlichen Predigt[177]. Neben den selbstverständlichen moralischen Impulsen werden deutliche Anklänge an die Themen der systematischen Abhandlungen erkennbar. Nichts weiteres für unser Thema bieten die beiden anderen Predigtreihen (zum Vaterunser und Ave Maria) sowie die relativ kleine Sammlung authentischer Einzelsermones, die uns von Thomas bekannt sind. Es ist allerdings sicher, daß Thomas häufiger gepredigt hat, sicherlich auch zu Ostern. So berichtet sein Biograph Wilhelm von Tocco, daß der Heilige in Rom „durch seine Predigt am Tag der Auferstehung die Menschen bewegt habe, an der Freude der glorwürdigen Jungfrau Anteil zu nehmen"[178].

c) Summa theologiae

Die Christologie des berühmtesten Werkes, das Thomas von Aquin verfaßt hat, seiner „Summa theologiae", fällt in die letzten Jahre seines Lebens (1272/73). Sie bildet den ersten Teil des dritten Buches der Summa. Ihr folgt die Sakramentenlehre, die aber bekanntlich in den Quästionen über das Bußsakrament abbricht, so daß die abschließend geplante Eschatologie nicht mehr vorliegt. Die Christo-

[174] Die uns interessierende Stelle ist: Super primam decretalem, ed. LEONINA, t. XL, E 37.

[175] Ed. LEONINA, t. XLII, 334.

[176] Ed. VIVÈS, t. 27, 203-229, bes. 216-219.

[177] Vgl. GUYOT (1982) 239ff.

[178] Die Quelle mit Kommentar findet sich bei TORRELL (1982) 217, mit Anm. 19. Die überlieferten authentischen Sermones des hl. Thomas listet BATAILLON (1988) 339f. auf.

logie der Summa theologiae, welche qq. 1-59 der IIIa Pars umfaßt, wird ihrerseits von einer einzigartigen Zweiteilung geprägt: Während es in einem ersten Schritt – ähnlich wie bei früheren scholastischen Autoren – um die hypostatische Union und ihre Folgen für das Persongeheimnis Jesu Christi geht (III, qq. 1-26), entfalten die Quästionen des zweiten Teils (III, qq. 27-59) „das, was der menschgewordene Gottessohn in der ihm geeinten Menschennatur getan und erlitten hat"[179]. Dieser Traktat über die Mysterien des Lebens Jesu, die mit der Heiligung Mariens beginnen und mit der endzeitlichen Richtergewalt des Herrn enden, ist „der wahrscheinlich innovativste Teil der thomanischen Christologie"[180] und einzigartig in der gesamten mittelalterlichen Literatur. Nicht ein „Leben Jesu" im modernen Sinne wird vorgelegt, sondern Thomas reflektiert, sicherlich in einer für einen systematischen Traktat außergewöhnlichen Nähe zur Hl. Schrift[181], die geschichtliche Entfaltung der Heilswirksamkeit, die der Menschheit Jesu Christi zugeschrieben werden kann, wenn man um ihre Einung mit der Gottheit in der Person des Wortes weiß[182]. Thomas selbst nennt als vier Hauptschritte dieser – in 33(!) Quästionen dargebotenen – heilsgeschichtlichen Christologie: Eingang Christi in die Welt – den Verlauf seines Lebens – sein Verlassen der Welt – die Ereignisse seiner Erhöhung nach diesem Leben[183]. Der Erhöhungstraktat ist also zugleich Schlußabschnitt der

[179] Vgl. S. th. III, 27 Prol.

[180] TORRELL (1995) 274 (zur Bewertung insgesamt 273-277); LOHAUS (1985); SCHEFFCZYK (1985) 49-58; BIFFI (1994); LAFONT (1996) 399-434. Zum Zusammenhang der beiden christologischen Teile: BOYLE (1996). Möglicherweise hat der Aufbau des von Thomas hochgeschätzten Matthäuskommentars des hl. Johannes Chrysostomus, wie er ihn in der „Catena aurea" wiedergibt, zur Idee des Mysterientraktats der Summa entscheidend beigetragen; vgl. SCHEFFCZYK (1985) 54ff.

[181] Vgl. GÖSSMANN (1961) 177: „Dieser biblische Ton der Christologie bei Thomas führt zu einer besonderen Nähe der historischen Christusgestalt, wenn auch unter mittelalterlichen Vorzeichen." Dies wird gerade am Beispiel der Auferstehungsquästionen bestätigt durch die Untersuchung von VALKENBERG (2000).

[182] Vgl. TORRELL (1996a) 21: „Sans s'interdire absolument d'utiliser cette expression [sc. ‚vie de Jésus'], il doit donc être clair dès le départ qu'il ne s'agit pas du tout d'une biographie historique de Jésus, mais bien plutôt d'une considération théologique des principaux événements qui ont marqué l'existence du Verbe incarné. L'intention de Thomas est de montrer qu'il y a dans touts ses faits et gestes autant que dans ses paroles matière à la réflexion théologique et à méditation spirituelle sans cesse reprises et approfondies." Vgl. auch LAFONT (1996) 402; TORRELL (1998) 83f.

[183] „Quae quidem consideratio quadripartita est. Nam primo, considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo de his quae pertinent ad

gesamten thomanischen Christologie. Er umfaßt die qq. 53 – 59[184], in denen nacheinander genau jene vier Geheimnisse des Glaubensbekenntnisses behandelt werden, die auch schon im Compendium am Ende der Christologie gestanden hatten: Auferstehung, Himmelfahrt, das „Sitzen zur Rechten" und das eschatologische Richteramt. Mit dieser Einteilung ist die Integration von Auferstehung und Himmelfahrt in die Christologie, die heilsgeschichtliche Entfaltung des Kerygmas[185] auch formal endgültig gelungen.

Unter den sieben Quästionen zur „exaltatio Christi" wird der Auferstehung das Hauptgewicht zugemessen (qq. 53-56). In größerer Ausführlichkeit als in all seinen Werken zuvor bringt Thomas alle wichtigen Aspekte der Erhöhungsdebatte im 13. Jahrhundert zur Sprache.

Die erste dieser vier Fragen (q. 53) behandelt die Auferstehung in sich betrachtet. „Notwendigkeit" (a. 1) und Zeit (q. 2 und 3) dieses Geschehens waren schon im SK thematisiert worden. Neu ist dagegen (auch im Vergleich zu den übrigen Autoren), daß Thomas in einem eigenen Artikel das Problem bespricht, ob Christus selbst Ursache seiner Auferstehung gewesen sei (a. 4).

Q. 54 richtet den Blick auf das Subjekt des Auferstehungsgeschehens, den „Christus resurgens". Thomas macht damit, wie schon im Compendium, zum ausdrücklichen Thema, was sich längst als Kernproblem in der Deutung der Erscheinungsberichte herauskristallisiert hatte: das Verhältnis zwischen Identität (a. 1 und 2: wirklicher, unversehrter Leib?) und Verwandlung (a. 3: verklärter Leib?) des Auferstandenen sowie mögliche Spannungen, die im Zugleich von wahrer und verklärter Leiblichkeit entstehen (a. 4: Verbleiben der Wundmale).

Die Folgequästion (q. 55) beschäftigt sich mit der Kundgabe der Auferstehung. Indem der Adressatenkreis abgesteckt wird (a. 1: vor allen Menschen oder nur vor den Jüngern?), entfaltet Thomas seine für die Einschätzung von Form und Inhalt der Kundgabe grundlegende Theorie übernatürlicher Offenbarung. Auf ihrem Hintergrund kann die Angemessenheit des von Gott tatsächlich gewählten Kundgabemodus beurteilt werden (a. 2: War direkte Augenzeugen-

processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam" (S. th. III, 27 Prol.).

[184] Wir behandeln in unserer Studie ausführlich nur die qq. 53-58: ed. LEONINA, t. XI, 503-540.

[185] Vgl. LAFONT (1996) 403f.

schaft nötig? - a. 3: Art und Dauer der „conversatio" des Auferstandenen), ebenso wird eine offenbarungstheologische Bewertung der sichtbaren „Argumente" (gegenüber dem Glauben) möglich, die in den Erscheinungen vorliegen (a. 5). Dieselben Argumente werden im Schlußartikel auf ihre „Suffizienz" hin befragt, womit die Fähigkeit gemeint ist, das Glaubensgeheimnis „Auferstehung" in seiner ganzen dogmatischen Fülle zu offenbaren. Q. 55 wird ergänzt durch die Diskussion eines bei vielen Autoren behandelten Einzelproblems (a. 4: Wahrhaftigkeit Gottes beim Zeigen einer „fremden Gestalt"?).
Sehr einfach zu verstehen ist schließlich die Zweiteilung der abschließenden Quästion (q. 56) über die Wirksamkeit von Christi Auferstehung für uns: Es geht um die eschatologische (a. 1: „causa resurrectionis corporum") und die präsentische Kausalität (a. 2: „causa iustificationis"), welche sie entfaltet. Es darf vermutet werden, daß Thomas diese Themen in der Eschatologie der Summa nicht mehr ausführlich wiederholt, sondern in die Christologie zurückverwiesen hätte.
Wie schon im SK spielt die Verklärung Christi im Erhöhungstraktat der Summa keine Rolle. Durch die breite Schilderung der Geheimnisse des Lebens Jesu hat Thomas nun noch besser als im Frühwerk die Gelegenheit, sie trotzdem in ihrer heilsgeschichtlichen Position ernstzunehmen. So findet sich eine diesbezügliche Quästion nicht mehr bei der Behandlung der „Folgen der hypostatischen Union", sondern – chronologisch und theologisch sehr passend – nach der Erörterung der Wunder Jesu und unmittelbar vor den Fragen zur Passion.
Für die beiden dem Mysterium der Himmelfahrt gewidmeten Quästionen der Summa (III, 57-58) ist die Entwicklung vom SK her nicht so einfach darzustellen, da das Thema im Compendium theologiae nur sehr knapp behandelt worden ist. Das dortige c. 240 besitzt keine weitere Untergliederung mehr. Betrachtet man die sechs Artikel von S. th. III, 57, so findet man darin zunächst alle Themen der Parallelfrage im SK wieder. Während die präzise Zuordnung der Auffahrt in der Grammatik der Zweinaturenlehre nun ebenso eine ausführlichere Behandlung erfährt (eigener a. 2) wie die Frage nach dem Ziel des Aufstiegs (nun zwei Artikel: 4 und 5), faßt Thomas die naturphilosophischen Spekulationen über den Bewegungsmodus spürbar knapper in einem einzigen Artikel zusammen (a. 3). Die „sessio ad dexteram" erhält ähnlich wie in der Summa Halensis eine separate Quästion, vermutlich aufgrund ihrer ausdrücklichen Nennung im Glaubensbekenntnis. Vor allem fällt auf, daß Thomas in der

Summa erstmals eigens nach der Wirkung der Himmelfahrt fragt, womit einerseits ein weiteres Äquivalent zur Auferstehungsquästion geschaffen, andererseits an die Themen und Fragestellungen der Alexandersumme angeknüpft wird.

THOMAS, SENTENZENKOMMENTAR	THOMAS, COMPENDIUM,	THOMAS, SUMMA THEOLOGIAE,
3 Sent. d. 21, q. 2: De Christi resurrectione III, d. 22, q. 3: De ascensione Christi	I, 236-242	III, qq. 53-59
vgl. 3 Sent. d. 16, q. 2: De his quae pertinent ad statum gloriae corporis quam ostendit in transfiguratione		*vgl. S. th. III, 45: De transfiguratione Christi*
3 Sent. d. 21, q. 2: De Christi resurrectione A. 1: De necessitate resurrectionis	c. 236: De resurrectione	Q. 53: De resurrectione Christi a. 1: Utrum fuerit necessarium Christum resurgere
A. 2: De tempore resurrectionis	et tempore resurrectionis	a. 2: Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere a. 3: Utrum Christus primus resurrexerit a. 4: Utrum Christus fuerit causa suae resurrectionis
	c. 237: De qualitate Christi resurgentis	Q. 54: De qualitate Christi resurgentis a. 1: Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus a. 2: Utrum corpus Christi resurrexerit integrum a. 3: Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum a. 4: Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere
A. 3: De argumentis resurrectionis in communi A. 4: De eis in speciali qa. 1: Videtur quod argumentum sumptum ex visibili apparitione non fuerit conveniens qa. 2: Videtur quod non eis se debuit palpabilem exhibere qa. 3: Videtur quod non debuerit per cicatrices suam resurrectionem probare	c. 238: Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur	Q. 55: De manifestatione resurrectionis a. 1: Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari a. 2: Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere a. 3: Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari a. 4: Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere a. 5: Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare a. 6: Utrum argumenta quae Christus

qa. 4: Videtur quod non debuerit per manducationem suam resurrectionem ostendere		induxit sufficienter manifestaverint resurrectionem eius
vgl. 4 Sent. d. 43, a. 2: Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis	c. 239: De duplici vita reparata in homine per Christum	Q. 56: De resurrectionis Christi causalitate a. 1: Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum a. 2: Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum
3 Sent. d. 22, q. 3: De ascensione Christi a. 1: An Christus ascenderit	c. 240: De duplici praemio humiliationis, sc. resurrectione et ascensione	Q. 57: De ascensione Christi a. 1: Utrum fuerit conveniens Christum ascendere a. 2: Secundum quam naturam conveniat sibi ascensio
a. 2: De modo ascensionis qa. 1: Utrum motus ascensionis fuerit violentus qa. 2: Videtur quod motus ascensionis fuerit subitus qa. 3: Videtur quod statim post resurrectionem ascendere debuerit		a. 3: Utrum propria virtute ascenderit
a. 3: De termino ipsius qa. 1: Videtur quod Christus non ascenderit supra omnes caelos		a. 4: Utrum ascenderit super omnes caelos corporeos a. 5: Utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas a. 6: De effectu ascensionis
qa. 2: Videtur quod non ascenderit ad dexteram Patris		Q. 58: De sessione ad dexteram a. 1: Utrum Christus sedeat ad dexteram Patris a. 2: Utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam
qa. 3: Videtur quod non soli Christo conveniat ad dexteram Patris sedere		a. 3: Utrum conveniat sibi secundum humanam a. 4: Utrum hoc sit proprium Christi
vgl. 4 Sent. d. 47 – 48	cc. 241-242	Q. 59: De iudiciaria potestate Christi (6 Artikel)

Insgesamt stellt man beim Vergleich zwischen SK und Summa (mit dem Compendium als wichtigem Zwischenglied) fest, daß Thomas die Abfolge der Themen seiner Erörterung kaum verändert hat. Es ist eher so, daß er den traditionellen Kanon unseres Stoffes breit rezipiert (fast jede Fragestellung findet sich ähnlich auch bei anderen Zeitgenossen), material nur sehr behutsam einschränkt bzw. erweitert, aber zunehmend eigene formale Schwerpunkte in seiner

Durchdringung setzt, am auffälligsten zum Stichwort „Kundgabe der Auferstehung". Diese genauer zu bestimmen, muß der inhaltlichen Textanalyse vorbehalten bleiben.

7.) Gérard d'Abbeville

Kaum war bisher neben den großen Franziskaner- und Dominikanertheologen ausführlicher von Magistern aus dem Weltklerus die Rede, die doch an der theologischen Fakultät im Paris des 13. Jahrhunderts zumindest zahlenmäßig die deutliche Mehrheit stellten. Wenigstens einer ihrer Vertreter aber verdient für unser Thema eine ausführlichere Erwähnung, nämlich GÉRARD D'ABBEVILLE († 1272), einer der führenden Gegner der neuen Orden im Mendikantenstreit und Archidiakon von Ponthieu[186]. Bekannt sind die polemischen Schriften und die umfangreiche Sammlung seiner Quodlibeta, die in der bisherigen Forschung ebenfalls vorrangig mit Blick auf die genannte Kontroverse ausgewertet wurden[187]. Gérards Denken ist nicht ausgesprochen innovativ, sondern gerade in der Theologie konservativ, wofür paradigmatisch sein unbeirrbarer Kampf gegen die Bettelorden mit ihrer angeblichen Zerstörung des überlieferten „ordo Ecclesiae" steht[188]. Trotz seines Mißtrauens gegen die Neuerer blieb er aber durchaus auf Augenhöhe mit den Fragestellungen und den diskutierten Texten bzw. Thesen seiner Zeit. Unterstützt durch seine berühmte Bibliothek, zahlenmäßig eine der größten des Mittelalters und durch sein Testament einer der wichtigsten Grundsteine für die entstehende Bibliothek der Sorbonne[189], konnte sich Gérard auf eine reiche Kenntnis der Quellen und Autoritäten stützen, unter denen Augustinus als „klassische" und (in einer für das 13. Jahrhundert überraschenden Intensität[190]) Hugo von St. Viktor[191] als „moderne"

[186] Einen Überblick zu Leben und Werk bieten GRAND (1965); MARSCHLER (2002).

[187] Unsere Kenntnis der Quodlibeta ist – vor allem im Blick auf ihren philosophischen Gehalt und Gérards Quellen – entscheidend erweitert worden durch die hervorragende kritische Teilausgabe durch PATTIN (1993). Wir ziehen ergänzend heran: Cod. Paris Nat. lat. 16405.

[188] Über die ekklesiologischen Implikationen des Mendikantenstreits (bis hin zur These eines „mittelalterlichen Gallikanismus") und die Rolle Gérards unterrichtet die bemerkenswerte Studie von CONGAR (1961).

[189] Vgl. ROUSE (1967) 47-51.

[190] Bei den großen Dominikanern der Zeit etwa wird Hugo ebenfalls nicht selten zitiert, doch stellt er hier, wie POIREL (1997) 178 wohl richtig urteilt, eher eine Autorität zweiten Ranges dar. Größer ist sein Einfluß auf die frühe Franziskanerschule (vgl. ebd. 180; SCHLETTE [1961] 16), wie wir in unserer Arbeit noch häufiger sehen werden.

Referenz herausragen. Aber auch Aristoteles wird regelmäßig zitiert. Gérard ist bei aller Treue zu den Vorgaben der Tradition methodisch durchaus eigenständig, von ernstzunehmender synthetischer Kraft, und darf darum als hervorragender Repräsentant der traditionell denkenden Majorität in der Pariser Theologenfakultät nach 1250 gelten[192].

Neben den sicher zugewiesenen Schriften Gérards hat P. Glorieux schon 1937 auf den Pariser Codex Nat. lat. 15906 hingewiesen, der größere Teile eines Kommentars (bzw. kommentarähnlicher Quästionenkomplexe) zum dritten Sentenzenbuch enthält, u.a. mit der kompletten Christologie. Glorieux hat den Text im Blick auf die Entstehungszeit des Manuskripts, den Stil und die zitierenden Verweise als Werk des Gérard d'Abbeville identifiziert[193]. Nach einer eigenen Durchsicht der Handschrift und einem Vergleich mit den Quodlibeta, aus dem einige Ergebnisse in spätere Kapitel einfließen werden, scheint mir diese These nicht bezweifelt werden zu können, so daß ich im folgenden die Zuweisung an Gérard als erwiesen betrachte[194]. Die Datierung des Textes ist nicht ganz sicher, aber verschiedene Hinweise deuten in etwa auf die Zeit zwischen 1265 und 1268[195], so daß die Texte in die zweite Hälfte der langen Pariser Lehrtätigkeit Gérards (1254/57-1272)[196] gehören würden.

Dieser Sentenzenkommentar ist deswegen für die vorliegende Studie von großem Interesse, weil er als Abschluß der Christologie zwei umfangreiche Quästionen zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi enthält[197]. Vor allem die Himmelfahrtsquästion besticht durch ihre

[191] In dem aus Gérards Nachlaß stammenden Büchermaterial, das sich dank genauer Besitzervermerke bis heute in Paris gut nachweisen läßt, finden wir, manchmal sogar in mehreren Exemplaren, „Hugos ‚gesammelte Werke'" vor (GOY [1976] 529).

[192] Vgl. PATTIN (1993) XXIX.

[193] Vgl. GLORIEUX (1937) 74-78.

[194] In der Forschung hat sich bisher gegen die durch Glorieux vorgenommene Zuordnung kein Widerstand erhoben, wie sich etwa in der Übernahme in das Repertorium von DOUCET (1954) 32 zeigt (falsch ist der hier wie schon bei GLORIEUX [1937] angegebene Umfang des Codex; er umfaßt nicht 244, sondern nur 214 foliae). Allerdings ist eine weiterführende Auswertung des Textes, für die Glorieux mit guten Argumenten geworben hatte, bislang weitgehend ausgeblieben. Die einzig mir bekannten Beispiele von Rezeptionen in der Forschung sind: LOTTIN (1949) 48f.; 423ff.; MOLARI: Studia Patavina 7 (1960) 255-308.

[195] Vgl. GLORIEUX (1937) 75ff.

[196] Vgl. GLORIEUX (1933) Bd. 2, 356.

[197] Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 15906, 3 Sent. d. 22, fol.109r-110v: De resurrectione Christi; fol.114r-120r: De ascensione Christi. Der vollständige Text mit den Untergliederungen der Quästionen findet sich im Anhang dieser Arbeit (Bd. 2, T 22, S. 162-233).

Gründlichkeit; sie umfaßt nicht weniger als elf Artikel und berücksichtigt damit ausnahmslos alle Aspekte, wie sie etwa auch in der Summa Halensis oder der thomanischen Summe behandelt werden, allerdings teilweise noch ausführlicher als diese. Für die kürzere Auferstehungsquästion darf vermutet werden, daß sie ihre Ergänzung in einer Vorlesung zum vierten Sentenzenbuch gefunden haben könnte.

Bei aller Kontinuität in der Behandlung des Gegenstandes und den dazu offerierten Lehrpositionen stehen die Quästionen Gérards zu keinem der vorangehenden Texte in unmittelbarer literarischer Abhängigkeit; nirgendwo erweisen sie sich als Kompilat. Wenn Gérard auch nicht die systematische Stringenz eines Thomas oder die naturphilosophische Kompetenz eines Albert erreicht, wenn auch der zuweilen fast predigthafte Stil mit seiner weitschweifigen Redundanz in Schrift- und Glossenzitierungen die Lektüre erschwert, so können wir doch mit den Erörterungen des gelehrten Weltklerikers eine bisher in der Forschung unbekannte Auseinandersetzung mit dem Thema der Auferstehung und Himmelfahrt Christi präsentieren, die nach Umfang und Inhalt neben die der übrigen großen systematischen Werke im 13. Jahrhundert seit Alexander von Hales gestellt zu werden verdient.

§ 3 Ergebnis: Die Stellung der Erhöhung Christi in den wichtigsten Quellenwerken der Scholastik bis zu Thomas von Aquin

(1) In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts besitzt die theologische Erörterung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi keinen gesicherten Platz in den systematischen Hauptwerken der schulbildenden Autoren wie Anselm von Laon, Abaelard, Hugo von St. Viktor oder Gilbert von Poitiers. Eher wird man aufgrund der Quellenanalyse von einem Nebenthema sprechen müssen, welches dadurch ausgezeichnet ist, daß es häufig gar nicht behandelt wird, daß es zunächst kaum, wie sonst so typisch für die Scholastik, in Standardfragestellungen von den Autoren weitergereicht wird, daß seine Erörterungskontexte unterschiedlich sind (Christologie – Eschatologie – in Aspekten auch die Eucharistielehre) und daß sich schließlich an seinem Inhalt keine der großen frühscholastischen Schulstreitigkeiten entzündet hat.

Von großer Bedeutung für das Schicksal unserer Fragestellung in der gesamten Folgezeit scholastischer Theologie ist ihr weitgehendes Fehlen in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der sich auch in diesem Punkt wie so oft in seiner Systematik stark seinen Quellen verhaftet zeigt (zu denen nicht zuletzt Hugo von St. Viktor und die Summa Sententiarum gehören[1]). Es handelt sich dabei nicht bloß um eine der mehr zufälligen „Lücken" des lombardischen Lehrbuchs, auf dessen formale wie inhaltliche Unvollkommenheit oft hingewiesen wurde[2]. Vielmehr schließt sich der Sentenzenmeister in diesem Punkte nur dem allgemeinen Desinteresse seiner Zeit für unser Thema an. Da es der Text seiner Sentenzen war, welcher bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein den meisten systematisch-theologischen Abhandlungen als Grundlage und thematisches Orientierungsgerüst diente, fehlte der Erhöhung Christi auf Dauer ein

[1] Nachweise bei WEISWEILER (1934b). Auch auf die Paulinenglosse des Lombarden hat die Summa Sententiarum eingewirkt: VAN DEN EYNDE (1953) 83-86.

[2] Vgl. OTT (1953) 106.111. BACH (1873-75) II, 194 zählte den Lombarden sogar nur unter die „formalistischen Sententiarier". Mit Recht weist COLISH (1988) 136ff. darauf hin, daß die eher abschätzige Bewertung der Lombardus-Sentenzen in der Moderne in einer merkwürdigen Spannung zu deren Hochschätzung im Mittelalter selbst steht. Schon LANDGRAF (1934a) zeigt, wie der Lombarde nicht bloß methodisch, sondern durchaus auch inhaltlich bedeutsam bzw. schulbildend wurde, „allerdings hier in erster Linie als Vermittler der Gedanken anderer" (514).

„institutionell abgesicherter" Platz im dogmatischen Lehrgebäude der Scholastik.

Aus der Quellensichtung allein einen Grund für diesen Befund angeben zu wollen, ist wenig erfolgversprechend. Die geringe Beachtung des Erhöhungsthemas in den systematischen Werken überrascht insofern, als es bei der Kommentierung der hl. Schrift, der Evangelien wie der Paulinen[3], unseren Autoren stets präsent sein mußte. Ein mangelndes biblisches Fundament scheidet selbstredend aus. Auch mit der Beobachtung allein, daß alle frühscholastischen Systementwürfe – in je verschiedener Weise – inhaltliche Lücken und Auslassungen aufweisen, wenn man sie im Lichte der großen hochscholastischen Darstellungen der Glaubenslehre betrachtet[4], können wir uns nicht zufrieden geben. Stattdessen scheinen es zwei Vorgaben der Tradition zu sein, die, wenn auch zunächst in mehr formalstruktureller Hinsicht, eine erste Antwort auf unsere Frage ermöglichen.

Das Aufbauschema wichtiger frühscholastischer Sentenzenwerke ist entscheidend von patristischen Vorlagen beeinflußt. Schon dort aber besitzt im allgemeinen die Erörterung der Inkarnation und der damit verbundenen Wesenseigenschaften Christi gegenüber dem konkreten Heilswerk, zumal dem der Auferstehung, ein deutliches Übergewicht. R. Staats kommt in seinem Überblick zur altkirchlichen Auferstehungstheologie sogar zu dem Ergebnis, daß „das Osterereignis kein eigenes dogmatisches Thema der Alten Kirche gewesen" ist, sondern (gegen die Gnosis) „in der christologischen Diskussion (...) vor allem zur Stützung des Inkarnationsdogmas (...) und zur Stützung der Zwei-Naturen-Lehre, dem eigentlichen christologischen Problem", herangezogen wurde[5]. Staats möchte festhalten, „daß die altkirchliche Christologie an ihren empfindlichsten Stellen gerade nicht auferstehungstheologisch zu begreifen ist"[6]. Stattdessen bleibt Christi Auferstehung „bei den die Theologiegeschichte maßgebend beeinflussenden Kirchenvätern von Anfang an ein Thema, das aus einem weiteren theologischen Kontext nicht herausgelöst werden sollte"[7].

[3] Eine Übersicht über das reiche Quellenmaterial und seine Zusammenhänge bietet LANDGRAF (1936d).

[4] Vgl. COLISH (1988) 142-151; COLISH (1994a) 15f.

[5] STAATS (1979) 520f.

[6] Ebd. 521.

[7] Ebd. 522. Bei diesen Feststellungen soll es wohlgemerkt nicht um eine generelle Repristinierung der zurecht von neueren Forschern in Zweifel gezogenen künstlichen Gegenüberstellung von soteriologischen Theorieschlagworten wie „mystisch-

Den konkreten Übergang zwischen dieser patristischen und der daran anschließenden mittelalterlichen Christologie hat A. Grillmeier näher aufgeklärt. Gerade im Blick auf diejenigen Werke, die neben einigen Augustinusschriften[8] als entscheidende Bindeglieder fungierten, nämlich den „Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum" des Gennadius von Marseille bzw. den dogmatischen Brief „De Fide ad Petrum" des Fulgentius von Ruspe, konnte Grillmeier, in Weiterführung von Beobachtungen J. Beumers[9], die genannte Präponderanz des inkarnationslogischen Ansatzes überzeugend herausarbeiten[10]. Bereits hier finden sich in der Christologie nur sehr knappe soteriologische Einlassungen, in denen das Auferstehungsgeschehen keine Rolle spielt. In der Summa Sententiarum, die, wie Grillmeier weiter gezeigt hat, dem Gliederungsschema von „De Fide ad Petrum" fast vollständig verpflichtet ist, ihrerseits aber zum Orientierungspunkt für viele scholastische Autoren avancierte, wird „noch mehr als bei Fulgentius die Lehre von Christus zu einer ‚Christologie' im engeren Sinne (im Gegensatz zur ‚Soteriologie')"[11]. Immerhin deutet sich mit dem Abschnitt zum „Verdienst Christi für

physisch" oder „realistisch-moralisch" in der Vätertheologie gehen. Dabei würden theandrisch-inkarnationistische Konzeptionen gegen staurologisch-paschale ausgespielt, während doch in Wahrheit bei den meisten Autoren beide Hinsichten, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung, präsent sind (vgl. die Grundthese der Studie von JOSSUA [1968]). Doch auch Entwürfe mit „österlicher" Prägung müssen noch nicht solche sein, die der *Auferstehung* Jesu eine wirkliche systematische Funktion für den theologischen (und spezieller: für den christologischen) Gesamtentwurf beimessen – genau dies wollen die eben zitierten Beobachtungen ausdrükken.

[8] Zu denken ist vor allem an sein „Enchiridion" und die „Doctrina Christiana". Zu ihrem Einfluß in der Frühscholastik ausführlicher GRILLMEIER (1960) 156-164: „Augustinus als Anreger der Systembildung".

[9] Vgl. BEUMER (1942), bes. 338

[10] Vgl. GRILLMEIER (1959). Der Aufsatz kommt ebd. 564 für die wichtige Frage nach dem Aufbauprinzip scholastischer Sentenzenliteratur zum Ergebnis, „daß wir hier vor einer kontinuierlichen theologischen Entwicklung stehen, die in konsequentem Ausbau von den genannten patristischen ‚Handbüchern' oder Zusammenfassungen der gesamten Glaubenslehre her bis zu einem ‚scholastisch' geprägten Werk geführt hat, das in der ‚Summa Sententiarum' gegeben ist." Vgl. auch GRILLMEIER (1960) 164-169. Zur umfassenderen Frage nach den Systemprinzipien frühscholastischer Theologie vgl. auch BARON (1959) 133-142; COLISH (1988); COLISH (1994a); COLISH (1994b) 33-90; BERNDT (1994); BERNDT (1996) 71-77.

[11] GRILLMEIER (1959) 532. Damit findet die Frage bei LANDGRAF (1957) 426 mit Blick auf die Summa Sententiarum und ihren Bereich eine plausible Antwort: „Immerhin möchte man fragen, warum die Christologie so kurz gehalten und die Erlösungslehre völlig unterdrückt wurde, obwohl man sich damals für dieselbe interessierte."

sich selbst", den die Summa Sententiarum im Gegensatz zu ihrer Vorlage kennt, ein möglicher verborgener Ort für eine Behandlung unseres Themas innerhalb der spekulativen Christologie an, den wir noch untersuchen müssen.

Zu dieser patristischen Vorgabe kommt als zweiter prägender Faktor aus der Tradition zweifellos der Impuls der anselmischen Satisfaktionslehre, der, wenn auch nicht unverändert rezipiert, das scholastische Denken nachdrücklich bestimmt hat. Neben dem inkarnatorischen Ansatz, den auch Anselm in der genannten Lehrtradition fortsetzt, wird die satisfaktorische Genugtuung am Kreuz zum zweiten Brennpunkt in der Lehre über Christus und sein Werk, ja bei Anselm selbst sogar zum eigentlichen Angelpunkt des Nachdenkens über den Erlöser. Wie aber schon die inkarnatorische Christologie, die das Mittelalter vorfindet, keine eigene Auferstehungstheologie enthält, so auch nicht Anselms auf den Genugtuungsakt zentrierter Entwurf, der das gesamte Christusgeschehen vom Ereignis des Kreuzes her verstehen will. Im Blick auf die eschatologische Auferstehung aller argumentiert Anselm nicht von der Auferstehung Christi her, sondern mit Hilfe des Paradigmas vom paradiesischen Urzustand[12]. H. Kessler kommt deshalb bei der Untersuchung der staurologischen Soteriologie von „Cur Deus homo" zum Ergebnis: „Die Auferstehung (...) ist in Anselms Konzeption vom allein bedeutsamen Tod Jesu abgetrennt, soteriologisch völlig irrelevant und braucht deswegen überhaupt nicht genannt zu werden"[13].

Doch diese Feststellungen bilden nur den ersten Schritt zu einer umfassenderen Beantwortung unserer Frage nach der (fehlenden oder vorhandenen) Verortung des Themas „Erhöhung" in der Christologie unserer Epoche. Zwischen Inkarnation und Kreuz, so viel ist klar, kann sich die Auferstehung auf dem Begriffsfeld der Christologie nur recht mühsam Raum verschaffen. Es wird im folgenden zu untersuchen sein, weshalb die inhaltlichen und strukturellen Rahmenbedingungen, an die man anknüpfte, in der frühen Scholastik insoweit unverändert geblieben sind, daß es auch hier zunächst nicht zur Ausbildung eines eigenen Traktats über die Erhöhungsgeheimnisse gekommen ist. In Anknüpfung an die Tradition scheint man weiterhin eine gewisse spekulative Unattraktivität unseres Themas empfunden zu haben. Worin diese genau besteht, werden wir im folgenden klären müssen.

[12] Vgl. Anselm, Cur Deus homo, l. 2, c. 3 (PL 158, 401D-402A/ ed. SCHMITT, 92).
[13] KESSLER (1970) 159.

(2) Daß nach Veröffentlichung der Lombardus-Sentenzen (um 1158), die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und vor Beginn der Hochscholastik bereits von großer Wirkung sind, langsam zumindest einige Fragestellungen, welche die Auferstehung Christi betreffen, einen festen Platz in den theologischen Traktaten einzunehmen beginnen, ist nach dem bisher Festgestellten nicht konventionell bedingt, sondern muß sachliche Gründe haben. Die systematische Einordnung geschieht dabei vor allem an zwei Stellen[14].

(a) Einige wenige Autoren behandeln das Erhöhungsgeschehen am Ende der Christologie, die nun nicht auf den „theoretischen" Teil der Erörterung der Inkarnation bzw. hypostatischen Union und ihrer generellen Folgen für die Person Jesu Christi beschränkt bleibt. Stattdessen werden die Artikel des Glaubensbekenntnisses – inklusive Auferstehung und Himmelfahrt – zum Ablaufschema der christologischen Darstellung, wobei aus formaler Hinsicht die Materialanordnung im ersten Buch der Sentenzen des Isidor von Sevilla[15] ebenso den Weg gewiesen haben mag wie die im 12. und 13. Jahrhundert beliebte Gattung der Symbolum-Kommentare[16]. Findet man die christologische Verortung des Erhöhungsthemas schon bei Robertus Pullus angedeutet, so begegnet man ihr erstmals konsequent durchgeführt in der inhaltlich wenig selbständigen Summe „Ne transgrediaris" aus der Feder des Gerardus Novariensis. Zumindest vorgesehen war ein christologischer Erhöhungstraktat in der Summe des Magister Hubertus, die hinsichtlich ihrer Gliederung über die Frühscholastik hinausweist.

[14] Die entscheidenden Grundtendenzen hat bereits WEBER, H. J. (1973) 53-57 benennen können. Zur Struktur der eschatologischen Traktate in der Frühscholastik und beginnenden Hochscholastik vgl. daneben KÜBEL (1952); VIOLA (1988) 279-294; OTT (1990); ELDERS (1993) (am Beispiel des hl. Thomas).

[15] Vgl. COURTNEY (1954) 23.

[16] Für die Geschichte dieser Kommentare noch immer unverzichtbar: OMMANNEY (1897) (für das athanasianische Credo). Zu den Symbolum-Kommentaren des 12. Jahrhunderts ebd. 201-237; 478-539. Neuere Forschungsergebnisse bei HÄRING (1972). Auch wichtige Handbücher für Predigt und Verkündigung aus der Zeit vor 1200 (Mauritius von Sully, Jean Beleth) empfehlen die Auslegung des Symbolums in der Predigt: BÉRIOU (1998) 65f., mit einem (anonymen) Beispiel für die Realisierung der Empfehlung aus Cod. Paris Nat. n.a.l. 999 aus der Zeit nach 1210. Zudem wird die Credo-Kommentierung von vielen kirchlichen Synoden des Mittelalters nahegelegt bzw. es werden dort eigene kommentierende Glaubensbekenntnisse verfaßt, weshalb sich nicht nur die systematischen Theologen, sondern zuweilen auch die Kanonisten/ Dekretisten mit dem Text des Symbolums befassen; vgl. die zahlreichen Nachweise bei LONGÈRE (1991) 321-329.

Damit ist ein Grundschema entwickelt, das eine umfassende Theologie von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu möglich macht. Ihm hat in der Hochscholastik vor allem die Summa Halensis zum Durchbruch verholfen. In eingeschränktem Maße schlägt Albert diesen Weg „von der Eschatologie zur Christologie" ein, schon deutlicher der SK des Thomas. Von hier aus kann diese Verortung etwa bei Gérard d'Abbeville, Petrus von Tarantasia oder Ulrich von Straßburg ihre Wirksamkeit entfalten. In vollendeter Form hat das Schema der hl. Thomas in seiner theologischen Summe präsentiert. Allerdings bleibt er auch der einzige mittelalterliche Autor, der im Rahmen der Christologie eine umfassende Theologie der Mysterien des Lebens Jesu entwickelt, in der die Erhöhung als letzter Schritt in der heilsgeschichtlichen Entfaltung des Inkarnationsgeheimnisses zugleich Abschluß der ganzen Lehre über Christus werden kann.

(b) Zahlreicher sind daneben die Theologen, welche die Auferstehung Christi ausschließlich oder hauptsächlich im eschatologischen Kontext behandeln. Den Anfang macht Petrus Pictaviensis, und ihm folgen die meisten Summisten des ausgehenden 12. Jahrhunderts (Petrus von Capua, Stephan Langton, Gaufried von Poitiers/ Robert Courson). Auch Wilhelm von Auxerre und ihm verpflichtete Lehrer (wie Hugo von St. Cher oder der Anonymus Basel B.IX.18) stehen in dieser Tradition. Im weitgehenden Ausfall des christologischen Rückbezugs bei der Diskussion um die Ursache der allgemeinen Auferstehung im vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus war ein wichtiges Kapitel paulinischer Auferstehungstheologie, nämlich die kausale Verknüpfung von „resurrectio Christi" und „resurrectio nostra" in 1 Kor 15, zu kurz gekommen. Genau dieser Zusammenhang wird nun in vielen Sentenzenkommentaren bei der Erörterung der Letzten Dinge zum Thema erhoben, nicht selten in Verbindung mit der Fragestellung, ob die allgemeine Auferstehung als „natürliches" oder „wunderbares" Geschehen einzustufen ist. Die Darlegungen bleiben nicht notwendig auf die reine Kausalitätsfrage beschränkt, sondern werden gelegentlich zu einem kleinen Eigentraktat über die Auferstehung Christi erweitert, in dem es um die Kundgabe der Auferstehung an die Jünger, besonders aber um Probleme hinsichtlich der Beschaffenheit von Christi Auferstehungsleib sowie um Verständniszugänge zu den biblischen Erscheinungsberichten geht. Diese bieten ja in der ohne exegetischen Zweifel verfahrenden Schriftlektüre der Scholastik sichere Beschreibungen der verklärten Leiblichkeit, die dann den Entwürfen der allgemeinen Eschatologie zugrundegelegt werden können. Es ist somit die exem-

plarisch-kausale Funktion der Auferstehung Christi, die man für das erwachende Interesse an ihrer eigenständigen Erörterung innerhalb der Eschatologie verantwortlich machen kann.
Daß man die Unterscheidung einer christologischen bzw. eschatologischen Zuordnung der Erhöhungsdiskussion nicht überstrapazieren darf, beweisen noch in der Hochscholastik die „Mischformen" in den Sentenzenkommentaren bei Albert und Thomas. Ebenso äußert sich Bonaventura an verschiedenen Stellen des dritten Sentenzenbuches ausführlicher zu Auferstehung und Himmelfahrt, ohne den Themen einen eigenen Traktat zu widmen. Im vierten Buch wird dafür noch einmal vertieft die Kausalität der Auferstehung besprochen.

(3) Der von der Christologie getrennte Ort für die Erhöhungsdiskussion im Rahmen des vierten Buches der Sentenzen bringt eine gewisse thematische Fokussierung, wenn nicht sogar Einengung auf eine „Verklärungsphysik" mit sich, unter der weite Teile der gesamten scholastischen Eschatologie leiden[17]. Besonders deutlich wird dies in Detailfragen nach der Vollständigkeit des Auferstehungsleibes Christi, wie sie sich häufig im 12. Jahrhundert, aber auch noch in der Hochscholastik finden lassen; ob sie darüber hinaus eine echte theologische Funktion besitzen, wird später noch zu klären sein.
Insgesamt erinnern viele Fragestellungen zur Auferstehung Christi in der frühscholastischen Eschatologie noch stark an die Ursprungsform der scholastischen Quästion: den Einschub in die laufende Bibelkommentierung[18]. Ihre Fragestellungen könnten sich ähnlich in Glossierungen der Evangelienberichte oder von 1 Kor 15 finden, und zuweilen ist dies tatsächlich der Fall. Problemformulierungen aus einer etwas weiteren theologischen Reflexionsdistanz, die etwa Notwendigkeit oder Zweck der Auferstehung bzw. ihre Funktion in einem umfassenderen Kontext der Glaubenslehre betreffen, sind dagegen in der Frühscholastik seltener. Am ehesten treten auch sie

[17] Dies konstatiert (und beklagt) besonders GREGORY, T. (1961). Allerdings ist die Durchdringung theologischer Fragen durch naturphilosophische Erklärungsansätze und Methoden in der Scholastik weder auf den Eschatologietraktat noch auf den uns interessierenden Untersuchungszeitraum beschränkt; sie nimmt im Spätmittelalter sogar noch zu. Vgl. GRANT (1996) 154-158. Zu beachten wäre weiterhin, daß die fragwürdige Akzentsetzung vor allem in den streng systematischen Fragen und Traktaten, aber kaum in den Schriftkommentaren und schon gar nicht in den Predigten zu beobachten ist; die Verfasser waren sich dieser Unterschiede im theologisch-literarischen Genre durchaus bewußt.

[18] Vgl. BAZÁN (1982) 32f.: „la quaestio (...) avait lieu au cours de la leçon du maître sur une texte; elle n'était pas un exercice séparé de cette lecture, mais plutôt une méthode de compréhension plus raffinée de ce texte." Zur Entwicklung der Quästion aus der Textglosse vgl. auch DAHAN (1999) 122-134; 284-287.

als Kommentar zu bestimmten paulinischen Äußerungen (wie etwa Röm 4, 25) auf.

(4) In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind es neben den (nicht allzu häufigen) Sentenzenkommentaren vor allem selbständige Quästionengruppen, gerne in Anlehnung an die Themen aus dem vierten Sentenzenbuch, in denen unsere Thematik zu Wort kommt. In diesen Quästionen, wie wir sie etwa aus den Codices Douai 434 und Prag Univ. IV.D.13, von Guerricus, Alexander von Hales, Johannes von Rupella, Wilhelm von Melitona oder Wilhelm von Baglione besitzen, wird sehr plastisch der Übergang und der Fortschritt sichtbar, der sich im (Pariser) theologischen Lehrbetrieb etwa zwischen 1230 und 1260, also zwischen den Summen der ausgehenden Frühscholastik und den Hauptwerken der Hochscholastik, vollzogen hat. Ganz besonders deutlich wird dies am Beispiel der Summa Halensis, deren Erhöhungstraktat ja nichts anderes als eine Zusammenstellung der leicht umgearbeiteten Quästionen des Johannes von Rupella darstellt.

(5) Dieser Übergang kann auch im Blick auf die Methodik beschrieben werden, mit deren Hilfe man die Erhöhungsartikel bespricht.

(a) Erstens findet eine Systematisierung des durch die Frühscholastik vorgegebenen Stoffes statt, der nun endgültig in einem geschlossenen Traktat präsentiert werden kann. Während im christologischen Kontext die Artikel des Symbolums selbst eine Gliederung vorgeben, bemüht man sich im Eschatologietraktat um eine klare Scheidung zwischen Auferstehung Christi und allgemeiner Auferstehung (Wilhelm von Auxerre, Albert „De resurrectione"). Zudem werden vorher zerstreute Fragestellungen gebündelt, wie etwa durch die Integration der „transfiguratio"-Thematik in der Summa Halensis oder bei Albert deutlich wird. Die strenger und klarer werdende Quästionenform fördert die Systematisierungsbestrebungen.

(b) Zweitens läßt sich ein Trend zur immer breiteren Erörterung der obligatorischen Fragestellungen beobachten: immer mehr Argumente bzw. Objektionen, immer differenziertere Antworten, immer genauere Untergliederungen eines Artikels. Verfolgt man diese „Enzyklopädisierung" etwa anhand der breiten Stücke über die „argumenta resurrectionis" bei Albert oder in der Summa Halensis, so versteht man die berühmte Mahnung zu Knappheit und Präzision, die sich wenig später Thomas von Aquin zu Beginn seiner theologi-

schen Summe selbst im Interesse der Studenten auferlegen wird[19] und die er dort auch im Erhöhungstraktat spürbar befolgt hat.

(c) Drittens schließlich wird in der Hochscholastik das Repertoire der Fragen erweitert, die man zu den Erhöhungsereignissen stellt. So macht sich bei der alle Bereiche erfassenden Grundsatzfrage nach der „Notwendigkeit" (bzw. Konvenienz) der Geschehnisse die aristotelische Wissenschaftslehre ebenso bemerkbar wie in der präzisierten Kausalitätsdiskussion. Die neue Naturphilosophie[20] findet bei der Analysierung der Eigenschaften des verklärten Leibes Christi, aber auch im Blick auf die Himmelfahrt ein unerwartetes Betätigungsfeld. Insgesamt aber kann eine bemerkenswerte Kontinuität in den Schwerpunkten der Diskussion um Christi Auferstehung vom 12. ins 13. Jahrhundert festgestellt werden, die eine umfassendere Überblicksdarstellung, wie sie diese Arbeit anzielt, als legitim erscheinen läßt. Auch in der Hochscholastik stehen die drei Themen „Beschaffenheit des Auferstehungsleibes", „Art der Kundgabe an die Jünger/ Rezeption im Glauben" sowie „Ursächlichkeit der Auferstehung Christi" klar im Zentrum der Beiträge.

(6) Nur einzelne Hinweise haben wir in unserer Quellenübersicht auf die möglichen „versteckten" Erörterungsfelder unseres Themas in der scholastischen Christologie erhalten. Vor allem die Frage nach dem Verdienst Christi, so deutete sich an, wird im folgenden Untersuchungsteil unsere Aufmerksamkeit verdienen.

[19] Vgl. Thomas, S. th. I prol.: „Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae (...), partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum."

[20] Vgl. als Überblick VAN STEENBERGHEN (1966) und weitere Beiträge des Sammelbandes, in dem dieser Aufsatz enthalten ist.

Zweiter Hauptteil: Die Stellung der Auferstehungslehre in der scholastischen Christologie

Die bloße Zusammenstellung derjenigen Quellen, die explizit die Erhöhung Christi thematisieren, zeichnet ein unvollständiges Bild. Nur zum Teil beantwortbar sind, wie wir sahen, auf ihrem Hintergrund zwei Fragen: Warum hat die Behandlung von Auferstehung und Himmelfahrt in unserem Zeitraum grundsätzlich keinen festen Ort in den systematischen Lehrschriften, namentlich in der Christologie? Und lassen sich weitere Gründe angeben, weshalb unser Thema auf dem Weg ins 13. Jahrhundert dann doch zunehmend Berücksichtigung findet?

Einige mehr formale Hinweise auf eine Antwort haben wir bereits bekommen. Nun gilt es den Nachweis zu führen, daß es der christologische Denkansatz unserer Epoche in seiner eigenen, wenn auch durch Vorgaben der Tradition geprägten Systematik ist, der einer Behandlung der Erhöhungsereignisse nicht selbstverständlich, sondern erst langsam, in begrenztem Maße und nicht zuletzt über einen auffälligen Umweg durch die Eschatologie Einlaß gewährt hat. Im Blick auf diesen christologischen Systemansatz interessiert uns also, welche Möglichkeiten oder Hindernisse er für die Integration der Auferstehungstheologie bietet und welche Parameter darin ausgemacht werden können, mit denen die theologische Bewertung unseres Gegenstands in Beziehung zu setzen ist.

Da es gänzlich unmöglich ist, mit den genannten Anliegen alle Beiträge zur Christologie in unserer langen Denkepoche zu analysieren, ist ein exemplarisches Vorgehen unumgänglich. Es bietet sich an, zunächst beispielhaft auf einen einzelnen Theologen zu schauen, der zeitlich am Anfang der scholastischen Epoche steht, aber bereits eine Christologie vorweisen kann, die systematisch konsistent und in der inhaltlichen Darstellung möglichst umfassend ist. Weiterhin ist wünschenswert, daß es sich um eine Christologie mit tatsächlicher wirkungsgeschichtlicher Bedeutung wenigstens bis zu Petrus Lombardus, am besten aber noch darüber hinaus handelt.

All diese Kriterien werden in umfassender Weise von Hugo von St. Viktor und seinem systematischen Hauptwerk „De sacramentis" erfüllt. Die allgemeine dogmengeschichtliche Bedeutung Hugos braucht hier nicht näher beschrieben zu werden. Es steht außer Frage, daß er zu den Gründergestalten des intellektuellen und spirituel-

len Lebens im Mittelalter zählt[1]; Grabmann hielt ihn gar für „die imposanteste Theologengestalt von Anselm bis zum Zeitalter des hl. Thomas"[2]. „De sacramentis" entstand 1135-1140 als Frucht einer länger andauernden Vorlesungstätigkeit und steht (etwa parallel zu Abaelards „Theologia ‚Scholarium'") am Anfang der großen theologischen Systementwürfe der Scholastik. Gerade durch dieses Werk konnte Hugo schulbildende Wirkung entfalten; noch in der Hochscholastik wird es häufig zitiert. Daß „De sacramentis" eine umfassende Christologie besitzt, aber darin keine ausdrückliche Thematisierung der Erhöhungsereignisse aufweist, macht die Schrift zu einem idealen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung.
Wir werden also zunächst in „De sacramentis" nach Faktoren suchen, die für eine christologische Einschätzung der Auferstehung relevant sind. Der weitere Gang durch die Früh- und Hochscholastik wird dann auf die Verfolgung dieser bei Hugo aufgewiesenen Faktoren und ihre weitere Entwicklung fokussiert werden können. In den großen systematischen Entwürfen des 13. Jahrhunderts, namentlich der Summa Halensis, Alberts, Bonaventuras und des Thomas von Aquin, werden wir jeweils etwas ausführlicher versuchen, die Synthese dieser Entwicklungslinien herauszuarbeiten, soweit sie dort gelungen ist.

[1] Vgl. BARON (1955) 56; der Artikel beschreibt Hugos Wirksamkeit in der folgenden Scholastik.
[2] GRABMANN (1911) II, 236.

§ 1 Christologie ohne Auferstehungstraktat am Beispiel des Hugo von St. Viktor, „De sacramentis"

1.) Die Inkarnation als Zentrum von Welt- und Heilsgeschichte

Wer nach der Stellung der Christologie in „De sacramentis" fragt, erhält wichtige Hinweise bereits in den Einleitungsbemerkungen des Gesamtwerkes, deren programmatischer Charakter für das Ganze nicht übersehen werden kann[1].

(1) Hugos theologische Summe folgt einer grundlegenden Zweiteilung, die der Autor im Prolog sachlich zu begründen sucht. Die Gliederung orientiert sich am großen Doppelthema biblischer Heilsgeschichte: Es geht um das „opus conditionis", auf welches das „opus restaurationis" folgt. Auf Schöpfung und Erlösung, auf Werden der Welt und Besser-Werden der durch den Sündenfall versehrten Welt zielt das Handeln Gottes ab, das die Heiligen Schriften darstellen[2] und das der Theologe nachzuzeichnen hat[3]. Unter der Vorgabe dieses „hermeneutischen Ausgangsprinzips"[4] ist die Chronologie des Heilswirkens Gottes zugleich Logik der menschlichen Rede von Gott und seinem Werk: „Das Wesensprinzip der Weltgeschichte ist zugleich ihr Erkenntnisprinzip"[5].

Dabei entspricht der Linearität des Geschichtsverlaufes keineswegs eine einfache Linearität im Handeln Gottes. Schon die Einleitungsbemerkungen Hugos drücken aus, daß das Hauptaugenmerk des Theologen den Erlösungstaten zu gelten hat, die im Gegensatz zum Schöpfungsgeschehen als „um vieles würdiger" anzusehen sind und darum allein in den „heiligen", nicht aber in weltlichen Schriften zur Darstellung kommen[6]. Alles in diesem Erlösungswerk läuft auf die

[1] Vgl. ERNST, S. (1987) 5ff.

[2] Zu Hugos Schriftgebrauch und -auslegung mit ihrer Option für den Primat des Litteralsinns vgl. BARON (1959) 97-124; DE LUBAC (1959-64) II.1, 287-359; SMALLEY (1984b) 83-106.

[3] Ob Hugo in der Darstellung von „De sacramentis" dann tatsächlich ein stringentes systematisches Konzept durchgehalten hat, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Große Zweifel daran meldet COLISH (1988) 144f. an.

[4] LADARIA (1973) 263.

[5] SCHNEIDER, W. A. (1933) 27.

[6] De sacr. I, Prol., c. 2 (183C-184A): „Divina Scriptura materiam habet opera restaurationis. Propterea tanto excellentior omnibus scripturis iure creditur, quanto dignior est et sublimior materia in qua eius consideratio tractatioque versatur. Nam opera restaurationis multo digniora sunt operibus conditionis ...".

Menschwerdung Gottes zu. Als Mitte der Heilsgeschichte ist sie „mit ihren Sakramenten" zugleich Zentrum der ganzen Theologie[7].
Die Inkarnation qualifiziert also zunächst die menschliche Geschichte. Sie ist derjenige Punkt, von dem aus das Ganze dieser Geschichte verstanden und in ein Vorher („opus conditionis") und ein Später bzw. Jetzt („opus restaurationis") gegliedert werden kann, so daß mögliche Vorgriffe und Kontinuitäten deutbar werden. Die Geschichte hat eine von Gott angestoßene innere Dynamik auf die Inkarnation hin: Im Geschehen der Menschwerdung, das die großen Epochen scheidet und zugleich verbindet, „realisiert sich der ursprüngliche Selbstmitteilungswille Gottes, sein Erbarmen. Allein hier zeigt sich seine Gnade, in der er dem Menschen wieder die Möglichkeit einräumt, in sich selbst vor Gott Gerechtigkeit zu erlangen"[8]. Die Menschwerdung ist, wie bereits der formale Aufriß von Hugos Entwurf zu verstehen gibt, das Erlösungsgeschehen schlechthin.
Damit muß auch die Theologie, die das geschichtliche Handeln Gottes aus den Urkunden der Offenbarung verstehen will, christologisch zentriert werden. Die dem Theologen anvertraute „Behandlung der Schriften" („tractatio Scripturarum") hat sich nach deren Inhalt („materia") zu richten. Ihre „volle Aufmerksamkeit" aber („tota intentio Scripturarum") zielt auf das Erlösungswerk[9] und damit auf die Inkarnation. Theologie ist als Soteriologie und Soteriologie als Lehre vom menschgewordenen Wort zu konzipieren.

(2) Um den universalen Anspruch der so projektierten Inkarnationschristologie zu sichern, bedient sich Hugo des mit ihr eingeführten Sakramentenbegriffes. Dieser wird zunächst in einem weiten Sinn für alle Geschehnisse benutzt, die Träger einer geistlichen Bedeutung sein können: Er umgreift „alle Heilsereignisse"[10], die durch

[7] Vgl. De sacr. I, prol., c. 2 (183B): „Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi". „So ist denn die Christologie wirklich der Kern der hugonischen Geschichtsidee": SCHNEIDER, W. A. (1933) 43; zum umfassenderen Nachweis dieser Deutung vgl. ebd. 41-46. Zum „Christozentrismus" Hugos im Ausgang von dieser Stelle auch CLOES (1958) 283.

[8] ERNST, S. (1987) 215.

[9] „In his omnibus opera restaurationis considerantur; in quibus divinarum Scripturarum tota vertatur intentio. Divina Scriptura materiam habet opera restaurationis" (De sacr. I, Prol., c. 2 [183C]).

[10] Vgl. ERNST, S. (1987) 230; vgl. auch ebd. 9 mit Anm. 26 und dem Verweis auf De script. 3 (PL 175, 12C) mit folgender Sakramentendefinition: „Et haec facta ad litteram, quae repraesentant hujusmodi spiritualia, sacramenta dicuntur." Zur Abhängigkeit des Sakramentenbegriffs Hugos von Ivo von Chartres vgl. WEISWEILER (1944-49) 234f.; die seinerseits von diesem Begriff ausgeübte Nachwirkung in

Gott dazu eingesetzt sind, erlösende Kraft zu entfalten. Weil aber die Heilsereignisse letztlich von der Inkarnation her zu deuten sind, werden auch die Sakramente, von denen Hugo spricht, immer als „sacramenta Christi" verstanden. Wie sehr Hugo den theologischen Primat des „sacramentum incarnationis", des „Sakraments der Sakramente", unterstrichen hat, konnte H. Weisweiler schon mit Texten aus der Nachschrift einer frühen Fassung jener Vorlesungen Hugos belegen, die den Grundstock für das spätere Werk „De sacramentis" bildeten[11]. In Hugos Hauptwerk nun ist diese Zentralstellung für die gesamte sakramentale Heilsökonomie mit einem stark augustinisch geprägten Bild umschrieben: Die Inkarnation des göttlichen Wortes kann verstanden werden als Ankunft des Königs zum Kampf mit dem teuflischen Feind[12]. Der Menschgewordene ist wie ein Kriegsherr, der mit vorangehendem und nachfolgendem Heer im Zentrum der Geschichte steht. In den Kampf sind alle Menschen verwickelt, egal ob sie vor oder nach seiner Ankunft leben. Durch die Unterschiede „in Sakramenten und Gesetzesbeachtung" („in sacramentis et observationibus"), in Hugos Bild die „Ausrüstung im Waffengang", wird ein eher nebensächlicher Unterschied zwischen früheren und späteren Epochen, zwischen dem Heergefolge innerhalb

die folgende Scholastik hinein umreißt BARON (1958) 54ff. Das Konzept der universalen „sakramentalen" Erlösung bei Hugo wird treffend zusammengefaßt bei LADARIA (1974) 63-78.

[11] Diese Vorlesungen („Sententiae de divinitate"), auf die BISCHOFF (1935) 246-250 erstmals hinweisen konnte und die WEISWEILER (1944-49) gründlicher ausgewertet hat, sind u.a. in der Stadtbibliothek Breslau, Codex Rehdigeranus fol. 133r-150r als Nachschrift eines sonst unbekannten Hugo-Schülers namens Laurentius überliefert. PIAZZONI (1982) hat die Authentizität nochmals unterstrichen; vgl. auch SICARD (1991) 23f. Besonders interessant ist die folgende Aussage: „Amodo ut perfecto materiam omnem divinarum scripturarum explicemus, agendum est de sacramentis, et primo de sacramento incarnationis Christi, quod primum et maximum et summum sacramentum est. Primum dico non tempore sed dignitate quia ipsum est quasi sacramentum sacramentorum et propter ipsum omnia alia vel precedentia vel subsequentia sunt instituta" (ed. PIAZZONI [1982] 921). Wenn Hugo später in De sacramentis auch die heilsgeschichtliche Darstellungsordnung der mit der Inkarnation beginnenden in den „Sententiae de divinitate" vorgezogen hat, so hat sich doch darin an der sachlichen Einschätzung der Inkarnation nichts geändert.

[12] „Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes" (De sacr. I, Prol., c. 2 [183B]). Zur universalen Heilsmittlerschaft Christi bei Hugo, auch im Blick auf diese Stelle, vgl. LASIĆ (1956) 332-338.

der verschiedenen heilsgeschichtlichen Stadien, begründet[13]. Prinzipiell aber gilt: Wer im Kampf zur richtigen Truppe gehört, ist Christ, auch schon vor der faktischen Menschwerdung, „wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach"[14]. Er ist gerechtfertigt und gut durch die glaubend angenommene Gnade Gottes, die ihren Ursprung allein in Christus hat. Der heilsgeschichtliche Längsschnitt, der Heiden, Juden und Christen in sukzessive Epochen einordnen will, wird unter der Prämisse einer universalzeitlichen Gnadenwirksamkeit des Menschgewordenen in einen stets gültigen synchronen Querschnitt durch die Menschheit transformiert, der seit der Einsetzung heilender Sakramente im Augenblick des Sündenfalls böse („heidnische"), heuchlerisch gute („jüdische") und wahrhaft in der Gnade Gottes stehende („christliche") Menschen nebeneinander sieht[15]. Letztere müssen zu allen Zeiten denselben Glauben[16] geteilt haben, der nicht nur allgemein Gott als Schöpfer und Erlöser bekennt, sondern auch die jeweils dazugehörigen Werke unterscheiden muß. So kann Hugo – wieder im Rückgriff auf Augustinus[17] - festhalten, daß unter den „Gerechten und Gläubigen" von jeher der Glaube an die „sacramenta salvatoris", näherhin an Menschwerdung, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt bestanden hat.

„Sacramentum" wird so zum Titel- und Schlüsselbegriff der Theologie, weil mit seiner Hilfe jener christologische Universalismus denk-

[13] Vgl. De sacr. I, Prol., c. 2 (183B). Vgl. zur Königs- und Kampfmetapher SCHÜTZ (1967) 237-252.

[14] De sacr. II, p. 8, c. 11 (312D): „et si non nomine, re tamen".

[15] Vgl. ebd. (313B): „Ista tria genera hominum ab initio nunquam ullo tempore defuerunt."

[16] Daß wir in diesem Theologoumenon, bei aller Inspiration durch Augustinus, echtes Eigengut Hugos antreffen, zeigt WEISWEILER (1946) 189ff. im Rückgriff auf Hugos vor „De sacramentis" verfaßten „Dialogus de sacramentis" (vgl. PL 176, 36f.). Zum patristischen Hintergrund des Lehrstücks vgl. DE LUBAC (1959-64) II.1, 339-359; weitere ähnliche Aussagen aus der Frühscholastik bei CHENU (1976) 93f. In ekklesiologischer Hinsicht klingt hier das Thema der „ecclesia universalis" bzw. „ecclesia ab Abel" an, das die Scholastik in der Nachfolge Gregors und Augustins regelmäßig reflektiert: CONGAR (1968) 66-69; vgl. auch CONGAR (1971) 99ff.

[17] Vgl. zum Einfluß Augustins OTT (1949), bes. 294ff. Wie mancher Autor der Frühscholastik hat Hugo viel fremdes Material (besonders in der Sakramentenlehre, nicht nur von Augustinus) in sein Werk übernommen. Allerdings kommt WEISWEILER (1944-49) 233 zum Urteil, daß es sich bei Hugo mehr um „systematisches Einarbeiten" denn „sinnloses Tradieren" handelt. Generell gilt: Gerade Augustinus ist der Frühscholastik eine derart vertraute Referenz, daß man gar nicht mehr im einzelnen weiß, welche der vertretenen Lehrpositionen tatsächlich auf ihn zurückgehen, und daß auf eine eigene Kommentierung des augustinischen Werkes verzichtet wird (vgl. LANDGRAF [1954]).

bar wird, um den es Hugo geht. Es ist die Chiffre, unter der sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gestalten derselbe Zugang zum inkarnatorisch begründeten Erlösungsgeschehen verbirgt[18] – der Zugang des Glaubens, der für Hugo ohne Alternative ist[19].

Daß die Menschwerdung und mit ihr alle Lebensereignisse Jesu (auch die Auferstehung) in der genannten sakramentalen Zeichenhaftigkeit zu verstehen sind, wertet sie nicht ab[20]. Vielmehr liegt ja darin ihre transtemporale Signifikanz: Weil die Geschehnisse der Heilsgeschichte, ausgehend von der Inkarnation, wirksame Zeichen sind, begegnet man in der Hl. Schrift (im Gegensatz zu profanen Texten) nicht bloß einer Ansammlung von Worten, die allein als solche etwas zum Ausdruck bringen, sondern Worten und Ereignissen, die beide für den Menschen bedeutsam sind[21]. In der (nach heilsgeschichtlichen Epochen unterschiedlichen) Zueignung durch den Glauben wird die zeitliche Gebundenheit dieser „historia" transzendiert: Dasselbe, welches wir nun als Vergangenes glauben, wurde einst als Zukünftiges erkannt – explizit zumindest von einer kleinen

[18] Vgl. Hugo, De sacr. I, p. 2, c. 11 (312B-C): „Coepit ergo genus mox in partes contrarias dividi; aliis diaboli sacramenta suscipientibus, aliis vero suscipientibus sacramenta Christi. Et factae sunt duae familiae, una Christi, altera diaboli. Quid enim verbum incarnatum dixerim, nisi regem qui hunc mundum intravit per assumptam humanitatem cum diabolo bellaturus...".

[19] Den Zugang zum sich offenbarenden Gott „sola fide" betont zu Recht wiederholt ERNST, S. (1987), etwa 38ff.; 108.

[20] Vgl. De sacr. II, p. 8, c. 6 (466A-B). Im Kontext der Eucharistielehre unterstreicht Hugo hier, daß die Zeichenhaftigkeit eines Sakraments seiner „Wahrheit" nicht entgegensteht, indem er auf die figurale Dimension der Lebensereignisse Christi selbst verweist: „Quid enim! Nunquid ideo sacramentum altaris veritas non est, quia figura est? Ergo nec mors Christi veritas est, quia figura est, et resurrectio Christi veritas non est, quia figura est. Nam et mortem Christi et resurrectionem figuram esse, et imaginem, et similitudinem, et sacramentum, et exemplum, Apostolus manifeste declarat, dicens: *Christus mortuus est pro debitis nostris et resurrexit propter iustificationem nostram*, ut peccatis mortui iustitiae vivamus." Derselbe Text wird von Hugo noch einmal gebracht in seiner Expositio in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii, l. 2 (PL 175, 951D-952A); vgl. zu diesem Werk BARON (1963) 133-218. Fast wörtlich übernommen findet man den Passus im Werk Papst Innozenz III.' (vgl. De sacro altaris mysterio, l. 4, c. 35 [PL 217, 878D-879A]; Ep. 121 [PL 214, 1120D]).

[21] Vgl. dazu schon im Prolog von De sacr. I (PL 176, 185A-B): „Unde apparet, quantum divina Scriptura caeteris omnibus scripturis non solum in materia sua, sed etiam in modo tractandi, subtilitate et profunditate praecellat. Cum in ceteris quidem scripturis solae voces significare inveniantur, in hac autem non solae voces, sed etiam res significativae sint." Mit Recht weist OTT (1957) 437f. darauf hin, daß gerade in dieser mit dem Begriff des Sakraments verbundenen theologischen Grundoption die Präferenz der Litteralexegese vor der Allegorie erklärlich wird, die in die weitere Scholastik als Erbe der Viktoriner eingegangen ist.

Anzahl von Gerechten, deren Zeugnis sich aber auch damals schon viele andere „fide simplici", mit einer Art implizitem Minimalglauben, anschlossen. So konnten sie ebenfalls gerettet werden[22]. Dieser Glaube ist seinerseits wieder „Sakrament", sofern er vorausdeutendes Bild jener Wirklichkeit ist, welche erst in der ewigen Gottesschau zur Entfaltung kommen wird[23].

(3) Ein soteriologisches Grundkonzept, welches im historischen Geschehen der Inkarnation verankert und zugleich in eine gewisse Überzeitlichkeit erhoben werden kann, weil das Inkarnationsereignis durch einen in mehrfachem Sinne „sakramentalen" Glauben universal in den Geschichtsraum vermittelt wird, bildet also den Hintergrund, auf dem Hugo zu Beginn des zweiten Teils von „De sacramentis" die eigentliche Christologie entwirft, zu der wir nun übergehen. Wenn es vor dem Werk Christi seine Person ist, in der die Erlösung des Menschen stattfindet, dann legt sich schon jetzt die Vermutung nahe, daß auch der Schwerpunkt der Christologie auf der Erläuterung der Inkarnation als solcher liegen wird, während die daraus hervorgehenden „sacramenta", zu denen neben anderen die Erhöhungsereignisse gehören, abgeleiteten und nachgeordneten Charakter besitzen.

2.) Inkarnation und Verherrlichung

(1) Die soeben formulierte Vermutung bestätigt sich bei der Lektüre des ersten, christologischen Teiles von „De sacramentis", Buch zwei. Was zu Beginn des ersten Buches programmatisch vorangeschickt worden war, wiederholt der kurze Prolog zum zweiten: Die „Ankunft des Gottessohnes" ist die Wegscheide zwischen der Zeit der Verheißung und der Zeit der Gnade[24]. Hier wird aber zugleich bereits die Gnade, die Erlösung des Menschen, in ihrer Endgestalt offenbar. Die Christologie hat das Kommen des Erlösers in abstrakterer Form als Geschehen der Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des Wortes zu analysieren. Sie fragt nach der Verbindung von Inkarnation und Trinitätslehre (c. 2-4) sowie nach der hypostatischen Union und ihren Konsequenzen für

[22] Vgl. De sacr. I, p. 10, c. 6f. (336-340). Vgl. zur genaueren Darstellung ERNST, S. (1987) 72-77. Daß Hugo mit dieser Sicht des implizit-verhüllten Glaubens in der Frühscholastik keineswegs allein steht, zeigt LANG, A. (1962) 88f.

[23] „Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis": De sacr. I, p. 10, c. 9 (342D). Vgl. dazu OTT (1957) 436-442; BARON (1958).

[24] „Tempus gratiae ab adventu Filii Dei in carnem exordium sumpsit": De sacr. II, p. 1, c. 1 (Prol.) (371C).

den Gottmenschen Jesus Christus (c. 5-9). Das Sterben Christi (c. 10-11) und seine Verherrlichungsgestalt (c. 13, nach Augustinus[25]) interessieren Hugo nur in Beziehung auf die Kompatibilität mit der theoretischen Zweinaturenlehre. Das historisch-konkrete, biblisch bezeugte Ostergeschehen bleibt dagegen unberücksichtigt, von einem Erlösungskampf oder Kreuzesdrama, wie sie sich in der früher referierten militärischen Metaphorik des Prologs zu Buch eins anzudeuten schienen, ist hier nichts mehr zu finden.

(2) Vielmehr erstaunt, daß die Ausführungen Hugos zur Satisfaktion durch den Kreuzestod Jesu, die im übrigen wenig originell, sondern ganz im Anschluß an Anselm von Canterbury dargeboten werden, schon weit vorher im ersten Buch von „De Sacramentis" angesiedelt sind[26]. Dort wird unmittelbar nach den Ausführungen zum Sündenfall (l. I, p. 7) über die „reparatio hominis" (p. 8) gehandelt, damit anschließend von der Einführung der Sakramente (p. 9) gesprochen werden kann, die ja, wie bereits beschrieben, einerseits sofort nach dem Sündenfall beginnen sollen, andererseits aber nur von ihrem manifesten christologischen Fundament her erklärt werden können. Auf jeden Fall unterstreicht der Vorgriff auf die Christologie zur Grundlegung der die ganze Geschichte einschließenden Erlösungslehre erneut, daß das eigentliche Versöhnungsgeschehen für Hugo in dem Augenblick geschehen ist, da das ewige Wort die Natur des Menschen annahm: Sie, so sagt Hugo in einer seiner anderen Schriften, „die im Stammvater durch die Sünde zum Greisen geworden war, wurde in Christus erneuert und blühte gleichsam zur Kraft der Jugend wieder auf"[27]. Und in den konkreteren soteriologischen Begriffen von „De sacramentis" stellt Hugo fest: Schon durch seine Geburt bzw. Menschwerdung befreite Christus die Menschen von der Schuld, während das Kreuzesleiden dann auch noch die Strafe sühnte und fortnahm[28]. Die Geburt Christi war be-

[25] Vgl. OTT (1949) 311.

[26] Vgl. De sacr. I, p. 8, cc. 4; 6-10 (307D-309C; 310B-312A). Später, De sacr. I, p. 11, c. 2 (343B-C), sagt Hugo von der „passio Christi", daß sie die Sakramente des Neuen Bundes heiligt und ihnen Heilskraft verleiht. Dazu BLESSING (1997) 45ff. und 56ff. mit (zu?) starker Betonung der Passion als Quelle für die Wirksamkeit der Sakramente. Die Vorwegnahme der Satisfaktionslehre im ersten Buch ist wiederum nur aus dem umfassenden Christozentrismus von De sacramentis zu erklären; vgl. CLOES (1958) 290.

[27] Hugo, De sacramentis legis naturalis... (PL 176, 31C): „humana natura quae in primo parente per peccatum senuerat, in Christo renovata quasi ad iuventutis robur refloruit."; vgl. ERNST, S. (1987) 225.

[28] Vgl. De sacr. I, p. 8, c. 4 (309B): „Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit". Ausführlicher zu diesem Doppelge-

reits „Besänftigung Gottes", weil hier ein Mensch erschien, der „größer" war als jene übrigen Menschen, die durch die Sünde Gottes Urteilsspruch und Zorn verfallen waren[29]. Das Kreuz behält seine Heilsbedeutung, sofern es darüber hinaus die Schmach (als Sündenfolge) sühnt, die der Mensch ebenfalls nicht selbst wiedergutmachen konnte[30]; damit aber ist es nicht das fundamentale, sondern ein (wenn auch notwendiges) komplementäres Ereignis, ein von der Gerechtigkeitslogik geforderter Ergänzungsvorgang im inkarnatorisch geprägten Erlösungsgeschehen.

Um die Frage beantworten zu können, welche Vorentscheidungen für ein theologisches Verständnis der Auferstehung Christi mit diesem Befund verbunden sind, müssen wir nun Hugos Ausführungen über das Persongeheimnis Jesu als Konsequenz der hypostatischen Union und damit vor allem den Inhalt des sechsten Kapitels von Buch zwei, p. 1, eingehender in den Blick nehmen.

a) Die Menschheit Christi in der Vereinigung mit dem göttlichen Wort

Die Erörterung der hypostatischen Union zu Beginn des zweiten Buches von „De sacramentis" besteht für Hugo wesentlich in der rechten Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Begriffen „Verbum", „caro" und „anima", den Wesenskonstitutiva Christi. Während c. 5 nach dem menschlichen Ursprung des Fleisches Christi (an dem in der Scholastik beliebten Beispiel der „decimatio Christi in lumbis Abrahae") und darin nach einem Erklärungsmodell für dessen Sün-

danken: LADARIA (1973) 284-291. Dem entspricht, daß Hugo in De scripturis, c. 17 (PL 175, 24B-C) oder in der Collatio I De Verbo incarnato (PL 177, 517D) in nicht ganz klarer Abgrenzung neben dem „adventus Christi" auch seine Auferstehung als Beginn des neuen Lebens im sechsten (und letzten) Weltzeitalter bezeichnen kann, in dem Schuld und Strafe überwunden sind. Vgl. auch EHLERS (1973) 136. Ähnlich erscheinen die „Tage der Passion und der Auferstehung" Christi als Beginn des – allegorisch zu deutenden – endzeitlichen tausendjährigen Reiches: Hugo, Adnot. in Joelem (PL 175, 359D; die Verfasserschaft Hugos ist allerdings umstritten: GOY [1976] 485). Vgl. zu der hier bei Hugo im Hintergrund stehenden modifizierten Zeitalterlehre Augustins SCHNEIDER, W. A. (1933) 102-113. Allerdings zeigt der Blick auf Hugos Gesamtwerk immer wieder, daß in seiner Sicht die Menschwerdung Christi der zentrale Mittel- und Scheidepunkt der Weltgeschichte ist (vgl. EHLERS [1973] 137; 142).

[29] Vgl. De sacr. I, p. 8, c. 4 (308D-309A): „In nativitate enim Christi iuste placatus est Deus homini; quia talis homo inventus est pro homine, qui non solum, ut dictum est, par, sed etiam maior esset homine."

[30] Vgl. ebd. (309A): „Sed adhuc super erat homini, ut sicut restaurando damnum placaverat [sc. in nativitate] iram, ita quoque pro contemptu satisfaciendo dignus fieret evadere poenam...".

denlosigkeit fragt, blickt c. 6 auf die Seele Christi und ihre aus der Union resultierenden Eigenschaften. Ihm wenden wir uns zu.

(1) Daß Christus mit seinem Leib auch eine vernünftige Seele besessen haben muß, so lautet eine erste Klarstellung, ist Bedingung für das Vorhandensein eines wahren Menschen, welches im katholischen Dogma gegen den Irrtum der Apollinaristen behauptet wird[31]. Diese hatten die Seele durch die Gottheit ersetzt wissen wollen, waren damit aber in Aporien hinsichtlich der Deutung von Tod und Auferweckung Christi geraten, weil die Trennung von Seele und Leib im Tod so mit einer Trennung von Gottheit und (leiblicher) Menschheit zusammengefallen wäre und zugleich die Auferweckung eine Art zweiter Inkarnation bedeutet hätte[32]. Wenn nun aber in Christus eine menschliche Seele real vorhanden ist, muß sie in ihren Eigenschaften aus der Einung mit der Gottheit („ex societate divinitatis") bestimmt sein. Diese Bestimmung impliziert nach Hugo mehr als nur die Sündenlosigkeit[33]. Als Grundprinzip der Idiomenkommunikation formuliert er auf der Basis eines in der Scholastik sehr einflußreichen, meist auf Augustinus zurückgeführten[34] Axioms, daß vom Augenblick der Union an die Menschheit Christi aus der Gottheit „durch Gnade" all das empfangen hat, was die Gottheit selbst

[31] Thomas von Aquin vertritt die These, daß Ursprung des apollinaristischen Irrtums der Arianismus ist, der ebenfalls schon die vollständige Menschennatur Christi geleugnet hat: ScG IV, 32; vgl. WORRALL (1957) 51ff.

[32] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 6 (383A-B).

[33] Dazu De sacr. II, p. 1, c. 5 (381C-383A).

[34] Vgl. NIELSEN (1982) 206; 346f., bes. Anm. 236: „This axiom is undoubtedly one of the most widespread Patristic sayings of this period". Es wird zuweilen auch auf Ambrosius zurückgeführt und findet sich noch in der Hochscholastik. Zu Nachweisen vgl. Summa Halensis, t. IV (ed. QUARACCHI) S. 93, Anm. 5; 139, Anm. 2; 145, Anm. 7 und CHÂTILLON (1967), der die ganze Diskussion zusammenfaßt und unterstreicht, daß das Zitat tatsächlich bei beiden genannten Vätern nicht wörtlich vorhanden ist. Er weist darauf hin, daß das Axiom sogar im 14. Jahrhundert in Paris verurteilt wurde (ebd. 727). Immerhin hat schon in der Frühscholastik Radulfus Ardens einige Mühe mit seiner korrekten Interpretation: „Augustinus super Iohannem: *Nos sumus filii gratia, non natura; Unigenitus autem natura, non gratia.* An hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est? Ita sane. Sed econtra ait auctoritas: Quicquid habet Filius Dei per naturam, habet filius hominis per gratiam. Sed Filius Dei habet per naturam, ut sit Filius Dei et Deus. Ergo filius hominis habet per gratiam ut sit Filius Dei et Deus. Ergo filius hominis est gratuitus et adoptivus filius et Deus. Sed auctoritas illa sic est exponenda: Quicquid est Christus natura inquantum est Filius Dei, est eidem gratia inquantum est filius hominis. Quidam vero sic exponunt: Quicquid est subiectum naturali potentiae Christi, est subiectum gratuitae eiusdem potentiae": Speculum Universale, l. 8, c. 2 (Cod. Paris Nat. lat. 3229, fol. 105rb).

„durch ihre Natur" besaß[35]. Obwohl auch als umgekehrte Konsequenz genannt wird, daß Gott aus der Einung alles zugeschrieben werden darf, was zum Menschsein gehört, wird die starke These (man beachte das dreifache „totum"!) vor allem mit Blick auf die Menschheit Christi problematisch. Da nämlich begrifflich zwischen der einen Person des Gottessohnes (als dem Träger aller göttlichen und menschlichen Eigenschaften) und den beiden Naturen begrifflich nicht hinreichend klar unterschieden wird, scheint die „humanitas" als quasi selbständiges Subjekt aufzutreten, von dem neben menschlichen auch göttliche Eigenschaften prädiziert werden können. Hugo schreitet zur konkreten Folgerung fort, daß die menschliche Seele Christi vom Augenblick der Empfängnis an vollkommenes Wissen, vollkommene Weisheit, Macht, Kraft und Gutheit besessen hat, die im irdischen Leben nicht mehr verändert oder verloren werden konnten, ja die in ihrer Unveränderlichkeit die Unveränderlichkeit der hypostatischen Union selbst abbildeten[36]. Teil dieser Begnadung war außerdem, wie am Ende von c. 6 gegen einen Einwand nochmals klargestellt wird, auch vor der Auferstehung die vollkommene Glückseligkeit der Seele Christi als Resultat ihrer Verbindung mit der Gottheit[37], wobei dieselbe Seele, betrachtet man sie „in sensu carnis", also hinsichtlich ihrer Verbindung mit dem Leib, für eine gewisse Zeit nach göttlicher Anordnung („ex dispensatione") eine Minderung der Seligkeit hinnehmen mußte, die dann durch die

[35] Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 (383D): „Ex quo enim humanitati divinitas coniuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam, totum quod divinitas habuit per naturam; ita ut secundum illam ineffabilem unionem et Dei esset in humanitate sua totum quod humanitatis erat, et hominis esset in divinitate sua totum quod divinitatis erat". Daß dies das zentrale Prinzip der hugonischen Christologie ist, hebt deutlich VUGTS (1946) 16 hervor. Weitere ähnliche Stellen sind gesammelt bei NIELSEN (1982) 211.

[36] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 6 (383D): „et ipsam [sc. humanitatem Christi] sicut in unione divinitatis inseparabiliter, sic in ipsa quae ex unione divinitatis erat plenitudine virtutis incommutabiliter permansisse confitemur".

[37] Hugo selbst verweist dabei 383C auf sein Opusculum „De sapientia animae Christi" (PL 176, 855). Dazu OTT (1953) 917f. und ausführlich SANTIAGO OTERO (1967). Die dortige These Hugos, daß Christi menschliches Wissen kein anderes ist als das der Gottheit (De sapientia animae Christi [PL 176] 856D), hat den kritischen Kommentar bei MURRAY (1963) 6 evoziert: „Unfortunately, due to the fact that no clear treatise was available on the communication of idioms applicable to Christ in each of His natures, Hugh made some very unhappy statements with regard to the knowledge in Christ's soul." Eine günstigere Beurteilung erfährt Hugo in diesem Punkte dagegen bei TROTTMANN (1995) 95ff.

leibliche Verherrlichung aufgehoben wurde[38]. Genau an diesem Punkt aber beginnen die Schwierigkeiten: Gehört zu der göttlich-gnadenhaften Ausstattung der Menschheit Christi auch die leibliche Unsterblichkeit? Wie läßt sich eine derartig starke Gottgleichheit der Seele mit der Erniedrigung Christi zusammendenken? Zweifellos korrekt ist die Einschätzung J. Bachs, Hugo komme in seiner Christologie „auch nicht im geringsten zu einer der Kenotik ähnlich lautenden Behauptung"[39]. In der neueren Forschung wird dieses Faktum allerdings meist nicht mehr kritiklos referiert. „Es dürfte kaum zu bezweifeln sein,", bemerkt Wilhelm Breuning ähnlich wie zuvor schon Ludwig Ott[40], „daß hier die Gefahr des Monophysitismus vorliegt. (...) Hugos Christologie ist nach ‚alexandrinischem Schema' gebaut. Der Logos bannt das menschliche Sein Christi in die Einheit und den Lebensbereich seiner Person (...). Weil die Seele Christi in dieser Einheit mit dem Logos lebt, kann dieser sein göttliches Sein ohne Minderung und ohne Hindernis einstrahlen"[41]. Den Konsequenzen dieser Sicht haben wir uns im folgenden zuzuwenden.

(2) Um Mißverständnisse zu vermeiden, seien zunächst einige allgemeine Begriffsklärungen eingefügt. Wenn in den anschließenden Ausführungen von „Sterblichkeit" bzw. „Unsterblichkeit" die Rede ist, ist dies generell auf die leibliche Existenz des Menschen zu beziehen. Daß der Mensch mit seiner Seele ein unsterbliches Wesenselement besitzt, wird in der gesamten Scholastik nicht bezweifelt; die These vom „Ganztod" ist unbekannt. Diskutiert wird dagegen, ob die Unsterblichkeit der Seele eine philosophisch oder nur durch die Offenbarung erkennbare Wahrheit ist, und welche Rolle die Seele in einem anthropologischen Gesamtentwurf einnimmt, d. h. wie ihr Verhältnis zum Leib beschrieben werden muß; wir kommen gegen Ende des Paragraphen darauf zurück, wenn wir von Hugos Persondefinition sprechen.

[38] De sacr. II, p. 1, c. 6 (389A-B): „Quae igitur in sensu carnis ad tempus dolorem sustinuit, in societate Deitatis plenum et perfectum gaudium semper possedit. Ubi enim perfecte iungebatur, plene et perfecte beatificabatur. Ubi autem ad tempus minus habuit ex dispensatione, postea suppletum est in glorificatione."

[39] BACH (1873-75) II, 348.

[40] Vgl. OTT (1953) 916f., der Hugo und ihm folgenden Theologen vorwirft, „den goldenen Mittelweg des Konzils von Chalkedon" in Richtung des „monophysitischen Extrems" verlassen zu haben.

[41] BREUNING (1962) 30. Damit nimmt Breuning eine Einschätzung auf, die bereits POPPENBERG (1937) 102f. („deutliche monophysitische Tendenzen") und im Anschluß an ihn VUGTS (1946) 16f. vertreten hat. Vgl. ROHOF (1952) 11ff., der auch Gegenstimmen zu Wort kommen läßt.

Dort wird auch sichtbar werden, wie die Einschätzung des irdischen Todes als der Trennung von Seele und Leib von diesen Vorgaben abhängig ist. Trotz der weitreichenden Differenzen, die sich hier zwischen „platonistischen" und (mehr oder weniger) „ganzheitlichen" Wesensbestimmungen für das Menschsein ergeben, sind sich doch alle Autoren des Mittelalters, Hugo eingeschlossen, einig, daß Leib und Seele des Menschen nicht (materialistisch oder idealistisch) aufeinander zurückführbar sind; zwischen geistiger und materieller Wirklichkeit besteht ein irreduzibler Dualismus, der selbst in jenen Anthropologien nicht geleugnet wird, die Menschsein aus der notwendigen Verwiesenheit von geistigen und materiellen Wesensprinzipien zu bestimmen suchen. Daß der Mensch, sofern er leiblich existiert bzw. Leib-Seele-Ganzheit ist, trotz seines geistigen Wesensanteils faktisch sterblich ist, bedarf einer Erklärung. Für den Menschen in seinem jetzigen Zustand kann die Scholastik sich auf die christliche Erbsündenlehre berufen, die in augustinischer Begrifflichkeit expliziert wird: Die „mors corporis", wie wir sie erleiden, ist Straffolge der „mors animae", der Trennung des Menschen von Gott. Da alle Adamskinder mit der Ursünde auch die Strafverfallenheit von ihrem Stammvater erben, ist der leibliche Tod allgemeine Bedingung des Daseins „post lapsum". Christologisch wird damit aber die Frage noch verstärkt, welche Folgen aus dem Fehlen dieser Sündhaftigkeit und Strafverfallenheit für Jesus Christus und seine Existenz „im Fleische" resultieren mußten. Eine primär theologische Sichtweise, wie sie etwa Hugo vertritt, wird dabei einen anderen Schwerpunkt zu setzen haben als ein Denken, daß vom Standpunkt einer „naturalen" Anthropologie einen Begriff menschlicher Sterblichkeit vorgängig zur Erbsündenprämisse formulieren kann.

b) Zur Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst

Damit kommen wir zurück zur Interpretation von De sacramentis II, p. 1, c. 6. Wenn nach Hugo die Seele Christi aus der Union mit dem göttlichen Wort die „Fülle göttlicher Kraft (plenitudo virtutis)" empfangen hat, und dies „unveränderlich"[42], so werden zunächst all jene Stellen der Heiligen Schrift zum Problem, die von dieser Seele Veränderungen behaupten. Hugo widmet sich möglichen Einwendungen gegen seine Unveränderlichkeitsthese nicht in einer allgemeinen Form, sondern fokussiert sie auf die Frage, ob Christus als Mensch vor Gott Verdienste erwerben konnte; ihr ist der ausführli-

[42] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 6 (383D): „incommutabiliter".

che Rest von c. 6 gewidmet[43]. Auch zum Verdienstbegriff sind zunächst einige Vorbemerkungen angezeigt.

(1) Der Begriff des „Verdienstes" stammt aus der antiken, vor allem römischen Rechts- bzw. Gerechtigkeitstheorie. Ohne exaktes Äquivalent in der griechischen Sprache[44], dient er den Römern ursprünglich zur Beschreibung zwischenmenschlicher Verhältnisse, in denen jemand „gerechterweise" aufgrund eines bestimmten Handelns einem anderen gegenüber Forderungen geltend machen kann, die diesen moralisch oder (auch) rechtlich in die Pflicht nehmen. Somit ist das Verdienst eine besondere Weise, wie eine Gerechtigkeitsverpflichtung („debitum") zwischen Menschen aufgebaut werden kann[45].

In der westlichen Vätertheologie mit ihrer schon seit Tertullian spürbaren juridischen Prägung[46] wurde der Verdienstbegriff aufgegriffen, um auch den Wert menschlicher Handlungen vor der göttlichen Gerechtigkeit zu beschreiben. Die kirchliche Bußpraxis dürfte diese Übernahme begünstigt haben.

In der Hl. Schrift fand man zahlreiche Aussagen, die als Bestätigung dieser theologischen Terminologie gelten konnten. Daß Gott zuhöchst „gerecht" ist, gehört zu seinen biblisch bezeugten Grundattributen. Ohne den ausdrücklichen Verdienstbegriff finden die Theologen eine gerechtigkeitslogische Qualifizierung menschlicher Taten Gott gegenüber vor allem im christologischen und soteriologischen Kontext des Neuen Testaments: Die österliche Erhöhung Christi ist „notwendige" Folge des Leidens Jesu (Lk 24, 26), seine Erniedrigung ist „Ursache" der Erhöhung durch Gott (Phil 2, 9), das geschlachtete Lamm ist „würdig" des reichen Lohnes, der ihm im Himmel zuteil wird (Offb 5, 12), so wie auch allen anderen gottverbundenen Menschen durch die Schrift „Lohn" für ihre Taten versprochen wird. Im Falle Christi kommt dieser Lohn nicht nur ihm selbst, sondern auch anderen zugute: Der leidende und sterbende Christus ist „wohlgefälliges" Opfer „für uns" (Eph 5, 2), „durch seinen Gehorsam" werden wir gerechtfertigt (Röm 5, 19), „durch seine

[43] Vgl. POPPENBERG (1937) 107-110.

[44] Vgl. McGRATH (1998) 14f.

[45] Vgl. zum antiken Sprachgebrauch von „debitum" HUPPERTZ (1968) 10ff.

[46] Vgl. KESSLER (1970) 59.62. Auch bei der Aufnahme des Verdienstbegriffes in die Theologie spielt Tertullian eine entscheidende Rolle: ebd. 107f. Gegen eine allzu starke juridische Interpretation will den Verdienstbegriff der Vätertheologie BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (1961) in Schutz nehmen, wobei im Hintergrund allerdings eine Apologie der protestantischen Rechtfertigungslehre in Abgrenzung vom Trienter Konzil steht.

Wunden" geheilt (1 Petr 2, 24). Während ausgeklammert werden kann, wie der Verdienstbegriff in der Väterzeit im soteriologischen Kontext angewandt wurde[47], muß uns dies für den christologischen um so mehr interessieren, weil damit die unmittelbare Grundlage der Diskussionen um ein Verdienst Christi für sich selbst berührt ist, die wir, beginnend mit Hugo von St. Viktor, in unserer Untersuchung als Fundament der Erhöhungslehre aufzeigen wollen.

Wie J. Rivière in einer gründlichen Studie nachgewiesen hat, scheint der hl. Hilarius von Poitiers (†367) der erste Theologe gewesen zu sein, der den österlichen Lohn Christi ausdrücklich „meritum/ merces humilitatis" genannt hat[48]. In Vermittlungstexten wie dem Ambrosiaster wird die Terminologie übernommen[49], ohne daß sie aber allzu große Verbreitung gefunden hätte. Dies gilt auch im Blick auf Augustinus, doch findet sich bei ihm immerhin die prägnante Formel von der „Demut Christi als Verdienst(grund) der Verherrlichung" und von der „Verherrlichung als dem Lohn der Demut", die als eine Art Resümee der Schrift- und Väterlehre in diesem Punkt Einzug in die Textbücher der mittelalterlichen Scholastik halten konnte[50].

Zugleich aber erbt die Scholastik von den Vätern die Frage, ob und wie Christus sich verdienend verändert haben könnte, ohne daß damit ein Widerspruch zum Inkarnationsglauben entstehen darf. Besonders Gregor der Große hatte auf die häretische Gesinnung derer hingewiesen, die „unseren Herrn Jesus Christus nicht durch das Geheimnis der Empfängnis, sondern durch einen Fortschritt in der Gnade als Gott erachten" wollten, als sei er erst „durch Verdienst" („per meritum") zum Gott-Sein gekommen[51]. Gregor weist

[47] Vgl. dazu RIVIÈRE (1947) 69-89. Die Scholastik greift den Verdienstbegriff in soteriologischer Hinsicht auf und behält ihn auch neben dem einflußreichen Satisfaktionsmodell Anselms bei; in der Hochscholastik stehen beide Konzepte gemeinsam in der Mitte des Erlösungstraktates; vgl. RIVIÈRE (1948) 237ff. Zur Entwicklung des soteriologischen Gedankens am Beginn der Scholastik vgl. RIVIÈRE (1932); KOROŠAK (1962); STEINDL (1989) 231-250; McGRATH (1998), zum soteriologischen Verdienstbegriff ebd. 109-114.

[48] Vgl. RIVIÈRE (1947) 64ff.

[49] Vgl. Ambrosiaster, Super Phil. 2,9 (PL 17, 409B/ ed. VOGELS = CSEL 81,3, S. 142, Z. 1f.): „quid et quantum humilitas mereatur ostendit...".

[50] Vgl. RIVIÈRE (1947) 67f. „Humilitas, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est praemium": Augustinus, In Io., tr. 104, 3 (ed. WILLEMS = CChr.SL 36, 603). Keine tragende systematische Bedeutung, eher eine explizierende Funktion hat der Verdienstbegriff nach PLASGER (1993) 146-150. Vgl. GÄDE (1989) 248-266.

[51] Vgl. Gregor, Moral. in Iob, l. 18, c. 52, n. 85: „Qui Iesum Dominum nostrum, non per mysterium conceptionis sed per profectum gratiae Deum putavit, perversa al-

also ein solches Verdienst Christi für sich selbst zurück, weil es seiner Meinung nach auf einer nestorianischen Trennung der Naturen beruht, die letztlich im Adoptianismus endet.
Die mittelalterlichen Ausleger stehen damit vor dem Problem, eine Beschreibung für das Handeln Christi finden zu müssen, die sowohl die zustimmenden als auch die kritischen Väteraussagen zu einer christologischen Anwendung des Verdienstbegriffes berücksichtigt.

(2) In exakt dieser Schwierigkeit treffen wir Hugo von St. Viktor an, wenn wir nach den Vorbemerkungen in die Argumentation von De sacramentis II, p. 1, c. 6 zurückkehren. Gegen die Behauptung einer notwendigen Entwicklungsfähigkeit Christi als Möglichkeitsbedingung für meritorisches Handeln formuliert Hugo zunächst seine klare Ablehnung, in der man fast ein wenig Ironie bemerken kann: Gott wollte nicht als Mensch unter Menschen wandeln, um durch Tugendfortschritt im Laufe der Zeit ein Verdienst zu erwerben und so „sich selbst an Gutheit zu übertreffen". Damit steht fest: Christus brauchte auf Erden nichts für sich selbst zu tun, sondern sollte in seiner Vollkommenheit das Heilswerk für uns vollenden[52]. Was ein-für allemal („semel et simul") in vollkommener Form bei der Menschwerdung angenommen wurde, stand ganz im Dienst des göttlichen Erlösungsplanes für die Menschen. Auf seine Pädagogik hin ist alles zu deuten, was die Bibel Christus an „Entwicklung" zuschreibt. Wo die Menschen meinen, der Herr mache Fortschritte, sind in Wahrheit sie selbst es allein, die im Glauben voranschreiten, da Christus ihnen wieder ein wenig mehr von der Fülle seines Persongeheimnisses enthüllt und so das „Lob des Vaters" vermehrt hat[53].

legatione astruens eum purum hominem natum; sed, ut Deus esset, per meritum profecisse, atque ob hoc aestimans et se et quoslibet alios ei posse coaequari, qui filii Dei per gratiam fiunt" (PL 76, 89C/ ed. ADRIAEN = CChr.SL 143A, 948). „Non purus homo conceptus atque editus, post per meritum ut Deus esset accepit, sed nuntiante angelo, et adveniente Spiritu, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro, et manente incommutabili essentia quae ei est cum Patre et cum sancto Spiritu coaeterna, assumpsit intra virginea viscera ubi et impassibilis pati, et immortalis mori et aeternus ante saecula temporalis posset esse in fine saeculorum..." (ebd. 89D-90A/ CChr.SL 143A, 948). Vgl. RIVIÈRE (1948) 217.

[52] De sacr. II, p. 1, c. 6 (383D-384A): „Neque enim idcirco Deus homo inter homines conversari voluit, ut quasi per intervalla temporum sapientia aut virtute proficiscens, meritum sibi compararet, et seipso melior fieret; sed ut ea sapientia et bonitate quam ipse in divinitate sua plenam et perfectam semper habuit, et in humanitate sua plenam et perfectam semel et simul accepit, dispensationem salutis humanae secundum ineffabilem ordinationem suam compleret."

[53] Vgl. ebd. (384A-B).

(3) In diesem ersten Argumentationsschritt hat Hugo in mehr allgemeiner Form zurückgewiesen, daß die seelischen Vollkommenheiten Christi durch Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken verdienstsächlich verstanden werden dürfen. In einem zweiten Schritt geht er konkreter auf das neutestamentliche Zentralbeispiel, den „locus classicus" für ein durch den Verdienstbegriff zu verstehendes Kausalverhältnis[54] ein: den Zusammenhang zwischen Leiden und (leiblich-seelischer) Erhöhung des Herrn nach Phil 2, 9. Damit sind wir zugleich an einer Stelle in Hugos Christologie angelangt, die für das Thema unserer Untersuchung von hoher Relevanz ist. Hier entscheidet sich, ob die Erhöhung Christi in einem notwendigen Konnex mit den Ereignissen seines übrigen irdischen Lebens steht und eine innere Verknüpfung zwischen Karfreitag und Ostersonntag ausgemacht werden kann, die auch in der theologischen Reflexion unverzichtbar Berücksichtigung einfordert.

Hugos Antwort kann nach dem bisher Festgestellten nicht überraschen: „Wenig überlegt" nennt er die von manchen vertretene These, Christus als Mensch habe nur dadurch zur Herrlichkeit gelangen können, daß er vorher im Leiden und Sterben ein Verdienst erwarb[55]. Schon Anselm von Canterbury hatte diese These bekämpft, indem er auf den längst vorhandenen Anspruch Christi verwies, dem gegenüber der tatsächlich gewählte Weg zur Offenbarung dieser Vollmacht (in der Erhöhung nach dem Kreuz) nur aus dem positiven Willensratschluß Gottes verständlich wird[56], und er hatte deswegen in einer längeren Erörterung vorgeschlagen, die scheinbare Kausalverknüpfung zwischen Leiden und Auferstehung in Phil 2, 9 entweder im Sinne einer bloßen zeitlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse oder sogar eines nur „für uns" inszenierten Zusammenhangs auszulegen, der in Wirklichkeit ebensowenig besteht wie ein Gnaden- oder Tugendfortschritt Christi[57].

[54] So RIVIÈRE (1947) 60.

[55] „De merito etiam Christi praetereundum non est quod quidam minus considerate dicere solent, quod scilicet Christus homo aliter ad gloriam immortalitatis pervenire non potuisset, nisi prius per passionem merendo mortem sustinuisset" (Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 [384B]).

[56] Vgl. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, l. 1, c. 9 (PL 158, 371C-372A/ ed. SCHMITT, 28-35). Aus dieser Passage wird bis in die Hochscholastik hinein zitiert; vgl. etwa Alexander von Hales, 3 Sent. d. 18, n. 10; 33 (ed. QUARACCHI, 194f.; 203).

[57] Vgl. Anselm, Cur Deus homo, l. 1, c. 9 (PL 158, 572B-C/ ed. SCHMITT, 32): „Multo igitur minus inusitata est locutio, cum Christus dicitur exaltatus propterea, quia mortem sustinuit, per quam et post quam illam exaltationem facere decrevit. Potest hoc et eo modo intelligi quo idem dominus legitur profecisse *sapientia et gratia*

Hugo von St. Viktor bewegt sich weithin auf der von Anselm vorgezeichneten Bahn. Genauso wie der Meister aus Canterbury lehnt auch der Viktoriner einen „notwendigen" Weg Christi zur Unsterblichkeit ab, weil zuvor ja auch die Sterblichkeit für den Herrn nicht Notwendigkeit, sondern etwas freiwillig Übernommenes gewesen ist: Christus hätte das Menschsein durchaus ohne die Möglichkeit des körperlichen Leidens und Sterbens annehmen können. Seine These stützt Hugo durch einen Analogiegedanken und ein weiteres Argument per impossibile: Wenn schon für Adam im Paradies Leiden keine notwendige Bedingung war, um zur Unsterblichkeit zu gelangen, dann mußte dies erst recht für Christus gelten. Wer umgekehrt eine Notwendigkeit des Sterbens für Christus behauptet, muß zur absurden Konsequenz gelangen, er sei „für sich" gestorben und nicht nur, wie es in der Schrift heißt, „für uns". Christus hätte für sich selbst Lohn empfangen, für den wir ihm folglich nicht mehr zu danken bräuchten[58]. Christus, so fügt Hugo wiederum nicht ohne Spott hinzu, könnte sich dafür bestenfalls selbst beglückwünschen[59]. Diese ganze Erklärung aber stellt auch Hugo in einen Konflikt mit der Autorität des Philipperbriefs und seinem klaren „propter quod" in der Verknüpfung von Erniedrigung und Erhöhung. Der Viktoriner versucht, der unerwünschten Kausalbeziehung dadurch aus dem Weg zu gehen, daß er zu einem offeneren Begriff von „meritum" zurückkehrt[60]. Mit dessen Hilfe kann er seinen Gegnern bei der Deutung des Zusammenhangs von Leiden und Verherrlichung eine unreflektierte Verwendung der Verdienstkategorie vorwerfen, die sie zu falschen Schlußfolgerungen führe. Der grundlegende Fehler liegt seiner Ansicht nach darin, daß man gute Werke notwendig auch als solche versteht, die stets einen bestimmten Verdienstanspruch konstituieren, und daß im Gegenzug ohne die Behauptung konkreter Verdienstlichkeit jede positive Einschätzung der Handlungen in Zweifel gezogen wird. So begreift man „meritum" nur im Sinne von: „etwas zuvor nicht Geschuldetes handelnd verdienen"[61]. Daß diese Annahme „dumm" ist, versucht Hugo im Blick auf das Handeln Gottes an den Menschen darzutun. Wir sprechen mit Recht von Wohlta-

apud deum (Luc. 2,52), non quia ita erat, sed quia ille sic se habebat, ac si ita esset. Nam sic post mortem exaltatus est, quasi propter illam hoc fieret."

58 Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 (384B-D).

59 Vgl. ebd.: „Si pro se mortuus est, quid ei debemus? Ipse igitur sibi congratuletur" (384D).

60 Zum folgenden vgl. ebd. (385A-B).

61 Vgl. ebd. (385B): „(...) aliquid quod sibi prius non debebatur operando promeruit."

ten Gottes, ohne daß wir behaupten könnten, Gott verdiene sich bei uns etwas damit. Daß Gott unseres Lobes und unserer Liebe würdig ist, steht auch unabhängig von seinen Wohltaten fest, wenn uns diese auch, allein für sich genommen, objektiver Grund zum Loben sein könnten. Hugo kommt es also darauf an, zu zeigen, daß es Handlungen gibt, deren Sachhaltigkeit an und für sich zwar geeignet wäre, als Verdienstursache eine bestimmte Konsequenz zu fordern, die aber, sobald man sie als Teilaspekte innerhalb eines übergreifenden, stärkeren Kausalzusammenhanges begreift, aus dem sich auch unabhängig von ihnen schon früher dieselben Ansprüche ergeben, für das handelnde Subjekt keine reale Verdienstursächlichkeit mehr entwickeln[62]. Gottes sichtbare Wohltaten in der Zeit manifestieren zwar seine von Ewigkeit bestehende Gutheit, aber vergrößern sie nicht und begründen darum keinen neuen Anspruch Gottes gegenüber den Empfängern, wie sie es täten, wenn man von der vorgängig bestehenden Gutheit Gottes absähe. Dies erläutert später noch einmal Hugos Bild von einem Hausvater, der sich durch die Arbeit im eigenen Weinberg seine Mahlzeit „verdient", auf die er doch auch unabhängig davon einen Anspruch gehabt hätte. Anders dagegen verhält es sich beim Lohnarbeiter, bei dem allein die Arbeitshandlung zur Verdienstursache für den Lohn des Mahles wird[63].

Damit halten wir nach Hugo den richtigen hermeneutischen Schlüssel in der Hand, um das Verhältnis von Leiden und Erhöhung Christi zu verstehen: Jenes „Gutsein" Jesu („bonitas"), das, als Verdienst betrachtet, den Lohn der Verherrlichung nach sich zieht, ist nicht erst sein Gehorsam in Leiden und Tod. Die verdienstliche Gehorsamstat Christi liegt vielmehr im Geschehen der Menschwerdung selbst begründet. Sobald das göttliche Wort, das keine Unterordnung kennt, sich mit der niederen Menschennatur vereinigt, beginnt der Gehorsam, die Erniedrigung Christi: „Hier liegt das Verdienst"[64], und dieses Verdienst ist stets so vollkommen wie der Wille, der es konstituiert. Das Leiden am Kreuz manifestiert diesen verdienstlichen Urwillen, ohne ihn zu begründen, denn es ist durch ihn

[62] Vgl. ebd. (385C): „Est ergo meritum in opere, quia quod fit opus est bonitatis, et ipsum meritum tamen cum opere et in operante non incipit, quoniam et ante exhibitionem operis, bonitas fuit operantis."

[63] Vgl. ebd. (388C-D).

[64] Ebd. (386A): „Ex quo homo esse coepit, subiectus esse coepit. Inquantum homo dignitate, inquantum bonus voluntate. Hic est meritum. Si voluntas semper perfecta fuit; et meritum semper perfectum fuit."

ein „Werk, das der Belohnung wert ist“[65]. Damit aber ist auch die Verherrlichung unmöglich Frucht des Kreuzes: „Ich habe ihn schon verherrlicht“, spricht der Vater, wie Hugo uns erinnert, schon vor dem Leiden zum Sohn, und der weiß dies ganz genau und fügt darum hinzu, daß er nur „um der Menschen willen“ um die Verherrlichung seines Namens gebetet habe[66]. Er selbst ist ja eins mit dem Vater, allmächtig, und könnte diese Herrlichkeit jederzeit herbeiführen.

(4) Bleibt damit aber für Christi Kreuzestod überhaupt ein eigenständiger, nicht schon inkarnatorisch bedingter Sinngehalt? Es ist nicht etwa (wie in den früher zitierten Stellen aus Buch I) der Sühnegedanke, mit dem Hugo nun operiert, um diese wichtige Frage zu beantworten. Vielmehr steht er in seinem nun entwickelten Erklärungsversuch Abaelard nicht allzu fern: Notwendig geschehen mußte das Kreuzesleiden nach Hugo deshalb, weil seine Vorbildhaftigkeit für uns offenbar werden sollte. Christus wollte Sohn Gottes genannt werden, aber in seiner großen Demut sich nicht selbst so nennen[67]. Was er ist, offenbarte er den Menschen in seinem Leben und Sterben. Er wählte den Weg durch das Kreuz zur Verherrlichung (obgleich ihm auch viele andere Wege möglich gewesen wären), um Lehrmeister für diejenigen sein zu können, die unausweichlich mit Leiden und Sterben konfrontiert werden, und um ihnen einen Weg zu zeigen, die Todesangst zu überwinden und das Leiden als Zugang zur Herrlichkeit zu begreifen. Das ist das wahre Verdienst des Sterbens und des nachfolgenden Auferstehens Christi: Lehrmeister und Vorbild der vielen geworden zu sein, die ihm hierin folgen[68]. Damit schließt sich der Kreis zum Anfang von Hugos Erörterungen über das Verdienst Christi: Alles scheinbare „für sich“ in seinem Handeln wandelt sich in der theologischen Reflexion auf den Erlösungsplan Gottes in Wahrheit in ein „für uns“. Schritt für Schritt offenbart

[65] „Ergo Christus non meruit quasi sibi indebitum aliquid acquirens; et tamen meruit opus virtutis dignum remuneratione perficiens“ (ebd. [388C]).

[66] Joh 12, 27-30. Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 6 (386C): „Audistis Filium postulantem, Patrem annuentem. Putas quod precibus obtinuerit quod non obtinuisset si preces non fudisset?“

[67] Vgl. ebd. (387A).

[68] „Patiendo quippe omnibus credentibus factus est exemplum passionis, sicut resurgendo omnibus patientibus forma glorificationis. Hoc ergo lucratus est patiendo, quod ipsum magistrum et doctorem sequuntur omnes qui bene patiuntur. Magnum quid lucratus est. Quid ipsi hoc prodest? Praecedit et omnes sequuntur“ (ebd. [387D]). „Sed voluit propter nos per poenam ire in gloriam suam, ut moriens timorem tolleret passionis; resurgens redderet spem glorificationis“ (ebd. [388B]). Diese Lehre übernimmt die Summa Sententiarum, tr. 1, c. 18 (PL 176 [78D]).

Christus im Verlauf seines Lebens, Leidens und seiner Verherrlichung das längst vollkommene Geheimnis seiner Person der menschlichen Einsicht. Nicht er schreitet fort, sondern allein die Offenbarung seiner unveränderlichen Wirklichkeit, und er selbst ist der souveräne Offenbarer[69].

c) Verherrlichung als Implikat der Inkarnation

Wenn also nach Hugo der verdienstliche Gehorsam Christi im Augenblick der Menschwerdung selbst und nicht erst im Leiden beginnt, wenn vielmehr schon mit Erscheinen seines von der Unionsgnade[70] geprägten menschlichen Willens der entscheidende Verdienstgrund gesetzt ist, dann legt sich als Konsequenz nahe, daß auch der Lohn dieses Verdienstes, nämlich die Erhöhung, nicht erst zeitlich nach dem Passionsgeschehen eintreten durfte. Zu fragen ist also, ob für Hugo auch die (seelische und leibliche) Verherrlichung Christi letztlich Implikat der Menschwerdung selbst ist. Texte, die uns darauf eine Antwort geben können, sind in De sacramentis l. II, p. 1, c. 7, das Folgekapitel zur Verdiensterörterung, in dem die Konsequenzen der hypostatischen Union für den Leib Christi besprochen werden, sowie in der Eucharistielehre l. II, p. 8, c. 3, wo das Problem behandelt wird, welchen Leib der Herr den Aposteln im Abendmahlssaal gegeben hat.

(1) Noch am Ende von Kapitel sechs des christologischen Anfangsteils von Buch zwei formuliert Hugo die Frage, ob die Seele Christi bereits vor der österlichen Verherrlichung in Folge der hypostatischen Union die „volle Glückseligkeit" besessen hat. Daß der Viktoriner eine bejahende Antwort gibt, ist uns bereits bekannt[71].

(2) Das siebte Kapitel fragt, ob Analoges auch für den menschlichen Leib Jesu gilt. Hier muß es zunächst um die Unsterblichkeit als den grundlegenden Aspekt leiblicher Verherrlichung gehen. Hinzu kommen jene leiblichen Verklärungsqualitäten, die das scholastische

[69] „Sic ergo Christus homo inter homines conversando secundum dispensationem saluti humanae congruum per temporum intervalla quod in se simul erat aperuit, et quod ipse ab initio plenum et perfectum habebat, humanae cognitioni per quosdam profectus revelationis se habere, magis ac magis prout oportebat ostendit" (Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 [387B]).

[70] Obwohl dieser Begriff wörtlich erst bei Petrus Lombardus erscheint, hat er seine Wurzeln doch in der ganzen scholastischen Diskussion des 12. Jahrhunderts, zu der auch Hugo gehört; vgl. VUGTS (1946) 11-25; ROHOF (1952) 20. Die ganze Arbeit Rohofs ist der Geschichte dieses Begriffs seit dem Mittelalter gewidmet.

[71] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 (388D-389B). Der Kernsatz lautet: „Ubi enim [sc. anima] perfecte iungebatur, plene et perfecte beatificabatur."

Denken unter dem Titel der „Brautgaben" Gottes an den verherrlichten Menschen thematisiert hat.

Hugo ruft vor seinen Aussagen zur Beschaffenheit des „caro verbi" (der Begriff changiert zwischen „Leib" und „Mensch als ganzer") das Ergebnis von c. 5 in Erinnerung[72]: Als grundlegende Bedingung der Menschwerdung Gottes war die Freiheit des angenommenen Fleisches von jeder Sünde aufgewiesen worden. Diese Sündenlosigkeit ist für Hugo der Ausgangspunkt aller weiteren Aussagen über Christus in seiner Menschheit. Von ihr her ergeben sich zwei Gründe dafür, daß die Übernahme der Sterblichkeit bzw. Leidensfähigkeit nicht notwendig mit der Menschwerdung verknüpft sein konnte: Zum einen schließt die Freiheit von Sünde die Sterblichkeit als Sündenstrafe aus. Daneben unterscheidet die gänzliche Immunität gegen jede (persönliche) Sünde Christus sogar von Adam vor dem Sündenfall. Weil sich der erste Mensch in der moralischen Entscheidungssituation zwischen Gehorsam und Ungehorsam befand, mußte auch sein Fleisch der Möglichkeit nach sowohl die Konsequenz der Bewährung (Unsterblichkeit) als auch des Versagens (Sterblichkeit) in sich tragen. Christus dagegen stand nicht in dieser Indifferenz, sondern ihm, dem „Vollkommenen und Bewährten von Anfang an", war jene Unsterblichkeit geschuldet, wie sie Folge des Gehorsams Adams gewesen wäre. Alles spricht also dafür, daß er das Menschsein unmittelbar ohne jede Möglichkeit zu Leiden und Sterben in verherrlichter Form hätte annehmen können[73]. Die Unsterblichkeit, und zwar die vollendete Auferstehungsunsterblichkeit des Leibes in Analogie zur vollendeten Beseligung des Geistes, ist Christus aus jener Kraft, die dem Menschen durch die Vereinigung mit der Gottheit erwächst, vom ersten Augenblick seines Lebens an geschuldet[74]. Die Leidensfähigkeit ist demgegenüber eine bloß für die Erlösungstat konstitutive Notwendigkeit. Nur zur Erfüllung seines Amtes hat sie Christus

[72] De sacr. II, p. 1, c. 7 (389C-D).

[73] Vgl. ebd.: „Poterat ergo iuste Salvator in carne sua quam sine culpa assumpsit, poenam quoque mortalitatis et passibilitatis infirmitatem non assumpsisse, sed eam non solum supra id quod nos sumus mortales, quia peccator non erat, sed supra id etiam quod primus homo ante peccatum fuit, quia probandus non erat a prima conceptione gloria immortalitatis induisse." Vgl. POPPENBERG (1937) 58ff.

[74] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 7 (390B): „Unde constat quod Christo homini a principio non solum ea immortalitas debebatur, quam primus homo habuit ante praevaricationem; sed illa quoque quam nunc secundus habet post resurrectionem ut videlicet sicut ex consortio Deitatis spiritu confirmatus erat ad veritatem, ut peccare non posset, ita quoque ex merito virtutis carne confirmatus esset ad incorruptionem, ut mori non posset."

als eine fremde, wenn auch reale und nicht nur scheinbare[75] Eigenschaft auf Zeit freiwillig übernommen.

(3) Weil Hugo also die Verbindung von Begnadung und Lohn sehr eng faßt[76], wird der Anspruch auf leibliche Unsterblichkeit für Christus, den Sündenlosen, so groß, daß diese selbst irgendwie bereits als vorösterlich präsent vorgestellt werden muß. Zu klären bleibt aber, ob Hugo diese Präsenz nur als de iure bestehenden Anspruch oder aber als (zumindest zeitweilig) bereits de facto verwirklichte Eigenschaft verstanden hat.

Klarheit erhalten wir in l. II, p. 1, c. 7, einem Abschnitt aus Hugos Eucharistietraktat. Mit der für die Frühscholastik klassischen Frage, die auch schon vor Hugo diskutiert wurde[77], ob der Leib, welchen die Jünger in der eucharistischen Gestalt vor Christi Tod und Auferstehung empfingen, selbst sterblich oder unsterblich gewesen ist, verbindet sich notwendig die allgemeinere theologische Spekulation darüber, wie weit der vorösterliche Herr schon Zugriff auf den Zustand der leiblichen Glorie besaß. Hugo läßt die sakramententheologische Frage in der Schwebe, indem er ihren Geheimnischarakter

[75] Dem Nachweis, daß Christus wahrhaft gelitten hat, ohne allerdings irgendetwas von dem angenommen zu haben, was für den Menschen nicht bloß Sündenstrafe, sondern schon wieder Schuld bedeutet (für Hugo fallen darunter z. B. Versuchungen), ist der Schlußteil von c. 7 gewidmet (390C-391C). Hugo betont die Wahrheit des Menschseins Christi, vor allem des (körperlichen und seelischen) Leidens auch anderswo, freilich nicht ohne zugleich stets die Souveränität und Freiwilligkeit zu unterstreichen, über die Christus bei der Zulassung dieser Defekte verfügte; vgl. Hugo, De quatuor voluntatibus in Christo (PL 176, 844C-846C). Vgl. GONDREAU (2002) 73-76.

[76] Hierin folgt er ganz Anselm von Canterbury, vgl. Cur Deus homo, l. 2, c. 11 (PL 185, 410C/ ed. SCHMITT, 110). Zwar lehrt Hugo im Schöpfungstraktat, daß die ursprüngliche Unsterblichkeit Adams vor dem Sündenfall nicht Konsequenz seiner naturalen körperlichen Verfaßtheit als solcher gewesen sein kann, sondern allein durch die Gnade Gottes geschenkt wurde; vgl. De sacr. I, p. 2, c. 18 (PL 176, 275D). Damit entscheidet sich Hugo, wie später auch Petrus Lombardus (Sent. l. 2, d. 19, c. 4 [ed. QUARACCHI, 424f.]), für die „supranaturalistische" Lesart der ambivalenten augustinischen Vorgaben zum Thema Unsterblichkeit des Menschen (vgl. dazu COVA [1999] 107ff.) und geht auch über Anselm hinaus, der an der eben zitierten Stelle die Sterblichkeit ausdrücklich nicht zur „natura pura", sondern zur „natura corrupta" des Menschen zählt (wobei die „reine" Natur nicht von der begnadeten vor dem Sündenfall unterschieden wird). Allerdings hat auch Hugo noch nicht einen derart klaren Begriff von einer „autonomen", logisch noch vor jeder Differenz „sündig-gerecht" konzipierbaren Menschennatur, wie dies für eine christologische Verwertung nötig wäre: indem nämlich in Christus eine „natural sterbliche" Menschennatur zugleich mit jener Begnadung/ Sündenlosigkeit angesetzt würde, die für sich genommen Unsterblichkeit zur Folge haben mußte.

[77] Vgl. BLESSING (1997) 103ff.

unterstreicht: Es genügt, daß Christus selbst gewußt hat, welchen Leib er den Aposteln reichte. Die leibliche Verfaßtheit Christi vor der Auferstehung, so gibt Hugo aber klar zu verstehen, kann zumindest nicht als Argument gegen die Annahme benutzt werden, daß er seinen sakramentalen Leib auch als unsterblichen zu schenken vermochte. Während dies zunächst wieder mit der Freiwilligkeit begründet wird, mit der Christus die Sterblichkeit annahm, folgt dann eine bisher so nicht anzutreffende Präzisierung: Die Unabhängigkeit Christi von den poenalen Defekten der Leiblichkeit blieb auch nach deren freiwilliger Übernahme so groß, daß er die Sterblichkeit wie eine von seinem Menschsein trennbare Eigenschaft („mortalitatis proprietas") vor der Auferstehung je nach Erfordernis zeitweise ablegen und wieder annehmen konnte[78]. Nicht ganz klar ist, ob diese Verfügungsgewalt im Sinne eines Wunders verstanden wird, das Christus als Gott wirken konnte, oder im Sinne einer quasinatürlichen Folge der hypostatischen Union. Im zweiten Falle wäre die Inkarnation nur Annahme der leiblichen Sterblichkeit „unter Vorbehalt".

Daß der Herr von der ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeit, sich von seiner Sterblichkeit nach Belieben zu lösen (wie auch immer sie exakt begründet ist) tatsächlich Gebrauch gemacht hat, gibt Hugo sofort im Anschluß mit einer Exegese von Lk 4, 28-30 zu verstehen: Während sich Christus nach seiner ersten Predigt den aufgebrachten Gegnern in der Synagoge von Nazareth in seiner Sterblichkeit zeigt, indem er sich von ihnen ergreifen und an den Abgrund des Berges ziehen läßt, beweist er im nächsten Augenblick seine Unabhängigkeit gegenüber Leiden und Tod, indem er machtvoll („potenter") durch ihre Mitte davonschreitet (was hier wohl sehr wörtlich verstanden wird)[79]. Wieder gilt: Christus läßt die Sterblichkeitsnatur zum Zuge kommen oder legt sie ab, in welchem Maße und wann er selbst es will[80]. Der göttliche Sohn geht mit den Defekten

[78] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 3, c. 3 (463B-C): „Quia ergo voluntate, non necessitate mortalis fuit, ipsius mortalitatis proprietatem, secundum quod ratio et ordo temporis postulabat, priusquam eam per mortem totam exueret, aliquando ex parte quando voluit deposuit, et rursum quando voluit recepit".

[79] Vgl. ebd. (463C-D). Das Beispiel ist insofern besonders heikel, als es, wie wir später in dieser Arbeit sehen werden, den häretischen Katharern zum Beleg für die Behauptung dienen konnte, daß Christus auf Erden bloß einen Scheinleib besessen habe. Hier bewegt sich Hugo auf dünnem Eis; die Grenze zum Doketismus – den er sicherlich vehement ablehnen will – ist ziemlich schmal.

[80] Vgl. ebd. (464A) (immer noch als Antwort auf die Frage nach der Natur des Abendmahlsleibes): „Si ergo Christus naturam mortalitatis secundum rationem

der Adamskinder, die nicht wesenhaft, sondern eher akzidentell mit seiner eigenen angenommenen Menschheit verknüpft sind, souverän, man möchte sagen: nach Art eines soteriologischen Pragmatismus um. Man gewinnt den Eindruck, als sei die Verherrlichungsgestalt auch ihrer leiblichen Seite nach die wahre „Natur" des Gottmenschen Jesus Christus. Neben der natürlichen Unsterblichkeit stünde dann die Sterblichkeit als eine Art real aktuierbarer, aber nicht notwendig aktueller Potenz in Christus[81]. Nicht jene bedürfte als Implikat der hypostatischen Union einer Erklärung, sondern vielmehr die Zulassung von Leiden und Tod, zeitweiliger Akzidentien in der Erfüllung des Erlösungsauftrags.

3.) Die Erörterung des Todes Christi und ihr anthropologischer Hintergrund

Bevor wir aus der Untersuchung der Christologie Hugos Bilanz für die uns interessierende Frage nach der theologischen Stellung der Erhöhung Christi ziehen können, gilt es noch einen letzten Schritt im Argumentationsgang von l. II, p. 1 mitzugehen, nämlich die Deutung des Todes Christi in den Kapiteln 10 und 11. Hier wartet auf das zuvor entwickelte begriffliche Instrumentarium eine letzte, entscheidende Bewährungsprobe. Zugleich dürfen wir auf weitere Hinweise zum anthropologischen Konzept Hugos hoffen, von dem wir bisher nicht allzu viel erfahren konnten[82].

(1) Kapitel 10 behandelt den Tod eher aus der Sicht des Menschen Christus. Hugo nähert sich der Deutung des Sterbens über eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Kreuzesschreis nach Mt 27, 46[83]. Dabei weist er zunächst einen Irrtum zurück, den er schon zu Beginn von c. 6 kritisiert hatte: Es wäre eine Mißdeutung, wollte man diese Stelle als Beleg für eine Trennung der Gottheit Christi von seiner Menschheit im Tode heranziehen. Wer dies behauptet, bedenkt nicht, daß Christus seine Klage über das „Verlassensein von Gott" noch als Lebender ausstößt. Vor allem, so unter-

dispensationis divinae, priusquam eam perenniter victurus exueret, secundum tempus aliquando ex parte deposuit, et iterum cum tempus postulabat assumpsit, quid mirum est si dicitur aliquando pro causa et ratione temporis, secundum aliquid et totam deposuisse, in qua tamen adhuc cum tempus postulabat passurus fuit?"

[81] Dazu paßt gut eine viktorinische Schulsentenz aus Clm 17101, fol. 164r: „Corpus Christi immortale fuit per naturam, id est ex unione deitatis hoc habuit, ut numquam moreretur, nisi voluntate fieret etiam actu mortale et passibile."

[82] Vgl. NIELSEN (1982) 196-200.

[83] Vgl. zum folgenden Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 10 (399C-400A).

streicht Hugo, paßt ein solches Verhalten Gottes nicht zu seinem inkarnatorischen Plan, nach dem der menschliche Sohn in der Welt nicht nur geschützt, sondern schließlich verherrlicht werden sollte[84]. So muß man sagen: Gott „verläßt" Christus, indem er ihm im Leiden nicht von außen zur Hilfe kommt, nicht aber, indem er innerlich von ihm weicht. Gott verhält sich wie jemand, der bei einem Überfall auf seinen Freund zwar an dessen Seite bleibt, aber nicht helfend einschreitet (und erst recht selbst nicht berührt wird!)[85]. Der Schrei Christi am Kreuz ist nach Hugo nicht Klage gegen Gott. Das letzte unbeantwortete „Warum?" des sterbenden Menschen soll vielmehr offenbaren, daß es keine Gründe für dieses Sterben gibt, weil hier einer die Strafe erleidet, der keine Sünde begangen hat.

(2) Wenn aber die Klage des gekreuzigten Christus nur die Kehrseite der „Zulassung" Gottes ist, so ist nach Hugo bereits der Schritt zu einem aktivischen Verständnis des Sterbens Jesu von seiner Gottheit her getan, das ausdrücklich in Kapitel 11 zum Thema wird. Gehörte der Kreuzesschrei auf die Seite der Menschheit, so wird der wirkliche Schlußpunkt des Lebens Jesu durch die Gottheit gesetzt. Dies will nach Hugo die Schrift ausdrücken, wenn sie berichtet, er habe „den Geist ausgehaucht"[86]. Dieses Sterben ist Tat, Aktivität der Seele, die der „Vollmacht des Sterbenden", nicht der „Gewalt des Tötenden" entspringt. Während diese Behauptung der göttlichen Souveränität Christi auch im Sterben zum scholastischen Allgemeingut gehört[87], wird in der folgenden Erläuterung des Geschehens der spiritualisierende Dualismus spürbar, der speziell für Hugos Sicht vom Menschen typisch ist[88]: Nicht der Mensch, sondern nur sein Fleisch stirbt, wenn die Seele es verläßt; Leib und Seele stehen sich wie getrennte Substanzen gegenüber. Zu dieser anthropologischen Prämisse tritt im Falle Christi die theologische Feststellung, daß die Gottheit auch in der Trennung von Leib und Seele mit beiden verbunden bleibt. Weil es aber schon vor der Trennung die Gottheit war, die als Subsistenzgrund der angenommenen Menschheit fun-

[84] Vgl. ebd. (400B).

[85] „Sic ergo humanitas a divinitate in passione derelictam se clamabat, quia eam inimicorum potestati ad crucifigendum concesserat": ebd. (401A).

[86] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 11 (401B).

[87] Eine ähnliche Deutung des „tradere spiritum" wird man auch noch bei Thomas von Aquin, Sup. Joh., c. 19, l. 5, n. 2452 finden können.

[88] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 11 (401C): „Sola caro mortua est, a qua anima separata est, anima mortua non est, nec divinitas mortua est, sed sola caro mortua est, quia separata est anima ab ea vita eius". Zur Lehre von der Seele in Hugos Anthropologie vgl. zusammenfassend SCHLETTE (1961) 49-58; 61-63.

gierte, so können auch nach der Trennung weiterhin von den mit ihr verbundenen Teilen personale Aussagen gemacht werden. Und weil in Christus die göttliche Person durch ihre Annahme des Menschseins letztlich Grund dafür ist, daß Christus „Mensch" genannt werden kann, ist die bleibende Verbundenheit der Gottheit mit den getrennten Teilen der Menschheit Grund dafür, daß dieselben auch nach dem Tod Christi als „Mensch" bezeichnet werden dürfen[89]. Hat man diese Hauptthesen Hugos verstanden, kann man sich die Nachzeichnung der recht umständlichen weiteren Ausführungen von c. 11 im einzelnen sparen, in denen Hugo die ganze christologische Sprachkombinatorik mit ihren Grundelementen „Verbum-caro-anima" für die Situation nach Christi Tod durchspielt. Bei allen Differenzierungen ist bleibendes Subjekt christologischer Aussagen das „totum": Christus, die „persona Verbi".

(3) Interessieren muß uns dagegen, daß diese Sicht Hugo im Schlußteil unseres Kapitels (406-411) dazu führt, genauer darzulegen, was er unter „Person" versteht[90]. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Christologie.

Auf den Menschen bezogen („secundum nos"), hält Hugo die boethianische Person-Definition, die er nicht ganz wörtlich zitiert, für vertretbar: „Persona est individuum rationalis substantiae"[91]. Wenn diese Definition auf den Menschen übertragen wird, so bezeichnet sie nach Hugo nicht dessen leib-seelische Ganzheit, sondern allein die Seele, die im eigentlichen Sinne Geist und damit „rationalis substantia" ist und der auch als solcher Individualität zugesprochen werden kann[92]. Durch die Vereinigung mit ihr wird der Leib personalisiert, doch im Gegensatz zu ihr verliert er die personale Existenz wieder, wenn im Tode die Trennung erfolgt[93]. Ausdrücklich

[89] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 11 (401D): „Fuit ergo verbum persona aeterna propter divinitatem aeternam et ipsa persona Deus fuit propter divinitatem, et homo fuit propter unitam verbo humanitatem. Ergo Christus persona ad infernum descendit, sed secundum solam animam (...), et Christus persona in sepulchro iacuit et secundum solam carnem (...) Corpus solum in sepulchro jacuit, et propter partem istam hominis Christus homo in sepulchro iacuit".

[90] Die Christologie ist der einzige Ort in „De sacramentis", wo der Personbegriff von Hugo ausdrücklich erörtert wird: SCHLETTE (1959) 57.

[91] Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 11 (406A).

[92] Im Hintergrund dieser Hochschätzung der menschlichen Geistseele steht sicher die Lehre von der Befähigung des Geistes zur unmittelbaren Gotteserkenntnis, die KÖSTER (1940) 11; 15-40 als Grundidee der hugonischen Anthropologie und als Fundament seiner Heilslehre dargestellt hat.

[93] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 11 (411A): „Quando autem corpus illi [sc. spiritui rationali] unitum est in quantum cum corpore unitum est; una cum corpore perso-

abgelehnt wird die Ansicht, daß das Kompositum aus Leib und Seele etwas „anderes" als seine Teile ist, also einen „Mehrwert" hat. Letztlich will Hugo damit wohl, auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, der Verlagerung des Personalitätsprinzips von der Seele auf den ganzen Menschen entgegentreten. Interessant ist das dafür angeführte eschatologische Argument: Wenn die vom Leib getrennte Seele nicht personal (und damit als Mensch) gedacht werden darf, wird das vom christlichen Glauben geforderte persönliche Gericht des Menschen nach dem Tode unmöglich und müßte bis zur Auferstehung des Fleisches vertagt werden. Weil uns aber die Heilige Schrift den Augenblick unseres Sterben unzweifelhaft als Anfang des neuen, „wahren" Lebens, der unbehinderten Gottesschau und unmittelbaren Christusgemeinschaft darstellt, ist es absurd zu behaupten, der Mensch gerate durch die Trennung von Leib und Seele in ein personales „Nichts"[94]. Wer dagegen setzt, es seien eben (nur) unsere Seelen, die vorerst Lohn oder Strafe empfangen, dem gibt Hugo zu bedenken, daß schon die antiken Heiden verstanden hätten, daß die Seele „Mensch" genannt werden darf, weil sie als „besserer und würdigerer" Teil geeignet ist, das Ganze zu bezeichnen. Weil sie handelt, wenn der Mensch handelt, wird auch der Mensch Lohn oder Strafe empfangen, wenn sie nach dem Tode gerichtet wird[95].
In einer knappen Definition faßt Hugo sein Konzept menschlicher Personalität zusammen:

„Anima quippe in quantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam, et quando corpus ei sociatur non tantum ad personam componitur, quantum in personam apponitur"[96].

(4) Dieser Personbegriff ist schon in der Kritik durch Thomas von Aquin und andere Hochscholastiker fest mit dem Namen Hugos

na est. Quando vero a corpore separatur, persona tamen esse non desinit [sc. anima]; et ipsa eadem persona quae prius fuit, quoniam corpus a societate spiritus decedens, eidem spiritui personam esse non tollit, sicut prius quando iungebatur ipsi ut persona esset non dedit."

94 Vgl. KÖSTER (1940) 95-100. Hugo verweist damit auf dieselbe Aporie, die einige moderne Theologen zur These einer „Auferstehung im Tode" geführt hat.

95 Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 11 (410B-C): „Quae persona licet propter id quod de humo sumptum est, homo dicatur; tamen verissime et quando illi [sc. spiritui rationali] sociata est; sola bene vel male operatur, et quando ab illo separata est, sola in poena vel gloria remuneratur. Et sicut in corpore posita quaedam sola cogitatione et voluntate facit sine corpore, quaedam post voluntatem et secundum voluntatem in operatione per corpus, ita quoque pro meritis praemium percipit primum, separata a corpore sine corpore: postea unita corpori in corpore."

96 Ebd. (409B-C).

verbunden worden[97]. Von ihm aus, so stellt W. Breuning zurecht fest, besitzt Hugo zunächst „keinen schlechten Zugang zur Christologie"[98]. Er kommt damit sogar zu einem sehr konzis erscheinenden anthropologisch-christologischen Parallelismus: Wie der menschliche Leib von der Seele das Personsein empfängt, ohne es ihr zu geben, indem er einem aus sich hinreichenden personalen Prinzip zugesellt wird, so verschafft nicht die Menschheit Christi der Gottheit das personale Sein, sondern empfängt es aus der Einung mit ihr[99]. Wenn dies die Prämissen sind, mit denen in der Idiomenkommunikation prädiziert werden muß, ergibt sich für Hugo die Schlußfolgerung, daß Christus in seinem Tode sowohl Gott als auch Person als auch Mensch geblieben ist, ohne daß die Wahrheit seines Sterbens damit geleugnet würde[100]. Kaum verstehbar aber wird in diesem platonisierenden Begriff vom Menschsein, weshalb nach dem Tode die Seele überhaupt noch die Wiedervereinigung mit ihrem Leib

[97] Vgl. Thomas von Aquin, 3 Sent. d. 5, q. 3, a. 2 c. Als erste mögliche Meinung über das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen wird dort die Ansicht referiert, daß es sich dabei um eine Beziehung zweier „vollständig Seiender" („entia completa") handele – wie ein Schiffer sich im Schiff befindet. „Et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de s. Victore." Zur häufigen Stellungnahme des Aquinaten gegen die Vorstellung von der Seele als (eigener) Substanz/ Person vgl. BAZÁN (1983) 379-384; WEBER (1991) 146-154. Weitere Stellen der thomanischen Hugo-Kritik nennt WEBER, H. J. (1973) 128; allerdings ist gerade der genannte Abschnitt aus dem SK geeignet, gegen Weber aufzuweisen, daß Thomas durchaus die Grundproblematik in Hugos Konzeption richtig und keineswegs „nicht den Tatsachen entsprechend" erkannt hat. Eine konzise Zusammenfassung der thomanischen Kritik am platonischen Seelenverständnis bietet HENLE (1956) 397-402. Ebenso, wenn auch etwas anders akzentuiert, findet sich Kritik an Hugos Gleichsetzung von (getrennter) Seele und Person bei den franziskanischen Theologen. Bonaventura merkt gegen den Viktoriner an, daß die Seele nach dem Tod zwar die zum Personsein nötige Einzigkeit („singularitas"), nicht aber die „Unmitteilbarkeit" („incommunicabilitas") besitzt, weil sie ja noch das Verlangen nach Wiedervereinigung mit dem Leib in sich trägt, durch welche sie wieder Teil eines größeren Ganzen wird; vgl. 3 Sent. d. 5, a. 2, q. 3 c. Daß auch Thomas diesen Gedanken kennt, beweist S. th. I, 19, 1 ad 5.

[98] BREUNING (1962) 25.

[99] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 11 (411B). Nur erwähnt sei, daß Hugo in der Schöpfungslehre das Leib-Seele-Verhältnis bereits durch eine andere Analogie als Bild der eschatologischen Vollendung verstanden hatte: Gott hat den Menschen mit Seele und Leib erschaffen, um in ihrer Einheit die zukünftige Gemeinschaft zwischen ihm selbst und dem vernünftigen Geist vorauszubilden (De sacr. I, p. 6, c. 1 [263C]); der Primat der Seele wird dadurch noch stärker hervorgehoben.

[100] Vgl. ebd. (411D): „Quapropter Christus etiam in morte carnis suae nec Deus esse desiit; quia in vera Deitate immortalis permansit: nec persona esse desiit, quia verbum fuit; nec homo esse desiit, quia divinitas eius ab humanitate sua non recessit."

erwarten oder erstreben soll. Das Band der naturalen Zusammengehörigkeit von Seele und Leib erscheint gegenüber der personalen Selbständigkeit der Seele doch schwach und ohne rechte Notwendigkeit.

Man hat in der neueren Forschung versucht, die Ausführungen Hugos gegen den Vorwurf eines extremen Platonismus in Schutz zu nehmen. Bedenkenswerte Argumente hat vor allem H. J. Weber gegen diesbezügliche Interpretationen (besonders bei R. Heinzmann und H. R. Schlette) zusammengestellt[101]. Er unterstreicht zunächst, daß das bleibende Menschsein Christi im Tode bei Hugo gerade nicht anthropologisch, sondern theologisch begründet wird. Freilich wird man aus dieser Beobachtung kaum große Rendite ziehen wollen, wenn man mit W. Breuning darin zunächst eine inkonsistente Argumentation feststellt, die dadurch entsteht, daß Hugo hier seinen Personbegriff nicht konsequent anwendet[102] – sonst hätte er der Menschheit Jesu (qua Seele) notwendig Personalität aus sich zusprechen müssen. Weiter gibt Weber für die eigentliche Anthropologie zu bedenken, daß bei Hugo eine klare logisch-philosophische Terminologie noch fehlt. Zudem habe er auch hier nicht Mensch und Seele einfachhin identifiziert, sondern nur eine extreme Hochschätzung des geistigen Teils ausgedrückt, wie durch hinreichend viele Stellen in „De sacramentis", welche die Einheit des Menschen aus Leib und Seele betonen, unterstrichen wird[103]. So schließt Weber, daß Hugos augustinisch-neuplatonische Ausdrucksweise zwar als „unzulänglich", nicht aber als „heterodox" bezeichnet werden müsse[104] (was in dieser Schärfe die wenigsten der von ihm kritisierten Interpreten getan haben[105]). Ergänzend mag erwähnt werden, daß neuerdings auch bezüglich der Anthropologie in der Urstandslehre

[101] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 128ff.

[102] Vgl. BREUNING (1962) 26. Inkonsistenzen in Hugos Personbegriff zeigt auch COLISH (1994b) 413f. auf.

[103] Zu nennen ist vor allem De sacr. II, p. 1 (PL 175, 405B): „Bene dico anima et caro est homo; et iterum bene dico homo est persona. Et rursum bene dico, anima et caro est una persona. (...) Et idcirco dicere non possum, solum anima est persona, aut sola caro est persona." Dies gilt aber nur im Zustand der Vereinigung von Seele und Leib.

[104] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 130.

[105] Am deutlichsten will KÖSTER (1940) 132 in der Theologie Hugos eine ganze Reihe von Keimen späterer Häresien ausmachen. Thomas von Aquin übrigens hat bei aller philosophischen Kritik an Thesen des Viktoriners dessen Rechtgläubigkeit in Schutz genommen; so erwähnt er in S. th. III, 50, 4 c. „aliquos" „dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide: sicut Hugo de Sancto Victore...". Vgl. POIREL (1997) 180.

Hugos Zweifel an einer allzu starken Platonismus-These angemeldet worden sind[106].

Bei all diesen berechtigten Einschränkungen bleibt allerdings die Frage offen, ob nicht die inneren Grenzen, die mit einem Begriff menschlicher Personalität in Ausgang von der Geistigkeit der Seele verbunden sind, beim bloßen Streit um die rechte Etikettierung des Sachverhalts aus dem Blick geraten. Hier bewertet Weber m. E. die Defizienzen Hugos zu milde, wenn er meint, mit seiner Deutung der boethianischen Definition bleibe Hugo „im Rahmen der mittelalterlichen, auch aristotelischen Theologie, für die den Menschen philosophisch-theologisch betrachten heißt ihn von seiner Seele her zu verstehen suchen"[107]. So sehr dieser Verweis auf den „Primat der Seele" für die mittelalterliche Anthropologie als ganze berechtigt ist[108], so sehr bleiben doch wichtige Unterschiede unberücksichtigt. Wie fundamental verschieden das Wesen der Geistseele bei Hugo im Vergleich zu späteren aristotelisch geprägten Theologen eingeschätzt wird, hat H. Köster anhand der Aussagen über die Fähigkeit zur Gottesschau nachgewiesen[109]. Genauso aber spricht gegen eine allzu großzügige Ausweitung eines gemeinsamen „Rahmens" mittelalterlicher Theologie, daß bereits in der Frühscholastik, näherhin, wie von Heinzmann gezeigt (und von Weber selbst zitiert[110]), in der Porretanerschule auf der Basis der gemeinsamen Prämissen ein wesentlich „ganzheitlicheres" Bild vom Menschen entworfen worden ist[111]. Das Besondere des aristotelisch geprägten Personverständnis-

[106] Vgl. POSSEKEL (1994); WÉBER (1991) 48ff.

[107] WEBER, H. J. (1973) 129f.

[108] Auch die Aristoteliker finden bei ihrem Philosophen die Formel „homo solus intellectus" und ziehen sie häufig und gerne heran, vor allem, wenn es um „prägnante" Bestimmungen von Menschsein, Aussagen über das Wesentliche des menschlichen Lebens geht: vgl. KÖHLER (2000) 598-624. Dadurch werden auch im aristotelischen Denken des 13. Jahrhunderts, beispielsweise bei Albert, „starke intellektualistische Akzente gesetzt" (ebd. 622), die aber in einer „prinzipiell ganzheitlichen und naturphilosophischen Betrachtungsperspektive beim Erkenntnisbemühen um den Menschen" (ebd.) eingebettet bleiben und darum innerhalb dieser Perspektive eher die Tendenz zu einer „Spezifizierung der Gesichtspunkte" (ebd. 623) dokumentieren, unter denen das Menschsein im einzelnen untersucht werden kann (etwa innerhalb der unterschiedlichen philosophischen Teildisziplinen). Der anthropologische Intellektualismus der Aristoteliker ist in diesem Sinne eher ein perspektivischer denn ein reduktionistischer.

[109] Vgl. KÖSTER (1940) 40-49.

[110] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 128.

[111] Vgl. HEINZMANN (1965) 118-146. Es ist ärgerlich, wenn eine akademische Abaelard-Monographie des Jahres 1999 unter Mißachtung dieser nicht mehr ganz neuen Forschungsergebnisse zur frühscholastischen Anthropologie *als ganzer* nicht

ses, wie es später vor allem bei Thomas zum Zuge kommen kann, wenn er über das boethianische Definitionselement „Individualität" die wahrhaft personkonstituierende Funktion des Materiellen im Menschsein herausstreicht und damit erst menschliche Leiblichkeit in ihrer personalen Dimension erschließt, ist erst recht bei Hugo nicht zu finden. Es macht durchaus einen nennenswerten Unterschied, wenn der Viktoriner der Seele deshalb auch getrennt vom Leib Personalität zuspricht, weil sie als Geistwesen einfache Einheit („simplicitate unus") und damit wohl auch individuell ist[112]. Darum ist die Geistseele immer „ex se" Person und, so fügt Hugo ausdrücklich hinzu, in der Verbindung mit dem Leib bleibt sie es „per se", d.h. der Grund für ihr Personsein ändert sich damit nicht[113]. Wenn aber die Einfachheit des Geistigen als solche hinreichender Grund für menschliche Individualität ist, dann wird es, allen nominellen Behauptungen zum Trotz, nie gelingen, die Verbindung von Seele und Leib als konstitutiv für die Einheit des Menschen und damit für Individualität, Personalität und damit letztlich für wirkliches Menschsein zu erweisen – dies ist das bleibende „Platonismus-Problem" bei Hugo von St. Viktor.

4.) Zusammenfassung

Welcher Ertrag ist aus diesem raschen Gang durch Hugos Christologie und Anthropologie für unsere Ausgangsfrage nach der theologischen Verortung des Erhöhungsgeschehens gewonnen? Die Frage wird einfacher beantwortbar, wenn wir sie mit einer konkreteren Vorfrage verbinden: Verstehen wir aus der Begegnung mit Hugos Christologie, weshalb diese ohne eine eigene Thematisierung der

mehr beizutragen hat, als daß sie von einem „Leib-Seele-Dualismus griechischer Provenienz" geprägt sei, das Leib-Seele-Verhältnis als „reine Apposition" verstehe und den Leib zum „geistfeindlichen Element" uminterpretiere (so SCHROETER-REINHARD [1999] 310f.).

[112] Vgl. De sacr. II, p. 2, c. 11 (411A): „Si ergo individuum rationalis substantiae persona est; rationalis utique spiritus, qui et simplicitate unus est, et natura rationis capax, proprie personam esse habet; ex se quidem in quantum spiritus rationalis est, per se autem, quando sine corpore est." Sehr präzise analysiert SCHLETTE (1959) 59 Hugos „eigenwillige Interpretation" des boethianischen Personbegriffs, „in welcher er die *rationalis substantia* der boethianischen Formel mit *spiritus rationalis* gleichsetzt und das *individuum*, seine verkürzte Fassung der *individua natura*, auf die Unteilbarkeit des geistigen Seins deutet."

[113] „Die Verbindung beider wird also gewertet als rein äußerliche Apposition; die Bedeutung des Leibes wird hierdurch verkannt, sofern er der Seele etwas von ihrer inneren Einheit zu nehmen scheint" (SCHÜTZ [1967] 102).

Osterereignisse auskommt? Zu einem Schluß kommen wir leicht aus der Rekapitulation der zentralen Thesen in „De Sacramentis":

[1] Hugo verfolgt einen strikt inkarnatorischen Ansatz. Es ist der „christologische Grundzug", welcher sein Werk bestimmt und gegenüber anderen Entwürfen der Epoche hervorhebt; hier zeigt sich besonders Hugos Originalität[114]. Hugo entfaltet eine christozentrische Geschichtstheologie: In der Mitte der Weltgeschichte und ihres theologischen Verständnisses steht die Inkarnation. Der Viktoriner läßt keinen Zweifel daran, daß die Menschwerdung Gottes soteriologisch bedingt ist. Ihre Heilswirkung beginnt, im sakramentalen Vorgriff vermittelt, bereits unmittelbar nach dem Sündenfall. Das konkrete erlösende Handeln Christi in seinem Erdenleben wird in „De Sacramentis" allerdings erstaunlich knapp abgehandelt. An einigen Stellen bleibt es bei einer Rekapitulation von Anselms Satisfaktionslehre[115], an anderen ist die Beispielhaftigkeit dessen, was Christus tut, bestimmendes Deutungsmotiv. Zweifellos verlagert Hugo gegenüber Anselm den soteriologischen Akzent vom Tod Christi auf die Menschwerdung selbst: Weil sie Gott und Mensch in unüberbietbarer Nähe eint, ist sie der entscheidende Schritt zur Erlösung des Menschen. Mehr als in seinem Tun ist Christus in seiner Person der Mittler und Heiland[116].

[2] Die Lehre über Christus ist darum fast ausschließlich Analyse dieses Persongeheimnisses und seiner Konsequenzen. Die Grundaussage lautet: Für die Menschheit Christi bedeutet die hypostatische Union unüberbietbare Partizipation an den Gütern der Gottheit.

[a] Die Seele Christi erhält dadurch eine quasi-göttliche Vollkommenheit ihrer Eigenschaften und genießt schon auf Erden die vollendete Gottesschau. Das Handeln Christi während seines Erdenlebens steht zu dieser gnadenhaften Ausstattung der Seele in keiner entscheidenden verdienstursächlichen Relation.

[b] Das österliche Erhöhungsgeschehen, die Verherrlichung des Leibes also, ist nicht notwendigerweise Konsequenz eines von Christus im Leiden erworbenen Verdienstes für sich selbst, sondern folgt wiederum aus dem, was der Herr bereits durch die Menschwerdung ist. Wenn Hugo dennoch von Verdiensten Christi spricht, so

[114] So WEISWEILER (1944-49) 260.

[115] Vgl. DE CLERCK (1940) 165ff.

[116] Insoweit dürfte die Einschätzung bei BERNDT (1996) 74ff., daß es sich in „De sacramentis" um ein „Paradebeispiel" theologischer Schriftauslegung handele, mit Blick auf die Christologie wohl gewisse Einschränkungen erfordern.

schwankt seine Deutung zwischen der Konstatierung objektiv guter Werke im Leben Christi mit bloß nomineller, aber nicht realer Wirkung, und einem Verständnis all seines Tuns aus der Wurzel des unbedingten verdienstlichen Gehorsams, der nach Art eines gnadenhaften Habitus gefaßt wird und dessen konkreter Vollzug als eher sekundär erscheint.

[3] Von dieser Verschränkung von Menschwerdung und Erhöhung des angenommenen Menschen her besteht für Hugo die leibliche Natur, auf die Christus seinem Wesen nach Anspruch hat, in seiner Verherrlichungsgestalt, deren Haupteigenschaft die Unsterblichkeit ist. In der Betonung der Freiwilligkeit von Christi Sterben schließt sich der Viktoriner eng an die Vorgaben Anselms von Canterbury an. Leidensfähigkeit und Sterblichkeit werden von Christus freiwillig übergenommen, ohne daß sie notwendig zu seinem Menschsein gehörten. Der sündenlose Christus behält die Möglichkeit, diese ihm wesenhaft fremden Eigenschaften zeitweise auch wieder abzulegen, und er hat von ihr während seines Erdenlebens tatsächlich Gebrauch gemacht. Nur auf diesem Wege glaubt Hugo sicherstellen zu können, daß die leiblichen Defekte nicht als Folge der Erbsünde verstanden werden.

In dogmengeschichtlicher Betrachtung erinnert diese Argumentation an das Spannungsfeld im sogenannten „Aphthartodoketismus"-Streit in der Theologie des 6. Jahrhunderts. Der Aphthartodoketismus wird gewöhnlich mit den Namen des syrischen Bischofs Julianos von Halikarnassos und Gaianas von Alexandrien in Verbindung gebracht und stellt eine „sanfte" Spielart des Monophysitismus dar, zu dem auch einige prinzipiell chalkedonensisch eingestellte Theologen der Zeit neigten[117]. Darnach hat Christus wahrhaft gelitten, aber dieses Leiden ist zugelassen durch die Gottheit in einem prinzipiell leidensunfähigen Leib; das sich dabei vollziehende Wunder ist das Leiden, nicht die Leidensunfähigkeit[118]. Rechtgläubige Väter, etwa

[117] Vgl. als Überblick GRILLMEIER (1993) (Lit.). Aus der älteren Forschung bleibt beachtenswert DIEKAMP (1927). SCHOEPS (1951) 24 nennt die Lehre von der physischen Vergöttlichung des Menschen Christus und durch ihn (bzw. durch die Vereinigung mit ihm im Sakrament) aller Menschen die „mystische Klippe der östlichen Kirche", und kommt zu dem übertriebenen Urteil: „Mit ihr hängt es zusammen, daß die rechtgläubigen Theologen des Ostens bis zu Johannes Damascenus – allen dogmatischen Verketzerungen zum Trotz – apollinaristisch-monophysitisch gedacht haben".

[118] Vgl. die Charakterisierung bei GRILLMEIER (1993) 803f.: „Nur die Erlaubnis des Logos konnte menschl[ich] nat[ürliches] Erleiden u[nd] Tod in Jesus zulassen, u[nd] zwar nach Art eines (negativen) Wunders (...) Das bibl[ische] Verhältnis v[on]

Leontius von Byzanz, setzten dagegen die These, daß Christus in einem von Natur aus leidensfähigen Leibe wahrhaft gelitten hat; die Wunderkraft, die Christus als Gott zweifellos besaß, hätte sich darin zeigen können, dieses Leiden zu verhindern[119]. Man wird kaum annehmen dürfen, daß Hugo von St. Viktor diese Debatte der östlichen Väter im einzelnen zugänglich war[120]. Eher wird ihm die Problematik in ihrer westlichen Version bekannt gewesen sein, die sich vor allem Stellen in der Schrift „De trinitate" des Hilarius von Poitiers verdankt[121]. Auch hier liest man bereits manches von einem „sterblichen Leib", aber einer „unsterblichen, leidensunfähigen Natur" des Menschen Jesus, die aus seinem sündenlosen Ursprung herrührt[122], so daß manche Interpreten den Unterschied zum Aphthartodoketismus als nicht allzu groß ansehen[123]. So schwer es demnach oft ist, die Positionen der Väter in dieser Frage richtig zu kategorisieren, da sie

„wunder(bar)" u[nd] „natürlich" im Leben Jesu wird damit umgedreht (...). Hierin, nicht im angeblichen Doketismus, liegt der ernst zu nehmende Irrtum des Aphthartodoketismus."

[119] Viele Väteräußerungen sind dokumentiert bei THOMASSIN (1866) 490-497, der an der Rechtgläubigkeit des Hugo von St. Viktor in diesem Punkte keinen Zweifel hat.

[120] Anders ist es übrigens später bei Thomas von Aquin, der die Häresie und ihre Vertreter durch Isidor von Sevilla und Johannes Damascenus kennt und verurteilt, weil durch sie die Gleichwesentlichkeit Christi mit den Menschen geleugnet und die Wahrheit der Evangelienberichte in Zweifel gezogen wird; vgl. S. th. III, 50, 5 c.

[121] Vgl. SIJEN (1938a) 189f. Tatsächlich lehrt Hilarius mit anti-arianischer Stoßrichtung eine „verherrlichende Menschwerdung" des Wortes, zuweilen „in einer Weise, die dem Leiden des Herrn nicht immer ganz gerecht wird" (STUDER [1978] 130.132). Eine übersichtliche Zusammenstellung umstrittener Hilarius-Texte findet sich bei THOMASSIN (1866) 497-501. Zur Bewertung vgl. auch GONDREAU (2002) 48-51.

[122] Vgl. etwa Hilarius, De trin. l. 10, n. 23; 25; 35 (PL 10, 363f.; 371/ ed. SMULDERS = CChr.SL 62A, 477-481; 488f.).

[123] Vgl. SCHOEPS (1951) 16ff., bes. 17: „Christus hatte caeleste corpus (de trin. 10, 73 u. ö.), das er selbst ohne Zutun eines Menschen im Schoß der Jungfrau gebildet hat (10, 18). Marias Mutterschaft wird nicht bezweifelt, sie hat zum Wachstum und zur Geburt des Christusleibes alles das beigetragen, was ihrem Geschlechte von Natur aus zukommt (de trin. 10, 16). Als himmlischer Leib ist er aber von allen Bedürfnissen und Affekten frei, erhaben über Essen, Trinken, Schlafen und Schmerzensempfindungen. Was sonst als Wundererscheinung gewertet wird, wie das Wandeln auf dem Meere oder die Verklärung auf dem Berge Tabor, erscheint hier als natürliche Seins- und Offenbarungsweise des himmlischen Leibes (de trin. 10, 23). Es bedurfte eines besonderen Willensaktes des Gottmenschen, um seinen Leib der ihm natürlichen Leidensunfähigkeit zu entkleiden und aus freiwilliger Übernahme, nicht natürlicher Notwendigkeit, den Einwirkungen feindlicher Kräfte – überhaupt der menschlichen infirmitas; aber ohne Schmerzempfindung (passus est, non doluit – 10,24f.) – zugänglich zu machen."

sich in der starken Betonung der göttlichen Souveränität des Logos über die angenommene Menschennatur (mit Berufung auf entsprechende johanneische Texte) sowie im Hinweis auf die Sündenlosigkeit Christi, die eigentlich das Sterben ausschließt, einig sind und nur in den Feinheiten der spekulativen Ausarbeitung differieren, so schwer wird man sich tun, die dargestellte Position Hugos einer Seite zuordnen zu wollen. Die mittelalterlichen Zeitgenossen hatten ebenso wie die meisten späteren Interpreten keinen Zweifel an Hugos Orthodoxie. Daß der Lehre von „De sacramentis" allerdings eine problematische, zu einer vorösterlichen Herrlichkeitschristologie und letztlich auch zum Monophysitismus hin auslegbare Ambivalenz nicht fern liegt, darf sicher festgehalten werden.

[4] In Hugos Anthropologie, der die spiritualistische Gleichung Seele = Person = Mensch wenigstens im Blick auf den ontologischen Grund von Personalität eigen ist, wird der Tod des Menschen letztlich auf das Sterben des Leibes reduziert. Im Falle Christi geschieht eine weitere Relativierung des durch den Tod bedingten Einschnittes durch die bleibende postmortale Verbundenheit der Gottheit mit den getrennten Teilen Seele und Leib. Je weniger Gewicht aber der Einschnitt des Todes für Christus besitzt, desto geringer wird auch die Bedeutung der nachfolgenden Auferstehung anzusetzen sein.
Wir können also festhalten: In Hugos Christologie fehlt wohl deshalb eine eigene Erörterung des Erhöhungsgeschehens, weil dieses christologisch gar keinen eigenständigen Sinn besitzt. Auch nach dem Kreuzestod lebt „Christus", ist er nicht nur Person, sondern auch Mensch[124]. Am Ostermorgen tut er prinzipiell nichts anderes, als er schon während seines Erdenlebens tat, wenn er gelegentlich die Leidensfähigkeit ablegte – nur trennt er sich jetzt von ihr ein- für allemal. Eher wird ein Hindernis aufgehoben als etwas Neues begonnen, das überraschend oder unerwartet genannt werden könnte. Die Verherrlichung hat in christologischer Sicht nach Hugo weder eine wesenhafte noch überhaupt eine Beziehung zu Leiden, Kreuz oder sonst einem Ereignis seines Erdenlebens, die notwendig erwähnt werden müßte – sie hätte auch unabhängig davon jederzeit stattfinden können, denn sie ist ein Anspruch, der durch die Menschwerdung als solche gesetzt ist. So ist die Erhöhung Christi von theologischem Interesse nicht „propter ipsum", sondern allein „propter nos". Diese Heilsfunktion denkt Hugo in der Kategorie der

[124] Einen Zusammenhang zwischen der einseitigen Anthropologie Hugos und seiner Vernachlässigung der Auferstehung Christi in der Erlösungslehre vermutet bereits LADARIA (1974) 95f.

Exemplarursächlichkeit[125], so daß auch der Zusammenhang zwischen Christi und unserer Auferstehung ausschließlich in einem figurativ-moralischen Sinne gedeutet wird[126].

Insgesamt lautet das Fazit: In der Systematik von „De Sacramentis" bleibt die Auferstehung Christi ein Randthema – nicht trotz, sondern gerade wegen der starken christologischen Ausrichtung dieses Werkes. Was der Sache nach Implikat der hypostatischen Union ist, erscheint konsequent in der theologischen Reflexion nur am Rande als Implikat jener Kapitel, die sich mit der spekulativen Erörterung der Inkarnation befassen.

[125] Am deutlichsten ist noch die schon früher zitierte Aussage zur figuralen „Sakramentalität" der Auferstehung Christi in De sacr. II, p. 8, c. 6 (466A-B). Vgl. daneben De sacr. I, p. 8, c. 10 (311D): „Ut in eo quod passus est videant quid ei retribuere debeant, in eo autem quod glorificatus est considerent quid ab eo debeant exspectare"; vgl. LASIĆ (1956) 331f. Die Beispielhaftigkeit für uns steht meist auch in Hugos Sakramentenlehre im Vordergrund, wenn ein Zusammenhang zur Erhöhung Christi erwähnt wird; vgl. De sacr. II, p. 6, c. 8 (455D); c. 9 (469A).

[126] Vgl. Hugo, Eruditionis didascaliae libri septem, l. 7, c. 27 (PL 176, 838A): „Nam qualiter Dominus noster Jesus Christus tertia die surgens a mortuis, in se nos vivificaverit et suscitaverit, audivimus, et gavisi sumus. Sed dignum valde est, ut recompensemus ei beneficium suum; et quemadmodum nos in ipso tertia die resurgente resurreximus, ita et nos pro ipso et per ipsum tertia die resurgentes, eum resurgere in nobis faciamus".

§ 2 Koordinatenverschiebungen im christologischen und soteriologischen Bedingungsfeld für die Deutung der Auferstehung zwischen Früh- und Hochscholastik

In Hugo von St. Viktor ist uns exemplarisch ein Theologe aus der Anfangszeit der scholastischen Epoche begegnet, dessen christologischer Gesamtkontext erkennen läßt, weshalb ein näheres Interesse an der Beschäftigung mit den Erhöhungsartikeln des Glaubensbekenntnisses nicht vorliegt. Im folgenden soll es um die Frage gehen, inwieweit Hugo für „die" Scholastik typische Ansichten vertreten hat, und wie Konstanz bzw. Variation der christologischen Lehrpositionen für das Verständnis der Auferstehung bedeutsam werden.
Dafür scheint eine Untersuchung derjenigen drei Problemaspekte erfolgversprechend, denen wir bereits bei Hugo die größte Relevanz für unsere Thematik zuschreiben konnten:

[1] Im Problemfeld „Inkarnation und Verherrlichung" geht es zunächst um die Frage, inwiefern die leibliche Glorie für Christus tatsächlich verborgene Mitgift der hypostatischen Union ist, oder ob der Diskussionsverlauf des 12. und 13. Jahrhunderts den Weg zu einer strikteren Trennung zwischen vor- und nachösterlicher Existenz Christi weist und damit möglicherweise dem Auferstehungsgeschehen eine stärkere Eigenbedeutung zugesteht.

[2] Zweitens soll verfolgt werden, wie in der sich entfaltenden Theologie unserer Epoche der Zusammenhang zwischen den irdischen Taten Christi, vor allem der Passion, und seiner österlichen Verherrlichung erklärt wird. Je sicherer ein „Verdienst Christi für sich selbst" anerkannt wird, so lautet die berechtigte Vermutung, desto eher wird auch sein Lohn eigenständig thematisiert werden können.

[3] Schließlich ist zu klären, wie im weiteren Zeitraum unserer Untersuchung die Einschätzung des Erhöhungsgeschehens mit den anthropologischen und theologischen Erklärungselementen für den Tod Christi verknüpft ist. Denn sollte die Zerstörung des Menschseins Christi im Sterben in größerer Radikalität begriffen werden, müßte wohl auch die Wiederherstellung dieses Menschseins intensivere christologische Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen.
Diesen drei Teilaspekten, aufgeführt in der Reihenfolge, wie sie im dritten Buch der Lombardus-Sentenzen begegnen, wird sich der folgende Paragraph unserer Arbeit in unterschiedlicher Ausführlichkeit widmen. Daß damit zugleich einige der entscheidenden Entwicklungsmomente scholastischer Christologie überhaupt herausge-

griffen sind, können wir unschwer daran erkennen, daß sie, in Verbindung mit bestimmten standardisierten Fragestellungen, schon während der Frühscholastik ziemlich kontinuierlich bearbeitet wurden[1]. Der angenehme Umstand, daß Mgr. Landgraf in seiner enzyklopädischen „Dogmengeschichte der Frühscholastik" alle drei Linien ausführlich verfolgt hat, erleichtert die Verlängerung in die Hochscholastik hinein und entbindet uns vielfach von Handschriftendurchsicht und Quellensuche. Wir werden allerdings bemüht sein, das bei Landgraf zuweilen recht unanalytisch kumulierte Textmaterial stärker auf die Logik der Lehrentwicklung hin zu befragen, die im Verlauf unserer Epoche sichtbar wird. Ziel und Schwerpunkt der Darstellung werden die Synthesen der bedeutenden Hochscholastiker bilden.

1.) Unsterblichkeit und Verherrlichung als verborgene Eigenschaften der angenommenen Menschennatur?

a) Die Verherrlichung der Seele Christi im Erdenleben als unbestrittene Konsensmeinung

Das Augustinus bzw. Ambrosius zugeschriebene Axiom, das besagt, alles, was der Gottessohn von Natur aus besessen habe, komme dem Menschen Jesus Christus gnadenhaft zu, kann seit Hugo von St. Viktor als gemeinsamer Ausgangspunkt der Scholastiker gelten, von dem her die Verherrlichung Christi während seines Erdenlebens begriffen wird. Dadurch muß sich der Herr von den übrigen Menschen unterscheiden: „Was in uns das Letzte ist, war in ihm das Erste", lautet eine griffige Formulierung Richards von St. Viktor[2]. Daß die Seele Christi aus diesem Grunde im ganzen Erdenleben die vollkommene Gottesschau besaß und beseligt war, steht für alle Autoren im 12. und 13. Jahrhundert außer Frage, wie durch zahlreiche Spezialuntersuchungen in der jüngeren Forschung detailliert aufgewiesen werden konnte[3]. Eine lebendige Diskussion entsteht in der Scholastik eher darüber, wie angesichts dieser Verbundenheit mit Gott

[1] In Zuordnung zu unseren drei Schritten sind dies vor allem die Fragen: (1) ob Christus unsterblich war (damit zusammenhängende Probleme: ob Christus in der Verklärung auf dem Berge die „claritas" zeigte; welchen Leib er im Abendmahlssaal gab); (2) ob Christus für sich selbst verdient hat; (3) ob Christus „in triduo mortis" Mensch gewesen ist.

[2] Richard von St. Viktor, De Emmanuele, l. 2, c. 24 (PL 196 658B).

[3] Vgl. FORSTER, W. J. (1958); ERNST, J. T. (1971) mit den jeweiligen Literaturverzeichnissen. Für die Frühscholastik knapp resümierend: COLISH (1994b) 438-443.

ein menschliches Wissen der Seele Christi denkbar bleibt und ob darin ein echter (und nicht nur scheinbarer) Erkenntnisfortschritt zugestanden werden kann[4]. In der Frühscholastik wird generell kein „Lernen" Christi zugegeben, wohl aber werden wenigstens erste Schritte zu einer Annäherung des Wissens Christi an das der übrigen Menschen versucht[5]. Als Grundschema der Lösung im 13. Jahrhundert darf dann die Abfolge der Trias „Gottesschau (cognitio matutina), vollkommene, von Gott gestiftete, den Menschen eigene Erkenntnis aller Dinge (cognitio vespertina infusa) und sinnliche Welterfahrung als nachträgliche Bestätigung dieser vollkommenen Erkenntnis"[6] („scientia experimentalis") angesehen werden. Thomas modifiziert in seinem Spätwerk dieses Vorstellungsmodell erheblich, indem er für Christus echt menschliche Erfahrungserkenntnis („scientia acquisita") zugibt. Die nachfolgenden Theologen des Hochmittelalters sind diesen Schritt zu einer stärkeren Berücksichtigung des wahren Menschseins Jesu im Erkenntnisprozeß allerdings durchweg nicht mitgegangen[7].

Diese wenigen Bemerkungen zur seelischen Seite der Verherrlichung Christi reichen im Blick auf unser Untersuchungsthema zunächst aus. Intensiver müssen wir uns dagegen der Frage zuwenden, welche Konsequenzen man aus der irdischen Gottesschau Christi für seine leibliche Existenz gezogen hat. Wir werden zunächst den Fortgang der Diskussion um Christi Sterblichkeit und Leidensfähigkeit darzustellen haben, bevor wir am Beispiel von Bonaventura und Thomas von Aquin dem Verhältnis von Inkarnation und Verherrlichung im Rahmen zweier umfassender systematischer Gesamtentwürfe der Christologie auf dem Reflexionsniveau des 13. Jahrhunderts begegnen werden.

[4] Dazu detailliert für Früh- und Hochscholastik: MURRAY (1963); mehr resümierend: KAISER (1981); für die Schule des Alexander von Hales: MARTÍNEZ FRESNEDA (1997) (vgl. auch schon ders. [1979] und sein Artikel in RTAM 62 [1995] 157-181).

[5] Die patristische und mittelalterliche Exegese zum biblischen „locus classicus" für einen Wissensfortschritt Christi, Lk 2,52, hat MADIGAN (1997) erschlossen. Den Schwerpunkt auf die Darstellung der Lehre Alberts zum Thema legt MASCARUCCI (1948).

[6] ERNST, J. T. (1971) 204. Vgl. zum Lehrkonsens des 13. Jahrhunderts auch MURRAY (1963) 65-69.

[7] Vgl. ERNST, J. T. (1971) 300ff.; MADIGAN (1997) 191ff.; MAILLARD (2001) 238-242; 253f.; TORRELL (2001a).

b) Weitere Vertreter der These von der „natürlichen" Verklärung Christi

aa) Monastische Theologie und beginnende Scholastik

Hugo von St. Viktor ist keineswegs der erste und einzige Theologe seiner Zeit, der die Sterblichkeit Christi nicht als prinzipiell zu denkende Konsequenz mit der Menschwerdung verbindet, sondern dazu tendiert, sie als „naturwidriges" Akzidens zu sehen, weil die inkarnatorisch konstituierte Menschheit Christi eigentlich Anspruch auf Verherrlichung hatte.

(1) Bedeutende monastische Autoren schwanken in dieser Frage, wie man am Beispiel eines Wilhelm von St. Thierry[8] oder eines Philipp von Harvengt († 1183) erkennt. Der letztgenannte zählt zu den berühmtesten Gelehrten des Prämonstratenserordens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts[9]. Wenn er sich auch in dem christologischen Streit, den er brieflich mit einem gewissen Prior Johannes führt, meist hinter die Exegese bestimmter Vätertexte (z. B. des Hilarius) zurückzieht, bleiben doch seine Aussagen zur „willentlichen", nicht „natürlichen" Sterblichkeit Christi ähnlich unscharf wie bei Hugo[10].

(2) Kein anderes Bild präsentiert sich im Blick auf weitere frühe Scholastiker.

(a) So deuten in die genannte Richtung bereits eine größere Anzahl von Sentenzen aus der Anselmschule[11]. Typisch ist, daß man auch hier – immer in Anlehnung an Väterworte[12] – eine enge Verknüpfung zwischen der nachösterlich verklärten Leiblichkeit und solchen vorösterlichen Ereignissen herstellt, die schon den Besitz von Verklärungseigenschaften nahezulegen scheinen (wie z. B. die Geburt des Herrn ohne Verletzung der Jungfräulichkeit Mariens). Das wahre Leiden und Sterben Christi wird damit nicht geleugnet.

[8] Aus seiner Christologie arbeitet dies ELDER (1991) 96 heraus.

[9] Zur Biographie vgl. SIJEN (1938b).

[10] Entscheidende Zitate sind gesammelt bei SIJEN (1938a) und LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 226-232, der freilich Philipp eher in die Nähe der Summa Sententiarum als Hugos rücken möchte. Schärfer urteilen Vertreter der älteren Forschung (vgl. SÉPINSKI [1948] 180, Anm. 2 [X. Le Bachelet]). Der Versuch von SIJEN (1938a), die umstrittenen Äußerungen Philipps durch den Verweis auf terminologische Unterschiede im Vergleich zu späteren Autoren zu entschärfen (etwa bezüglich der Begriffe „natura" oder „necessitas"), kann nicht recht überzeugen.

[11] Die Texte bringt ausführlich LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 201-212.

[12] Vgl. Augustinus, In Io., tr. 121, 4: „Moli autem corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inuiolata permansit?" (CChr.SL 36, 667,12). Ähnlich Gregor d. Gr., In Evg., l. 2, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1197C-D/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 218).

Allerdings wird wie bei Hugo der Gegensatz betont, der zwischen der dazu notwendigen „passibilitas"/ „mortalitas" und der „wahren Natur" des Herrn besteht[13]. Bei weitem nicht alle Sentenzen der Anselmschule entfalten diesen entscheidenden formalen Gesichtspunkt in ähnlicher Deutlichkeit, so daß sich insgesamt in den Anselmsentenzen keine eindeutige Lehrmeinung ausmachen läßt, was in der noch weitgehend undialektisch verfahrenden Väterauslegung dieser Schule nicht selten ist[14].

(b) Viel deutlicher äußert sich dagegen Honorius von Autun zugunsten einer natürlichen Unsterblichkeit Christi. Seine Antwort ist auch massiver als die Hugos: Christus war seiner Natur nach so, wie er sich den Jüngern auf dem Berge der Verklärung offenbarte. Nur weil die Menschen diese Herrlichkeitsgestalt nicht ertragen konnten, hat er sich ansonsten „sub larva"(!) gezeigt – leidensfähig[15]. Nicht die Annahme der Unsterblichkeit, sondern der Sterblichkeit im Erdenleben muß mit der „potentia" Christi begründet werden[16].

[13] Ein Text, den Landgraf nicht zitiert, kann dies exemplarisch verdeutlichen. Er stammt aus der Sentenzensammlung „Potest queri quid sit peccatum" (Anselmschule, Cod. Zürich C 61), könnte allerdings eine spätere Hinzufügung sein; vgl. WEISWEILER (1936) 188: „Et ita Christus talis in natura sua fuit ante passionem qualis hodie, scilicet immortalis, impassibilis et ex illa natura exivit clauso utero, quia tale corpus habebimus post resurrectionem, quod ianuis clausis intrare possit sicut et corpus domini post resurrectionem. Sed quia genus humanum redimere venerat, quod fieri non poterat nisi per passionem, ipse autem sub hac natura pati non potuit, sumpsit passibilitatem et mortalitatem, in qua pati et mori posset. Et secundum quod in natura erat, apparuit discipulis in monte et secundum eam dedit corpus suum in cena secundum quosdam; secundum alios quale fuit voluntate. Sed quod melius dicatur, non est presentis negocii."

[14] Vgl. WEISWEILER (1936a) 247ff.

[15] Honorius v. Autun, Elucidarium, l. 1, n. 140 (ed. LEFÈVRE [1954] 387): „Secundum naturam talis fuit qualis in monte discipulis suis apparuit. Sed quia homines eius claritatem ferre non poterant, sub larva apparuit, quia forma despicabilis fuit". Die Äußerung antwortet auf die Frage, ob Christus „pulcher" gewesen sei. Allerdings sollte man beachten, daß sich auch bei berühmten Autoren der Hochscholastik zuweilen derartig „doketisch" klingende Sätze finden, wenn sie die „verhüllte Herrlichkeit" Christi beschreiben wollen. Vgl. etwa folgende, vom hl. Bernhard übernommene Aussage im Johanneskommentar des hl. Bonaventura: „Splendorem illius aeternae lucis nullus ferre posset aspectus, nisi obumbraretur *levi nubecula carnis*" (Hervorhebung von mir): Comm. in Io., c. 8, n. 18 (Opera VI, 358a). Vgl. BOUGEROL (1971) 49.

[16] Vgl. Honorius v. Autun, Elucidarium, l. 1, n. 141 (ed. LEFÈVRE [1954] 387): „Igitur secundum naturam impassibilis et immortalis fuit, sed secundum potentiam utrumque esse voluit, passibilis et mortalis".

bb) Gerhoch von Reichersberg

Ihren markantesten Ausdruck hat die Behauptung der vorösterlichen Verherrlichung der Menschheit Christi unter den frühscholastischen Theologen vielleicht bei Gerhoch von Reichersberg gefunden. Obwohl die Christologie des bayerischen Propstes infolge der nur geringen handschriftlichen Verbreitung seines Schrifttums keine besondere Nachwirkung erzielen konnte, ist eine etwas eingehendere Darstellung schon aufgrund der von ihm ausführlich entwickelten dogmatischen Begründung der These gerechtfertigt.

(1) Gerhoch gehört zu den großen Polemikern des 12. Jahrhunderts. Wie P. Classen in seiner eindrucksvollen Biographie nachgezeichnet hat, sind fast alle seine Schriften Beiträge zu den fortwährenden Auseinandersetzungen, in die er sich während seines ganzen Lebens, weit über 40 Jahre lang, verwickeln ließ. Obwohl selbst weder durch die Art seiner Ausbildung oder Lehrtätigkeit noch durch die Methodik seiner Werke ein „scholastischer" Gelehrter, wird Gerhoch auf dem Feld der Christologie „in einer Einzelfrage mitten in den brennenden Kampf um das Werden der neuen deutschen Theologie hineingestellt"[17]. Es geht dabei um die spekulative Deutung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, wie sie die neuen Dialektiker, mit Abaelard und Gilbert von Poitiers an der Spitze, vorgenommen haben. Die historischen Abläufe der Streitigkeiten sind durch die neuere Forschung hinreichend aufgeklärt[18]; wir brauchen sie nicht zu wiederholen, wenn wir uns für Gerhochs eigene Position zu den vorösterlichen Grundlagen der Verherrlichung Christi interessieren.

Aus den zahlreichen und oft weitschweifigen Veröffentlichungen Gerhochs[19] wählen wir als Basistexte drei christologische Darstellungen seiner späteren Jahre: den an Papst Hadrian IV. gerichteten

[17] WEISWEILER (1938b) 22. Es hat wohl mit der Entstehungszeit des Aufsatzes zu tun, daß hier lieber von „deutscher" als von „scholastischer" Theologie, wie es richtiger wäre, gesprochen wird.

[18] Neben den Arbeiten von VAN DEN EYNDE (1955); (1957) und GAMMERSBACH (1959) 52ff.; 113ff. sowie der ausführlichen Darstellung bei CLASSEN (1960) bietet eine prägnante Orientierung die Einleitung N. M. Härings in seiner Edition von „De novitatibus" (bes. 10-14).

[19] Vgl. die Werkliste, die Häring in seiner genannten Edition von „De Novitatibus" (18-21) zusammengestellt hat. Vor allem in den Briefen Gerhochs, die oft als unmittelbare Beiträge zu den Debatten gelten können, ließen sich noch viele (meist aber nur wiederholende) Belege für die im folgenden darzustellende Position anfügen. Die meisten der Briefe sind veröffentlicht in PL 193, 489-618, allerdings nicht chronologisch. Für die Datierungen vgl. VAN DEN EYNDE (1957) 181-288; CLASSEN (1960) 327-406. Zum Inhalt auch: OTT (1937) 92-103.

(wenn auch von diesem nie beantworteten) Brieftraktat „De novitatibus huius temporis" (1156), der am Ende eines Konflikts mit dem Gilbert-Schüler Petrus von Wien stand und als Appell an die höchste Instanz gedacht war, nachdem Gerhoch die erhoffte Unterstützung durch den Bamberger Erzbischof Eberhard nicht erhalten hatte[20]; weiterhin „De investigatione Antichristi" (1160/62), „das selbständigste, vielschichtigste und – von der Psalmenerklärung abgesehen – umfangreichste Werk Gerhochs"[21], in dem apokalyptische Töne unüberhörbar werden; schließlich aus dem heftigen und langen Streit mit Folmar von Triefenstein den Traktat „De gloria et honore Filii hominis" (um 1163), den D. van den Eynde als wichtigste christologische Schrift des Reichersberger Propstes eingeschätzt hat[22].

(2) In „De novitatibus" versucht Gerhoch wie üblich, sein christologisches Grundanliegen in scharfer Polemik gegen die modernen Dialektiker – also die Schulen Abaelards und Gilberts, aber auch Petrus Lombardus[23] – zu formulieren: Die Menschheit Christi, sofern sie mit der Gottheit vereint ist, darf dieser nicht untergeordnet werden. Vielmehr ist sie durch die hypostatische Union „vergöttlicht und verherrlicht" („deificata, glorificata et clarificata")[24]. Seit der Aufnahme in die göttliche Person partizipiert die menschliche Natur an den Wesensattributen der Gottheit, wie Gerhoch vor allem mit Blick auf die Allmacht immer wieder betont[25]. Nicht nur Christus als Person, sondern auch der Mensch, welcher Gott ist, darf mit Recht „Allerhöchster" genannt werden[26].

[20] Im Verlauf dieses Streits, in den Jahren zuvor (1154-1156), ging es ebenfalls schon um dieselbe christologische Kernfrage: „Queritur itaque, utrum humanitas sit in Christo post resurrectionem equalis necne." (WEISWEILER [1938b] 33). Gerhoch spart dabei nicht mit Nestorianismusvorwürfen, hat aber bei dem von ihm eingeschalteten Erzbischof von Bamberg nicht allzu viel Erfolg. Zur Reaktion des Gegners: WEISWEILER (1938a).

[21] CLASSEN (1960) 222.

[22] Vgl. VAN DEN EYNDE (1957) 139.

[23] Die exakten Zitierungen des Lombarden in Gerhochs Werk hat BUYTAERT (1950) 324-330 zusammengetragen. Vgl. auch COLISH (1994b) 427f.

[24] Gerhoch, De novitatibus IV, 38 (ed. HÄRING, 39).

[25] „Nam postquam est assumpta, numquam caruit omnipotentia, ipsa videlicet natura humana, id est anima rationalis et caro" (De gloria et honore, c. 2 [PL 194, 1082A-B]). Vgl. auch GÜNSTER (1955) 228, ZZ.102-116 (aus einem christologischen Gutachten Gerhochs, das 1166-67, also noch nach „De gloria et honore" entstanden ist).

[26] „Ac proinde homo qui Deus est, nomine sibi dato, quod est super omne nomen, recte dicitur Altissimus" (De gloria et honore, c. 2 [PL 194, 1083A]). Ebd. c. 18 (1141C): „cuius [sc. Dei] omnipotentiam negant homini assumpto datam, nisi, ut dicunt, in persona".

Wenn Gerhoch von einer „Erhöhung" der Menschheit in Christus spricht, dann geht es ihm also an erster Stelle um das Geschehen der Inkarnation[27] und die darin begründete Einung der beiden Naturen, angesichts derer alle natürlichen Analogien versagen. Gerhoch bemüht sich spürbar, den Eindruck zu vermeiden, als würde er der monophysitischen Häresie von den „vermischten" Naturen beipflichten[28]. Gerade in „De gloria et honore" betont er deshalb mit Nachdruck, daß Christus als bloßer Mensch – sofern man diese fiktive, eigentlich unmögliche[29] Abstraktion vornehmen will – stets unter dem Vater stehen wird[30]. Das unvermittelte Springen zwischen Aussagen über die Person oder eine der Naturen Christi[31] macht es dem Leser aber durchweg schwer, diese Beteuerung Gerhochs in seinen Texten zu verifizieren. Ganz offensichtlich gilt die Bewunderung des Propstes weniger dem „unvermischten" Eigenstand als dem Geheimnis des „ungetrennten" Ineinanders der Naturen und dabei der verklärenden Verwandlung der Menschheit. Mit Berufung auf Gregor den Großen vergleicht er sie mit dem Wasser, das sich zum Kristall transformiert hat[32] – wobei ihm selbst Zweifel kommen, ob das

[27] Vgl. De novitatibus IV, 57 (S. 43); De gloria et honore, c. 2 (PL 194, 1082C-D).

[28] „Sed ne praedicando indifferentiam gloriae, gloriam dantis divinitatis, et accipientis humanitatis, videamur ipsas naturas confundere cum Eutychete...": De gloria et honore, c. 17 (PL 194, 1134C). Zu Gerhochs Stellungnahmen gegen Eutyches vgl. OTT (1953) 893ff. In demselben Kapitel wird dann auch der Nestorianismus verurteilt (ab 1135A), und schon die Länge der Erörterungsabschnitte zeigt klar, daß Gerhoch den Monophysitismus für die weniger gefährliche Häresie gehalten hat. Ähnlich äußert sich Gerhoch in dem schon genannten späteren Gutachten an Papst Alexander III.: GÜNSTER (1955).

[29] Vgl. De gloria et honore, c. 5 (PL 194, 1091A): „Sic etiam qui Christum credens hominem secernit ab eo suum caput quod est Deus, non regitur fide recta [PL: ficta], sed fallitur fide ficta, fingendo sibi pro vero Christo aliud quod non est Christus". „Man wird (...) das Sträuben Gerhohs gegen eine Deutung seiner Lehre, als ob er der Natur, der Menschheit göttliche Ehre zuerteilt habe, so deuten müssen, daß er damit ablehnt, der abstrakten Menschheit, unabhängig von der hypostatischen Vereinigung, eine göttliche Eigenschaft zuzuschreiben" (WEISWEILER [1939] 30).

[30] Vgl. Gerhoch, De gloria et honore, c. 6 (PL 194, 1093A): „Cui quia datum est nomen quod est super omne nomen, recte praedicavi eum Deo Patri coaequalem secundum eiusdem nominis veritatem, secundum sui capitis aeternam claritatem, non secundum humanitatem qua homo est, secundum quam semper est et erit minor Patre ac seipso [sic!] et Spiritu sancto." Vgl. auch ebd. c. 8 (1099C); c. 11 (1111A).

[31] Vgl. WEISWEILER (1939) 30f.

[32] Vgl. Gerhoch, De novitatibus IV, 24 (S. 35): „Sed de naturarum ineffabili unione in creaturis plenam similitudinem non invenit. Que denique creatura sic transit in alteram sibi oppositam ut permaneat quod erat: incipiens esse quod non erat? Et quidem conatus est beatus papa Gregorius in *Ezechiele* tale quid ostendere affir-

Beispiel nicht doch jene Veränderung der Substanz nahelegt, die das christologische Dogma ausschließen muß[33]. Aber wenn schon in der uns bekannten Welt der Lebewesen die Leiber durch die Seelen zu ganz verschiedenen Arten des Lebendigen gestaltet werden können, so empfängt nach Gerhoch erst recht der Mensch Christus vermittels seiner Seele das Gottsein und (vom Tag der Menschwerdung an) den damit verbundenen „Namen über alle Namen"[34]: Das in seiner Veränderlichkeit dem Wasser gleiche Menschsein wird in „kristalline" göttliche Unwandelbarkeit gewandelt[35].

An dieser Stelle nun formuliert Gerhoch den Häresieverdacht gegen seine theologischen Kontrahenten: Sie, so lautet der Vorwurf, verweigern dem Menschen Christus die Gottgleichheit[36] und nähern sich damit dem Nestorianismus[37] bzw. Adoptianismus[38] an. Indem sie

mans quod sicut aqua transit in christallum, permanente videlicet naturali essentia cum quantitate sua sed sola qualitate mutata, sic humana natura Christi in similitudinem aque primo fragilis per resurrectionem firmata veluti christalli soliditatem accepit." Ein anderes Beispiel, auf welches Gerhoch zurückgreift, ist das der Gold-Silber-Legierung, in welcher der Goldglanz zeitweise verdunkelt wird: De gloria et honore, c. 20 (PL 194, 1148C-D); Epistula ad Eberhardum Bambergensem (ed. WEISWEILER [1938b] 44, ZZ. 3-9).

[33] Vgl. De novitatibus IV, 25 (S. 36).

[34] Vgl. De novitatibus IV, 26 (S. 37); De gloria et honore, c. 2 (PL 194, 1080D); ebd. c. 8 (1107B).

[35] Vgl. De novitatibus IV, 28 (S. 37): „Quo enim altius proficere haberet natura humana quam ut, aquatica fluxe mutabilitatis infirmitate deposita, in divine immutabilitatis christallinam soliditatem commutata esset super omnia nomen habens quod super omne nomen est?"

[36] Vgl. De novitatibus IV, 30 (S. 37) „Isti sub throno dei cum ceteris electis hominibus collocant hominem assumptum quem negant in excelso throno sedere in paterne glorie coequalitate vel potius unitate."

[37] Vgl. De novitatibus XLII, 2 (S. 106): „Quorum discipuli eorum dictis et scriptis inbuti hominem Verbo dei unitum negant esse filium dei deum dicendum nisi accidentali, ut aiunt, connexione." Noch deutlicher: De gloria et honore, c. 1 (PL 194, 1080A); ebd. c. 18 (1139B): „huius temporis Photiniani et Nestoriani"; ebd. c. 18 (1141B); Liber contra duas haereses, c. 2 (PL 194, 1171D).

[38] Vgl. De novitatibus XVIII, 4 (S. 73), wo Gerhoch seinen Gegnern vorwirft, sie lehrten „quod Christus in natura humana dei filius non sit nisi per adoptionem". In De gloria et honore, c. 1 (PL 194, 1080B) wird ausdrücklich Gilbert von Poitiers mit seiner Glossierung von Phil 2 der Irrlehre beschuldigt. Gilbert betont in seinem Kommentar durchaus die „claritas" der Menschheit Christi als Folge ihrer Verbindung mit der Gottheit, will aber das „nomen super omne nomen" Christus nur als Gottessohn, nicht als Mensch - „nisi per adoptionem" - zugestehen (Cod. Paris Nat. lat. 2581, 97r-v: ed. MIANO [1951] 193). Allerdings bleibt undeutlich, ob Gilbert hier tatsächlich eine eigene Position formuliert oder nur ältere Glossen zitierend wiedergibt. Zu Gilberts Christologie insgesamt vgl. HÄRING (1951) 26-39; VAN ELSWIJK (1966) 367-454, der an der Orthodoxie Gilberts keinen Zweifel läßt. Wesentlich skeptischer ist hier COLISH (1989) 64, der zumindest von einem

in falscher Abstraktion und unter Verkennung des übernatürlichen Geschehens[39] die Menschheit von der Gottheit getrennt betrachten wollen, reduzieren sie die Größe Christi auf menschliches Maß und leugnen die ihr zukommende Herrlichkeit, welche keine andere ist als die des göttlichen Wortes von Ewigkeit[40]. Damit aber werden sie zu Gegnern des Dogmas, das die gleiche Anbetungswürdigkeit beider Naturen in Christus aussagt[41]. Die Frage nach der umfassenden Herrlichkeit Christi auf Erden wird so für Gerhoch zum Orthodoxietest für die Inkarnationstheologie als ganze. Weil die Dialektiker nicht bereit sind, dem Menschen Christus jenen höchsten Namen, um den es in Phil 2 geht, und die damit verbundene „Beugung der Knie" zuzugestehen, haben sie weder die Menschwerdung Gottes noch die Vergöttlichung des Menschen in der Inkarnation begriffen[42].

Selbst wenn man, wie es E. Meuthen tut, das genuin soteriologische Anliegen hinter Gerhochs starkem „Antiadoptianismus" freizulegen versucht[43], besteht doch kein Zweifel, daß der „Latrist" Gerhoch den „Dulisten" mit seiner scharfen Verketzerung Unrecht getan hat. Abgesehen von begrifflichen Unschärfen bei früheren Autoren, die (wie Gerhoch selbst) nicht immer sauber zwischen Natur und Person differenzieren, sowie der Tatsache, daß vor Petrus Lombardus die ganze Fragestellung überhaupt nicht als problematisch erkannt und die unterschiedlichen Autoritäten der alten Kirche recht unreflek-

„verwirrenden Erbe" sprechen will, daß Gilbert seinen Nachfolgern hinterlassen hat. Nach HÄRING (1976b) 45-48 sind die meisten Probleme mit Gilberts Trinitätslehre und Christologie auf die neue von ihm verwendete Sprachphilosophie bzw. Sprachlogik zurückzuführen, die zuweilen zu Aussagen gelangt, die im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch der Vätertheologie stehen.

[39] Vgl. De novitatibus IV, 42 (S. 39): „Sed quomodo sit capax eternitatis et immensitatis homo in tempore creatus et circumscriptus, naturalem sensum excedit quia supra naturam est: fide apprehendendum, non sensu vel intellectu compehendendum."

[40] Vgl. De novitatibus IV, 51 (S. 41), wo Gerhoch vom Irrtum derer spricht, „qui Christi magnitudinem sic metiuntur ad mensuram assumpte humanitatis ut eidem humanitati negent inesse virtutem illius inmense claritatis quam apud deum patrem filius deus habuit priusquam mundus fieret."

[41] Vgl. De novitatibus VI, 1 (S. 48).

[42] Vgl. De novitatibus XLIII, 5 (S. 107): „Cuius nominis significatum asserunt ab homine assumpto sic alienum sicut a corpore intelligentia et a mente color, cum tamen propter persone unitatem dicatur vere coloratus intelligere et intelligens coloratus esse. Dicunt in Christo neque divinitatem incarnatam neque humanitatem deificatam. Item astruere conantur hominem esse assumptum in dei filio sive in deo non in dei filium sive in deum."

[43] Vgl. MEUTHEN (1959) 40-45.

tiert, ohne streng argumentativen Unterbau für die je eigene Position herangezogen wurden[44], ist es auch sachlich nicht korrekt, eine Abstufung der beiden Naturen in Christus mit Blick auf ihre Verehrungswürdigkeit als notwendigen Schritt hin zum Nestorianismus anzusehen, wie A. Landgraf als Fazit seiner ausführlichen Studie zum Thema formuliert. „Schon der Umstand, daß Gerhoh von Reichersberg, der im Kampf gegen Folmar von Triefenstein und den Lombarden auf den Zusammenhang zwischen dem Dulismus und dem Nestorianismus hinwies, damit gar keinen Beifall fand, tut dar, daß man sich im 12. Jahrhundert dieser gefährlichen Verwandtschaft der beiden im allgemeinen nicht bewußt war"[45].
Es ist auf jeden Fall das große Thema des Konzils von Ephesus, der Streit zwischen Einheits- und Trennungschristologie, das durch Gerhoch eine mittelalterliche Neuaufnahme erfährt. Ständig auf der Suche nach Väterautoritäten für seine These, hat er als erster seiner Zeit die Texte des Cyrill von Alexandrien wiederentdeckt, die er seinen Gegnern von nun an unablässig vorhält[46]. „Die seit langem beobachtete Nähe Gerhochs zu den Monophysiten hat also konkretere Grundlagen, als die ältere Forschung meint"[47].

(3) Gelangt Gerhoch auf diesem Wege zu expliziten Aussagen über eine leibliche Unsterblichkeit Christi vor der Auferstehung? Da die Auferstehung nach Gerhoch nichts anderes ist als die Offenbarung der vorher bereits verborgen präsenten Königssalbung Christi[48], die Verherrlichung des längst Vergöttlichten[49], ist sowohl in „De novitate" als auch in „De gloria et honore" oft nicht ganz ersichtlich, ob Gerhoch vom vor- oder nachösterlichen Christus spricht, wenn er

[44] Vgl. zur Geschichte der Problematik bis zu Petrus Lombardus LANDGRAF (1937a) 361-377 = LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 132-148.

[45] LANDGRAF (1937a) 518 = LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 168.

[46] Vgl. OTT (1957) 295: „Die Zitate aus den Konzilstexten sind sehr zahlreich, trotzdem aber ist das verwendete Material verhältnismäßig gering, weil dieselben Texte immer wieder angeführt werden. Die Hauptwaffe Gerhohs bildete die Epistola synodica Cyrills mit den angehängten 12 Anathematismen." Einzelnachweise ebd. 293-297. Weiterhin dazu HÄRING (1968).

[47] CLASSEN (1960) 124. Ähnlich urteilt OTT (1953) 920f. Verteidigt wird Gerhochs Christologie gegen derartige Einwände noch bei BACH (1873-75), z. B. 550-555.

[48] Vgl. Gerhoch, De novitatibus IV, 32 (S. 37) mit dem Beispiel Davids, der seine Königssalbung erst nach dem Tode Sauls offenbar machte. Vgl. auch Gerhoch, In ps. 18 (PL 193, 908B).

[49] De novitatibus XXV, 4 (S. 86): „Nos vero congaudentes nature nostre in dei Verbi deificate et glorificate: deificate in conceptione, glorificate in resurrectione simul et ascensione, accedamus cum fiducia ad tronum gratie...".

die Herrlichkeit des Menschgewordenen preist[50]. Deutlich herausgestellt wird immer wieder, daß die Menschheit nach der Auferstehung an den zentralen Attributen der Gottheit partizipiert[51], daß sie durch das Ostergeschehen verwandelt wird „wie vergängliches Wasser in den Wein seliger Unsterblichkeit, den die Jünger kosteten und sich freuten, da sie den Herrn sahen"[52]. Gerhoch hat aber ebenfalls keine Probleme damit, dasselbe wiederum vom hl. Hilarius stammende Beispiel an anderer Stelle ausdrücklich auch auf die Verklärung der menschlichen Natur zu beziehen, wie sie nicht erst in der Auferstehung, sondern bereits in der Inkarnation geschehen ist[53].

Klarheit über Gerhochs Ansicht für die Zeit „ante passionem" bringt uns eine Passage aus der zweiten der von uns ausgesuchten christologischen Basisschriften, „De investigatione Antichristi". Wieder im Zusammenhang mit einer längeren Hilarius-Zitierung kommt Gerhoch auf das „gotthafte" Leben Christi auf Erden zu sprechen: Dieses war nur dann wahrhaft, wenn es auch ein unsterbliches Leben war, und zwar auf Grund jener Unsterblichkeit, die Gott allein eigen ist[54]. Als Recht und Vollmacht („ius et potestas") seiner göttlichen Geburt ist die Unsterblichkeit auch dann nicht verlorengegangen, als sich Christus freiwillig zu Leiden und Sterben entschlossen hat[55]. Ausdrücklich schreibt Gerhoch diese Unsterblichkeit nicht bloß der Person, sondern ebenso der menschlichen Natur Christi zu: Sie

[50] Vgl. etwa De novitatibus IV, 24 (S. 35); XVI, 24 (S. 67).

[51] Ebd. XXV, 4 (S. 86): „Verum si hominis iam in deum glorificati arbitrantur non eandem gloriam omnipotentiam omnisapientiam omnivirtutem omnimaiestatem que est patris altissimi, timendum sine dubio est et a regno ipsius repellantur...".

[52] „Quia iam tunc illa hora imminebat, qua per eius passionem et resurrectionem natura humana et mortalis et velut aqua corruptibilis, convertenda erat in vinum beatae immortalitatis, quo gustato gavisi sunt discipuli viso Domino": De gloria et honore (PL 194, 1105D).

[53] „Hec dicente sancto Hylario nostra (cons)onat assertio de carne Christi non solum per resurrectionem, sed etiam per nativitatem clarificata et quasi de aqua in vinum commutata": Epistola ad P[etrum] Philosophum, ed. CLASSEN: Gerhohi Opera inedita I (cura et studio D. ac O. VAN DEN EYNDE) 365. Der Brief stammt bereits aus dem Jahre 1156 (vgl. ebd. 356).

[54] Vgl. De investigatione II, c. XLIX (ed. SCHEIBELBERGER, 297): „Alioquin hac immortalitate carens Deus verus Christus non esset, utpote qui extra unius et solius veri Dei proprietatem esset. Hac sane immortalitate neque tunc caruit cum mortalis nobiscum in terris ambulavit."

[55] Vgl. ebd.: „Nam etsi voluntate propria pati ac mori potuit, generationis tamen divinae jure ac potestate simul et personae cum Verbo unitate divinam immortalitatem et impassibilitatem possedit." Daß damit die Sterblichkeit Christi nicht geleugnet werden soll, wird auch anderswo betont: De gloria et honore, c. 4 (PL 194, 1088A).

konnte ihr höchstens zuweilen („aliquando") im faktischen Vollzug („actu"), nie aber der Vollmacht nach („potestate") fehlen[56]. Dazu paßt eine Bemerkung in einer kleineren christologischen Schrift Gerhochs: Der Mensch Jesus, so heißt es dort, hat einige „akzidentelle und keineswegs natürliche Eigenschaften" besessen, zu denen auch Leidensfähigkeit und Sterblichkeit gehören und an denen der Herr nur Anteil nimmt, um die Sünder erlösen zu können[57]. Wie dieses Zugleich von göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christus letztlich zu verstehen ist, bleibt nach Gerhochs späterer Lehre ein Wunder[58]. Der Glaube erlaubt hier keinen Zweifel, wiewohl die Vernunft kapituliert[59].
Noch mehr als im Falle Hugos können wir damit für Gerhoch festhalten: Die wahre Natur Christi ist seit der Inkarnation seine Gloriengestalt. Als unmittelbare Konsequenz der hypostatischen Union ist sie im Erdenleben aus soteriologischen Gründen vorübergehend verborgen, doch jederzeit aktivierbar. Durch die Auferstehung wird sie für immer offenbar.

cc) Nachwirkungen in die Hochscholastik

(1) Wie einflußreich die These einer vorösterlichen Verherrlichung war, und welche Konsequenzen sie für die Deutung der Erhöhung Christi haben mußte, zeigt ein häufig in der Scholastik anzutreffendes Textbeispiel, das Innozenz III. in seiner Meßerklärung vorträgt[60] und ähnlich aus der anonymen Summe des Codex Bamberg 136 („Breves dies hominis", früher fälschlich Stephan Langton

[56] Vgl. De invest. II, c. L (298): „His aliisque patrum fulti testimoniis divinam in homine Christo confitemur aeternitatem. Quis enim divinam aeternitatem illi neget homini, dum et personalis sacramenti cum Verbo unitate ininitialis est et generationis divinae etiam secundum carnem privilegio veram possidet immortalitatem, qua quidem aliquando actu, numquam vero caruit potestate?"

[57] Vgl. Gerhoch, Utrum Christus homo sit filius Dei naturalis et Deus: Opera inedita I (cura et studio D. ac O. VAN DEN EYNDE) 287: „Habuit tamen homo ille in se quaedam sibi accidentalia et minime naturalia, quae hominibus in peccatis conceptis inveniuntur naturalia, ut est mortalitas et passibilitas aliaque in hunc modum poenalia, quibus recte propter liberandos peccatores participasse dicitur".

[58] Vgl. De invest. II, c. L (298): „Sed quis hoc intellectus capit, in divina immortalitate naturam nostram in Christo esse et tamen in suae ratione proprietate [-is?] subsistere?"

[59] Vgl. ebd. (299): „Cum ergo de his dubitare fas non sit, quamvis ratio capere non valeat...". Ähnlich De gloria et honore, c. 11 (PL 194, 1113A): „Sufficit mihi scire quod credo. Plus autem nec volo nec cupio. Si enim plus scire voluero, et hoc incipio perdere quod credo. Fideles dicimur, non rationales".

[60] Innozenz III., De sacro altaris mysterio IV, c. 12 (PL 217, 864C); ders., sermo 14 (PL 217, 382). Vgl. DTA 30, Anm. 112, S. 450.

zugeschrieben) zitiert werden kann, deren Entstehung wohl schon in die ersten Jahre des 13. Jahrhunderts fällt[61]. Daß viktorinisches Denken zu ihren Quellen zählt, steht fest[62]. Der Verfasser nennt eine gängige Begründung dafür, daß Christus beim Abendmahl den Jüngern nicht einen sterblichen, sondern seinen unsterblichen Leib gereicht hat (wir kennen diesen Kontext aus Hugos „De sacramentis" und anderen[63] frühscholastischen Texten): Der Herr konnte die vier Verherrlichungseigenschaften („dotes") des Auferstehungsleibes zur Anwendung bringen, wie er wollte. Tatsächlich zeigte er die Behendigkeit im Seewandel, die Feinstofflichkeit beim Eintritt durch die verschlossenen Türen am Ostertag, den Herrlichkeitsglanz bei der Verklärung auf dem Berge und die Leidensunfähigkeit nach der Auferstehung[64]. Vorösterliche und nachösterliche Verklärungseigenschaften Christi werden also ohne weitere Differenzierung durch- und nebeneinandergestellt. Wenn von einem „Zeigen" dieser Eigenschaften gesprochen wird, liegt nahe, daß sie bereits (wenigstens latent) vorhanden sein müssen. Daraus läßt sich wieder folgern: In der Auferstehung geschieht nichts wesentlich Neues, sondern eine längst bekannte Vollmacht Christi kommt – nun in ganzer Fülle – zur Wirkung.

(2) Trotz aller Veränderungen, denen wir im folgenden hinsichtlich der Frage nach einer natürlichen Unsterblichkeit Christi auf dem Weg in die Hochscholastik noch begegnen werden, ist doch gerade die These von Verklärungseigenschaften, die Christus nach Bedarf schon vor Ostern in irgendeiner Form aufrufen konnte, auch weiterhin immer wieder anzutreffen. Klarer als etwa bei Hugo scheint zwar nun die Tendenz zu sein, darin ein unmittelbares Einwirken der Gottheit auf den Leib (also ein Wunder) und nicht die Enthüllung einer latenten Körperqualität zu sehen – aber ganz eindeutig sind auch manche der großen hochscholastischen Theologen in diesem Punkte nicht.

[61] Den aktuellen Forschungsstand zu diesem Werk bietet QUINTO (1994) 43-53.

[62] Dafür erbringt VAN DEN EYNDE (1950) den Nachweis.

[63] Vgl. etwa Sententie Magistri Gisleberti IV, 59 (ed. HÄRING [1978] 143), die sich in diesem Zusammenhang ebenfalls darauf berufen, daß Christi Leib „natura (...) immortale" war.

[64] „Agilitatem ostendit, quando super aquas ambulavit. Subtilitatem, quando ianuis clausis et signatis foribus intravit ad discipulos. Gloriositatem quando transfiguravit se in monte Tabor. Inpassibilitatem post resurrectionem": ed. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 210f. Allerdings finden sich in diesem Werk zu derselben Frage Dubletten, die auf eine unvorsichtige Kompilation hinweisen: vgl. LANDGRAF (1953b) 294f.

Die These wird, wie bei Wilhelm von Auxerre, zuweilen anonym zitiert[65], und ist als Hugo von St. Viktor zugeschriebene Lehre vor allem in die frühe Franziskanerschule gelangt, wo sie Alexander von Hales in seiner Glosse[66] oder Wilhelm von Melitona in seinen Sakramentenquästionen[67] mit Verweis auf den uns bekannten Abschnitt aus „De sacramentis" II, p. 8, c. 3 anführen, um die Möglichkeit zu begründen, daß Christus vor der Auferstehung den Jüngern seinen eucharistischen Leib als leidensunfähigen reichen konnte. Beide unterstreichen allerdings im Kontext, daß sie die grundsätzliche Leidensfähigkeit Christi während seines Erdenlebens (im Sinne einer freiwillig gewählten „necessitas assumpta") nicht bezweifeln. Wir werden auch für die Summa Halensis eine deutliche Prägung durch dieselbe These feststellen, wenn wir später ihre Aussagen zur Verklärung Christi untersuchen[68].

(3) Albertus Magnus betont sowohl in „De resurrectione" als auch im Matthäuskommentar, daß Christus vor der Auferstehung keine leibliche Verklärungseigenschaft („dos") besessen hat[69]. Um so überraschender ist, daß er in seinem Kommentar zu Dionysius, „De divinis nominibus", zu einer Einschätzung der Frage gelangt, die in ihrer Radikalität die Positionen Hugos oder Gerhochs fast noch übertrifft. Ausdrücklich werden frühere Theologen („antiqui") kritisiert, wenn Albert als eigene These formuliert: Christus hat vor Ostern nicht bloß den „Gebrauch" der Verherrlichungsgaben in Anspruch genommen, sondern er besaß sie natürlicherweise und „secundum veritatem", so daß er den Herrlichkeitsglanz – als Redundanz der Gottheit auf den Leib vermittels der verklärten Seele

[65] Und zwar als Meinung „einiger": Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 7, c. 7, q. 6 (ed. RIBAILLIER, 179).

[66] Vgl. Alexander von Hales, Sentenzenglosse, l. 4, d. 11, n. 17 (ed. QUARACCHI, 180f.). Ähnlich auch ders. in seinen Quästionen, etwa q. 67, n. 28 (ed. QUARACCHI, 1341).

[67] Vgl. Wilhelm von Melitona, Quaestiones de sacramentis, tr. IV, q. 60 (ed. QUARACCHI, 739ff.).

[68] Vgl. besonders Summa Halensis, l. 3, n. 184.

[69] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 4 ad 2: „non assumpsit dotem umquam ante resurrectionem". Diese Lehre wird in Alberts Schriftglossen bestätigt; vgl. etwa Super Mt. 14, 25 (zum Seewandel): „Et ideo non est dicendum quod dominus hic usum dotis illius assumpserit, quae est agilitas, sicut nec assumpsit usum subtilitatis sive spritualitatis in nativitate. In his omnibus vera et incontradicibilia demonstrantur fidei secundum utramque naturam, et eliduntur haereses Marcionis et Manichaei et Arii et aliorum, qui Christum aut phantasticum in humanitate aut simplicem creaturam sine deitate mentiti sunt fuisse vel esse." (ed. COLONIENSIS, XXI, 1, S. 434, ZZ. 1-5). Vgl. SMALLEY (1985) 263.

(d.h. die regelrechte leibliche Verklärung!) – zulassen konnte, „wann er es wollte“[70]. Als „viator et comprehensor“ verfügte er habituell und aktuell („secundum habitum et actum“) auf Erden nicht nur über die Eigenschaften des unverklärten Leibes („qualitates viae“), sondern genauso schon über die leiblichen Verklärungseigenschaften, über exakt dieselben Qualitäten wie nach der Auferstehung, freilich ganz der Zulassung seines Willens unterworfen. Hier scheint es ausdrücklich nicht um punktuell, mit einem bestimmten Ziel gewirkte göttliche Wunder im Leibe Christi zu gehen, sondern um die (zeitweise) Wirksamkeit quasi-natural vorhandener Herrlichkeitsproprietäten, die gleichberechtigt neben den angenommenen „Schwächen“ der Menschennatur stehen. Ob die Beschäftigung mit der Vergöttlichungschristologie des Areopagiten, die den Kommentator immer wieder dazu herausfordert, die „Durchdringung“ der hypostatisch geeinten Naturen und damit die Besonderheit des Menschseins Christi zu betonen[71], oder ein anderer Grund Albert zu dieser kaum verständlichen Neubewertung geführt hat – auf jeden Fall muß sie mit all jenen dogmatischen Fragezeichen versehen werden, die wir schon Hugos Ausführungen beigefügt haben. Da aller-

[70] Albert, Super Dionys., De divinis nom., c. 1 (ed. COLONIENSIS, XXXVII,1, S. 27, ZZ. 1-25): „Dicendum quod secundum antiquos Christus non habuit ante resurrectionem dotes, sed assumpsit usum dotium, quando voluit, sicut usum agilitatis, quando ambulavit super mare, et impassibilitatis, quando praebuit corpus suum discipulis in cena manducandum et luciditatis in transfiguratione. Nobis vero videtur, quod omnia ista secundum veritatem fuerunt in Christo secundum carnem; caro enim Christi fuit caro viatoris et comprehensoris, unde vere habuit qualitates viae et patriae. Sed qualitates viae, scilicet passibilitatem et esuriem et huiusmodi, habuit secundum habitum et secundum actum, qualitates vero comprehensoris habuit secundum habitum et secundum actum, quando voluit. Huiusmodi enim qualitates in beatis, propter hoc quod redduntur merito voluntatis, subiacent voluntati, quamvis in aliis corporibus ex necessitate producant actum, unde actus dotium sequuntur motum mentis. Moventur enim in magno vel parvo spatio, in tempore vel in nunc secundum eorum voluntatem, et similiter videntur, a quibus et quando volunt. Et ideo Christus quando voluit, resplenduit. Nec ille splendor causatur ex natura corporis, sed ex unione divinitatis per redundantiam ab anima in corpus“.

[71] Vgl. Albert, Super Dionysii epistulam IIIam (ed. COLONIENSIS, XXXVII,2, S. 487, ZZ. 46-50): „humanam naturam in Christo, secundum quod consideratur ut alterum extremum unionis, circumincedunt proprietates divinae, quamvis non misceantur, et sic est supra alios homines, ut in sequenti epistula plenius patebit“; Super ep. IVam (ebd. S. 489, ZZ. 40-47): „natura humana, secundum quod in se consideratur, est unius rationis in Christo et in aliis, sed secundum quod circumincedunt eam proprietates divinae propter unionem eius, communicant sibi praedicata sua...“; „hoc quod Christus in humanis operabatur supra hominem, erat ex hoc quod circumincedebant naturam humanam proprietates divinae, et sic erat supra hominem“ (S. 489, ZZ. 60-64; vgl. auch ebd. S. 490, ZZ. 65-76).

dings gegensätzliche Erklärungen in Alberts exegetischen Werken sicher später als die vorliegende Passage datieren und schon an anderen Stellen der Dionyisuskommentare selbst Aussagen vorliegen, die mit den soeben dargestellten keineswegs deckungsgleich sind[72], sollte man diesem problematischen Erklärungsversuch kein übertrieben großes Gewicht beimessen.

(4) Ebenfalls im Kontext der Verklärungsdeutung zitiert der hl. Thomas unsere traditionelle Beispielreihe der vier „dotes", allerdings mit der Erläuterung, daß Christus vor der Auferstehung zuweilen „einige Hinweise (indicia) auf die Verklärungseigenschaften" gezeigt habe[73] – folglich nicht diese selbst. Thomas geht es eindeutig nicht um die Offenbarung verborgener leiblicher Eigenschaften, sondern um göttliche Wunder mit vorausdeutendem Zeichencharakter. Die anderslautende These, die Thomas unter dem Namen des Hugo von St. Viktor kennt, wird von ihm regelmäßig kritisiert[74], wie wir später genauer sehen werden.

(5) Fazit: Die Betonung der absoluten Verfügungsgewalt, die Christus seiner Gottheit nach zu jedem Zeitpunkt seiner irdischen Existenz über den Leib innehatte, bleibt ein konstantes Merkmal der scholastischen Theologie auch im 13. Jahrhundert[75]. Nicht in der

[72] Vgl. Albert, Super Dionys., De divinis nom., c. 2 (ed. COLONIENSIS, XXXVII,1, S. 91, ZZ 7-17) und noch mehr Super Dionysii epistulam IVam: Auf die Frage, ob Jesus in seinem Seewandel die „dos agilitatis" angenommen habe, wird wiederum die bekannte, Hugo zugeschriebene Beispielreihe unter den Argumenten „pro" angeführt. Alberts Antwort aber lautet: „Dicendum quod quidam dicunt, quod Christus assumpsit dotem agilitatis, quando ambulavit super aquas; sed hoc est manifeste contra Dionysium hic, qui dicit, quod fuit supernaturale et divinum; et ideo dicendum, quod Christus non habuit dotem, sed fuit virtute divina illa talis ambulatio, et concedimus rationes ad hoc" (ed. COLONIENSIS t. XXXVII,2, S. 492, ZZ. 18-24). Hier wird also nicht auf eine Quasi-Natürlichkeit der fraglichen Verklärungseigenschaft in Christus oder ein vorösterliches „corpus comprehensoris" rekurriert, sondern eher wieder auf ein Wunder im strikten Sinne.

[73] Vgl. Thomas, S. th. III, 45, 1 ad 3: „Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotum indicia: puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero Virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Iudaeorum, vel praecipitare vel lapidare eum volentium, illaesus evasit." Kontext der Stelle ist eine Abgrenzung dieser Ereignisse von der Verklärung, in der die „claritas" gezeigt wird. Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 1, 283.

[74] Verwiesen sei hier nur auf die zeitlich letzte diesbezügliche Klarstellung des Aquinaten: S. th. III, 81, 3 c.

[75] Wie sehr auch hier der Einfluß des Hugo von St. Viktor präsent blieb, sieht man vor allem bei Gérard d'Abbeville, der ja sowieso ständig aus „De sacramentis" zitiert. So finden auch Hugos starke Aussagen über das Recht auf vollkommene Verherrlichung für den vorösterlichen Christus und über die Schwäche der Sterblichkeit, die der Gottessohn *im* angenommenen Fleische stets freiwillig und mit Voll-

Einschätzung dieses Verhältnisses von Gottheit und Menschheit wird also in unserer Periode eine Veränderung erkennbar, aber möglicherweise in der theologischen Rede über die menschliche Natur Christi als solche. Dies gilt es im folgenden eingehender zu untersuchen.

c) Die Gegenthese: Leibliche Sterblichkeit als unbestreitbares Implikat der Menschwerdung

(1) Bei aller Zähigkeit, mit der sich die bisher geschilderte Position behauptet, bahnt sich doch schon im zwölften Jahrhundert aus der Beschäftigung mit einer These des Boethius (†524) in seinem theologischen Opusculum „Contra Eutychen et Nestorium" eine Wende in der Frage nach der natürlichen (Un-)Sterblichkeit Christi an. Dieses Werk des Boethius, das wie die übrigen theologischen Traktate des letzten antiken Universaldenkers im Mittelalter vor allem für seine Definitionen, begrifflichen Klärungen und die Anwendung philosophischer Verfahren auf theologische Fragen geschätzt wurde[76], will die Entscheidung der Konzilien von Ephesus und Chalcedon über die rechte Personeinheit Christi in den zwei Naturen gegen die extremen häretischen Einheits- und Trennungsentwürfe explizieren, wie sie Anlaß zu den Kirchenversammlungen gegeben hatten und auch in der Folgezeit einflußreich geblieben waren. Boethius legt darin im Schlußkapitel[77] eine Lehrmeinung vor, die in der Frühscholastik überaus einflußreich geworden ist. Ausgangspunkt ist die Frage, wie das leibliche Menschsein, das Christus annahm, näher zu qualifizieren sei: Es darf weder in Gefahr geraten, als erbsündlich korruptes der göttlichen Würde Christi entgegenzustehen, noch darf es von dem unseren so verschieden sein, daß zwischen dem, was angenommen, und dem, was erlöst wurde, ein Hiat entstünde. Im Rückgriff auf die Protologie unterscheidet Boethius

macht ertrug, so daß er „nicht aus Notwendigkeit" starb (vgl. De sacr. II, p. 1, c. 7 [PL 176, 390B-C]), häufiger in Gérards Texten Erwähnung: Qdl. II, 9 („Utrum Deus humanitatem Christi potuit facere meliorem"), Cod. Paris Nat. lat. fol. 36vb; Qdl. IX, 8 („Utrum potuit non mori si vellet"), ebd. fol. 79va. Daß Gérard allerdings wie seine Zeitgenossen klar zwischen einer natürlichen Sterblichkeit des angenommenen zusammengesetzten Menschenleibes und der Vollmacht und Würde der göttlichen Person, die den Zerfall hätte aufhalten können, zu unterscheiden weiß, zeigt der ausführliche Artikel über die „necessitas patiendi" in der Sentenzenkommentierung: 3 Sent. d. 16, a. 1 (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 69vb-70vb).

[76] Vgl. FLASCH (1986) 58f.

[77] Vgl. Boethius, Liber de duabus personis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium, c. 8 (PL 64, 1353f./ ed. ELSÄSSER, 108-115).

drei denkbare Zustände von irdischem „Menschsein"[78]: [1] An erster Stelle steht die Existenz Adams vor dem Sündenfall, in der er sich noch in der Indifferenz zwischen Sünde und Gehorsam und deshalb auch zwischen Leben und Tod befand. [2] Daneben ist der Status Adams in den Blick zu nehmen, der eingetreten wäre, wenn er seine Entscheidung für Gott gefällt hätte; in ihm wäre er sogar von der Möglichkeit zu sündigen und zu sterben gänzlich befreit worden. [3] Als dritte Alternative wird sein Zustand nach dem Sündenfall genannt, der von der Sünde und dem Tod als ihrer notwendigen Konsequenz geprägt ist. Nach Boethius darf die irdische Existenz Christi mit keinem der drei „status" einfachhin identifiziert werden, ohne daß Inkonvenienzen der zuvor genannten Art entstehen. Deshalb muß behauptet werden: Christus hat je etwas aus allen drei möglichen Zuständen des Menschen vor Gott angenommen.

(2) An diese Differenzierung knüpfen die Scholastiker an. Hugo von St. Viktor[79] und die mit ihm übereinstimmenden Autoren haben nach dem Schema die Menschennatur Christi stark vom zweiten Zustand her verstanden, weil sie stets einen „Anspruch auf Unsterblichkeit", wie er durch die Sündenlosigkeit als Folge der Vereinigung mit der Gottheit entsteht, zum Ausgangspunkt ihrer Beschreibung der Menschheit Christi genommen haben: Sie scheint am ehesten dem (nie real gewordenen) Glorienleib Adams zu entsprechen, weil Christus dauerhaft jene sittliche Güte besaß, die Adam in der Prüfung verlor. Die Sterblichkeit des Herrn, die aus dem dritten „status" angenommen ist, wird damit nicht geleugnet, aber sie steht in einer realen Spannung zur geforderten Unsterblichkeit und wird dabei eher wie ein der Personkonstitution nachfolgendes, „unnatürliches" Akzidens betrachtet. Damit entfernt man sich von der Meinung des Boethius selbst, der im Verherrlichungsstand allein die Unsündlichkeit Christi hatte wurzeln lassen wollen, zu der gleichberechtigt aus dem ersten Zustand die übrige Verfaßtheit von Christi Menschennatur, wie sie in Abstraktion von allen poenalen Elementen besteht, und aus dem dritten die Sterblichkeit kamen[80].

[78] Vgl. ebd. (PL 64, 1353C-1354A/ ed. ELSÄSSER, 110-113).

[79] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 7 (PL 176, 390B).

[80] Vgl. Boethius, Liber de duabus personis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium, c. 8 (PL 64, 1354A-B/ ed. ELSÄSSER, 112): „Ex his igitur tribus statibus Christus corporeae naturae suae singulas quodam modo indidit causas; nam quod mortale corpus adsumpsit ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendum est quod post Adae praevaricationem poenaliter inflictum est. Quod vero non fuit in eo voluntas ulla peccati, ex eo sumptum est statu qui esse potuisset, nisi voluntatem insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur tertius status id est

Über die Referenz auf dieses boethianische Urstandsmodell gelingt es in der Folgezeit, die natürliche Leidensfähigkeit der Menschennatur Christi theologisch „unanstößig" abzusichern.

(3) Schon die „Summa Sententiarum" geht insofern einen Schritt von Hugo weg, als sie in etwa die ursprüngliche Aussageabsicht des Boethius wieder aufnimmt[81]. Wenn sie für Christus Sterblichkeit und Unsterblichkeit als alternative Possibilitäten behauptet, die durch den Willen determiniert werden mußten, und diese im Zustand Adams vor dem Sündenfall begründet, kann sie sich dafür zwar nicht unmittelbar auf Boethius berufen, wohl aber etwas festhalten, das Hugo explizit verworfen hatte[82]. Damit unterstreicht die Summa klarer als Hugo, daß Christi Menschennatur nicht schon eine verdeckt verherrlichte war, sondern gewissermaßen eine „naturale Indifferenz" besaß, die vom Anspruch auf Verherrlichung noch einmal unterschieden werden kann. Die Sterblichkeit dieser Natur wird zwar noch nicht formell unter dem Titel der (prinzipiell) angenommenen „defectus", also dessen, was Christus qua Inkarnation mit den Menschen nach dem Sündenfall verbindet, erfaßt; auf jeden Fall aber ist sie deutlich vom Zustand nach der Auferstehung abgegrenzt. Leider fehlen in der Summa Sententiarum nicht nur (wie bei Hugo) eigene Kapitel über die Erhöhung Christi, sondern auch Erörterungen über seine Verklärung und die Qualität des eucharistischen Leibes vor Ostern, die hätten zeigen können, ob im Anwendungsfall der vorsichtige Prinzipienwechsel wirksam geworden wäre.

Auch die der porretanischen Schule zugehörige Zwettler Summe, die sich in unserer Frage der Summa Sententiarum anschließt, gibt darüber keinen weiteren Aufschluß[83]. Wenn es bei ihr heißt, Christus habe ein Fleisch besessen, das verherrlicht war, weil Sünde und Versuchung es nicht antasten konnten[84], so deutet sich zumindest ein Weg an, wie – in boethianischer Tradition – die „natürliche Verherr-

medius (...). In hoc igitur Adam talis fuit ut manducaret ac biberet, ut accepta digereret, ut laberetur in somnum et alia quae ei non defuerunt humana quidem sed concessa et quae nullam poenam mortis inferrent. Quae omnia habuisse Christum dubium non est...".

[81] Vgl. Summa Sent., tr. I, c. 18 (PL 176, 78C-D).

[82] Vgl. De sacr. II, p. 1, c. 7 (PL 176, 390A).

[83] Die Kernstellen für die von LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 224ff. zurecht behauptete Gefolgschaft finden sich in der mittlerweile von N. M. Häring besorgten Edition unter den nn. 121-129 (S. 120-122). Vgl. etwa n. 123 (S. 120): „Quamvis enim medius et vitalis habitus tam fortis fuerit ut posset nunquam dissolvi, non tamen tam fortis fuisse arbitrandus est ut non posset dissolvi."

[84] Summa Zwettlensis, n. 132 (ed. HÄRING, S. 122): „carnem (...) gloriosam peccati inmunitate, glorificatam virtute resistendi temptationibus".

lichung" Christi auch in einem (übertragenen) Sinne verstehbar ist, ohne daß die Erhöhungsgeheimnisse ihres eigenständigen Sinnes beraubt werden müßten: Christi „vorösterliche Verklärung" ist vor allem seine Sündenlosigkeit.

(4) Nach der dreiteiligen Status-Lehre des Boethius ist schließlich eine dritte Weise denkbar, wie die Sterblichkeit Christi theologisch zu verstehen ist: Sie müßte eindeutig der Identifizierung des Herrn mit dem Zustand des gefallenen Menschen zugeordnet werden, so daß sie als grundsätzlich mit der Menschennatur angenommen zu betrachten wäre. Dabei ist nach einem Weg zu suchen, auf dem die Freiheit Christi und seine göttliche Würde nicht ungebührlich angetastet werden.

(a) Ein klares Zeugnis für diese Position gibt in der Zeit vor 1150 schon Robertus Pullus. Für ihn gehören Leidens- und Sterbefähigkeit zu den angenommenen Defekten, die dadurch Heilsbedeutung erlangen, daß sie Christi Verdienst für uns erhöhen und daß sie uns zum Wegweiser werden, wie wir durch die Ähnlichkeit mit dem Herrn im Leiden auch Ähnlichkeit in der Verherrlichung erfahren[85]. Pullus sieht kein Problem darin, daß Christus die ganze „poena" ohne die „causa poenae", die Sünde, übernehmen konnte. Jene gehört eben unzertrennbar zur Menschennatur, wie wir sie kennen und wie der Gottessohn sie mit uns teilen wollte. Weil Christus „nostro more" ein sterblicher Mensch sein wollte, darf man auch annehmen, daß er ohne das besondere Eingreifen Gottes gealtert und gestorben wäre[86]. Damit wird schon von einem Zeitgenossen Hugos ein deutlich veränderter Schwerpunkt gesetzt. Im selben Kapitel der Pullus-Sentenzen finden wir außerdem einen Hinweis darauf, daß eine so veränderte Prämisse die Erhöhungsgeheimnisse sofort interessanter werden läßt. Ganz verabschiedet hat sich Pullus allerdings nicht von der Idee, daß bereits das Erdenleben Jesu am Zustand leiblicher

[85] Robertus Pullus, Sententiae, l. 3, c. 21 (PL 186, 794B): „Nostram enim famem atque fatigationem, aliis quoque quibusdam nostris cum defectibus, nostram suscepit passibilitatem, ut multis afflictionibus tortus, multis nos exoneraret peccatis; atque ita qui pro fratribus passurus accedebat, conformem se fratribus, ut cognatio clarescerat, exhibebat."

[86] Ebd. (PL 186, 795A): „Quod si quemadmodum ex priore statu [sc. ante praevaricationem, cf. 794B] natus est sincerus et prudens, ex nostro quoque nostro more factus est mortalis, nonne si interemptor defuisset, mortalium lege moriendo decessisset? Hujus quippe conditio vitae est, si quae vis objecta non sit, ipsamet ex se senescente deficiat; hujusmodi autem vitam ratione duce, Augustino teste fuisse Christi hominis autumamus." Vgl. ähnlich Simon von Tournai, Disp. 8, q. 2 (ed. WARICHEZ, 38; vgl. die dortige Anm. zur möglichen patristischen Quelle).

Verherrlichung teilhatte. Wenn dieser Zustand auch nicht die natürliche Fähigkeit zu leiden und sterben beeinträchtigt oder aufhebt, so muß er doch das Erklärungsmodell nicht nur für die irdische Gottesschau Christi, sondern für jene leiblichen Phänomene (jungfräuliche Geburt etc.) abgeben, die so sehr an das nachösterliche Auftreten des Herrn erinnern. Daß Christus die Macht besaß, in diesen verschiedenen Zustände quasi-natürlich zugleich zu existieren, ist für Pullus nicht mehr zu ergründen, sondern nur noch gläubig zu bestaunen[87]. Hier meldet sich weiterer Klärungsbedarf an.

(b) Daß der von Pullus eingeschlagene Lösungsweg der auf längere Sicht erfolgreichere sein wird, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß ihn auch Petrus Lombardus in seinen Sentenzen begeht. Die 16. Distinktion, die zu den kürzeren des dritten Buches gehört, bietet wie so oft einen guten Überblick über die bisherige frühscholastische Problemgeschichte in einer klaren und weiterführenden Begrifflichkeit. Konsequent wird die Sterblichkeit als Mangel gedeutet, der wesentlich ein mit der Natur des Menschen als solcher verbundenes Phänomen ist. Vor dem Sündenfall tendierte die Menschennatur bereits zum Sterben – Petrus spricht von einer „aptitudo moriendi", die keinen Mangel darstellte –, war aber noch der Notwendigkeit dazu enthoben[88]. Hier scheint die Lehre der Summa Sententiarum durch, die aber begrifflich präzisiert und mit der unter (3) referierten Position verbunden wird. Man muß nach Petrus eine doppelte, modal unterschiedene Bedeutung von „mortalitas" ansetzen: [1] In ihrer ersten Form ist sie eine Möglichkeit, die sich mit dem Begriff des Menschseins selbst verbindet; dieser ist nämlich allen Modifikationen in den heilsgeschichtlichen „status" vorzuordnen. [2] In ihrer zweiten Form, als Notwendigkeit, tritt sie erst nach der Ursünde und dann als „Generaldefekt" des Menschen ein. Daß Christus diesen Zustand [2] annimmt, ohne unter die dafür verantwortliche Ursächlichkeit zu fallen, kann unter Vermeidung christologischer Probleme zugestanden werden, weil eine „natura pura" des Menschen denkbar ist, zu der ohne jeden Sündenfall die Sterblichkeit (nach [1]) gehört hätte. Im Falle Christi spricht Petrus Lombar-

[87] Robertus Pullus, Sententiae, l. 3, c. 21 (PL 186, 795C): „Res miranda, homo nobiscum in terra mortalis obtinuit per potentiam ea quae sanctis promittuntur in coelo habenda per naturam!"

[88] Petrus Lombardus, Sentenzen l. 3, d. 16, c. 1, n. 1 (ed. QUARACCHI, 103f.): „Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi vel patiendi. Quae etiam mortalitas dicitur vel passibilitas: dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem" [sc. patiendi et moriendi].

dus von einer gewissermaßen „nicht durch Notwendigkeit angenommenen Notwendigkeit“[89], und Petrus Pictaviensis wird bald darauf in ähnlicher Weise von einer „necessitas assumpta“ (in Abgrenzung zu einer „necessitas contracta“ oder „necessitas illata“) reden, die er mit dem an Anselm von Canterbury erinnernden Beispiel der freiwillig gewählten Notwendigkeit in einem Mönchsgelübde illustrieren wird[90]. Die freie Tat Christi ist also genau dort anzusetzen, wo er sich in den Notwendigkeitskontext des gefallenen Menschseins hineingibt – und nicht erst später, auf nachträgliche Weise. In der Inkarnation bindet sich die göttliche Souveränität Christi in Freiheit und entscheidet sich grundsätzlich für ein menschliches Leben unter der Prämisse der Sterblichkeit.

In c. 2 der 16. Distinktion nimmt der Lombarde die boethianische Lehre von den „status“ auf, wobei er deren Zahl auf vier erweitert, indem er die unter den Folgen des Sündenfalls leidende Menschenzeit in jene vor und nach der Gnade aufteilt. Konsequent wird Christus aus dem Glorienstand nur die Unsündlichkeit zugesprochen, wogegen aus dem Stand der gefallenen Menschheit „ante gratiam“ alle Strafen und Mängel entlehnt sind. Dazu paßt in der Eucharistielehre der knappe Hinweis, Christus habe den Jüngern beim Abendmahl jenen sterblichen Leib gegeben, den er selbst zu dieser Zeit besaß[91]. Weitere spekulative Erörterungen über eine schon versteckt anwesende „claritas“, wie wir sie bei Hugo fanden, erübrigen sich damit.

Freilich läßt sich aus der Anerkennung einer bedingten, soteriologisch akzeptierten Naturnotwendigkeit des Sterbens bei Petrus noch kein positives Argument dafür gewinnen, daß nun die Auferstehung in ihrer Bedeutung für Christus selbst notwendig theologisch interessanter wird. Immerhin spricht der Lombarde in seinem Kommentar zu Phil 2 von einer wirklichen „Erhöhung“ der Menschennatur Christi durch die Auferstehung und einer Zunahme der Glückselig-

[89] Ebd. n. 2 (S. 104): „Ad quod dici potest, Christum *voluntate, non necessitate* suae naturae, hos defectus sicut alios, suscepisse, scilicet *necessitatem* patiendi in anima, simul autem patiendi et moriendi in carne“ [Hervorhebungen von mir].

[90] Sententiae, l. 4, c. 17 (PL 211, 1205A); vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 259.

[91] Vgl. dazu das (nur rudimentär ausgeführte) c. 6, n. 1 in Petrus Lombardus, Sent. l. 4, d. 11 (S. 303). Die Herausgeber der kritischen Edition verweisen auf die gleichlautende Aussage der Lombardusglosse zu 1 Kor 15 (PL 191, 1645B) und veröffentlichen zudem in ihren Prolegomena zum dritten und vierten Sentenzenbuch einen „Tractatus de corpore Christi“, in dem sich der Magister nochmals in demselben Sinne äußert (Quaracchi 1981, 83*, n. 32).

keit[92], während er mit Blick auf die göttliche Natur die uns von Hugo bekannte These wiederholt, daß die Osterereignisse allgemein kundgeben und evident machen, was dem Gottmenschen schon seit der Empfängnis zukommt[93]: In der Auferstehung wird eher etwas manifestiert als konstituiert.

(c) Nach wenigen Unklarheiten bei den ersten Kommentatoren wird die Lösung der lombardischen Sentenzen Gemeingut der Scholastiker auf dem Weg ins 13. Jahrhundert[94]. Der Grundkonsens besteht darin, daß die Entscheidung des Gottessohnes zur Übernahme menschlicher Sterblichkeit frei und in keiner Weise notwendig war, aber in grundsätzlicher Form vor der Inkarnation getroffen wurde, so daß sein Menschenleben von Anfang an und ausnahmslos unter den Bedingungen der Sterblichkeit stand. Es ist, so Albert, wie mit jemandem, der freiwillig an ein Feuer herantritt, aber der, sobald er dies getan hat, nicht mehr freiwillig, sondern natürlicherweise die Wärme des Feuers zu spüren bekommt[95]. Allerdings, so fügt der Doctor Universalis an anderer Stelle hinzu, darf auch diese Notwendigkeit für die menschliche Natur Christi nicht zu einer „necessitas personae" ausgeweitet werden[96]: Seiner Gottheit nach behält Chri-

[92] „Exaltavit ergo [sc. Deus] secundum humanam naturam, quae gloriosior facta est in resurrectione..." (PL 192, 236B).

[93] Vgl. ebd. (236B-C): „... in quo [sc. in resurrectione] et natura divina potest dici exaltata secundum ostensionem, quia coepit sciri quod erat. (...) Quod ergo a conceptione acceperat, dicitur ei donatum post resurrectionem propter manifestationem". Ähnlich, ihm folgend, Petrus Cantor, Paulinenkommentar (zu Phil. 2), Cod. Paris Maz. 176, fol. 208rb; daß dem Cantor im Blick auf diese Stelle schwerlich ein Adoptianismusvorwurf gemacht werden darf, wie später geschehen, zeigt LANDGRAF (1936a) mit Textexzerpten aus derselben Hs.

[94] Den ausführlichen Nachweis für die ausgehende Frühscholastik bietet LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 248-271. Als wichtige Textbelege für die Hochscholastik füge ich hinzu: Philipp der Kanzler, Summa de bono (ed. WICKI) I, 313; II, 836-840 (De fortitudine, q. 8); Alexander von Hales, q. 16 „De passibilitate Christi et Adae", bes. d. 2, m. 2 (ed. QUARACCHI, 242f.); Summa Halensis, l. 3, nn. 37-45; Albert, 3 Sent. d. 2, a. 7 ad 2; d. 15, a. 5; De incarnatione, tr. 4, q. 4 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 209f.; vgl. HABERL [1939] 125-134); Bonaventura, 3 Sent. d. 15, a. 1; Thomas, 3 Sent. d. 15, q. 1, a. 1 u. 2; S. th. III, 14.

[95] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 3, a. 2: „poena dicitur poenalitas in corpore passibili, quam Christus quidem primo voluntate et non necessitate assumpsit: quia poterat corporis naturam ita separasse a compassibilitate, sicut separavit a peccato, si voluisset: sed postquam primo voluntarie hanc poenalitatem assumpsit, postea naturaliter et necessitate naturae habuit vel naturaliter secundum esse passus fuit incommoda: sicut accedens ad ignem, voluntarie quidem accedit, sed posteaquam accessit, non voluntarie, sed naturaliter igne calescit."

[96] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 16, a. 1 c.: „Dicendum cum Magistro in littera, quod necessitatem moriendi assumpsit, et assumere quidem est voluntatis, et non necessitatis.

stus jede Souveränität über Leben und Sterben. Daß die Aussagen des Hilarius von Poitiers zum Thema, deren problematischer Einfluß uns schon bei Hugo oder Gerhoch begegnet war, auch noch in der Hochscholastik ein gewisses Kopfzerbrechen bereiten, bezeugt wiederum am besten Albert, der zugibt, man müsse den Worten des Kirchenvaters zum Thema der Leidensfähigkeit Christi schon „Gewalt antun" („oportet vim facere in verbis"), um sie in ihrer überlieferten Form noch richtig deuten zu können[97].

Alberts Aussagen dürfen als Ausdruck der Konsensmeinung am Ende unserer Untersuchungsepoche gelten. Am ehesten zeigt noch die frühe Franziskanerschule, wie bereits angedeutet, in unserer Frage eine gewisse Anhänglichkeit an die Denktradition des Hugo von St. Viktor[98]. Die These von der grundsätzlich angenommenen Leidensfähigkeit und Sterblichkeit Christi wird von den Theologen der Hochscholastik gegenüber der zuvor beschriebenen Frühscholastik im Grunde nicht verändert, sondern nur terminologisch entfaltet und durch eine leistungsfähigere Anthropologie untermauert[99]. Die

ordinate tamen ad hunc modum redemptionis: sed assumptione facta materiae et naturae, necesse fuit pati et mori, sed non necessitate personae, quia persona omnipotens semper fuit, et repellere mortem potuit si voluisset."

[97] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 15, a. 10. Hier zeigt sich beispielhaft die berühmte Flexibilität der Scholastiker in der Interpretation zweifelhafter Autoritäten. Die von Albert erwähnte Tatsache, daß man sogar an die Möglichkeit einer „retractatio" durch Hilarius selbst gedacht hat, deutet aber den Grad der Schwierigkeit an, vor die man sich in diesem Fall gestellt sah.

[98] Dies zeigt ein Blick auf die Alexanderglosse (3 Sent. d. 16 [ed. QUARACCHI, 173]), die zumindest die „natura" Christi (ohne die „poenalitates") aus dem „status innocentiae" genommen wissen will, ebenso wie auf die Summa Halensis. Diese lehrt zwar, daß Christus das Menschsein „cum passibilitate" angenommen habe, versucht aber durch eine weitere Differenzierung dieser als „potentia patiendi" beschriebenen Leidensfähigkeit dennoch eine Trennung zwischen Christus und den übrigen Menschen vorzunehmen (vgl. Sum. Hal., l. 3, n. 37 [sol.]): Während Christus eine „potentia disposita ad patiendum" besaß, kommt allen übrigen die „potentia ut necessitas" zu. Damit will der Summist sicherstellen, daß Christus auch nach der Inkarnation jederzeit die Vollmacht gehabt hätte, sein Leiden zu verhindern; nicht nur seine „actiones", auch seine „passiones" waren prinzipiell der Herrschaft seines Willens unterworfen (vgl. auch Sum. Hal., l. 3, n. 141 [m. 1 resp.]). Obgleich die Summa Halensis im Prinzip klar die allgemeine Leidensfähigkeit lehrt, fällt doch schon im Vergleich mit den parallelen Erörterungen bei Bonaventura (etwa 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 1) auf, daß hier die Wahrheit der menschlichen Natur noch sehr stark als Bedrohung der göttlichen Verfügungsgewalt Christi gesehen wird (während Bonaventura diese Wahrheit und die daraus folgende Leidensfähigkeit sehr nachdrücklich betont).

[99] Was etwa der Summa Halensis fehlt, wenn sie, wie gerade dargestellt, eine Notwendigkeit des Leidens von Seiten der „causa materialis" (also des Leibes Christi) nicht ohne weiteres zugestehen will (der Bezug zur Ursachenterminologie findet

Aufmerksamkeit der Autoren weckt dabei einerseits die Umschreibung der einzelnen Mängel, welche Christus mit der wahren Menschennatur annehmen wollte, bzw. ihre Abgrenzung von denjenigen „defectus", die ihm fern bleiben mußten. Außerdem intensiviert sich die spekulative Bemühung darum, die Wahrheit des (auch seelischen) Leidens Christi in der Passion mit der These von der durchgehenden Glückseligkeit seiner Geistseele in Einklang zu bringen, was wiederum durch Differenzierung der anthropologischen Begrifflichkeit gelingt. Beidem haben wir hier nicht weiter nachzugehen.

(5) Aus dem eben dargestellten Wandel innerhalb der scholastischen Christologie darf man allerdings keine voreiligen und allzu weitreichenden Schlüsse ziehen. Mit der prinzipiellen Ablehnung einer „natürlichen" Unsterblichkeit Christi in seiner Menschheit ist die Frage nach der vorösterlichen Verherrlichung dieser Menschennatur und nach dem dabei gewahrten Raum für eine Theologie des Ostergeschehens keineswegs in ihrer Gänze erledigt. Vielmehr gilt: Weil alle Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts ihr theologisches Nachdenken über Jesus Christus in der Erörterung der Inkarnation verankern, also im Grundsatz jenen Ausgangspunkt der Christologie beibehalten, den wir bei Hugo von St. Viktor aufzeigen konnten, stellt sich die Frage nach einer Verherrlichung des Menschen Christus notwendig zuerst in der Rubrik „Folgen der hypostatischen Union" und nur auf diesem Hintergrund in einem möglichen Traktat über Auferstehung und Himmelfahrt. Diese These soll im folgenden exemplarisch im Blick auf die Christologie im Sentenzenkommentar Bonaventuras und in der Summa theologiae des Thomas von Aquin überprüft werden, in denen die wohl überzeugendsten systematischen Entwürfe gegen Ende unserer Untersuchungsepoche zu finden sind.

sich ausdrücklich Sum. Hal., l. 3, n. 148), ist ein klarer Begriff von „Natur", in dem nicht notwendig erbsündliche Versehrtheit mitgedacht wird. Thomas von Aquin wird mit Hilfe eines solchen Naturbegriffs keine Schwierigkeit mehr haben, eine „necessitas naturalis" der in der Menschwerdung angenommenen Defekte festzustellen (vgl. S. th. III, 14, 2 c.).

d) Inkarnation und Verherrlichung Christi im Sentenzenkommentar Bonaventuras

aa) Der Rahmen des dritten Sentenzenbuches: Inkarnationstheologie mit soteriologischer Zielrichtung

(1) Bevor sich Bonaventura – am Ende seiner ganzen Sentenzenkommentierung[100] – dem Inhalt des dritten Buches zuwendet, schickt er ein Prooemium voraus, in welchem der formale Rahmen der folgenden Erörterungen umrissen wird. Dies geschieht in einem ersten Schritt durch die Erinnerung an die Gesamtgliederung des lombardischen Sentenzenwerkes, welche Bonaventura nach scholastischem Brauch aus der programmatischen Lesung eines Schriftzitates gewinnt[101]. Es ist der Vers Eph 2, 4ff., in dem Bonaventura das „Geheimnis unserer Erlösung" ausgedrückt und damit auch das Objekt („subiectum") des ganzen theologischen Lehrwerkes angegeben sieht, um das er sich als Kommentator bemühen will. Das dritte Buch, in welchem der Vollzug dieses Erlösungssakramentes – „Sakrament" hier ganz im schon bei Hugo besprochenen Sinne – „durch Christus" expliziert wird, nimmt darin eine Kernstellung ein. Ihm gehen das erste Buch, das den dreifaltigen Gott als den Urheber der Erlösung zum Thema hat, und das zweite, welches um die theologische Anthropologie, um Schöpfung und Sündenfall des Menschen, kreist, voraus; ihm folgt Buch vier, in dem sakramentale Heilung und eschatologisches Heil des erlösten Menschen zur Sprache kommen werden. Zentrum dieses umfassenden heilsgeschichtlichen Entwurfes aber ist das Erlösungsgeschehen selbst, das untrennbar an die Person des Erlösers, den Gottmenschen Jesus Christus, geknüpft ist. Folglich ist das dritte Buch der Sentenzen Zentrum der gesamten Theologie, wenn es nach den Worten seines Prooemiums darlegt, „wie wir durch Christus lebendig gemacht worden sind".

[100] Vgl. BOUGEROL (1984) 222.

[101] Zur Gestaltung der Prologe scholastischer Sentenzenkommentare vgl. GRABMANN (1941) 175f.: „Es wird hier ein Text aus der Heiligen Schrift als Motto an die Spitze gestellt, an dessen einzelnen Wörtern in kunstvoller, mitunter auch gekünstelter, mit einer Fülle von Schriftstellen geschmückter Ausarbeitung die Erhabenheit der doctrina sacra gepriesen und der Inhalt der vier Sentenzenbücher geistvoll entwickelt wird. Meist ist nicht bloß am Anfang des Sentenzenwerkes, sondern auch zu Beginn der anderen drei Sentenzenbücher ein solcher Prologus angebracht." Ebd. 179-189 bringt der Beitrag eine Reihe von Beispielen solcher Prologe. Sie erinnern an die von einem jungen Magister nach dem Brauch der Schule zu haltende Antrittsvorlesung („introitus", „principium"), der in ähnlicher Form zu gestalten war; vgl. CHENU (1932b) 28ff.

(2) Aus dieser soteriologischen Qualifizierung, die dem dritten Buch seine Sonderstellung im Sentenzenwerk sichert[102], entwickelt Bonaventura nun in einem zweiten Schritt ein Gliederungsschema für dieses Buch, indem er das Pauluswort „convivificavit nos Christo" in die darin enthaltenen Weisen des Christusbezugs der Erlösten ausdifferenziert: Diese werden lebendig gemacht „in", „mit", „durch" und „gemäß" Christus[103]. Somit ergibt sich eine Einteilung, wonach das dritte Sentenzenbuch in vier Schritten die Inkarnation (das „In-ihm"), das Leben Christi unter den Menschen und seine Anpassung an die menschlichen Schwächen (das „Mit-ihm"), sein Sterben (das „Durch-ihn") sowie die Tugenden in Christus und denen, die ihm nachfolgen wollen (das „Ihm-gemäß") behandelt[104]. Derselbe Vierschritt wird anschließend auch aus dem Kerntext des Philipperhymnus (Phil 2,7ff.) abgeleitet („exinanivit semetipsum...": Inkarnation; „in similitudinem hominum factus...": Leben als Mensch unter Menschen; „humiliavit semetipsum...": erlösender Tod; „propter quod et Deus exaltavit illum": Gefolge der gläubigen Nachahmer nach seinem Tod).
Es ist nicht zu übersehen, daß in diesem Entwurf einer systematischen Christologie, welche soteriologisch motiviert ist und die Soteriologie aus sich entfaltet, die Erhöhungsereignisse zunächst keiner-

[102] Mit Recht stellt Guardini im Blick auf das Prooemium fest: „Die Erlösungslehre ist also für Bonaventura der Angelpunkt der ganzen Theologie" (GUARDINI [1921] 47). Eine systematische Untersuchung der Erlösungslehre im dritten Sentenzenbuch fehlt bislang, wie POSPÍŠIL (1999) 661ff. zurecht feststellt; auch sein eigener Beitrag kann diese Lücke nur zum Teil füllen. Einen Überblick über die bonaventurianische Christologie insgesamt bietet IAMMARONE (1997b) 143-214.

[103] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. Prooemium: „Primo igitur Deus convivificavit nos in Christo, quia in persona eius mortalitatem nostram vitae sociavit (...). Si vitam igitur habet Filius in semetipso, dum sibi mortalitatem nostram assumsit, nos verae et immortali vitae sociavit, ac per hoc in semetipso convivificavit. Convivificavit etiam cum Christo, dum ipse Christus, qui vita erat, inter mortales homines vixit (...). Convivificavit etiam nos per Christum, dum nos a morte eripuit per mortem ipsius (...). Postremo secundum Christum nos vivificavit, dum ad eius exemplum nos per viam vitae direxit (...). Notas nobis fecit vias vitae, dum nobis fidem, spem et caritatem et dona gratiarum distribuit, et mandata adiunxit, in quibus ipse Christus ambulavit, et in quibus consistit via vitae, per quam Christus nos docuit ambulare."

[104] Faßt man die ersten drei Schritte zusammen, so ergibt sich nach 3 Sent. d. 23, divisio textus, der Doppelschritt „de vita quam Christus pro nobis assumpsit, quam etiam pro nostra salute morti exposuit" und „de vita gratiae quam nobis contulit". Darin wird die enge Verknüpfung von Christologie und Morallehre bei Bonaventura deutlich.

lei erkennbare Bedeutung besitzen[105]. Dies ist um so verwunderlicher, als das Leitwort „convivificare" und noch mehr der Text des Philipperhymnus von ihrem biblischen Ursprung her eine Beziehung zur Auferstehung Christi geradezu aufdrängen. Stattdessen gibt Bonaventura zu verstehen: Die entscheidende Begegnung zwischen der menschlichen Sterblichkeit und dem göttlichen Leben in Christus geschieht im Augenblick der Menschwerdung[106]. Hier wird die Sterblichkeit dem Leben geeint und so erlöst. Das „in Christo", so hatte ja bereits der erste Schritt des Prooemiums erkennen lassen, ist grundlegend für den weiteren Weg der Heilsvermittlung mit ihm und durch ihn und ihm gemäß, und deshalb ist auch die theologische Reflexion auf die „persona reparatoris" Fundament der Soteriologie – alles könnte unter die Überschrift „de incarnatione" gestellt werden. Was im Philipperhymnus zur Verherrlichung Christi steht, interessiert Bonaventura nicht im wörtlichen, sondern nur im übertragenen Sinne. Die Auferstehung ist wie bei Hugo allein Bild und Beispiel für die Konsequenzen einer Erlösung, die sie selbst nicht bewirkt.

(3) Diese Interpretation bestätigt sich in der folgenden Durchführung der Gliederung im Textverlauf. Wie die Aufteilung des Sentenzentextes zu Beginn von d. 12 zeigt, faßt Bonaventura die nach den dd. 1-11 („de incarnatione in se") folgenden dd. 12-23 unter dem Gesamttitel „de ipsa incarnatione prout ordinatur ad nostram redemptionem" zusammen, bevor er sie, wie geplant, noch einmal zweiteilt (dd. 12-18: „de his secundum quae Christi incarnatio ordi-

[105] Auch im eigentlich soteriologischen Sinne scheint die Erhöhung Christi nach der Einteilung Bonaventuras keine eigene wesentliche Bedeutung zu entfalten, d. h. keinen neuen Christusbezug des Erlösten zu konstituieren, der sich nicht unter die genannten subsumieren ließe. Diesem wichtigen Aspekt soll im Moment nicht weiter nachgegangen werden, sondern er wird bis zur späteren Auseinandersetzung mit der Kausalität der Auferstehung zurückgestellt, die im dritten Hauptteil dieser Arbeit (§ 4) erfolgen wird.

[106] „Für Bonaventura zentriert sich alle Theologie auf die Inkarnation. (...) Die Menschwerdung ist das größte aller Wunder, und alle Wunder haben ihren Bezug auf dieses eine, größte" (WAYNE HELLMANN [1974] 81f.). Vgl. GERKEN (1963) 204-207. Darin darf man durchaus einen antijoachimitischen Zug in Bonaventuras Sentenzenkommentar sehen (ZAHNER [1999] 112-115). Bonaventura entfaltet breit den Gedanken von Christus als der Mitte der ganzen Weltgeschichte, wie wir ihn schon bei Hugo kennengelernt haben; vgl. MERCKER (1971) 96-108. Alle Heilszeiten sind auf seine Inkarnation ausgerichtet (ebd. 108). Im Spätwerk Bonaventuras wird dieser Christozentrismus einerseits noch verstärkt (vgl. ŠILIĆ [1938] 53; viele Nachweise dafür in den Folgekapiteln des Buches), aber er erhält durch eine stärker trinitarische Qualifizierung nun eine gewisse Nähe zu Denkmotiven Joachims von Fiore (ZAHNER [1999] 160).

natur ad nostram redemptionem" – dd. 19-23: „de ipsa redemptione quae facta est per passionem"). Noch stärker als im Vorentwurf kommt also in der Durchführung die inkarnationstheologische Fundierung des ganzen Buches zur Geltung. Wer Gottes Heilswillen verstehen will, muß das Ereignis der Menschwerdung verstehen, das bereits den Willen zum Kreuz einschließt. Das ganze irdische Leben Jesu, seine Selbstentäußerung bis zum Tod am Kreuz, ist Ausfaltung dieses Inkarnationsratschlusses. So ist es zweifelsohne korrekt, wenn neuere Bonaventura-Interpreten darauf hinweisen, daß man im Werk des großen Franziskaners die soteriologischen Qualifizierungen von Inkarnation einerseits und Passion/ Kreuzestod andererseits nicht gegeneinander ausspielen darf[107], sondern in ihrer sich ergänzenden Parallelität verstehen muß[108]: Die Satisfaktionslehre Anselms, die Bonaventura kennt und rezipiert, wird eingebettet in einen inkarnationstheologischen Gesamtentwurf, der seinerseits stärker den griechischen Vätern verpflichtet ist[109]. Genauso deutlich wird aber, daß die Auferstehung in dieser soteriologisch motivierten Inkarnationschristologie keinen eigenen Platz erhält.

Unter den genannten Prämissen kann nun der Frage nach der Beziehung von Inkarnation und Verherrlichung der menschlichen Natur Christi nachgegangen werden.

[107] Ausgangspunkt ist oft die Grundthese von GUARDINI (1921), bei Bonaventura gebe es die Spannung von zwei divergenten, letztlich nicht mehr vermittelbaren soteriologischen Ansätzen, die er als „moralisch-gesetzlich" (Schwerpunkt: Satisfaktion am Kreuz) einerseits und „physisch-mystisch" (Schwerpunkt: Vereinigung der Naturen in der Inkarnation) andererseits bezeichnet. Uns scheint die These nicht in dieser Schärfe, aber doch in ihrem Kern richtig zu sein (und zwar nicht nur für Bonaventura, sondern eigentlich für alle Scholastiker): Die beiden Ansätze sind gegeneinander irreduzibel, sehr wohl aber systematisch vermittelbar. Diese Bonaventura-Interpretation darf (nach den universalisierenden Bemerkungen ebd. 192f.) als wichtiges Zeugnis der „Gegensatzlehre" in Guardinis eigener Systematik angesehen werden.

[108] Dies ist besonders das Anliegen bei POSPÍŠIL (1998b) 700-711, der damit die ganzheitliche Interpretation bei GERKEN (1963) weiterführen und präzisieren möchte; zusammenfassend 710: „Dio ha davvero donato nell'atto dell'incarnazione la salvezza al genere umano. Tuttavia, questo dono della grazia, riguarda effettivamente solo Gesù di Nazaret in quanto Nuovo Adamo. Il merito di Cristo sta nel comunicare questa ricchezza immensa a tutta l'umanità. Se Gesù non l'avesse espresso insuperabilmente nell'ora della croce, il dono non sarebbe potuto arrivare agli altri." Vgl. auch GIACOMETTI (1990) 78-82; 88.

[109] So das Fazit von BOUGEROL (1972) 358ff.

bb) Inkarnation als Erhöhung

(1) Tatsächlich begegnet bei Bonaventura der Begriff Erhöhung („exaltatio") bereits ganz zu Anfang der Christologie, wenn in d. 2 die Entsprechung der menschlichen Natur zur Vereinigung mit der göttlichen thematisiert wird. Es ist der alte Gedanke der Kirchenväter (der durch Anselm von Canterbury auch Gemeingut der Scholastik ist[110]) von der „Vergöttlichung" des Menschengeschlechts durch die Aufnahme der menschlichen Natur in die Person des göttlichen Wortes, den Bonaventura aufgreift[111]. Die Würde des „genus humanum" übertrifft seitdem selbst die der Engel[112]. Daß durch die Mittelstellung des Menschen im Kosmos zugleich symbolisch die ganze Schöpfung erhoben wird[113], darf als Argument betrachtet werden, welches die Annahme gerade der Menschennatur durch Gott angemessen erscheinen läßt[114]. Bonaventura sieht in diesem Gedanken keinen Widerspruch gegen, sondern einen Beleg für die Tatsache, daß die Menschwerdung in einem Individuum und nicht in der ganzen Gattung bzw. einer Vielzahl von Einzelmenschen vollzogen wurde: Nur die Einzigkeit der angenommenen Menschennatur vermag

[110] Vgl. Anselm, Cur Deus homo, l. 1, c. 8 (PL 158, 369C/ ed. SCHMITT, 26): „Non ergo in incarnatione Dei ulla eius humilitas intelligitur facta; sed natura hominis creditur exaltata." Nur als einzelnes Beispiel aus der Hochscholastik: Alexander von Hales, q. 57 (De matrimonio), d. 1, m. 4 (ed. QUARACCHI, 1105): „tunc [sc. in adventu Christi] fuit humana natura divinae naturae unita, et ita fuit in ipso omnino elevata a corruptione carnali, in nobis autem diminuta". Nach SCHLOSSER (1990) 308 umfaßt der Begriff der Menschwerdung im Mittelalter „für alle Theologen unumstritten" stets sowohl Erlösung („redemptio") als auch Vollendung der Schöpfung („exaltatio, perfectio"), wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung.

[111] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 2, a. 1, q. 2 c.

[112] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 9, a. 1, q. 5 ad 2: „Genus enim humanum exaltatum fuit per Christum supra naturam angelicam". Ähnlich auch Bonaventura, Sermo 47, Dominica XX post Pent., n. 13 (ed. BOUGEROL, 457f.).

[113] Vgl. GUARDINI (1921) 10f.; DILGER (1971) 52-65. Die aus der platonischen Vorstellungswelt stammende Idee vom Menschen als „Mikrokosmos" ist für die Anthropologie der Scholastik von großer Bedeutung und bleibt auch für grundsätzlich aristotelisch orientierte Denker einflußreich; vgl. aus den zahlreichen Forschungen zum Thema: LASIĆ (1956) 106-135 (am Beispiel des Hugo von St. Viktor); CHENU (1976) 34-43; BRINKMANN (1980) 56-73; WÉBER (1991) 61-73; KÖHLER (2000) 54f.; 487-522 (mit weiterer Lit.). Von dieser Idee her haben die Theologen problemlos die Möglichkeit, der Inkarnation Christi sowie der Erlösung des Menschen durch ihn eine allumfassend-kosmische Bedeutung zuzuschreiben (vgl. WRIGHT [1957] 177-180).

[114] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 2, a. 1, q. 2 c.: „Quia enim homo compositus est ex natura corporali et spirituali et quodam modo communicat cum omni creatura, sicut dicit Gregorius, hinc est quod, cum humana natura assumitur et deificatur, quodam modo omnis natura in ea exaltatur".

auch die Einzigartigkeit ihrer Erhöhung zu garantieren, wie sie als Programm im Würdetitel des „Namens über alle Namen" enthalten ist, der dem Menschgewordenen zukommt. Die Zuschreibung einer Eigenschaft in der Weise unüberbietbarer Fülle nämlich ist nur für ein einziges Subjekt möglich. So ist die „natura assumpta" in ihrem nicht reduplizierbaren Vorrang und ihrer Vollmacht einzig in der Welt des Geschaffenen[115] und zugleich exemplarursächliches Vorbild für sie. Darum steht ihr, die, für sich betrachtet, nicht aufhört, Geschöpf zu sein[116], in der Personeinheit mit dem göttlichen Wort nicht nur höchste Verehrung, sondern auch Anbetung zu[117].

(2) Auffällig ist, daß Bonaventura (wie zuvor die Frühscholastik) im eben herangezogenen Text 3 Sent. d. 2, a. 1, q. 3 c. die biblisch klar den nachösterlichen Herrn betreffenden Schriftstellen Phil 2,9 und Mt 28,18 ohne Einschränkung zur Beschreibung dessen verwendet, was Christus durch die Inkarnation selbst zuzusprechen sein soll. Die Hochscholastik bleibt in diesem Punkt ganz auf der Linie des Petrus Lombardus[118], der mit den genannten Versen – in deutlichem Rückbezug auf Aussagen des hl. Augustinus – ebenso verfährt. Die Tatsache, daß die Schrift diese christologischen Aussagen vom österlich erhöhten Herrn formuliert, wird vom Lombarden wie zuvor von Hugo von St. Viktor auf einen bloßen „tropus loquendi" der Form „dicitur res fieri quando innotescit" zurückgeführt.

[115] Vgl. Bonaventura 3 Sent. d. 2, a. 1, q. 3 c.: „Ratione vero exaltationis naturae assumtae magis congruebat [sc. naturam singularem assumptam fuisse], quia decebat illum hominem, qui Deus erat, sic exaltari ut daretur ei *nomen quod est super omne nomen*. Et quoniam illud quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit, sicut Deus est unus qui non habet aliam naturam aequalem, sed summus est inter omnia, sic natura assumta unica est, cui non aequatur aliqua creatura, sed ipsa excellit inter omnia creata, tamquam cui *data est omnis potestas in coelo et in terra*." [In der Schreibweise „assumptus" – „assumtus" zeigt die Bonaventura-Ausgabe Uneinheitlichkeiten.]

[116] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 1, q. 2 ad 5: „Quamvis enim humana natura exaltatur, non tamen desinit esse creatura."

[117] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 9, a. 1, q. 1 c. Vgl. ebenso Breviloquium IV, c. 5 (Opera V,1, 245b): „necesse est in Christo ponere gratiam super omnem gratiam et omnimoda reverentia venerandam, quam vocamus gratiam unionis, ratione cuius Christus homo est *super omnia benedictus Deus*, et ideo cultu latriae venerandus". Vgl. ROHOF (1952) 28ff. CROSS (2000) 121 weist darauf hin, daß Texte des Johannes Damascenus zu den wichtigen Autoritätsquellen für die Lehre von der Anbetungswürdigkeit des Fleisches Christi im Mittelalter gehörten.

[118] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 3, n. 3 (ed. QUARACCHI, 114f.); Collect. in Phil. 2 (PL 176, 236C). Ähnlich bei vielen seiner unmittelbaren Nachfolger, z. B. Gandulphus von Bologna, Sententiae, l. 3, § 86 (ed. DE WALTER, 337f.).

Damit halten die Scholastiker einen hermeneutischen Schlüssel in der Hand, der zur Überführung biblischer Auferstehungsaussagen in die eigene Inkarnationschristologie ermächtigt, und die meisten Autoren unserer Epoche bedienen sich seiner häufig und gern[119].

(3) Bei Bonaventura darf die noch in derselben Distinktion (d. 2) folgende Bemerkung, die Menschwerdung sei „Grundlage aller Verherrlichung" („principium totius glorificationis")[120] darum sicherlich nicht bloß auf das Erlösungswerk für die Menschen, sondern auch auf die eigene Verherrlichung Christi bezogen werden[121]. Dies gilt um so mehr, als die Erhöhung der Menschennatur als ganzer in Christus keineswegs schon das tatsächliche Erreichen der Verherrlichung für alle einzelnen Menschen garantiert – ist doch für sie der Glorie stets die Gnade vorgeordnet, die in der menschlichen Freiheit ans Ziel kommen muß. Genau das ist bei Christus anders: Seine Bestimmung besteht darin, Gnade und Glorie zugleich zu empfan-

[119] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 137; Albert, Super Matth. 28,18 (ed. COLONIENSIS t. XXI,2, 662, VV. 25-31); Thomas, 3 Sent. d. 14, a. 4 ad 1: „omnipotentia data est Christo quantum ad personam ab aeterno, sed quantum ad naturam humanam in ipsa conceptione (...) secundum modum quo et alias proprietates communicant sibi naturae propter unitatem hypostasis – tamen in resurrectione manifestata est. Et ideo tunc data dicitur, secundum illum modum loquendi quo ‚dicitur res fieri quando innotescit'." Ebd. d. 18, a. 4, sol. 3 ad 1: „quamvis [sc. Christus] fuerit exaltatus ab initio suae conceptionis, non tamen sua exaltatio fuit tunc manifestata. Et res in sacra Scriptura tunc fieri dicitur, quando innotescit." Vgl. RUELLO (1987) 209f. Diese Lösung wird häufig mit dem Namen des Augustinus verbunden. Bezugsstelle dürfte dabei Sermo 380, 5 (PL 39, 1679) sein: „*Propterea deus exaltauit eum, et donauit illi nomen quod est super omne nomen* (...) Gloria ergo eius non esse coepit, sed innotuit." Inhaltlich ähnlich argumentiert Augustinus in De trin. 1, 29 (CChr.SL 50, 72); Contra Maximinum 2, 2 (PL 42, 759). Weitere Stellen im thomanischen Werk, die mit dem genannten Axiom im christologischen Kontext Geschehens- und Erkenntnisordnung differenzieren: ScG, IV, 8, 5; IV, 9, 5; S. th. III, 13, 2 ad 1; Sup. Joh. c. 5, l. 4, n. 760; In Ps. 44, n. 5; Sup. Rom. c. 1, l. 3; Sup. Phil. c. 2, l. 3; Sup. Hebr. c. 1, l. 4; l. 6 („potestas" – „exercitium potestatis"). Eine weitere christologische Verwendung betrifft das Offenbarwerden der Gottessohnschaft in der Frage nach einer „Prädestination" Christi: Thomas, 3 Sent. d. 7, q. 3, a. 2, sol. 2; S. th. III, 24, 1 ad 3; Sup. Rom c. 1, l. 3 (mit Verweis auf die Offenbarung der Vollmacht in der Auferstehung). Das Axiom wird auch in anderen theologischen Kontexten herangezogen, wie man im Werk des Aquinaten beispielhaft sehen kann: 2 Sent. d. 35, q. 1, a. 5 exp.; 3 Sent. d. 3, q. 1, a. 1 sol. 2 ad 1.; S. th. I, 24, 3 c.

[120] Bonaventura, 3 Sent. d. 2, dub. 4 resp.

[121] Bonaventura spricht ausdrücklich davon, daß mit der „gratia unionis" eine Wirkung „circa Christum" zu konnotieren ist, während die „gratia capitis" auf den „effectus circa nos" verweist: 3 Sent. d. 13, a. 2, q. 2.

gen[122]. Seine Taten sind nicht Schritte auf dem Weg zur Vervollkommnung, wie bei allen anderen Menschen, sondern Ausdruck bereits bestehender Vollkommenheit („perfectionem indicantia")[123]. Christus braucht nicht eine eigene gelungene Freiheitsgeschichte, damit sein menschliches Leben zur Herrlichkeit Gottes finden kann. Dieses Gelingen ist bereits mit seinem Eintritt in die Welt und mit jener gottgeschenkten Disposition gesetzt, die Bonaventura wie alle Autoren der Hochscholastik unter dem Titel der Unionsgnade und ihrer Konsequenzen breit ausführt. Diese Unionsgnade ist nicht nur die Wurzel der Anbetungswürdigkeit Christi, sondern zugleich Ursache seiner eigenen Sündenlosigkeit[124] und Glückseligkeit[125]. Die „plenitudo gratiae" und die „consummatio gloriae" stellen für die Person Christi nicht zwei zeitlich voneinander zu trennende Schritte dar, sondern fallen in eins. So ist die Herrlichkeit für Christus keine bloß äußerliche, nachträglich hinzutretende Eigenschaft, sondern hat ihren Ort auf jener tiefsten Ebene des personalen Seins, die christologisch noch den fundamentalsten Eigenschaften vorangeht, durch die sich die Menschheit des Herrn auszeichnet. Bonaventura geht sogar so weit zu sagen, daß die „deiformitas gratiae et gloriae" in Christus Voraussetzung dafür ist, daß dieser Mensch Gott sein kann[126]: besteht doch in der so zu beschreibenden Ausstattung der Seele gerade ihre Disposition und Befähigung dazu, vom göttlichen Wort aufgenommen zu werden[127], wie es der Würde der göttlichen

[122] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 11, a. 1, q. 1 c.: „Nam nos sumus praedestinati ad gratiam et gloriam, similiter et Christus; sed nos sumus praedestinati ad participandam gratiam et gloriam successive, Christus autem simul."

[123] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 1, q. 3 ad 3. Wenn Taten Christi diesem Anspruch nicht zu entsprechen scheinen, liegt dies nur daran, daß aus heilspädagogischen Gründen („propter nostram utilitatem") die Wahrheit verborgen und ein Fortschritt Christi vorgegeben wird.

[124] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 12, a. 2, q. 1 c.

[125] Vgl. Bonaventura, Breviloquium, IV, c. 5 (Opp. V,1, 245b): „Per gratiam autem unionis dignus est [sc. Christus] non tantum felicitate gloriae, verum etiam adoratione latriae." Zur Lehre über diese Begnadung bei Bonaventura vgl. auch VUGTS (1946) 33-36; CONFORTI (2001) 577f. Die zuletzt genannte Studie macht darauf aufmerksam, daß bei Bonaventura (wie zuvor die Summa Halensis) die „gratia unionis" noch vorwiegend in ihrer Funktion betrachtet, die Menschheit auf die Union *vorzubereiten*, während Albert und von ihm aus Thomas diese Gnade stärker (und konsequenter) als habituelle, seinshafte beschreiben werden, wie sie *durch die Aufnahme in die Union* geschenkt wird (ebd. 578).

[126] Dies hat zuletzt überzeugend herausgearbeitet McCORD ADAMS (1999) 28ff.

[127] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 1, q. 1 ad 3: „[Christus] non esset Deus, nisi corpus eius et anima assumeretur a Verbo; nec anima esset idonea ut assumeretur a Verbo, nisi esset deiformis et Deo assimilata perfecte per gratiam: et ideo hoc

Person entspricht. Da dieses Bedingungsverhältnis selbstverständlich nicht zeitlich, sondern nur logisch verstanden werden darf, und die „gratia disponens ad unionem de congruo" nichts real von der Unionsgnade Verschiedenes, sondern nur eine ihrer möglichen Betrachtungsweisen ist[128], drückt sich hier einmal mehr aus, daß für Bonaventura „Herrlichkeit" untrennbar mit der Konstitution der Menschheit Christi als solcher zu verbinden ist. Durch ein gestuftes Modell menschlicher Verherrlichung wird in christologischer Sicht eine Kompatibilität mit den Vorgaben der Erlösungslehre erzielt: Da das Wesen der Glorie in der Gottesschau besteht, die Gottesschau Sache der geistigen Seele ist und diese Seele in ihren höheren Vermögen vom Leibe unabhängig agiert, kann der Seele Christi in seinem Erdenleben vollkommene Glückseligkeit, ja sogar nach der „Maximalregel" Bonaventuras für die christologische Prädikation[129] „Gottähnlichkeit über alle Gnade und Glorie hinaus"[130] zugesprochen werden, ohne daß der Leib zusammen mit ihr verherrlicht werden müßte. Während die Seele ihrem geistigen Teil nach in der Gottesschau glücklich ist und durch kein Leiden berührt wird, kann Gott anordnen, daß die Partizipation der niederen Seelenteile und der Leiblichkeit an diesem Glück, wie sie in der natürlichen Ordnung notwendig folgen würde, aus heilsökonomischen Gründen zeitweise ausbleibt[131]. Deshalb ist Christus, so formuliert Bonaventura wie seine Zeitgenossen[132], während des Erdenlebens „comprehensor et viator" zugleich[133].

cc) Die Herrlichkeit Christi und die Defekte des Menschseins

Wie ebendiese Doppelaspektivität im konkreten Vollzug der Menschwerdung begründet werden kann, bleibt allerdings nach dem

quod ille homo est Deus, deiformitatem gratiae et gloriae non excludit, quin potius praesupponit."

[128] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 2, q. 2 c.; vgl. schon früher ebd. d. 2, a. 2, q. 2 ad 6.

[129] Bonaventura spricht in 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2 ad 5 von der „pietas fidei", „quae, quanto plus potest, ipsi Christo gratiae et honoris attribuit".

[130] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 1, q. 3 c.: „... [anima Christi] non tantum deiformitatem habuit gratiae et gloriae, sed etiam super omnem gratiam et gloriam." GERKEN (1964) spricht von einer „johanneischen" Prägung der bonaventurianischen Christologie.

[131] Vgl. auch Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 c.

[132] Beispielhaft: Albert, 3 Sent. d. 14, a. 4 ad ob.

[133] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 12, a. 2, q. 1. Ausführlich unterrichtet über Bonaventuras Lehre von der irdischen Gottesschau Christi SÉPINSKI (1948) 40-60.

bisher dargelegten wesentlichen Zusammenhang zwischen Inkarnation und Verherrlichung noch näherer Erklärung bedürftig.

(1) Bonaventura liefert sie in der 15. Distinktion „De defectibus assumptis a Christo", dort vor allem in a. 1, q. 3[134]. Als der Heilige Geist die Jungfrau Maria überschattete und zur Empfängnis bereitete, hat er sie zwar von allem Hinderlichen befreit – Bonaventura vertritt ähnlich wie Thomas noch nicht die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens –, aber die Leidensfähigkeit ihres Fleisches nicht aufgehoben. Dieses Fleisch ist der Ursprung, aus dem das göttliche Wort sich den menschlichen Leib formt, den es annehmen will. Da die Einung mit der göttlichen Natur für den Leib zugleich Einung mit einer menschlichen Seele bedeutet, welche, wie früher begründet, von jeder Schuld frei ist und diese „immunitas" auch auf ihn überträgt, müßte damit eigentlich in der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit für den Leib ebenfalls die „immunitas a passibilitate miseriae" und damit die Verherrlichung folgen. Genau dies aber geschieht auf Anordnung Gottes nicht, damit Christi Heilswerk möglich wird[135]. Der Anordnung Gottes korrespondiert die Zustimmung („acceptio") der menschlichen Seele Christi im ersten Moment ihres Daseins – eine auffällige Lehrmeinung, die zum Eigengut Bonaventuras gehört[136]. Sie wird möglich, weil nach Ansicht unseres Autors die menschliche Seele des Herrn sofort im Vollbesitz ihrer Erkenntniskräfte war. Daß die „verborgene Gottheit" das Leiden auch weiterhin hätte verhindern können, bleibt wahr, allerdings eher im Sinne einer abstrakten Möglichkeit. Die Leidensfähigkeit ist ihr gegenüber eine reale „virtus creata", von Gott selbst in der Menschwerdung gesetzt[137]. Hätte es den Kreuzestod nicht gegeben, wäre Christus, wenn Gott kein besonderes Wunder gewirkt hätte, gealtert und

[134] Bonaventura, 3 Sent. d. 15, a. 1, q. 3 c.: „Spiritus Sanctus, adveniens in ipsam Virginem et ipsam fecundans, carnem eius ab omni foeditate corruptionis purificavit, passibilitatem tamen reliquit. Ex illa autem carne sapientia Patris, scilicet ipse Filius Dei, aedificavit sibi corpus immaculatum, et illud corpus univit sibi et animae rationali (...) Et sicut immunitatem habuit a reatu culpae, sic secundum ordinem divinae iustitiae immunitatem habere debuisset a passibilitate miseriae. Quod ergo in carne illa remansit poenalitas, hoc fuit ex dispensatione ipsius assumentis, concurrente simul acceptione illius animae rationalis, quae in primo instanti suae creationis habuit usum cognitionis et placuit sibi tali corpori uniri propter salutem generis humani."

[135] Vgl. GUARDINI (1921) 40.

[136] Nachweis bei SÉPINSKI (1948) 190f., der von einem „'humanisme' christologique" Bonaventuras spricht.

[137] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 1 ad 5.

gestorben[138]. Als „necessitas respectu naturae" ist die Sterblichkeit also eine nicht beliebig disponible Realität, sondern eine prinzipiell mit dem Menschsein (qua Natur) angenommene Eigenschaft Christi[139]. Eine „necessitas respectu personae", also eine Determination des göttlichen Subsistenzgrundes, ist damit für Bonaventura freilich nicht verbunden[140]. Die Leidensfähigkeit wird als generelle Sündenstrafe („poenalitas") des Menschengeschlechtes über die Leiblichkeit Mariens[141] mit-angenommen, nicht zusätzlich wie eine neue Strafe verhängt. Daß die Annahme völlig frei und ohne Zwang geschehen ist und ebenso hätte unterbleiben können, sichert die Würde des Gottmenschen. Die soteriologischen Gründe, die Bonaventura zu Beginn von d. 15 dafür noch einmal aufzählt, brauchen in unserem Zusammenhang nicht wiederholt zu werden[142].

(2) Erst an dieser Stelle der Christologie Bonaventuras schließt sich der Kreis zu jenen Parametern, deren Veränderung wir in bisherigen Kapiteln dieser Arbeit seit Hugo von St. Viktor mitverfolgt haben. Was wir bei Bonaventura über den Zusammenhang von Menschwerdung und Verherrlichung erfahren konnten, verstärkt die Einschätzung, daß es eigentlich keine der grundlegenden christologischen Prämissen ist, die in dieser Zeit ausgetauscht wird. Neu ist vielmehr der anthropologische Kontext, in dem die christologischen Aussagen artikuliert werden, und dadurch erfahren sie eine gewisse Korrektur. Die differenzierte Seelenlehre, welche die Unterscheidung zwischen einer essentiellen, durchgehend vorhandenen Seligkeit, und einer sekundären, von dieser abhängigen und trennbaren Verherrlichung des „restlichen" Menschen unterstützt, haben wir schon erwähnt. Aber auch die Lehre von den „defectus assumptae" hat ein neues anthropologisches Fundament gefunden: Christus hat zu unserem Heil „natürliche Schwächen" des Menschseins angenommen, die zwar aus unserer Sicht Strafe der Ursünde sind („ex culpa") und als solche die gesamte Menschheit betreffen (im Unterschied zu individuellen Mängeln). Da sie aber selbst nicht zur Sünde geneigt machen („non ad culpam"), müssen sie nicht exklusiv als

[138] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 3 c: „Sequentes igitur sententiam Magistri in littera, dicere possumus quod Christus assumpsit istum defectum qui est necessitas patiendi. Quantum enim erat de lege naturae, corpus illud erat resolubile et mortale; et nisi fuisset conservatum miraculose, aliquando senio defecisset."

[139] Vgl. SÉPINSKI (1948) 179-195; MOYA (1969) 127-131.

[140] Diese Unterscheidung nimmt Bonaventura in 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 3 ad 1 bei der Deutung von Joh 10, 18 vor.

[141] Vgl. auch 3 Sent. d. 15, a. 1, q. 3 ad 2.

[142] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 15, a. 1, q. 1.

Folge der Ursünde verstanden werden[143]. Die Sterblichkeit als Folge der Ursünde besteht ja gerade darin, daß dem Verfall, welcher einer aus Elementen zusammengesetzten Leiblichkeit grundsätzlich innewohnt, kein übernatürlicher Einhalt mehr geboten wird. So erweist sich die philosophisch angestoßene Reflexion über eine „natura pura" des Menschen als christologisch effizient: Die Entdeckung der Natürlichkeit des Sterbens, die der durch Gnade bestimmten Paradiesesnatur des Menschen vorausgeht, ermöglicht es Bonaventura (und, wie wir sehen werden, auch Thomas), die Leidensfähigkeit Christi als notwendig zu bejahen, weil sie von derjenigen aller anderen Menschen nicht ihrem Wesen, wohl aber ihrem Grund nach unterscheidbar wird[144]. Die enge gedankliche Verknüpfung von Sterbenkönnen und Sündigenkönnen, die bei Hugo entscheidend war, ist mit Hilfe einer „naturalen" Anthropologie entflochten[145]. Christus hat auf übernatürliche Weise (d.h. außerhalb der normalen Übertragungsordnung) natürlich erklärbare Defekte angenommen[146].

(3) Der letzte Grund dafür, daß Gott in Christus eine zeitweise Trennung von seelischer und leiblicher Glorie zugelassen hat, findet sich freilich nicht im Begriff der Inkarnation als solcher, sondern in der soteriologischen Notwendigkeit, die nach dem Sündenfall ihre faktische Bedingung darstellt[147]: Vor allem die Satisfaktion am Kreuz fordert einen leidensfähigen Leib[148].

Sobald der Erlösungsauftrag erfüllt ist, kann die Inkarnation ihr letztes und tiefstes Implikat entfalten, das Verherrlichung heißt – für

[143] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 15, a. 1, q. 2.

[144] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 3 c.

[145] Man erkennt unschwer, wie sehr Bonaventura die Zuordnung der „passibilitas" in die Schublade „natura lapsa" des boethianischen Dreierschemas differenziert, ohne daß er sich ganz von ihr trennen muß. Vgl. Bonaventura, 3 Sent, d. 16, a. 1, q. 3 ad 2. Freilich mag Bonaventura der ganzen Lehre von den „quatuor status" nur mehr den Rang eines erläuternden Beispiels zugestehen: „Illos autem quatuor status enumerat Magister ad maiorem declarationem conditionum ipsius naturae assumptae" (Bonaventura, 3 Sent. d. 16, dub. 4).

[146] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 15, a. 1, q. 3 ad 3.

[147] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 1, a. 2, q. 2 c.: „Si fiat sermo de ipsa [sc. carne Christi] quantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis, dicunt [sc. magistri] quod incarnationis principua ratio fuit humani generis redemptio. Nisi enim homo pecasset et lapsus et redimendus esset, Christus carnem mortalem non assumsisset." Auf den augustinischen Hintergrund dieses Gedankens weist GUARDINI (1921) 40ff. hin. Was die Annahme der Defekte angeht, stimmt Bonaventura dieser Meinung fraglos zu, wenn er auch die These von einer Begründung der Inkarnation unabhängig vom Sündenfall nicht ausschließen will.

[148] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 16, a. 1, q. 1 c. Vgl. GIACOMETTI (1990) 181-199.

Christus[149] und durch ihn für die Erlösten. Als Beginn der neuen Zeit, die Bonaventura gerne mit dem Begriff des sechsten Welttags bzw. des sechsten Zeitalters in Analogie zur Schöpfungslehre benennt, kann darum ohne Widerspruch einmal die Inkarnation, ein anderes Mal die Auferstehung angesetzt werden[150]. Das eine macht ja nur kund, was im anderen längst grundgelegt ist. Wer darum die Inkarnation in ihrer ganzen Tragweite verstanden hat, braucht keine eigene Ostertheologie mehr. Das Beispiel Bonaventuras zeigt: Auch die Anthropologie des 13. Jahrhunderts, die im Falle Christi ganz klar beschreiben kann, wie inkarnatorische Herrlichkeit mit vorösterlicher, natural-unausweichlicher Sterblichkeit zusammengedacht werden kann, ist bestenfalls notwendige, nicht aber schon hinreichende Bedingung dafür, daß ein Auferstehungstraktat Bestandteil der Christologie wird. Sie zieht zwar stärker die Grenze zwischen Erdenleben und leiblicher Glorie, aber gibt dieser dadurch letztlich keine stärkere christologische Relevanz.

Wenn die Auferstehung Christi eine eigene Bedeutung haben soll, so wird sie – wie bei Hugo – eher im Blick auf die Erlösung der Menschen, also soteriologisch anzusetzen sein. Gerade die Suche nach der christologischen Verortung der Erhöhung Christi verweist uns auf deren Verbindung mit der Erlösungslehre: Wenn der Vollzug des Heilswerkes auf Erden der einzige Grund dafür ist, daß die ursprüngliche Begnadung Christi nicht sofort in die Glorie mündet, dann steht jedes Reden über die Verherrlichung Christi wie auch schon über das Geschehen der Inkarnation für Bonaventura unter dem Vorzeichen der Soteriologie. Begnadung Christi und Begnadung der Menschen durch ihn stehen in einem gegenseitigen Verweiszusammenhang, der sich notwendig auch auf die Vollendung dieser Begnadung in der Glorie überträgt. Das bedeutet konkret: Einerseits ist für Bonaventura allein die Erlösung der Menschen, ihre Bestimmung zur Glorie im Heilswillen Gottes, Grund dafür, daß Christus Mensch wird[151], d.h. daß seiner Menschheit in der Inkarna-

[149] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 12, a. 3, q. 1 ad 2: „congruum fuit Christum vincere per fragilitatem in patiendo, ut postmodum vinceret per virtutem in resurgendo". Im Anschluß macht Bonaventura diese Befähigung zu Schwäche *und* Stärke zum Argument für das männliche Geschlecht Christi.

[150] Vgl. etwa Bonaventura, 3 Sent. d. 1, dub. 1, rat. 6 gegenüber Brevil. II (Opera V,1, 203b).

[151] Vgl. HAUBST (1955) 306f.; BÉRUBÉ (1999). Zum Motiv der Inkarnation bei Albert und Thomas vgl. MOSTERT (1978) 64-110.136-149 (sehr detailliert, aber aus einem nicht unproblematischen systematischen Blickwinkel untersuchend); daneben auch POLLET (1933) 81-84 (zu Albert); WRIGHT (1957) 13f.; GÖSS-

tion jene besondere Gnade geschenkt wird, die nach Entfaltung in die Herrlichkeit verlangt. Die zukünftige Glorie des zu erlösenden Menschen sendet den Menschgewordenen auf den Weg des satisfaktorischen Leidens, das für Bonaventura als „glorreicherer" Weg der Versöhnung verstanden wird, als es jede andere Verzeihung ohne Genugtuung wäre, denn nur so kommen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich zur Durchführung[152]. Die „Glorie" Christi in Menschwerdung und Erlösung ist, vom Ziel her betrachtet, die von Gott gewollte Glorie der geretteten Menschen, und sie ist, vom Weg zu diesem Ziel her betrachtet, die von Gott durch sein zugleich gerechtes und barmherziges Handeln an den Menschen bzw. im Menschgewordenen durchgesetzte Glorie seines eigenen Namens.
In der heilsökonomischen Dialektik der Verwirklichung dieses Planes gilt dann aber andererseits, daß die Glorie des Menschen ganz am Maß der Glorie Christi zu messen ist, denn (nur) in ihm wird der göttliche Erlösungsratschluß erstmals leibhaft-konkrete Wirklichkeit. Wie bereits die einzigartige Gnade, die dem Menschen Christus in der hypostatischen Union zuteil wurde, sachlich von der „gratia capitis" nicht verschieden ist, d.h. von derjenigen Gnade, die von Christus auf die anderen Menschen zu ihrer Heiligung „überfließt"[153], wie es also dasselbe Wirken Gottes ist, das die Seele Christi und durch sie die Seelen der Glaubenden heiligt, so kehrt in der Gottförmigkeit der Glorie, wie sie der menschgewordene Herr erlangt hat, die erlöste Menschheit als ganze in das Leben der Hl. Dreifal-

MANN (1961) 178-181 (auch zur Summa Halensis); GÖSSMANN (1964) 70-87; NICOLAS, M. J. (1971) 80-87; GOERGEN (1980) 526-538.

[152] Dies führt Bonaventura aus in 3 Sent. d. 20, a. un., q. 2 c. Hier sei nur wörtlich zitiert: „Rursus, sicut gloriosius est acquirere vitam aeternam per merita quam sine meritis, sic gloriosius est reconciliari Deo per satisfactionem quam sine. – Modus igitur reparandi per satisfactionem plus convenit nostrae iustificationi et nostrae glorificationi."

[153] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 13, a. 2, q. 2 c.: „Si igitur gratia capitis et unionis nominat principium effectivum illius coniunctionis et nostrae sanctificationis spiritualis, sic idem nominant et idem sunt quantum ad principale significatum, scilicet ipse Deus vel Spiritus Sanctus; et est differentia solum quantum ad connotatum...". „Nam ille habitus dicitur gratia singularis personae in quantum disponit ad Dei assimilationem et in quantum facit animam deiformem et per hoc ipsum consequenter disponit ad unionem personalem, et dicitur gratia unionis; et per hoc ipsum consequenter disponit ad redundantiam sive influentiam motus et sensus in cetera membra Christi, et sic dicitur gratia capitis." Dieser Zusammenhang und die umfassendere Lehre von der Hauptesgnade werden dargestellt bei ŠILIĆ (1938) 33f.; BERRESHEIM (1939) 21-30; SIMONELLI (1958) 105-150; GIACOMETTI (1990) 174-177.

tigkeit zurück[154]. Wie die in der Inkarnation gründende Erhabenheit Christi notwendige Voraussetzung für die Wirksamkeit seiner heiligmachenden Gnade in uns Menschen ist[155], so ist, wie wir an späterer Stelle dieser Arbeit genauer zeigen werden, die Verherrlichung Christi Ursache der Verherrlichung aller.
So erweist sich die Lehre über Christi Verherrlichung bei Bonaventura als unauffälliger Konvergenz- und Vermittlungspunkt von christologischem und soteriologischem Denkweg.

e) Wahres Menschsein und Verherrlichung Christi in der Summa theologiae des Thomas von Aquin

Im Blick auf Bonaventura und seinen Sentenzenkommentar sind wir vom Gliederungsschema der Christologie ausgegangen (aa), um über den Inkarnationsbegriff sein Konzept von der Verherrlichung des angenommenen Menschseins kennenzulernen (bb) und schließlich die Vermittlung dieses Konzepts mit der These von der prinzipiellen Leidensfähigkeit der „natura humana" im soteriologischen Aufriß von Bonaventuras Theologie nachzuvollziehen (cc).
Wenn wir als zweites Beispiel aus der Hochscholastik die thomanische Summe auswählen, um nach dem Verhältnis von angenommenem Menschsein und Verherrlichung Christi zu fragen, wäre ein ähnliches Vorgehen denkbar. Stattdessen möchten wir diesmal den umgekehrten Zugangsweg beschreiten, indem wir den Ausgangspunkt in der Soteriologie wählen, näherhin bei der Rolle, welche die Menschheit Christi darin einnimmt (aa), um über die Feststellung ihrer zentralen Funktion im Erlösungsgeschehen zunächst einsichtig zu machen, weshalb die Verteidigung ihrer Integrität für Thomas ein so wesentliches Anliegen darstellt (bb α).

[154] Vgl. GUARDINI (1921) 59f.

[155] Deutlich ist in der Forschung beschrieben worden, wie im 13. Jahrhundert die Verschiebung von einer Begründung menschlicher Verdienste (allein) aus dem personalen göttlichen Versprechen hin zu der Vorstellung einer inneren Entsprechung von (ontologisch verstandener) Gnade und belohnender Glorie stattgefunden hat; sie deutet sich in der frühen Franziskanerschule erst an und vollendet sich in der Dominikanerschule; vgl. HAMM (1977) mit der weiteren dort angegebenen Literatur. Zu fragen wäre, ob diese Entwicklung nicht, stärker als in der bisherigen Literatur beschrieben, auch christologische Wurzeln hat: Scheint doch die Betrachtung des inneren Zusammenhangs von Begnadung und Verherrlichung Christi ebensowenig ein rein voluntaristisches Erklärungsmodell zuzulassen wie der Begriff eines objektiv hinreichenden Verdienstes Christi für alle Menschen.

Im Anschluß werden wir den Blick zurück in die theoretische Christologie wenden, in die Lehre von der hypostatischen Union und ihren Folgen, um auch hier sowohl nach den Aussagen über Leidensfähigkeit und Sterblichkeit Jesu zu fragen (bb β) als auch nach der Weise, wie diese Eigenschaften des angenommenen Menschseins mit dem Anspruch auf Herrlichkeit vermittelt werden, der seinen Ursprung in der Perichorese von göttlicher und menschlicher Natur Christi hat (bb γ).

Anders als bei Bonaventura wissen wir auf dem Weg durch die thomanische Summa, daß in diesem Werk die österliche Verherrlichung Christi wie kaum sonst in der Scholastik ernstgenommen und als eigenes Thema entfaltet worden ist. Auch hier ist als Zentrum deren Bedeutung „für uns" zu erwarten: Wenn Thomas zu Beginn der IIIa die Betrachtung der „acta et passa" Christi in der Christologie ankündigt, spricht er im gleichen Atemzug vom Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie, zwischen Erlösung in Christus und Vollendung der Erlösung durch die Auferstehung zur ewigen Seligkeit[156]. Dies läßt zugleich vermuten, daß der Zusammenhang zwischen dem soteriologischen Grundkonzept des Aquinaten, das sich in seinem einzigartigen Mysterientraktat abbildet, und der Auferstehungstheologie als Abschluß dieses Traktats im Vergleich zu Bonaventura ein direkterer sein wird.

aa) Die soteriologische Grundidee der Summa theologiae: Christi Menschheit als Heilsorgan der Gottheit

(1) Wenn man nach der Bedeutung fragt, die der Menschheit Christi in der Summa theologiae für das Geschehen der Erlösung zugesprochen wird, so trifft man auf ein Modell, durch das sich die Erlösungslehre des Aquinaten von allen anderen Konzepten der bisherigen Scholastik unterscheidet: zur Idee von der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Sie ist ohne Zweifel eines der zentralsten[157] und originellsten[158] Motive, mit denen Thomas die großen Hauptstücke der IIIa Pars seiner Summa von der Inkarnati-

[156] Vgl. S. th. III, Prol.

[157] „La humanidad de Cristo como ‚instrumentum divinitatis' o como instrumento unido es una de las piezas clave para comprender la cristología tomista" (CUESTA [1972] 53); ähnlich VAN MEEGEREN (1939) 141 („[...] hanc doctrinam esse nervum quemdam totius III partis") oder ZIMOLAG (1972) 7.

[158] Vgl. TSCHIPKE (1940) 112: „Der Lehre von der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit wurde im Abendland vor Thomas von Aquin kaum Beachtung geschenkt."

onstheologie bis hin zur Sakramentenlehre verbindet und zugleich in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit konstituiert.

(2) Der Aquinate hat aufgrund seiner intensiven Begegnung mit den griechischen Kirchenvätern eine Konzeption aufgegriffen und vervollkommnet, die seit dem Arianismusstreit in unterschiedlicher Intensität bei wichtigen Vertretern der östlichen Theologie, vor allem der alexandrinischen Schule, ausgearbeitet worden war[159]. Auf dem Wege über Cyrill und Maximus Confessor fand die christologische Verwertung des Werkzeugbegriffes in der Patristik ihre klarste Ausprägung bei Johannes Damascenus, dessen Schriften neben denen des Pseudo-Dionysius zu den wichtigsten Quellen des hl. Thomas in diesem Bereich geworden sind[160]. Dieser Rezeptionsvorgang stellt sich in einem Entwicklungsprozeß der Idee bei unserem Autor selbst dar, der erst seit den „Quaestiones de veritate" (1259) zum voll ausgebildeten Begriff der Instrumentalkausalität im Zusammenhang mit der theologischen Reflexion über die Menschheit Christi gelangt ist[161]. Daneben darf für Thomas aber auch nicht der philosophische

[159] Vgl. ebd. 70-73. Der Weg des Organon-Gedankens bei den östlichen Vätern bis Eusebius ist ausführlich dargestellt bei METZGER (1968); zur Rezeption der griechischen Patristik bei Thomas vgl. BACKES, I. (1931).

[160] Vgl. TSCHIPKE (1940) 74.114-116. Damascenus ist für Thomas „the theologian of the Incarnation par excellence" (HALLIGAN [1944] 529). Vgl. DE GHELLINCK (1948) 374-412 (zur Damascenus-Rezeption in der Scholastik insgesamt); BUYTAERT (1950) 336-343 (zur Damascenus-Rezeption bei Petrus Lombardus). Im Blick auf seinen Einfluß auf die wichtige Instrumentalitätskonzeption der thomanischen Christologie scheinen die Aussagen bei CROSS (2000) 121 (über die Bedeutung der damascenischen Christologie im Mittelalter allgemein) zu schwach (wobei Cross allerdings den ganzen Fokus auf den Inkarnationsbegriff des Damascenus - „krasis" zweier Naturen – richtet und das Instrumentalitätskonzept nur kurz streift [ebd. 120]). Wie neben Damascenus weitere patristische Quellen und besonders auch die Texte des Ephesinums und des 6. Konzils von Konstantinopel auf das christologische Denken des Aquinaten Einfluß ausgeübt haben, belegt TSCHIPKE (1940) 116ff. Vgl. auch BACKES, I. (1931) 29f., ders. (1953) 927f.; MONTERO (1967) und HORST (1961) 98f. NICOLAS, M. J. (1951) 659f. sieht Thomas mit seiner Betonung der „humanitas Christi" in der Tradition Leos d. Gr.

[161] Vgl. TORRELL (1996) 186ff., mit Berufung auf GEISELMANN (1926/27), dessen charitologische Grundthese bei der Interpretation von De ver. 27, 4 allerdings auch Kritiker gefunden hat (etwa EICHINGER [1942] 156-161). VAN MEEGEREN (1939) 141f. legt diesen Übergang noch etwas später an, nämlich in die „Summa contra gentiles" (von 1266). Für eine ausführlichere Darstellung der thomanischen Instrumentalitätslehre und zur von uns hier nur angedeuteten Frage nach der Entwicklung der Idee innerhalb des thomanischen Denkens vgl. TSCHIPKE (1940). Die kontroverse Forschungsdebatte läßt sich chronologisch gut nachvollziehen anhand der Beiträge von STUFLER (1918), LAVAUD (1927), BACKES, I. (1931) 270ff.; 281-285; BOUËSSÉ (1934); (1938); (1965) 160ff., MITZKA (1947), KESSLER (1970) 200-223; BIAGI (1985), PESCH (1988) 327-330; CROWLEY

Zugang zur Instrumentalitätsidee vergessen werden, der über eine Aristotelesdeutung im Lichte des Averroes (weg von Avicenna) führte und der von einigen Interpreten sogar für wichtiger als die Vorgabe der patristischen Quellen angesehen wird[162]. Beide Vermittlungswege dürften insofern konvergieren, als gerade die Aristoteleskenntnis und -rezeption des Damascenus seinen großen Erfolg in der Theologie, namentlich der Christologie, des 13. Jahrhunderts befördert hat. Schließlich verdient in diesem Zusammenhang noch die These von E. H. Wéber Erwähnung, wonach speziell die Rezeption der Seelenlehre des Dionysius Areopagita mit ihrer Differenzierung von Substanz und operativer Potenz der Seele, die diese von Gott unterscheidet und eine Offenheit für kreatürliche Vermittlungen der göttlichen Illumination mit sich bringt, Thomas im Spätwerk zum endgültigen Bruch mit der traditionellen augustinischen Lehre von der exklusiv-unmittelbaren Erleuchtung des Menschen durch Gott befähigt hat: Wie auf diesem Wege der geschaffene Geist des Menschen generell als echtes Instrument der ihn erleuchtenden Erstursache betrachtet werden kann, so wird auf theologischem Gebiet eine echte Zweitursächlichkeit des Menschen Christus in der offenbarenden Lehre und heilspendenden Gnadenvermittlung denkbar[163].

Wie auch immer man den Schwerpunkt in der Analytik der Genese setzen will – auf jeden Fall ist die Instrumentalidee, die in der Summa theologiae nicht eigentlich systematisch dargelegt, sondern mitlaufend entfaltet wird, grundlegend für das Verständnis der auf Synthese ausgerichteten theologischen Methodik des Aquinaten im ganzen[164] wie für die Klärung zahlloser Einzelprobleme innerhalb des

(1991); RAI (1997) 75-80.270-276; GONDREAU (2002) 152-156. Da über das Kausalitätsproblem bei Thomas „eine ganze Bibliothek geschrieben worden ist" (PESCH [1988] 328), können wir nur einige der wichtigeren Beiträge berücksichtigen. In der älteren Forschung ist stark der Konflikt zwischen Thomisten und Molinisten hinsichtlich der Instrumentalitätsdefinition spürbar.

[162] Vgl. VAN MEEGEREN (1939) 25f.; MITZKA (1947) 194f.; vor allem: DONDAINE, H. F. (1951a) 441-443. 448-453; resümierend: PESCH (1967) 567f.; TORRELL (1996) 206.

[163] Vgl. die prägnante Zusammenfassung der ausführlichen vorangegangenen Untersuchung bei WÉBER (1974) 485-500; etwa ebd. 499: „Le sens positif de la ‚critique de s. Augustin' [eine Formulierung von E. Gilson] et des augustiniens menée par Thomas concerne l'efficace des causes crées, du sujet humain, y compris de l'homme-Dieu, pour l'accès à l'épanouissement du salut. Appuyé sur la noétique dionysienne, le maître Prêcheur détermine le statut progressif de l'accès de l'homme à sa perfection ultime et la fonction révélatrice et salvatrice du Christ-homme."

[164] Vgl. LÉCUYER (1953) 91: „il nous semble que nous avons ici un exemple typique de la méthode que suit le Docteur Angelique dans l'élaboration de sa synthèse

Gesamtentwurfs. Im folgenden will ich mich weitgehend auf die entsprechenden Texte der IIIa Pars der Summa beschränken.

α) „Instrumentum" und „agens principale"

(1) Die Tatsache, daß Handlungen vermittelt sein können und daß daher neben einem Hauptträger der Handlungen oftmals verschiedene „Instrumente", durch die erst das angestrebte Ziel verwirklicht wird, bei der Beschreibung eines Tuns unterschieden werden müssen[165], wurde bereits von der Philosophie des Altertums intensiv durchdacht.

Auf diesem Hintergrund ist die prinzipielle Unterscheidung zwischen „causa principalis" und „causa instrumentalis" einer Handlung, wie sie Thomas etwa zu Beginn seines Sakramententraktats vorstellt[166], sicher nicht originell zu nennen: Während die Prinzipalursache den Effekt der Form nach prägt, vermittelt das Instrument ihren Bewegungsimpuls, um damit das Handlungsziel der Hauptursache, nicht aber ein eigenes zur Durchsetzung zu bringen. Dieser grundlegende Begriffsinhalt erfährt wichtige Präzisierungen.

(2) Wie der Aquinate in S. th. III, 18, 1 ad 2 darlegt, gilt es, verschiedene Arten von Instrumenten zu differenzieren. Zentral ist die Unterscheidung zwischen „instrumentum inanimatum" und „instrumentum animatum".

(a) Das leblose Werkzeug – etwa die Säge des Handwerkers – wirkt als solches allein durch körperliche Bewegung. Schon diese einfachste Form der Instrumentalität geht nicht gänzlich darin auf, die Kraft der Prinzipalursache mechanisch zu verlängern. Außer dem Wirken in der Kraft der Hauptursache kommt dem Werkzeug stets auch eine eigene, der je eigenen Form entsprechende Wirksamkeit zu[167]. Das „agens principale" bedient sich ja seiner nur deshalb, weil

théologique; méthode prudemment conservatrice, mais attentive à toute donnée que lui apporte une étude jamais lasse de l'Écriture et de la Tradition."

[165] Vgl. S. th. III, 18, 1 ad 2: „proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente".

[166] Vgl. S. th. III, 62, 1 c.: „duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus (...). Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti".

[167] S. th. III, 19, 1 ad 2. Vgl. auch S. th. III, 62, 1 ad 2: „instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis. Non autem

es von ihm einen eigenen, möglicherweise sogar unabdingbaren Beitrag zur Erreichung des beabsichtigten Zieles erwartet[168]. Dabei ist dieses Instrument niemals um seiner selbst willen, sondern stets um des ihm vorgegebenen Zieles willen tätig[169].
Daß nach Thomas durch eine Indienstnahme als Instrument die Eigenständigkeit eines Dinges nicht aufgehoben wird, läßt sich auch den Bemerkungen entnehmen, die er zur Frage macht, wie etwas zum Instrument einer Prinzipalursache wird[170]: Grundlegend ist, daß ein Ding die „forma instrumenti" erhält, also seinem Wesen nach eine prinzipielle Eignung für den Dienst empfängt. Es spricht aber für die bleibende Selbständigkeit des Instruments, daß darüber hinaus zur konkreten Ausführung eines vermittelten Tuns stets ein aktuelles Bewegtwerden durch die Prinzipalursache kommen muß.

(b) Es leuchtet ein, daß die Selbsttätigkeit des Werkzeugs um so deutlicher hervortritt, je intensiver seine Formbestimmtheit und je größer die eigene Seinsmächtigkeit ist. Auf eine solche Eigenständigkeit trifft man bei „belebten Werkzeugen". Ein als Hauptursache Wirkender wird sich darum eines anderen Lebewesens nicht mehr als Medium einer rein körperlichen Kraftübertragung bedienen. Zudem kann man nochmals ein belebtes Instrument mit „anima sensibilis" von einem solchen mit „anima rationalis" unterscheiden[171]: Jenes wird bewegt durch sinnenhaft geleitetes Streben, dieses durch seinen Willen. Als Beispiel für ein „vernunftbegabtes Werkzeug" führt Thomas mit Aristoteles den Sklaven an, wobei er die Instrumentalität in diesem Fall analog verstanden wissen will[172]. Gegenüber Gott sind sogar alle Menschen „wie gewisse Werkzeuge, mit denen er handelt"[173], und im übernatürlichen Bereich spricht der

perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum."

[168] Vgl. S th. I, 45, 5 c.: „Si enim <instrumentum> nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum: nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum". Vgl. dazu BIAGI (1985) 15-25.

[169] Vgl. VAN MEEGEREN (1939) 145.

[170] Vgl. S. th. III, 72, 3 ad 2. Dazu auch die das dynamische Moment der Wesensteilhabe betonende Definition des Instrumentalverhältnisses bei BOUËSSÉ (1934) 374.

[171] S. th. III, 18, 1 ad 2.

[172] Vgl. ebd.: „per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum".

[173] Vgl. ScG IV, 41: „Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur".

Aquinate erst recht von menschlichen Dienern, etwa den Propheten, als „(beseelten) Werkzeugen" Gottes bzw. des Hl. Geistes[174].

(3) Die letztgenannte Differenzierung zeigt bereits, daß man sich bei der Beurteilung des thomanischen Werkzeugbegriffes davor hüten muß, Haupt- und Instrumentalursache in allen Fällen „verdinglicht" nebeneinanderzustellen. Erst recht dienen diese Termini im christologischen Kontext, wie wir sehen werden, dazu, das Verhältnis der zwei Naturen, also metaphysischer Prinzipien, nicht aber selbständig Seiender zu beschreiben. Die Anwendung des Instrumentalbegriffes durch Thomas geschieht generell in einer auffälligen Weite: Instrument kann etwas immer dann genannt werden, wenn es in der Kraft eines von ihm Unterschiedenen handelt. So vermag der Aquinate etwa davon zu sprechen, daß Akzidentien, aktive und passive Qualitäten, in einem Instrumentalverhältnis zur substantialen Form eines Dinges stehen, insofern sie Veränderungen vermitteln, welche diese betreffen[175].

β) Die Übertragung auf die Person Christi

In einem zweiten Schritt ist aufzuzeigen, wie Thomas mit Hilfe der philosophischen Grundkategorie „Instrumentalität" das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus spekulativ zu durchdringen versucht.

(1) Zu einem besseren Verständnis führt uns die Anwendung einer weiteren Unterscheidung, die Thomas zu Beginn seiner Sakramentenlehre hinsichtlich des Instruments trifft[176]: Ein solches kann entweder von der Prinzipalursache „getrennt" sein, wie etwa ein Stab von der Hand, oder aber ihr „verbunden" sein, also mit ihr in einem organischen Lebenszusammenhang stehen, wie die Hand im Verhältnis zum ganzen Menschen[177]. Ein solches lebendiges „instrumentum coniunctum" ist nach Thomas die Menschheit Christi in der

[174] Vgl. S. th. II-II, 173, 4 c; 188, 4 ad 1.

[175] Vgl. S. th. III, 77, 3 ad 3.

[176] S. th. III, 62, 5 c.: „Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus."

[177] Daß sich die „causa principalis" vermittels eines „instrumentum coniunctum" darüber hinaus eines „instrumentum separatum" bedienen kann, wird für Thomas' Sakramentenlehre grundlegend sein. Gerade in der Behandlung der Eucharistie zeigt sich, wie fruchtbar der Begriff des Instruments in der gedanklichen Durchdringung der „vermittelten Unmittelbarkeit" des sakramentalen Geschehens, des menschlichen Tuns „in persona Christi", eingesetzt werden kann; vgl. z. B. S. th. III, 78, 4 c.

personalen Einung mit der Gottheit[178]. In ähnlicher Weise wird an anderer Stelle dieselbe Aussage auch von der Seele Christi[179] und dessen Leib[180] je für sich genommen gemacht, gelegentlich wird im soteriologischen Kontext die Einung mit der Gottheit sogar von Teilen des Leibes Christi ausgesagt[181]. So wird erkennbar, wie sich die hypostatische Verbindung der Naturen in Christus von allen anderen denkbaren Instrumentalbeziehungen unterscheidet[182].

(2) Diese begrifflichen Differenzierungen erweisen sich als unabdingbar, um den thomanischen Interpretationsansatz gegen ein heterodoxes Fehlverständnis im Sinne des Monotheletismus abzusichern, dessen Verurteilung in der Alten Kirche (nach dem Konzil von Chalcedon) Thomas, anders als viele Zeitgenossen, kannte[183] und von dem er wußte, daß von hier der Weg zur monophysitischen Häresie, die seine Wurzel bildet, nicht mehr weit ist[184]. Aber auch

[178] Vgl. S. th. III, 62, 5 c.: „Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum."

[179] Vgl. S. th. III, 13, 2 c.: Die Seele Christi „est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti"; S. th. III, 13, 3 c.: „(...) potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona".

[180] Vgl. S. th. III, 49, 1 c. Das Leiden Christi wird für uns wirksam „inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis"; ähnlich ad 1 und 2 desselben Artikels.

[181] Vgl. Qdl. 5, q. 3, a. 1 [5] c. vom Blut, das der Herr in der Passion vergossen hat: „manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit saluber, fuit divinitati unitus".

[182] Als Autorität dafür, daß die menschliche Natur Christi ein „instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens" ist, führt Thomas in S. th. III, 2, 6 ad 3 Johannes Damascenus an. Zwar ist letztlich jede Zweitursache für Gott ein mögliches „instrumentum" seines Wirkens (vgl. ScG 3, 70; Pot. 3, 7; I, 105, 5; dazu VAN MEEGEREN [1939] 125), und es befinden sich damit auch alle Menschen nach ScG IV, 41 in einer gewissen instrumentalen Abhängigkeit von ihrem Schöpfer, aber selbst für diejenigen, welche in einer besonderen Beziehung zu Gott stehen, gilt im Unterschied zu Christus: „Sed alii sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos" (S. th. III, 7, 7 ad 1). Vgl. GEISELMANN (1927) 247f.

[183] Der Monotheletismus „war dem Abendland bis tief ins Mittelalter kaum bekannt" (BACKES, I. [1931] 155). Auch die Darstellung beim früheren Thomas weist noch gewisse Mängel auf, die allerdings in der Summa großenteils verschwunden sind (ebd. 156f.), da der Aquinate nun sein Wissen aus den entsprechenden Konzilsakten selbst schöpfen und so die erörterten Irrtümer exakter darstellen kann; vgl. MONTERO (1967) 314f. Dies ermöglicht ihm auch, mißverständliche Väterstellen in eine orthodoxe Interpretation einzufügen (ebd. 665-669).

[184] Vgl. S. th. III, 18, 1 c. Der Artikel ist überschrieben: „Utrum in Christo sint duae voluntates". Zur Willensaktivität in Christus vgl. WÉBER (1988) 177-198, namentlich zu S. th. III, 18, 1 ebd. 180 ff. Thomas war als erster der Scholastiker in der Lage, auch den Monophysitismus überhaupt angemessen darzustellen, weil er anders als seine Vorgänger (und viele seiner Nachfolger!) bei der Erstellung seiner

der zum Monophysitismus komplementäre Irrtum, der Nestorianismus, der durch die These, daß Gott und Mensch in Christus nur moralisch, „secundum affectum et voluntatem", verbunden sind[185], den Personzusammenhang zerreißt, ist nach Meinung des Aquinaten auf dem Hintergrund einer falschen Verwendung der Instrumentalidee zu bewerten[186]: Der Mensch Jesus wäre bloß ein von außen geleitetes Werkzeug des göttlichen Wortes. Weil aber der menschliche Wille Christi in der bloß moralischen Einung mit dem göttlichen von diesem nicht mehr unterscheidbar wäre, ohne daß von einer Personeinheit des Sohnes Gottes, der wahrhaft in beiden Naturen mit ihren unterscheidbaren Willen subsistierte[187], die Rede sein könnte, käme man wiederum bei einer Spielart des Monotheletismus an, der so zu einem sonderbaren Konvergenzpunkt der christologischen Häresien avancierte.

(a) Es kommt also einerseits auf die unbedingte Eigenständigkeit des menschlichen Willens Jesu an, wenn der Aussage des Dogmas entsprochen werden soll. Gleichermaßen aber ist dessen ursprüngliche Indienstnahme durch Gott zu betonen, die ihn zur primären Instrumentalursache des göttlichen Wirkens macht. Die entscheidende Voraussetzung für diese These lautet: Gott (allein) kann den Willen eines Menschen bewegen, ohne ihn dadurch zu eliminieren und unfrei zu machen[188]. Dieses Zugleich von „Selbstbewegung" und „Bewegt-Werden" ist Werk der heiligmachenden Gnade[189], die ja

späteren Werke unmittelbar mit den Akten des Konzils von Chalcedon arbeitete: vgl. BACKES, I. (1953) 929-939.

[185] Vgl. S. th. III, 18, 1 c.

[186] „Nestorius igitur posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis": S. th. III, 2, 6 ad 4 (und auch c.).

[187] Zum Problem einer „integralen Christologie" bei Thomas im Ausgang von der Frage, wie sich das Menschsein Christi zu seinem personalem Sein verhält (S. th. III, 17, 1), vgl. KOSTER (1957) bes. 622 ff.; PATFOORT (1964) 107-149. Die hier bedeutsamen Begriffsunterscheidungen lassen sich auch in den Schriftkommentaren des Aquinaten finden: vgl. SCHEUER (2001) 118-122.

[188] Vgl. S. th. III, 18, 1 ad 1: „quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinae; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae. (...) Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo (...) Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam". Dies ist der grundlegende Unterschied der thomanischen Willenslehre gegenüber dem neuzeitlichen Autonomiegedanken – die Folgen für Gnadenlehre und Christologie liegen auf der Hand.

[189] Vgl. S. th. III, 7, 1 ad 3. Vgl. auch III, 7, 2 c.: Die Gnade verhält sich zur Seelensubstanz wie eine Tugend zum entsprechenden Seelenvermögen. Wie die „essentia

nach thomistischer Lehre die „essentia animae" und von dort aus (in Form der eingegossenen Tugenden) die seelischen Vermögen ergreift, um sie selbst zu übernatürlichen Akten zu befähigen[190]. Vermittels eines so bewegten menschlichen Willens ist die Menschheit Christi Werkzeug der Gottheit. Thomas vergleicht die Hegemonie der göttlichen über die menschliche Natur in Christus mit dem Verhältnis von Seele und Leib bzw. Vernunft- und Sinnesstreben im Menschen[191]. Weil also Jesu menschliches Wollen ein- für allemal und ganz in den göttlichen Willen übereignet ist (Thomas spricht von einem „modus determinatus" des menschlichen Willens in der hypostatischen Union[192]), können alle Handlungen, die vom Herrn leiblich-konkret vollzogen werden, an derjenigen heilbringenden Kraft teilhaben, deren Ursprung Christus seiner Gottheit nach ist.

(b) Ausführlich untersucht Thomas mit diesem Begriffsinstrumentarium das Verhältnis der zwei Naturen in Christus zu den Handlungen des Gottmenschen in S. th. III, 19, 1 c.[193] Die Diskussion gerade an diesem Ort ist durchaus nachvollziehbar: Es geht in q. 19 insgesamt um die spekulative Erörterung der Personeinheit Christi im Hinblick auf sein Handeln. Thomas weiß, daß die irrige Auffassung, in Christus gebe es nur eine Handlung (Monergismus), eine Folge des in der vorangegangenen Quästion bereits behandelten Monotheletismus ist, wie er in der Einleitung zum „corpus articuli" ausdrück-

animae" aber Grund der Vermögen ist, so wird die Gnade Grund der diesen entspringenden Tugenden: Sie sind „derivationes gratiae".

[190] Sehr prägnant beschrieben wird diese später von den Thomisten als „physisch" bezeichnete Wirkweise der Gnade etwa in S. th. III, 62, 2 c.: „gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quamdam similitudinem divini esse; et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur ad suos actus."

[191] Vgl. S. th. III, 19, 1 c.: „Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina." Vgl. auch ScG 4, 41: „In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni [sc. hypostaticae] tam simile sicut unio animae ad corpus." Es folgt eine sehr genaue Differenzierung hinsichtlich der Tragweite des Vergleichs, der selbstverständlich nicht in Bezug auf das formalursächliche Verhältnis zwischen Seele und Leib, sondern die Anteilgabe am Sein zu verstehen ist, das der Leib durch seine Form empfängt.

[192] Vgl. S. th. III, 18, 1 ad 4.

[193] Den Quellen dieser thomanischen Erörterung im Vergleich mit Parallelen aus anderen Schriften des Aquinaten wird ausführlich nachgegangen bei MONTERO (1967). Als besonders wichtig stellen sich dabei wiederum die Organon-Idee bei Johannes Damascenus sowie die Theologie des 6. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel heraus (vgl. ebd. 297.669-673).

lich bemerkt. Dennoch hält er eine eigene Erörterung auch dieser Folgehäresie für notwendig, damit das Problem „besser verstanden werde" – ihm ist klar, daß die Komplexität der christologischen Debatte dazu mißbraucht werden kann, um über eine falsche Aussage in diesen zunächst scheinbar am Rand liegenden Bereichen gleichsam auf Umwegen in den Monophysitismus zurückzukehren, wie ja auch das historische Auftreten von Monotheletismus und Monergismus als heterodoxe Antwort auf die Konzilsbeschlüsse von Chalcedon bewiesen hat. Darum legt Thomas Wert auf die Feststellung, daß menschliche und göttliche Natur, weil sie in Christus unterschieden sind, jeweils „eigene Form und Kraft" besitzen. Obgleich also in Christus die menschliche Natur von der göttlichen bewegt und geleitet wird, bleibt ihr doch wie der göttlichen Natur formell eine eigene, unterschiedene Tätigkeit. Daß sie Instrument der Gottheit ist, bedeutet nichts anderes, als daß sich diese ihrer Handlungen bedient, ohne sie jedoch in ihrer ontischen Eigenständigkeit aufzuheben[194]. Für die menschliche Tätigkeit ist damit eine unendliche Aufwertung verbunden, weil sie durch ihr Eingebundensein in das göttliche Tun an dessen Kraft partizipiert[195], wie ja die Würde des Menschlichen in Christus ganz allgemein erst aus der Personeinheit mit der Gottheit erwächst[196].

(c) Obwohl also aufgrund der beiden Naturen zwei verschiedene Arten von Handlungen zu unterscheiden sind, ist doch das konkrete Handlungsresultat zahlenmäßig ein einziges („unum operatum"), da dies allein abhängig ist von der „unitas hypostasis"[197], die die beiden Naturen und deren Tun in einer unzertrennlichen Gemeinschaft

[194] Vgl. S. th. III, 7, 1 ad 3: „(...) humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur: sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur." Vgl. CROWLEY (1991) 463 bzw. 471, der die wichtige Rolle des selbständigen Willens in der intakten menschlichen Natur Christi betont.

[195] S. th. III, 19, 1, ad 1. Vgl. S. th. III, 43, 2 c., wo es über die zwei Naturen in Christus hinsichtlich seiner Wundertaten heißt: „et tamen una earum [sc. naturarum] agit cum communicatione alterius: inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinae actionis, et actio humana virtutem accepit a natura divina". Zu den sich daraus ergebenden Folgen für die Idiomenkommunikation S. th. III, 16, 5 ad 3.

[196] Vgl. S. th. III, 48, 2 ad 3: „(...) dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei: ex quo habebat dignitatem infinitam."

[197] Vgl. auch S. th. III, 20, 1 ad 2: „Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum." Vgl. auch BORST, O. M. (1962) 52ff.

vereint[198]: „actio est personae a natura"[199]. Dies leuchtet ein, weil wir auch in „normalen" Vorgängen mit werkzeuglicher Vermittlung Prinzipal- und Instrumentalursache begrifflich unterscheiden, ohne daß wir damit die Einheit des Handlungskontextes verneinen müßten. So kann Thomas den christologischen Begriff der „operatio theandrica", den er bei Dionysius Areopagita vorfindet, aufgreifen, warnt aber regelmäßig vor einer möglichen monophysitischen Fehldeutung[200].

γ) Der Heilswert der menschlichen Handlungen Christi

Wenn Christus als Mensch in dieser einmaligen Verbindung mit dem göttlichen Wort steht und an dessen Wirken Anteil hat, so gewinnen seine menschlichen Handlungen, die „mysteria in humanitate perfecta"[201], wirklichen Wert für unser Heil. Die Menschheit Christi ist nicht bloß Anlaß des göttlichen Gnadenwirkens, sondern verursacht die Gnade selbst „instrumentaliter"[202]. Durch die in Christus erstbegnadete geschöpfliche Natur wird gewissermaßen die passive Potenz der übrigen erlösungsbedürftigen Menschen zur Erreichung der Gottesschau als ihres letzten Zieles aktualisiert[203]. Wenn darum die Inkarnation von Thomas als „Vollendung der Gnade" (in Entspre-

[198] S. th. III, 19, 1 ad 3 und ebd. ad 5: „aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo (...). Concurrunt autem ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius". Wie DONDAINE, H. F. (1951a) 452 treffend feststellt, schöpft Thomas die Begrifflichkeit der Instrumentalität in der theologischen Anwendung dieses Artikels aus „jusqu'à revaloriser le *cum communione alterius* de saint Léon et intégrer au dyophysisme le capital précieux égaré dans le monoénergisme". An dieser Stelle knüpft allerdings auch die moderne Kritik am thomanischen Instrumentalitätsbegriff und an der Rede von zwei Naturen als Handlungsprinzipien in der einen Person an, insofern man bezweifelt, ob diese Formel „jenes eigentümliche, in der Schrift greifbare und für das Verständnis der mittlerischen Funktion Christi unerläßliche Verhältnis zu Gott im Bereich der menschlichen Wirksamkeit Jesu" adäquat zu erfassen vermöge: RAHNER (1954) 176ff.; 216f. (Zitat hier: 179). Ausführlicher ist die ähnliche Kritik bei WIEDERKEHR (1974).

[199] S. th. III, 19, 1 ad 4. Dazu auch recht klar RAI (1997) 247-257.

[200] Vgl. etwa S. th. III, 19, 1 ad 1. Weitere Textbelege bei DURANTEL (1919) 139ff. Ausführlich zu dieser Dionysius-Rezeption: FAUCON (1975) 518-525.

[201] S. th. III, 62, 5 ad 1.

[202] Vgl. S. th. III, 27, 5 c: „Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter"; S. th. I-II, 112, 1 ad 1; Sup. Joh., Prol., n. 8: „... inquantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt."

[203] Vgl. S. th. III, 9, 2 c.: „Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit (...). Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem".

chung zur „Vollendung der Natur" am siebten Schöpfungstag) angesehen wird[204], dann ist dieses Vollendungsgeschehen niemals statisch zu betrachten, sondern in der Dynamik der Entfaltung des Persongeheimnisses in alle Taten des Menschgewordenen hinein.

(1) Daß es die Kraft der Gottheit ist, welche die menschlichen Handlungen des Herrn heilskräftig macht, und daß seine Gottheit der eigentliche Urheber der Gnade ist, die sich im menschlichen Tun vermittelt, betont Thomas im Verlauf seiner ausführlichen Behandlung der Mysterien des Lebens Jesu immer wieder: etwa bei dem Problem, ob Christus als Mensch Sünden vergeben kann[205], im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wert des Kreuzesopfers[206] oder bei der Diskussion der Wunder Jesu[207]. Doch nicht der göttliche Ursprung der Gnade, sondern die Menschheit des Herrn als ihre universale Vollzugs- und Ausdrucksinstanz ist es, die Thomas, wie in seinen Worten zuweilen durchscheint, nicht nur im Unterschied zu Augustinus[208], sondern auch zu allen seinen Zeitgenossen betonen will. Der Aquinate geht dabei so weit zu behaupten, daß alles, was Christus getan und erlitten hat, in der Kraft der Gottheit Instrumentalursache des Heiles ist[209], und zwar nicht bloß für die Menschen, sondern in gewissem Sinne sogar für die Engel[210]. Dieses soteriologische Vermittlungsmodell ist tatsächlich universal anwendbar, vom Augenblick der Empfängnis bis zur Himmelfahrt, für die unverklärte

[204] So in S th. I, 73, 1 ad 1: „Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi consummatio gratiae; in fine mundi consummatio gloriae".

[205] S. th. III, 16, 11 ad 2: „Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanae naturae, sed divinae: in qua quidem divina natura consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium."

[206] S. th. III, 22, 3 ad 1: „Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata." Vgl. auch S. th. III, 48, 6 c.

[207] Vgl. S. th. III, 13, 2 c.: „Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in caelis sive quae in terris sunt." Wichtig ist in diesem Zitat auch der Hinweis, daß alle Wunderkraft des Menschen Jesus an das Ziel der Inkarnation gebunden bleibt; das Mirakulöse hat damit keinen Eigenwert.

[208] Vgl. S. th. III, 8, 1 ag. 1/ ad 1.

[209] Vgl. S. th. III, 48, 6 c.: „Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum (...), ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam." Dazu auch S. th. III, 78, 4 c.

[210] Vgl. S. th. III, 8, 4 ad 3: „Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam eius coniunctionem ad Deum, scilicet secundum unionem personalem."

und verklärte Menschheit Christi in gleicher Weise. Wie konsequent Thomas in der Summa diese Konzeption durchführt, zeigt er etwa durch eine Bemerkung in der Quästion über Christi Tod: Dieser erwirkt uns Heil nach Art einer Wirkursache, da durch die Trennung der Seele vom Leib im Tode die Verbindung von Gottheit und menschlichem Fleisch in Christus nicht aufgehoben wird[211]. Darum bleibt auch der Leib des Herrn im Tode Werkzeug der ihm geeinten Gottheit und kann uns so in deren Kraft Gnade erwirken[212], sogar noch in seinem Begräbnis[213]. Wir werden im dritten Hauptteil unserer Studie dem Instrumentalgedanken wiederbegegnen, wenn wir auf die Kausalität von Auferstehung und Himmelfahrt aus der Sicht der thomanischen Theologie zu sprechen kommen.

(2) Indem der Aquinate die Heilsbedeutung des menschlichen Tuns Christi in der Verbindung der Naturen, wie sie durch die Inkarnation konstituiert wird, fundiert hat, ist es ihm gelungen, die Forderung, daß alles im Christusereignis für uns heilsam war[214], vollständig in seine Theologie zu integrieren. Durch seine (aus der Personeinheit mit dem göttlichen Wort) „geheiligte"[215] und zugleich (als nicht bloß moralisch, sondern instrumentalursächlich die Gnade vermittelnd) selbst „heiligende" Menschheit[216] ist Christus wirklich der „Emmanuel": „Gott, der mit uns ist", weil er uns durch unsere eigene menschliche Natur berührt und erlöst, wenn sich menschliches und göttliches Tun in der Relation von „causa principalis" und „causa instrumentalis" verbinden[217]. Die Glaubenslehre von der hy-

[211] Vgl. S. th. III, 50, 6 c.

[212] Vgl. S. th. III, 50, 6 ad 3: „(...) mors Christi fuit quidem corporalis, sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius etiam mortuum."

[213] Vgl. S. th. III, 51, 1 ad 2.

[214] „nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis": S. th. III, 51, 1 ob. 2.

[215] Vgl. auch S. th. III, 34, 1 ad 2: Diese „sanctificatio" fällt mit der Entstehung des Menschen Christus überhaupt zusammen und unterscheidet sich daher von jeder anderen menschlichen Heiligung, die stets Abkehr von Sünden voraussetzt. Schon im SK deutet Thomas auch die Väterworte von einer „Vergöttlichung" der Menschheit Christi in der hypostatischen Union mit dem Vokabular der Instrumentalkausalität: 3 Sent. d. 5, q. 1, a. 2 ad 6.

[216] Vgl. S. th. III, 34, 1 ad 3: „Humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, sicut supra dictum est. Et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata."

[217] Vgl. S. th. III, 37, 2 ad 1: „Nam in hoc quod dicitur Emmanuel, quod interpretatur, Nobiscum Deus, designatur causa salutis, quae est unio divinae et humanae naturae in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum." Vgl. auch S. th. III, 4, 4 ad 1: „(...) Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae."

postatischen Union ist für Thomas damit mehr als bloß partikulärer Erklärungsgrund, etwa für Wundertaten des Herrn; die angenommene Menschheit Christi wird vielmehr für die Erwählten zum eigentlichen „Ursakrament" Gottes[218], zum vornehmlichen Ort der Gnade in der Welt. Diese Einsicht präzisiert das allgemein scholastische Grundmodell der Beziehung Christi zu den erlösten Menschen, das Bild von Haupt und Gliedern: „Caput ecclesiae" kann Christus nun ebenfalls konsequent sowohl als Gott (der die Gnade erstursächlich, „auctoritative" gibt) wie auch als Mensch (der sie instrumental vermittelt) genannt werden[219]. Es ist seine Menschheit, von der in dieser Lebenseinheit die Gnade auf die Menschen überfließen kann[220].

Immer wieder verweist der Aquinate darum auf Gottes undurchdringlichen Ratschluß, die Welt nicht bloß durch göttliche Kraft, sondern durch das Geheimnis der Menschwerdung zu erlösen, wenn er sich bemüht, die Fragen nach menschlicher Vermitteltheit des Heils in Jesus Christus zu beantworten, wie sie sich z. B. angesichts der körperlichen Berührungen ergeben, deren sich der Herr bei seinen Wundern bedient hat[221]. Natürlich hätte Gott all dessen nicht bedurft; sein Wort allein hätte genügt, um jede Krankheit zu heilen, wie Thomas schon bei Cyrill lesen konnte[222]. Und obgleich man dem Aquinaten in der IIIa Pars der Summa alles andere nachsagen kann als eine Geringschätzung des „Wortes"[223] oder der „Lehre"[224], liegt es ihm dennoch fern, das Handeln Christi darauf zu reduzieren. Das Geheimnis seiner Person erfaßt man vielmehr nach

[218] Vgl. etwa folgende Aussage, in der die Menschheit Christi auch begrifflich zwischen die erstursächliche Gottheit und die konkreten „sacramenta" gestellt wird: „divinitas Christi est maior humanitate ipsius; et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis (S. th. III, 80, 5 c.)".

[219] Vgl. S. th. III, 8, 1, bes. ad 1. Dazu CROTTY (1962) 103ff.

[220] „Weil die menschliche Natur als Werkzeug auf das innigste mit Gott verbunden war, darum hat die Menschheit Christi in so reichlichem Maße an der Gnade Anteil, daß diese Gnade auf andere überfließen konnte" (FINKENZELLER [1960] 175). Gerade in der Gnadenlehre der Ia IIae, deren geringer Christusbezug zuweilen scharf getadelt worden ist, findet sich dafür ein schönes Belegzitat: „principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. (...) Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur" (S. th. I-II, 108, 1 c.).

[221] Vgl. S. th. III, 44, 3 ad 2.

[222] Ebd.

[223] Vgl. PAISSAC (1951) 198-231 (zur S. th.).

[224] Mit S. th. III, 42 gibt es immerhin eine eigene Quästion „de doctrina Christi".

Thomas erst dann, wenn man versteht, daß er göttliche Macht („potestas", „imperium") gerade im menschlichen, d. h. konkret auch: körperlich vermittelten Wirken kundtun will, indem er stets „etwas hinzufügt, was zur Menschennatur gehört"[225].
So berührt sich bei Thomas die Frage nach der Heilsursächlichkeit der Menschheit Christi letztlich mit seinen Überlegungen hinsichtlich des Ziels der Inkarnation überhaupt, wie er sie zu Beginn seiner Christologie angestellt hat (S. th. III, 1, 2 c.)[226]: Christus ist Mensch geworden, so antwortet Thomas mit der Vätertradition dort im letzten der fünf aufgeführten Punkte, um uns „vollen Anteil an der Gottheit" zu schenken, die letztes Ziel und Seligkeit des Menschen ist – „und dies wurde uns durch die Menschheit Christi zuteil"[227].

(3) Daß Christi Heilswirken durch seine geheiligte Menschennatur instrumental vermittelt ist, ist schließlich die Grundaussage für das Verständnis jeder weiteren menschlichen Teilhabe am göttlichen Wirken, vor allem für die Lehre von den Sakramenten[228] und von der Kirche, deren eigentümliche Aufgabe darin besteht, an der Instrumentalität der Menschheit Jesu im Prozeß der Heilszuwendung teilzuhaben[229]. In der bewußt komponierten dreischrittigen Anlage

[225] S. th. III, 44, 3 ad 2: „etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo". Ähnlich Sup. Joh., c. 9, l. 1, n. 1310: „Licet enim omnia miracula Dominus solo verbo facere potuisset (...), frequenter tamen corpore suo in eis utitur, ut ostendat ipsum, inquantum est divinitatis organum, virtutem quamdam salutarem esse sortitum." Das entspricht dem in S. th. III, 40, 1 ad 1 formulierten Grundgedanken der thomanischen Christologie: „Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem."

[226] Vgl. CESSARIO (1990) 126-130.

[227] S. th. III, 1, 2 c.: „et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem".

[228] Vgl. etwa S. th. I-II, 112, 1 ad 2. Dazu SCHILLEBEECKX (1952) 143-183; CUESTA (1972); NEELS (1973) 51-60.

[229] Insofern kann man sagen: „Thomas' ecclesiology is to a very large extent simply a moment of his Christology": SABRA (1987) 84; zur genaueren Begründung dieser These ebd. 84-94. Merkwürdig ist allerdings, daß sich Sabra im systematischen Resümee seiner Arbeit (189-192) für eine mehr oder weniger äußerlich-funktionalistische Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche ausspricht, wobei er scharf die seiner Meinung nach „für eine apologetisch orientierte katholische Ekklesiologie typische" Bemühung (190) kritisiert, das Wesen der Kirche aus der Lebenseinheit mit Christus in Analogie zur theandrischen Personkonstitution des Herrn selbst bestimmen zu wollen (im Sinne einer „incarnatio continuata"). Daß ein solches Modell, recht verstanden, dagegen durchaus die Grundidee des thomanischen Inkarnationsdenkens erfaßt und auch in neuerer Zeit noch als gelungene Synthese zwischen einseitigen Einheits- und Trennungskonzeptionen im Verhältnis Christus-Kirche gelten darf, zeigt SCHMITZ (1991), bes. 304-314. Eine recht ausgewogene Darstellung des thomanischen Gedankens bieten auch SECKLER (1964) 238-247 und IAMMARRONE (1997) 141-164.

der IIIa Pars führt der Denkweg des Aquinaten ganz konsequent von der Betrachtung Christi bzw. seiner Person „in sich" hin zum erlösenden Handeln und von dort weiter zur Wirksamkeit der Erlösung in den Sakramenten der Kirche und ihrer eschatologischen Vollendung[230]. Die Menschheit Christi übernimmt, wie J. P. Torrell richtig feststellt, nicht bloß eine punktuelle, sondern tatsächlich eine „strukturelle Rolle" in der theologischen Synthese des Aquinaten[231].

(4) In seiner auf die sakramentale Extension durch Raum und Zeit geöffneten Menschheit ist der Herr aber nicht nur Instrument der Gnadenvermittlung von Gott zum Menschen; auch in „umgekehrter Richtung" tritt der Mensch Christus bleibend vermittelnd ein, insofern seine geschöpfliche Natur den mit ihm Verbundenen einen Weg zu Gott selbst eröffnet: Sie ist „Weg, der zur Gottheit führt"[232], wie Thomas mit Bezug auf Röm 5,2 und natürlich Joh 14,6 formuliert[233]. Wie die von Gott geschaffene Welt der Ort ist, wo wir im Rückschluß des Denkens den Schöpfer erkennen, so wird das durch die Menschheit Christi vermittelte Werk der Neuschöpfung zum Ort der Gotteserkenntnis und –begegnung in und durch Christus, den Gottessohn[234].

bb) Das Menschsein Christi zwischen wahrer Leiblichkeit und seelischer Glorie

Betrachtet man diese aktive und unvergleichlich zentrale Rolle, die Thomas der Menschheit des Herrn im Erlösungsprozeß zuerkennt - wiederholt spricht Thomas von der „humanitas Christi" als dem zweiten zentralen Pol theologischen Denkens neben dem Geheimnis

[230] Treffend erfaßt den Zusammenhang die leider unveröffentlicht gebliebene Studie von BORST, O. M. (1962) 63 mit Zitierung von S. th. III, 56, 1 c., einer Stelle, die uns im späteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlich beschäftigen wird: „Im Grunde wiederholt sich durch die Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi in der Gnadenordnung, was auch in der Schöpfungsordnung gilt: ‚Habet autem ordo naturalis rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id, quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota.'"

[231] „Il est clair désormais que l'humanité du Christ joue dans la synthèse de Thomas d'Aquin un rôle structurel...": TORRELL (1996b) 200f.

[232] S. th. III, 14, 1 ad 4: „via ad divinitatem perveniendi".

[233] ZIMOLAG (1972) 48 möchte von einem „entscheidenden Einfluß" von Joh 14, 6 auf die thomanische Christologie sprechen. Zur ausführlichen Exegese der Stelle durch Thomas vgl. RUELLO (1987) 290-295. Zu den Konsequenzen für das Verständnis von Geschichte als dem durch Christus eröffnete Weg des Heils siehe SECKLER (1964) 232ff.

[234] Zu einer möglichen Parallele im Aufbau von Gotteslehre in der Ia Pars und Christologie in der IIIa Pars der thomanischen Summe vgl. den Hinweis bei BORST, O. M. (1962) 11.

der göttlichen Dreifaltigkeit[235] –, so mag verständlich werden, weshalb im dritten Teil seiner Summa an auffallend vielen Stellen die „Wahrheit" der in der Inkarnation angenommenen Menschennatur betont und verteidigt wird, obwohl die Irrlehre des Doketismus als weithin abgehandeltes Thema der Dogmengeschichte gelten konnte. Dennoch begreift Thomas wohl zweierlei deutlich: Zum einen bleiben die großen Häresien der Frühzeit für die Theologie aller Epochen eine Gefahr, weil sie in verschiedenem Gewand immer wieder neu ans Licht drängen – wir werden später noch auf die Leugnung der wahren leiblichen Auferstehung durch die großen doketischen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts (vor allem die Katharer) zu sprechen kommen. Zum anderen hängt gerade an der Wirklichkeit der Menschheit Jesu nicht bloß die Wahrheit des Erlösungsgeschehens in seinem Erdenleben, besonders seinem Leiden; hier entscheidet sich auch, ob die menschliche Natur tatsächlich werkzeugliche Ursache der Gnade ist, die den Menschen aller nachfolgenden Zeiten real-körperlich durch die Sakramente und geistig durch den Glauben appliziert werden kann[236]. Beide Formen der Heilsvermittlung sind für Thomas nur im Ausgang vom „inkarnatorischen Prin-

[235] Zitate bei BIFFI (1974a) 288f. Die „Göttlichkeit der Dreifaltigkeit" und die „Menschheit Christi" werden im Compendium theologiae zu den beiden Fundamenten, von denen aus Thomas „selon un plan très personnel" (GLORIEUX [1961] 9) seine Darlegung des katholischen Glaubens unternimmt. Natürlich hat diese Schwerpunktsetzung ihre Wurzeln in der Tradition, wie etwa der Text des berühmten sog. „Athanasianischen Symbolum" zeigt. Wie sehr die Inkarnation für Thomas tatsächlich eine Sonderstellung einnimmt, wird auch daran erkennbar, daß der Aquinate von ihr im Unterschied zu den anderen Lebensereignissen des Herrn fast immer nur als dem „*mysterium* incarnationis" spricht (vgl. zur „heilsgeschichtlichen" Bedeutung von „mysterium" beim Aquinaten HOFFMANN, A. [1939] 42-51; zur Sonderstellung des „mysterium incarnationis" ebd. 46-49). Ausdrücklich kann auf ScG IV, 27 verwiesen werden: „[Mysterium incarnationis] quidem inter divina opera maxime rationem excedit; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur, cum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur."

[236] Vgl. De ver. 27, 4 c.: „(...) humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta; quia humanitas Christi et spiritus et corpus est." Die Feststellung bei EICHINGER (1942) 58 (weiter expliziert ebd. 73ff.; 80-91): „In für uns fast ungewohnter Weise stellt der hl. Thomas Glaube und Liebe immer vor das Sakrament in der Aufzählung der Mittel, durch die uns die Kräfte des Todesleidens Christi zugeteilt werden", gilt, wie wir hier sehen, noch allgemeiner für die thomanischen Äußerungen zur Applikation der durch die Menschheit Christi instrumental verursachten Gnade.

zip", das alle Gnade an die Menschheit des Herrn bindet, verständlich[237].

α) Gegen den Doketismus[238]

(1) Der systematische Ort in der Summa, an dem Thomas sich der Frage nach der Wahrheit der menschlichen Natur Christi widmet, ist q. 5 der IIIa Pars. Eigentlich hätte man eine Fragestellung dieser Art verstärkt schon in der voraufgegangenen Quästion erwarten können, welche die Inkarnation „ex parte naturae assumptae" behandelt. Tatsächlich wird dort, in q. 4, auch geklärt, daß Christus weder einen „Menschen" (als vollständige Person, a. 2 u. 3) noch die abstrakte „natura humana" (a. 4) angenommen hat[239], und daß er sich andererseits ebensowenig in allen Individuen („supposita") der Menschennatur hätte inkarnieren müssen (a. 5). Während aber wohl die Themen dieser Artikel weitgehend auf Probleme des sprachlichen Ausdrucks des Inkarnationsgeheimnisses hinauslaufen[240], scheint Thomas eine andere Sorge zur Anfügung einer auf den ersten Blick überflüssig erscheinenden Quästion über die Menschwerdung „ex parte partium humanae naturae" bewegt zu haben: Wird doch in vielen irrigen Vorstellungen über Christus die Existenz der menschlichen Natur als Konstitutionselement seiner Person nicht explizit, wohl aber indirekt dadurch geleugnet, daß die Teile dieser Menschheit nicht vollständig zugegeben oder zumindest in ihrer Beschaffenheit unzutreffend dargestellt werden.

(2) Die vier Artikel der q. 5 stehen in einer parallelen Anordnung: Christus hat ein „verum corpus" angenommen (a. 1), das nicht spiritualisiert werden darf, sondern dessen fleischliche Existenz festzuhalten ist (a. 2). Ebenso besaß er eine wahre Seele (a. 3), zu der selbstverständlich auch das Vernünftigsein gehört (a. 4). Hier soll ein genauerer Blick auf die ersten beiden Artikel geworfen werden, da speziell sie für unsere Gesamtthematik von großer Bedeutung sind.

(a) Artikel eins bringt im „corpus articuli" drei Argumente für die wahre Leiblichkeit des Herrn, dem als Gegenbegriff das „corpus

[237] Dies unterstreicht SECKLER (1964) 238.

[238] Vgl. zum folgenden auch die Nachweise in der eindrucksvollen Studie GONDREAU (2002), bes. 141-152.

[239] Vgl. dazu schon S. th. III, 2, 5 ad 2, wo Thomas betont, daß Christus die menschliche Natur nicht bloß „prout est in sola consideratione intellectus" bzw. als platonische „idea separata" angenommen hat.

[240] Etwa von der Art: Welchen konkreten Sinn hat das Prädikat in der Aussage „Gott wurde Mensch"?

phantasticum" (bzw. „imaginatum") gegenübergestellt wird[241]. [1] Erstens gehört ein wahrer Leib zur Definition der „wahren Menschheit" überhaupt; diese war aber im vorangegangenen Artikel für Christus behauptet worden. [2] Zentrale Bedeutung für Thomas hat sicherlich das zweite Argument: Wenn Christus bloß einen Scheinleib besessen hätte, wäre auch all das, was die Evangelien von seinem Leben berichten, nur „secundum apparentiam quamdam" geschehen[242]. Die Konklusion dieses Arguments ad absurdum ergibt sich, wenn wir als weitere Prämisse die oben dargelegte Heilsmächtigkeit der menschlichen „acta et passa Christi" aufgrund ihrer instrumentalursächlichen Funktion einfügen[243]: Ein Scheinleib hätte auch nur scheinbar das Heil vermittelt. [3] Drittens führt Thomas einen Gedanken an, der bereits im Augustinuszitat des „Sed contra" erschienen war: Wenn Christus, wie er selbst von sich behauptet hat, die „Wahrheit" ist, ist jegliche Täuschung („fictio") im Zusammenhang mit seinem Werk unangemessen. Es ließe sich an vielen Stellen der Summa aufzeigen, wie der soteriologisch begründete „christologische Realismus" des Thomas sich fortsetzt in einem scharfen „Blick für die geschichtliche Seite des Heilswerkes"[244] und vor allem in einer unnachgiebigen, dem modernen Leser zuweilen pedantisch erscheinenden Verteidigung der Litteralwahrheit der Heiligen Schrift[245], zumal des Neuen Testamentes, in dem Christus offenbart

[241] Nach BACKES, I. (1931) 137 ist die Hauptquelle für den Kampf des Aquinaten gegen die manichäische Lehre vom Scheinleib die westliche, nicht die östliche Vätertheologie.

[242] „Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio incarnationis sunt acta" (S. th. III, 5, 1 c.). Es ist an dieser Formulierung interessant, daß der Aquinate alle „mysteria vitae Christi" (namentlich ist sein Tod genannt) unter das „mysterium incarnationis" zu subsumieren scheint.

[243] Vgl. ebd.: „et sic etiam sequitur quod non fuit vera salus hominis subsecuta, oportet enim effectum causae proportionari".

[244] SIEDL (1971) 36.

[245] Nach S. th. I, 1, 10 ad 1 gründen alle „Sinne", d. h. möglichen Interpretationen der Schrift auf dem Litteralsinn (vgl. auch I, 102, 1 c.). Bei einem bloß metaphorischen Verständnis der Aussagen über Christus würde notwendigerweise die Glaubwürdigkeit der Frohbotschaft als solcher zugrunde gehen („peribit fides evangelicae narrationis": III, 5, 3 c.). Mit Jesus Christus ist die Zeit der bloß vorausdeutenden und damit legitimerweise uneigentlich zu interpretierenden Botschaft Gottes vorbei; die evangelischen Aussagen über den Herrn sind nicht vieldeutige Prophetien, sondern historische Berichte, wie Thomas an derselben Stelle ausdrücklich sagt („Aliud enim est quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur": III, 5, 3 c.; ähnlich auch III, 78, 3 ad 9: „... sed [Evangelistae] intenderunt historiam de Christo texere"). Wenn dem Aquinaten auch nicht verborgen ist, daß die Heilige Schrift zuweilen in Bildern spricht, die man als solche erkennen muß, um nicht in Irrlehren zu gera-

wird. Auch das kleinste Detail muß wahrhaftig sein[246], damit niemand an der Echtheit des Leibes, den Christus angenommen hat, zweifeln kann. Die anti-manichäische Grundidee[247] des Augustinus von der ausnahmslos realistischen Wahrheit aller biblisch überlieferten Heilsmysterien zur Absicherung der soteriologisch notwendigen Offenbarung Gottes im Fleische[248] wird auch für die thomanische Christologie zum tragenden Fundament[249].

(b) Die Artikel zwei bis vier unserer Quästion bringen jeweils drei Argumente in der Antwort, die man problemlos den in Artikel eins vorgelegten Kategorien „Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus"[250], „Integrität des durch die Menschwerdung erworbenen Heils"[251] und „Würde der Person Christi" zuordnen kann[252].

ten (vgl. ScG IV,37 zum Begriff „habitus" in Phil 2, 7), so ist er doch zugleich überzeugt, daß hinter allen Metaphern stets die klare historische Wahrheit erkennbar bleibt (vgl. ScG IV, 29).

[246] Als Beispiele extrem „realistischer" Schriftdeutungen in der IIIa Pars der S. th. nenne ich: III, 36, 7 c.: Der Stern von Betlehem war eine echte „stella de novo creata"; III, 30, 3 c.: Der Engel Gabriel erschien Maria in einer realen körperlichen Vision, nicht bloß in einer geistigen Einbildung; III, 39, 7 c./ Sup. Joh., c. 1, l. 14, n. 271: Bei der Taufe Jesu hat sich der Heilige Geist für die Kundgabe „eine wahre Taube" geformt, weil Gott sich keiner Täuschung bedient, wie der Gottessohn auch „nicht einen scheinbaren, sondern einen wahren Leib angenommen hat"; III, 66, 4 ad 3: Das „Wasser", welches nach dem Zeugnis des Evangelisten aus der Seitenwunde des gekreuzigten Herrn floß, darf nicht nach der Meinung „einiger" als natürlicher Körpersaft („humor phlegmaticus") angesehen werden, sondern es war wirklich reines Wasser, das Gott durch ein Wunder aus dem toten Leib hat fließen lassen, um zu zeigen, daß dieser tatsächlich aus den vier Elementen zusammengesetzt ist: „ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichaeorum errorem" (ähnlich S. th. III, 74, 7 ad 3; Sup. Joh. c. 19, l. 5, n. 2458). Alle Stellen beweisen, wie eng für Thomas Wahrheit der Inkarnation und Irrtumslosigkeit der Schrift miteinander verbunden sind. Zur Litteralexegese des 13. Jahrhunderts vgl. SPICQ (1944) 204-212, zur biblischen Hermeneutik des Aquinaten DE LUBAC (1959-64) 285-302; AILLET (1993); GUMANN (1999) 36-81; MAILLARD (2001) 47-67.

[247] Vom „Irrtum der Manichäer" spricht Thomas ausdrücklich z. B. in S. th. III, 16, 1 c. Vgl. S. th. III, 14, 1 c.; 16, 8 ad 2; 37, 1 c.

[248] Vgl. JOSSUA (1968) 204ff., der zu diesem Thema u. a. einige eindrucksvolle Passagen aus dem augustinischen Johanneskommentar zitiert.

[249] Einen weiteren Grund für den „littéralisme évangelique" eines Thomas, der sich vergleichbar auch bei anderen Mendikanten der Zeit findet, legt DE LUBAC (1959-64) II.2, 264 nahe: Besteht vielleicht eine Parallele zwischen Schrifthermeneutik und bewußt „evangelischer" Lebensführung der neuen Orden? Hier wie dort soll das Gotteswort „sine glossa", in seinem unverkürzten Anspruch ernstgenommen werden.

[250] Vgl. Thomas, S. th. III, 5, 2 c., erstes Argument; a. 3 c., drittes Arg.; a. 4 c., drittes Arg.

[251] Vgl. jeweils das zweite Argument in den „Respondeo"-Teilen ebd. aa. 2-4.

(c) Auf zwei weitere, das zuvor Gesagte erläuternde Aspekte ist aus unserer fünften Quästion hinzuweisen.

(aa) Zum einen, so geht aus a. 2 hervor, weist Thomas jeden Versuch zurück, Christus ein „corpus caeleste" o. ä. zuzuschreiben; ein solcher, vielleicht aus dem Himmelsstoff Äther bestehender Geistleib wäre von einem „corpus phantasticum" nicht zu unterscheiden und wird von Thomas mit diesem auf die gleiche Stufe gestellt[253]. Dies ist erwähnenswert, da der Aquinate eine solche Bezeichnung auch für den Leib Christi in der vorösterlichen Verklärung[254] und ebenso in der Verherrlichung der Auferstehung[255] strikt ablehnen wird. Wie wir später sehen werden, richtet sich diese These frontal gegen Ansichten, wie sie etwa in der Summa Halensis vertreten werden, aber auch bei Albert ihre Spuren zeigen.

(bb) Mit der ersten Feststellung hängt eine zweite zusammen: Man muß sich exakt darüber im Klaren sein, was mit dem Satz des Glaubensbekenntnisses, Christus sei „vom Himmel herabgestiegen", gemeint ist[256]. Dieser Artikel spricht allein im Blick auf die göttliche Natur („ratione divinae naturae"), indem er feststellt, daß diese in Christus „in einer neuen Weise" auf der Erde zu sein begonnen hat; damit wird freilich nicht behauptet, daß der Gottessohn nach seiner göttlichen Natur aufgehört hätte, im Himmel zu sein. Völlig falsch wäre es schließlich, die Glaubensformel im Blick auf den Leib („ratione corporis") so zu verstehen, als ob der irdische Leib des Herrn vom Himmel herabgestiegen sei; „himmlisch" ist nur die Kraft des Heiligen Geistes, die ihn im Schoße der Jungfrau geformt hat[257]. An anderer Stelle betont Thomas zusätzlich, daß auch die Wunderbarkeit dieses Empfängnisvorganges keinen Zweifel an der Wahrheit der menschlichen Natur schaffen darf, aufgrund derer wir Christus

[252] Vgl. ebd. a. 2 c., drittes Argument; a. 3 c., erstes Arg; a. 4 c., erstes Arg. (in a. 3 u. a. 4 steht die Berufung auf die „narratio evangelica" im Vordergrund).

[253] Vgl. S. th. III, 37, 1 c. (erster Grund für die Beschneidung Christi). Gegen ein „corpus caeleste" Christi vgl. auch schon 3 Sent. d. 3, q. 4, a. 1 c.

[254] Vgl. S. th. III, 45, 1 ad 1: Christus hat in der Verklärung, so stellt der Aquinate mit Hieronymus (vgl. Super Mt., l. 3 [17, 2] [CChr.SL 77, 147, ZZ. 234-237]) fest, kein „corpus spirituale vel aëreum" angenommen. Dazu ausführlichere Bemerkungen im dritten Hauptteil unserer Arbeit, § 3, 3.

[255] Vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2.

[256] S. th. III, 5, 2 ad 1.

[257] Vgl. auch S. th. III, 35, 3 c.: „Sicut enim supra dictum est [Verweis auf S. th. III, 5, 2], corpus Christi non est de caelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit: sed de Virgine matre sumptum (...)".

den „Menschensohn" nennen[258]. Thomas liefert damit die Prinzipien, von denen her er später die Beteiligung der beiden Naturen des Herrn in dessen Erhöhung erläutern wird; eines der dafür wichtigsten Schriftzitate – Joh 3, 13 – wird hier bereits angeführt.

(3) Was ich bezüglich der Wahrheit der Menschheit Christi exemplarisch an q. 5 aufzuweisen versucht habe, wird durch eine Vielzahl von Stellen im Verlauf der IIIa Pars bestätigt[259]. Vor allem in zwei Kontexten kommt der Aquinate auf die Wahrheit des Leibes Christi und dessen, was in diesem Leib vollzogen wurde, wiederholt zu sprechen.

(a) Thomas sieht diese Wahrheit in der Heiligen Schrift überall dort verteidigt, wo davon die Rede ist, daß der Herr seine Gottheit erst Schritt für Schritt offenbart hat[260]: Daß Christi Geburt bloß nach und nach allen bekannt gemacht wurde, war wichtig, damit nicht die Wahrheit seiner Menschheit verdunkelt würde[261]. Zwar besaß Christus vollkommene Weisheit von der Inkarnation an, doch wollte er sie nicht sichtbar werden lassen „vor dem vollkommenen Leibesalter", damit seine körperliche Entwicklung in der Zeit nicht als vorgetäuscht erscheine (hier finden wir wieder den Ausdruck „phantasticus")[262]. Auch beim Wirken der Wunder mußte der Heiland darauf achten, daß durch den Erweis seiner Göttlichkeit nicht der Glaube an die wahre Menschheit geschwächt würde[263]. Thomas schließt sich der Meinung des Chrysostomus an, daß Christus als Kind keine Wunder wirkte, da sonst seine Menschwerdung als „phantasma" hätte erscheinen können. Mit dem Kirchenvater ist sich der Aquinate

[258] S. th. III, 34, 4 ad 1. Der biblische Name „Menschensohn" wird – anders als bei vielen modernen Exegeten – in der Scholastik durchgängig als Ausdruck des *wahren Menschseins* Christi verstanden.

[259] Ähnliche Aussagen könnte man aus der ScG zusammentragen; vgl. zusammenfassend SCHÖNBERGER (2001) 186ff.

[260] Thomas weiß dabei aus der Väterexegese, daß die Evangelisten unterschiedliche theologische Schwerpunkte gesetzt haben: Matthäus wollte eher die Menschheit, Johannes dagegen eher die Gottheit des Herrn betonen. Vgl. Sup. Mt. n. 11: „inter evangelistas Matthaeus praecipue versatur circa humanitatem Christi", was im ganzen Kommentar unterstrichen wird. Dagegen Sup. Joh. n. 10: „cum evangelistae alii tractent principaliter mysteria humanitatis, Iohannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in evangelio suo insinuat (...), nec tamen praetermisit mysteria humanitatis".

[261] S. th. III, 36, 1 c. (drittes Argument).

[262] S. th. III, 39, 3 ad 2.

[263] S. th. III, 43, 3 c.: „(...) sic debuit per miracula divinitatem ostendere ut crederetur veritas humanitatis ipsius." Ganz ähnlich ist die Formulierung ebd. ad 2, wo es heißt, daß die göttliche Kraft der Wunder kein Vorurteil gegen die Anerkennung der „veritas carnis eius" schaffen durfte.

darum einig, daß alle Erzählungen über sogenannte Kindheitswunder des Herrn in den Apokryphen nichts als „Lügen und Einbildungen" („mendacia et fictiones") sind. Wäre etwas Wahres daran, hätte Johannes der Täufer Kenntnis von den Taten erhalten, und er selbst wäre als Vorläufer Christi überflüssig geworden[264].

(b) Der zweite Kontext, in dem Thomas wiederholt auf die wahre Leiblichkeit Jesu verweist, bildet sich ausgehend von denjenigen Schriftstellen, die von irgendwelchen Schwächen, seelischen und leiblichen „passiones" des Herrn berichten. Damit ist unser soteriologisch ansetzender, „reduktiver" Gang durch die Christologie der Summa an derjenigen Stelle angekommen, wo sich Thomas ausdrücklich zu den angenommenen Defekten des Menschseins in Christus äußert, an deren Spitze die Sterblichkeit steht. Diesem Themenfeld sind die 14. und 15. Quästion der Tertia gewidmet.

β) Wahres Menschsein in Schwäche und Sterblichkeit

Mit den qq. 14 und 15 stehen wir am Ende des Abschnitts, den Thomas selbst „de modo unionis" überschreibt[265]; anschließend folgt die Behandlung der „consequentia unionis". Schon aus dieser Einordnung ist klar: Leibliche und seelische Defekte, die Christus als Mensch annimmt, gehören zur hypostatischen Union selbst, nicht zu ihren Folgen. Sie sind keine Akzidentien der Menschwerdung, sondern ihr unmittelbarer Bestandteil[266].

(1) Natürlich gelten diese Feststellungen, wie Thomas im ersten Artikel von q. 14 deutlich macht, nur unter der Voraussetzung, daß Christus Teil einer Menschheit wird, die durch den Sündenfall und seine Folgen geprägt ist. Dann aber können drei Argumente zum Verständnis der Leidensfähigkeit Christi entwickelt werden, in denen wiederum Kontinuität, aber auch Veränderung in der Christologie seit Hugo von St. Viktor aufscheinen:

(a) Da der Weg des sündigen Menschen zu Gott nach dessen Willen nicht anders als über die Menschheit Christi möglich war, insofern der Herr für die Sünden real-körperliche Sühne leisten sollte[267],

[264] S. th. III, 43, 3 ad 1. Vgl. auch Sup. Joh., c. 1, l. 14, n. 264; ebd. c. 15, l. 3, n. 2067: „Christus non fecit miracula in pueritia, ut in quibusdam Apocryphis habetur; sed solum ex tunc ex quo discipulos congregavit."

[265] Vgl. Thomas, S. th. III, 1 Prooem.

[266] Vgl. zum folgenden auch GONDREAU (2002) 166-188.

[267] Vgl. auch Thomas, S. th. III, 1, 2 c. (5. Argument): Christus dem Leiden auszuliefern, ist von Gott nicht „secundum se", sondern allein „ex ordine ad finem humanae salutis" gewollt (S. th. III, 18, 5 c.; vgl. 45, 2 c. und ad 1).

mußte Christus zumindest vorübergehend[268] alle körperlichen Defekte, die eigentlich Sündenstrafen darstellen, auf sich nehmen, weil sie die „materialen Voraussetzungen" für seine Genugtuungstat bildeten[269]. Der Herr, so bringt es Thomas (ähnlich wie Bonaventura) in q. 15 auf eine knappe Formel, war allen anderen Menschen gleich, was die körperlichen Schwächen in ihrer qualitativen Beschaffenheit anbelangt, nicht aber was die Ursache dieser Defekte betrifft[270]. Vor allem ist dabei an die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit Christi gedacht[271], da in Leiden und Tod das Genugtuungswerk des Herrn Höhepunkt und Vollendung erfährt.

Es ist wichtig zu betonen, daß damit auch für Thomas die von Gott bestimmte und gewollte Notwendigkeit der Satisfaktion[272] zentrales

[268] HARDY (1936) 152 nennt die körperliche Erniedrigung Christi „une anomalie provisoire". Diese Tatsache kann Thomas dann als Argument für die Angemessenheit der Verherrlichung anführen.

[269] Vgl. S. th. III, 14, 1 c. (1. Argument, wo auf den Zusammenhang mit dem „finis incarnationis" hingewiesen wird), besonders aber ad 1: „(...) satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet". Als formales Element ist natürlich die „caritas" als bestimmender Habitus der sühnenden Seele vonnöten. Zum Begriff der „satisfactio per passionem" bei Thomas vgl. GONZÁLEZ-MEDINA (1963) 95-164; KESSLER (1970) 175-184; GHERARDINI (1984), bes. 108-122 (sorgfältige Studie zur Benutzung des Begriffs im Verlauf des thomanischen Denkens); TORRELL (1999a) Bd. 2, 396-408; GONDREAU (2002) 324ff.

[270] Vgl. S. th. III, 15, 3 ad 3. Schon Damascenus sprach davon, daß Christus allein die „defectus nostros indetractibiles" auf sich genommen habe. Vgl. GLORIEUX (1961) 17; CESSARIO (1990) 138ff.

[271] Vgl. Thomas S. th. III, 15, 5 ad 3.

[272] Über die in der Forschung beschriebenen Veränderungen im Satisfaktionsmodell von Anselm zu Thomas braucht hier nicht näher gehandelt zu werden. Ausführlich zu Anselm: KESSLER (1970) 83-165. Neuerdings bemüht man sich darum, Anselm gegen den (bei Kessler noch sehr deutlichen) Vorwurf der „Juridisierung" des soteriologischen Denkens zu verteidigen, indem man die zeitbedingte Sprachform vom eigentlichen Gedanken Anselms zu trennen versucht oder auf die begrenzte Argumentationsabsicht von „Cur Deus homo" hinweist; vgl. vor allem die Studien von GÄDE (1989), bes. 98-106; 134-143 und PLASGER (1993), daran anschließend HÖDL (1998) 8-11; STEINDL (1989) 293-298. In allen Forschungsbeiträgen wird hervorgehoben, daß der Satisfaktionsgedanke natürlich nicht die einzige Kategorie der scholastischen Soteriologie ist. Der satisfaktorische Ansatz fehlt allerdings im Hochmittelalter nirgends, wie wir in den zitierten thomanischen Texten sehen. Zentrale Unterschiede zwischen Thomas und Anselm erfaßt die Studie von BRACKEN (1985); vgl. auch SCHEFFCZYK (1987). Ausführlicher zur Anselmrezeption der Scholastik: McGUIRE (1970). Hier sei allein erwähnt, daß Thomas das anselmische Notwendigkeitsdenken verläßt, indem er die Satisfaktion nur als *eine* der Möglichkeiten beschreibt, die dem souveränen Gott zur Wiederherstellung der durch Sünde verletzten Gerechtigkeitsordnung zur Verfügung standen (vgl. GRESHAKE [1983] 93f.). Der Grundgedanke jedes echten Satisfaktionsmodells,

Argument dafür ist, daß Christus einen leidensfähigen, nicht etwa einen bereits verklärten Leib angenommen hat (genauso wie daraus der schon auf Erden bestehende Wille Christi abzuleiten ist, die Leidensfähigkeit nach Beendigung des Erlösungswerkes abzulegen![273]). Bei aller Bedeutung der Liebe des Erlösers, die unbestritten Formalursache des Verdienstgeschehens ist und dem Satisfaktionsdenken bei Thomas eine deutlich ethisch-personale Färbung verleiht[274], behält doch für den Doctor Communis der materiale Vollzug der Selbsthingabe Christi im blutigen Kreuzesopfer (das „genus operis"[275]) insofern ein irreduzibles Eigengewicht, als er mit der konkreten Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Gerechtigkeitsordnung verknüpft bleibt. Daß die Sündenvergebung als erster Schritt des göttlichen Gnadengeschenkes über den Weg der Satisfaktion geschieht, beruht auf Gottes freier Entscheidung[276]; unter dieser Voraussetzung aber wird der gewählte Modus zur heilsökonomischen Notwendigkeit. Gott will de facto vom Menschengeschlecht tätige Genugtuung für die Sünde, die er vergibt, auch wenn er von seinem Rechtsstandpunkt aus darauf hätte verzichten können. Er will, daß die gerechte Sündenstrafe durch Sühnung aufgehoben wird, bevor der Makel der Schuld in der Gnade Vergebung finden kann[277]. Die Satisfaktion durch die Selbsthingabe am Kreuz ist demnach integrales Element der Sündenvergebung, die ihrerseits der negative Aspekt im umfassenderen Geschehen der Begnadung ist, zu der uns das menschliche Leben Jesu von seinem ersten Augenblick an den Zugang eröffnet. Sie ist die Beseitigung des entscheidenden Hindernisses[278] auf dem Weg des sündigen Menschen zur ewigen Seligkeit.

nämlich die Inbeziehungsetzung nicht gutzumachender Schuld mit einer ausgleichenden bzw. sogar „größeren" Sühnetat auf einer *objektiven* Ebene, bleibt aber bei Thomas wie allen seinen Zeitgenossen unangetastet.

[273] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 17, a. 3, sol. 2 ad 3: „in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet in se tunc esse; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se removere; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse, voluntate sensualitatis et rationis ut natura."

[274] Vgl. dazu S. th. III, 48, 1 c.

[275] Vgl. ebd. ad 2.

[276] Vgl. Thomas, S. th. III, 46, 2 ad 3: „haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset."

[277] Die „macula culpae" wird durch die Gnade, die Christus schenkt, aufgehoben, der „reatus poenae" durch seine Satisfaktion: S. th. III, 22, 3 c.

[278] Vgl. S. th. III, 48, 1 ad 2: „Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam: sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta, quibus impe-

Daß Gott die Satisfaktion in der genannten Form als irreduzible Voraussetzung vor die umfassende Rechtfertigung gestellt hat, liegt nach Thomas darin begründet, daß sie im Erlösungsvorgang in besonderer Weise das Wesen Gottes sichtbar macht und seinen Willen zum Ausdruck bringt, den Mensch nicht zum bloßen Objekt göttlichen Handelns, sondern – im Gottmenschen Christus – selbst zum Mitvollziehenden des Heilswerkes werden zu lassen. Thomas formuliert den Gedanken als Konvenienzargument: In Christi Tod am Kreuz kommt die Gerechtigkeit Gottes ebenso zum Ausdruck wie seine Barmherzigkeit, da der Sohn Gottes seiner menschlichen Natur nach das vollzieht, was eigentlich von allen Menschen gefordert wäre, aber ihre Kräfte übersteigt[279]. Darum entspricht die Vergebung „per modum satisfactionis" eher dem Wesen Gottes als ein Handeln, das einseitig auf die Aspekte „Gerechtigkeit" oder „Barmherzigkeit" reduzierbar wäre – und, so dürfen wir hinzufügen, es entspricht dem Menschen, der sich in, mit und durch Christus selbst das Werk der Versöhnung mit Gott vollziehen sehen darf. Die Satisfaktion ist somit die von Gott gewollte konkrete Form, wie sich der verdienstliche Liebeswille Christi als sündenvergebender für die Menschen in seiner der Gottheit geeinten Menschennatur realisiert. Darum lassen sich die „juridischen" Komponenten der thomanischen Soteriologie im Umfeld der Zentralbegriffe „Sühne" und „Verdienst" nicht ohne Beschädigung der systematischen Integrität dadurch ausklammern, daß man das Augenmerk ausschließlich auf das Modell exemplarursächlicher[280] oder instrumental-wirkursächlicher Gnadenvermittlung

diebamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati".

[279] Vgl. Thomas, S. th. III, 46, 1 ad 3: „hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis: et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae (...), Deus ei satisfactorem dedit Filium suum".

[280] So scheint JAMROS (1990) in seinem Versuch einer „harmonization between medieval and modern soteriology" (ebd. 323) die thomanischen Texte zur Satisfaktion eher nach Art des abaelardianischen Paradigmas verstehen zu wollen. Es bleibt das Problem, worin genau das unersetzbare Plus des „Vorbilds Christus" in seinem sühnenden Gehorsam der Liebe zum Vater besteht. Hier kommt man an einer absoluten, nicht bloß relativen (= auf die Nachahmer bezogenen) Bewertung des sühnenden bzw. verdienstlichen Werkes nicht vorbei.

legt[281], die eher den „positiven" Aspekt im Begnadungsgeschehen explizieren[282].

Nach dieser exkursartigen Erläuterung des zentralen ersten thomanischen Arguments für die Leidensfähigkeit des Menschen Jesus seien in Kürze die beiden folgenden ergänzt.

(b) Da wir kein anderes Menschsein kennen als das durch körperliche Mängel gezeichnete, mußte Christus ebenfalls ein solches annehmen – hier weist Thomas erneut auf den Zusammenhang von wahrer (nicht „manichäischer") Menschwerdung und Leidensfähigkeit hin[283], was er, wie eben schon betont, noch häufiger in der IIIa Pars wiederholen wird[284].

[281] Zu dieser interpretatorischen Einseitigkeit neigt DÖRNEMANN (2000) 370ff. Er braucht sie, um seine Hauptthese zu begründen, in der thomanischen Soteriologie sei „Freundschaft" ein bislang unzureichend gewürdigtes Paradigma, und zwar nicht bloß für die Beschreibung des Verhältnisses, das der *erlöste* Mensch in der „caritas" Gott gegenüber einnehmen kann (was in der Thomasforschung unbestritten ist), sondern bereits für den eigentlichen Vollzug des Erlösungsaktes (ausführlich: DÖRNEMANN [1997] 159-185). Wichtige Einwände gegen diese These kennt Dörnemann selbst (vgl. DÖRNEMANN [2000] 376f.). Schon ein nüchterner Blick auf die IIIa Pars in lexikalischer Hinsicht muß die Zweifel verstärken: Während das Wort „amicitia" in den christologischen bzw. soteriologischen Quästionen überhaupt nicht vorkommt, wird auch die Vokabel „amicus" nirgendwo eindeutig bei der Beschreibung des Erlösungsvorgangs eingesetzt (am ehesten noch in III, 48, 2 ad 1). Ansonsten fällt das Wort im christologischen Kontext hin und wieder, meist aber nur am Rand in den Texten der Argumente bzw. der Auseinandersetzung mit ihnen, wenn es um eine allgemeinere Beschreibung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen geht (vgl. III, 1, 5 ag. 1; 4, 5 ad 2; 49, 4 ag. 1) oder wenn Aussagen über Heilige gemacht werden (vgl. III, 25, 6 c.; in III, 27 mehrfach durch die marianische Deutung von Hld 4,7). Einmal wird noch der menschliche Wille Christi im Verhältnis zu Gott mit der Freundschaftsmetapher beschrieben (III, 18, 5 ad 2), was wieder den streng soteriologischen Kontext übersteigt. Für ein übergreifendes „Paradigma der Erlösung" im Sinne Dörnemanns ist das alles zu wenig.

[282] Etwas anders, aber durchaus überzeugend begründet G. Narcisse die Unverzichtbarkeit der genannten soteriologischen Begriffe: Thomas möchte stets die Doppelaspektivität des „aufsteigenden" und „absteigenden" Moments im Heilswerk Christi wahren. Das Wirken Gottes am Menschen ist „menschlich" vermittelt (instrumentale Wirkursächlichkeit), das menschliche Wirken vor Gott ist „göttlich" unterfangen (Verdienst/ Sühne). Daß darin die „causa efficiens" die umfassendere Kategorie ist, sofern sie sogar nach Ostern nicht endet, beschreibt das „Plus" der göttlichen Initiative gegenüber der menschlichen Mitwirkung. Vgl. NARCISSE (1997) 425; CATÃO (1965) 142-154.

[283] S. th. III, 14, 1 c. (zweites Argument): „(...) si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam: ut Manichaei dixerunt." Vgl. gegen die „Manichäer" auch schon die Stellungnahme in 3 Sent. d. 2, q. 1, a. 3, sol. 1.

[284] So soll unser Glaube an die Menschwerdung gefestigt werden, wenn wir lesen, daß sich Christus im Ölgarten von einem Engel „bestärken" ließ (Lk 22, 43); vgl. S. th.

(c) Nur als leidensfähiger Mensch schließlich kann Christus für uns Vorbild in der Bewältigung des Leidens sein[285]. Hier wie auch sonst ist er das Richtmaß vollendeter menschlicher Sittlichkeit[286], die darin ihre Vergöttlichung findet, daß sich mit Gott geeinte endliche Vernunft im Medium der Leiblichkeit vollendet auszudrücken vermag.

(2) Alle drei Motive – Leidensfähigkeit als Voraussetzung für Sühne, Bestätigung der wahren Menschwerdung und Grundlage der Beispielhaftigkeit Christi – sind soteriologischer Art. Christus leidet und stirbt allein „für uns". Diese Weise der Menschwerdung schwächt darum nicht deren Heilswirkung, sondern „fördert sie in höchstem Maße"[287].

(a) Aus demselben Grunde läßt Thomas keinen Zweifel daran, daß Christus alle Defekte des Menschseins, die er angenommen hat, ohne Vorbehalt angenommen hat[288]. Zur Erläuterung hilft ihm wie Bonaventura der präzisierte Naturbegriff: Wenn Christus einen materiellen Leib annimmt, dann akzeptiert er damit zugleich jene „natürliche" Notwendigkeit, die aus den Prinzipien dieser Natur folgt[289]. Dies ist ein christologischer Grund für einen Begriff des Menschseins „in puris naturalibus", der in der Erörterung des Natur-Gnade-

III, 13, 4 ad 1. Thomas führt sogar für den Entschluß Christi, am Kreuz zu sterben, als einen Grund an, daß der Herr die „veritas naturae assumptae" zeigen wollte, damit diese nicht als Schein verkannt werde (S. th. III, 50, 1 c., zweites Argument). Ähnliches gilt für die seelischen Leiden („passiones animae", vgl. S. th. III, 15, 4 c.), etwa Furcht und Traurigkeit: Auch sie hat Christus freiwillig akzeptiert „ad comprobandam veritatem humanae naturae" (S. th. III, 15, 7 ad 2). In der Quästion über das Gebet Christi (S. th. III, 21) schließlich erwähnt der Aquinate, daß es Christus als Mensch zukam, zum Vater zu beten (a. 1), und daß er dies auch in affektiver Weise („secundum sensualitatem") tat - Thomas denkt wohl an Mt 26, 39 -, um zu zeigen, daß er die wahre Menschennatur „mit allen ihr natürlichen Affekten" angenommen habe (a. 2 c.).

[285] Ähnlich: Thomas, Comp. theol. I, 217.

[286] „Erst an diesen Zusammenhängen wird deutlich, von welchem Endziel die christliche Moral ihre Höhenforderungen gegenüber dem Triebleben des Menschen nimmt. (...) Die Integration der Sinnlichkeit wird am Ende aus dem Glauben an die mögliche Einheit durch den vollendeten Sieg des göttlichen Lebens im Seelischen geleistet. (...) Das Maß der zu vollziehenden Integration wird an der Gestalt Christi abgelesen. Die Verwirklichung der ersehnten Einheit ist in das göttliche Geheimnis der Erlösung getaucht" (PFÜRTNER [1958] 274).

[287] S. th. III, 14, 1 ad 4.

[288] Vgl. S. th. III, 14, 2 c.

[289] Vgl. ebd.: „Secundum igitur hanc necessitatem [sc. naturalem] quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, et aliorum huiusmodi defectuum".

Problems meistens unerwähnt bleibt[290]. Es ist notwendig, daß sich eine aus konträren Grundstoffen zusammengesetzte Materie früher oder später auflöst – daß ein materieller Leib zerfällt, stirbt. Unsterblichkeit, so hatte Thomas es schon im SK ausgedrückt, ist im menschlichen Leib nur potentiell (nämlich als „potentia oboedientiae") angelegt; sofern diese natürliche Potentialität nicht durch die Gnaden- bzw. Glorienform, die sich voneinander noch einmal qualitativ unterschieden, vollendet bzw. aktualisiert wird, führen die Naturprinzipien dazu, daß der Leib dem Zerfall anheimgegeben ist[291].

(b) In der spekulativen Erklärung dieser frei übernommenen natürlichen Defekte unterscheidet sich Thomas also kaum von dem, was wir bereits bei Bonaventura hörten: Christus konnte deswegen leidensfähig und sündenfrei zugleich sein, weil das Leiden als „causa remota" die Elementarkonstitution der Materie als solcher und erst als „causa proxima" die Sünde Adams besitzt. Weil beide nicht notwendig miteinander verknüpft sind, konnte für Christus die erste ohne die zweite Geltung haben[292]. Er nahm für immer die Natur Adams an, dazu die Sündenstrafen, die er in der Auferstehung wieder ablegte, aber niemals die Sünde[293]. Im Blick auf die angenommenen „poenalitates" differenziert Thomas noch einmal, wiederum ähnlich wie sein franziskanischer Zeitgenosse. Daß trotz der generellen Annahme von Leidens- und Sterbensfähigkeit bestimmte andere – leibliche und seelische – Defekte des Menschsein nicht von Christus übernommen wurden, hat seinen Grund in der fehlenden soteriologischen Legitimierung: Hätte Christus etwa auf die „perfectio scientiae et gratiae" oder die Sündenlosigkeit verzichtet, hätte dies das Erlösungswerk nicht gefördert, sondern im Gegenteil unmöglich gemacht, weil derartige Vollkommenheiten Bedingung der Möglichkeit umfassender Sühne für das Menschengeschlecht gewesen sind[294].

[290] Die gilt auch für die neueste Studie von TORRELL (2001b), die ansonsten überzeugend das thomanische Wortfeld zum Thema untersucht und die Funktion der – nach Thomas in der realen Geschichte nie verwirklichten – Möglichkeit eines Menschseins ohne Gottes Gnadenangebot beschreibt (vor allem den wesentlichen Unterschied *naturalia* – *gratuita* sowie die Selbständigkeit der Natur unabhängig von der Gnade).

[291] Vgl. 2 Sent. d. 19, q. 1, a. 5 c.

[292] Vgl. S. th. III, 14, 3 ad 2.

[293] Vgl. Thomas, Contra errores Graecorum, I, c. 22.

[294] Vgl. S. th. III, 14, 4 c. Etwas anders, nämlich nach dem Ursprung der beiden Arten möglicher Übel differenziert Albert: 3 Sent. d. 15, a. 5.

γ) Sterbliches Menschsein in Einheit mit der Gottheit: „Simul viator et comprehensor"

(1) Auf dem Weg zur Freilegung der christologischen Wurzeln, welche die thomanische Soteriologie nähren, fehlt uns ein letzter Schritt: Wie gelingt es Thomas, die wahre, sterbliche Menschennatur Christi zugleich als diejenige zu betrachten, die in die Einheit mit der göttlichen Natur aufgenommen und von ihr durchdrungen wird? Wie bringt Thomas die mitangenommenen („coassumpta") Defekte des Menschseins in Einklang mit den ebenso real mitangenommenen Vollkommenheiten? Von beiden Bereichen spricht Thomas ja zu Beginn von q. 7: Es gibt (menschliche) Vollkommenheiten, die Christus von allen übrigen Menschen unterscheiden (q. 7-8: „gratia", q. 9-12: „scientia"[295], q. 13: „potentia [animae]"), zum anderen aber auch die bereits behandelten „Defekte", die mit der angenommenen Menschennatur den Gottmenschen wie alle anderen Adamskinder betreffen (q. 14: des Leibes, q. 15: der Seele)[296]. Mit diesen Quästionen zusammenzulesen ist wohl q. 34, wo Thomas etwas überraschend zwischen den Fragen nach Empfängnis und Geburt des Herrn noch einmal vier wichtige Artikel „de perfectione prolis conceptae" eingeschoben hat. Auf jeden Fall ist dies ein sprechender Beleg für die Untrennbarkeit von „spekulativer" und „konkreter" Christologie bei Thomas[297]. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, alle aus der Perichorese von göttlicher und menschlicher Natur resultierenden Vollkommenheiten Christi, die Thomas in den genannten sieben Quästionen (qq. 7-13) darlegt, ausführlich nachzuzeichnen. Im Argumentationsgang unseres Kapitels interessiert uns nur die (vorösterliche) Verherrlichung. Was diese angeht, lehrt Thomas kaum anderes als seine Zeitgenossen.

(2) Christus, so lautet die entscheidende Prämisse, besitzt vom ersten Augenblick der Empfängnis an die nicht überbietbare Fülle der habituellen (heiligmachenden) Gnade[298], da seine Seele durch die hypostatische Union in einer Nähe zum göttlichen Wort, der „causa influens"[299] dieser Gnade, steht, die ebenfalls nicht übertroffen wer-

[295] Vgl. TORRELL (1994b), bes. 395-400.

[296] Vgl. zum ganzen Problemfeld McCORD ADAMS (1999) 49-68.

[297] Vgl. SCHEFFCZYK (1985) 49.

[298] Eine griffige Definition der Unionsgnade gibt Thomas in 3 Sent. d. 13, q. 3, a. 1 c.: „gratia unionis potest dici omne illud quod decet humanam naturam Deo unitam sive sit ex parte corporis, sive ex parte animae".

[299] Vgl. S. th. III, 7, 1 c.

den kann[300]. Er ist „plenus gratiae et veritatis"[301], ein christologisches Prädikat, das auf Grund der Gleichursprünglichkeit von personaler Gnade und Hauptesgnade zugleich zu einer Zentralaussage der Soteriologie wird, wie wir bereits bei der Untersuchung des Instrumentalitätsbegriffes sahen[302], und das insofern als Maßstab für den Begriff der Rechtfertigung des Menschen dient, als diese nicht bloß Tilgung (oder gar nur Verdeckung) der Sünde ist, sondern innerste Heiligung des Menschseins. Auch Thomas spricht in der Summa von einer „Erhöhung" der Menschennatur in Christus durch die hypostatische Union, allerdings nicht besonders häufig[303]. Mehr Anknüp-

[300] Vgl. S. th. III, 7, 2 c.: „(...) cum gratia Christi fuerit perfectissima...". Vgl. FINKENZELLER (1960) 175f.; RIESTRA (1982) 898-907; RUELLO (1987) 307; SCHEUER (2001) 111-114; GONDREAU (2002) 176-180.

[301] Joh 1, 14. Zu den thomanischen Auslegungen dieser Stelle vgl. NYSSENS (1961) bes. 14-23.

[302] Die „gratia personalis (habitualis)" Christi in seiner Menschheit, wie sie aus der hypostatischen Union bzw. der „gratia unionis" und damit aus der „gratia increata" des Logos folgt, ist nur „secundum rationem", nicht aber „secundum essentiam" von seiner Hauptesgnade verschieden (vgl. S. th. III, 8, 5 c.; eine schöne Unterscheidung von Unionsgnade, heiligmachender Gnade und Hauptesgnade in Christus bietet Thomas auch in Sup. Joh., c. 3, l. 6, n. 544). In Christus hat demnach „die Gnadenausstattung der menschlichen Natur, deren Höhepunkt in ekklesiologischer Sicht die gratia capitis ist, doch letzten Endes in der gratia unionis increata ihren Grund" (FINKENZELLER [1960] 176). Umfassend über die Lehre von der „gratia unionis" bei Thomas informiert VUGTS (1946) 65-166. Vgl. auch RAI (1997) 64-71.257-264; CONFORTI (2001) 581-585; SCHEUER (2001) 123-126. Zur Hauptesgnade als dem „ontologischen Fundament" (DE LETTER [1939] 103) des Erlösungshandelns Christi im scholastischen Verständnis vgl. KURZ (1932) 123-126; POTVIN (1973) 24-27, für den Gebrauch bei Thomas ebd. 27-35; CONGAR (1936); ANGER (1946); LÉCUYER (1953) 110f.; NICOLAS, M. J. (1971) 87-93; KRÄMER (2000) 460-485. Die Idee, daß Christus als Mensch durch seine Nähe zur Gottheit den Primat in der Erlösungsordnung einnimmt, darf als eines der wichtigen neuplatonischen, näherhin von Ps.-Dionysius inspirierten Elemente der thomanischen Soteriologie gelten: FAUCON (1975) 527-571; weiter dazu: HOFFMANN, A. (1956) 394f. und vor allem SECKLER (1974). Für die ekklesiologischen Implikationen ist immer noch unverzichtbar GRABMANN (1903) 194-266.

[303] Vgl. etwa S. th. I-II, 4, 7 ad 1; S. th. III, 24, 2 c. und ad 2, mit Berufung auf Augustinus, De praedestinatione sanctorum 31 (PL 44, 983A). Vgl. auch VUGTS (1946) 137ff. Im SK war der Ausdruck „exaltatio" noch häufiger mit der Inkarnation in Verbindung gebracht worden: vgl. 3 Sent. d. 1, q. 1, a. 2 ad 4; ebd. d. 9, q. 1, a. 2, sol. 6 ad 1; ebd. d. 13, q. 1 prol.; ebd. d. 13, q. 2, a. 1 c.; ebd. q. 3, a. 1 ad 9. Allerdings ist auch Thomas die patristische Idee von der geheimnisvollen wesenhaften Verbundenheit der ganzen Menschheit mit der individuellen Menschennatur Christi, des „Neuen Adam", nicht fremd: „(...) d'une façon fort mystérieuse (...), il y a en Jésus une union, une identité entre sa nature individuelle et la nature humaine, cette nature spécifique à laquelle les hommes communient" (GLORIEUX [1930] 644); vgl. etwa Thomas, 3 Sent. d. 19, q. 1, a. 1 ad 1.

fungspunkte für diese Ausdrucksweise bieten sich ihm in den Schriftkommentaren, die sich enger an die Vorgaben der Vätertheologie mit ihren Spekulationen über die „Seinsherrlichkeit" des Menschen Christus anschließen[304].

Doch auch für den Theologen der Summa ist klar, daß die Tatsache der gott-menschlichen Einung in Christus das Fundament des „Namens über alle Namen" bildet, der ihm seiner Menschheit nach von Anfang an (und nicht erst seit Ostern) gegeben ist. Die Gnade, die dem Menschen Christus in der hypostatischen Union geschenkt wird, ist ihm derart ursprünglich, daß Thomas für sie in Anknüpfung an Augustinus die fast paradox klingende Formel der „gratia naturalis" übernimmt[305] – ein Versuch, die Einzigartigkeit der Gottesnähe jener Menschennatur zu beschreiben, von der schon im ersten Teil der Summa gesagt wird, daß sie zum Besten gehört, das Gott erschaffen konnte[306]. Denn Gott liebt den Menschen Jesus „nicht bloß mehr als das ganze Menschengeschlecht, sondern sogar mehr als die Gesamtheit aller Geschöpfe"[307]. Wenn Christi Gnade tatsächlich jedes Maß übersteigt, dann kann sie nicht auf die „gratia viatoris" beschränkt gewesen sein, sondern muß der Gnade der Seligen des Himmels geglichen, ja diese sogar noch übertroffen haben[308]. Da das Wesen der himmlischen Beseligung aber in der Schau Gottes besteht, die ein intellektiver Akt der gnadenhaft erhobenen

[304] Nachweise bei HEGHMANS (1968) 222f. 224-230. Zu diesen Überlegungen, die viele Scholastiker - unter ihnen mit einer gewissen Vorsicht auch Thomas – aufgegriffen haben, gehört etwa die Ansicht, daß sich Christi menschlicher Leib schon vor der Auferstehung durch eine besondere Wohlgestalt ausgezeichnet haben muß: „Corpus [sc. Christi] erat optime organizatum et dispositum, omnipotenti virtute Spiritus Sancti compactum" (CompTh c. 226); dazu auch FERRETTI (1926) 16ff.

[305] Vgl. S. th. III, 2, 12 sc. Eine ansprechende Erläuterung der christologischen Bedeutung des Ausdrucks hat GARRIGUES, J.-M. (2001) vorgelegt.

[306] Vgl. S. th. I, 25, 6 ad 4. Neben die Menschheit Christi stellt Thomas die hl. Jungfrau und die „beatitudo creata" als diejenigen Teile der Schöpfung, die am engsten in Verbindung mit Gott stehen.

[307] „Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet maius bonum ei voluit, et dedit *ei nomen quod est super omne nomen*, ut verus Deus esset": Thomas, S. th. I, 20, 4 ad 1. Vgl. WRIGHT (1957) 180ff. Dieselbe Studie (211) resümiert, daß die Stellung Christi in der Ordnung des Universums für Thomas nicht besonders häufig zum expliziten Thema wird, obgleich die Prinzipien für eine solche Sicht durchaus vorhanden sind. Darin liegt sicher ein Unterschied zu Bonaventura, auf dessen Vorliebe für eine Ausdeutung der Stellung und Würde Christi mit Hilfe eines kosmisch universalisierten Hierarchiegedankens wir bereits hinweisen konnten.

[308] Vgl. S. th. III, 34, 4 c.: „Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius ceteris creaturis".

Geistseele ist[309], ergibt sich für Christus in seiner Menschheit die einzigartige Vollkommenheit, daß er als „comprehensor" von Anfang an, ohne vorausgehendes eigenes Verdienst[310] die perfekte Herrlichkeit der Seele („gloria animae") und damit die eigentliche Glückseligkeit besitzt[311]. Er übertrifft darin alle Engel und Menschen[312], was auch soteriologisch dadurch begründet werden kann, daß die Ursache dem Verursachten als Vollkommeneres vorausgehen muß[313]. Die vollendete Liebe im seligen Genuß des göttlichen Wesens schließt die Existenz von Glaube und Hoffnung in Christus aus[314].

(3) Unweigerlich wendet sich also der Blick von der Gnade auf die Glorie, und damit stellt sich erneut die Frage, weshalb der irdische

[309] Zum Zusammenhang von Unionsgnade und Beseligung auch S. th. III, 22, 1 ad 1: Christus „maior angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem: inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae", was für den Aquinaten durch die körperliche Erscheinung des Hl. Geistes bei der Taufe des Herrn seine Bestätigung findet (vgl. S. th. III, 72, 1 ad 4). Dazu auch S. th. III, 26, 2 c.: Christus „secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae".

[310] Dies betont S. th. I-II, 5, 7 ad 2 und fügt an, daß diese Glückseligkeit ohne Verdienst zur Einzigartigkeit Christi gehört; wir kommen auf diese Thematik noch ausführlich zu sprechen.

[311] Vgl. S. th. III, 34, 4 ad 1; ad 3. Vgl. S. th. III, 7, 4 c.: „Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam"; 15, 10 c.; 39, 2 c. (Christus bedarf keiner Geisttaufe); 45, 1 c.; 45, 2 c.; 49, 3 ad 3; 49, 6 ad 3; 72, 1 ad 4. Vgl. NYSSENS (1961) 60-63 und sehr umfassend SARRASIN (1992) (vgl. zu diesem Werk die kritischen Anmerkungen von PATFOORT: RThom 101 [1993] 635-639).

[312] Vgl. S. th. II-II, 175, 4 ad 2: „intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis angelus vel homo". Ähnlich S. th. III, 10, 4 c.; III, 34, 4 c. Wenn RAHNER (1960a) 145 sagt, daß in Christus „die Menschheit Gottes (...) *in* sich selbst nicht mit wesentlich anderer Gottesnähe und Gottbegegnung begnadet werden kann und begnadet ist als mit der, die tatsächlich *jedem* Menschen in Gnade zugedacht ist: mit der Visio beata", wird nicht nur diese Überordnung verschwiegen, sondern auch die „gratia unionis" auf eine (wenn auch die wichtigste) ihrer Konsequenzen verkürzt.

[313] Somit wird die universale Heilsfunktion der Menschheit Jesu für uns zum Argument für seine eigene selige Gottesschau auf Erden gemacht: S. th. III, 9, 2 c. Vgl. dazu die treffenden Ausführungen bei LEVERING (2002) 34-41, bes. 39.

[314] Vgl. S. th. III, 7, 4 c. oder vorher I-II, 56, 5 ad 3: „Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit in eo caritas perfecta." In 3 Sent. d. 10, q. 2, a. 1, sol. 1 spricht Thomas von der „fruitio deitatis" als dem „Erbe", das Christus als Mensch von dem im Genuß seiner selbst ewig glücklichen Gott erhalten hat. „Fruitio" aber wird in S. th. I, 12, 7 ad 1 ausdrücklich unter jene „dotes animae" gerechnet, welche die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe vollenden und insofern aufheben.

Christus nicht auch schon vor seiner Auferstehung einen beseligten Leib besessen hat – verwirklicht sich doch dessen Herrlichkeit allein durch ein „Überfließen" der beseligten Seele auf die ihr unterstellte Körpermaterie, wie auch Thomas durchgängig lehrt[315].

(a) Christus vermag diese eigentlich „natürlicherweise" eintretende Grund-Folge-Beziehung („naturalis habitudo"[316]) zu durchbrechen: Der göttliche Wille des Herrn kann in prinzipieller Weise verfügen, daß sich die menschliche Glückseligkeit Christi allein auf die Seele beschränkt, ohne zugleich den Leib zu erfüllen[317]. Dies ist notwendig, damit Christus auf Erden den Erlösungsauftrag auszuführen vermag, zu dem, wie wir bereits sahen, ein unverklärter, leidensfähiger Leib gefordert ist. Ein Widerspruch zur Würde Christi besteht in dieser Hingabe an Leiden und Tod (nur) deshalb nicht, weil die Erniedrigung im Plan Gottes für den Herrn als Weg zum glorreichen Sieg feststeht[318]. Während des Erdenlebens Christi gibt es also eine Weise der Vollkommenheit, die der Herr in seiner Menschheit noch erwarten kann, ja die er in gewissem Sinne sogar erhofft[319]. Doch

[315] Zahlreiche Stellen sind gesammelt bei BERNATH (1969) 210-218.

[316] S. th. III, 14, 1 ad 2.

[317] In diesem Sinne lehnt es Thomas bei der Behandlung der Geburt Christi noch einmal ausdrücklich ab, daß der Herr ein „corpus sublime" angenommen habe, vgl. S. th. III, 28, 2 ad 3. Vgl. auch 3 Sent. d. 13, q. 1, a. 2, sol. 3 ad 4: „Christus non assumpsit corpus gloriosum, ita quod esset in ultima sui perfectione; accepit autem animam gloriosam. Et ideo secundum corpus proficere potuit, non autem secundum animam" (die letzte Aussage hat Thomas in der Summa in gewissem Sinne modifiziert).

[318] Vgl. Thomas S. th. I, 20, 4 ad 1: „Nec eius excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimmo ex hoc factus est victor gloriosus; *factus enim est principatus super humerum eius*, sicut dicitur Isaiae 9, 6."

[319] Vgl. S. th. III, 7, 4 c.; III, 53, 4 ad 2. Anknüpfungspunkt ist Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 26, c. 4 (ed. QUARACCHI, 161): „Ita et Christus, in quo fuerunt bona patriae, credidit quidem et speravit resurrectionem tertio die futuram, pro qua et Patrem oravit; nec tamen fidem virtutem vel spem habuit, quia non aenigmaticam et specularem, sed clarissimam de ea cognitionem habuit; quia non perfectius eam cognovit praeteritam, quam intellexit futuram". Diese Hoffnung ist aber, wie oben ausgeführt, nach Thomas nicht die gleichnamige göttliche Tugend: „Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam" (S. th. II-II, 18, 2 ad 1). Ähnlich Super Hebr. c. 2, l. 3: „Unde cum ibi [sc. in Scriptura] invenitur quod Christus dicatur habere spem, non est intelligendum ratione principalis obiecti, quod est beatitudo, sed ratione gloriae resurrectionis, et gloriae corpori collatae." Wie Albert, der von einer „sicheren Erwartung" Christi hinsichtlich seiner Auferstehung (3 Sent d. 13, a. 13 c.) bzw. sogar von einem diesbezüglichen „Vorauswissen" (3 Sent. d. 16, a. 2 ad 4/5) spricht, das wirkliche Hoffnung ausschließt, ist auch Thomas der Ansicht, daß Christus in

läßt Thomas keinen Zweifel daran, daß diese leibliche Verherrlichung nur „eine Winzigkeit" („minimum quoddam") gegenüber der seelischen ist. Da Christus diese aber schon auf Erden besitzt, hat er darin zugleich die „hinreichende Ursache" für jene[320]. Wenn er darum die Verherrlichung der Auferstehung im Gebet vom Vater erfleht, kann er der Erhörung gewiß sein – wie Hugo von St. Viktor sieht auch der Aquinate dieses Gebet letztlich „unseretwegen" gesprochen[321]. Selbstverständlich vermag die Seele Christi auch dies nur zu wollen, sofern sie Instrument der Gottheit ist[322] und mit der Bitte für sich selbst stets das große soteriologische Anliegen Gottes verbindet[323].

(b) Gerade in der Entscheidung für menschliche Leidensfähigkeit kommt nach Thomas die uneingeschränkte Souveränität der göttlichen Person Christi zum Ausdruck[324]. Christus, der, wie Thomas mit

seinem Gebet zum Vater um Verherrlichung (Joh 17, 1.5) etwas erbittet, von dem er „aufs sicherste" („certissime") weiß, daß dieser es ihm erfüllen wird: S. th. III, 83, 4 ad 7.

[320] Vgl. S. th. II-II, 18, 2 ad 3: „non habet tamen rationem ardui [sc. gloria corporis] respectu habentis gloriam animae: tum quia gloria corporis est minimum quoddam in comparatione ad gloriam animae; tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis."

[321] Vgl. S. th. III, 21, 3 c. und ad 2. Auch hier ist wieder die subtile Argumentation des Aquinaten bemerkenswert: Christi Gebet zum Vater hätte keiner Worte bedurft, sondern wäre wirksam gewesen im bloßen Willensakt; alles andere ist hinzugefügt - fast möchte man sagen „inszeniert" – „solum propter nos" (S. th. III, 21, 3 ad 1). Als Beispiel für uns erscheint Christi Gebet um „clarificatio" in S. th. III, 83, 4 ad 7. Weitere Vergleichstellen bei MAIDL (1994) 306.

[322] Vgl. S. th. III, 13, 4 c. Dies ist identisch mit der Feststellung, daß Christus die „gloria corporis" vom Vater erbittet (vgl. S. th. III, 21, 3 ad 2).

[323] Vgl. S. th. III, 21, 3 ad 3: „(...) ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum". Ähnlich 3 Sent. d. 17, a. 3, sol. 2 c.: „Sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, erat etiam ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal.: *Resuscita me, et retribuam eis*: quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur, tamen est pro aliis, inquantum ad aliorum salutem tendit, quia *resurrexit propter iustificationem nostram*, Rom. IV, 25, et instructionem, quia eius exemplo ab ipso Deo petere discunt."

[324] Vgl. S. th. III, 13, 3 c.: „Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis." Jede falsche Notwendigkeit ist auszuschließen: III, 15, 5 ad 1. An diesen Kriterien muß sich der Versuch von LOHAUS (1985) messen lassen, der auf eine massive Abwertung der „binnenchristologischen" Beziehung der zwei Naturen in Christus gegenüber einer „Theo-logie" der Mysterien des Lebens Christi, wie der Autor im Anschluß an Karl Rahner formuliert, abzielt. Wenn Lohaus sogar behauptet, Thomas sei „von einer in die Enge führenden Gleichung Gott-Welt losgekommen, in der es lediglich um die Beziehung einer relativen Welt zu einer absoluten Wirklichkeit (Gott)" gehe (117), und er stattdessen vorschlägt, die Beziehung Gott:Welt solle der von Vater:Sohn ent-

Augustinus sagt, stets über alle Bewegungen der Seele in solcher Freiheit verfügen kann, wie er sie besaß, als er beschloß, Mensch zu werden[325], verfügt mit ebendieser göttlichen Souveränität, daß die Glückseligkeit seiner Seele zunächst nicht im Leib sichtbar werden soll[326]. P. Gondreau hat jüngst überzeugend herausgearbeitet, wie in der Entwicklung der thomanischen Christologie bis zur Summa theologiae eine Herrlichkeitstheorie à la Hilarius von Poitiers immer klarer zurückgewiesen wird[327]. Vielmehr ist in Christus „jene natürliche Funktionsordnung der Seelenkräfte aufgehoben, wonach die intensive Betätigung der einen Potenz die der anderen verhindert. Jede Potenz vermag in ihm ‚per moderationem divinae virtutis' zugleich ihre gesamte Fähigkeit zu entfalten"[328]. Wohl im Ausgang von Augustinus finden sich für diesen Akt bei Thomas eindeutige

sprechen, so vermengt er damit die metaphysische Betrachtungsweise, die für Thomas auch nach der Inkarnation gilt, mit einem heilsökonomischen Deutungsschema, das zumindest hier und jetzt niemals in quasi metaphysischer Allgemeinheit für „die Welt" als ganze, sondern bestenfalls für die bereits erlöste, gnadenhaft umgestaltete Welt gelten kann. Grund für solche Unschärfen ist die unberechtigte Polemik des Autors gegen den „metaphysischen Naturbegriff" in der Christologie, die in Wahrheit zu einer nachteiligen Vermischung von personalen und naturalen Prädikaten führt und keinen zufriedenstellenden Begriff von Inkarnation zu entwickeln vermag. Lohaus' Studie ist insgesamt ein Beispiel dafür, wie man einen autoritativen Text der Tradition für aktuelle systematische Interessen instrumentalisieren kann. Vgl. schon die (vorsichtigere) Kritik von TORRELL (1994a) 391, Anm. 5.

[325] Vgl. beispielhaft S. th. III, 47, 1 ad 2: Als Zeichen für die auch im Leiden ungebrochene Verfügungsgewalt der Seele Christi hat diese ihrem Leib die Kraft gegeben, noch sterbend „voce magna" zu schreien – nach Thomas kein Ausdruck der Verzweiflung, sondern eines der Wunder, die den Tod des Herrn begleiten.

[326] Vgl. S. th. III, 15, 4 c. Mit welcher Konsequenz Thomas diese Spannung zu erhalten sucht, erkennen wir in seinen Bemerkungen über die Traurigkeit des Herrn (besonders S. th. III, 15, 6), die SCHEFFCZYK (1985) 60 „zu den schönsten Ausführungen in der Christologie des Thomas" zählt: Christus war nach dem Zeugnis der Evangelien wirklich betrübt - und doch darf dies nicht so weit gegangen sein, daß der Herr in seinem Vernunfturteil behindert worden wäre. Deshalb, so schließt sich der Aquinate einer äußerst subtilen Differenzierung des Hieronymus mit Blick auf Mt 26, 37 an, blieb diese Traurigkeit in der „propassio", und zwar beschränkt auf das sensitive Strebevermögen; „ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur" (S. th. III, 15, 4 c.). Dasselbe gilt für die Angst Christi (vgl. S. th. III, 15, 7 ad 1 und ad 2) oder für seinen Zorn (vgl. S. th. III, 15, 9, bes. ad 1), vgl. GONDREAU (2002) 388-441.

[327] Vgl. ebd. 380-388.

[328] PFÜRTNER (1958) 152.

Begriffe wie „dispensatio“[329], „dispositio (divina)“[330] oder „permittere“[331].

(c) Wichtig ist Thomas das korrekte Verständnis der irdischen Glorie des Herrn. Wie jede kreatürliche Herrlichkeit ist sie nicht „Begreifen“ Gottes – dies zu betonen, gehört zur Lehre vom Unvermischtsein der beiden Naturen in Christus[332]. Daß die Glorie zudem in der Seele verblieben ist, so unterstreicht die Summa mehrfach, muß in einem sehr strikten und engen Sinne verstanden werden, nämlich als Konzentration auf den eigentlichen und formalen Akt der Beseligung, die Gottesschau der intellektiven Seele. Alle von dort her zu erwartenden Konsequenzen, auch für den sensitiven Seelenteil, sind im Erdenleben Jesu zurückgehalten[333]. Denn nicht bloß sein Leib, auch seine Seele soll leidensfähig sein[334], leidet doch die Seele als Form des Leibes bei dessen Schädigung in jedem Falle zumindest akzidentell mit[335]. Es ist verständlich, daß dies vor allem im Passionstraktat wiederholt Erwähnung findet[336]. Umgekehrt aber wird man in Analogie zu den thomanischen Ausführungen über die Glückseligkeit als „perfectio animae“, die dazu nicht einmal notwendig der Verbindung mit dem Leibe bedarf[337], ebenso hervorheben dürfen, daß im Falle Christi die Verbindung mit einem leidensfähigen Leib die seelische Seligkeit ihrem Wesen nach nicht berühren kann, was bereits auf das Verhältnis von Seele und Leib nach der Auferstehung hinweist[338].

[329] Vgl. S. th. III, 15, 5 ad 3: „(...) virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus“. Vgl. S. th. III, 14, 4 ad 2.

[330] Vgl. etwa S. th. III, 45, 2 c.

[331] Vgl. S. th. III, 28, 2 ad 3: „Dictum est autem supra quod Christus ante passionem permittebat carni suae agere et pati quae propria, nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus.“ Vgl. III, 18, 5 c.

[332] Vgl. S. th. III, 10, 1 c.: „anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam...“.

[333] Vgl. GONDREAU (2002) 441-452.

[334] Vgl. Thomas, S. th. III, 15, 5 ad 3: „(...) delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur“; vgl. S. th. III, 15, 10 c.: Christus besaß vor seinem Leiden die Glückseligkeit „quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale“. Vgl. SARRASIN (1992) 215-220. 233-238.

[335] Vgl. S. th. III, 15, 4 c.

[336] Vgl. S. th. III, 46, 7-8.

[337] Vgl. S. th. I-II, 4, 5, bes. ad 4.

[338] Vgl. S. th. III, 11, 2 c.: „Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur: unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus“.

(d) Wie viele Zeitgenossen faßt auch Thomas seine Reflexionen in der knappen synthetischen Formel zusammen, daß Christus „simul viator et comprehensor“[339] genannt werden muß. Er hat die Beseligung bereits erreicht, insofern er „per mentem“, im Akt seiner Vernunftseele, in vollkommener Weise („plene“) der Gottesschau teilhaftig ist, er entbehrt aber zugleich der Glückseligkeit in ihrer ganzen Perfektion, welche Seele und Leib umfassen wird. Damit unterscheidet sich der irdische Christus von den abgeschiedenen Seelen im Himmel: Die (jetzt noch) körperlosen Beseligten genießen zwar ebenfalls (wenn auch auf geringerer Stufe als Christus auf Erden) die intellektive Anschauung Gottes, sind aber in keinem Falle mehr als „viatores“ zu bezeichnen, obgleich auch sie noch nach der Verherrlichung ihres Leibes streben. Im Unterschied zum irdischen Christus haben sie alle seelische Leidensfähigkeit verloren, außerdem ist ihr Verlangen nach leiblicher Verherrlichung allein von der Seele her zu verstehen, welche eine Vervollständigung des ganzen Menschen „secundum naturam“ und damit einen extensiven Zuwachs der Glückseligkeit wünscht. Christus dagegen vermag in seiner vollen Menschheit die Verherrlichung anzustreben, ohne daß seine Seele vom Leib geschieden wäre. Wenn aber die getrennten Seelen, die schon vor dem Jüngsten Tag Gott schauen, nach Thomas die Verherrlichung ihres Leibes nicht mehr „erhoffen“ („sperare“), sondern höchstens „ersehnen“ („desiderare“), weil Hoffnung per definitionem stets etwas „Schwieriges“ anzielt, wogegen die seelische Verklärung doch bereits als „unumgängliche Ursache“ („inevitabilis causa“) der zukünftigen leiblichen Glorie besessen wird, so wie man Geld für einen zukünftigen Einkauf besitzt[340], dann dürfen wir wohl in Übertragung auf Christus erst recht wiederholen: Auch für ihn kann das, was in der Auferstehung geschehen soll, kein gefährdetes und mühsam zu erstrebendes Ziel sein, sondern nur Entfaltung der bereits besessenen Gnade und Glorie.

[339] Vgl. etwa S. th. III, 15, 10 c.; 18, 5 ad 3; 30, 2 ad 1. Ähnlich bereits 3 Sent. d. 12, q. 2, a. 1.

[340] Vgl. S. th. I-II, 67, 4 ad 3: „Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo: neque secundum quod spes est virtus theologica (...) neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est: bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.“

(4) Wir können zusammenfassen: Was bei Thomas über das Verhältnis von Inkarnation und Verherrlichung, von seelischer Glorie und leiblicher Sterblichkeit in ihrem christologisch-soteriologischen Miteinander zu lesen ist, differiert dem Buchstaben nach nicht weit von dem, was wir bei Bonaventura gefunden haben und ebenso bei anderen großen Magistern der Zeit aufweisen könnten. Die christologische Begründungsordnung für eine leibliche Verherrlichung Christi bleibt unverändert: Sie ist dem Anspruch nach Implikat der Inkarnation (bzw. der aus der Unionsgnade resultierenden seelischen Glorie), nur zeitweise suspendiert zur Erfüllung des irdischen Heilsauftrags.

(a) Und dennoch gewinnt die Argumentationsfolge auf dem Hintergrund der alles durchdringenden Instrumentalitätsidee eine ganz eigene Färbung. Neben der vorübergehenden Erniedrigung der Menschennatur Christi und der Zurückhaltung ihrer Verherrlichung steht ihre Erhebung auf die Ebene wirklicher Mitursächlichkeit im Erlösungsprozeß, und zwar im universalsten aller Kausalmodi, der Wirkursächlichkeit. Die Menschheit gehorcht als Instrument der Gottheit, wenn sie erniedrigt und wenn sie erhöht ist, und sie vermittelt Gnade als Instrumentalursache im vorösterlichen Leiden wie in der nachösterlichen Glorie. So ist auf jeden Fall die Erlösung des Menschen bei Thomas stärker vom Werk Christi her gedacht und nicht schon in wesentlichen Stücken – wie bei Hugo und in gewissem Sinne auch bei Bonaventura – in das Geschehen der hypostatischen Union als solcher verlegt[341]. Die wirkursächliche Gnadenvermittlung, wiewohl durch die Inkarnation selbst ermöglicht, wird vermittels der Instrumentalität der Menschheit Christi, die sich in den „acta et passa" ausdrückt, prinzipiell dynamisch und nicht statisch (über die reine Natureneinung bzw. –konfrontation) gefaßt.

(b) Weil die Menschheit Christi diese einzigartige instrumentale Heilsfunktion ausübt, muß sie in all ihren Komponenten, vor allem auch im Leib – verklärt oder unverklärt –, wahr sein. Weil eine Verklärung des Leibes vor Ostern Zweifel an der wahren Leiblichkeit hätte wecken können, hat Thomas noch klarer als manche Zeitgenossen von diesem Gedanken Abschied genommen. Wie somit die Instrumentalidee in der thomanischen Soteriologie zumindest der Tendenz nach direkt (als nämlich auch auf das Wirken des verklärten Christus anwendbar) und indirekt (als Katalysator einer streng

[341] Obgleich die zu tilgende Erbsünde nach Thomas ein „peccatum naturae" ist, wird die Gnade in Christus gerade nicht „mediante natura humana", sondern „per solam personalem actionem ipsius Christi" vermittelt: S. th. III, 8, 5 ad 1.

antidoketischen Leben-Jesu-Deutung) das theologische Gewicht der Auferstehung Christi verstärkt hat, werden wir im dritten Hauptteil an konkreten Beispielen belegen müssen.

(c) Schließlich wird in der Instrumentalidee, die zunächst nur „für uns", im soteriologischen Kontext fruchtbar gemacht zu werden scheint, ein Grundzug des thomanischen Denkens erkennbar, der die Deutung der Auferstehung auch in ihrer eigentlich christologischen Aspektivität („für ihn") ausleuchtet. Sie betrifft die prinzipielle Gewichtung des Leiblichen gegenüber dem Seelisch-Geistigen im Konzept eschatologischer Glückseligkeit, das für Christus gilt wie für alle anderen Menschen. Die Grundregel lautet: Das Menschliche ist Werkzeug des Göttlichen[342], das Körperliche des Geistigen[343]. „Das Fleisch ist wegen der Seele, wie die Materie wegen der Form und das Werkzeug wegen der Hauptursache"[344]. Analog zu dieser Verhältnisbestimmung unterscheidet Thomas (mit Aristoteles) ein „dreifaches Gut" des Menschen: seiner Seele – seines Leibes – äußerer Dinge[345]. Bleibt diese Ordnung gewahrt, so behalten auch die „bona secunda-

[342] „Auch in der Christologie bleibt Thomas seinem theozentrischen Ansatz treu. Gott ist der Hauptakteur, Christus ‚nur' Werkzeug, Mittel, nicht weniger, aber auch nicht mehr" (PESCH [1988] 329).

[343] Diese Regel wird von Thomas in anthropologischer Perspektive durchaus differenziert dargestellt, so daß er sich keineswegs eines intellektualistischen Irrtums schuldig macht. Davon hält ihn schon die Erbsündenlehre ab, welche die Hinneigung zur Sünde („fomes peccati"), die Unordnung der sinnlichen Strebevermögen und des Leibes gegenüber der Vernunftseele kennt (vgl. S. th. I-II, 81, 3 ad 2; 82, 1 u.ö.). Man denke nur an die schöne, mehrfach in der Summa zu findende Unterscheidung (aus Aristoteles), wonach zwar von einem „principatus despoticus" der Seele über den Leib hinsichtlich des Bewegtwerdens gesprochen werden kann, nicht aber mit Blick auf die Herrschaft des Verstandes über die sinnlichen Strebungen – hier existiert nur ein „principatus politicus" (vgl. I-II, 17, 7 c; I-II, 56, 4 ad 3), in dessen Ordnung der Untergebene nicht fraglos („ad nutum"), sondern nur widerstrebend („cum aliqua contradictione") gehorcht und in gewissem Sinne „frei" bleibt (vgl. I-II, 74, 2 ad 3). Thomas kritisiert damit den Intellektualismus des Sokrates, wonach der Wissende nicht sündigen kann (vgl. I-II, 58, 2 c.). Zugleich bietet die Unterscheidung dem Aquinaten eine gute Folie für seine eschatologischen Aussagen über den Menschen: In der Vollendung nämlich („post resurrectionem") wird die Herrschaft der „ratio" auch über die „irrationales partes animae" ganz und gar durchgesetzt sein, wie in I-II, 67, 1 ad 3 ausdrücklich gelehrt wird. Im Blick auf Christus sieht das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand natürlich auch vor Ostern schon anders aus.

[344] S. th. II-II, 55, 1 ad 2: „caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens". Ähnlich auch S. th. I-II, 2, 5 c; Super Eph. c. 1, l. 8, n. 71.

[345] Vgl. S. th. II-II, 85, 3 ad 2; II-II, 152, 2 c.

ria" ihren Wert und ihre Bedeutung[346]. Die Verherrlichung des Leibes gehört ohne Zweifel zur „vollkommenen Glückseligkeit", allerdings als ein „äußerliches" bzw. „nachgeordnetes" Gut, das aus dem „Überfließen" der seelischen Herrlichkeit erwächst[347]. Was Thomas zu Beginn der I-IIae in allgemeiner Form ausführlich beweist[348], gilt analog im Falle Christi: Die leibliche Glorie kommt gegenüber der seelischen nur „als ein zweites" hinzu. Ihre Stellung nennt Thomas ebenfalls „quasi instrumentaliter": Der Leib ist vermittelnder Ausdruck dessen, was die Seele schon besitzt. Wie bei jedem Verhältnis von „agens" und „instrumentum" wird somit durch die Verherrlichung des Leibes der Seele als Erstursache keine neue Kraft oder Qualität zuteil. Wie aber der Leib (bzw. das in ihm Vollzogene) für den irdischen Menschen Mittel auf dem Weg zur Glückseligkeit ist, so soll nach Erlangung dieser Glückseligkeit, die wesentlich nur „fruitio animae" sein kann, der Leib einen seiner Natur entsprechenden Anteil an diesem Glück gewinnen, wenn die Seele ihm daran Anteil gewährt[349]. Als Instrument wird er (insofern aber tatsächlich notwendige) Bedingung dafür, daß die eschatologische Herrlichkeit sich auch in die materielle Welt hinein „extendieren" kann, in der menschlicher Geist unvermittelt niemals zu wirken vermag. Dabei bedarf der Leib, damit die Kraft der Prinzipalursache tatsächlich in ihm zur Wirkung kommen kann, einer eigenen Disposition, weshalb seelische und leibliche Verherrlichung bei aller Abhängigkeit zwei formal unterschiedene Schritte bleiben[350].

Stärker als bei Bonaventura wird also bei Thomas der Eigenwert leiblicher Verherrlichung benennbar, obgleich an der Priorität der

[346] Vgl. die interessante Interpretation der stoischen Güterlehre in S. th. III, 15, 6 ad 2.

[347] Vgl. S. th. III, 15, 10 ad 2: „(...) beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem: secundario tamen, et quasi instrumentaliter, requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit, in I Ethic., quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini." „In perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori": S. th. I-II, 3, 3 ad 3.

[348] Ausdrücklich sei der Kernsatz erinnert: „bonum conveniens corpori (...) est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae": S. th. I-II, 2, 6 c. Gegenüber der „essentiellen" Verherrlichung der Seele ist diejenige des Leibes nur „consequenter" Seligkeit zu nennen (vgl. I-II, 3, 3 c.).

[349] Vgl. S. th. II-II, 25, 5 ad 2: „corpus nostrum, quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, sc. ‚sanitatis et incorruptionis vigor', ut Augustinus dicit in epistula ad Dioscurum." Vgl. auch S. th. II-II, 25, 12 c. und ad 2.

[350] Vgl. etwa S. th. I-II, 4, 6 c. und (allgemeiner) I-II, 65, 3 ad 1.

seelischen Glorie kein Zweifel besteht. Sofern die leibliche Beseligung für die Menschheit Christi letzte Konsequenz jener instrumentalen Indienstnahme ist, die zugleich am Beginn der Christologie wie der Soteriologie steht, ist es nur folgerichtig, daß Thomas ihr eine eigene Behandlung an der Stelle zukommen läßt, wo er mit dem Mysterientraktat die ganze Lehre über Christus und sein Werk beschließt.

2.) Die Erhöhung - Verdienst Christi für sich selbst?

a) Zur Problemstellung

Die Fülle der Gnade, unvergleichbare Würde und wesentliche Verherrlichung ist Christus in der Menschwerdung selbst zuteil geworden – so lautet, wie wir sahen, eine entscheidende Konstante scholastischer Christologie von Hugo von St. Viktor bis Bonaventura und Thomas von Aquin. Für die generell angenommene Sterblichkeit und Leidensfähigkeit Christi konnte durch eine verfeinerte „naturale Anthropologie" zunehmend ein abgesicherter Ort geschaffen werden. Um so interessanter ist die Frage, ob es den Scholastikern gelungen ist, auch die Taten Christi in ihrem Wert für ihn selbst aus dem beherrschenden Schatten der inkarnatorischen Vorgaben einerseits und der soteriologischen Indienstnahme andererseits zu lösen. Letztlich verbinden sich diese beiden Aspekte: Hat Gott die Menschennatur Christi in der hypostatischen Union derart „determiniert", daß der ihr einzig offen bleibende Entfaltungsraum in einem Tun besteht, das objektiv anrechenbar für andere, aber ohne subjektive Konsequenz für den Menschen Jesus Christus selbst ist? Wird er zur bloßen Funktion im Vollzug des inkarnatorisch initiierten Erlösungswerkes für die Sünder, oder muß nicht vielmehr das, was er für uns tut, zugleich als etwas erwiesen werden können, das auch für ihn selbst Wert und Relevanz besitzt? Der konkrete Ort, wo sich die Autoren unserer Zeit diesem Problemkomplex zugewandt haben, ist nicht etwa (soweit überhaupt vorhanden) der Traktat über die Auferstehung Christi, sondern es ist, wie wir bei Hugo von St. Viktor sahen, die Erörterung von Möglichkeit und Wesen eines Verdienstes Christi für sich selbst, in der man eine theologische Verbindung von Lebenstaten und nachtodlichem Schicksal Jesu im Schema der Inkarnationslogik zu erarbeiten versucht.

Ein Blick in das von Landgraf zusammengetragene Material[1] zeigt sofort, daß die diesbezüglichen Lehrmeinungen der Frühscholastik vielfältiger und komplexer sowie in der zeitlichen Evolution schwerer zu scheiden sind als jene der Unsterblichkeitsdiskussion. Anders als der Bamberger Dogmenhistoriker wollen wir darum lieber eine vorwiegend an den Sachargumenten und nicht rein am historischen Nacheinander orientierte Klassifizierungsübersicht vorlegen.
Eine erste, grundsätzliche Differenzierung läßt sich leicht vornehmen. Sie trennt zwischen denjenigen Theologen, die prinzipiell die Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst ablehnen, und jenen, die sie zugestehen, wenn dabei auch unterschiedliche Erklärungsmodelle zur Anwendung kommen.

b) Die ablehnende Position in der beginnenden Scholastik

Die erste Ansicht ist schon in der Frühscholastik eine Minoritätsposition. Sie findet aber, vor allem unter wichtigen Theologen der Porretanerschule (Alanus ab Insulis, Simon von Tournai, Radulfus Ardens)[2], einflußreiche Vertreter bis an die Schwelle des 13. Jahrhunderts. In der Hochscholastik tritt sie nicht mehr auf. Der strengen Negation eines Verdienstes Christi für sich selbst liegt ein weitgehend einheitliches Argumentationsschema zugrunde, das in besonderer Klarheit aus den Schriften des Simon von Tournai rekonstruiert werden kann[3]. Es umfaßt in strengerer Formalisierung folgende Schritte:

[1] Zum folgenden vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 170-253.

[2] Die Leugnung der Verdienstmöglichkeit Christi für sich selbst ist von einer anderen, ebenfalls extremen Eigenlehre der Porretaner bezüglich der Verdienstthematik zu unterscheiden, die besagt, Christus allein habe im strengen Sinne verdienen können (gemeint ist dabei aber immer: *für uns*). Vgl. LANDGRAF (1930c) 200ff.; ders. (1940c) 143ff.; HAMM (1977) 32ff. Hamm zählt insgesamt die porretanische Verdienstlehre zu den prägnanten Fortführungen der augustinischen Vorgabe, nach der menschliches Verdienst allein durch die freie „promissio" Gottes ermöglicht ist. Gnade und Glorie des Menschen werden nun bei den Porretanern (vor allem bei Kardinal Laborans) *nur noch* durch die freie Selbstbindung Gottes in seinem Versprechen verbunden, eine innere Dignität menschlicher Werke wird nicht anerkannt (vgl. ebd. 41-103). Allerdings wäre, was Hamm völlig ausklammert, zu überprüfen, ob sich diese Deutung auch im soteriologischen Kontext (der Verdienste Christi für uns Menschen) aufrechterhalten läßt.

[3] Als Textgrundlage dienen seine Summe, Cod. Paris Ars. lat. 519, fol. 48v (teilw. ed. LANDGRAF [1953-54] Bd. 2, 178f.) sowie die 74. Disputation, q. 2 (ed. WARICHEZ, 212f.). Im zweite Text lautet die Argumentation: „Humanitas Christi dignitatem habende claritatis non est adepta moriendo, sed unione sui ad Verbum, cuius consortio repleta est Spiritu Sancto, et facta dignissima, ut dignior esse non posset beatitudine quam habuit in resurrectione; non tamen statim fuit ei claritas

[1] mereri = „ex indigno dignus vel de digno dignior fieri"
[2] Durch die Einung mit dem göttlichen Wort war Christus seiner Menschheit nach bereits würdig, die Glückseligkeit der Auferstehung zu empfangen.
[a] Diese Würdigkeit war vollkommen und unüberbietbar.
[b] Diese Würdigkeit konnte nicht verlorengehen.
[3] Weil die irdischen Taten Christi diese Würdigkeit nicht mehr erhöhen oder ergänzen konnten, waren sie für ihn selbst nicht verdienstlich.
[4] Verdienen konnte und wollte er mit ihnen allein für uns, indem er uns durch sein Erlösungshandeln würdig machte, das ewige Leben zu erlangen.
[5] Daß Christus diesen Zweck verfolgte, ist darum auch die einzige Begründung dafür, daß die geschuldete Verherrlichung nicht unmittelbar gewährt, sondern bis nach dem Tode hinausgezögert wurde.

Diese Argumentation klingt – zumal in ihrem (Teil-)Ergebnis [4] – für die Ohren des modernen Interpreten nicht unattraktiv: Gelangt sie doch scheinbar zu einer Reduzierung des „für sich" im Tun Christi auf das „für uns" [4] und damit zu einer Vermeidung der Dissoziation zwischen abstrakter Wesenschristologie und heilsgeschichtlich orientierter Soteriologie. Bei genauerem Hinsehen erkennt man jedoch, daß dies nur um den Preis einer anderen, nicht weniger schwerwiegenden Dissoziation erkauft werden kann, die nun das Handeln und die Folgen dieses Handelns für Christus selbst radikal trennt. Zudem liegt die Argumentationsabsicht nicht in erster Linie auf einer organischen Vermittlung von Christi Sein (an sich) und Handeln (für uns), sondern auf einer uneingeschränkten Durchsetzung der starken inkarnationsontologischen Vorgabe [2], die zentrale Prämisse des Arguments ist: Das Sein, nicht das Tun

data, sed dilata propter nos, ut post conceptionem et ante resurrectionem mereretur nobis. Cum ergo ratio merendi exigat ut qui prius est indignus fiat dignus, vel qui prius dignus fiat dignior premio, et etiam ratio merendi exigat ut quod prius non debebatur per meritum fiat debitum: Christus autem nullo suo opere de indigno factus est dignus neque de digno dignior, nec ullo opere suo fecit sibi deberi quod prius non debebatur. A tempore enim conceptionis fuit dignissimus ut dignior esse non posset; et ratione congruitatis et dignitatis ei debebatur stola iucunditatis, adeo ut ei magis non posset deberi. Ideo diffinitive dicimus, Christum nichil sibi meruisse, sed nobis." Ähnlich klar: Alanus ab Insulis, Regulae caelestis iuris, c. CVI (ed. HÄRING [1981] 211).

Christi ist Grundlage seiner Verherrlichung[4]. Mit dieser Prämisse erweist sich die sehr enge, weil nur auf das Verhältnis einer Handlung zu ihrer de iure eintretenden Wirkung fokussierten Definition [1] von „mereri" als inkompatibel: Neben der personalen Würdigkeit des Gottmenschen kann es kein „Würdigerwerden" durch irgendwelche Taten Christi geben [3].

In der Perspektive der Dogmengeschichte, wo wir einen Streit darum, ob Christus verdient haben könnte, „was er schon ist", bereits im 9. Jahrhundert zwischen Felix von Urgel und Alkuin entdecken[5], ist dem ganzen Argument eine konsequent anti-adoptianistische Stoßrichtung zuzuerkennen.

Wichtig festzuhalten ist, daß [2] im strengen Sinne nur den klaren Anspruch auf Verherrlichung, nicht unbedingt eine tatsächlich (versteckt) vorhandene leibliche Glorie behauptet, wie wir sie von anderen Theologen kennen. Unter [2] fallen alle Versuche, die gottmenschliche Wesensnatur, in einem abstrakt-ontologischen Sinne verstanden, als einzigen Formalgrund der Erhöhungswürdigkeit Christi zu betrachten.

Wie fließend freilich die Übergänge zur Position Hugos sind, zeigt ein Beispiel des in seiner Doktrin schwankenden Robert von Melun, mit dem ebenfalls die Glorie als nur scheinbarer Verdienst Christi erwiesen werden soll: Christus geht es nach seiner Auferstehung wie dem König von Frankreich, nachdem er feindliche Angriffe überstanden hat. Sein Land besaß er auch vorher schon, aber jetzt besitzt er es ruhiger[6]. Hier sind, nimmt man den Vergleich ernst, Anspruch und tatsächlicher Besitz wiederum vertauscht, und die Unsterblichkeit wird als schon real existierend vorausgesetzt.

Eine simple Konkretisierung von Satz [3] führt zur Feststellung, daß es zwischen Leiden und Erhöhung Christi keinen Kausalzusammen-

[4] Damit werden auch schon früher anzutreffende Begründungsfiguren für die Auferstehung Christi verallgemeinert, wie z. B. der Rekurs auf die Sündenlosigkeit des Herrn, wie er sich im Prolog der „Sententiae Magistri A" (Anselmschule) findet: „et resurrexit tertia die in carne, quia peccatum non fecit, a quo anima resurgeret" (ed.: REINHARDT [1969] 54).

[5] Nachweise bei RIVIÈRE (1948) 213ff.

[6] Quaestiones de epistulis Pauli, zu Phil. 2,8 (ed. MARTIN, 258): „Sed quomodo maiorem beatitudinem non habuit, cum post resurrectionem inmortalitatem et impassibilitatem induit? Ad hoc autem dicimus quod tunc non plus habuit quam prius, sed tamen quod prius habuit tunc quietius possedit. Sicut rex Francie quietius et securius Franciam possidet, cessantibus infestare inimicis, quam dum infestaretur ab eis; non tamen plus tunc habuit quam prius." Robert ist allerdings noch recht schwankend und unpräzise in seiner Darlegung; kurz vorher gibt er zu, daß Christus wohl doch „irgendetwas" hinsichtlich seines Leibes verdient haben müsse.

hang gibt. Das „propter quod" in Phil 2,9 kann, wie beispielsweise wieder bei Robert von Melun zu lesen, bloß „consecutive", nicht „causative" gedeutet werden[7]. Ansonsten wiederholen sich die uns schon von Hugo her geläufigen Versuche, das „propter se" auf ein „propter nos" zurückzuführen.

c) Frühscholastische Erklärungsmodelle zugunsten eines Verdienstes Christi für sich selbst

Blickt man in einem nächsten Schritt auf all jene Versuche, welche dem biblisch eigentlich klar bezeugten Kausalzusammenhang zwischen irdischem Leben Christi und Erhöhung gerechter werden wollen, so erkennt man, daß es nicht einfach ist, die sehr geschlossene Argumentation der ersten Position aufzubrechen. Wenn im obigen Schema [1] und [2] zugegeben sind, lassen sich [3] bis [5] kaum vermeiden. So scheint für die Kritik eine Modifikation der Grundprinzipien am ehesten erfolgversprechend.

Im Blick auf die Definition [1] läßt sich die Frage nach dem Wesen dieses Verdienens stellen: Auf welche Weise erwirbt man sich eine „Würdigkeit"? Dabei ist, wie bei jedem menschlichen Handeln, vorwiegend an zwei variable Faktoren zu denken: die subjektive Absicht und das objektive Werk des Handelnden. So hat man an beiden Punkten angesetzt, um dadurch vielleicht auch [2] differenzierter fassen zu können.

Andere Autoren konzentrierten sich sofort auf die christologische Prämisse [2] und versuchten vor allem, über ein Herabsetzen der modalen Superlative [a und b] den menschlichen Taten Christi meritorischen Eigenwert zuzugestehen. Schon die Tatsache, daß sich dieses Vorgehen bei keinem der Kernautoren, sondern nur in sekundären Texten findet, beweist, daß es sich nicht durchzusetzen vermochte. Dennoch soll es im folgenden ersten Unterabschnitt knapp erwähnt werden, bevor in den Folgeabschnitten die einflußreicheren Thesen, die bei der Definition [1] ansetzen, zu behandeln sind.

aa) Verdienst als notwendige Aktivierung eines passiven Würdigseins

Eine Differenzierung der christologischen Prämisse [2] wurde in der Frühscholastik dadurch versucht, daß man den von Anfang an be-

[7] Vgl. ebd. (259f.): „Post mortem enim manifestum factum est ipsum Deum esse et mundi Redemptorem. Neque etiam tunc ei datum est nomen quod ipse ab eterno habuit; sed tunc manifestum est per predicationem Apostolorum". Ähnlich schon zu Röm 5,19 (90ff.). Vgl. RIVIÈRE (1948) 236.

stehenden Anspruch Christi auf Erhöhung nur als eine „passive" Größe betrachtete, die im Werk „aktiviert" werden mußte. Abgelehnt wird so wenigstens implizit die Aussage von [2b] und letztlich auch von [2a], und es wird von daher eine neue Form des Verdienens postuliert, deren Ziel darin besteht, behalten zu dürfen, was man schon hat. Ein Zeugnis dafür findet sich etwa in den „Allegoriae in Novum Testamentum" aus dem Bereich des Robert von Melun[8]. Der demselben Umkreis zuzuordnende Paulinenkommentar Cod. Paris Arsenal 534 macht den Gedanken am Beispiel eines Vasallen deutlich, der vom König ohne voraufgehendes Verdienst eine Burg übertragen bekommt, dafür aber im Nachhinein gehalten ist, für den König Kriegsdienst zu leisten. Andernfalls würde er das übertragene Gut verlieren. Dieses „bedingungsweise Würdigsein" sieht der Verfasser des Kommentars nun auch im Falle Christi gegeben, der sich den gottgeschenkten Anspruch auf Verherrlichung durch seine Verdienste gleichsam aneignen mußte[9]. Unter Abzug der problematischen Notwendigkeitsprämisse ist der Einfluß dieses Lösungsversuches noch in der „Summa de bono" des Kanzlers Philipp auf der Schwelle zur Hochscholastik nachzuweisen, sofern dort zwar nicht hinsichtlich der Erhöhung als solcher, wohl aber einiger damit verbundener Aspekte gesagt wird, Christus habe sie verdient, indem er etwas habituell Geschuldetes zu einem aktuell Geschuldeten gemacht habe[10]. Von Philipp aus hat diese Formulierung, wie wir sehen werden, Eingang bei einigen Autoren der Folgezeit gefunden.

In ihrer radikalen Form konnte die These schon deshalb nicht bestehen, weil sich die Begnadung Christi damit letztlich nicht mehr von der aller anderen Menschen unterschiede: Sein Handeln wäre einer echten „Bedürftigkeit" für sich selbst entsprungen. Unklar bleibt zudem, was Christus konkret tun mußte, um den Anspruch auf

[8] Vgl. Allegoriae in NT, l. 6, In ep. ad Rom (PL 175, 887D-888A): „Est meritum quo meremur, quod nondum habemus: est et meritum, quo meremur retinere quod iam habemus." In dieselbe Richtung weist ein Beispiel bei Omnibene: Ein umsonst geschenktes Pferd wird durch täglichen Dienst nachträglich verdient; vgl. Clm 19134a, fol. 189.

[9] Die entscheidenden Textpassagen finden sich ediert bei LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 192-195.

[10] Vgl. Philippus Cancellarius, Summa de bono, Traktat „de patientia", q. „Utrum passionibus fiat meritum" (ed. WICKI, II. 840-845): Als eine Art des Verdienens nennt Philipp „de debito habitus facere debitum actus, ita Christus meruit accelerationem resurrectionis et iudiciariae potestatis executionem et consimilia."

Verherrlichung nicht zu verlieren – ob etwa sein Leiden notwendige Bedingung war, wird nicht deutlich[11].

bb) Verdienst als Vollzug guter Werke

Wir gehen nun zu einem zweiten Lösungsansatz über, der die Definition [1] in den Blick nimmt, um ein Verdienst Christi für sich selbst zu sichern. Wir haben ihn bei Hugo von St. Viktor in De sacr. II, p. 1, c. 6 kennengelernt, wenn er dort auch mit Zusatzprämissen kombiniert ist, die bereits zu der im nächsten Abschnitt darzustellenden These gehören. Wir können ihn ebenfalls deutlich in den „Quaestiones super epistolas Pauli"[12] (Einflußbereich des Robert von Melun) finden.

Die Grundidee dieses Versuchs besteht in einer Ausweitung des Begriffs „mereri", damit dieser auch christologisch verwendbar wird. „Verdienen" soll nun nicht mehr bloß den Erwerb oder die Steigerung subjektiver Würdigkeit für einen bestimmten Lohn bezeichnen – dies widerspricht ja der christologischen Vorgabe [2] –, sondern auch den Vollzug eines guten, d. h. eines solchen Werkes, das objektiv eines Lohnes würdig macht, egal, ob der Anspruch des Subjekts dann tatsächlich seine Folge ist oder vielmehr einen anderen (voraufgehenden) Grund besitzt. Es soll also möglich sein, die Verdienstlichkeit einer Handlung primär an ihrer ethischen Eigenwertigkeit festzumachen. Damit ist die wichtige Einsicht verknüpft, daß ein und derselbe Anspruch prinzipiell durch die Rückführung auf mehrere, verschiedene Verdienste erklärbar sein kann. Man hat diese These vor allem durch Beispiele auszudrücken versucht. Wir kennen schon

[11] Der genannte Paulinenkommentar Paris Cod. Ars. 534 lehnt beispielsweise ein besonderes Verdienst Christi für sich selbst in der „passio" ab: vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 195f.

[12] Vgl. Quaestiones super epistulas Pauli, q. 150 (zum Römerbrief) (PL 175, 470A): „Mereri geminam habet significationem: dicitur enim quis mereri cum per bonum opus efficitur dignus aliquo, quo prius non erat dignus, secundum quam significationem videtur nobis, quod nec secundum divinitatem nec secundum humanitatem Christus aliquid meruit, etiam in ipsa morte. Dicitur etiam aliquis mereri cum aliquod bonum facit, quod sit dignum remuneratione, secundum quod Deus dicitur etiam mereri (...) et Christus secundum humanitatem...". Ähnlich Quaestiones in ep. Pauli, In ep. ad Phil. (PL 175, 578A): „q. 6 (...) Quaeritur an Christus aliquid meruit. Solutio. Nobis, non sibi meruit. Nos enim per eius meritum facti sumus digni vita aeterna; ipse vero per mortem suam sibi non acquisivit aliquid, quo prius dignus non erat. Dici tamen potest: Vere per humilitatem passionis meruit claritatem resurrectionis, scilicet impassibilitatem et immortalitatem. Non dico quod Christus, nisi moreretur, immortalis et impassibilis non fieret; sed dico quod tale meritum tali praemio erat dignum."

Hugos Bild vom Hausvater, der sich die generell geschuldete Mahlzeit auch noch durch seine Arbeit „verdient". In dieselbe Richtung gehen Sentenzen aus der Schule Gilberts von Poitiers oder die Summa Sententiarum, wenn sie von einem Sohn sprechen, der, indem er für seinen Vater tätig ist, der ihm zukommenden Erbschaft würdig wird[13], sowie auch noch Petrus Cantor, wenn er uns einen Kleriker vor Augen hält, der sich die Pfründe verdient, die er doch sowieso schon besitzt[14]. Interessant ist, daß die Beispiele das nachträgliche Verdienst sowohl bereits wirklich besessener als auch erst dem Anspruch nach besessener und in Zukunft tatsächlich zu erhaltender Güter umgreifen. In der christologischen Übertragung wäre dabei an die schon im Erdenleben vorhandene Verherrlichung der Seele einerseits und die noch aufgeschobene Verherrlichung des Leibes andererseits zu denken. Im Schema wäre der Gedanke so auszudrücken:

[1*] „mereri"(I) = „ex indigno dignus fieri"
- scheidet im christologischen Kontext aus
„mereri"(II) = gute, belohnenswerte Werke vollbringen

[2*=2] Durch die Einung mit dem göttlichen Wort war Christus seiner Menschheit nach bereits würdig, die Glückseligkeit zu empfangen.

[a] Diese Würdigkeit war vollkommen und unüberbietbar.

[b] Diese Würdigkeit konnte nicht verlorengehen.

[3*] Christus hat gute Werke, d. h. verdienstliche Werke im Sinne von „mereri" (II), vollbracht.

[4*] Diese an sich verdienstlichen Werke bleiben allerdings in der Realität neben dem ontologisch konstituierten Verherrlichungsanspruch Christi ohne echte meritorische Wirkung für ihn selbst.

Allerdings bleibt der ganze Gedanke unfruchtbar, solange es nicht gelingt, den ontologisch fundierten und graduell nicht mehr steigerbaren Anspruch Christi auf die doppelte Herrlichkeit mit seinen objektiv vorhandenen irdischen Verdiensten zu koordinieren. Wo diese beiden Aspekte noch in einer Konkurrenz gesehen werden,

[13] Sententie magistri Gisleberti III, 39 (ed. HÄRING [1978], 130): „Modo quaeritur utrum Christus promeruerit aliquid an non. Quidam ita probant ipsum nil promeruisse: Christus semper fuit innocens. Si semper innocens, ergo eterno beatitudo sibi debebatur. Si debebatur, ergo nichil meruit. Quod falsum est. Potest enim aliquis mereri quod sibi debetur ut filius carnalis hereditatem patris serviendo ipsi." Vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 18 (PL 176, 77C).

[14] Das Zitat aus seiner ungedruckten Schrift De tropis loquendi findet sich bei LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 242.

setzt sich notwendigerweise der stärkere durch und bleibt am Ende nur eine Irrealis-Aussage der Form: Wäre Christus nicht schon auf Grund der Inkarnationsgnade der Erhöhung würdig gewesen, dann hätte er diese Würdigkeit auch durch sein objektiv verdienstliches Leben und Leiden erwerben können. So fänden sich im Leben Jesu nur verdienstliche Werke ohne jede reale Wirkung für die eigene Person – ein Gedankenspiel, das christologisch nicht befriedigen kann. Gesucht ist ein Modell, das die Taten Christi in ihrem Eigenwert ernstnimmt, sie aber zugleich nicht in Konkurrenz, sondern in eine positive innere Beziehung zur ursprünglichen Würde seiner Person setzt.

cc) Verdienst als Wirkung der gleichbleibenden guten Willenshaltung

Ein solches Modell liegt mit dem dritten Ansatz vor, der in den Texten der Frühscholastiker erkennbar wird. Er schließt eng an den vorhergehenden an und baut auf ihm auf, fügt aber einen entscheidenden Schritt hinzu, indem er das „Gutsein" der verdienstlichen Werke nicht materialiter, sondern von seinem Formalgrund her ins Auge faßt. Dies gelingt, indem der Wille Jesu als ein Faktor expliziert wird, der, unter der erweiterten Definition [1*], neben dem ontologischen Anspruch Jesu wahrhaft verdienstliche Taten bestehen läßt.

(1) Weil dieser Ansatz die Bedeutung des Willens in den Vordergrund stellt, mag man ihn aus sachlichen Gründen besonders mit Abaelard und seiner Schule in Verbindung bringen, obwohl de facto viele Frühscholastiker auch ohne unmittelbare Abhängigkeit von ihm in dieselbe Richtung tendieren.

In seiner „Ethik" sucht Abaelard nach Kriterien, die es erlauben, einer schlechten Tat die gerechte Strafe zuzumessen[15]. Dabei fordert er die Beurteilung einer Handlung allein von der subjektiven Intention des Handelnden her: Während die beobachtbaren Werke als solche indifferent von Guten wie Schlechten vollzogen werden können, werden sie durch die dahinter stehende Willenshaltung ethisch qualifiziert. Damit grenzt sich Abaelard einerseits gegen die Haltung der Tradition ab, die undifferenziert Sünde und (objektive) Tat identifizierte, zugleich aber nimmt er Abstand von der eher augustinischen These vieler seiner Zeitgenossen, nach welcher der für die

[15] Vgl. zum folgenden Abaelard, Ethica, c. 7 (PL 178, 648D-651B, bes. 650B-D/ ed. LUSCOMBE, 44-48).

Sünde verantwortliche Wille im Sinne einer (erbsündlich affizierten) „inclinatio" zu verstehen ist[16]. Abaelard legt das ganze Gewicht der ethischen Beurteilung auf die Absicht des Handelnden, die aus dessen freier Zustimmung („consensus") erwächst: Gut ist ein Mensch, wenn sein Wille sich in dieser Stellungnahme als gut erweist. Die Werke können darüber hinaus nur insoweit „gut" genannt werden, wie die Söhne eines guten Mannes als „gut" bezeichnet werden, ohne daß sie aus sich heraus auf dieses Prädikat einen Anspruch erheben könnten. Ein Eigenwert der „opera" in ihrem realen Vollzug, aus dem sich dann ein Verdienst- oder Strafanspruch ableiten ließe, wird vehement zurückgewiesen. Die Wirkung der guten Intention im Werk ist kein Gut, dessen Addition das „bonum intentionis" vermehren könnte, sondern nur Ausdruck desselben[17]. Wenn im irdischen Leben dennoch zuweilen die äußeren Werke belohnt oder bestraft werden, dann hat dies vorwiegend pädagogischen Charakter.

(2) Eine Übertragung auf Christus und seine Lebenswerke nimmt Abaelard an der zitierten Stelle wie auch sonst in seiner „Ethik" nicht vor. Allerdings finden wir sie in einer der frühen Schriften aus seinem Umkreis, den sog. Hermannsentenzen, die noch zu Lebzeiten Abaelards entstanden sein könnten[18]. Verdienst, so heißt es dort im Kapitel „De meritis"[19] ganz im Sinne des Meisters, ist nichts anderes als der gute Wille, durch den wir verdienen. Entscheidend ist die innere „affectio", meist verstanden als die Haltung der Liebe, die ein Werk vor Gott belohnenswert macht, ohne daß ein davon unabhän-

[16] Vgl. dazu DE RIJK (1986) 5-14.

[17] Vgl. Abaelard, Ethica, c. 7 (PL 178, 650C-D/ ed. LUSCOMBE 46ff.): „Qui ergo solent obicere operationem quoque intentionis remuneratione dignam esse, vel ad aliquod remunerationis augmentum proficere, adtendant quod nugatoria eorum sit objectio. Duo, inquiunt, bona sunt, intentio bona et bonae intentionis effectus, et bonum bono adiunctum plus aliquid valere quam singula debet. Quibus respondeo, quod si ponamus plus illud totum valere quam singula, numquid ideo maiori remuneratione dignum cogimur concedere? Non utique." Weitere Stellen in Abaelards Werk, die sich mit diesem Sachverhalt befassen, sind angegeben bei SCHROETER-REINHARD (1999) 460 (Anm. zu „These 10"). Weiterhin zur „Gesinnungsethik" Abaelards: LUSCOMBE (1971) XXX-XXXVIII; PEPPERMÜLLER (1982) 129-146; DE RIJK (1986); ERNST, S. (1997); GRÜNDEL (1998); PERKAMS (2001). Die meisten modernen Interpreten wollen lieber von einer „Verantwortungsethik" sprechen und stehen dem abaelardianischen Ansatz gewöhnlich sehr positiv gegenüber.

[18] Vgl. MEWS (1985a) 130ff. Nach MEWS (1986) 174 gehören diese Sentenzen sogar zu denjenigen Werken, die nicht bloß Schulmaterial, sondern (wenn auch in redigierter Form) authentisch Abaelardianisches überliefern.

[19] Vgl. Sententiae Hermanni, c. 34 (PL 178, 1754C-1756A). Vgl. dazu LUSCOMBE (1969) 162f.; PERKAMS (2001) 230ff.

giger materialer Gehalt des Werkes quantitative Unterschiede erzeugen könnte. Auf Christus übertragen, bedeutet dies: Am Kreuz verdiente Christus nicht mehr als in jedem anderen Augenblick seit seiner Empfängnis. Seitdem nämlich liebte er Gott in vollkommener Weise, und in dieser Willenshaltung, nicht in den Werken als solchen, besteht das Verdienst[20].

Diese These scheint zunächst nicht sehr von derjenigen unterschieden zu sein, mit der man jedes Verdienst Christi für sich selbst ablehnte. Einer der frühen Kritiker Abaelards, Walter von Mortagne, machte dem Magister darum bereits um 1136-38 brieflich den Vorwurf, seine Lehre laufe darauf hinaus, daß Christus „predigend, sich abmühend und am Ende sterbend, nichts verdient habe"[21]. Doch genau dies wird nicht behauptet. Vielmehr geht es um die meritorische Gleichheit aller irdischen Taten Christi aufgrund der einen entscheidenden Willensintention, die sie durchwirkt. So sehr damit auf der einen Seite die äußerlich sichtbaren Taten in Abaelards ethischem Entwurf relativiert werden, so sehr bietet er doch zugleich die Möglichkeit, eine Vielheit von Taten aus einem gemeinsamen Formalgrund ethisch zu qualifizieren, ohne sie je einzeln in den Blick nehmen zu müssen. Damit ist zwar keine sehr starke, aber immerhin überhaupt eine tragfähige Begründung für die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen Christi für diesen selbst gegeben: Sie sind des Lohnes würdig, sofern sie alle die inkarnatorisch gegründete gute Willenshaltung Christi ausdrücken und sichtbar machen. Sie konstituieren keinen neuen Anspruch auf Lohn, sondern lassen erkennen, daß ein solcher (von Anfang an) besteht, verdienen also gleichsam „mitlaufend". Nach den „Sententiae Parisienses", die nach 1139 in Abaelards Schule verfaßt wurden, verhalten sich die Lebenstaten Christi zu seinem unveränderlichen Willen, wie sich die Entfaltung eines Samenkorns zu diesem selbst verhält[22].

[20] Sententiae Hermanni, c. 34 (PL 178, 1755A): „Sic quoque de Christo sane asserimus quod, quando ad passionem ductus est et in ligno affixus est, non plus meruit quam ab ipsa conceptione. Neque enim tunc melior affectus, quam ab ipsa pueritia exstitisset, cum ex tunc Deum ex toto corde diligeret. Sic igitur in voluntate, non in operibus, quae bonis et malis communia sunt, meritum omne consistit".

[21] Vgl. Epistula Gualteri de Mauritania episcopi ad Petrum Abaelardum (ed. OSTLENDER, 40): „Praeterea apud nos ventilatum est vestram affirmare sententiam, quod Christus praedicando, laborando, ad extremum moriendo nihil meruerit". Vgl. OTT (1937) 240f.; JOLIVET (1987) 17f.

[22] Vgl. Sententiae Parisienses (ed. LANDGRAF, S. 59/ fol. 75rb): „Sicut granum sinapis vim in contritione non habuit, sed ostendit, Christus etiam non sibi profecit ex eo quod predicavit, crucem passus est, etc., quia non potuit proficere, ut magis vitam eternam mereretur."

(3) Im Fahrwasser Abaelards legt neben Robert von Melun (in einigen Äußerungen)[23] auch Robertus Pullus das ganze Gewicht auf die „caritas" als durchgängige Vollkommenheit des Willens hinter allen Handlungen. Obwohl Pullus deswegen ein Wachsen der Verdienste Christi vehement ablehnt, ja ein solches sogar notwendig mit einer Leugnung der ursprünglichen Gottgleichheit identifiziert, darf er wohl kaum mit A. Landgraf unter die Verteidiger der Lehre vom Nichtverdienen Christi für sich selbst gerechnet werden[24]. Pullus erkennt durchaus die Wohlgefälligkeit der Werke vor Gott an, obgleich es letztlich immer nur die „caritas" des Handelnden ist, die Gott darin gefällt. Was Pullus' Ausführungen insgesamt etwas mißverständlich macht, ist die noch fehlende klare Unterscheidung der beiden meritum-Begriffe gemäß [1*].

(4) Mit der über den Willensbegriff weiter präzisierten Definition des Verdienstes scheint ein ingeniöser Lösungsansatz für unser Problem gefunden zu sein, der die (präzisierte) Definition [1*] ausschöpft und vertieft, ohne über [2*] zu den unerwünschten Konsequenzen [4*] oder gar [3] und [4] zu kommen. Er kann, im Schema zusammengefaßt, etwa folgendermaßen präsentiert werden:

[1**] mereri = gute/ belohnenswerte Werke vollbringen = Werke vollbringen, die einer verdienstlichen „bona voluntas" entspringen

[2**] Durch die Einung mit dem göttlichen Wort war der menschliche Wille Jesu unfehlbar gut („bona voluntas", geprägt von Gottesliebe, Gehorsam u. ä.), also verdienstlich; dies machte den Menschen Jesus also würdig jeder Belohnung.

[a] Diese Würdigkeit war vollkommen und unüberbietbar
und
[b] diese Würdigkeit konnte nicht verlorengehen,
weil der menschliche Wille Jesu Christi nicht böse werden konnte.

[23] Vgl. Robert von Melun, Questiones de epistolis Pauli, zu Phil 2, 8 (ed. MARTIN, 257): „Meruit itaque Christus et sibi et nobis. Sed eius mereri nichil aliud fuit nisi ipsum in mortali carne existentem ex gratia diligere." Vgl. Sent. l. 2, p. 2, c. 23 (ed. ANDERS [1927] 19-21).

[24] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 173. Korrekter urteilt hier RIVIÈRE (1948) 227f. Als Beleg sei auf Robertus Pullus, Sententiae, l. 3, c. 25 (PL 186, 798A-B) verwiesen: „Attamen, quoniam odedivit Patri, iuxta Apostolum exaltari promeruit: quare? num ex operibus, quae nihil sunt nisi cum caritate? an propter caritatem, quae accepta est Deo etiam per se? utique consummatam in Christo caritatem amabat, propter quam et opera recipiebat; haec enim caritas fructus suos temporibus suis edebat, quos et ante editum semper apud se reconditos in affectu continebat".

[3**] Dieser gute Wille aktualisierte sich völlig konstant in allen irdischen Taten Jesu.

[4**] Also waren alle irdischen Taten Jesu (über die eine Willenshaltung) gleichermaßen verdienstlich für ihn selbst.

Kern des Argumentes ist, daß unter der Prämisse einer strengen Intentionsethik der Wille Christi als überzeitlich-zeitliche Konstante interpretiert wird: Weil sich seine schon am Anfang gegebene Vollkommenheit in der Liebe ohne Minderung in das Nacheinander der menschlichen Taten hinein extendieren läßt, wird die ontologisch vorgegebene Würdigkeit mit der je faktisch erworbenen in Übereinstimmung gebracht. Verdienst und schon bestehender Lohnanspruch können in Christus zugleich bestehen. Sobald Christus existiert, besitzt er einen Willen, der vollkommen durch die Tugenden geformt ist; damit verdient er durch diesen Willen in allen Werken vom ersten Augenblick der Empfängnis an. Magister Martinus spricht in seiner Summe passend von einer „caritas pariter radicata" in allem Tun des Herrn[25]: Das eine „Grundverdienst", der verdienstliche Wille, aktualisiert sich nicht anders als in einer Vielzahl von verdienstlichen Taten, die auf ihn zurückgeführt werden können[26]. Diesen Weg gehen nicht nur die Schüler Abaelards, sondern die meisten Autoren sowohl der monastischen Richtung[27] als auch der frühen Scholastik, die ein Verdienst Christi für sich selbst bejahen wollen. Selbst bei Hugo von St. Viktor fanden wir ja im Kern diese Argumentation vor, als er vom Gehorsam Christi und seiner Erniedrigung von Anfang an sprach[28].

d) Folgeprobleme in der Diskussion zwischen Früh- und Hochscholastik

Mit dieser grundsätzlichen Lösung sind allerdings bei weitem nicht alle Detailfragen geklärt. Drei der immer wieder diskutierten Folgeprobleme, die sich an die Affirmierung eines Verdienstes Christi für sich selbst anschließen, sollen zunächst aus der Sicht der frühschola-

[25] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 224.

[26] Insofern wird bei vielen Autoren das „Wachstum" der Verdienste Christi auf die Vermehrung der verdienstlichen Handlungen bezogen; vgl. exemplarisch: Odosentenzen, n. 152 (ed. PITRA, 69f.).

[27] Vgl. RIVIÈRE (1948) 231f. mit Belegen aus den Werken des Bernhard von Clairvaux und Gerhoch von Reichersberg.

[28] Vgl. Hugo, De sacramentis II, p. 1, c. 6 (387B-C). „Hugues n'est donc pas tellement loin d'Abélard. S'il garde un valeur à l'*opus virtutis* accompli par le Christ, c'est à condition d'entendre que ce ‚mérite' n'ajoutait rien à celui qu'il possédait *ex quo factus est homo*": RIVIÈRE (1948) 231.

stischen Denker umrissen werden, bevor wir ihnen später in der Perspektive der Hochscholastik wiederbegegnen werden.

aa) Freier Wille als Bedingung des Verdienens

Ein erstes Problem betrifft die anthropologischen Voraussetzungen des Verdienens für sich selbst, das mit der Prämisse eines unfehlbar guten Willens für Christus gesichert scheint: Vernichtet diese Unfehlbarkeit nicht ganz oder teilweise die für das Verdienst ebenfalls notwendige Freiheit?

(1) Schon Anselm von Canterbury hatte sich in „Cur Deus homo" mit diesem Einwand abgemüht. „Wenn Christus nicht sündigen kann", so lautet der Einwand des fiktiven Gesprächspartners Boso im Dialog, „weil er es nicht wollen kann, wie du sagst, wird er also nicht aus freiem Willen gerecht sein. Welche Gunst wird ihm also für seine Gerechtigkeit zu erweisen sein?"[29] Die geniale Antwort des Lehrers lautet: Nicht das freie Sich-Bewähren in der Versuchungssituation als solches ist das letztlich Lobenswerte im Verdienst, sondern die Tatsache, daß eine Kreatur (von Gott, seiner Gnadenvorgabe befähigt) in gewissem Sinne selbst in Freiheit Ursache ihrer Rechtfertigung wird[30]. Die allgemeine Regel hinter dieser Einschätzung heißt: Je mehr ein Besitz von Gütern in Freiheit selbstursprünglich ist, desto mehr ist ihr Besitzer des Lobes würdig. Nur so nämlich ist erklärbar, weshalb wir Gott, der doch alles ganz und gar „a se", und zwar ohne die Notwendigkeit des Verdienens in der Bewährung, besitzt, mehr loben als einen durch seine herausgeforderte Freiheit verdienstlich handelnden Menschen. Auf Christus übertragen, bedeutet dies: Der Mensch Jesus hat alle seine Güter allein von Gott – das ist die ursprüngliche Begnadung in der hypostatischen Union. Zugleich aber hat er sie ebenfalls ganz und gar „von sich aus", weil er als Mensch ja nur in der Person des göttlichen Sohnes existiert und damit als

[29] Vgl. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, l. 2, c. 10 (PL 158, 409A-B/ ed. SCHMITT, 108): „Dico igitur: Si peccare non poterit, quia, sicut dicis, non poterit velle, ex necessitate servabit iustitiam. Quare non ex libertate arbitrii iustus erit. Quae igitur gratia illi pro iustitia sua debebitur?" Vgl. KESSLER (1970) 108.

[30] Anselm stellt dies am Beispiel der Engel dar, die durch ihre verdienstliche Entscheidung für Gott in den Zustand der Unsündbarkeit hinübergegangen sind: „Angeli non sunt laudandi de iustitia sua, quia peccare potuerunt, sed quia per hoc quodam modo a se habent quod peccare nequeunt; in quo aliquatenus similes sunt deo, qui a se habet quidquid habet. (...) Sic itaque cum angelus potuit auferre sibi iustitiam et non abstulit, et facere se non esse iustum et non fecit, recte asseritur ipse sibi dedisse iustitiam, et seipsum iustum fecisse. Hoc igitur modo habet a se iustitiam, quia creatura eam aliter a se habere nequit; et idcirco laudandus est de sua iustitia...": Cur Deus homo, l. 2, c. 10 (PL 158, 409C/ ed. SCHMITT, 108).

Mensch zugleich Gott ist[31]. Die notwendige Einwurzelung des Willens Christi in der Entscheidung für das Gute ist im Verständnis Anselms nicht ein Mangel seiner menschlichen Natur, sondern vielmehr Zeichen dafür, daß sie in besonderem Maße an den Eigenschaften Gottes partizipiert. Die Existenz der menschlichen Natur in dem sie ganz und gar tragenden und ermöglichenden göttlichen Wort garantiert ihr die Selbstursprünglichkeit von allem, was sie hat und ist. Allerdings läuft diese Argumentation in letzter Konsequenz wieder auf die völlige Ablehnung eines menschlichen Verdienstes Christi für sich selbst im Handeln hinaus – mit den bekannten Problemen für die Bewertung der irdisch-menschlichen Taten des Herrn, namentlich auch für die Osterereignisse. Anselm ist dies egal, denn gerade die Unmöglichkeit (bzw. besser: Unnötigkeit) eines geschichtlich erwirkten Selbstverdienstes Christi wird ihm zum Argument dafür, daß Gott Vater stattdessen den objektiv geschuldeten Lohn der Taten anderen, nämlich den erlösungsbedürftigen Menschen, zukommen läßt[32].

(2) Für diejenigen Autoren der Frühscholastik, die demgegenüber an einer echten Verknüpfung von menschlichem Handeln und Geschick Jesu interessiert waren, konnte Anselms Argumentation nicht einfachhin als Musterlösung zur Verfügung stehen. Da der unverrückbar gute Wille Christi auch bei den Befürwortern eines Verdienstes Christi für sich selbst zu den unbestrittenen Prämissen zählt, bleibt das Problem offen, ob damit nicht doch gegen eine anthropologische Mindestbedingung für „Verdienen" verstoßen wird. So fragt erneut Abaelard in seinem Römerbriefkommentar, ob Christus überhaupt in der Situation jener kämpferischen Freiheitsentscheidung zwischen gut und böse gestanden hat, aus der am Ende der gute Wille als Sieger hervorgeht und die erst Belohnung verdient[33]. Die nachfolgenden Ausführungen des Dialektikers an dieser Stelle, die

[31] „Sic ergo homo ille qui idem ipse deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate, et a seipso iustus, et idcirco laudandus erit. Quamvis enim humana natura a divina habeat quod habebit, idem tamen ipse a seipso, quoniam duae naturae una persona erunt, habebit" (PL 158, 410A/ ed. SCHMITT, 108).

[32] Vgl. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, l. 2, c. 11 (PL 158, 411C/ ed. SCHMITT, 114ff.). Vgl. KESSLER (1970) 109f.; STEINDL (1989) 201-209, bes. 206ff.

[33] Vgl. Abaelard, Römerbriefkommentar, I (3,4) (PL 178, 823C/ ed. BUYTAERT = Opera I, 98): „Si enim [sc. homo unitus] penitus peccare non potest aut male facere, quod meritum habet cavendo peccatum quod nullo modo potest committere? Aut quomodo etiam cavere id dicitur quod nullatenus incurrere potest?" Dazu auch LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 183.

sich allerdings nicht schwerpunktmäßig mit dem Verdienen, sondern der Unsündlichkeit befaßt, unterscheiden eine Sicht des in Christus angenommenen Menschseins „simpliciter" (so besitzt es alle menschliche Entscheidungsfreiheit) und „determinate" („post unionem" – so ist der Mensch Jesus unsündlich). Freier Wille scheint damit zwar eine prinzipiell mögliche, aber keine faktisch realisierte Bedingung für Christus als Mensch zu sein. Damit ist wenig gewonnen[34].
Etwas weiter gehen die Hermannsentenzen, wenn sie auf die biblischen Zeugnisse der Bewährung Jesu im Leiden verweisen, bei der auf jeden Fall etwas „contra voluntatem" in Kauf genommen werden mußte (z. B. der Schmerz der Kreuzigung)[35]. Die Lösung des Problems, so deutet sich hier an, muß in einer genaueren Beschreibung der menschlichen Willenstätigkeit Jesu unter der Voraussetzung der in der Menschwerdung angenommenen Schwächen gesucht werden.

(3) Daß sie bis ins 13. Jahrhundert hinein nicht immer befriedigend gelingt, wird beispielhaft bei Richard Fishacre deutlich, wenn er in seinem Sentenzenkommentar nur denjenigen Handlungen Christi meritorischen Wert zuspricht, die der Herr auch hätte unterlassen können. Da die Liebe zu Gott (als die Ausrichtung auf das Letztziel) in seinem Fall aber notwendig vorhanden gewesen ist, verliert sie in Richards Sicht den Verdienstcharakter[36]. Die meisten

[34] Noch schärfer urteilt COLISH (1994b) 446 im Blick auf diese Stelle: „This pretended solution is no solution at all. While ostensibly trying to defend the free will of the human Christ, Abelard ends by denying it functionally in just as strong a sense as William of Champeaux, the author of the *Sententiae divinitatis*, the Porretans and Robert Pullen. Further, by claiming that this free will was an option prior to the incarnation but not afterwards, he opens himself to the charge of Adoptionism." Daß Abaelard tatsächlich an eine reale Entscheidungsmöglichkeit des Menschen Jesus *vor* der hypostatischen Union gedacht hat, scheint mir allerdings recht unwahrscheinlich zu sein.

[35] Vgl. Sententiae Hermanni, c. 25 (PL 178, 1734C-D).

[36] Vgl. Richard Fishacre, 3 Sent. d. 18: „[Christus] amando Deum non meruit sicut nec angeli confirmati, quia non potuit non amare. Sed volendo praedicare, esurire et sitire et huiusmodi meruit, quia potuit haec non voluisse. Unde in volendo ea, quae sunt ad finem, meruit, quia haec poterat non velle, sed in volendo finem non meruit, quia non poterat non velle finem. Et si idem numero est velle finis et eorum, quae sunt ad finem, tunc illud velle, secundum quod fuit finis, non fuit meritum, secundum vero quod eius, quod est ad finem, fuit meritum. (...) Merebatur ergo, quia non de necessitate talia egit, sed poterat non egisse, et si non egisset, non propter hoc peccasset." Für die Bereitstellung des Textes danke ich Herrn Alexander Eichinger, der für die Bayerische Akademie der Wissenschaften an der Edition des Fishacre-Werkes arbeitet. Schon im Umkreis von Petrus von Capua, Stephan Langton und Praepositinus war darüber diskutiert worden, ob wirklich *jede* Regung Christi Verdienstcharakter besaß; Belege dazu: LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 229f.; 237.

Autoren der Hochscholastik werden diesen Einwand einer Lösung zuführen können, der in einer differenzierten Sicht von Christi Leidensfähigkeit wurzelt.

bb) Der Lohn des Verdienstes: Verherrlichung und Vermehrung der Seligkeit?

Während ein Verdienstbegriff gefunden zu sein scheint, mit dessen Hilfe die Möglichkeit des Verdienens auch Christus für sich selbst zugesprochen werden kann, bleibt näher zu klären, welchen Lohn Christus dafür (und infolge des Anspruchs, den er seit der Inkarnation besitzt) nach seinem Tode empfangen hat. Zu erinnern ist wiederum an die Schwierigkeiten Hugos von St. Viktor, überhaupt eine reale Veränderung für Christi Person zuzugestehen, weil dadurch die ursprüngliche Würde des Gottmenschen geschmälert werden könnte.

(1) Daß als Lohn für Christus die leibliche Verherrlichung anzugeben ist, stellt für alle Autoren, welche die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit Christi prinzipiell mit seiner Menschwerdung verbinden, kein Problem mehr dar. Ebenso gehört der Gedanke, daß das ungerechte Gerichtsurteil über Christus vor seinem Tod durch das gerechte Gericht des wiederkommenden Herrn selbst am Ende der Zeiten einen Ausgleich finden wird, bereits bei den frühen Scholastikern zum Gemeingut[37]. Auf ausführlichere Nachweise für diese Aussagen über Verdienst und Lohn können wir nach den grundsätzlichen Darlegungen in der vorigen Nummer verzichten.

(2) Interessanter bleibt dagegen, ob auch die Seele Christi, an deren Verherrlichung durch die hypostatische Union kein Zweifel besteht, in irgendeiner Weise vom Verdienstlohn profitieren konnte. Diese Frage hat zwei Aspekte: Gehören „bona animae" unter das Verdienst Christi, und ist damit auch eine Vermehrung der Seligkeit nach Leiden und Tod verbunden? Den ersten Teil dieser letzten Frage hatte schon Hugo – wenn auch in sehr eingeschränkter Weise – bejahen können: Was der Seele, sofern sie in ihrer Hinordnung auf den Leib, also in Absehung von der bleibend mit der Gottheit ver-

[37] Vgl. etwa Anselmschule, Traktat De novissimis, ed. LOTTIN (1959) 397, Z. 162: „tunc autem erit dies Domini, quia ipse tunc in potentia iudicabit qui hic in humilitate iudicatus est"; Abaelard, Theologia christiana, I, 126 (ed. BUYTAERT = CChr.CM 12, 125f.): Bei der Sibylle ist ein doppeltes „iudicium Verbi" vorausgesagt; „primum quidem iudicium quo Christus iniuste iudicatus est in passione, et secundum quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate" (Quelle: Ps.-Augustinus = Quodvultdeus, Sermo X, Adv. quinque haereses 3 [PL 42, 1103]); vgl. Abael., TSum I, 60; TSch I, 189; Ep. VII, ed. MUCKLE: MS 1955, 271 (PL 178, 246C).

bundenen „pars sublimior", betrachtet werden kann, nach dem Ratschluß Gottes im Leiden vorenthalten blieb, wurde ihr später in der Auferstehung ergänzt[38]. Eine Zunahme der Seligkeit scheint Hugo damit nicht zu verbinden.

Die „Summa Sententiarum" geht einen deutlichen Schritt weiter. Sie kennt neben der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit, die Christus sich für seinen Leib verdiente, auch einen „Zuwachs" für seine Seele nach dem Leiden[39]. Dem objektiven Verdienst entspricht eine subjektive Veränderung in Christus beim Empfang des Lohnes, sofern auch die Seele nun in einen Zustand versetzt wird, in dem sie nicht mehr leiden kann und in dem deshalb frühere negative Empfindungen verschwunden sind. Die Summa zieht damit eine logische Konsequenz aus dem Hugo gegenüber vorgenommenen Wechsel in der Zuordnung Christi zu den boethianischen „status", wie wir ihn bereits beschrieben haben.

(3) Gleichwohl wird diese Argumentation nicht von allen Zeitgenossen geteilt. Schon in der Schule Abaelards scheint bezüglich dieses Punktes eine gewisse Uneinigkeit entstanden zu sein. Die Meinungen gehen vor allem darüber auseinander, ob das bloß negative Geschenk, das die Seele Christi in der österlichen Verherrlichung bekam („Befreiung von..."), die Zusprechung eines neuen, positiven Prädikats rechtfertigt.

Ganz auf der Linie der „Summa Sententiarum" liegen aus der Abaelardschule der „Commentarius Cantabrigiensis"[40], die „Ysagoge in theologiam"[41] sowie die Sentenzen aus St. Florian. Die letztgenannten nehmen eine terminologische Differenzierung vor, um der Be-

[38] Vgl. Hugo, De sacr. II, p. 1, c. 6 (PL 176, 389A-B): „Quae [sc. anima] igitur in sensu carnis ad tempus dolorem sustinuit, in societate Deitatis plenum et perfectum gaudium semper possedit. Ubi enim perfecte iungebatur, plene et perfecte beatificabatur. Ubi autem ad tempus minus habuit ex dispensatione, postea suppletum est in glorificatione."

[39] Summa Sententiarum, tr. 1, c. 18 (PL 176, 77D): „Probari tamen hoc potest, quod etiam animae promeruerit, et quod animae accreverit aliquid post passionem. Prius enim habuit timorem et tristitiam; sed post passionem nec tristari potuit, nec turbari. Accrevit ergo animae illi impassibilitas ut iam pati non possit; quare non solum corpori, sed et animae promeruerit glorificationem et impassibilitatem."

[40] Vgl. Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Eph.: „...queritur, an resurrectio sua (...) quicquam ei contulerit, quod primitus non habuit. Ita, inquit, quia in resurrectione immortalitatem et impassibilitatem suscepit et tanto anima illa beatior fuit, quanto corpus illius validius factum est, ut ex ipso postmodum nullam passionem vel lesionem suscipere possit" (ed. LANDGRAF, 417); ähnlich zu Phil 2 (ed. LANDGRAF, 459).

[41] Vgl. Ysagoge in theologiam (ed. LANDGRAF, 172/ fol. 66r).

freiung von der Leidensfähigkeit neben der Seligkeit der Gottesschau einen eigenständigen Platz zu sichern: Christus wurde durch die Auferstehung nicht „besser" („melior"), wohl aber „glücklicher" („beatior")[42].

Gegen diese Redeweise spricht sich ein anderer prominenter Vertreter der Abaelard-Schule aus. Roland Bandinelli (der spätere Papst Alexander III.) hält Christus nach der Auferstehung nicht schon deshalb für „glücklicher" weil die frühere „miseria" von ihm genommen wurde. Er illustriert seine Meinung durch ein Beispiel, dessen Bildsprache uns schon bekannt ist: Wenn ein reicher Mann von Feinden umgeben ist, die seinen Reichtum bedrohen, so besitzt er ihn nur „unruhig". Sobald diese Feinde verschwunden sind, tritt an die Stelle der Bedrohung zwar Ruhe und Frieden, aber reicher ist der Mann dadurch nicht geworden[43]. Vermittelnd äußert sich Magister Omnibene, der den neuen Modus des Besitzens ohne Veränderung des Besitzobjektes, wie ihn Roland bestimmt hat, für kompatibel mit einer Differenzierung im Glückseligkeitsbegriff erachtet, den die anderen Autoren im Blick auf Christus vorgenommen hatten. Indem er formuliert, Christus sei „felicior", aber nicht „beatior" geworden, verwendet er den zweiten Begriff im Sinne Rolands, während der Sache nach dieselbe Unterscheidung wie in den „Sententiae

[42] Vgl. Sententiae Florianenses, n. 39 (ed. OSTLENDER, 19): „Meritum dicitur habuisse, unde dicitur: *Propter quod et Deus exaltavit illum* etc. (Phil. 2,9). Melior tamen esse non potuit, cum divinitas esset illi unita et cum in vita aeterna semper fuerit. Nam hoc est vita aeterna, ut Veritas dicit, ut cognoscant Patrem et quem misisti Jesum Christum (Joh 17,3), quod totum Christus cognoscebat. Unde semper fuit in vita aeterna. Beatior vero esse potuit. Nam cum passibilis et mortalis esset, tum beatior fuit, quando nulli passibilitati subiectus fuit, scilicet post resurrectionem." Ähnlich wenig später: Odosentenzen, n. 301 (ed. PITRA, 119): „Itaque dicimus quod non fuit melior post passionem, fuit tamen gloriosior."

[43] Vgl. Roland Bandinelli, Sentenzen (ed. GIETL, 188f.): „Aliquis dives homo in maximo inimicorum positus conflictu suas divicias inquiete possidet. Illis obeuntibus vel pacem inter se componentibus quiete et pacifice suas divicias dives iam cepit possidere, quod prius non faciebat. Numquid propterea dicior est? Absit, quia non habet plures divicias quam primo haberet. Ita Christus non est modo beatior, quia non habet modo maiorem beatitudinem, etsi habet illam sine miseria." Ähnlich ist die Argumentation in den Quaestiones in ep. Pauli, In ep. ad Phil. (PL 175, 578B-C): „Q. 8. Item quaeritur quomodo maiorem beatitudinem non habuit post resurrectionem, quando immortalitatem et impassibilitatem induit? Solutio. Non habuit plus quantum ad mentem, sed quod prius habuit, tunc quietius possedit, sicut rex quietius et securius regnum suum possidet cessantibus infestare inimicis." Von einem „ruhigeren", nicht „besseren" Zustand Christi nach der Auferstehung sprechen auch die Sententiae Varsovienses, ed. STEGMÜLLER (1946) 306, n. 14.

Florianenses" getroffen wird[44]. Somit steht als Ergebnis der Diskussion innerhalb der Schulen Hugos und Abaelards fest: Christus verdiente sich neben der Verherrlichung des Leibes auch die „impassibilitas animae".

Es ist in der Folgezeit mehr eine terminologische denn eine sachliche Streitfrage, ob man darin einen positiven Zuwachs im Glück oder nur negativ den Wegfall einer Einschränkung für die Seele Christi erkennen will, wie deutlich in der diesbezüglichen Äußerung des Petrus Lombardus erkennbar wird[45]. Eine detaillierte Wiedergabe weiterer frühscholastischer Beiträge kann darum hier unterbleiben. Fest steht immer, daß die wesentliche Seligkeit Christi, also die Gottesschau, sich auf keinen Fall mit der Auferstehung vermehrt hat, sondern nur noch die weitere Ausgestaltung dieses Zustandes durch Einbeziehung des ganzen Menschseins. Auf dem Weg in die Hochscholastik kann deshalb wohl die Antwort Stephan Langtons in seiner Summa als repräsentativ gelten, daß sich nicht der Lohn (im wesentlichen Sinne), sondern nur die „Zahl der Seligkeiten" für Christus nach der Auferstehung erhöht hat[46]. Immer mehr wird die „beatitudo" Christi ganz von ihrem essentiellen Akt her verstanden, wie deutlich auch die Stellungnahme des Wilhelm von Auxerre be-

[44] Omnibene, Sentenzen, ed. bei GIETL, Die Sentenzen Rolands, 187f.: „Credendum enim est, quia ita fuit beatus in passione, sicut ante et postea, quia tantam cognitionem de celo habuit, sed qualiter hoc posset esse, non videmus. Dicunt quod post passionem fuit felicior, non tamen beatior, quia non habuit postea maiorem cognitionem sicut ex hoc exemplo apparet. Iste habet regnum, sed in ipso duos sustinet inimicos. Quibus superatis non possum dicere, quod ditior sit, sed felicior, quia obtinet regnum sine molestia. Eodem modo ille habuit vitam post resurrectionem sine pena aliqua." Einen ähnlichen Vergleich kennt schon Robert von Melun, Questiones theologice de epistolis Pauli (ed. MARTIN, 257f.). Zur inhaltlichen Bestimmung des Verdienstlohnes bei Omnibene vgl. auch Clm 19134a, fol. 189: „Quaeritur quid meruit: quod corpus suum esset immortale et impassibile et quod anima sua esset post mortem absque timore et miseria, et hoc meruit dilectione sua et etiam per mortem."

[45] Vgl. Petrus Lombardus, Sentenzen, l. 3, d. 18, c. 2 (ed. QUARACCHI, 113f.). Diese Distinktion ist auch insofern von großer Bedeutung, als sie der Verdienstdebatte einen festen Platz in der nachfolgenden scholastischen Christologie sichert; vgl. RIVIÈRE (1948) 234f.; 237.

[46] Vgl. Stephan Langton, Summa, Cod. Paris Nat. lat. 16385, fol. 102va (zur Frage, ob Christus nach der Auferstehung „seliger" war als vorher): „Respondeo. Si ad numerum beatitudinum referas, beatior fuit post quam ante. Si ad augmentum praemii, falsum. Quantam enim umquam habuit beatitudinem, habuit in primo instanti conceptionis suae, sicut ille non est magis bonus fide et caritate quam fide." Als frühes Zeugnis aus der Hochscholastik, das diese Lehrmeinung teilt, vgl. Guericus von S. Quentin, „Utrum sit maius gaudium Christi modo quam ante passionem": Cod. Vat. lat. 4245, fol. 76va (vgl. HENQUINET [1938] 375).

weist[47]. Die Seligkeit der Gottesschau und die damit verbundene Fülle der Tugenden in Christus werden so stark gemacht, daß daneben die Leidensfähigkeit und alle weiteren angenommenen Defekte gar nicht mehr als wirkliche „miseria", d.h. als Einschränkung desjenigen Glückes verstanden werden müßte, auf das es letztlich ankommt – dies könnte allein die Sünde sein, die Christus fremd ist. Damit verliert die Frage nach einer Steigerung der Seligkeit Christi durch die Auferstehung zunehmend ihren Sinn. Es überrascht nicht, daß sie bei den großen Autoren der Hochscholastik aus den Erörterungen zum Verdienst des Herrn verschwunden sein wird und auch in den speziellen Auferstehungsquästionen nicht mehr eigens Berücksichtigung findet[48].

(4) Wenn wir nach einer Zusammenfassung der frühscholastischen Lehre über den Inhalt des Verdienstlohnes Christi für sich selbst suchen, an den das 13. Jahrhundert anknüpfen konnte, scheinen sich am ehesten die Aussagen der Lombardussentenzen anzubieten: Darnach verdiente Christus für sich die in Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit bestehende „Verherrlichung des Leibes" und darüber hinaus auch die „Leidensunfähigkeit der Seele"[49], die ausdrücklich als ein Gut bezeichnet wird, welches der Herr vor dem Tod noch nicht besaß[50]. Außerdem ist dem Verdienst Christi die „Offenbarung seines Namens" zuzuordnen[51]; darunter versteht der Lombarde die durch Christi Auferstehung erfolgende allgemeine und unzweifelhafte Kundgabe der Identität des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes, die der Sache nach selbstverständlich auch schon zuvor gegeben, aber nicht immer evident erkannt worden war[52]. Alle drei Themenfelder werden uns bei den Hochscholastikern wiederbegegnen.

[47] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 4 (ed. RIBAILLIER, 92f.).

[48] Durch diese Feststellung sind Überlegungen wie die bei VALKENBERG (2000) 91, Anm. 127 hinsichtlich der Frage zu ergänzen, weshalb Thomas von Aquin in S. th. III, 54 nur die Qualität des verherrlichten Leibes behandelt, ohne die Qualität der verherrlichten Seele zu erörtern.

[49] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 1, n. 4 (ed. QUARACCHI, 112).

[50] Vgl. ebd. c. 2, n. 3 (S. 113): „Habuit igitur anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante."

[51] Vgl. ebd. c. 3, n. 3 (S. 115): „manifestationem nominis".

[52] Vgl. ebd.: „Post resurrectionem vero quod ante erat in evidenti positum est, ut scirent homines et daemones."

cc) Die theologische Verbindung von Erniedrigung und Erhöhung im Rahmen des Verdienstbegriffes

Schließlich soll auf ein drittes Problem eingegangen werden, das für unser Gesamtthema höchste Relevanz besitzt. Mit These [3**] unseres „Lösungsmodells" ist zwar prinzipiell die Verdienstlichkeit der menschlichen Taten Christi anerkannt, doch verbietet [4**] weiterhin – und eigentlich unter der strengen abaelardischen „Willensprämisse" verstärkt –, dem Leiden Jesu irgendeine besondere Verdienstlichkeit zuzusprechen und damit zum biblischen Kausalkonnex „weil Leiden, darum Erhöhung" vorzustoßen. Vielmehr müssen alle Handlungen Jesu exakt die gleiche Verdienstlichkeit im Blick auf seine Verherrlichung besitzen, da sie nach dem Grundsatz „par caritas, par meritum" zu beurteilen sind. Eine Sonderqualifizierung des Leidens, wie sie sich für die Soteriologie aus seinem satisfaktorischen Wert leicht gewinnen läßt, fällt im Blick auf Christus selbst aus.

(1) Zahlreiche Autoren geben sich mit dieser Aussage zufrieden. Petrus Lombardus betont wie schon Hugo und die Abaelardschule, daß Christus für sich selbst nicht mehr durch das Kreuz als durch die Fülle seiner Tugenden verdient, die er seit der Empfängnis besitzt[53]. Einen „Fortschritt" gibt es für Christus nur in der Anzahl der verdienstlichen Taten, die, wie Petrus selbstverständlich zugibt, durch die Passion vermehrt werden, nicht aber im dadurch erworbenen Anspruch, der „virtus meriti", die allein Resultat der Tugenden ist, die den handlungsgebietenden Willen formen[54]. Während diese Tugenden und das aus ihnen folgende Verdienst („meritum caritatis et iustitiae") prinzipiell mit dem angenommenen Menschsein Christi verbunden sind, gilt dies für das spezielle Leidensverdienst nicht. Christi Gehorsam, seine „vollkommene Willenshaltung" gegenüber Gott bestehen schon vor der Passion und erfahren durch diese keine Steigerung – hier hört man deutlich die Stimme Hugos nachhallen. Der Anspruch auf Verherrlichung bliebe ungeschmälert, auch wenn man sich das in diesem Sinne nicht notwendige Leidensverdienst

[53] Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 2, n. 1 (S. 113): „Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum. Non igitur profecit secundum animae meritum, quantum ad virtutem meriti. Profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione quam in conceptione; sed maioris virtutis non exstiterunt in merendo plura, quam ante fuerant pauciora."

[54] Ähnlich äußert sich im Gefolge des Lombarden Gandulphus von Bologna, Sententiae, l. 3, § 84 (ed. DE WALTER, 336).

wegdächte[55] – denn dieses hat der Herr nach Petrus Lombardus nur „für dich, nicht für sich" übernommen[56].
Beim Lombardusschüler Petrus Pictaviensis[57] wird es geradezu zu einem Unterscheidungskriterium zwischen dem Verdienst Christi für sich selbst und seinem Verdienst für uns, daß jenes durch alle Handlungen seit der Empfängnis gleichermaßen erworben wurde, während für dieses eine Sonderstellung von Leiden und Tod zu behaupten ist, die sich aber nicht aus einer veränderten Haltung Christi, sondern aus den eigentümlichen, erlösenden Wirkungen dieser objektiv einzigartigen Werke ergibt. Dieselbe Unterscheidung findet sich bei Praepositinus[58], im Bereich des Odo von Ourscamp[59], bei Petrus von Capua[60], Stephan Langton[61] oder in der Summe „Breves dies hominis"[62]. Man kann also durchaus von einer „sententia communis" auf der Wende zum 13. Jahrhundert sprechen.

(2) Daneben werden aber auch Bemühungen spürbar, ein Kriterium zu finden, das die besondere Bedeutung des Leidens auf dem Weg Christi zu seiner Verherrlichung sichern kann, ohne daß die so hilfreiche Prämisse von der identischen, Verdienstlichkeit begründenden Willenshaltung hinter allen Taten Jesu aufgegeben werden müßte.
Schon die um 1140 entstandenen „Sententiae Divinitatis" aus der Schule des Gilbert von Poitiers bemühen sich, gegen eine Verabsolutierung der subjektiven Intention im Sinne Abaelards auf den objek-

[55] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 4 (ed. QUARACCHI, 115f.).
[56] Ebd. c. 5, n. 1 (S. 116): „Pro te, non pro se".
[57] Sent., l. 4, c. 13 (PL 211, 1190B-C): „Ad praedicta dicendum quod Christus meruit sibi et suis, et quidquid meruit sibi, a prima conceptione meruit, in qua tantam plenitudinem gratiarum habuit ut in nullo proficere posset (...). Ex tunc enim meruit sibi glorificationem carnis et impassibilitatem animae per charitatem, quam ita plene habuit, quod non postea plenius. Nobis autem per passionis opus meruit apertionem ianuae et redemptionem animarum a diabolo a peccato et a poena...".
[58] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 236f.
[59] Vgl. ebd. 217f.
[60] Vgl. ebd. 229f.
[61] Vgl. ebd. 243f. Die folgende Textpassage füge ich den bei Landgraf referierten Zitaten hinzu: „Utrum Christus omnibus operibus suis meruerit pariter sibi et nobis. Omni opere suo quod informavit caritate aequaliter meruit et omnibus operibus suis idem meruit: et quantum ad numerum meritorum, non ad quantitatem magis et plenius meruit duobus operibus quam uno praemium quod habuit, et pluribus quam paucioribus. Omnia opera sua sunt sufficienter remunerata, et hoc propter magnitudinem praemii. Item ex hoc sequitur quod omni opere suo quod informavit caritate, meruit gloriam resurrectionis et etiam fruitionem" (Stephan Langton, Summa, Paris Nat. lat. 16385, fol. 102rb).
[62] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 232.

tiven Wert tatsächlich vollzogener Handlungen hinzuweisen, durch den das Leiden Christi eine Eigenbedeutung zurückgewänne[63].
Obgleich Petrus Lombardus die „Sententiae Divinitatis" in anderen Bereichen als Quelle benutzt hat[64], greift er ihre These in diesem Punkte nicht auf. Er weiß zwar um die Herausforderung, die in bekannten Schriftaussagen – allen voran Phil 2, 9 – und den entsprechenden Auslegungen der Kirchenväter liegt, die den Zusammenhang „passio – resurrectio" unterstrichen haben. Auch wenn er in diesem Kontext Augustinus mit seiner berühmten Äußerung zitiert, nach welcher die „Demut Verdienst(grund) der Verherrlichung und die Verherrlichung Lohn der Demut" ist[65], und er sich durchaus bestätigend dazu äußert[66], greift er diese Vorgabe doch in seiner schon skizzierten Verdienstheorie nicht wirklich systematisch auf. Mit der Feststellung einer bloß quantitativen Vermehrung von Verdiensten nämlich ist, wie Petrus Pictaviensis einen Gedanken des Lombarden expliziert, deren qualitative Aufwertung keineswegs verknüpft[67]. Eine Unterscheidung von Intensitätsstufen in der Liebe Christi während seiner verschiedenen Werke, aus der eine Stufung der Verdienste abzuleiten wäre, diskutiert Petrus Pictaviensis zwar, doch wagt er keine Entscheidung zugunsten einer solchen Außenseiterthese[68].
Die von F. Stegmüller aufgefundenen und edierten „Sententiae Varsovienses", eine Warschauer Sammlung von Sentenzen zur Trinitätslehre und Christologie aus dem Umkreis des Petrus Pictaviensis, zweifeln ebenfalls nicht daran, daß das Verdienst Christi seit seiner Empfängnis vollkommen ist und auch ohne die Passion zur Auferstehungsglorie geführt hätte; daß Christus darüber hinaus dennoch den Anspruch auch noch durch das „meritum passionis" erwerben wollte, wird schlicht mit der soteriologischen Vorrangstellung des

[63] Vgl. Sententiae Divinitatis (ed. GEYER, 81*): „(...) dicimus, quod beatitudinem meruit non solum ex volendo pati, sed etiam ex patiendo, quia sicut plus peccat, qui vult malum et facit, quam qui solummodo vult et non facit, ita melius operatur, qui vult bonum et facit, quam qui vult et non facit.(...)."
[64] Vgl. ebd., Vorwort von B. Geyer, 22.
[65] Vgl. Augustinus, In Evg. Ioan., tr. 104, n. 3 (CChr.SL 36, 603): „Ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione; humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium".
[66] Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 1, nn. 3-4 (ed. QUARACCHI, 112).
[67] Vgl. Petrus Pictaviensis, Sent., l. 4, c. 13, (PL 211, 1191D-1192A): Die Argumentation „Per plura meruit, ergo plus meruit", hat keine Geltung.
[68] Vgl. ebd. (1191); dazu LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 219-222.

Leidens, dem Verdienst für uns, begründet[69], ohne daß der Zusammenhang verstehbar gemacht würde.

Stephan Langton spitzt in einer langen Erörterung, die er seiner Paulinenglosse zu Phil. 2 eingeschoben hat[70] und die sich in ähnlicher Form auch in seiner Quästionensumme findet, die ganze „Schwierigkeit" der Diskussion, wie es bei ihm selbst heißt, pointiert zu, bringt aber zugleich einen weiterführenden Gedanken ein. Wenn, was er selbst nicht bezweifelt, aus dem Blickwinkel des verdienstlichen Formalmotivs alle Lebenstaten Christi gleichermaßen verdienstlich sind, dann bedeutet dies, daß Christus im ersten Augenblick seines Lebens, mit dem ersten seiner vernunftgesetzten Akte, alles verdient hat, was er verdienen kann. Damit aber wird behauptet, daß die paulinische Kausalfolge: „gehorsam bis zum Tod am Kreuz – deswegen erhöht" letztlich willkürlich gesetzt ist. Genauso verdienstlich ist z. B. das Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen. Der Apostel hätte also durchaus auch schreiben können: „Er hat mit der Samaritanerin gesprochen; darum hat ihn Gott über alle erhöht etc."[71] Obwohl Langton dies ausdrücklich bejaht, räumt er doch einen Weg ein, die tatsächliche Aussage der Schrift verständlich zu machen: Dafür müssen wir neben der Formalursache auch den Inhalt der Lebenstaten betrachten. Dann aber kann das Leiden „propter adaptionem" bzw. „propter coaptationem", aus dem Blickwinkel eines nicht so sehr verdienstursächlich als exemplarursächlich konzipierten Grund-Folge-Modells, in eine besondere Verknüpfung mit der Auferstehung gebracht werden. Zwischen Passion und Erhöhung besteht eine Logik der Korrespondenz und der Entsprechung, die sich nicht in ein reines Kausalgefü-

[69] „*Augustinus*: Voluit Christus habere per meritum, quod haberet sine merito passionis. Tantae enim perfectionis erat ab ipsa conceptione, ut ex merito eius haberet gloriam immortalitatis in resurrectione, quam tamen etiam voluit habere per meritum passionis; quia et nobis plus meruit per passionem quam per priorem perfectionem, quia per eam peccata abstulit et a iure diaboli liberavit, poenamque nostram minoravit, quod non fecisset per alias virtutes": ed. STEGMÜLLER (1946) 305, n. 12. Die Zuschreibung der Sentenz an Augustinus im Text ist mit Sicherheit falsch.

[70] Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 374rb-vb; der vollständige Text findet sich im Anhang (Bd. 2, T 4).

[71] Vgl. auch Stephan Langton, Summa, Cod. Paris Nat. lat. 16385, fol. 102rb: „Quare ergo dicit Apostolus quod per humilitatem passionis hoc meruit, cum hoc meruit collocutione cum Samaritana? Poterat enim adeo bene dixisse: Quia cum Samaritana locutus est, glorificatur." Das Beispiel könnte aus der Summe des Praepositinus übernommen worden sein: vgl. Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 47rb.

ge umwandeln läßt[72]. Auf jeden Fall ist so ein wichtiger Schritt für unsere Verdiensttheorie getan: Neben der „gleichmacherischen" Willensintention hinter allen Taten Jesu wird hier die für sich zu betrachtende Natur der Werke in die Betrachtung zurückgeholt. Diese erscheinen jedoch keineswegs als „gleichgültig" im Blick auf den ihnen nachfolgenden Lohn. Vielmehr offenbaren Leiden und Tod Christi einen inneren Bezug zum Erhöhungsgeschehen, der den übrigen Werken fehlt. So muß in die Theorie, die erklärt, wodurch (im Sinne der Formalursache) Christus verdienen konnte, auch ein Element integriert werden, das berücksichtigt, auf welche Weise er es tatsächlich getan hat.

(3) Damit stehen wir vor einem Entwicklungsschritt im Verständnis des Verdienstes Christi für sich selbst, der erst auf dem Weg in die Hochscholastik ausdrücklich vollzogen worden ist: der Verbindung von Leiden und Erhöhung Christi im Rahmen des Verdienstbegriffes.

(a) Wie so oft ist es Wilhelm von Auxerre, der, den Diskussionsstand der Frühscholastik bündelnd, zugleich entscheidende neue Impulse hinzuzufügen weiß. Er handelt über das Verdienst im siebten Traktat der recht knappen Christologie seiner „Summa aurea", Buch III. Schon das erste der fünf Kapitel des Traktats zeigt in seiner Überschrift „Quomodo omne meritum in voluntate consistit", daß sich Wilhelm in die große Denkbewegung einreiht, welche wir im vorhergehenden Abschnitt zu charakterisieren versuchten. Die grundlegende Bestimmung des Verdienstes Christi für sich selbst, mit der Wilhelm ansetzt, knüpft an die uns hinreichend bekannte These an, daß Christus für sich selbst mit all seinen Taten verdient hat und daß man verdienen kann, was man de facto schon besitzt[73].

(aa) Auffällig ist zunächst, daß als Lohn des Verdienstes das „ewige Leben" genannt wird. Dieses wird als „bereits besessen" beschrieben und durch das Beispiel der Engel illustriert, die, obwohl schon in Gott beseligt, dennoch die demütige Bereitschaft „zum Dienst an den so geringen Menschen" aufbringen. Nach Wilhelm läßt sich dies in Beziehung zur Selbsterniedrigung des schon die Gottesschau genießenden Christus setzen[74]. Der „Lohn", den er bereits auf Erden

[72] Vgl. Stephan Langton, 3 Sent. d. 18, c. 4, n. 122 (ed. LANDGRAF, S. 125).

[73] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 1 (ed. RIBAILLIER, S. 85, Z. 2f.): „Notandum ergo quod Christus in omnibus operibus suis meruit sibi vitam eternam, iam habitam ad similitudinem angelorum".

[74] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 1 (ed. RIBAILLIER, S. 87, Z. 79-87).

besitzt und sich doch zugleich im Handeln verdient, muß darum die geistige Verherrlichung, die Gottesschau einschließen – eine starke These, die in der Frühscholastik zuvor eher selten zu finden war[75] und in der folgenden Hochscholastik (gerne mit Zitierung des Engelvergleichs) deutlicher Kritik begegnen wird[76].

(bb) Noch wichtiger für uns ist aber, daß neben die generelle Verdienstthese nun eine weitere spezielle tritt, welche die Wirkungen der Passion betrifft. Das Leiden Christi nämlich hat nach Wilhelm sowohl für uns als auch für den Herrn selbst eine je dreifache besondere Verdienstwirkung erzielt: Durch seine hier geübte Demut verdiente sich Christus als Mensch eine Beschleunigung seiner glorreichen Auferstehung, die Verherrlichung seines Namens (d. h. die Offenbarung seines göttlichen Wesens vor der ganzen Welt) und die Richtergewalt am Ende der Zeiten[77]. Nicht die hier genannten Verdienstinhalte sind besonders originell[78], sondern die Tatsache, daß sich Wilhelm damit viel klarer als seine Vorgänger zum verdienstlichen „Mehrwert" der Passion gegenüber den übrigen Lebenstaten Christi bekennt. Um aber mit der „par caritas, par meritum"-Regel, die er bei den früheren Theologen so einhellig vertreten findet, nicht in einen unlösbaren Konflikt zu geraten, führt er eine geschickte Differenzierung ein, die er selbst in den Antworten auf die Ein-

[75] LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 229 nennt als Vertreter der These auch Petrus von Capua.

[76] So bemerkt beispielsweise der Anonymus des Sentenzenkommentars Cod. Paris Arsenal 406, fol. 162ra (13. Jahrhundert), 3 Sent. d. 18, q. 3 sol., daß sich nur wenige dieser These angeschlossen haben, weil sie im Blick auf die Begnadung Christi die Fehldeutung des Adoptianismus nahelegen könnte: „Quidam dixerunt quod Christus meruit praemium essentiale, sed pauci sequuntur eos, quia Christus non dicitur habuisse gratiam adoptionis, quia maiorem habuit, scilicet gratiam unionis a primo instanti conceptionis. Hanc autem non potuit habere quin frueretur, et ita non prius fuit quam frueretur, et ideo nec fruitionem mereri potuit." Im ad 1 folgt eine Kritik des Wilhelmschen Engelvergleichs.

[77] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 1 (ed. RIBAILLIER, S. 85, Z. 9-17): „Similiter sibi etiam humilitate passionis meruit tria, scilicet accelerationem gloriose resurrectionis, quoniam non expectavit generalem resurrectionem, que erit in fine mundi. Item, clarificationem nominis sui. (...) Dedit scilicet per manifestationem, quia post resurrectionem manifestatum est mundo quod iste homo esset Deus et Dei filius naturalis. Tertium, iudiciaria potestas, qua iudicaturus est vivos et mortuos, quam meruit in humilitate passionis".

[78] Vgl. etwa eine Bemerkung in der Summa de bono Philipps des Kanzlers (ed. WICKI, II, 843, Z. 82f.), eines Zeitgenossen Wilhelms: „... ita Christus meruit accelerationem resurrectionis et iudiciarie potestatis executionem et consimilia", wobei allerdings eine spezielle Beziehung zur Passion (wie bei Wilhelm) nicht hergestellt wird.

wände des ersten Kapitels erläutert[79]: Es gibt ein Hauptverdienst Christi, das in der „vita aeterna" besteht. Dieses ist tatsächlich gemäß der traditionellen Regel zu erklären, wird also durch alle (der Willensintention Christi entsprechend) gleichwertigen Handlungen in gleicher Weise erworben. Neben der ebenmäßigen „vis merendi" aber, und dies ist Wilhelms neuer Ansatz, entfalten die Handlungen unterschiedliche Wirkungen, die mit ihrer Natur selbst in Zusammenhang stehen. So kommt es zu besonderen Effekten, wo von einer „excellentia" bzw. „magnitudo operis" gesprochen werden kann. Es ist wie beim Vorgang des Verbrennens: Obwohl das Feuer immer gleich ist, wenn etwas brennt, so differieren doch auf Grund der stofflichen Beschaffenheit des Holzes die Brennvorgänge in ihrer Wirkung. Damit hat Wilhelm endgültig die „materiale Dimension" einer verdienstlichen Tat wiederentdeckt, die seit Abaelard neben dem formalen Aspekt der Handlungsintention weithin in ihrer Bedeutung negiert worden war. Was in dieser Argumentation allerdings fehlt, ist der Versuch darzulegen, warum gerade diese Sondereffekte (der Verherrlichung) dem demütigen Leiden Christi nachfolgen. Ebenfalls nicht ganz klar wird, weshalb die „caritas" als solche auf das Hauptverdienst konzentriert werden muß und nur in Verbindung mit anderen Werken die speziellen (akzidentellen) Wirkungen hervorruft[80].

(b) Die Literatur der unmittelbaren Folgezeit zeigt sich deutlich durch die Ausführungen der „Summa aurea" beeinflußt.
Vincenz von Beauvais hat neben Texten Langtons vorwiegend den „meritum"-Traktat der „Summa aurea" herangezogen, um aus diesem Material das entsprechende Kapitel seines „Speculum historiale" zu gestalten[81]. Kaum über die Thesen Wilhelms hinaus kommt die Summe des ersten Pariser Dominikanermagisters Roland von Cremona.[82]. Mindestens ebenso gilt dies für seinen Nachfolger Hugo

[79] Zum folgenden vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 7, c. 1 ad 1 (ed. RIBAILLIER, S. 86, Z. 41-52).
[80] Vgl. ebd. ad 4 (S. 87, Z. 66-71).
[81] Vgl. Vincenz von Beauvais, Speculum Historiale, l. 8, c. 51: „Qualiter glorificationem suam Christus meruit". Von Wilhelm sind Stücke aus verschiedenen Kapiteln von Summa aurea, l. 3, tr. 7 übernommen. Die Parallelen zu Langton lassen sich leicht mit Hilfe der in unserem Anhang als T 4 veröffentlichten Passage aus dessen Kommentar zu Phil 2 ersehen (z. B. Samaritanerin-Beispiel, „coaptatio per contrarium" zwischen Leiden und Auferstehung).
[82] Roland von Cremona, Summa, l. 3, c. 35 (ed. CORTESI, S. 117-122).

von Saint Cher[83], auf den allerdings die in der Hochscholastik weiterverwendeten Begriffe „praemium substantiale" bzw. „praemium accidentale" für die beiden Verdienstbereiche zurückgehen könnten, die Wilhelm unterschieden hatte[84].

Auch der erste Inhaber eines Pariser theologischen Lehrstuhls aus dem Franziskanerorden, Alexander von Hales, knüpft deutlich an die Ausführungen der „Summa aurea" an. Allerdings schränkt er das bei Wilhelm behauptete Hauptverdienst („vita aeterna") ein, indem er bemerkt, Christus habe sich nichts verdient, was er schon besaß, so daß die irdische Gottesschau klar ausgeschlossen ist. In diesem Punkte wird er und nicht Wilhelm die Meinung der nachfolgenden Theologen bestimmen. Ausdrücklich übernommen werden dagegen bei Alexander wieder die drei speziellen „praemia", die dem Leiden Christi zuzuordnen sein sollen: „acceleratio gloriosae resurrectionis" – „declaratio nominis" – „iudiciaria potestas"[85]. Die besondere Verdienstkraft des Leidens Christi, so lautet ein wichtiger Hinweis, entspringt gerade nicht der jedem Verdienst notwendigen „caritas", sondern der „humilitas" und „fortitudo", die dieses Werk sowohl subjektiv als auch objektiv gegenüber anderen auszeichneten[86]. In der Hinzufügung eines anderen Codex werden „caritas" und „humilitas" als „causa formalis generalis" und „causa formalis propria" im Verdienst der Erhöhung unterschieden[87]. Damit wird die „materiale" Auszeichnung der Passion, wie sie Wilhelm vorgenommen hatte, zu einer „formalen" erweitert, indem der „humilitas" als subjektiv verdienstlicher Haltung ein relativer Eigenwert neben der „caritas" eingeräumt wird[88]. Daß dies eher eine vorsichtige Andeutung als ein konsequent durchgeführter Gedanke ist, zeigt die wieder ganz der „Summa aurea" verpflichtete Unterscheidung der verdienstlichen Kraft des Leidens „ex parte formae" (ohne Sonderwirkung) und „ex parte materiae" (mit speziellen Effekten) kurz darauf in derselben Handschrift[89].

[83] 3 Sent. d. 18. Entscheidende Textpassagen zitieren LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 250f. aus der Hs. Leipzig, Univ.bibl., Cod. lat. 573, fol. 149v-150 sowie CUESTA LEYVA (1980) 3-17 aus Cod. Vat. lat. 1098, fol. 97b-d.

[84] Vgl. CUESTA LEYVA (1980) 28f., Anm. 46 (dort auch mehr zur Abhängigkeit Hugos von Wilhelm).

[85] Alexander von Hales, 3 Sent. d. 18, n. 17 (ed. QUARACCHI, 197).

[86] Vgl. ebd. n. 26 (ed. QUARACCHI, 200).

[87] Vgl. ebd. n. 48 (ed. QUARACCHI, 206).

[88] Auch Wilhelm hatte von der Haltung der „humilitas" im speziellen Leidensverdienst gesprochen, aber sie nicht formal von der „caritas" abgesetzt.

[89] Vgl. Alexander von Hales, 3 Sent. d. 18, n. 52 (ed. QUARACCHI, 208).

Während der Anonymus von Cod. Vat. lat. 691 sehr klar Wilhelms Unterscheidung von Haupt- und Nebenverdienst referiert, um dem speziellen Handlungstyp („genus operis") neben der Liebe als gemeinsamer „Wurzel des Verdienens" seine Eigenwirkungen zusprechen zu können[90], beweist Guerricus von St. Quentin in seiner Paulinenglosse, daß er sowohl die Texte des Stephan Langton wie des Wilhelm von Auxerre gekannt haben muß; Elemente beider Meinungen finden sich in den Alternativlösungen wieder, die (wie meistens in der Scholastik anonym) unbewertet nebeneinandergestellt sind[91].

e) Die Synthese der Hochscholastik: Albert – Summa Halensis – Bonaventura

In der Lehre der großen Hochscholastiker vom Verdienst Christi für sich selbst, die man innerhalb der Sentenzenkommentierung zu Buch III, d. 18 oder in einem entsprechenden Summenkapitel entfaltet, wird die Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts in eine Synthese überführt. Daß Christus für sich selbst verdient hat, unterliegt keinem Zweifel mehr[92], wiewohl die Detailprobleme weiterhin virulent bleiben. Die Argumentation der Summa Halensis, Bonaven-

[90] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. lat. 691, fol. 102va-vb: „[102va] Solutio. Dicimus quod caritas naturaliter ordinatur ad vitam aeternam. Unde quantum est de radice merendi, quae dicitur caritas, semper est meritum vitae aeternae. Sed notandum quod in merito attenduntur duo, scilicet radix merendi, quae est caritas, et genus operis. Item est duplex praemium: essentiale et accidentale. Essentiale sive substantiale est vita aeterna, quae consistit in visione et dilectione dei. Accidentale vero est multiplex, scilicet amotio poenae temporalis, stola corporis, quaedam gaudiola, quam habet de societate aliorum in gloria. Item notandum quod praemium essentiale respondet radici merendi, accidentale respondet generi operis. Unde potest esse quod ex eadem caritate unum opus est magis remissorium poenae quam aliud, [102vb] licet sint ex aequali caritate (...)".

[91] Vgl. Guerricus, Paulinenglosse, Cod. Trier 102 (1082), fol. 83rb: „Respondeo. Quidam dicunt quod omni meritorio opere suo meruit hoc [sc. exaltationem], et per passionem nihil est additum merito. Attribuitur tamen hoc humilitati passionis per quamdam coaptationem, quia humilitati competit exaltatio, iuxta id: *qui se humiliat exaltabitur*. Alii dicunt quod omni opere meruit illam exaltationem, sed humilitate passionis meruit accelerationem illius exaltationis. Ad glossam Lucae dicunt quod intelligitur de merito utriusque stolae in quo non profecit; sed profecit quo ad <ac>celerationem stolae corporis. Tria dicitur meruisse humilitate passionis, scilicet apertionem ianuae, accelerationem suae resurrectionis et nostrae resurrectionis. Aliis autem motibus non meruit quia non retulit eos ad haec. (...)"

[92] Bezeichnend ist eine Bemerkung Odo Rigaldis, welche die Gegenthese als theologisch veraltet qualifiziert: „ista opinio, quae dixit quod Christus solus meruit membris et non sibi, abolita est": 3 Sent. d. 18, q. 1 c., Cod. Trier 897 (1124), fol. 155va.

turas und Alberts läßt sich gut in einer vergleichenden Zusammenschau darstellen[93].

aa) Der Begriff eines Verdienstes Christi für sich selbst

α) Zur Bestimmung von „Verdienst"

(1) Ein erster systematischer Schritt, der, wie wir sahen, durchaus sein Pendant in der historischen Entwicklung unserer Frage hat, besteht in der Differenzierung des Begriffes „meritum", an deren Ende die Beschreibung einer Form des Verdienens steht, welche Christus für sich selbst zugeschrieben werden kann.

Bevor man, wie in der Frühscholastik, das Verdienen von seiner Wirkung im Subjekt, d.h. vom resultierenden „debitum" her bestimmt, nimmt man nun durchweg zuerst im Licht der allgemeinen Ethik eine Qualifizierung des verdienstlichen Aktes in sich vor. Eine Handlung ist auf ihre „bonitas" hin zu befragen, bevor über ihre Wirkung vor Gott gesprochen werden kann, die zusätzlich vom Gnadenstand des Handelnden abhängt. Die prinzipielle Gutheit aber gründet im Kontext der aristotelischen Ethik auf der Einheit von (subjektiv) guter Absicht („finis operantis") und (objektiv) guter Handlungsmaterie („finis operis"). Man erkennt: Das „quid" einer Tat hat neben der Intention seinen festen Platz in der Verdienstheorie gewonnen.

(2) Auf diesem theoretischen Hintergrund können zwei uneigentliche Formen des Verdienens ausgeschieden werden:

[1] Einer Tat, die zwar (abstrakt betrachtet) in die Gattung der guten Handlungen gehört, aber aus unzureichender, d.h. böser Intention vollbracht wird, kommt an sich keine Verdienstlichkeit zu; Musterbeispiel ist das aus böser Absicht gegebene Almosen. Zwar „belohnt" Gott zuweilen solche Handlungen „aus seiner unermeßlichen Freigiebigkeit", wie Bonaventura sagt, „als ob" etwas Gutes getan worden wäre. Dennoch kann von einem Verdienst nur „abusive (simpliciter)" (Albert, Bonaventura) bzw. „interpretative" (Summa Halensis) gesprochen werden.

[93] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 1 (vgl. POLLET [1933] 96-99; HABERL [1939] 142-145); Summa Halensis, l. 3, n. 129 (m. 1) (vgl. GÖSSMANN [1964] 142f.); Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2 (vgl. zur bonaventurianischen Verdienstlehre insgesamt: GUARDINI [1921] 76-84; FERRARO, C. [1956]; GRAJAÚ [1963]). Wo nichts weiter angegeben ist, stammen im folgenden Kapitel alle Zitate aus den Respondeo-Teilen dieser Texte. Die Lösung des Odo Rigaldi lehnt sich fast wörtlich an die Summa Halensis an und braucht darum nicht eigens referiert zu werden; sie ist aber dokumentiert in Bd. 2, T 12.

[2] Eigentliche Verdienstlichkeit fehlt weiterhin solchen Handlungen, die zwar objektiv und subjektiv (der Intention nach) gut sind, aber von Menschen begangen werden, die sich nicht im Stande der Gnade befinden (so Albert) und damit nicht „ex caritate", infolge der Liebe als eingegossener, übernatürlicher Tugend, die allein vor Gott zählt, handeln (so Bonaventura[94]). Man könnte hier von einer theologischen Erweiterung bzw. Differenzierung in der Analyse des „finis operantis" sprechen: Vor den Faktor „subjektive Absicht" wird noch der persönliche Gnadenstand als umgreifendes Vorzeichen gesetzt; wenn dieses negativ ausfällt, schwächt es das ganze Handlungsergebnis vor Gott. Es entsteht dann ein Werk, das „teils eigentümlich, teils fälschlich" Verdienst genannt wird. Als „meritum de congruo"[95] ist es allerdings nicht ganz wertlos, sondern kann etwa, wie Bonaventura betont, einen noch in der Sünde stehenden Menschen zum Gnadenempfang disponieren.

Neben diese defizienten Verdienstbegriffe, bei denen entweder keine oder nur eine unvollständige Entsprechung zwischen Verdienstwerk und Lohn besteht, tritt der eigentliche:

[3] „Jener verdient schlechthin und im eigentlichen Sinne, der ein gutes Werk mit guter Absicht und aus [übernatürlicher] Liebe tut"[96], formuliert Bonaventura die vollständigen Bedingungen für wahres Verdienst, das „meritum de condigno". Dieses Werk steht zum Lohn auf der Ebene „gleicher Würdigkeit". In diese Kategorie ist Christi Verdienst zu zählen. Aufgrund der unendlichen Würde des Herrn, so erläutert Bonaventura, hat es unermeßlichen Wert und entzieht sich dem Vergleich mit allen menschlichen Verdienstleistungen[97].

β) Verschiedene Formen des Verdienstes und ihr Bezug zum Verdienst Christi für sich selbst

Freilich ist nun eine weitere Differenzierung gefordert, die auf das alte Problem Bezug nimmt, wie der ontologische Anspruch Christi mit dem Anspruch seiner guten Taten vereinbar wird. Neben die formale Definition der verdienstlichen Tat muß eine exaktere Bestimmung vom dadurch zu erwirkenden Ziel her treten. Wer „ver-

[94] Vgl. GRAJAÚ (1963) 68-86, der betont, daß die Liebe als „Wurzel alles Verdienens" Vorgabe und Aufgabe, ontologischen und juridischen Aspekt des Verdienstgeschehens umschließt.

[95] Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der beiden Begriffe „meritum ex congruo"/ „meritum ex condigno" vgl. HAMM (1977) 445-466.

[96] „Ille vero meretur simpliciter proprie, qui facit bonum opus et bona intentione et ex caritate" (Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2).

[97] Vgl. Bonaventura 3 Sent. d. 13, a. 1, q. 2 c./ ad 3.

dient", dem wird dadurch etwas „geschuldet" - diese traditionelle Formel gilt es so zu variieren, daß sie für Christus passend wird.

(1) Drei Möglichkeiten, die man im Kern schon in Alexanders Glosse bzw. in der Summa Halensis vorfinden kann[98], werden von den großen Hochscholastikern diskutiert[99]:

[1] „ex indebito facere debitum"[100], nach Albert die stärkste Form des Verdienens überhaupt („propriissime"). Sie kommt vor allem dort vor, wo der Mensch sich im Miteinander von Gnadengeschenk und freiem Willen das ewige Heil erwirkt. Weil Christus „jedes Gutes würdig war" (Bonaventura; gemeint ist selbstverständlich, wie Albert hinzufügt: „per naturam"), kann er so nicht für sich selbst verdient haben.

[2] „de debito facere magis debitum": Gedacht ist hier an den schrittweisen Fortschritt im Tugendleben eines Menschen, der durch das Anwachsen der übernatürlichen Liebe ermöglicht ist. Auch diese Alternative scheidet für Christus aus, weil er seit der Menschwerdung die Fülle der Gnade und Tugenden besaß, die nicht vermehrt werden konnte.

Zwischenbilanz: Mit den Abgrenzungen in [1] und [2] wird das wesentliche Anliegen der frühscholastischen Kritik am Verdienstbegriff in seiner Übertragung auf Christus gewahrt und systematisch festgeschrieben.

[3] In der Formulierung eines für Christus tatsächlich passenden Verdienstbegriffes zeigen unsere Autoren feine Unterschiede. Die Summa Halensis sieht im Falle Christi ein Verdienen des Typs „de debito habitus facere debitum actus" gegeben, wobei der „habitus" die Gnadenfülle vom ersten Augenblick der Empfängnis bezeichnet, durch welche „jedes Gut" geschuldet war. Wie so oft in der Summa

[98] Vgl. Alexander von Hales, Sentenzenkommentar (L), d. 18, n. 24 (ed. QUARACCHI, 199). Von hier scheint die Dreiteilung auch in die Lectura Oxoniensis des Richard Rufus übernommen worden zu sein; Nachweis in: Alexander von Hales, Sentenzenkommentar (ed. QUARACCHI) Prolegomena 27*.

[99] Albert ergänzt zwei weitere Alternativen, die hier unberücksichtigt bleiben können.

[100] HAMM (1977) 72. 440 findet diese Definition erstmals bei Petrus Cantor vor. Allerdings ist, wie wir sahen, von einem „(in)debitum" im Zusammenhang mit Christi Verdienst für sich selbst durchaus schon bei Hugo von St. Viktor die Rede, so daß die Definition der Sache nach auch vor Petrus Cantor bereits eine Rolle gespielt hat; vgl. De sacr. II, p. 1, c. 6 (388C). Zu fragen wäre auch, ob Hamm dadurch, daß er vom Begriff des „debitum" immer auch zu einer „Schuldnerschaft Gottes" („debitor") übergeht (etwa HAMM [1977] 442f.), nicht unnötig die *personale* Souveränität Gottes angetastet sieht, wo die Scholastiker nur von einer notwendigen *Sachbeziehung* in der auf Gott selbst zurückgehenden (durchaus ontologisch zu verstehenden) Schöpfungs- bzw. Erlösungsordnung sprechen.

wird hier der Einfluß der Alexanderglosse, aber auch Philipps des Kanzlers[101] spürbar. Bonaventura hat die Formulierung in einen noch allgemeineren Kontext eingebettet, vielleicht, um ihr den letzten Anschein einer falschen Notwendigkeit für Christus zu nehmen, wie er mit der „Aktualisierungsthese" ursprünglich einmal verbunden war[102]. Er gesteht dem Herrn ein Verdienen zu, das darin besteht, „aus dem in einer Weise Geschuldeten ein (auch) auf andere Weise Geschuldetes zu machen, etwa aus dem habituell Geschuldeten ein durch eigenes Tun (per usum) Geschuldetes, und aus dem durch eine Handlung Geschuldeten ein durch eine (andere) gleichermaßen gute Handlung Geschuldetes (zu machen)"[103]. Dies ist noch einmal die alte These von der sich in den Einzeltaten entfaltenden einen Liebe als dem Wurzelhabitus bzw. Formalgrund allen Verdienens. Damit scheinen allerdings die Werke in ihrer (materialen) Eigenheit wieder völlig eingeebnet zu sein. Auch Albert führt die bloß quantitative Vermehrung der Würdigkeitsgründe unter seinen Modi des eigentlichen Verdienens auf. Allerdings differenziert er das Verdienst noch einmal insoweit, als er ihm eine gewisse eigene Inhaltlichkeit zuzuschreiben bereit ist: Christus verdiente sich „durch viele Werke etwas mit der Gnade Zusammenhängendes". Damit scheint Albert eine innere Verbindung zwischen dem aktuellen (nicht bloß habituellen) Verdiensthandeln und der inhaltlichen Bestimmung des Verdienstes qua Wirkung (debitum = „aliquid coniunctum gratiae") anzuerkennen, der so bei den Franziskanern nicht zu finden ist. Was er darunter genau versteht, werden wir im Abschnitt cc) zu erfragen haben.

(2) Zusammenfassend läßt sich zur Bestimmung eines Verdienstes Christi für sich selbst bei den bisher genannten Hochscholastikern sagen: Auch diese Autoren gehen bei der Frage aus von der durch die Inkarnation habituell vorgegebenen und unveränderlichen „caritas" des Herrn. Sie ist das Handlungsmotiv seines ganzes irdischen Lebens und verleiht all seinen einzelnen Taten Gutheit und Verdienstlichkeit. Der meritorische Eigenwert dieser Taten bleibt deswegen auch in der Hochscholastik prinzipiell relativ und sekundär; man entfaltet in etwa den Lösungsansatz, den bereits Petrus Lombardus gekannt hatte. Freilich ergibt sich diese Einschränkung, wie

[101] Vgl. Philippus Cancellarius, Summa de bono (ed. WICKI), Bd. 2, 840-845.

[102] Vgl. dazu in diesem Paragraphen unter 2) b) aa).

[103] Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2 c.: „de debito uno modo facere debitum alio modo, ut de debito per habitum facere debitum per usum, et de debito per alium actum facere debitum per unum aeque bonum".

Bonaventura betont, nicht als Folge eines Mangels, sondern aufgrund der personalen Vollkommenheit Christi[104]. Indem nun aber in der Definition des Verdienstes die „bonitas operis" neben der „intentio" stärker als zuvor ernstgenommen wird, ist auch die Idee des Wilhelm von Auxerre nicht verloren: Es deutet sich ein Weg an, den einzelnen Lebenstaten Christi neben der habituellen Vollkommenheit seiner gottmenschlichen Natur und der damit verbundenen Würdigkeit einen meritorischen Eigenwert zugestehen zu können. Vor allem Albert geht einen Schritt in diese Richtung, während die Summa Halensis und Bonaventura stärker der älteren These von einer unterschiedslos gleichen Verdienstlichkeit aller Lebenstaten Christi verhaftet bleiben.

Nicht weiter nachgehen wollen wir an dieser Stelle der regelmäßig diskutierten Frage, ob Christus bereits im ersten Augenblick seiner Empfängnis oder erst anschließend („post instans") verdienen konnte. Albert[105] und Bonaventura[106] neigen eher der zweiten These zu, ohne daß sich damit entscheidende Konsequenzen für die uns interessierende Frage ergeben.

Nachdem die Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst erwiesen ist, können sich unsere Autoren den spezielleren Fragen des Traktats zuwenden. Wir greifen nochmals diejenigen drei Aspekte heraus, deren Bedeutung für unser Hauptthema sich schon im früheren geschichtlichen Überblick erwiesen hat: die Fragen nach der Realität eines menschlich freien Willens gegenüber der Verherrlichung und Begnadung der Seele Christi, nach der inhaltlichen Bestimmung dessen, was Christus sich selbst erworben hat, und nach einer möglichen Sonderstellung des Leidens Jesu im Verdienstkontext.

bb) Anthropologische Mindestvoraussetzungen für die Möglichkeit des Verdienstes in Christus

Wenn eine verdienstliche Handlung, wie wir sahen, auf einer ersten Ebene wie jede ethisch gute Handlung zu analysieren ist, dann muß sie auch jene anthropologischen Mindestvoraussetzungen erfüllen, die in der Ethik formuliert werden, damit eine Handlung überhaupt einem Menschen zuzurechnen ist. Dazu gehört zweifellos, daß sie einem freien, nicht durch strikte Notwendigkeit determinierten Wil-

[104] Vgl. Bonaventura, ebd.: „non propter imperfectionem a parte meriti, sed propter perfectionem a parte merentis".

[105] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 6.

[106] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, q. 1. Vgl. SÉPINSKI (1948) 175f.

len entspringt. Manchen früheren Autoren schien diese Freiheit im Falle Christi gefährdet. Die Lösung, welche die Hochscholastiker anbieten, beruht auf zwei Argumentationssträngen.

(1) Der erste von ihnen gründet in einer Bemühung, die wir schon im Zusammenhang mit der Frage nach der Leidensfähigkeit Christi kennengelernt haben: Aufgrund einer differenzierten Anthropologie, die nicht nur Leib und Seele, sondern auch höhere und niedere Seelenvermögen zu unterscheiden erlaubt, wird die für das Verdienen notwendige menschliche Eigentätigkeit der Seele Christi gesichert[107]. Christus ist „simul viator et comprehensor", weil die Beseligung der Geistseele durch das Eingreifen Gottes nicht auf seine sensitiven Seelenteile und seinen Leib übergeht. Der so gesicherte „status viatoris" aber schließt die Freiheit des Willens und damit die Möglichkeit zu verdienen ein[108].

(2) Der zweite Argumentationsstrang knüpft an dieser Stelle an, indem er aus handlungstheoretischer Sicht genauer zu erfassen sucht, inwiefern „freier Wille" Voraussetzung einer verdienstlichen Tat ist. Man nähert sich der Frage von der negativen Position aus, die der Einwand im Blick auf Christus einnehmen möchte, wenn er seinen Willen als „auf das Gute hin determinierte Potenz" faßt, der Freiheit und Verdienstmöglichkeit abgehen[109].

Eine „Determination" des Willens kann nun in unterschiedlicher Weise verstanden werden. Gänzlich die Freiheit und die Verdienstmöglichkeit aufhebend wäre die Festlegung „aus Naturnotwendigkeit": Das Vermögen wäre zu einem einzigen Vollzug alternativlos gezwungen (etwa im Sinne eines tierischen Reiz-Reaktions-Schemas). Bonaventura unterscheidet davon die Festlegung des Willens „durch die Befestigung der Gnade", die immer zusammen mit der Willensfreiheit besteht – so auch in Christus. Albert setzt formaler an, wenn er der Naturdetermination die Festlegung durch eine Zielausrichtung gegenüberstellt, die sowohl auf das „Gute im allgemeinen" wie auch auf ein spezielles, letztes Gut hin geschehen kann. Deren höchster Fall ist die Ausrichtung des Willens der Seligen auf Gott in der Vollendung. Selbst dort, so erläutert Albert, wird nicht die Freiheit als Wahlmöglichkeit zwischen Alternativen, sondern nur die

[107] Vgl. Alexander von Hales, 3 Sent. d. 18, n. 2 (ed. QUARACCHI, 190). Vgl. PRINCIPE (1967) 206ff.

[108] Vgl. Alexander von Hales, 3 Sent. d. 18, n. 28 (ed. QUARACCHI, 201); Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2 ad 2.

[109] Vgl. zum folgenden Summa Halensis, I. 3, n. 131 (ad 1/ ad 3); Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 2 ad 1; Albert, 3 Sent. d. 18, a. 2.

Freiheit zum Bösen durch die unveränderliche Verankerung im ewigen Ziel aufgehoben. Die Möglichkeit, das Böse zu wollen, gehört aber nicht zum Wesen der Freiheit, sondern ist eher ein defektuöses Akzidenz; wesentlich ist ihr vielmehr die Möglichkeit, irgendetwas zu wollen oder nicht zu wollen bzw. etwas anderes als dieses oder jenes zu wollen[110]. Freiheit wird also nicht durch die Einbettung des Willens in einen universalen Zielkontext aufgehoben (sei er gut oder schlecht), sondern besteht, solange im partikulären Handlungsvollzug die Entscheidung zwischen Alternativen möglich ist. Ist diese Wahlfreiheit aber bereits hinreichende Bedingung für das Verdienen, wie die Summa Halensis meint[111]? Freiheit in diesem Sinne, so gibt Albert zu bedenken[112], wird der Mensch selbst in der Ewigkeit behalten. Allerdings handelt er dort nicht mehr verdienstlich, denn verdienstlich ist eine freie Tat nur dann, wenn der Mensch handelnd auf ein „Mehr" abzielt, das er erreichen kann, weil er es jetzt noch nicht hat. Da Christus, insofern er „viator" war – und damit schließt sich die Verbindung zum ersten Argumentationsstrang – weder durch eine Naturnotwendigkeit determiniert war noch bereits alle denkbaren Güter besaß, darum konnte er (im oben beschriebenen Sinne) verdienen.

cc) Die inhaltliche Bestimmung des Verdienstlohnes

Mit der zuletzt referierten Aussage ist bereits der nächste Gedankenschritt innerhalb der Diskussion um das Verdienst Christi für sich selbst vorbereitet: die Frage nach dem Inhalt dessen, was Christus für sich selbst erwerben konnte. Neben der exakten Bestimmung des „Was" ist auch eine Klärung gefordert, warum gerade diese Güter von Christus selbst verdient werden konnten und sollten, während andere als rein gnadenhafte Vorgaben zu verstehen sind, die ihm unabhängig von jedem Verdienst zukommen.

Hinsichtlich des Lohnes, der Christus zuteil wurde, greifen unsere Autoren auf die grundlegende Unterscheidung zwischen einem „praemium substantiale" und einer darüber hinausgehenden Ver-

[110] Vgl. Albert, ebd. ad 1: „Et ideo patet ex hoc quod non est diffinitio libertatis arbitrii, posse velle bonum, vel malum: sed potius accidit ei posse velle malum ex defectu: sed libertas eius consistit in hoc quod possit velle hoc, et non velle hoc, et posse velle diversum ab hoc."

[111] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 131 (ad 3): „... si dicas bonum in universali, sic erat liberum arbitrium [sc. Christi] determinatum in bonum; si dicas bonum in particulari, ut in hoc opere vel illo, sic erat indeterminatum et potuit hoc opus facere vel dimittere, et ideo manet indeterminatio secundum quam attenditur meritum."

[112] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 2 ad 1.

herrlichung, die ausdrücklich auch als „praemium accidentale" bezeichnet wird[113], zurück, wie wir sie der Sache nach schon bei Wilhelm bzw. Hugo von St. Cher kennengelernt haben. In gleicher Weise wird zwischen „stola prima" und „stola secunda" unterschieden[114]. Allerdings präzisiert man nun die Inhalte dieser Doppelbegriffe.

(1) Zu klären ist dabei zunächst, ob schon die „wesentliche" Glorie, mit der die Gottverbundenheit der Geistseele vom ersten Augenblick der Empfängnis an gemeint ist, von Christus gleichsam rückwirkend verdient worden sein kann. Wie wir sahen, dürften Wilhelm von Auxerre und Epigonen wie Hugo von St. Cher in der Nähe dieser Meinung gestanden haben, bevor Alexander von Hales sie kritisierte. Die generelle Annahme, daß es möglich sei, nachträglich zu verdienen, was man de facto schon besitzt, war dagegen bereits im Denken der Frühscholastik häufig geäußert worden.

Obwohl die Summa Halensis die Ansicht eines „meritum rei habitae" in der Form, wie sie die „Summa aurea" vertritt (erkennbar am Vergleich mit dem „Verdienst" der Engel), aufführt, neigt sie doch mit ihrem Namensgeber eher dazu, das Verdienst des „substantiellen Lohnes" für Christus gänzlich abzulehnen[115]. Albert hält die stärkere Verdienstthese zwar für „nicht unwahrscheinlich", charakterisiert aber ebenfalls die gegenteilige Ansicht als unverdächtigere Konsensmeinung („communem viam, quae non habet calumniam")[116]. Wenn darum das Verdienst nichts Neues und nichts Größeres für die Seele Christi erwerben konnte, sollte es dennoch irgendwie („aliqua ratione") auf das „praemium substantiale" beziehbar bleiben[117].

Ebenso wie Gérard d'Abbeville[118] äußert sich Bonaventura klar ablehnend[119]. Für den Franziskaner muß ein Verdienst seinem Lohn zeitlich oder wenigstens „secundum ordinem naturae", also sachlich, vorausgehen. Da in Christus die Reihenfolge „Verherrlichung/ Gott-

[113] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 132 (ad 2).

[114] Z. B. bei Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 c. „Stola prima" ist auch Begriff für das Taufkleid, das die wesentliche Begnadung des Menschen anzeigt. Er erinnert so an das weiße Gewand der Erlösten in Offb 6,11; 22,14, das im Kontext einer breiteren biblischen Kleidsymbolik zu verstehen ist.

[115] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 132 (ad 2).

[116] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 4 c.

[117] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 7 c.

[118] Vgl. Gérard d'Abbeville, 3 Sent. d. 18, q. 1 sol.: „Cum ergo anima Christi ante unionem personalem nec creata fuerit nec aliquid sibi prius indebitum fecerit sibi debitum nec in ipsa unione, ubi statim consecuta est praemium - non ex praecedentibus meritis, sed ratione unionis personalis -, apparet evidenter, quod Dei fruitionem non meruerit" (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 77rb).

[119] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 1 c.

ähnlichkeit der Seele – hypostatische Union/ Unionsgnade – Verdienste" gilt, kann die substantielle Verherrlichung nicht von meritorischen Handlungen Christi abhängig sein. Man würde in einen unzulässigen Begründungszirkel geraten, wenn man ein Verdienst des wesentlichen Lohnes behauptete, während doch dieser selbst jene Liebe Christi einschließt, die erst Grund aller Verdienste ist[120]. Auch Wilhelms Analogie zur Gleichzeitigkeit von Seligkeit und Verdienst im Falle der Engel verwirft Bonaventura, weil die Engel sich dadurch, daß sie in eine Prüfungs- und Entscheidungssituation vor Erreichung des Verdienstlohnes gestellt waren, grundsätzlich von Christus unterscheiden, für den die Verherrlichung sachlich dem freien Gebrauch seines menschlichen Willens vorausging[121].

(2) Das rein negative Resultat des ersten Argumentationsabschnittes – kein Verdienst des „praemium substantiale" – muß in einem zweiten Schritt durch ein positives Ergebnis ergänzt werden, das erklärt, was unter dem „darüber hinausgehenden Lohn", der tatsächlich verdient wurde, näher zu fassen ist. Die Theologen der Hochscholastik stehen dabei vor der Aufgabe, die Grundaussagen des Petrus Lombardus mit der Erweiterung Wilhelms von Auxerre in eine Synthese zu bringen.

(a) Auf der Linie des Sentenzenmeisters bewegt sich die Summa Halensis, ohne viel Klärendes hinzufügen zu können. Wenn sie das Verdienst der „leiblichen Unsterblichkeit" auf das Moment der Auferstehungsbeschleunigung einschränken möchte, weil sie die Sterblichkeit des Leibes Christi für nicht „geschuldet" ansieht[122], fällt sie sogar hinter den mittlerweile erreichten Stand der Diskussion um Leidensfähigkeit und Verdienst Christi zurück, wie der Vergleich mit Bonaventuras Antwort auf denselben Einwand deutlich zeigt[123]. Schon in Richtung Bonaventuras weist dagegen ein Gedanke der Summa Halensis, der das meritorische Handeln Christi „für sich" als Implikat seines salvatorischen Handelns „für uns" versteht, was an verschiedenen Titeln des Herrn exemplifiziert wird[124].

[120] Vgl. ebd. ad 2: „sed caritas Christi secundum motum ipsius in Deum, qui erat maximus et intensissimus, plus tenebat rationem praemii quam meriti, immo erat ipsum praemium; ideo, cum esset ipsum praemium, non merebatur substantiale praemium."

[121] Vgl. ebd. ad 4.

[122] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 136 (sol.).

[123] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 ad 3.

[124] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 137 (sol.).

(b) An diese Vorgabe kann Bonaventura anknüpfen[125]. Wie die Verherrlichung des Leibes (nur) deshalb verschoben wurde, damit Christus in die Lage kommen konnte, für uns zu verdienen und Genugtuung zu leisten, so geschah diese Genugtuung durch ein Gott höchst wohlgefälliges Werk, das auch für Christus selbst einen Lohn fordert, der irgendwie mit Verherrlichung zu tun haben muß („secundum aliquam partem gloriae")[126]. Da das „praemium substantiale" unverdienbar ist, kommen neben der ähnlich wie auch bei Albert erläuterten Verherrlichung des Namens Christi durch die glaubenden Menschen nur die Glorie des Leibes und die Leidensunfähigkeit der Seele in Frage; die ersten beiden dieser Aspekte im Ostergeschehen faßt Bonaventura auch unter den Begriff der „Erhöhung („exaltatio")[127]. Damit haben wir die Trias des Petrus Lombardus vor uns, die Bonaventura im folgenden näher expliziert.

(aa) An der schon zitierten Stelle 3 Sent. d. 18, dub. 2 resp. kommt es dem Franziskaner darauf an, für die „Verherrlichung des Namens" eine dreifache Dimension anzugeben, einteilbar nach den drei wichtigsten Namen bzw. Hoheitstiteln Jesu; hier werden die Vorgaben der Summa Halensis erkennbar. „Filius Dei" bezeichnet darnach nur die göttliche Person und Natur Christi[128]; dieser Glaubensinhalt wird durch die Auferstehung abgesichert („certificatio"). „Christus" ist ein Name, der die Person des Erlösers bezeichnet, sofern sie sich in einer menschlichen Natur vollzieht, die in Bezie-

[125] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 ad 1: „Christus principaliter non merebatur propter corporis sui glorificationem, sed propter humani generis reparationem".

[126] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 c.: „Et ideo secundum divinam dispositionem necessarium fuit differri corporis Christi glorificationem, ut Christus esset in statu in quo pro nobis posset mereri et satisfacere. Dum autem Christus merebatur et pro nobis satisfaciebat, faciebat opus Deo placentissimum, et ita remunerabile secundum aliquam partem gloriae. Cum igitur remunerari non posset quantum ad stolam primam, sed quantum ad stolam secundam, merebatur utique tunc Christus proprii corporis gloriam." Ähnlich ebd. ad 6: „Et sic Christus passus fuit pro se, quia patiendo aliquid meruit sibi, licet non pateretur propter commodum suum, sed propter meritum nostrum."

[127] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 18, dub. 3 resp. Die Erhöhung Christi geschieht darnach zum einen „secundum rem", wobei die „res" näherhin mit der menschlichen Natur Christi zu identifizieren ist. Im Bezug auf sie meint Erhöhung die „Erhebung (sublimatio) Christi aus dem Zustand des gegenwärtigen Lebens zur Rechten des Vaters" und findet in der Himmelfahrt statt. Zweitens kann die Erhöhung Christi „secundum cognitionem nostram" verstanden werden, und dann drückt sie die Anerkennung der Gottgleichheit Christi durch die glaubenden Menschen aus.

[128] „Filius Dei nominat personam in una natura": Bonaventura, 3 Sent. d. 18, dub. 2 resp.

hung zur göttlichen steht (das ist ihre „Salbung")[129]; die Kenntnis dieses Namens wird verbreitet („diffusio"), wobei Bonaventura sicher auf den österlichen Tauf- und Missionsauftrag anspielt. Schließlich nennen wir den Herrn „Jesus"; auch damit ist die Verbindung der beiden Naturen in der einen Person gemeint, diesmal aber mehr von der göttlichen Natur aus hin zur menschlichen betrachtet, weil der Name Jesus „Retter" bedeutet und damit den von Gott ausgehenden Heilsauftrag beschreibt[130]. Hier bewirkt Ostern eine „expressio rationis nominandi", also die ausdrückliche Klärung des Grundes für die vorgenommene Benennung: Die Auferstehung macht endgültig evident, in welchem Sinne der Herr „Jesus" heißt, also unser Erlöser ist.

(bb) Als zweiten Aspekt des Verdienstlohnes Christi für sich selbst nennt Bonaventura die leibliche Glorie, obwohl dadurch die Gültigkeit der allgemeinen Regel, der Lohn müsse erhabener als das Verdienst sein („praemium est excellentius merito"), ins Wanken zu geraten scheint[131]. Wieder führt nach Bonaventura die Debatte um die christologische Bedeutung und Bedingung des Erhöhungsgeschehens zurück in die Logik der Erlösungslehre: So wenig wie die ganze Menschwerdung um Christi willen, sondern um des Heiles der Menschen willen geschieht, so wenig kann man die Glorie des Auferstandenen und die Weise, wie sie erworben wird, aus sich selbst heraus richtig interpretieren, sondern nur, wenn man sie als Teilaspekte im Vollzug des Erlöseramtes verstehen lernt, durch den Jesus in der erhabensten Weise zur Herrlichkeit gelangt[132]. Die Herrlichkeit Christi, so wird Bonaventura diesen Gedanken in der eigentlichen Erörterung der Passion wieder aufgreifen[133], ist die Herrlichkeit des

[129] „Christus nominat personam in humana natura relata ad divinam, quia dicitur unctus": ebd.

[130] „Iesus autem nominat personam in divina natura relata ad humanam, quia Iesus dicitur Salvator esse": ebd.

[131] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 ad 1.

[132] Ebd. ad 4: „Ad illud quod quaeritur, si erat magis gloriosum habere per merita quam sine meritis glorificationem corporis, dicendum quod hoc erat maxime gloriosum, quia conveniebat Christo in quantum redemptor et mediator, quod quidem est officium magnae gloriae et excellentiae, videlicet ut per humilitatem passionis perveniret ipse cum membris suis ad subtilitatem resurrectionis".

[133] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 20, a. un., q. 2 c.: „Sicut ergo, cum genus humanum cecidit per culpam, Deum inhonoravit per praevaricationem et inordinatam delectationem, sic, cum redit a culpa ad iustitiam, decens est ut Deum honoret sustinendo poenam, et in hoc magis reparatur ad normam iustitiae. Rursus, sicut gloriosius est acquirere vitam aeternam per merita quam sine meritis, sic gloriosius est

gottgewählten Erlösungshandelns durch Leiden und Kreuz, und diese wird „ex parte nostri" darin offenbar, daß der Weg „vom Elend zur Herrlichkeit", vor dem die Adamskinder stehen, nicht bloß übersprungen, sondern in Christus vom Menschen real durchschritten wird. So gehört die Satisfaktion selbst schon zur Verherrlichung, zu der sie den Weg bereitet: Der Mensch wird gewürdigt, im Erleiden der Strafe, die ihm das Gegenteil der vorherigen Sünde zuschickt, nämlich Erniedrigung statt Auflehnung und ungeordnetem Genuß, selbsttätig den Weg der „Wiederherstellung nach Maßgabe der Gerechtigkeit" („reparatio ad normam iustitiae") zu beschreiten und so dem entehrten Gott die Ehre zurückzugeben. Indem Christus in seiner Menschheit das Sühnewerk für alle Menschen vollbringt und in der Auferstehung ans Ziel führt, wird diese Ehre zugleich seine Verherrlichung – und in ihm auch die der Erlösten, wie wir erneut im Kapitel zur Wirksamkeit der Auferstehung sehen werden.

(cc) Zwar erwähnt Bonaventura die „impassibilitas animae" nicht ausdrücklich als Verdienst Christi, aber immerhin ist für ihn klar, daß sie erst nach dem Tode eintreten kann und damit nicht zum substantiellen Lohn des Herrn gehört[134]. Außerdem verweist er auf die entsprechende Lombardus-Äußerung aus dem Kontext der Verdienstdebatte. Ob die vom Sentenzenmeister in einer gewissen Offenheit formulierte Feststellung, daß die seelische Leidensunfähigkeit Christus „nach seinem Tode" zugekommen sei, das sofortige Eintreten dieser Eigenschaft oder eine Veränderung zusammen mit der leiblichen Verherrlichung, d.h. erst in der Auferstehung, meint, läßt Bonaventura bewußt unentschieden[135]. Allerdings gibt er, ähnlich wie seine Zeitgenossen Odo Rigaldi[136] oder Albert[137], Sympathie für die erste der beiden Alternativen zu erkennen, die er damit rechtfertigt, daß der einzige Grund für die Möglichkeit Christi zu leiden, nämlich seine Befähigung zum Verdienst für unser Heil, sofort nach dem Tode weggefallen ist. So kann sich das Mittelalter

reconciliari Deo per satisfactionem quam sine. – Modus igitur reparationis per satisfactionem plus convenit nostrae iustificationi et nostrae glorificationi."

[134] Vgl. Bonaventura 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 1.

[135] Vgl. ebd. c.: „Dicendum quod ex certitudine auctoritatis non est nobis omnino determinatum, utrum anima Christi statim post separationem impassibilis fuerit effecta, sicut Magister tangit supra, distinctione decima octava. Unde sine periculo fidei potest quis utrumque horum sentire, vel quod impassibilis effecta est statim post separationem vel in ipsa corporis glorificatione."

[136] Vgl. Odo Rigaldi, 3 Sent. d. 18, q. 4, a. 3 sol. (Bd. 2, T 12, S. 67, Z. 12f.): „hodie tamquam probabilius tenetur...".

[137] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 5 c.

zwar keine „Auferstehung im Tode", aber doch zumindest einen wichtigen Schritt der Verklärung schon unmittelbar nach Ende des irdischen Lebens für Christus und alle anderen Erlösten vorstellen.

(c) Albert hat zunächst Wichtiges zu einer generellen Umschreibung des Verdienstinhaltes beizutragen: Christus verdiente „im Leibe das, was er im Leibe nicht besaß, und bei den Menschen, was er bei den Menschen nicht besaß"[138], womit nicht bloß eine sehr handliche Regel für die zweigeteilte inhaltliche Bestimmung des Verdienstlohnes geliefert ist, sondern ebenfalls eine innere Entsprechung zwischen Verdienstweise und Lohn angedeutet wird, die uns im nächsten Abschnitt weiterhelfen kann. Zugleich ist damit eine Formel gefunden, die sowohl den bei Petrus Lombardus als auch bei Wilhelm zu findenden Lohninhalt umgreift. Wenigstens zwei der drei Beispiele Wilhelms begegnen uns an dieser Stelle bei Albert wieder, und sie bilden den Inhalt dessen, was der Doctor Universalis schon in d. 18, a. 1 c. unter dem Titel „aliquid coniunctum gratiae" als Wirkung der verdienstlichen Werke Christi beschrieben hatte.

(aa) Den Schwerpunkt des „vor den Menschen Verdienten" legt Albert auf die österliche „manifestatio nominis", der nach Art der Lombardussentenzen ein eigener Abschnitt gewidmet wird[139]. Sie läßt das Wissen um Christi Gottheit von einer „scientia per coniecturas" zu einer „scientia per certitudinem" werden (ganz ähnlich äußert sich Bonaventura[140]). Diese Formulierung, die annäherungsweise zuvor schon bei Hugo von St. Cher zu finden war[141] und ihre Wurzeln in der Frühscholastik hat, erhält im Kontext der aristotelischen Wissenschaftslehre einen neuen Klang, denn sie unterstreicht die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Christologie, die, bliebe sie auf bloße Vermutungen über das Wesen Jesu angewiesen, nicht möglich wäre.

(bb) Für das „im Leib für den Leib" Verdiente weist Albert darauf hin, daß die Leidensunfähigkeit von Leib und Seele innerlich zusammenhängen[142], weil alle „dotes corporis" von der Seele verursacht sind. So bezieht sich das Verdienst Christi unmittelbar auf die vollendete Verherrlichung der Seele. Doch mit ihr verdient sich der

[138] Albert, 3 Sent. d. 18, a. 4 c.
[139] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 9 und a. 10 (teilweise).
[140] Bonaventura, 3 Sent. d. 18, dub. 2 resp.
[141] Vgl. HABERL (1939) 147, Anm. 29.
[142] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 8 c.

Herr mittelbar auch die Verherrlichungsgaben des Leibes, sofern die Glorie der Seele nun ungehindert auf den Leib überfließen kann[143].

(3) So kann als gemeinsames Fazit für die großen Autoren des 13. Jahrhunderts festgehalten werden: Christus verdiente sich selbst in sehr eingeschränktem Maße die Herrlichkeit der Seele (nur im Sinne der „impassibilitas"), in vollkommenerer Form aber die Glorie des Leibes, schließlich jene Form der äußeren Verehrung durch die Menschen, die in der gläubigen Anerkennung und Anbetung seiner Gottheit besteht (und erst am Jüngsten Tag in ihrer ganzen Fülle durchgesetzt sein wird). Schon an dieser Stelle wird erkennbar, daß die zuletzt genannte „offenbarungstheologische Relevanz" der Auferstehung für den Christusglauben zwar anerkannt, aber keineswegs argumentativ überbewertet wird.

dd) Der spezielle meritorische Wert des Passionsgeschehens für Christus selbst

„Humilitas passionis" – „subtilitas resurrectionis": dieses Entsprechungspaar in einem der zuletzt bedachten Textausschnitte Bonaventuras lädt ein, abschließend auch für die Autoren der Hochscholastik die Frage nach der besonderen Stellung der Passion im Raum der meritorischen Handlungen Christi für sich selbst aufzuwerfen.

(1) Die traditionelle Position kennen wir bereits durch den Begriff von „Verdienst", den man seit der Frühscholastik Christus für sich selbst zusprechen will: Darnach kann auch die Passion nur eine „andere Weise" sein, das zu verdienen, was längst geschuldet ist. Sie erscheint als eine verdienstliche Tat, die sich nicht grundsätzlich von allen anderen unterscheidet. Daß in der Passion überhaupt jenes aktive Moment des Wollens und Zustimmens gegeben ist, das Voraussetzung für ein Verdienst darstellt, wird in der Hochscholastik manchmal sogar eigens begründet[144]. Der hier auftretende Einwand

[143] Vgl. ebd. ad quaest.: „dotes corporis non cadunt directe sub merito, sicut dotes animae: quia dotes corporis causantur ex anima: gloria enim Dei influitur animae, et redundat in corpore in dotibus corporis: et ideo non ita directe cadunt sub merito, sicut dotes animae. Unde Christus meruit haec ex congruo et ex condigno, sed ex condigno sunt quasi adiecta praemio substantiali: ex congruo autem ei qui in corpore duros dolores pertulit, debetur immortalitas et impassibilitas." Zur Lehre von der „Redundanz" der Seele auf den Leib in der Frühscholastik vgl. WICKI (1954) 85-94, bei Albert HOYE (1981) 61ff. Bonaventura thematisiert den Zusammenhang zwischen „dotes animae" und „dotes corporis" in 3 Sent. d. 18, dub. 1 resp.

[144] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 134 (bes. ad 5/ 6); Albert, 3 Sent. d. 18, a. 3; am ausführlichsten ist Bonaventura, 3 Sent. d. 18, a. 1, q. 3.

speist sich vielleicht aus der Unterscheidung von „actio" und „passio" im Kategoriensystem des Aristoteles; er kann mit Hilfe einer präzisierten Handlungstheorie entschärft werden.

(2) Allerdings wird innerhalb des exakteren Verdienstbegriffes die Frage nach dem Unterscheidenden des Leidens für das Eigenverdienst Christi durchaus weitergeführt.

(a) Die Summa Halensis kommt dabei kaum über das Grundprinzip des Wilhelm von Auxerre hinaus[145]. Die biblisch-traditionelle Entsprechung „humiliatio-exaltatio" fokussiert sie in dieser Linie – also mit Blick auf die besondere Wirkung der Passion „bei den Menschen", die Wilhelm in seinen drei Punkten entfaltet hatte – auf das Verhältnis von „Verkennung der Gottheit Christi im Leiden" und „Offenbarung der Gottheit in der Auferstehung"[146], ohne daß diese Aufeinanderfolge in ihrer inneren Notwendigkeit erwiesen und die Auswirkung für die menschliche Natur Christi, die doch allein in eigentlichem Sinne den Lohn des Verdienstes entgegennimmt, einsichtig gemacht würde[147].

(b) Daß Bonaventura der Passion im Prozeß des Verdienens Christi für sich selbst einen besonderen Wert zusprechen muß, insoweit sie unüberbietbarer Ausdruck des göttlichen Heilswillens für die Menschen ist, ergibt sich schon aus früher zitierten Passagen (besonders 3 Sent. d. 18, a. 2, q. 2 ad 4). Diese starke Rückführung des Verdienstes Christi für sich auf Grundsätze der Soteriologie wird dadurch nur unterstrichen, daß jede weitere Reflexion über eine innere Proportionalität zwischen Leiden und Erhöhung in Bonaventuras Sentenzenkommentar fehlt, was zudem ganz unseren Beobachtungen zu Bonaventuras Verdienstdefinition entspricht[148].

(c) Anders ist die Situation bei Albert. Schon in „De incarnatione" äußert er sich dazu, warum die Passion als das größte Verdienst („maximum meritum")[149] Christi bezeichnet werden darf[150]. Drei

[145] Dies wird etwa deutlich in Summa Halensis, l. 3, n. 134 (ad 2). Ebd. n. 171 (sol [l] ab ob. [2b]) wird das Beispiel Wilhelms vom gleichen Feuer mit seinen unterschiedlichen Wirkungen aufgegriffen, allerdings nicht mehr bezogen auf die unterschiedliche Qualität, sondern nur noch auf die größere Zahl der verbrannten Gegenstände. Der Summist hat demnach allein eine Vermehrung, nicht qualitative Differenzierung der Verdiensteffekte im Blick.

[146] Vgl. ebd. n. 135 (sol. und ad 2).

[147] Eine gewisse Ausnahme bilden die Bemerkungen im Kontext von l. 3, n. 173 (ad ob.).

[148] Daraus zu folgern, daß die Alexandersumme unsere Frage „viel glücklicher" behandelt habe als Bonaventura (so GUARDINI [1921] 63), scheint im Blick auf deren historische Abhängigkeiten, wie wir sie aufgezeigt haben, voreilig zu sein.

[149] Albert, 3 Sent. d. 18, a. 3 c.

Motive werden genannt, die eigentlich alles berücksichtigen, was wir bisher unter den scholastischen Prämissen der Verdienstlehre als besondere Auszeichnungen der Passion kennenlernen konnten.

[1] In der Beschreibung als „opus summae caritatis" steckt der vorsichtige Versuch einer formalursächlichen Hervorhebung des Leidensgeschehens. Dieselbe Bemühung findet auch im Sentenzenkommentar Alberts ihren Ausdruck, allerdings nicht durch die systematisch kaum durchzuhaltende These von Intensitätsgraden in Christi Liebe, sondern über eine geschickte Differenzierung der einen verdienstlichen Grundkraft in dem durch sie geleiteten Seelenleben, die, sieht man von den früher zitierten vorsichtigen Andeutungen der Alexanderglosse ab, in dieser Form ohne Parallele in der bisherigen Literatur ist.

Albert benutzt – wie so häufig – einen Vergleich aus der belebten Welt[151]: Die Liebe als „Wurzel" jedes Verdienstes bewegt von ihr verschiedene handlungsleitende Kräfte („virtutes"), wie in der Natur die Sonne als „motor generalis" Leben und Kraft anderer Wesen weckt und damit deren Eigenbewegung, d. h. die Fähigkeit, „motor specialis" zu sein und spezifische Wirkungen hervorzubringen, gerade erst ermöglicht. Diese besonderen Tugenden – wie Gehorsam, Selbsterniedrigung, Glaube oder Hoffnung – entfalten nun als spezielle Haltungen hinter menschlichem Tun ebenso spezielle Wirkungen, sofern sie einen je besonderen Lohn nach sich ziehen. Daß es die Liebe ist, die ihnen allen im letzten erst ihre „vis merendi" verleiht, wird dadurch nicht aufgehoben. Hier scheint einerseits die Inspiration Wilhelms durch (eine Verdienstkraft – verschiedene Ef-

[150] Albert, De incarnatione, tr. 6, q. 2, a. 1 ad 4: „Si autem quaeritur, quare potius dicitur mereri per passionem manifestationem illius nominis quam per aliud opus, dicendum, quod hoc fit tribus rationibus. Una est, quia cum per caritatem fiat meritum, passio fuit opus summae caritatis. Secunda est, quia passio est perfectio redemptionis, eo quod tunc solvit pretium pro nobis. Tertia est, quia cum humilitas mereatur exaltationem et ipse in passione gloriam unigeniti a patre maxime per humilitatem absconderit, meruit per oppositum maximam nominis exaltationem" (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 231, ZZ. 8-18).

[151] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 18, a. 4 ad ob. 1: „meritum consistit in caritate sicut in radice: non tamen ita consistit, quod ipsa sola mereatur, sed potius quaelibet virtus, sed potius vim meriti trahendo a quantitate dilectionis: sicut est in naturis, ubi sol movet ad omnium generabilium pullulationem et maturationem, et non excluditur motor specialis illius et istius: et illud quod generatur, in forma et ratione magis sequitur motorem specialem suum quam generalem. Item, caritas calore suo inflammans totum affectum, omnibus dat vim merendi: sed tamen meritum est speciale apud virtutes speciales, et huic respondet praemium secundum rationem ut humilitati exaltatio, obedientiae libertas, et fidei visio, et spei comprehensio, et huiusmodi."

fekte), wie man auch Alexanders Unterscheidung zwischen „causa formalis generalis" und „causa formalis propria" im Verdienen wiedererkennen mag. Sie erlaubt es Albert, über den Begriff der „humilitas" die Eigenbedeutung der Passion und ihren besonderen Lohn nicht bloß im äußerlichen Geschehensfaktum bzw. in dessen Wahrnehmung durch die Menschen, sondern in der zugrundeliegenden besonderen inneren Haltung Christi selbst begründet zu sehen.

[2] In der zweiten Zuschreibung, „perfectio redemptionis", bestimmt auch Albert den hervorragenden Wert der Passion für Christus selbst indirekt über ihren hervorragenden Wert für uns und teilt damit das große Anliegen Bonaventuras.

[3] Der dritte Grund, den Albert angibt, blickt auf die Handlungen in ihrem objektiven Sachgehalt und verweist dabei auf die innere Entsprechung zwischen Passions- und Erhöhungsgeschehen. Zugrunde liegt ein Axiom der Gerechtigkeit („humilitas meretur exaltationem"), das für bestimmte Handlungen das Recht auf speziellen Lohn postuliert. Weil im Leiden die Bedingung „humilitas" - hier nicht wie in [1] als Willenshaltung, sondern als Qualifizierung des objektiven Geschehens zu lesen - in besonderer Weise erfüllt wird, kann die Erhöhung als rechtmäßige Antwort verstanden werden, die der Verdienstursache in umgekehrter Proportionalität („per oppositum") angeglichen ist. Albert führt den Gedanken im Sentenzenkommentar insofern fort, als nun noch konkreter die leibliche Erhöhung als Lohn des Verdienstes im Leibe verstanden wird[152]. Allerdings möchte Albert diesem Sonderverdienst nur den schwächeren Rang eines „meritum de congruo" zugestehen, während das mit der Liebe als inkarnatorischer Grundausstattung gesetzte Verdienst von Anfang an als „meritum de condigno" gilt.

Wie eng die in [2] und [3] unterschiedenen Argumente für Albert zusammengehören, zeigt sein Versuch, einzelne Aspekte des Erniedrigungs- und Erlösungsgeschehens konkreten Aspekten der Erhöhung nach Phil 2 zu appropriieren, wobei die Grundprämisse der scholastischen Verdienstlehre, der wesentliche Verherrlichungsanspruch aus der gottmenschlichen Natureneinung, noch einmal vorausgeschickt wird[153]. Dabei wird dem schon kurz zuvor formulier-

[152] Vgl. die bereits zitierte Stelle Albert, 3 Sent. d. 18, a. 4 c.

[153] Albert, 3 Sent. d. 18, a. 10 c.: „Gratia autem naturae divinae debetur ei *nomen quod est super omne nomen*; sed gratia redemptionis qua ipse iudicatus et blasphematus est et derisus, debetur ei per oppositum praeconium omnis linguae, *ut omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris.* Sed gratia effectus liberationis eorum qui sunt in terra et in limbo, et restaurationis

ten Gedanken, daß dem Verbergen der Gottheit vor den Menschen im Leiden gerechterweise („per meritum passionis") die allgemeine Bekanntmachung und Verehrung des göttlichen Namens Jesu nach Ostern folgte[154], hier die Anbetung aller Geschöpfe als eigene, abschließende Weise der Erhöhung hinzugefügt, die im wahrsten Wortsinne „universal" ist, weil sie der Wirkung des Leidens entspricht, sofern es Erneuerung für den ganzen Kosmos[155] mit sich bringt.

f) Die Lehre vom Verdienst Christi für sich selbst bei Thomas von Aquin

Im thomanischen Werk gibt es drei größere Stellungnahmen zu unserem Themenfeld[156], die eine deutliche Entwicklung des Gedankens im Laufe der Jahre erkennen lassen.

aa) Sentenzenkommentar

Auch Thomas widmet sich der Thematik zum ersten Mal ausführlich bei der Erklärung von d. 18 des dritten Sentenzenbuches (aa. 2-5). Er geht dabei ziemlich genau denselben Argumentationsweg, den wir bei den bereits behandelten Hochscholastikern vorfinden konn-

ruinae caelestis in gratiarum actionem debetur ei, *ut in nomine Iesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium, et infernorum*: coelestium, quia ruinam restauravit; terrestrium, quia redemit a reatu originalis; infernorum, quia inde eos qui ibi erant extraxit".

[154] Albert, 3 Sent. d. 18, a. 9 c.

[155] Vgl. auch Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron III, 12 (Opera V,2, 345a): „Iste puer [sc. Christus] reparavit hierarchiam caelestem et subcoelestem quae tota corruerat." Vgl. GERKEN (1963) 238f. Die Vorstellung, daß das Leiden Christi auch die Ordnung der Engelwelt wiederhergestellt hat, ist in der Scholastik weit verbreitet. Zugrunde liegt die These Anselms von Canterbury, Cur Deus homo, l. 1, cc. 16-18 (PL 158, 381-385/ ed. SCHMITT, 50-66), daß Gott durch die Schöpfung der Menschheit (unter anderem) die Zahl der gefallenen Engel habe ausgleichen wollen; vgl. KESSLER (1970) 131 m. Anm. 79. Folgerichtig ist auch die Erlösung an der Wiederherstellung dieser vorherbestimmten Anzahl vernünftiger Kreaturen im Himmel beteiligt. So finden sich in der Scholastik Aussagen wie die folgende des Radulfus Ardens, in der auch Christi Auferstehung eine Rolle im Prozeß der kosmischen „restauratio" zugesprochen wird: „Christi quippe resurrectio et nos ad aeternitatem reduxit, et angelicam ruinam restauravit, et utrisque simul solemnia gaudia in aeternum cumulavit" (Hom. 52 de tempore [PL 155, 1854D]). Zur Nachwirkung des anselmischen Themas vgl. zusammenfassend CHENU (1976) 52-61.

[156] Ausgeklammert bleibt auch im Blick auf Thomas das Verdienst, das Christus *für die Menschen* erwirbt; vgl. dazu GLORIEUX (1930), BOUËSSÉ (1938) 261-286, CZERNY (1957), LYNN (1962), PESCH (1967) 566-577, PESCH (1987) und RUELLO (1987) 201-212.

ten[157]: Ausgehend von einer allgemeinen Bestimmung des Verdienstbegriffes und der Feststellung seiner Anwendbarkeit auf Christus (a. 2), diskutiert Thomas über den zeitlichen Beginn dieses verdienstlichen Wirkens (a. 3) und über den damit bewirkten Inhalt (a. 4). Der vierte Artikel ist, wie allein schon sein Umfang und die Gliederung in vier Unterfragen beweist, Kernstück des ganzen Komplexes. Mit a. 5 schließlich wird der spezielle meritorische Wert des Leidens Christi thematisiert, damit aber zugleich die umfassendere Frage nach einer prinzipiellen Unterscheidbarkeit der verdienstlichen Taten Christi in der Zeit gestellt. Indem Thomas vor diese vier Artikel von d. 18 einen ersten zur prinzipiellen Unterscheidbarkeit von menschlichem und göttlichem Handeln in Christus stellt, gibt er zu verstehen, daß er die ganze Verdienstdebatte auf einer sauber geklärten christologischen Handlungstheorie gründen möchte, welche sich zu der natural bedingten Verschiedenheit des menschlichen und göttlichen Tuns in Christus ebenso bekennt wie zur Einheit des Handelns im Blick auf das gemeinsame Personsubjekt, das in den beiden Naturen subsistiert.

α) Bedingungen des Verdienens

Thomas nennt zunächst drei Bedingungen des Verdienens, die er alle im Falle Christi erfüllt sieht[158]: Die erste verweist darauf, daß Christus noch nicht das Endziel des Lebens erreicht hatte, mit dem die Verdienstmöglichkeit aufhört. Damit knüpft Thomas an die Lehre vom „viator et comprehensor" an, wie wir sie schon kennengelernt haben[159]. Christus besaß zweitens die notwendige Willensfreiheit, die zu verdienstlichem Tun gefordert ist. Drittens schließlich war auch das Kriterium der Äquivalenz zwischen Lohn und Verdienstwerk erfüllt, wie sie von der (distributiven) Gerechtigkeit gefordert wird: Dem „ewigen Leben", wie es Christus zuteil werden sollte, entsprach die „caritas" als Handlungsgrund. Thomas erinnert in diesem Zusammenhang ähnlich wie seine Zeitgenossen an den Unterschied des „meritum ex condigno" zum „meritum congrui" bzw. „meritum interpretativum".

[157] Nach JESSBERGER (1936) 96-101 steht Thomas in diesem Lehrstück des SK eher unter dem Einfluß Bonaventuras als Alberts. Es fragt sich allerdings, ob die Studie Jessbergers nicht häufig auf einer etwas zu schmalen Basis von Vergleichsmaterial beruht, als daß die Ergebnisse tatsächlich aussagekräftig wären. Am Einfluß des bonaventurianischen SK auf den thomanischen besteht allerdings generell kein Zweifel: TORRELL (1995) 65.

[158] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 18, a. 2 c.

[159] Vgl. ebd. ad 1.

β) Inhalt des Verdienstes Christi für sich selbst

Wie ist nun der Inhalt dieses Verdienens, das Thomas anders als Albert oder Bonaventura im ersten Augenblick der Empfängnis selbst beginnen lassen will[160], zu beschreiben?

(1) Auch dazu legt Thomas wieder einen Kriterienkatalog vor, der diesmal vier Punkte umfaßt: Das Verdienst muß erstens einen Bezug auf die Glückseligkeit (als menschliches Letztziel) besitzen; sein Lohn darf zweitens weder bereits besessen („habitum")[161] noch drittens geschuldet („debitum"[162]) sein; schließlich darf viertens kein Begründungszirkel entstehen, indem man die Voraussetzungen des Verdienstes zugleich unter dessen Lohn rechnet[163]. Mit der zweiten Forderung ist kategorisch ausgeschlossen, daß die Glorie der Seele, d.h. die irdische Gottesschau Christi als „praemium substantiale", verdient werden konnte. Wie die hypostatische Union selbst[164] und die damit verbundene Gnade für den Menschen Jesus[165] durch keinerlei Verdienst erworben wurde, so auch nicht die „unio fruitionis", die der Einung der Seele mit Gott in der Person des Sohnes und der damit verbundenen Begnadung notwendig folgt, wie Thomas in einem eigenen Abschnitt darlegen wird[166]. Sie ist „habitum" und

[160] Vgl. ebd. a. 3.

[161] Thomas grenzt sich damit gegen alle anderslautenden Spekulationen ab, wie wir sie in der Frühscholastik kennengelernt hatten. Gegen ein typisches Beispiel aus dieser Debatte vgl. auch die Stellungnahme in De ver. q. 29, a. 6: „Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti".

[162] Der Begriff des „debitum" spielt bei Thomas keineswegs nur im moralphilosophischen Kontext eine Rolle, obzwar er dort als Beschreibung einer gerechten Forderung („actus iustitiae est reddere debitum": S. th. I, 21, 1 c.) „sein eigentliches Zentrum" hat (HUPPERTZ [1968] 57; zur ausführlichen Beschreibung dieses „debitum morale" vgl. ebd. 47-88). In einem weiteren Sinne beschreibt Thomas mit der Vokabel auch metaphysische „Ansprüche" (etwa auf Perfektion, Güte, Schönheit etc.), die einem Gegenstand aus seiner Seinsform erwachsen, sofern diese auf ihre vollständige Aktualisierung drängt; vgl. HUPPERTZ (1968) 13-46; RUINI (1971) 121-132 („debitum" in der Gotteslehre).

[163] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 1. Ähnlich De ver. q. 29, a. 6 c.

[164] Vgl. etwa 3 Sent. d. 2, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 1: „assumptio illa ad maximam gratiam pertinet; quia tam maximum donum collatum est homini ut esset Filius Dei, nullis praecedentibus meritis".

[165] Vgl. 3 Sent. d. 4, q. 3, a. 1; d. 13, q. 1, a. 2, sol. 2 c.: „gratia dicitur donum gratis homini collatum. Donum autem huiusmodi Christo sine meritis praecedentibus collatum fuit, et creatum, et increatum"; u. ö.

[166] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 4. Vgl. VUGTS (1946) 150ff.

„debitum", weil sie dem Gottmenschen unabhängig von all seinen Handlungen „natürlich"[167] ist.
Die Brisanz der genannten Aufzählung liegt zweifelsohne im dritten Kriterium: Gibt es überhaupt ein Gut, das für Christus „non debitum" ist? Kein Theologe vor Thomas hatte dies, so weit wir erkennen konnten, in dieser Ausdrücklichkeit behaupten wollen.

(2) Der junge Aquinate nun stellt fest, daß die leibliche Unsterblichkeit als Verdienst Christi alle vier Kriterien erfüllt. Zur Frage nach dem Anspruch Jesu auf dieses Gut wird eine Differenzierung vorgelegt: Es war ihm von Anfang an nicht auf Grund seiner (menschlichen) Natur, sondern auf Grund seiner (göttlichen) Person geschuldet[168]. Wie Thomas auch im Blick auf einen der Einwände desselben (Unter-)Artikels, der die Behauptung eines Verdienstes solcher Güter in die Nähe des Adoptianismus rücken will[169], wiederholt[170], möchte er damit den Anspruch Christi als Mensch klar von dem der Person des Gottessohnes unterscheiden. Christus als Mensch besitzt keinen notwendigen Anspruch auf Unsterblichkeit (des Leibes): „ex principiis naturalibus", als Folge der Elementarverfassung des leiblichen Menschseins, wie sie der Gottessohn ohne Einschränkung, wenn auch unter soteriologischer Maßgabe[171] auf sich genommen hat, mußte er notwendig sterben[172]. Darum aber konnte der Anspruch auf Unsterblichkeit von ihm in seiner Menschheit verdient werden.
Thomas argumentiert hier also äußerst dialektisch und strikt trennungschristologisch. Er spricht über den Menschen Christus aus

[167] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 4 ad 2: „Christus magis habuit ex seipso quod ex unione habuit, quam aliquis habeat id quod ex operatione acquirit, quia habuit illud naturaliter; et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem quam aliquis alius."

[168] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 1: „non fuit sibi debitum ratione naturae, quamvis erat sibi debitum ratione personae".

[169] Tatsächlich argumentiert Thomas hier genau in jener Weise, die in der Frühscholastik Gerhoch von Reichersberg den „neuen Dialektikern" als Nestorianismus und Adoptianismus auslegen wollte.

[170] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 1 ad 1: „quamvis immortalitas et omnia alia bona quae sunt in potestate Patris, essent in potestate Filii quantum ad divinam personam, non tamen ratione humanae naturae. Unde nos merendo facimus nobis de eo quod non erat debitum neque personae neque naturae, Christus autem fecit merendo debitum naturae de non debito naturae, quamvis esset debitum personae."

[171] Vgl. ebd. sol. 4 c.: „dispensative propter opus redemptionis implendum".

[172] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 1 ad 3: „Christus, quamvis non haberet necessitatem moriendi ex peccato, tamen habebat ex principiis naturalibus (...); et ideo naturae humanae in ipso immortalitas non erat debita."

dem Blickwinkel seiner isolierten „natura humana", deren Integrität im Handeln ein solches Vorgehen legitimiert.
An dieser Stelle wird endgültig klar, weshalb Thomas d. 18 mit einem Artikel über die „zwei Handlungen in Christus" begonnen hat: Wenn schon die Handlungen in Christus „ratione naturae" eigenständig sind, dann doch wohl auch die Verdienste, die ja handlungsgewirkte Ansprüche sind und damit wie die Handlungen selbst „nach der Unterschiedlichkeit der (zugrundeliegenden) Natur" bewertet werden müssen. Dies ist kein Adoptianismus, denn adoptiert wird höchstens eine Person, nicht eine Natur[173].

(3) Daß wir Thomas nicht mißverstehen, zeigt ein Blick in die zweite Unterfrage von d. 18, a. 4, in der es um ein zweites mögliches Objekt des Verdienstes Christi für sich selbst geht, nämlich die Leidensunfähigkeit der Seele. Wieder beruft sich Thomas auf die „natura" der Menschenseele, um aufzuzeigen, daß diese in Christus weder faktisch noch dem Anspruch nach bereits mit der hypostatischen Union leidensunfähig war. Sofern die Seele des Menschen nämlich Form des Leibes ist (und nur so![174]), steht sie in einer Proportionalität zum Leib, die auch mit sich bringt, daß sie an dessen Leiden partizipiert. Diese grundsätzliche Verwiesenheit wird weder durch das Einwohnen der Gnade noch durch eine Trennung der Seele vom Leib aufgehoben. Erst die Verherrlichung („habitus gloriae") beseitigt alle Naturdefekte, unter ihnen auch die „passibilitas". Solange Christus dagegen während seines Erdenlebens mit einem leidensfähigen Leib verbunden war, blieb auch die Seele leidensfähig, selbst wenn sie bereits die vollendete Gottesschau in der früher beschriebenen Form besaß. Darum, so lautet die Konklusion, konnte Christus sich neben dem unsterblichen Leib auch die Leidensunfähigkeit der Seele verdienen.

(4) In Abschnitt (2) und (3) haben wir die Begründung gehört, die Thomas zu denjenigen Verdiensten Christi für sich selbst liefert, die die wichtigsten (verdienbaren) Elemente seiner Glückseligkeit betreffen. Es fehlt noch die Frage nach weiteren „akzidentellen" Bestandteilen, welche mehr die umfassende Ausgestaltung (das „bene esse") der Glückseligkeit als deren Sein an sich betreffen. Thomas faßt diese „komplettierenden" Güter, die Christus sich verdient hat, im SK unter den Titel „Erhöhung" („exaltatio").

[173] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 1 ad 1.
[174] Vgl. die Klärung in 3 Sent. d. 18, a. 4, sol. 2 ad 1.

Im Gegensatz zu den eigentlichen Gloriengaben („dotes") umfaßt die Erhöhung die „Kundgabe der Verherrlichung vor anderen" („manifestatio beatitudinis ad alios"). Thomas nimmt nach Phil 2 eine dreifache Differenzierung vor, die wohl mehr illustrativ als determinativ zu verstehen ist: Die Erhöhung umfaßt die glaubende Anerkennung der Gottheit Christi durch die ganze Welt, seine Verehrung durch die Menschen und das ihm ausdrücklich gezollte Lob („notitia cordis", „reverentia corporis", „confessio oris")[175]. Die Erhöhung des Gottessohnes vor allen Menschen, wie sie in seiner Auferstehung stattfindet, ist demnach Manifestationsgeschehen für das, was seit der Inkarnation schon der Sache nach vorhanden, aber vor Christi Tode nur wenigen offen und einigen anderen vermutungsweise („per coniecturam") bekannt war[176]. All dies sind der Sache nach traditionelle Aussagen.

γ) Meritorischer Eigenwert der Passion?

In einem letzten Schritt fragt schließlich auch Thomas darnach, ob sich Christus „irgendetwas in der Passion verdient habe". Wie wir aus der bisherigen Diskussion, vor allem aus den Versuchen des Wilhelm von Auxerre und Albertus Magnus wissen, ist eine Hervorhebung

[175] Vgl. die ähnliche Reihe im thomanischen Philipperkommentar, c. 2, l. 3: „nota triplicem exaltationem Christi, scilicet quantum ad gloriam resurgentis (...), quantum ad notificationem suae divinitatis (...) et quantum ad reverentiam totius creaturae". Noch etwas ausführlicher erklärt es Thomas im Hebräerkommentar, c. 2, l. 2: „Deinde cum dicit *gloria et honore* etc., ostendit mysterium exaltationis, ubi tria facit. Primo ostendit eius gloriam; secundo honorem (...); tertio potestatem. (...) Christus autem duplici gloria coronatus est, scilicet claritate corporis (...). Alia claritas est in confessione omnium populorum (...) Consequenter ostendit eius honorem (...) Differt autem honor a gloria, sicut effectus a causa. Est enim honor reverentia exhibita in testimonium excellentiae. Unde est testificatio bonitatis eius. Honor ille est, ut omnis creatura revereatur ipsum sicut et Patrem. (...) Sed potestatem eius ostendit primo quantum ad auctoritatem eius; secundo quantum ad effectum...". Auch in weiteren thomanischen Schriftkommentaren sind ähnliche Aussagen über den Verdienstlohn Christi für sich selbst zu finden, die M. Heghmans gesammelt und kommentiert hat; darunter: Sup. Hebr. 2, 7, n. 113 (vgl. HEGHMANS [1968] 112f.); 2, 10, n. 128, Sup. 1 Tim 3, 16, n. 134f. (vgl. HEGHMANS [1968] 113f.); Super Phil. 3, 21, n. 145; Sup. Joh. 12, 23, n. 1637; 13, 31, n. 1826; 17, 1, n. 2171 (vgl. HEGHMANS [1968] 158-165).

[176] Vgl. 3 Sent. d. 18, a. 4 sol. 3 ad 3: „ante resurrectionem erat quidem manifesta Christi exaltatio non omnibus, sed paucis: et quibusdam etiam non per certitudinem, sed per quamdam conjecturam, sicut daemonibus et aliquibus Judaeis: sed post resurrectionem sua altitudo toti mundo innotuit per certitudinem fidei." Wahrscheinlich ist diese allgemeine Offenbarung der Gottheit in der Erhöhung für Thomas der Grund, weshalb erst nach Ostern die Heidenpredigt einsetzen konnte; vgl. S. th. III, 38, 4 ad 3.

der Passion innerhalb des verdienstlichen Handelns Christi insgesamt weniger über eine Differenzierung des Formalgrundes (gleichbleibende „caritas") als aus der inhaltlich begründeten Zuordnung der spezifischen Taten Christi, vor allem in der Passion, zu bestimmten korrespondierenden Aspekten des Verherrlichungs- bzw. Erhöhungsgeschehens zu erwarten.

(1) Thomas antwortet sehr grundsätzlich, indem er erst hier jene dreifache Differenzierung des Verdienstbegriffes in Äquivalenz zu den dadurch erwirkten „debita" einbringt, die wir schon von Bonaventura kennen; sicher hat Thomas ja dessen Sentenzenkommentar bei der Abfassung seines eigenen benutzt. Nur kurz sei erinnert: Zu verdienen kann bedeuten,

[1] aus etwas nicht Geschuldetem ein Geschuldetes zu machen;

[2] aus einem weniger Geschuldeten ein mehr Geschuldetes zu machen;

[3] aus etwas, das in einer Hinsicht („uno modo") geschuldet ist, etwas zu machen, das auch in einer anderen Hinsicht („alio modo") geschuldet ist.

Alle bisherigen Autoren hatten das Verdienst Christi für sich selbst ausschließlich im Bereich [3] angesiedelt; unterschiedlich war bei den verschiedenen Theologen allein die Bestimmung des Modus, der Hinsicht des Geschuldetseins, die sich durch das Tun Christi gegenüber dem (bestehenden) Anspruch seiner Person als solcher verändert.

Aus dem, was wir bisher zur Verdiensttheologie des thomanischen Sentenzenkommentars ausführen konnten, mag man erahnen, daß der Aquinate diesen Antwortrahmen überschreiten wird. Tatsächlich ist Thomas im SK der erste Theologe von allen, die wir bisher in dieser Arbeit untersucht haben, der ein Verdienst Christi für sich selbst im Sinne der Möglichkeit [1] behauptet: Im ersten Augenblick seiner Empfängnis hat sich Christus die von Seiten seiner Menschheit zuvor nicht geschuldete Verherrlichung des Leibes verdient[177].

[177] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 18, a. 5 c.: „Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suae conceptionis claritatem corporis: quae quidem non erat ei debita neque ex conditione naturae in se consideratae, neque consequebatur ex necessitate unionis, sicut gloria fruitionis, ut dictum est". Daß Gérard d'Abbeville gerade diese außergewöhnliche These ebenfalls, in sehr ähnlichen Worten wie Thomas, vertritt, könnte an dieser Stelle auf eine Abhängigkeit seiner Sentenzenkommentierung vom thomanischen SK hinweisen; vgl. Gérard, 3 Sent. d. 18, q. 2 (Cod. Paris Nat. lat. 15906, 78rb-va): „Primo modo [= de non debito ex meritis facere debitum] meruit Christus gloriam impassibilitatis in primo motu caritatis."

Es ist exakt dieselbe Argumentation wie schon in den vorangehenden Artikeln, die Thomas zu dieser bemerkenswerten Konklusion führt: Weil erstens die Menschennatur Christi „in sich betrachtet werden" kann und als solche nicht automatisch Anspruch auf leibliche Verherrlichung besitzt und zweitens eine solche Verherrlichung auch nicht notwendiges Resultat der hypostatischen Union für die Menschennatur ist (sonst hätte sie gar nicht dispensativ zurückgehalten werden können), ist sie folglich ein wirkliches „non debitum", das durch Christus selbst in seinem menschlichen Tun zum „debitum" gemacht wird. Dies geschieht mit dem ersten verdienstlichen Akt, den Christi Menschennatur setzt, und zwar nach der Ansicht des Thomas im ersten Augenblick der Empfängnis[178].

[178] Man kann diese These nur recht verstehen, wenn man die scholastische Lehre von der Entstehung des Menschen Christus im Mutterschoß Mariens kennt. Schon in der Frühscholastik wird die Frage diskutiert, ob sich das göttliche Wort erst nach 46 Tagen (vgl. Joh 2, 20) mit einem bereits zur Vollkommenheit herangereiften Leibe verbunden habe (vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 16 [PL 176, 72C-D]). Dahinter steht die Ansicht, daß sich die menschliche Seele wegen ihrer ontischen Würdigkeit nur mit einem Leib verbinden kann, wenn dieser einen bestimmten Grad organisatorischer Disposition erreicht hat. Weil aber für die Menschwerdung Christi gilt, daß sich die Gottheit mit dem menschlichen Leib nur „mediante anima" verbunden haben kann, scheint der Einung der Gottheit mit der Menschheit eine Zeit der „formatio corporis" vorausgegangen sein zu müssen. Mit dieser Annahme entstehen freilich eine Reihe ernster Probleme, wie z. B., daß das „Empfangenwerden" nicht mehr wie im Symbolum dem Gottessohn zugeschrieben werden könnte, daß „conceptio" und „assumptio" auseinanderfielen oder daß Maria nicht von Anfang an Gottesmutter gewesen wäre. Darum wird die Ansicht schon von der Summa Sententiarum – mit Berufung auf (Ps.-)Augustinus („Firmissime tene et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo": Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum, n. 61 [c. XVIII]; ed. FRAIPONT = CChr.SL 91A, 750) – abgelehnt. Bonaventura, Albert und Thomas lehren in demselben Sinne, daß die Empfängnis des Leibes und die Beseelung/ „assumptio hominis" auf jeden Fall zugleich, und zwar „in primo instanti conceptionis", im Augenblick des Ja-Wortes Mariens, stattgefunden haben müssen. Um dennoch dem genannten Postulat einer biologischen Grundlage für die Beseelung, das im Falle Christi noch theologisch verstärkt auftritt (es wäre ungeziemend, wenn *Gott* einen nicht vollkommen geformten Menschenleib annehmen müßte), gerecht werden zu können, kommen sie zu der Lösung, daß durch ein Wunder im Augenblick der Empfängnis ein bereits wesentlich vollkommener Leib geformt, zugleich beseelt und mit der Gottheit geeint wurde (vgl. Thomas, 3 Sent. d. 2, q. 2, a. 3; S. th. III, 33, 1; Albert, 3 Sent. d. 2, aa. 8. 14; Bonaventura 3 Sent. d. 3, p. 2, a. 3, q. 2 c.). Christus war also durch Gottes Gnade sofort ein Mensch mit ausgebildeter Vernunft und freiem Willen, dazu hinsichtlich seiner Leiblichkeit ein perfekt ausgebildetes Baby, wenn auch zuerst winzig klein (vgl. GÖSSMANN [1961] 186); das folgende Größenwachstum entsprach dann dem natürlichen Verlauf, bis im Erwachsenenalter, in der „aetas perfecta", eine „decens et mediocris quantitas"(!) erreicht wurde (Thomas, S. th. III, 33, 2 ad 2;

(2) So sehr mit dieser These das Verdienst Christi seiner Wirkung nach aufgewertet wird, so wenig scheint auch Thomas im SK einen eigenständigen verdienstlichen Wert der folgenden Lebensgeheimnisse Jesu (gemeint ist wie immer: für ihn selbst!) anzuerkennen. Alle Taten des Herrn „nach dem ersten Augenblick" weist er nämlich dem schwächeren Verdienstbegriff [3] zu; Möglichkeit [2] scheidet für Christus aus dem bekannten Grund, wegen der nicht steigerbaren „caritas", aus. Jede seiner freiwillig vollzogenen Liebestaten ist selbstverständlich verdienstlich – aber stets in gleicher Weise wie die erste. Allein auf die „caritas", nicht auf den materialen Vollzug der guten Werke kommt es an. Wollte man nur den Anspruch auf Verherrlichung betrachten, bräuchte man sich um das Leben Jesu nach der Empfängnis nicht mehr zu kümmern. In diesem Punkt steht Thomas im SK Bonaventura näher als Albert: Was das Verdienst Christi für sich selbst anbelangt, war die Passion eine Lebenstat Christi unter vielen, der keine besondere innere Beziehung zum Erhöhungsgeschehen zukommt[179].

(3) Wenn wir noch einmal ein Argumentationsschema der gewohnten Form erstellen wollten, kämen wir etwa zum folgenden Ergebnis:

[1] mereri = [a] „de non debito facere debitum"
[b] „de debito uno modo facere debitum alio modo"

[2] Nach der Einung der Menschennatur mit dem göttlichen Wort bestand
[a] für die Person des Gottmenschen ein umfassender Anspruch auf Verherrlichung,
[b] nicht aber für seine menschliche Natur in sich betrachtet.

[3] Durch die hypostatische Union war ein menschlicher Wille Christi gesetzt, der frei und eigenständig, aber unfehlbar „ex caritate" handelte.

[4] Ein Überfließen der (notwendig) aus der Einung resultierenden Glückseligkeit der Vernunftseele auf den Rest des Menschen wurde von Gott aus heilsökonomischen Gründen verhindert.

Sup. Joh., c. 1, l. 9, n. 199). So kann Thomas auch behaupten, daß „ex parte agentis" im ersten Augenblick der Empfängnis nichts fehlte, damit Christus einen verdienstlichen Willensakt („ex caritate") setzen konnte, vgl. 3 Sent. d. 18, a. 3 c. Zur „conceptio instantanea" bei Bonaventura vgl. MOYA (1969) 81-90.

[179] Einzig in 4 Sent d. 47, q. 1, a. 3, qa. 1 c. findet sich bei Thomas der Hinweis, daß die Richtergewalt des Menschen Christus als „praemium humilitatis" verstanden werden kann.

[5] Deshalb konnte sich Christus als Mensch mit dem ersten guten Werk, das er im Augenblick der Empfängnis setzte und das nach [3] notwendig vollkommen war, die Glorie des Leibes, die Leidensunfähigkeit der Seele und die Erhöhung vor den Menschen verdienen (= Verdienst nach [1a]).

[6] Da sich der gute Wille Christi, sein Handeln „ex caritate", in allen weiteren Lebenstaten identisch aktualisierte, waren diese gleichermaßen verdienstlich für ihn selbst (= Verdienst nach [1b]).

[a] Es besteht keine besondere Äquivalenzbeziehung zwischen einzelnen Lebenstaten und
einzelnen Momenten des Verdienstlohnes.

[b] Das Leiden ist für Christus selbst verdienstlich, aber nicht in einer hervorgehobenen Weise.

bb) Quaestiones disputatae de veritate

Nur wenige Jahre nach der Entstehung des Sentenzenkommentars, noch während der ersten Pariser Lehrtätigkeit, aber nach der Magisterpromotion des Aquinaten sind seine „Quaestiones disputatae de veritate" entstanden (1256-1259)[180].

(1) In der letzten der 29 Fragen, die verschiedenen Aspekten der „gratia Christi" gewidmet ist, äußert sich Thomas in drei Artikeln (aa. 6-8) zur Frage dem Verdienst Christi für sich und andere. Da Thomas mehrfach in „De veritate" bemerkt, daß er seine Meinung zu einem Lehrgegenstand geändert habe, wollen wir auch die Verdienstlehre auf mögliche Veränderungen untersuchen, ohne diejenigen Punkte, die sich im Vergleich mit dem SK wiederholen, nochmals ausführlich nachzuzeichnen.

In a. 6 wird zunächst wiederum nach den Bedingungen des Verdienens gefragt[181]. Die Antwort, die Thomas nun gibt, ist eine Art verkürzter Version der kombinierten Kriterienkataloge, die in 3 Sent. d. 18, a. 2 und ebd. a. 4, sol. 1 zu finden gewesen waren. Thomas sagt nun: Voraussetzung für den, der etwas verdienen will („status merentis"), ist, daß er das zu Verdienende nicht bereits besitzt. Außerdem muß er in doppelter Weise zum Verdienen befähigt sein („facultas merendi"): von seiner Natur her, indem er freie Handlungen setzen kann, und von Seiten der göttlichen Gnade, die er empfangen haben muß, um (die Glückseligkeit) verdienen zu können. Einige der Be-

[180] Vgl. TORRELL (1995) 80-89.
[181] Vgl. WAWRYKOW (1995) 141f.

dingungen des SK, die hier nicht mehr ausdrücklich genannt werden, sind sicherlich einschlußweise in den neuen Kriterien enthalten: so die Notwendigkeit, „in statu viatoris" zu sein, also Entscheidungsfreiheit zu besitzen, und die „caritas" als konkretes Handlungsmotiv in der Begnadung[182] (die hier als Voraussetzung des Verdienens deutlicher in den Blick tritt als im SK, was sich in der Summa noch verstärken wird). Keinen Hinweis finden wir mehr auf die Forderung, daß ein Verdienst im eigentlichen Sinne nicht nur den vorherigen Besitz („habitum"), sondern auch den Anspruch des zu Verdienenden („debitum") ausschließen muß – genau an diesem Punkt aber hatte die eigentlich originelle Lehrposition des SK angesetzt. Daß wir damit tatsächlich einer Veränderung im thomanischen Denken auf der Spur sind, bestätigt uns die Antwort des jungen Magisters auf den dritten Einwand unseres Artikels[183]. Thomas führt hier exakt jene drei Möglichkeiten eines Verständnisses von „mereri" auf, wie wir sie aus 3 Sent. d. 18, a. 5 kennen. Während er dort aber ein Verdienst Christi im ersten und dritten der angegebenen Wortsinne anerkannt hatte, schränkt er es jetzt radikal auf die dritte Möglichkeit ein. Von einer Argumentation aus dem Blickwinkel einer selbständig verdienenden Menschennatur Christi ist damit nichts mehr übrig geblieben; der gnadenhafte Anspruch der göttlichen Person scheint der einzige zu sein, dem die verdienstlichen Taten gegenübergestellt werden dürfen. Damit ist Thomas ganz auf jene Argumentationslinie eingeschwenkt, die auch Bonaventura verfolgt hatte: Neben dem gnadenhaft in der Inkarnation gesetzten Anspruch kann das Verdienst Christi nichts wirklich Neues mehr hervorbringen. Während alle übrigen Bestandteile der Argumentationsfolge gleich bleiben (z. B. Christus als „viator et comprehensor", Verdienst schon im ersten Augenblick der Empfängnis[184]), scheint sich Thomas von seiner trennungschristologisch anmutenden Prämisse verabschiedet zu haben und zur Majoritätslehre seiner Zeitgenossen zurückgekehrt zu sein – vielleicht auch ein Zeichen für den stetig zunehmenden Einfluß der Instrumentalitätsidee im christolo-

[182] Zum Zusammenhang zwischen Gnade und Liebe im Verdienstgeschehen vgl. etwa S. th. I-II, 114, 4.

[183] Vgl. Thomas, De ver. q. 29, a. 6 ad 3: „Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti". Vgl. auch schon De ver. q. 26, a. 6 ad arg. in contr. 5.

[184] Dies wird nochmals breit begründet in De ver. q. 29, a. 6 a. 8.

gischen Denken des Thomas, die sicher eher die Einung als die Trennung der Naturen betont.

(2) Erwähnenswert ist weiterhin, daß uns in „De veritate" nun auch eine vorsichtige Sonderbehandlung des Passionsverdienstes begegnet, die wir im SK weithin vermißt hatten: Christus verdiente sich die leibliche Herrlichkeit zwar nicht nur durch die Passion, sondern auch schon „durch andere voraufgehende Verdienste", aber „durch eine gewisse Angemessenheit ist die Herrlichkeit der Auferstehung in eigentümlicher Weise Lohn des Leidens", was durch den bekannten Konnex zwischen „Erhöhung" und „Erniedrigung" expliziert wird[185]. Auch dafür dürfen wir in der Summa weitere Erklärung erhoffen.

cc) Summa theologiae

α) Möglichkeit und Wesen eines Verdienstes Christi für sich selbst

(1) Es überrascht zunächst, daß die ausführliche Christologie der IIIa Pars keine eigene Quästion über das Verdienst Christi besitzt. Vielmehr ist die Anordnung umgekehrt wie im SK: Während dort die Frage nach der doppelten Handlung in Christus in die Quästion „De merito Christi" integriert war, so nun die Verdienstdebatte in die Überlegungen zum Handeln des Herrn, die ins große Feld der „consequentia unionis" gehören. In den ersten beiden Artikeln dieser q. 19 stellt Thomas, wie wir an früherer Stelle schon erläutert haben, die reale Unterscheidbarkeit von menschlicher und göttlicher Handlung in Christus dar (die „secundum formam" besteht), weist aber zugleich auf deren Zusammenwirken hin. Daß er dies in der Summa durch ein präzisiertes Konzept von Formalursächlichkeit besser kann als im SK, ist uns ebenso bereits aufgefallen. Nachdem der zweite Artikel von q. 19 die strikte Einheit des menschlichen Handelns in Christus unterstrichen hat, die aus der totalen Verfügungsgewalt des Herrn auch über alle sensitiven Seelenteile resultiert, wenden sich die Artikel 3 und 4 vergleichsweise knapp den Fragen nach einer Verdienstmöglichkeit Christi für sich und andere zu; wiederum interessiert uns hier nur der erste Aspekt.

(2) Wenn wir in III, 19, 3 von den Objektionen ausgehen, die Thomas seiner Antwort voranstellt, stoßen wir sofort auf jene kritischen Punkte, um die auch die früheren Texte gerungen haben. Am

[185] Vgl. De ver. q. 26, a. 6 ad s.c. 4: „Christus per passionem suam meruit sibi et nobis. Sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium".

unproblematischsten ist noch der erste Einwand, der die Gottesschau Christi auf Erden zum Argument gegen ein Verdienst Christi machen möchte, da ja nicht Verdienst sein konnte, was schon Lohn war (ob. 1). Diesen Einwand wird Thomas ähnlich wie in den früheren Werken relativ leicht dadurch entkräften können, daß er die Unvollständigkeit der Prämisse aufzeigt: Sie beachtet nicht, daß der Herr „simul viator et comprehensor" war. Als „viator" aber konnte er verdienen, wenn auch nicht die Verherrlichung seiner Seele, sofern sie identisch mit der Gottesschau und damit nicht Lohn für Taten, sondern unmittelbare Folge der hypostatischen Union war[186].
Viel eher müssen uns dagegen Einwände mit einer zweiten argumentativen Stoßrichtung interessieren: Christus brauchte gar nicht für sich zu verdienen, da ihm als dem Sohn Gottes die ewige Verherrlichung doch ohnehin geschuldet war (ob. 2) bzw. da er die Verherrlichung des Leibes als unmittelbare Konsequenz der seelischen Glorie dem Anspruch nach längst besaß, wenn ihr Offenbarwerden auch aus heilsökonomischen Gründen zurückgehalten wurde (ob. 3). Hier geht es exakt um die Bestimmung jenes inkarnatorisch begründeten „debitum", die auf dem kurzen Weg vom SK zu De veritate eine Veränderung erfahren zu haben scheint. Wie antwortet Thomas rund 15 Jahre später auf diese Problematik?

(3) Thomas setzt völlig anders an als in den früheren Texten. Statt nämlich in irgendeiner Form Kriterien für die Möglichkeit von Verdienst zu entwickeln, fragt er nach dem Sinn dessen, was einer tut, wenn er für sich selbst etwas verdient. Die grundlegende Antwort lautet: „Für sich verdienen" ist eine Form der Selbstursächlichkeit. Als Autorität dazu wird ein Axiom aus der aristotelischen Physik (257a30) zitiert, das dort eigentlich eine Funktion innerhalb der Analyse körperlicher Bewegung erfüllt, in der nach den näheren bzw. entfernteren Ursachen und damit nach vermittelter und selbstgewirkter Bewegung gefragt wird: „Durch sich selbst Ursache zu sein ist besser, als es durch etwas anderes zu sein"[187]. Thomas überträgt diesen physikalischen Grundsatz in den Bereich vernunftgeleiteten Handelns: Hier ist es „immer besser, irgendein Gut durch sich selbst als durch einen anderen zu besitzen", und das heißt: Es ist besser, selbst „Ursache" dieses Gutes zu sein. In der zitierten Sentenz können wir einen Grundgedanken der thomanischen Ethik in der Summa wiedererkennen: Menschliches Handeln gewinnt seine Wür-

[186] Vgl. S. th. III, 19, 3 ad 1. Vgl. zu dieser Einschränkung der Verdienstmöglichkeit SARRASIN (1992) 91ff.

[187] Thomas, S. th. III, 19, 3 c.: „causa quae est per se potior est ea quae est per aliud".

de dadurch, daß es selbstbestimmtes Handeln ist. Der Mensch, so sagt Thomas im Prooemium der Ia IIae, ist gerade dadurch Abbild Gottes, daß er „Ursprung seiner eigenen Handlungen" („suorum operum principium") ist.
Damit formuliert Thomas kein Autonomiepostulat, wie es zuweilen am Ende neuzeitlicher Freiheitsanalysen steht. Dies wird deutlich, wenn er in der Folge von III, 19, 3 c. die Ursächlichkeit, wie sie ein Geschöpf besitzen kann, einschränkend differenziert. Ein Geschöpf kann nur in gewisser Weise Ursache der Güter sein, die es besitzt; „causa (...) per auctoritatem" – man könnte vielleicht übersetzen: schöpferische Ursache im strengen Sinne – ist allein Gott. Die Kreatur ist Ursache in sekundärer Hinsicht, wenn sie aus freiem Willen am Tun Gottes mitwirkt („cooperatur")[188]. Eben darin besteht nun das Wesen des Verdienstes: Wer sich ein Gut verdient, hat es „gewissermaßen" durch sich selbst. Er realisiert diejenige Möglichkeit der Selbstursächlichkeit, die ihm der allursächliche Gott im Schöpfungs- und Erlösungsplan einräumt.

(4) Um diesen Gedanken besser zu verstehen, lohnt es sich, die Analyse von III, 19, 3 c. kurz zu unterbrechen, um einen exkursartigen Blick zurück in die Erörterungen des Verdienstes zu tun, wie sie Thomas in der Ia IIae entfaltet.

(a) Die Begriffe von „Verdienst" und „Vergeltung" („retributio"), so lehrt Thomas im Rahmen seiner Erörterung des Wesens menschlicher Handlungen, gehören ursprünglich in den Kontext der Gesellschaftslehre. Sie finden Anwendung im Miteinander von Menschen, die sich unter dem Anspruch der Gerechtigkeit begegnen. Sofern sie in ihrem Handeln einander nützen oder schaden und so die Gerechtigkeitspflichten gegenüber einzelnen wie gegenüber der Gemeinschaft erfüllen bzw. mißachten, haben ihre Taten den Charakter des Verdienstes bzw. seines Gegenteils („ratio meriti vel demeriti") und ziehen die entsprechende Konsequenz („retributio") nach sich[189].
Von dieser Grundlage her kann Thomas menschliches Verdienen vor Gott bestimmen. Das Tun des Menschen vor Gott steht unter dem Anspruch der Gerechtigkeit, sofern Gott einerseits letztes Ziel ist, auf das der Mensch alle seine Taten ausrichten muß, und sofern Gott andererseits oberster Lenker des Universums ist, der Sorge für

[188] Vgl. RAI (1997) 74f.
[189] Vgl. S. th. I-II, 21, 3 c. Eine exakte deutsche Übersetzung des Wortes „demeritum" ist kaum möglich („Strafwürdigkeit"?).

alles Handeln der vernünftigen Geschöpfe trägt[190]. Damit wird ein doppeltes, direktes und indirektes Verhältnis des Menschen gegenüber Gott konstituiert, ein (von Gott selbst gesetzter und gewollter!) „ordo" als Maßstab der Gerechtigkeit. Ihn ihm werden alle Handlungen des Menschen entweder als Verdienst oder als Versäumnis der Gerechtigkeitspflicht vor Gott benennbar[191].

(b) Während die Ausführungen von S. th. I-II, 21, 3 und 4 in allgemeiner Form über die Anrechenbarkeit menschlicher Taten vor Gott sprechen, geht es bei der Rede vom Verdienst im christologischen Kontext in einer spezielleren Weise um das Verhältnis eines Menschen zu Gott: sofern dieser nämlich übernatürliches Letztziel des Menschen ist, zu dessen Erreichen der Wille die Hilfe der Gnade benötigt. So überrascht es nicht, daß wir am Ende der „allgemeinen Moral" des Aquinaten, nämlich in der Gnadenlehre, eine ausführliche Quästion „De merito"[192] vorfinden. Hier muß menschliches Handeln vor Gott zum Thema werden, sofern es, durch die Gnade getragen und ermöglicht, verdienstlich werden soll: „de merito, quod est effectus gratiae cooperantis".

(aa) Allerdings nutzt Thomas die Gelegenheit, um zunächst noch einmal in prinzipieller Form jene Einschränkung zu wiederholen, die sich uns bereits im zuvor besprochenen Text angedeutet hatte. „Gerechtigkeit", so heißt es im Eingangsartikel von I-II, 114, fußt normalerweise stets auf einer „Gleichheit" („aequalitas") derer, die in Beziehung zueinander treten. Wegen der unüberwindlichen Ungleichheit, die den Menschen von Gott trennt, und zugleich wegen der totalen Abhängigkeit, die ihn auf Gott verweist[193], kann es zwischen dem Menschen und Gott keine Gerechtigkeit gleicher Partner geben, denn das Handlungsvermögen des Menschen (seine Freiheit) ist nicht absolut und ursprungslos, sondern von Gott geschaffen und gesetzt. Darum gibt es auch Gerechtigkeit hier nur „nach einem bestimmten Verhältnis" („secundum proportionem quandam"). Diese Proportion besteht genau darin, daß die beiden Handelnden „nach ihrer Weise tätig sind" („secundum modum suum")[194]. Der Modus menschlichen Handelns nun steht immer unter der Bedin-

[190] Vgl. S. th. I-II, 21, 4 c.
[191] Vgl. ebd. ad 3.
[192] Vgl. S. th. I-II, 114.
[193] Vgl. S. th. I-II, 114, 1 c.: „Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas: in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo".
[194] Ebd.

gung der Geschöpflichkeit, d. h. einer vorangehenden göttlichen Anordnung („secundum praesuppositionem divinae ordinationis"), durch die Freiheit bzw. Selbstbewegung des Menschen erst ermöglicht ist. Während sich Menschen untereinander „auf gleicher Augenhöhe" unter dem Anspruch der Gerechtigkeit vorfinden, erkennt der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott, daß er diesem bereits die Befähigung dazu verdankt, Subjekt eigener Handlungen sein zu können. „Verdienen" durch freies Handeln ist somit die besondere, gottgewollte Weise für das vernünftige Geschöpf, in ein Verhältnis zu Gott zu treten. Und so ist die Möglichkeit des Verdienstes, wie J. Wawrykow in der neuesten Monographie zum Thema treffend feststellt, an erster Stelle Manifestation des göttlichen Planes für die rationale Kreatur, (erst) an zweiter Stelle Ausdruck der eigenen Würde des Verdienenden[195].

(bb) Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen wendet Thomas den Blick auf das übernatürliche Verdienst. Wenn sich menschliches Handeln Gott als ewiges Leben bzw. ewige Seligkeit zum (Letzt-)Ziel wählt, dann erstrebt es etwas, das die eigenen natürlichen Wirkkräfte in jeder Hinsicht übersteigt („excedens proportionem virtutis")[196]. Darum muß als „übernatürliches Geschenk" die Gnade hinzukommen, die das defiziente Vermögen stützt und erhebt, d. h. auf ebendieses an sich unerreichbare Ziel ausrichtet. Mit ihr, so formuliert Thomas in S. th. I-II, 114, 2 c. die Schlußfolgerung, kann menschliche Tätigkeit auch das ewige Leben „verdienen". Dieses übernatürliche Verdienst als „Rechtsverhältnis" zu Gott vermag der Mensch also nur dann zu erwirken, wenn seinem Tun aufgrund göttlicher Vorherbestimmung[197] die Gnadengabe des Heiligen Geistes, die im Falle des erbsündlich belasteten Menschen zudem die Sündenvergebung einschließt, vorausgegangen ist.

[195] Vgl. WAWRYKOW (1995) 241: „Thomas's principal concern in the Summa in affirming merit is to portray how merit accords with God's will to manifest the divine goodness outside of God and indeed how meritorious actions result from God's plan for individual rational beings." Daneben steht als „secondary theme": „Merit also discloses the special dignity and perfection of the one who merits." Diese Gewichtung findet sich so ausdrücklich erst in der Summa: ebd. 266ff.

[196] Vgl. S. th. I-II, 114, 2 c. Thomas spricht davon, daß sowohl das Erkennen („cognitio") wie auch die Sehnsucht des Menschen („desiderium") durch dieses höchste Gut überschritten werden.

[197] Hier gilt dann ganz besonders, was in S. th. I-II, 114, 1 c. gesagt ist: „Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit."

(c) Wir können zusammenfassen: Der Begriff „Verdienst" meint weder im natürlichen und erst recht nicht im strikt übernatürlichen Sinne bei Thomas einen (autonom) selbstgewirkten Anspruch des Menschen gegenüber Gott. Wenn wir sagen, daß Gott einem Geschöpf „etwas schulde", so stellt Thomas schon in einer nachdrücklichen Passage der Ia Pars klar, beschreiben wir letztlich ein Selbstverhältnis Gottes: „Geschuldet ist von Seiten Gottes, daß in den [geschaffenen] Dingen das erfüllt werde, was in Seiner Weisheit und in Seinem Willen liegt, und was Seine Güte offenbart. Und dementsprechend schaut die Gerechtigkeit Gottes auf das Ihm Angemessene [„decentia"], dem zufolge Er sich selbst erstattet, was Ihm geschuldet ist. (...) Und obgleich Gott auf diese Weise einem Ding das Geschuldete gibt, so ist Er dennoch nicht Schuldner, weil Er nicht auf anderes hingeordnet ist, sondern vielmehr das andere auf Ihn"[198]. Gott, so können wir eine prägnante Formulierung des Aquinaten zitieren, „fordert nichts vom Menschen außer jenem Gut, zu dem er selbst in uns den Samen gelegt hat"[199].

Zwar ist dies so mit Blick auf „debita" in der natürlichen Ordnung formuliert, doch gilt der beschriebene „modus iustitiae" nach der ausdrücklichen Feststellung des Aquinaten erst recht für die Ordnung der Gnade, in der es wiederum um nichts anderes als eine freie, nur sich selbst verpflichtete Selbstmitteilung Gottes (über das „debitum naturae" hinaus) geht[200]. „Verdienst" des Menschen kann auch dort in seinem Kern nur „die Teleologie der Gnade Gottes" selbst bezeichnen[201], allerdings einer solchen Gnade, die nicht bloß

[198] Vgl. Thomas, S. th. I, 21, 1 ad 3: „Debitum enim est a Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. (...) Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum." Zur Deutung dieser Passage mit weiteren wichtigen Paralleltexten vgl. HUPPERTZ (1968) 99-107.

[199] Vgl. Thomas, S. th. II-II, 62, 4 ad 3: „Deus nihil requirit a homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit." Vgl. auch LYNN (1962) 41ff.

[200] Vgl. Thomas, De ver. q. 23, a. 6 ad 3: „In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit." Vgl. HUPPERTZ (1968) 116ff.

[201] PESCH (1987) 379. Verdienst ist „effectus gratiae" (CZERNY [1957] 16). Ob damit, wie KESSLER (1970) 190-194 nahezulegen scheint, letztlich eine Aushöhlung des Verdienstbegriffes in seinem Ursprungssinn verbunden ist, bleibt zu bezweifeln: Gottes Gnade stellt sich ja durchaus selbst in die Ordnung der Gerechtigkeit, in der dann menschliche Taten als „verdienstliche" objektiven Wert haben. Indem Kessler diese Selbstbindung Gottes, von der Thomas unzweifelhaft ausgeht, zu we-

aus voluntaristischer Dekretierung ihr Ziel kennt[202], sondern die eine das geschaffene Sein des Menschen wahrhaft ergreifende und verwandelnde Realität ist. Als solche kann sie von ihrer Vollendung, der Glorie, nicht getrennt werden, weil sie ja wie diese schon Mit-teilung des göttlichen Wesens selbst ist[203].

nig beachtet, kann er konkrete soteriologische Begriffe wie „Verdienst" oder „Loskauf" nur noch in sehr abgeschwächter Form interpretieren: Sie haben „höchstens den Wert einer Veranschaulichung einer in Wahrheit unbegreiflichen Setzung Gottes" (ebd. 197). Scharfe Kritik an Kessler übt SCHEFFCZYK (1987) 83.

[202] Eine – deutlich an thomanische Formulierungen anknüpfende (vgl. S. th. I, 25, 5 ad 2; ScG, II, 29) – Aussage wie die, daß Gott „höchstens sein eigener Schuldner [wird], sofern er sich selbst die Durchführung seiner Anordnung schuldet" (PESCH [1987] 397), darf nicht derart „nominalistisch" verstanden werden, daß darin Verdienst und Lohn nur durch das Band des puren, willkürlichen *Willensentschlusses* Gottes zusammengehalten werden; bei Thomas ist es stets das Wesen Gottes selbst (seine „bonitas" und „sapientia"), das sich „selbst-verpflichtet" im (einmal frei initiierten) Handeln gegenüber den Geschöpfen abbildet. Vgl. auch De ver. q. 6, a. 2, wo Thomas einen Mittelweg zwischen purem Voluntarismus und falscher Verpflichtung bei der Beschreibung der Setzung der Kreatur durch Gott vorschlägt: „Media autem via est eligenda; ut ponantur ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen; quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suae voluntati, ad cuius expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso." Ausgewogen und sachlich sehr zutreffend ist die thomanische Verdienstlehre in ihrer Eigenart bei einem neueren protestantischen Forscher dargestellt: HAMM (1977) 312-338; vgl. auch seine Verteidigung scholastischer Verdienstheorien gegen pauschale protestantische Pelagianismusvorwürfe ebd. 444f.

[203] An diesem Punkt wird die bleibende Bewertungsklippe zwischen katholischen und (orthodox) protestantischen Thomasinterpreten spürbar. Ein Beispiel dafür bietet die scharfe Kritik am „ontologischen Gnadenschema" des Thomas bei KASTEN (1970) 58: Daraus resultiere „ein additionales Verhältnis von Natur und Gnade", es sei „die Grundlage aller Werkgerechtigkeit spätkatholischer Theologie". Mit Berufung auf D. Bonhoeffer formuliert Kasten die „reformatorische Antithese gegen das gnadenontologische Denken des katholischen Mittelalters": „Es gibt kein dem Sein in Adam und dem Sein in Christus vorausliegendes allgemeines Menschsein, das dann (...) nur noch perfektioniert zu werden brauch[t]e. Erst die Ablehnung einer Sein in Adam und Sein in Christus übergreifenden geschöpflichen Ontologie schließt das additionale Verhältnis von Natur und Gnade wirklich aus." Ebensowenig wie andere protestantische Autoren kann Kasten aber erklären, wie er mit diesen Vorgaben einer totalen Äquivozität unseres („adamitischen") Menschseins und des Menschseins Christi entgehen will. Gerade die Christologie, so haben wir schon mehrfach betont, benötigt den Begriff einer „natura humana" in Absehung von Sünde oder Gnade, um den Herrn „in allem uns gleich außer der Sünde" denken zu können, da unser jetziges Menschsein nicht bloß durch die (moralische) Sünde, sondern auch deren (physische) Folgen geprägt ist. Zudem gerät Kasten in einen Selbstwiderspruch, wenn er einerseits das Verhältnis von Natur und Gnade bei Thomas als „additional" kritisieren, andererseits aber dieselbe Begnadung als bloße Aktualisierung einer längst vorhandenen Potentialität qualifizieren will. Hier

Weil die heiligmachende Gnade unverdienbar ist, wird Gott damit keineswegs unter menschliche Rechtskategorien vereinnahmt. Dennoch, und dies betont Thomas ebenso unzweifelhaft, muß die Gnade in der Freiheit des Menschen „ankommen", die wir bei aller Theozentrik ernstzunehmen haben. Wenn der Mensch bereit ist, sich die Gott verdankten neuen Möglichkeiten des Lebens und Handelns schenken zu lassen, dann wird er dadurch in stärkerem Maße selbst (Mit-)Ursache der eigenen Heilsgüter[204]. Die Lehre vom Verdienst steht somit zu Recht am Ende der Ia IIae, denn im Verdienst finden menschliche Freiheit und göttliche Gnade zu einer höchsten Einheit[205].

begegnet man der häufiger bei modernen Autoren anzutreffenden Unfähigkeit, aktive und passive Potentialität im scholastischen Sinne auseinanderzuhalten.

[204] Eine solche Konsequenz bietet wiederum protestantischen Thomas-Exegeten Anlaß zu grundsätzlicher Kritik, selbst wenn sie nicht wie manche unter ihnen (z. B. BASSE [1993]) die thomanische Gnadenlehre insgesamt negativ bewerten wollen. So lautet der Hauptvorwurf bei MOSTERT (1978) 57-63 gegen Thomas, daß dieser bei seinem (als solchem zu bejahenden!) Konzept der *gnadenhaften* Rechtfertigung dennoch im Ergebnis gänzlich falsch liegt, weil er prinzipiell den Menschen moralisch, vom Vollzug seiner Akte her versteht und darum das Gnadengeschenk notwendig wieder in Taten konkretisiert sehen will. Dagegen stellt Mostert als protestantische Sicht der Rechtfertigung die Befreiung des Menschen von jedem Bezug auf Selbstverwirklichung im eigenen Handeln durch Annahme der dem Menschen ganz „äußerlichen" gnadenhaften Verheißung Gottes. In der christologischen Konsequenz (abgesehen von allen philosophischen Fragwürdigkeiten) ergibt sich auch hier wieder ein kaum mehr überbrückbarer Graben zwischen dem „Menschsein" Christi und der (streng ontologisch als Sündersein zu qualifizierenden) Adamsnatur aller anderen (vgl. ebd. 90). Wenn einzig als „existenziale" Interpretation des chalkedonensischen Dogmas gelten soll: „Die Inkarnation, die unio personalis stellt fest, daß die Gnade dem Menschen schlechthin extern bleibt. Ihr Ort bleibt für den Menschen auf alle Zeit Christus selbst" (MOSTERT [1978] 84) – was ist dann die *Gnade Christi*, die Heiligung seiner eingeeinten Menschheit? Vollendetes Menschsein, auch das Menschsein Christi, ist dann letztlich nur als sich selbst in der Relation zu Gott dialektisch nichtendes, verneinendes, niemals als ein sich zutiefst *als es selbst* vollziehendes denkbar. Eine echte „Christusförmigkeit" des begnadeten Menschen im Sinne seinshafter Verähnlichung kann es darum ebenfalls nicht geben. Dies bestätigt Mostert selbst, wenn er kritisiert, daß in der thomanische Soteriologie „jenes unselige Gefälle beheimatet [bleibt], (...) in welchem (...) die Inkarnation Gottes in einem Menschen Modell für die Inkarnation der göttlichen Gnade im Handeln ist", während wir doch in Wahrheit allein „Objekte seiner menschgewordenen Liebe" sind (ebd. 165).

[205] Insofern ist es durchaus berechtigt, wenn eine neuere Studie zum Thema das für moderne katholische Theologie so reizvolle Theologoumenon von einer direkt proportionalen Entsprechung zwischen Begnadung durch Gott und menschlichem Freiheitsvollzug mit der Verdienstlehre der thomanischen Christologie in Dialog bringen will: RAI (1997).

(5) Wenn wir nun zum Ausgangspunkt unseres kleinen Exkurses in der Christologie zurückkehren, können wir sagen: Es ist angemessen, für sich selbst etwas zu verdienen, denn Mitarbeiter am Tun Gottes zu sein, ist ein „edlerer" Zustand als der, in welchem jedes Mittun, jedes eigene Verdienst fehlte. Die Übertragung auf die Person Christi gelingt von dieser Aussage her in S. th. III, 19, 3 c. recht einfach.

(a) Wenn, wie gerade gezeigt, das Verdienst etwas Edles ist, Ausdruck der gottgewollten Würde des vernünftigen Geschöpfes, dann darf es Christus, dem vollkommenen Menschen, nicht fehlen. Diesem Grundsatz kann nun die traditionelle Objektdifferenzierung eingeschrieben werden. Nicht sämtliche Eigenschaften, die den Menschen Christus auszeichnen, sind von ihm selbst verdient, sondern nur ganz bestimmte, für deren Feststellung Thomas das folgende Kriterium aufstellt, das anschließend an einigen Beispielen erläutert wird: Christus hat sich etwas durch eigenes Verdienst erworben, „wenn es sich nicht um etwas handelt, von dem gilt: Sein Fehlen müßte der Würde und Vollkommenheit Christi mehr zum Nachteil gereichen, als es durch das Verdienst vergrößert werden könnte"[206]. In diesem etwas schwer zu übersetzenden Prinzip einer „Güterabwägung", in dem Thomas die Gegenüberstellung von „meritum" und „praemium", wie sie schon Bonaventura vorgenommen hatte, präzisiert, wird implizit eine Bewertung der verschiedenen Vollkommenheiten des Herrn und damit indirekt auch der Verherrlichungsgeschehnisse, in welchen ja der den Verdiensten entsprechende Lohn besteht, vorgenommen. Für alles, was sich Christus während seines irdischen Lebens vom ersten Augenblick der Empfängnis an[207] aktiv verdient hat, gilt, daß der Akt des Verdienens („per caritatem") mehr wert war als ein Besitz der Güter von Anfang an. Deshalb aber hat es der Würde des Gottessohnes nicht widersprochen, ihrer eine Zeitlang zu entbehren.

(b) Was zählt der Aquinate in der Summa unter diese Güter? Ausdrücklich genannt werden die Verherrlichung des Leibes (bzw. nach S. th. III, 34, 3 ad 3 die „gloria immortalitatis"), die Glorie der See-

[206] Thomas, S. th. III, 19, 3 c.: „...nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet quam per meritum accrescat":

[207] Diese Lehrmeinung bleibt bei Thomas unverändert: vgl. S. th. III, 2, 11 und S. th. III, 34, 3. Weitere Texte und eine genauere Interpretation bei GLORIEUX (1930) 632-643. Auch Christi Verdienste für uns beginnen im ersten Augenblick der Empfängnis, vgl. S. th. III, 48, 1 ad 2.

le[208] sowie „das, was zu seinem äußeren Glanz" zählt (wie „Himmelfahrt und Verehrung")[209]. Letzteres ist in etwa das, was im SK unter dem enger gefaßten Begriff der Erhöhung („exaltatio") subsumiert worden war. Dies ist die uns bereits bekannte Trias, wie sie allgemein gelehrt wird[210]. Ex negativo ergibt sich, daß all jenes, was in seinem Wert niemals durch einen Akt menschlichen Verdienens aufgewogen werden kann, wie Gnade, (All-)Wissen, Verherrlichung der Seele und vor allem die göttliche Natur selbst, dem menschlichen Einwirken Christi entzogen blieb: Der Besitz dieser Vollkommenheiten ist nicht verdient, sondern gehört zu den gnadenhaften Vorgaben der hypostatischen Union[211].

(c) Es bleibt die Frage, wie sich Thomas' Lehre in der Summa zu den Erklärungen über den Modus des Verdienstes Christi für sich selbst verhält, wie wir sie dem SK und „De veritate" entnommen hatten. Die Antwort ist im Ausgang von der schon anfangs gemachten Beobachtung zu formulieren, wonach Thomas in seinem Spätwerk die Bestimmung des Verdienstes eines Menschen vor Gott (generell und auch im Falle Christi) in einen neuen, veränderten Kontext gestellt hat[212]. Nicht so sehr die Konfrontation von objektiven Leistungen mit bereits vorhandenen Gütern bzw. bestehenden Ansprüchen steht nun im Vordergrund, sondern die Frage nach dem anthropologisch-theologischen Sinn von Verdienst: wie menschliche Freiheit durch Mitwirkung mit der Gnadenvorgabe Gottes an deren Heilsursächlichkeit partizipieren darf.

[208] Vgl. III, 19, 3 ad 3: „non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis cadit sub merito".

[209] Zur „manifestatio excellentiae Christi" vgl. ebd. ad 4.

[210] Die These von BRACKEN (2001) 403 u. ö., daß nach Ansicht des Thomas die Glückseligkeit Christi in seiner Gottesschau durch Sterben und Auferstehung bzw. die darin stattfindende Erhebung der menschlichen Erkenntnis- und Willensfähigkeiten eine Intensivierung erfahren habe, entbehrt jeder Grundlage im thomanischen Text. Erst recht gilt dies für Brackens Ausführungen über eine neue „sohnschaftliche" Selbsterfahrung Jesu im Ostergeschehen (ebd. 405f.).

[211] Diese Begründung wird in S. th. III, 2, 11 c. durch ein soteriologisch gefärbtes Argument ergänzt: Kein einzelner „normaler Mensch" („purus homo") hätte vermocht, durch sein Handeln das zu verdienen, was der ganzen Menschheit das Heil bringen sollte

[212] Auf die spekulative Vertiefung weist deutlich auch WAWRYKOW (1995) 114f. hin. Dennoch ist die Behauptung: „In the Scriptum it remains a mystery why Christ should have merited or have decided to acquire these goods by his action" (115) vielleicht zu stark, da hier wie dort das Verdienst Christi für sich selbst „Nebeneffekt" des Verdienstes für uns bleibt und damit auch im SK seinen grundlegenden Sinn hat, der in der Erfüllung des Heilsratschlusses besteht. Vgl. auch NARCISSE (1997) 424-436.

Daß Thomas nicht zum Lösungsversuch des SK zurückkehren kann, in dem das Menschsein Christi im Blick auf Handlungen und Handlungsfolgen methodisch-abstrakt gegenüber Sein und Wirken der göttlichen Person isoliert wird, steht außer Frage, wenn man die Instrumentalitätsidee der Summa verstanden hat: Alles, was Christus als Mensch ist und tut, ist und tut er in Verbindung mit dem göttlichen Wort, von ihm in Dienst genommen. Wenn wir auch in der Summa keine explizite Aussage dazu finden, ob die von Christus verdienten Güter vor Ostern nicht bloß „non habita", sondern auch „non debita" waren, kann doch das „ad 2" von III, 19, 3 als Beleg dafür herangezogen werden, daß Thomas bei der Position von „De veritate" geblieben ist: Christus, so sagt der Aquinate, hat nicht nur als „erster und höchster Herr" (also aus der Sicht der göttlichen Person) Anspruch auf göttliche Herrlichkeit, sondern ihm gebührt („debetur") „nichtsdestoweniger" die Herrlichkeit „wie einem seligen Menschen". Die tatsächliche Übertragung dieser Glorie ist teilweise „ohne Verdienst", teilweise „mit" eigenem Verdienst erfolgt[213]. Dies paßt kaum zu einer Verdienstdefinition des Typs „de indebito facere debitum", sondern vermittelt eher nachfolgende Verdienste mit einem bereits bestehenden Anspruch. Dafür spricht ebenfalls, daß Thomas in der Summa weiterhin ausdrücklich von der Möglichkeit spricht, daß etwas „aus verschiedenen Ursachen" verdient bzw. geschuldet ein kann[214].

Dennoch hat Thomas das Grundanliegen seiner Argumentation im SK auch in der Summa nicht aufgegeben: Das Menschsein Christi wird in der hypostatischen Union nicht zerstört, sondern vielmehr erhoben und in seiner eigenen Würde vollendet. Der Mensch Christus kann für sich verdienen, er steht darin nicht hinter den übrigen Menschen zurück – und wo er nicht verdienen kann, ist dies Ausdruck von Erhabenheit, nicht von Mangel. Der Weg Jesu ist von Gott

[213] „Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet" (S. th. III, 19, 3 ad 2).

[214] Vgl. S. th. III, 34, 3 ad 3: „(...) nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis. Et secundum hoc, Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri: non quidem ut esset sibi magis debita; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur". Obwohl Thomas damit eine gewisse Hervorhebung des „primum instans" in der Verdienstordnung Christi für sich selbst wie im SK beibehält, fehlt auch an dieser Stelle eine klare Aussage darüber, ob das so Verdiente zuvor als „non debitum" für Christus als Mensch angesehen werden mußte, was die besondere These des SK gewesen war.

so geordnet, daß die Herrlichkeit der Seele im Leib „in Entsprechung zu den menschlichen Verdiensten" zur Durchsetzung kommt. Wie überall in der thomanischen Verdienstlehre kann auch im Falle Christi kein Zweifel daran entstehen, daß am Anfang die Vorgabe der Gnade steht – doch diese kommt im Menschsein Jesu so an ihr Ziel, daß seine eigene Freiheitsgeschichte nicht entwertet wird, sondern sich von Gott als eigenwirksam ernstgenommen, als Mit-Ursache anerkannt und im schließlich gewährten „Lohn der Verdienste" für immer objektiv sichtbar aufgehoben wissen darf.

β) Die Verdienstursache und ihr Lohn: „Erhöhung" als Frucht der „Erniedrigung"

Schließlich bleibt auch an die thomanische Summa die Frage nach der Verknüpfung von Passion und Auferstehung zu stellen. Daß Thomas diese letzte und für die Menschen wichtigste Heilstat durch einen Unterschied in der Liebe Christi als dem allgemeinen Verdienstgrund hervorgehoben haben könnte, scheidet nach allem, was wir bisher gehört haben, aus. Der seit Wilhelm von Auxerre von einigen eingeschlagene Weg des Aufzeigens inhaltlicher Korrelationen zwischen diesem Werk und dem Verherrlichungslohn war im SK kaum, in „De veritate" schon deutlicher erkennbar geworden. In der Summa setzt Thomas die Bemühung fort, für die Passion in ihrer Beziehung zur Auferstehung eine Deutung zu finden, die deren biblisch bezeugte Sonderstellung ernster nimmt. Dies geschieht allerdings noch nicht bei der Diskussion des Verdienstes Christi, sondern erst später in der Tertia.

(1) Einen ersten Hinweis bekommen wir im Kontext der Erörterungen um das Mittleramt Christi (S. th. III, 22). Die Erhöhung des Herrn, so heißt es dort zur Frage nach einer möglichen Wirksamkeit seines Priestertums für ihn selbst, ist nicht als Frucht des Kreuzesopfers zu verstehen[215]. Das Opfer ist untrennbar mit dem Gedanken der Satisfaktion verbunden, die näherhin dessen eigentliche Wirkung darstellt. Christus als Mensch aber bedurfte keines Mittlers zu Gott, da er ihm in seiner Person in einzigartiger Weise verbunden war und keine Sünde dieses Verhältnis getrübt hat. Die „Verdienste des Leidens", also vor allem die Auferstehung, müssen stattdessen von einem anderen Aspekt des Passionsgeschehens her verständlich gemacht werden: von der „Hingabe" („devotio"), die ihn in Liebe dazu geführt hat, das Leiden „demütig" auf sich zu nehmen. Darin

[215] Vgl. zum folgenden S. th. III, 22, 4.

drückt sich aus, daß Christus seiner Menschheit nach in allem die Ehre Gottes zu fördern suchte[216]. Sofort erinnert man sich an den Gedanken Alberts von der verdienstlichen Liebe, die sich im Leiden besonders in die Tugend der „humilitas" hinein expliziert und in dieser Ausdrucksform in Korrelation zu den speziellen Wirkungen steht, die der Passion für Christus folgen[217].

(2) Daß es wirklich dieser Gedanke ist, den Thomas in der Summa verfolgt, erkennen wir eingehender am Ende des Passionstraktates. Im letzten Artikel der Quästion zu den Wirkungen des Leidens Christi (III, 49, 6) wird die Frage gestellt, ob Christus für sich selbst durch die Passion die Erhöhung verdient hat[218].

(a) Die drei Einwände gegen die These tragen noch einmal all das zusammen, was seit der Frühscholastik gegen eine Sonderstellung der Passion für das Verdienst der Verherrlichung geltend gemacht worden war: Der Anspruch darauf besteht aus der hypostatischen Union selbst („ex sola unione") (ag. 1); wenn ein Verdienst stattfindet, dann ist es schon im ersten Augenblick der Empfängnis vollkommen gesetzt (ag. 2); schließlich besitzt Christus bereits die Seelenglorie, die ohne weiteres Verdienst auf den Leib überfließen kann (ag. 3). Dagegen stellt das „Sed contra" die Autorität des Philipperhymnus: Die Erniedrigung bis zum Kreuz – deswegen die Erhöhung[219].

(b) In seiner Antwort versucht Thomas, sich die innere Logik dieses Schriftzitates, die von früheren Scholastikern so oft bis zur Unkenntlichkeit interpretatorisch entschärft worden war, innerhalb des durch die Verdienstlehre vorgegebenen Rahmens so weit wie möglich nutzbar zu machen, indem er auf die „Entsprechung der Gerechtigkeit" zwischen Verdienst und Lohn verweist. Diese Gerechtigkeit ist mehr als der nackte Rechtsanspruch auf Verherrlichung. Es geht um die Aufdeckung einer inneren Zusammengehörigkeit der Ereignisse,

[216] Vgl. dazu die interessante Unterscheidung bei Thomas, Sup. Joh., c. 4, l. 6, n. 669: „Respondeo dicendum, quod solus Deus est qui sine vitio gloriam suam quaerit. Homo autem ab hominibus quaerere non debet gloriam suam, sed gloriam Dei. Christus autem quaerebat inquantum Deus convenienter gloriam suam, et inquantum homo gloriam Dei in seipso."

[217] S. th. III, 22, 4 ad 2: „Christus autem consecutus est per suam passionem [gloriam resurrectionis], non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis: sed ex ipsa devotione qua, secundum caritatem, passionem humiliter sustinuit." Die Vergleichsstelle bei Albert war De incarnatione, tr. 6, q. 2, a. 1 ad 4.

[218] Vgl. zum folgenden auch BRACKEN (2001) 391ff.

[219] Zitiert von Thomas im „Sed contra" von S. th. III, 49, 6. Thomas steht mit seiner Aufnahme des Kenosismotivs in einer breiten Tradition mittelalterlicher Deutung des Philipperhymnus, vgl. ZAHNER (1992).

konkret um die Korrespondenz zwischen Erniedrigung und Lohn. Es ist die „coadaptatio" Langtons, auf die letztlich auch Thomas zurückgreift, aber in einer sehr systematisierten Form. Thomas fragt nicht weiter nach einer tieferen Begründung seiner Gerechtigkeitsregel[220], wenn er sie christologisch zur Anwendung bringt; trinitarische Grundlegungen der kenotischen Lebensbewegung Christi, wie die moderne Theologie sie liebt, liegen ihm ziemlich fern. Stattdessen konstatiert er schlicht das Vorliegen von Bedingung und Folge und bemüht sich, die im Vergleich offenbar werdende umgekehrte Proportionalität zu explizieren. Das Geschehen von Golgotha erfüllt darnach in ganz besonderer Weise das Kriterium des „Verdienens", sofern es einen freiwilligen Verzicht Christi auf Dinge einschließt, die ihm eigentlich geschuldet sind, was Thomas mit dem biblischen Terminus „Erniedrigung" beschreibt[221]. In der Art dieses Verzichts, der sich in Christi körperlichem Leid und der Herabsetzung seiner Menschheit manifestiert, leuchtet zugleich die Beschaffenheit desjenigen auf, das im Verdienst erworben wird: die „gloria corporis" in den verschiedenen Entfaltungsstufen des Erhöhungsgeschehens[222]. Wie bei Wilhelm wird nun auch vom Aquinaten neben der (formgebenden) Willensintention der material-qualitativen Beschaffenheit der Verdienstwerke ein Eigenwert zugestanden[223], wenigstens mit Blick auf den akzidentellen Lohn, der als seine Folge empfangen wird[224]. Der Begriff der „Erhöhung" bezeichnet in der Summa ge-

[220] Daß Thomas dennoch nicht undifferenziert und naiv von „humilitas" gesprochen hat, zeigt seine Darlegung an anderer Stelle (II-II, 161, 1 ad 1), wo auch von schlechten Formen der Selbst-Demütigung die Rede ist. Vgl. dagegen die nähere Erklärung der *verdienstlichen* „humilitas Christi" in S. th. II-II, 161, 5 ad 3/4.

[221] Der Zusammenhang von „humilitas" und „glorificatio" ist in der scholastischen Theologie Allgemeingut, da er, wie bereits erwähnt, bei Petrus Lombardus Sent. l. 3, d. 18, c. 1, n. 3 (ed. QUARACCHI, 112) genannt ist. KESSLER (1970) 197ff. urteilt doch recht leichtfertig über die Frage nach einem verdienstlichen Wert der Passion, wenn er S. th. III, 49, 6 dabei gänzlich unberücksichtigt läßt.

[222] Von „Manifestationsgeschehen" kann man hier auch deswegen sprechen, weil Thomas für den Begriff „gloria" in der Summa (mit Berufung auf Ambrosius) die Definition „clara *notitia* cum laude" kennt (vgl. S. th. I-II, 2, 3 c.).

[223] Wenn es in S. th. II-II, 152, 4 ad 1 heißt: „meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis", dann ist darin doch klar der Wert des „genus actus" anerkannt.

[224] An etwas versteckter Stelle, im Schöpfungstraktat der Summa (I, 95, 4 c.), drückt dies Thomas in einer klaren Differenzierung des Verdienstbegriffes aus, die zunächst natürlich nicht auf Christus, sondern die übrigen Menschen zu beziehen ist: „quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo

genüber dem SK nicht mehr bloß die Manifestation des Gottessohnes Christi vor den Menschen, sondern wird auf das gesamte nachösterliche Verherrlichungsgeschehen ausgedehnt. Indem Thomas diesen Passionslohn durch die entsprechenden Artikel des Glaubensbekenntnisses repräsentiert sein läßt, kommt er zu einer viel überzeugenderen Zuordnung, als sie etwa Wilhelm von Auxerre hatte vorlegen können. So entsteht folgendes vierstufige Schema[225]:

(verdienstliche) Erniedrigung	→	(verdiente) Erhöhung
passio et mors	→	resurrectio gloriosa
locus: sepulchrum/ infernus	→	ascensio in caelum
confusio et opprobria	→	consessio paternae dexterae/ manifestatio divinitatis
traditus humanae potestati	→	iudiciaria potestas[226]

Auf diese Gliederung wird Thomas zu Beginn des Erhöhungstraktats, also in der Einleitung zu q. 53, ohne Abänderung zurückgreifen. Auch die Darstellung der Erhöhungsgeheimnisse im „Compendium theologiae" war bereits in diesen vier dem Credo korrespondierenden Schritten vorgegangen[227]. Es spricht für die durchdachte Architektonik der Summa, daß so über die Verdienstlehre Passionstraktat und Erhöhungsquästionen auf engste miteinander verbunden werden, und zwar noch klarer, als wir dies bei Albert angetroffen hatten.

pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex, scilicet absoluta et proportionalis. (...) Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato." Christologisch gewendet, bedeutet dies: Christus verdiente sich nicht das „praemium substantiale". Gnade und Liebe als Wurzeln der Verdienste sind mit diesem von Anfang an gegeben. Dagegen existiert auch für Christus eine Entsprechung zwischen Werk und Lohn im akzidentellen Lohnbereich.

[225] Daß hier gerade eine Vierstufigkeit gefunden wird, dürfte weitgehend als Konstruktion im Hinblick auf die für die Erhöhungsquästionen der Summa intendierte Struktur anzusehen sein, wie auch ein Vergleich mit Comp. Theol. I, c. 240 zeigt, wo nur von einer zweifachen Entsprechung zwischen Erniedrigung („secundum mortis passionem in carne passibili [...] quantum ad locum, corpore posito in sepulchro et anima ad inferos descendente") und Erhöhung („exaltatio resurrectionis" bzw. „ascensionis") die Rede ist. Die „sessio ad dexteram" erscheint im Compendium als Abschluß der Himmelfahrt, die Richtergewalt wird in einem eigenen Kapitel (c. 241) als Folge des gesamten Erlösungsgeschehens Christi beschrieben.

[226] Dieser letzte Zusammenhang wird von Thomas in der Quästion über die Richtergewalt Christi wiederaufgegriffen; vgl. S. th. III, 59, 3 c.

[227] Vgl. Comp. theol. I, c. 236-242. Natürlich ließen sich auch in weiteren Werken des Aquinaten Belege für eine derartige Verbindung von Erniedrigung und Erhöhung Christi bzw. einen speziellen der genannten vier Aspekte finden; vgl. etwa zur Richtergewalt Sup. Joh., c. 5, l. 4, n. 765; c. 5, l. 5, n. 789; allgemeiner: ebd., c. 7, l. 1, n. 1019.

(c) Daß Thomas aber bei seiner ganzen Argumentation in III, 49, 6 unmittelbar an Ideen Alberts angeknüpft haben könnte, legt eine weitere Parallele zu dessen Argumentation nahe.
Die Entsprechung zwischen Passion und Erhöhung, wie sie in III, 49, 6 dargestellt wird, ist vor allem, so sagt Thomas im „ad 2" des Artikels, mit Blick auf die Leiblichkeit Jesu zu konstatieren. Genau dies hatte Albert wiederholt in „De incarnatione" wie im SK betont. Die Verdienste vor der Passion, so heißt es nun bei Thomas, haben zwar einen Anspruch „ex parte ipsius animae" erwirkt, der aber nun im (körperlichen) Leiden „ex parte corporis" ergänzt worden ist. Die Passion ist mithin als eine weitere und in gewissem Sinne „neue" Verdienstursache für die Erhöhung neben den vorhergehenden erwiesen, was nicht die formale, sondern die materiale Bestimmung des Verdienstvollzuges betrifft; denn der Leib, von dem her die Passion als besonderes Verdienstgeschehen in den Blick kommt, bleibt, obgleich nun in ganz besonderer Weise affiziert, auch im Kreuzesleiden nur „ipsius meriti instrumentum"[228], Werkzeug des eigentlichen verdienstlichen Aktes, der, wie Thomas an anderer Stelle klarmacht, formaliter nicht im Schmerz selbst, sondern in der Haltung des Leidenden zum Schmerz besteht[229], nämlich in der freiwilligen Annahme aus Liebe. So wird man die Meinung des Aquinaten wohl am besten deuten, wenn man sagt, daß Christus gerade hinsichtlich der Werkzeughaftigkeit seines Leibes im Geschehen der Passion für den Ausdruck seines verdienstlichen Willens den in der Verherrlichung anstehenden Ausgleich („recompensatio") verdient hat.

(3) Fassen wir zusammen: Weil sich die demütige Liebe des Gottessohnes, die in seiner Menschwerdung begonnen hat, in der Passion als Ganzhingabe des Menschseins in seiner konkreten Leiblichkeit vollzieht[230], ist diese äußerste „Erniedrigung" für Christus

[228] Thomas, S. th. III, 49, 6 ad 1.

[229] Vgl. S. th. III, 48, 1 ad 1, ganz ähnlich S. th. III, 49, 6 ad 1. Auch in unserem vorliegenden „ad 2" wird ja vom „corpus quod fuerat ex caritate passioni subiectum" gesprochen. Der Vater lieferte den Sohn (nur und gerade) dadurch aus, „inquantum dedit voluntatem patiendi in ea [sc. cruce]": Sup. Joh., c. 3, l. 3, n. 478. Ganz richtig bemerkt daher BACKES, I. (1975) 68: „Zwar ist der Vater durch Jesu Tod mit uns versöhnt worden, aber weder weil so der Rachedurst der göttlichen Gerechtigkeit gestillt wurde, noch deshalb, weil Jesus die Schmerzen bloß passiv hinnahm. Der leidende Gottessohn handelte in seinem Leiden und Tod. Diese Aktivität Christi machten die Theologen der Hochscholastik zum Gegenstand genauerer Untersuchungen". Dazu auch HARDY (1936) 67-82 (man beachte allerdings die Kritik an diesem Werk bei PESCH [1967] 554, Anm. 2).

[230] Die scheinbar widersprechende Bemerkung S. th. III, 48, 1 ad 3 „quod passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt praecedentia merita, non

zugleich in höchstem Maße Verdienstursache der folgenden Verherrlichung[231]; beide Bewegungen stehen in ihrer materialen Konkretheit in einer theologisch erschließbaren Korrespondenz.
Auch bei Thomas wird (wie zuvor besonders bei Bonaventura) deutlich, daß die Erhöhung für Christus selbst nur Bedeutung hat, sofern sie unzertrennlich mit dem Erlösungswerk für uns verbunden ist. Christus stirbt nicht am Kreuz, um in der Auferstehung seine Herrlichkeit offenbaren zu können. Weil vielmehr die Darbringung des blutigen Opfers für die Menschen nicht anders als durch die „devotio offerentis" möglich war, verdient der Herr damit zugleich für sich die Erhöhung in Herrlichkeit. Zwar hat das Verdienstschema, in dem das Leiden als höchste Stufe der Erniedrigung erscheint, in den systematischen Werken des Aquinaten den im Johanneskommentar (mit seiner Nähe zur griechischen Vätertheologie) noch häufiger entfalteten Gedanken vom Kreuz als dem Ort, an dem bereits die Erhöhung beginnt[232], weitgehend zurückgedrängt. Doch hier wie dort gilt: Ohne die „theologia crucis" bliebe die „theologia gloriae" hohl, ohne die Soteriologie die Christologie ziellos[233]. Die Erhöhung

propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui" bezieht sich eindeutig auf den Haupteffekt der Passion, nämlich die Genugtuung.

[231] Auch an anderen Stellen bezeichnet Thomas die körperliche Erhöhung Christi als Frucht der Erniedrigung im Leiden, vgl. etwa S. th. III, 34, 4 ad 1 oder S. th. III, 46, 1 c.

[232] Sup. Joh., c. 12, l. 4, n. 1637 ist die erste der drei Weisen der Verherrlichung Christi jene „in sua passione", und zwar „quantum ad signa visibilia" (Verdunklung der Sonne etc.) und „quantum ad signa invisibilia" (am Kreuz wird die Herrschaft der Hölle besiegt); ebd. l. 5, n. 1673: Christus stirbt im Modus der „exaltatio", denn die „Erhöhung" am Kreuz entspricht der Leidensfrucht (folgende leibliche Erhöhung Christi), der Leidensursache (unsere Herzen sollten erhöht und die Dämonen in der Höhe besiegt werden) und dem (alttestamentlichen) Vorzeichen dieses Leidens (eherne Schlange des Mose); ebd. l. 6, n. 1827: Die „gloria", zu der sich Christus nach Joh 13, 31f. aufmacht, ist an erster Stelle die „gloria crucis" - „Clarificatus est enim Christus per passionem crucis, quia per eam de inimicis, scilicet morte et diabolo, triumphavit (...). Item quia per eam coniunxit terrena caelestibus (...). Item quia per eam omnia regna obtinuit (...). item quia in ea multa miracula ostendit" (Quelle ist Chrysostomus); c. 17, l. 1, n. 2181; c. 19, l. 3, n. 2414: „Portat Christus crucem ut rex sceptrum, in signum gloriae quae est universale rerum omnium dominium. (...) Portat eam ut victor trophaeam suae victoriae. (...) Item ut doctor portat candelabrum, in quo ponenda erat lucerna suae doctrinae, quia verbum crucis fidelibus est virtus Dei". Zum Thema in der Patristik vgl. WINLING (2000) 293-300. MAILLARD (2001) 280-286 weist deutlich nach, daß das erweiterte, auch kreuzestheologische Verständnis von „gloria" im Johanneskommentar nicht von Augustinus, sondern vor allem von Chrysostomus stammt.

[233] In diesem Sinne faßt HARDY (1936) 151 die Erhöhungsereignisse ganz richtig unter die „prolongements de la passion".

ist „systemgerechte Ergänzung der Christologie“[234] – aber einer solchen, vor der das Vorzeichen des göttlichen Erlösungswillens steht, von dem her die Inkarnation erst verstehbar wird.

g) Eine Zusammenfassung aus dem Munde Alberts

Wer nach einem Text sucht, der kurz und prägnant die Mehrheitsposition des 13. Jahrhunderts zur lang disputierten Frage nach dem Verdienst Christi für sich selbst und dem daraus resultierenden Lohn zusammenfaßt, kann auf einen Abschnitt in Alberts Kommentar zur ps.-dionysischen Schrift „De ecclesiastica hierarchia“ verwiesen werden. Mit dem Resümee Alberts wollen wir unser Kapitel beschließen: „Was das Verdienst angeht, so hat Christus keine Fortschritte in dem Sinne gemacht, daß er etwas, das nicht sein war, zum Seinen gemacht hätte – denn er hat von Anfang an alles verdient –, sondern nur so, daß er das Seine noch mehr zum Seinen machte, sofern es aufgrund einer Vielzahl von Verdiensten zum Seinen wurde; denn durch jede einzelne Tat hat er sich alles verdient. Was aber den Empfang [des Verdienten] angeht, so machte er keine Fortschritte hinsichtlich des wesentlichen Lohnes, denn die Seele Christi stand von Anfang an im vollkommenen Genuß der Gottheit; aber er schritt voran hinsichtlich des akzidentellen Lohnes, wie ja gesagt wird, daß er sich durch das Leiden die Beschleunigung der Auferstehung und die Leidensunfähigkeit der Seele verdient hat, die ja nicht immer leidensunfähig war. (...) Hinsichtlich des Leibes aber hat er Fortschritte gemacht, weil er durch ihn in der Auferstehung die Verherrlichung und in der Himmelfahrt einen geziemenden Ort erhalten hat“[235].

[234] SCHMIDT (1999) 678, der allerdings bezweifelt, ob die Geheimnisse von Leiden und Erhöhung in den wissenschaftlichen Aufriß der S. th. passen.

[235] „Quantum ad meritum quidem non profecit, ut non sua faceret sua, quia ab initio omnia meruit, sed tantum ut sua faceret magis sua, secundum quod ex pluribus meritis efficiebantur sua, quia per quamlibet actionem meruit sibi omnia. Quantum ad receptionem vero non profecit quantum ad praemium essentiale, quia ab initio fuit in perfecta fruitione divinitatis anima Christi, sed profecit quantum ad praemium accidentale, sicut dicitur quod per passionem meruit sibi accelerationem resurrectionis et impassibilitatem animae; non enim semper fuit impassibilis. (...) Quantum vero ad corpus profecit, quia per ipsum in resurrectione consecutum [consecutus?] est glorificationem et in ascensione decentem locum“ (Albert, De ecclesiastica hierarchia, c. 2 [ed. COLONIENSIS t. XXXVI,2, S. 49, ZZ. 51-61]). Das „dicitur“ wird man auf die Meinung des Wilhelm von Auxerre beziehen dürfen.

3.) Die Erörterung von Christi Tod und ihr christologisch-anthropologisches Umfeld

Im Vergleich zu den beiden bisher behandelten christologischen Koordinatenfeldern, innerhalb derer die Rede von der Erhöhung Christi im scholastischen Denken zu verorten ist, soll die Frage nach der Einschätzung von Christi Tod in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von der hypostatischen Union weniger ausführlich in den Blick genommen werden.
Dies scheint aus zwei Gründen gerechtfertigt: Zum einen liegen bereits einige gründliche Untersuchungen zum Thema vor, deren Ergebnisse hier herangezogen werden können, ohne daß die Einzelanalysen wiederholt werden müßten[1]. Zum anderen ist die Bedeutung der Faktoren in diesem Problemfeld für unsere Untersuchungsthematik eine eher indirekte, so daß auch in dieser sachlichen Perspektive knappere Hinweise ausreichen sollten.
Bei Hugo von St. Viktor waren uns zwei Teilaspekte in Verbindung mit dem Tod Christi wichtig geworden: die christologische Frage nach dem postmortalen Bestand der hypostatischen Union und, daran anschließend, anthropologische Präzisierungen, die vor allem den Personbegriff betrafen. Leitend bleibt die Frage: Ergeben sich aus der weiteren Diskussion nennenswerte Folgen für die Interpretation der Erhöhung Christi?

a) Die postmortale Verbundenheit von Seele und Leib Christi mit der Gottheit

(1) Hugo von St. Viktor lehnt es bereits eindeutig ab, gewisse, zumeist mit den Namen des Athanasius und Ambrosius verbundene Vätersentenzen[2], die den Kreuzesschrei Jesu deuten, als Belege für eine Trennung von Gottheit und Menschheit im Sterben anzuerkennen. Damit unterscheidet er sich von Teilen der Schule Abaelards (Sententiae Hermanni, Sententiae Florianenses, Sententiae Parisienses, Omnibene), die von diesen Autoritäten her zumindest eine Trennung der Gottheit vom Leib folgern wollen, obwohl sie die Ver-

[1] Vgl. PELSTER (1949); LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 273-316; BREUNING (1962) 146-152; 211-213; 280f.; WEBER, H. J. (1973) 125-135; NIELSEN (1982) 274-279; 352ff.

[2] Diese Sentenzen, die zum Teil nachpatristischen Autoren zugehören (vgl. LANDGRAF [1953-54] Bd. 1, 274; BREUNING [1962] 147, Anm. 565), sind weitgehend bei Abaelard, Sic et non, q. 81 (ed. BOYER/McKEON 296ff.) zusammengestellt.

bindung mit der Seele, die auch bei den Abaelard-Schülern das Eigentliche des Menschseins ausmacht, gewahrt glauben[3]. Hugos Position, die sich auf Zitate Augustins und Leos des Großen stützen kann, setzt sich durch. Wie so oft ist es die Vermittlung der Summa Sententiarum[4], über die auch Petrus Lombardus von Hugo die These übernimmt, daß nach dem Tod sowohl Seele als auch Leib Christi mit dem göttlichen Wort geeint bleiben[5]. Diese Aussage wird seitdem fester Bestandteil aller scholastischen Christologien – bereits Petrus Pictaviensis bemerkt, daß niemand wagen würde, das Gegenteil zu behaupten[6]. Schon in der Frühscholastik läßt sich der Versuch beobachten, aus der These von der unzerstörten Union ein ausdrückliches Argument für die Notwendigkeit der nachfolgenden Auferstehung abzuleiten[7]. Explizit formuliert diesen Argumenationszusammenhang etwa Gaufried von Poitiers in seinem Exzerpt der Summe Robert Coursons[8]. Unter der soteriologischen Prämisse einer Notwendigkeit des Sterbens Christi folgt darum zugleich die Notwendigkeit der Auferstehung (ebenso wie deren Nicht-Notwendigkeit in Absehung von der Inkarnationsprämisse). Ansonsten reizt die These von der unzerstörten Einung kaum zu weiterführenden spekulativen Erörterungen. Was die Debatte allein lebendig hält, ist das Durchspielen aller möglichen logischen Konsequenzen aus dieser Tatsache für die Rede über Christus „in triduo mortis" bzw. der Versuch des

[3] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 276.

[4] Vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 19 (PL 176, 78f.). Vgl. auch Sententie Magistri Gisleberti III, 14 (ed. HÄRING [1978] 125).

[5] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 21, c. 1, nn. 4-10 (ed. QUARACCHI, 131-134).

[6] Vgl. Petrus Pictaviensis, Sentenzen, l. 4, c. 22 (PL 211, 1221C). Vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 19 (PL 176, 79A): „Et hoc omnes religiosi tenent, quod nec a carne nec ab anima separata est illa divinitas post illam ineffabilem unionem."

[7] Vgl. etwa Commentarius Porretanus in 1 Cor. (ed. LANDGRAF, S. 28): „In eo, quod dicitur: Christus crucifixus est, mors Christi et resurrectio tenentur implicita, id est quod et Christus mortuus est et resurrexit, id est quod et talis fuit Christus, qui et mortem pati, quia homo, et cui mors non potuisset dominari quia Verbum Patris. In quo utraque natura Christi, divina et humana, intelligitur. Quarum separatio etiam in morte Christi non est facta, sed tantum spiritus, id est anime, et corporis Christi. Ex quo enim divina natura unita est humane in persona Verbo, numquam postea solutus est habitus ligans utramque. Quod est in argumentum resurrectionis, quod eo habitu soluto non sequeretur etiam ex alicuius consortio, sicut est de illis, qui eo ipso resurrexerunt."

[8] Vgl. Gaufried von Poitiers, Summe, Cod. Paris Nat. lat. 3143, fol. 113rb (ed. HEINZMANN [1965] 229): „Verum est procul dubio quod in aliquo tempore erat necesse Christum mori, quoniam scilicet habuit carnem mortalem et in morte fuit necesse ipsum resurgere. Sed antequam esset homo, erat opportunum expediens non necessarium".

Ausdrucks dieser Wahrheit im Rahmen des jeweiligen christologischen Theoriekonzepts; beides braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

(2) Auch bei den großen Vertretern der Hochscholastik ist die Grundthese der bleibenden Einung unverändert vorzufinden[9].

(a) So sind in der Summa Halensis die pro und contra angeführten Autoritäten noch in etwa dieselben wie in der Frühscholastik, und die Antwort bleibt eng dem Text des Lombarden verpflichtet[10], was nur dafür spricht, das hier kein aktuell brisantes Problem mehr verhandelt wird. Die Summa kennt die Lehre von einer den Tod überdauernden Disposition der Leibesmaterie Christi auf den Geist hin, in der die Auferstehungsglorie vorbereitet wird[11].

(b) Albert beschränkt die Diskussion auf die am ehesten umstrittene Frage nach der bleibenden Einung der Gottheit mit dem Leib des verstorbenen Christus, weil die ungetrennte Verbundenheit mit der Seele scheinbar keines eigenen Beweises mehr bedarf. Sein Hauptargument lautet, daß das „Band der Gnade", welches die hypostatische Union ausmacht, stärker ist als das „Band der natürlichen Vereinigung" zwischen Seele und Leib, so daß die Zerstörung des letzteren jenes nicht berührt[12]. Die hypostatische Union besteht ja nicht bloß habituell, sondern durch die unendliche Kraft der Gottheit selbst[13]. Obgleich der Leib nur vermittels der Seele in die Einheit mit dem göttlichen Wort aufgenommen wurde, muß er darum nach seiner Trennung von dieser nicht notwendig auch von der Gottheit

[9] Vgl. für den Beginn dieser Epoche: Philipp der Kanzler, Summa de bono, De Incarnatione q. 2 (ed. PRINCIPE [1975] 176); Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 9, c. 1, ad arg. 2-5 (ed. RIBAILLIER, 107f.); Hugo von St. Cher, 3 Sent. d. 21 (ed. PRINCIPE [1970] 231ff.); Vincenz von Beauvais, Speculum Historiale, l. 8, c. 49.

[10] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 163 (bes. ad 3). Vgl. MARTÍNEZ FRESNEDA (1979) 630ff. (zur Unionsgnade Christi „in triduo mortis"). Zur Lehre des Alexander von Hales in diesem Punkte vgl. GÖSSMANN (1964) 128-136; 156-159; PRINCIPE (1967) 167ff.

[11] „Für die menschliche Natur Christi sieht diese eschatologische dispositio in der Leibesmaterie so aus, daß sie nicht nur von der gratia qua singularis homo, sondern von der gratia unionis hervorgerufen ist und die hypostatische Einigung auch des Leibes Christi im Triduum mortis zur Folge hat. Sie ist, konkret gesprochen, die höchst intensivierte Potenz des Leibes Christi zur Verherrlichung": GÖSSMANN (1966) 393.

[12] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 21, a. 1 c. Vgl. HABERL (1939) 174f.

[13] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 21, a. 1 ad 6.

geschieden sein, zumal er sich der Gottheit gegenüber nicht wie eine Materie zu ihrer Form verhält[14].

(c) Ein ganzer Artikel mit drei Quästionen ist unserer Frage bei Bonaventura gewidmet[15]. In bewußter Parallelität wird für Leib und Seele Jesu aufgewiesen, daß eine Trennung von der Gottheit im Tod nicht angemessen gewesen wäre. Dies wird aus der Sicht Gottes, aus der Sicht des Menschen, sowie aus der Sicht des jeweiligen Wesensteiles selbst dargelegt[16]. Erwähnenswert für unser Thema sind in dieser umfangreichen Darstellung vor allem zwei Aspekte, die sowohl von der Seele als auch vom Leib her auf das Verständnis der Auferstehung vorausweisen.

(aa) Zum einen kann die vollendete Glückseligkeit der Seele Christi im Erdenleben zum Argument dafür werden, daß diese Seele eine Trennung von der Gottheit und damit ein Aufhören des Glücks gar nicht zu wollen vermag[17]. Daß selbst am Kreuz die Seligkeit in ihrem Kernvollzug nicht unterbrochen, sondern nur in ihrer seelisch-leiblichen Ausbreitung gehindert war, unterstreicht, daß schon die vorösterliche Verherrlichung den Tod zu besiegen scheint und den Anspruch auf die vollendete Glorie der Auferstehung mit sich führt[18].

(bb) Auch aus dem Blickwinkel des Leibes gerät die Auferstehung bereits im Moment des Sterbens in den Blick. Die Verbundenheit der Gottheit mit einer „natura irrationalis et insensibilis", wie es der Leib Christi nach dem Tode ist, stellt nämlich eine zuhöchst ungeziemende Vorstellung dar, wie Bonaventura selbst in anderem Zusammenhang, zu Beginn des dritten Buches, zugegeben hat[19]. Wenn

[14] Vgl. ebd. ad 1; ad 4. Dieses Argument bringt auch noch Thomas in der Summa: vgl. S. th. III, 50, 2 ad 3.

[15] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 21, q. 1.

[16] Ähnlich geht Thomas vor in 3 Sent. d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1 c.

[17] Ebensowenig wünscht auch die göttliche Person, sich von der menschlichen Seele Christi zu trennen, nämlich „wie es sich nicht ziemt, daß ein Mann seine Frau im Stich läßt": „unde sicut non decet virum delinquere uxorem, sic non decuit Verbum Dei ab anima separari": Bonaventura, 3 Sent. d. 21, a. 1, q. 1 c. Vgl. ZIGROSSI (1954) 106.

[18] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 21, q. 1, a. 1 ad 4: „Cum ergo dicitur quod delectatio Deitatis remota fuit in morte ab anima Christi, hoc non intelligitur ea ratione quod mens eius desineret frui Divinitate, sed quod dispensative subtracta fuit redundantia in partem sensibilem et exposita fuit passioni acerbissimae. Propter quod clamat in passione: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*, quod non intelligitur quia dereliquerit solvendo vinculum unionis, sed exponendo ad supplicium passionis".

[19] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 2, a. 3, q. 1 c.: „Non enim erat congruum quod Dei Verbum, quod est vita, acciperet corpus nisi vivificatum; nec conveniebat eum, qui

nun aus der soteriologischen Notwendigkeit des Todes Christi dennoch von einem mit der Gottheit verbundenen toten Leib gesprochen wird, dann betont Bonaventura nachdrücklich, daß der Leib dabei seine Hinordnung auf die Seele behält. Außerdem wird darauf hingewiesen, daß die Leblosigkeit des Leibes gar nicht „einfachhin" behauptet werden kann, sondern nachweislich nur „ad tempus" angelegt ist. Für diese Zeit aber reicht die Möglichkeit des Leibes, mit einer Vernunftseele geeint zu werden (seine „unibilitas") statt der wirklichen Einung aus, um die bleibende Verbundenheit mit der Gottheit konvenient erscheinen zu lassen[20]. Der Leib Christi, so bemüht Bonaventura einen merkwürdigen Vergleich, behält auch im Tode noch eine herausragende Würdigkeit für die „unio" mit Gott, so wie ein gefangener und eingekerkerter Königssohn noch edler ist als ein freier Bauernjunge[21]. Auf jeden Fall wird deutlich, daß die Auferstehung als Ereignis gelten muß, mit dem in der Logik der Inkarnation fest zu rechnen ist. Ganz deutlich wird dies im „Breviloquium" ausgesprochen: Die Auferstehung ist deswegen im strengen Sinne „notwendig", weil der von der Seele getrennte Leib untrennbar mit der Gottheit vereint bleibt[22]. Das „triduum mortis" wirkt demgegenüber wie ein kurzes Intermezzo, über dessen Inkonvenienzen man in der christologischen Aussage hinwegsehen darf.

(d) Für Thomas ist in der Summa neben dem Verweis auf die Treue Gottes in seinen Gnadengeschenken, die nicht ohne das Vorliegen einer Schuld widerrufen werden[23], der Text des Glaubensbekenntnisses selbst Argument dafür, daß das göttliche Wort nach dem Tode mit Seele und Leib Christi verbunden blieb. Im Symbolum nämlich wird der Person des Herrn sowohl das (nur leibliche) Liegen im Grab als auch das (nur seitens der Seele mögliche) Hinabsteigen

est Spiritus immortalis, uniri corpori nisi vivificato spiritu immortali, unde illud corpus esset idoneum ad incorruptionem."

[20] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 2 ad 3: „caro autem Christi non carebat vita simpliciter, sed ad tempus".

[21] Vgl. ebd.: „Unde sicut nobilior est filius regis captus et incarceratus filio rustici in libertate sua constituto, sic etiam intelligendum est de carne Christi, quae modico tempore caruit complemento vitae, ut postea nobilissimam vitam resumeret."

[22] Vgl. Bonaventura, Breviloquium VII, c. 5 (Opera V,1, 286b): „... cuius [sc. Christi] corpus mortuum necessarium fuit resurgere, cum unitum esset inseparabiliter Divinitati."

[23] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 2 c.: „id quod per gratiam conceditur, nunquam absque culpa revocatur." Dies gilt erst recht für die „gratia unionis" als Höchstform göttlicher Gnadenzuwendung.

zur Hölle zugesprochen[24]. Damit findet die schon zu Beginn des christologischen Teils der Summa getroffene Feststellung ihre Bestätigung, daß die „unio incarnationis" stärker als die Verbindung von Leib und Seele ist[25]. Eine Art Negativtest liefert auch hier der Vorausblick auf das Ostergeschehen, bei dem Thomas ein schon seit der Summa Sententiarum geläufiges Argument aufgreift: Unter der Prämisse einer Scheidung der Gottheit von den getrennten Teilen der Menschheit würde die Auferstehung notwendig zur zweiten Inkarnation, was der Aquinate in Auseinandersetzung mit dem bekannten pseudo-athanasianischen Argument entschieden zurückweist[26]. In diesem Text wird deutlich, wie sehr Thomas Wert darauf legt, daß sich über die theologische Prämisse der bleibenden Union keine Fehlaussagen bezüglich der Natur des Menschen in seiner leib-seelischen Einheit einschleichen. Ähnliches beobachtet man in der Antwort auf einen Einwand des vorangehenden Artikels, in welchem die postmortale Stellung des Leibes Christi zu dessen Menschennatur näher bestimmt wird[27]. Angesichts der auch von den Zeitgenossen bemerkten Schwierigkeit, wie sich die nach der Trennung von der Seele nicht aufgehobene Einheit des Leibes mit der göttlichen Person zur Tatsache verhält, daß dieser Leib doch ursprünglich nur „mediante anima" von der Gottheit aufgenommen worden ist[28], weist Thomas zunächst auf die wahre Bedeutung der hier angemahnten seelischen „Mittlerschaft" hin, welche die Priorität des Formalelements in der menschlichen Natur, nicht aber die Notwendigkeit eines Zwischengliedes („medium ligans") zur Verbindung von Leib und Gottheit beschreibt. Stärker als andere Autoren unterstreicht Thomas die bleibende Hinordnung des Leibes auf die Einheit der Menschennatur, die ihm von der Seele her auch nach dem Tode zukommt. Die unser Thema betreffende Folgerung klingt ähnlich wie bei Bonaventura, scheint aber durch die Prägnanz des anthropologischen Vordersatzes noch stärker gewichtet: Im toten Leib

[24] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 3 c. Vgl. auch den Beginn von a. 5 in Thomas' Predigten zum Glaubensbekenntnis.

[25] Vgl. S. th. III, 2, 9 ad 3: „unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis".

[26] Vgl. III, 50, 3 ad 2: „in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest omnes partes eius: quasi Verbum Dei partes humanae naturae deposuerit per mortem. Sed quod iterato totalitas naturae assumptae sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animae et corporis."

[27] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 2 ad 2.

[28] Vgl. die vorhin zitierte Passage bei Bonaventura, 3 Sent d. 21, a. 1, q. 2 ad 1/ 2.

liegt bereits – nach Anordnung Gottes – eine gewisse Hinordnung auf die Auferstehung vor[29].

Wenn wir diese Argumentation besser verstehen wollen, empfiehlt sich ein Blick in den Sentenzenkommentar, wo Thomas in verschiedenen Kontexten dieselbe These etwas ausführlicher darlegt[30]. In Analogie zur natürlichen Vervollkommnung, die der Leib als materiales Element der Menschennatur von seiner Wesensform, der Seele, empfängt, darf man dem Leib Christi vermittels seiner Seele eine Hinordnung auf die Union mit der Gottheit zusprechen. Nach derselben Analogie ist generell zu postulieren, daß aus der Beseligung (also endgültigen Vervollkommnung) der Seele, wie sie für den Menschen normalerweise nach dem Tode eintritt, auch für den (getrennten) Leib die Hinordnung auf die Auferstehung und die so erfolgende Verherrlichung resultiert. Wenn also der Leib Christi in dieser doppelten Weise auf das Schicksal seiner Form verwiesen bleibt, dann, so folgert Thomas in der Summa, darf man erst recht annehmen, daß die Gottheit sich im Tode nicht von ihm getrennt hat. Die Prämisse der Einheit des Menschen in ihrer Form-Materie-Strukturierung, verbunden mit der theologischen Grundthese der nicht zurückgenommenen hypostatischen Union, führt zur Einsicht, daß der tote Leib Jesu bereits transparent ist in Richtung des zukünftigen Verklärungsleibes. In der Deutung des Todes Jesu ist also auch bei Thomas die Auferstehung als sichere Konsequenz stets verborgen präsent[31].

[29] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 2 ad 2: „Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam separata est ab ea: inquantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem." Ähnlich auch schon 3 Sent. d. 2, q. 2, a. 3, sol. 2. Solche Aussagen beachtet SCHENK (1989) 506ff. zu wenig, wenn er die „Diastase zwischen Tod und Auferstehung" bei Thomas betont.

[30] Ich beziehe mich auf Thomas, 3 Sent. d. 13, q. 2, a. 2, sol. 3 c. und besonders ebd. q. 3, a. 1 ad 3 (Kontext ist die Erörterung der „gratia unionis"): „gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est instrumentum animae, ut dictum est supra. Unde sicut in corpore perfecto anima rationali, manet post mortem ordo ad resurrectionem et ulterius ad gloriam, si anima quae fuit eius perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, inquantum est in tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem". Thomas kommt darauf zurück in d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 4: „ideo et corpus potest remanere unitum, anima separata, in quo etiam manet aliquis ordo ad gloriam ex eo quod fuit instrumentum animae habentis gratiam, ut dictum est; ut sic etiam habitualis gratia quodammodo in corpus redundet, ut supra, d. 13, dictum est."

[31] Ein prägnantes Beispiel liefert Thomas im Johanneskommentar, wenn er sagt, Christus habe die Salbung in Bethanien kurz vor der Passion zugelassen, weil er

(3) Wie fest das Postulat der Auferstehung im inkarnatorischen Ansatz der scholastischen Christologie verwurzelt ist, zeigt schließlich eine Nebenthese, der man regelmäßig im Zusammenhang mit der Erörterung des Todes Jesu begegnet: Obwohl sein Leib nach dem Tode nicht mehr lebendig war (auch nicht durch die Verbindung mit der Gottheit), ist es nicht vorstellbar, daß er den Weg des Zerfalls und der Verwesung gegangen wäre. Aus den einflußreichen Glossen der Frühscholastik kennt man als Referenzzitat Ps 15, 10 („Non dabis sanctum tuum videre corruptionem") mit seiner christologischen Anwendung im NT selbst (vgl. Apg 2, 27.31[32]) und daran anschließenden patristischen Auslegungen[33]. Zudem ist der Topos „unversehrter Leib" in der Hagiographie seit Ende des vierten Jahrhunderts geläufig[34], so daß eine Entsprechung in der Christologie nur folgerichtig erscheint.

Während Bonaventura den rein wunderbaren Charakter dieses Faktums betont[35], nennt Thomas – wie zuvor schon Alexander von Hales[36] – wieder Konvenienzgründe. Im SK stellt er die Freiheit Christi von der Erbsünde in den Vordergrund, durch welche die Strafe des körperlichen Verfalls den Rang einer notwendigen Folge des Ster-

wußte, daß nach dem Tod eine Salbung durch die rasche Auferstehung unmöglich werden würde: Sup. Joh., c. 12, l. 2, n. 1608.

[32] Schon Lukas selbst hat demnach den „Frommen" des Psalms durch das Fleisch Jesu ersetzt, so daß sich eine Vorstellung ergibt, die ziemlich genau mit der scholastischen Interpretation übereinstimmt: „Auferstehung bedeutet ihm [sc. Lukas] also die Wiedervereinigung der Seele mit dem der Verwesung nicht verfallenen Fleisch Jesu": HOFFMANN, P. (1977) 505.

[33] Vgl. Petrus Lombardus, Comm. in Ps. 15, 10 (PL 191, 176A): „*nec dabis sanctum tuum*, scilicet corpus meum a te sanctificatum, *videre corruptionem*, id est putrefactionem."

[34] Vgl. dazu ANGENENDT (1992). Zu fragen wäre, ob neben den ebd. 47ff. ventilierten Gründen für die Idee vom unverwesten Leib großer Heiliger das Ideal des Leibes Christi „in triduo" kausalen Einfluß ausgeübt hat.

[35] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 2 ad 4: „illa conservatio quae erat in carne Christi ne corrumperetur, erat a virtute divina operante super naturam".

[36] Q. 63 „De resurrectione", d. 2, m. 1 (ed. QUARACCHI, bes. 1273f.). Alexander will dort die „dissolubilitas" prinzipiell von der „mortalitas" trennen. Von Christus angenommen werden mußte nur dasjenige, dessen Ursache unter jene Übel fällt, die unmittelbar durch seinen Tod aufgehoben werden sollten. Die „concupiscentia" als Ursache der körperlichen „dissolubilitas" gehört nicht dazu, so daß die Sterblichkeit ohne diese angenommen werden konnte. Vgl. auch Alexander, 3 Sent. d. 21, n. 11/ 16 (ed. QUARACCHI, 249/ 252): „Ad incorruptionem enim animae per gratiam sequitur incorruptio corporis per gratiam. Et praeter hoc, vita quae Deus est inseparabiliter fuit a corpore per totum; non ergo fuit in ipso corruptio quae opponitur huic vitae".

bens verloren hat[37] – was allerdings insofern bedenklich ist, als mit diesem Argument, wie wir wissen, die natürliche Sterblichkeit Christi insgesamt angezweifelt werden kann, wenn man die feine Unterscheidung übersieht, daß vor dem Tod noch die soteriologischen Forderungen des „status merentis" gelten. Vielleicht hat Thomas deswegen in der Summa einen anderen Schwerpunkt gesetzt[38]: Körperliche Verwesung – die sauber unterschieden werden muß von der „corruptio" des Todes, d. h. der (zweifellos realen) Trennung der Seele vom Leib[39] – wäre ein Zeichen naturhafter Schwäche gewesen, durch die Christi Tod gerade nicht zu erklären ist. So wird im Gegenteil die Verhinderung des leiblichen Zerfalls zum Zeichen seiner göttlichen Kraft, die ebendies bewirkt. Daß dagegen nach dem Zerfall des Leibes die Auferstehung ein viel größeres Zeichen gewesen wäre, will Thomas nicht anerkennen[40].

So gilt: Die These von der göttlich bewirkten Inkorruptibilität des Leichnams Jesu ist ebenso wie die umfassendere Behauptung der unzerstörten Union des Wortes mit den Teilen der Menschennatur im Tode nur unter der schon mitgedachten Voraussetzung einer baldigen leiblichen Auferstehung sinnvoll – ein bis zum Jüngsten Tag unverweslicher und mit der Gottheit vereinter toter Körper wäre eine fast makabre Vorstellung, wenn auch mancher Vertreter der Frühscholastik dies nicht so empfunden zu haben scheint[41]. Daß unsere Behauptung stimmt, beweist ein Hinweis bei Bonaventura, der die Undenkbarkeit einer Verwesung von Christi Leib unter den direkten Argumenten für die Notwendigkeit einer zukünftigen Auf-

[37] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 1, a. 2 c.

[38] Vgl. Thomas, S. th. III, 51, 3 c.

[39] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 5 c.

[40] Vgl. Thomas, S. th. III, 51, 3 ad 3.

[41] So äußert Robert von Melun, Sententiae, l. 2, c. 61 (ed. ANDERS [1927] 119): „Nam multis sanctorum corporibus hoc ipsum divinae virtutis beneficio credimus collatum esse, id est ea a dissolutione corruptionis conservata non per triduum, sed usque ad diem resurrectionis a die depositionis eorum". In der längeren Version des Textes (c. CXCIX, ed. MARTIN [1932] 317f.) wird daraus gefolgert, daß die bloße Bewahrung vor der Vernichtung nicht der einzige Effekt der bleibenden Verbundenheit des Leibes mit der Gottheit sein kann, sondern daß eine ganz besondere „integritas" den Leib Christi im Grab ausgezeichnet haben muß. Auch Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 54v (zitiert bei LANDGRAF [1953-54] Bd. 1, 309f., Anm. 43) scheint sich prinzipiell einen über längere Zeit von der Seele getrennten, aber unverweslichen Leib Christi vorstellen zu können: „Sed conservabat [sc. divinitas] carnem illam a corruptione, quia etiam si per mille annos fuisset in sepulchro, numquam putresceret propter unionem divinitatis."

erstehung anführt[42]. So erhalten wir aus seiner Feder einen weiteren Beleg dafür, daß die Auferstehung notwendiges Systemelement in einem christologischen Denken ist, welches prinzipiell die Verherrlichung Christi mit der Inkarnation beginnen, wenn auch aus soteriologischen Gründen vorübergehend aufgeschoben sein läßt.

b) „Menschsein" zwischen Tod und Auferstehung

Weitaus umstrittener als die theologische These von der bleibenden Verbundenheit der göttlichen Natur mit den getrennten Teilen der Menschheit ist in der Frühscholastik der anthropologisch-philosophische Teil der Erörterung des Todes Christi. Er umfaßt die Einschätzung der vom Leib getrennten Seele ebenso wie die Frage, ob Christus zwischen Tod und Auferstehung noch „Mensch" genannt werden durfte. Schon im Mittelalter selbst, bei den zentralen Autoren des 13. Jahrhunderts[43], wird dazu gerne eine Art dogmengeschichtlicher Rückblick auf die frühscholastische Debatte[44] unternommen, in der Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus als Vertreter von abzulehnenden Lösungsversuchen genannt werden, denen man die eigene, „moderne" Sicht gegenüberstellt[45].

(1) Hugo von St. Viktor wird durchgängig mit der Meinung zitiert, Christus im Grabe sei deswegen das Menschsein zuzusprechen, weil die getrennte Seele des Menschen Person[46] und damit der „eigentliche" Mensch gewesen sei. Ob der starke Platonismus-Vorwurf Hugo generell trifft, braucht hier nicht noch einmal diskutiert zu werden; wahrscheinlich gibt man im besonderen Falle Christi Hugos Argumentation so nicht korrekt wieder, wie A. Landgraf[47] und H. J. Weber[48] unterstrichen haben, da Christus nach dem Viktoriner das Menschsein im Tode gerade nicht durch das Wesen der Seele, sondern durch die bleibende Verbindung mit der Gottheit behält. Die

[42] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 1 („Utrum resurrectio sit futura"). Im Respondeo: „Persuadet etiam ipsa pietas fidei, quae nullo modo corpus Christi incineratum potest excogitare."

[43] Vgl. dazu den Überblick bei WÉBER (1991) 157-161.

[44] Diese zeichnet ausführlich LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 273-317 nach.

[45] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 165; Gérard d'Abbeville, 3 Sent. d. 5, q. 5 („Quaeritur utrum anima separata tam a verbo quam a carne in se teneat rationem personae", Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 45ra-46va); 3 Sent. d. 22, a. 1 bei Albert, Bonaventura und Thomas; dazu Thomas, S. th. III, 50, 4 c.

[46] Diese Einschätzung findet sich schon bei Hugo von St. Cher, von dem es die späteren Denker übernommen haben könnten; vgl. BREUNING (1962) 180; T 121 (351f.).

[47] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 277.

[48] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 129f.

Hochscholastiker kritisieren freilich Hugos umfassenderes anthropologisches Konzept, das sie, wie Albert und Thomas, nicht nur im Blick auf Christus, sondern hinsichtlich aller Menschen für falsch halten. Bonaventura versucht wenigstens eine Sichtweise anzugeben, unter der Hugos Position noch korrekt interpretierbar ist. Nach Gérard d'Abbeville läßt sich auch bei Wilhelm von Auvergne Hugos platonistische Tendenz aufweisen[49].

(2) Von Petrus Lombardus stammt die zweite Meinung, die von den Autoren im Anschluß an sein Sentenzenbuch diskutiert wird. Man könnte sie eine Variante des (korrekt verstandenen) hugonischen Arguments nennen. Auch der Sentenzenmeister bejaht das Menschsein Christi im Tode, allerdings nur als Gott-Mensch-Sein, welches durch das Sterben deshalb nicht zerstört wird, weil die Gottheit Christi mit Seele und Leib je für sich verbunden bleibt[50]. Der Lombarde bezieht sich damit auf den fundamentalen Unterschied, der zwischen dem erst in der Annahme durch die Gottheit konstituierten Menschsein Christi und dem unseren besteht: Weil jenes auch im Sterben nicht abstrakt vom Begriff der Natur her verstanden werden kann, sondern als Existenz einer Natur begriffen werden muß, die sich allein in der Person des göttlichen Wortes vollzieht[51], handelt es sich nach Petrus um eine Glaubensfrage, der gegenüber man auf philosophische Spitzfindigkeiten verzichten sollte[52]. Für den Glauben ist es kein Widerspruch, daß Christus im Tode ein besonderer Modus des Menschseins – gleichsam vermittels der „persona divina" – zukommt, der sich von dem uns gewöhnlich bekannten („ex anima et carne simul iunctis") unterscheidet, wie ihn der Herr

[49] Vgl. Gérard d'Abbeville, 3 Sent. d. 5, q. 5 (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 45vb): „Idem dicebat Guillelmus episcopus Parisiensis".

[50] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 22, c. 1, n. 3 (ed. QUARACCHI, 136): „licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo (...). Dicimus ergo in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum; et hominem quidem nec mortalem nec immortalem, quia unitus erat animae et carni seiunctis. Alia enim ratione dicitur Deus homo vel homo Deus, quam Martinus vel Ioannes. Homo enim dicitur Deus, et e converso, propter susceptionem hominis, id est animae et carnis."

[51] Mit Recht weist NIELSEN (1982) 275 darauf hin, daß diese Sicht eine Konsequenz der Sympathie des Lombarden für die sogenannte Habitus-Theorie der hypostatischen Union ist, die verneint, daß die menschliche Natur Christi irgendetwas Substantielles für sich selbst darstellt.

[52] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 22, c. 1, n. 3 (ed. QUARACCHI, 136): „Illae enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum."

„vielleicht"(!) selbst vor dem Tod und nach der Auferstehung besaß[53].

(3) In der engeren Schule des Lombarden (bei Bandinus, Udo, Gandulphus, selbst bei Petrus Pictaviensis), bei Robert von Melun und in einer größeren Zahl der anonym überlieferten Texte aus dem Umkreis der Sentenzen finden wir die Lehre des Magisters ohne die Hinzufügung grundlegend neuer Argumente übernommen[54]. Die klare Gegenthese dürfte zum ersten Mal in der Porretanerschule formuliert worden sein[55]: Menschsein, so lehren die Sententiae Divinitatis, entsteht ausnahmslos durch die Vereinigung von Leib und Seele und endet mit der Trennung dieser Wesensteile. So ist auch Christus wie jeder andere nach dieser Trennung kein Mensch mehr[56], obwohl das Wort mit der Menschheit (bzw. den getrennten Teilen) verbunden bleibt, was den Vorwurf der duplizierten Inkarnation gegenstandslos macht. Man erkennt sofort, daß hier für das Menschsein des Herrn die Integrität der menschlichen Natur als gleichberechtigter Faktor neben ihre Annahme durch die göttliche Person gestellt wird. Dieser Lösungsweg setzt sich bei zentralen Vertretern der Porretanerschule fort (Alanus ab Insulis, Simon von Tournai) und findet über die Summisten der Jahrhundertwende (Praepositinus, Petrus von Capua, Stephan Langton) Eingang in die Hochscholastik[57]. Die Ablehnung der These des Lombarden wird,

[53] Vgl. ebd.: „Non autem sic erat homo [sc. in triduo], ut ex anima et carne simul iunctis subsisteret, ex qua ratione dicitur aliquis alius homo; et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte vero homo erat tantum propter animae et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem."

[54] Nachweise bei LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 284-288; NIELSEN (1982) 352ff.

[55] Unter den mittelalterlichen Autoren selbst bestätigt dies Gérard d'Abbeville, der die These: „anima nec in corpore nec separata a corpore sibi vindicat proprietatem personae", dem „Porretanus" (also Gilbert von Poitiers) in seinem Kommentar „Super Boethium, De duabus naturis" zuschreibt (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 45vb).

[56] Vgl. Sententiae Divinitatis (ed. GEYER, 95*): „Nos vero dicimus, quod Christus in illo triduo desiit esse homo, nec poterat dici: Deus est homo. Ita enim vere mortuus est et anima a corpore separata est, sicut alii homines. Vere igitur mortuus est, quare in illo spatio non fuit homo. Quod enim dedit ei partium coniunctio, hoc ei abstulit partium disiunctio, scilicet [esse animatum] esse animal, esse hominem."

[57] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 302-315. Die Erörterung des Petrus von Capua ist mittlerweile im Rahmen der Edition aller christologischen Fragen seiner Summa komplett nachzulesen bei BOIRA SALES (1996) 72ff.

wie besonders gut bei Wilhelm von Auxerre zu erkennen[58], mit einer Kritik des aus der Habitustheorie[59] stammenden christologischen Nihilianismus insgesamt verbunden, der eine Betrachtung der Menschennatur Christi in Absehung von der Person für quasi unmöglich erachtet und den man schon recht früh dem Lombarden zugeschrieben hat[60]. Dieser These wird nun eine immer korrekter formulierte „Subsistenztheorie" vorgezogen, in welcher es selbstverständlich ist, Christus auch seiner Menschheit nach als „aliquid" zu bezeichnen[61]. Während Hugo von St. Cher und Roland von Cremona die Linie der „Summa aurea" kaum verlassen[62], zeigen die von F. Pelster zugänglich gemachten Texte der frühen Oxforder Mendikantentheologen Richard Fishacre und Richard Rufus eine deutliche Eigenständigkeit gegenüber der mittlerweile in Paris etablierten Lehrmeinung[63]. Während Fishacre für Christus eine „übernatürliche" Verbundenheit von Seele und Leib konstatiert und damit das Menschsein durch die Person des Wortes zumindest neben der „natürlichen" Trennung von Leib und Seele im Tod festhalten will[64], bemüht sich Rufus sogar um eine explizite Verteidigung der Lombardus-These: Da Christus Mensch ist durch eine einzige Annahme von Leib und Seele seitens des Wortes, der eine Verbindung der Teile untereinander nicht vorausgehen kann, wird das Menschsein Christi durch die Trennung dieser Teile auch nicht aufgehoben[65].

(4) Die Pariser Magistri des 13. Jahrhunderts haben diese argumentative Nebenlinie im allgemeinen nicht weiterverfolgt. Einzig Gérard d'Abbeville erweist sich wieder einmal als ausgesprochen konservativ, indem er zwar (was bei ihm selten genug ist) Hugo von St. Viktor deutlich kritisiert, dann aber die Lombardus-These als

[58] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 1, c. 2-3 (ed. RIBAILLIER, 13-49); dazu BREUNING (1962) 147-152; PRINCIPE (1963) 90ff. Zur hochscholastischen Kritik an der Habitustheorie insgesamt vgl. BACKES, I. (1953) 923ff.

[59] Zu den berühmten drei christologischen Theorien in den Lombardussentenzen, l. 3, d. 6 vgl. LUSCOMBE (1969) 267-273; COLISH (1994b) 399-417; 425ff.

[60] Ob dies zurecht geschah, ist in der Forschung umstritten. Ablehnend äußert sich COLISH (1996) 147ff., gegen NIELSEN (1982) 264-270. Im Rest des Aufsatzes weist Colish nach, daß dagegen in der frühen Lombardusschule durchaus Spuren eines derartigen christologischen Nihilianismus zu finden sind.

[61] Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 116-137; PRINCIPE (1963) 67-80.

[62] Vgl. Roland von Cremona, Summa, l. 3, c. 44 (ed. CREMASCOLI, 146-150). Zu ihm und Hugo von St. Cher vgl. BREUNING (1962) 211f.; 280f.; PRINCIPE (1970) 235-241.

[63] Vgl. PELSTER (1949).

[64] Vgl. ebd. 264; 273f.

[65] Vgl. ebd. 269; 277.

goldenen Mittelweg („media via immo regia") zwischen den „extremen Meinungen" Hugos und Gilberts preist und sie sich zu eigen macht, obwohl er weiß, daß die Position der Porretaner mittlerweile „allgemein" vertreten wird[66]. Unsicherheit zeigt zuvor auch noch die Summa Halensis, die eher die verschiedenen Ansichten zum Thema referiert, als daß sie eine eigene dezidierte Lösung vorträgt[67]. Entschiedener äußert sich Odo Rigaldi, wenn er klar der „heute berühmteren" Meinung zustimmt, die das Menschsein Christi im Tode verwirft[68]. Diese Ablehnung teilt Bonaventura, wenn er auch – im Gegensatz zum knapper und schärfer formulierenden Albert[69] – noch sichtlich darum bemüht ist, wenigstens die richtigen Ansätze, die in den Thesen Hugos und des Lombarden liegen, so weit wie möglich zu würdigen; dennoch muß er dem Hauptvorwurf der Kritiker Recht geben, daß beide Autoritäten letztlich das menschliche „esse naturae (actuale)" unzureichend begriffen haben. Denn weder durch die Nobilität der Seele ohne den Leib noch durch die bleibende Verbindung der Gottheit mit den Teilen bleibt „Menschsein" im Vollsinne gewahrt[70]. Ausdrücklich geht Bonaventura auf das bei Hugo zu findende Argument ein, daß der Mensch doch gerade im Stand der vom Leib getrennten Seele zur vollkommenen himmlischen Seligkeit zugelassen wird. Er gesteht zu, daß trotz des im Tode aufgehobenen Menschseins „vielleicht" das „esse gratiae" im Menschen (!) vermehrt werden kann[71]. Diese in sich recht widersprüchli-

[66] Vgl. Gérard d'Abbeville, 3 Sent. d. 5, q. 5 (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 45vb-46va): „Tertia opinio, quae media via immo regia inter has extremitates incedit, est ipsius Magistri dicentis quod anima non est persona quando corpori personaliter est unita, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore persona est sicut angelus. (...) Haec opinio quantum ad primam partem concordat cum prima, quantum ad secundam cum secunda. Hanc teneo, hanc sequor, ut mihi videtur, probabilem" (45vb). Ebd. 46rb: Hugo täuscht sich, wenn er vom Leib meint, daß er nur „in personam ei [sc. animae] apponitur". Stattdessen ist eine „compositio ad personam" nötig.

[67] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 165. Dazu: GÖSSMANN (1964) 157f.

[68] „Celebrior est hodie [sc. haec opinio]": Odo Rigaldi, 3 Sent. d. 22, Cod. Trier 897 (1124), fol. 166rb. Das sehr ausführliche Hugo-Referat der Summa Halensis wird nicht übernommen.

[69] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 22, a. 1. Bündig wird etwa im „ad 4" der Irrtum Hugos in allen Punkten konstatiert – „salva sua pace". Daß es sich bei der Frage allerdings nicht um eine des rein philosophischen Nachdenkens handelt, gibt Albert an anderer Stelle zu bedenken; vgl. De XV problematibus, n. 14 (ed. COLONIENSIS t. XVII, 1, p. 43); dazu KÖHLER (2000) 178.

[70] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 1 c.

[71] Vgl. ebd.: „...nec homo est anima sua, nec verius est homo cum moritur quam cum vivit, quantum ad esse naturae, licet fortassis possit augeri in eo esse gratiae...". Das

che These wird ausdrücklich in der Antwort zum zweiten Einwand derselben Frage wiederholt: Mit einer Schwächung des „esse naturale" (Verlust des Menschseins) vermag durchaus die Stärkung des „esse morale" (hier: Glückseligkeit) einherzugehen, wie empirisch am Gemütszustand solcher Kranken belegt werden könne, deren sittliche Stärke parallel zum körperlichen Verfall wächst[72]. In der Übertragung auf den Tod des Menschen bleibt die Schwierigkeit, daß dort (im Gegensatz zum herangezogenen Vergleich) das „esse naturale" nicht bloß „geschwächt", sondern zerstört wird, so daß hinsichtlich des „esse morale" im strengen Sinne nicht mehr dasselbe Subjekt vorliegt („homo" – „anima hominis"). Damit begegnet bereits bei Bonaventura die theologische Crux einer Vereinbarkeit von philosophischer Bestimmung des Menschseins und den Forderungen der kirchlichen Beseligungslehre, die den Interpreten des Aquinaten noch stärker aufgefallen ist.

(5) Die Antwort des Thomas fällt im Blick auf Christi Tod schon im SK und erst recht in der Summa sehr deutlich aus. Sowohl die Position Hugos als auch die des Lombarden werden ohne Umschweife verworfen.

(a) Jene verstößt gegen die Regeln des Hylemorphismus, indem sie entweder gar keine Natureinheit zwischen Leib und Seele in Christus zuläßt oder nur eine akzidentelle, diese scheitert daran, daß nach dem Tod, der Aufhebung des Materie-Form-Gefüges ist, bestenfalls äquivok ein Menschsein der Teile behauptet werden kann, so wie das Auge des toten Christus nur noch äquivok „sein Auge" zu nennen ist[73]. Denn für eine univoke Prädikation reicht die Einheit in der Person ohne die Einheit der Natur nicht aus[74]. Alles andere

„in eo" ist klar auf „homo" zu beziehen kann. Zur bonaventurianischen Anthropologie insgesamt vgl. WÉBER (1991) 90-119; 202-205; 337-341.

[72] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 1 ad 2: „Ad illam auctoritatem Hugonis, qua dicitur quod nemo desinit esse quando verius esse incipit, dicendum quod nihil prohibet quod veritas esse moralis augeatur cum diminutione veritatis esse naturalis; sicut videmus quod in debilitatione virtutis naturalis frequenter fortificatur virtus moralis. Et ideo non oportet, quodsi homo incipit esse beatus secundum animam, quod propter hoc non desinat esse homo."

[73] Dies wird eigens in einem Quodlibetalartikel entfaltet: Thomas, Qdl. 3, q. 2, a. 2 [4]. In auffällig vielen Quodlibeta hat sich Thomas mit der christologischen Konsequenz seiner Lehre von der Einheit der Wesensform auseinandergesetzt. Neben dem zitierten Text sind dies Qdl. 2, q. 1, a. 1; qdl. 4, q. 5 a. un. Vgl. SCHNEIDER, T. (1973) 61f.; 69f.

[74] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 1, a. 1 c. Wie das „ad 7" zeigt, ist Thomas sogar bereit, dieses aristotelische Konzept gegen mißverständliche Formulierungen des Aristoteles selbst zu verteidigen („intellectus est homo", IX. Eth.). Die Äquivozität

müßte die Wahrheit des Todes Christi in Zweifel ziehen[75]. Wenn von einer Identität des Leibes vor und nach dem Tod die Rede sein soll, dann ist dies einzig auf den identisch bleibenden Seinsträger, also die göttliche Person, zurückzuführen[76] – eine These, die klar aus der thomanischen Lehre von der Seele als einziger Wesensform des Menschen resultiert[77].

(b) Dem Sentenzenmeister wird sowohl im SK wie in der Summa der Irrtum im anthropologischen Konzept wenigstens noch mit einem gewissen Wohlwollen konstatiert, während die Ablehnung Hugos in beiden Werken eher schroff ausfällt[78]. Irgendwelche Einschränkungen aus theologischer Perspektive gegen diese klare anthropologische Stellungnahme finden sich bei Thomas nicht. Damit wird nur bestätigt, daß der wahre Tod Christi, verstanden als echtes Ende des Menschseins, mit der hier nochmals unterstrichenen Feststellung der bleibenden Verbundenheit der Gottheit mit den Teilen nicht auf Dauer zusammengedacht werden kann: „Das Wort Gottes hat Seele und Leib geeint angenommen"[79], und es ist eine unausgesprochene Selbstverständlichkeit, daß aufgrund der Fortdauer der Inkarnation und der bleibenden numerischen Identität der Teile[80] die Einheit rasch wiederhergestellt zu werden verlangt. Der Blick richtet sich also auf die Auferstehung.

(c) Dies ist freilich eine anthropologische Forderung, nicht eine solche, die sich aus dem Blickwinkel der seelischen Glückseligkeit Christi für sich genommen erheben ließe. Obwohl wir dies nicht mehr eingehender begründen wollen, da es den Rekurs auf die ge-

des Menschseins Christi im Leben und seiner einzelnen Teile im Tod bekräftigt Thomas in einem weiteren seiner Quodlibeta: Qdl. 3, q. 2, a. 2.

[75] Vgl. Thomas, S. th. III, 50, 4 c. „Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est."

[76] Vgl. S. th. III, 50, 5 c.

[77] Gerade die christologische Konsequenz der formalen Nicht-Identität zwischen irdischem Leib Jesu und seinem Leichnam im Grabe wird in den Jahren nach Thomas' Tod scharfe Kritik bei Autoren wie Heinrich von Gent oder Wilhelm de la Mare hervorrufen und zum „Prüfstein der anthropologischen Formel von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen" (HÖDL [1966] 550) im Verlauf des folgenden Korrektorienstreits werden. „Die thomanische Einheitsthese einschließlich ihrer Vorgeschichte und Rezeption gehört zu den meisterforschten Gebieten des neueren Thomasstudiums" (SCHENK [1989] 510). Vgl. HÖDL (1966) 537-540; EMERY, G. (2000) 59f.; ausführlicher: SCHNEIDER, T. (1973); WEBER, H. J. (1973) 142-158; WÉBER (1991) 113-119; WAWRYKOW (2001) 302-313.

[78] Etwas vermittelnder wirken Thomas' Aussagen in Qdl. 2, q. 1, a. 1, die aber die Grundthese unverkürzt aufrechterhalten.

[79] „Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam": Thomas, S. th. III, 50, 5 ad 1.

[80] Vgl. KEAREY (1992) 19.

samte „beatitudo"-Problematik nach sich zöge, ist für unser Untersuchungsthema als wichtige Randnotiz festzuhalten: Indem der strengere Begriff von „Menschsein", der aufgrund einer vertieften Anthropologie des Todes in der Hochscholastik angewandt wird, nicht unter die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von „Beseligung" aufgenommen wird, bleibt – nicht nur im Falle Christi, aber auch dort – der Auferstehung als Wiederherstellung dieses Menschseins ebenfalls der Rang einer notwendigen Bedingung wesenhaft vollendeter Seligkeit des Menschen verwehrt. Natürlich kann man einwenden, daß für Christus sowieso die im Tode unversehrte Konstanz des personalen (göttlichen) Subjekts gilt. Da aber auch in seinem Falle die Seligkeit, die uns interessiert, einzig die das Menschsein betreffende sein kann, behält die eben getroffene Feststellung ebenfalls christologisch ihre Gültigkeit[81].

4.) Zusammenschau: Die christologische Verortung der Erhöhung Christi auf dem Weg von der Frühscholastik zur Hochscholastik

Auch der zweite Hauptteil unserer Untersuchung soll mit einer kurzen Zusammenschau der Ergebnisse abgeschlossen werden.

(1) Für alle Theologen unserer Epoche ist die Lehre über Christus wesentlich Reflexion auf das Geheimnis der Inkarnation. Damit knüpfen sie an ihre spätantiken Vorbilder an. Die Glaubenssätze, wie sie die frühen Konzilien formuliert haben, werden erläutert und spekulativ ausgewertet, ohne daß der biblische bzw. dogmengeschichtliche Weg, der zu ihnen hingeführt hat, also der „ordo revelationis", als solcher integraler Bestandteil der Betrachtung wäre. Eine der Grundaussagen dieser metaphysisch ansetzenden Christologie lautet: Die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Union, so kann mit den Begriffen der Idiomenkommunikation gefolgert werden, partizipiert durch die Vereinigung mit der Gottheit an deren Seinsfülle.

[81] Dafür spricht z. B., daß Albert die Frage „An anima separata a corpore, statim sit facta impassibilis?" ausdrücklich in einem Kontext stellt, in welchem es um die Verherrlichung Christi geht (3 Sent. d. 18, a. 5).

In der Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur wurzelt jene Heiligung der Menschheit Christi, die als persönliche Gnade all seinen Lebensäußerungen und als Hauptesgnade allem erlösenden Tun für uns vorausgeht[1]. Es gibt von dieser Union als solcher her keinen Sach- und Erkenntnisgrund, der erklären könnte, weshalb die einmalige Begnadung des Menschen Jesus Christus, die sich vor allem in der Sündenlosigkeit manifestiert, nicht unmittelbar in ihre Vollendung, die umfassende, seelisch-leibliche Verherrlichung münden sollte. Tatsächlich ist dies nach scholastischer Überzeugung im Bereich der Vernunftseele auch geschehen, da sie schon auf Erden ununterbrochen in der Anschauung Gottes stand[2]. Daß ein Überfließen der Glorie auf den Leib zunächst ausblieb, ist einzig als Folge einer begrifflich vom Unionsgeschehen unterschiedenen Anordnung des göttlichen Willens zu erklären, der zur Ermöglichung des nur im unverherrlichten Leib zu vollziehenden Heilswerkes Christi die Verklärung dort für eine gewisse Zeit zurückgehalten hat. Damit wird auf der einen Seite die spezielle Kenosis der Leidensfähigkeit als Konsequenz des Heilsratschlusses Gottes in der Inkarnation stets unter den Vorzeichen einer „absoluten" Wesenschristologie betrachtet, in der nicht die Glorie, sondern eher das Sterben Christi zum Problem wird. Auf der anderen Seite aber muß sich die metaphysische Christologie durch die von Gott her gleichursprünglich anzusetzende (finalursächlich sogar primäre) soteriologische Vorgabe und ihre Anforderungen an eine sterbliche, zu Sühne und Verdienst

[1] „Thus, without diminishing the value of the *Acta et Passa Christi*, we may conclude that the ultimate basis for his meriting his own glorification is the hypostatic union which also enables him to merit for others since capital grace (...) is essentially the same as the personal grace which justifies the soul of Christ differing merely by a distinction of reason": POTVIN (1973) 247 (konkret bezogen auf Thomas).

[2] Auf die scharfe Kritik, die in der Gegenwart gerade an dieser gemeinsamen Lehre der Scholastiker geübt wird, kann in unserer Studie nicht weiter eingegangen werden. Als Beispiel für den Tenor der Einwände sei KAISER (1981) 125f. zitiert: „Leidensfähig war nur der Leib [sc. Christi], die Seele aber war ohne Unterbrechung aus der Schau Gottes voll Freude. Hier liegt wohl auch die eigentliche Problematik einer solchen Interpretation der vollkommenen Beseligung der Seele Christi; denn unweigerlich führt sie in ein christologisches Verständnis, das kaum mehr der Situation eines wirklich irdischen Menschseins gerecht werden kann. Eine solche Lehre muß geradezu auch als unbiblisch bezeichnet werden, da sie die Einheit Christi auseinanderreißt, das irdische Leben Jesu fast völlig aus dem Blick verliert und eine Verherrlichung fast nur noch für den Leib, nicht mehr für den ganzen Menschen zuläßt." Ähnlich nochmals 173. 176 (Monophysitismusvorwurf). Kaiser verschweigt nicht, daß die scholastische Lehre in diesem Punkte vom kirchlichen Lehramt bis zu Pius XII. beständig aufgegriffen worden ist (ebd. 301).

befähigte Menschennatur begrenzen lassen[3]. Zwischen diesen beiden nicht vollständig aufeinander reduzierbaren Ansätzen der Rede über Jesus Christus bleibt eine gewisse doktrinelle Spannung bestehen. Sie wird erkennbar, wenn die Scholastiker bei ihrer Reflexion über die Begnadung des Menschen Christus auf der einen Seite apriorische „Mindestbedingungen der Verherrlichung" formulieren, die in einer der Gottheit geeinten Menschheit erfüllt sein müssen, bzw. „Grenzen der Erniedrigung" abstecken, die im Blick auf die Würde der göttlichen Person nicht überschritten werden dürfen, auf der anderen Seite aber auch Kriterien für integrales Menschsein und vor allem „wahre" Leiblichkeit festlegen, die als materiales Substrat des Kreuzesopfers unerläßlich ist. Die christologische Reflexion ist also stets bemüht, dem Herrn „so viel Glorie wie möglich, so viel Entäußerung wie nötig" zuzuschreiben. Wie das Sein vor jedem Handeln steht, behält die Herrlichkeitschristologie vor der Kenosischristologie einen letzten Vorrang.

(2) Weil es zur gemeinsamen Überzeugung aller scholastischen Theologen gehört, daß der Anspruch Christi auf vollendete Herrlichkeit prinzipiell bereits Resultat der vollkommenen Begnadung seiner Menschheit in der Inkarnation ist, deren konkretes Unterpfand die „visio beatifica" des Erdenpilgers darstellt, kann für unser Thema konstatiert werden: Auch die österliche Verklärung Christi in Auferstehung und Himmelfahrt ist letztlich Implikat der Inkarnation und bedarf eigentlich keines weiteren Formalgrundes. Sie ist die evidente Manifestation des zum Ziel gelangten Inkarnationsgeheimnisses[4], nicht der Sieg in einem bis zum Ende offenen Drama und

[3] Diese These steht im Zentrum einer instruktiven neueren Untersuchung zum Verhältnis von mittelalterlicher Philosophie und systematischer Christologie, die M. McCord Adams vorgelegt hat (McCORD ADAMS [1999]).

[4] Es gibt also streng theologische Gründe für die von LECOY DE LA MARCHE (1886) 367 ausgehend von der Predigtliteratur des 13. Jahrhunderts formulierte Beobachtung: „La fête de Noël est, en somme, plus honorée que celle de Pâques, du moins extérieurement". Fridericus Visconti (†1277) stellt – in dieser Denklinie konsequent – sogar die Verkündigung des Herrn an die Spitze der Feste: „diximus quomodo hodiernum festum, scilicet incarnatio Filii Dei, est maius festum quam sit in toto anno, omnia festa ab isto descendant, quia si incarnatus non fuisset, nec natus, nec passus, nec resurrexisset, etc." (Sermo XXX, n. 3, ed. BÉRIOU [2001] 572). In eine vergleichbare Richtung deutet ein Resultat bei LECLERCQ (1959), der die Lehre vom Königtum Christi in der mittelalterlichen Theologie untersucht: Dieses Königtum wird für den Herrn seiner Menschheit nach im 13. Jahrhundert meist über die hypostatische Union, nur selten über die Leidensverdienste begründet (ebd. 33). In der Auferstehung erhält Christus das Recht, die Königsmacht auszuüben, die er seit der Geburt besaß, und die Himmelfahrt kann als Weg zur sichtbaren Darstellung der königlichen Majestät betrachtet werden (ebd. 72f.).

Kampf[5] oder wesentlich neuer Schritt im Offenbarungsgeschehen. In ihr setzt Gott keinen unerwarteten Schöpfungsakt, sondern er legt in endgültiger und unbezweifelbarer Weise das von Anfang an vollkommene, wenn auch zunächst teilweise verborgene Persongeheimnis Jesu Christi offen, dessen Inkarnation das wahre „Wunder aller Wunder" ist. Mit diesen in der Diskussion konstanten Prämissen haben wir die entscheidende Ursache dafür vor uns, daß ein Traktat über die Erhöhung Christi in seiner Auferstehung am Beginn der scholastischen Christologie fehlt und daß er sich auch später in ihr nicht dauerhaft bzw. eher am Rande wird behaupten können[6].

(3) Auf der anderen Seite darf nicht übersehen werden, daß sich innerhalb dieses unveränderten konzeptionellen Rahmens, der durch die Eckpfeiler „inkarnatorische Begnadung/ Herrlichkeit" einerseits und „soteriologisch motivierte Zurückhaltung der Verklärung" andererseits abgesteckt wird, von Hugo von St. Viktor bis Thomas von Aquin durchaus nennenswerte Veränderungen vollzogen haben. Um sie zu verifizieren, bot sich uns im Anschluß an die exemplarische Analyse der Christologie des Hugo von St. Viktor der Blick auf drei Einzeldebatten an. Es handelte sich um die Fragen nach dem Verhältnis von Inkarnationswürde und Sterblichkeit Christi, nach der Möglichkeit eines Verdienstes Christi für sich selbst und nach der christologischen Deutung seines Todes.

(a) Bei Hugo und einigen anderen Theologen der Frühscholastik wird die Sterblichkeit des Menschen Jesus nicht geleugnet, wohl aber als unabtrennbarer Bestandteil der Menschwerdung neben der unangetasteten göttlichen Verfügungsgewalt Christi und seiner aus der gott-menschlichen Einung erwachsenen menschlichen Würdigkeit stark relativiert: Der Sündenlose kann nicht „natürlicherweise" dem Tod verfallen sein. Indem man in der Folgezeit auf die (durch Medizin und Naturphilosophie unterstrichene[7]) Einsicht reflektiert, daß

[5] Dieses Bildfeld spielte in der patristischen Ostertheologie noch eine entscheidendere Rolle: vgl. WINLING (2000) 156-167.

[6] Vgl. SCHONTZ (1987) 79: „Si la glorification peut être passée sous silence dans une christologie dominée par la doctrine de l'Incarnation, c'est n'est pas en étant rendue inexistante, mais simplement parce qu'elle va de soi. La difficulté ne sera pas de l'affirmer, mais seulement de la situer. En revanche, la mort du Christ est difficile à affirmer. C'est elle qui est étrange pour une doctrine de l'Incarnation comprise comme assomption de la nature humaine."

[7] „In particolare testi quali il *Canone* di Avicenna, il *De caelo et mundo*, il *De generatione et corruptione*, il *De longitudine et brevitate vitae* e il *De morte et vita* di Aristotele non solo affermano la naturalità della morte, ma ne descrivono modalità e cause in termini fisici e fisiologici": COVA (1999) 109.

es für Sterblichkeit und Leidensfähigkeit des Menschen eine rein anthropologische Deutungsmöglichkeit in logischer Vorordnung zur Erbsündenprämisse gibt, können diese Defekte zu prinzipiellen Bedingungen erklärt werden, unter die sich Christus in seiner Menschwerdung freiwillig gestellt hat. Der Menschgewordene kann in diesem Sinne „von Natur aus" sterblich genannt werden. Für Christus ist diese Eigenschaft die Voraussetzung, als Mensch satisfaktorisch die Kausalkette zwischen (Erb-)Schuld und Strafe aufheben zu können, ohne daß sie seine personale Würde gefährdete, indem sie selbst auf diesen Konnex zurückgeführt werden müßte. Damit ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen Inkarnation und leiblicher Verherrlichung, wie er sich aus der Analyse der Natureneinung ergibt, nicht aufgehoben, wohl aber für das Erdenleben Jesu, das einen konkreten Erlösungsplan und nicht die Darstellung abstrakter inkarnationslogischer Konsequenzen verfolgt, ohne Schwierigkeiten „dispensierbar". Die Vollendung der Glorie bleibt ausdrücklich erst der Auferstehung vorbehalten, die so theologisch interessanter wird.

(b) Zweitens hat uns die Theologie Hugos den Blick auf das Lehrstück vom Verdienst Christi für sich selbst gelenkt. Damit haben wir denjenigen Ort in der scholastischen Christologie aufgefunden, an dem die entscheidendsten Aussagen über die christologische Relevanz der Auferstehung formuliert werden. Hier wird die österliche Verherrlichung sogar von Autoren besprochen, die kein eigenes Lehrstück zum Thema vorweisen können, und bereits hier wird sie auch ihrem Inhalt nach (nämlich als Lohn des Verdienstes Christi für sich selbst) in Grundzügen dargestellt. Die Kausalität von Handeln Jesu und Belohnung durch Gott kann im Verdienstbegriff soteriologisch und christologisch durchdacht werden. Der erste Aspekt ist problemlos erklärbar: Weil Christus „etwas" für uns getan hat und weil er uns wie das Haupt mit seinen Gliedern verbunden ist, werden wir vor Gott gerechtfertigt. Die mit Hilfe dieser Termini verstehbar gemachte Nachlassung der Sünden und der gnadenhaft geschenkte Wechsel der Würdigkeit, wie sie für die erlösten Menschen resultieren, können allerdings auf Christus, den Sündenlosen, selbst nicht zutreffen. Um so dringlicher wird damit die Frage, wie das Handeln Christi „für uns" auch eine Bedeutung „für ihn selbst" hat. Die Scholastiker behandeln auch dieses Problem im Rahmen des Verdienstbegriffes.

(aa) Von einem Teil der frühscholastischen Autoren wird ein Verdienst Christi für sich selbst konsequent negiert. Nachtodliche Verherrlichung und Taten im Erdenleben stehen für Christus in keiner

Relation zueinander, verhalten sich nicht eigentlich wie Lohn und Verdienst. Wenn aber das „für uns" und das „für sich" prinzipiell auseinanderklaffen, gerät die Beispielhaftigkeit bzw. Vorbildlichkeit des Tuns Christi für die Menschen unter den Anschein der nur äußerlichen, funktionalistischen Inszenierung. Im soteriologischen Kalkül Gottes käme es dann tatsächlich zu jener Trennung zwischen Amt und Person des Herrn, wie man sie zuweilen der Scholastik vorgeworfen hat[8].

Demgegenüber versucht die Majorität der Autoren, eine Verknüpfung von Leben und Lohn auch für Christus aufzuzeigen, ohne dabei seine ontologische Würdigkeit in Frage zu stellen. Rasch wird die These abgewiesen, daß Christus verdienend verteidigen muß, was er vorgängig besessen hat. Auch der Versuch, die gesuchte Relation über eine Betonung der objektiv gegebenen, aber subjektiv unwirksamen Verdienstlichkeit der guten Werke Christi zu erreichen, kann für sich genommen kaum ausreichen. Überzeugender präsentiert sich dagegen die These, daß in der Inkarnation zwar der Formalgrund aller Verdienste Christi (tugendhafter Wille: Liebe, Gehorsam) konstituiert worden ist, als dessen Konkretisierungen dann aber auch alle Erdentaten Jesu unterschiedslos den Anspruch auf Belohnung erwirken können.

(bb) Die so verdienten Güter, so sind sich die hochscholastischen Autoren – eine Ausnahme macht Thomas im SK – einig, stellen zwar keinen gänzlich neuen, bisher nicht vorhandenen Anspruch des Menschen Jesus vor Gott dar, wohl aber sind sie durch seine guten Taten im Erdenleben auf neue Weise geschuldet. Indem Christus sein Heilswerk für die Menschen erfüllt, geht er auch den Weg zur eigenen Herrlichkeit. Nicht den „wesentlichen Lohn" der Inkarnationsgnade mit ihren unmittelbaren Folgen, so lautet die Mehrheitsthese, wohl aber dessen akzidentelle Vollendung, die in denjenigen sekundären Gütern der Seele, des Leibes und der Anerkennung vor den Menschen besteht, auf die der Herr im Erlösungsgeschehen vorübergehend verzichten mußte, hat sich Christus verdienend erworben. Dies ist kein Mangel, denn der Heilsratschluß Gottes, der

[8] Vgl. als Beispiel aus der älteren (protestantischen) Forschung die Kritik von BÜNGER (1902) 121f. an der Lehre vom Verdienst Christi für sich selbst bei Petrus Lombardus: „Es wird in leerer Abstraction die Person vom Amte gelöst; nur im innigsten Zusammenhange mit diesem darf jene überhaupt betrachtet werden; und erst von solcher Basis aus lässt sich hindurchdringen zu dem innerlichen Verständnis, wie gerade in der Knechtsgestalt die wahrhafte Bedeutung Christi wurzelt, und wie sie, nicht eine übernatürliche Glorie, die allein mögliche Erscheinungsform des Erlösers sein konnte."

diesen Verzicht fordert, bildet ja das alles bestimmende Vorzeichen, das nach Überzeugung der Scholastiker vor die gesamte Christologie eingetragen werden muß.

(cc) Wie auch in der Verdienstfrage die philosophische Anthropologie das christologische Denken weitergebracht hat, sieht man beispielhaft in der Summa des hl. Thomas. Verdienen zu können, so betont Thomas, ist Ausdruck menschlicher Würde und geschöpflicher Freiheit, die im Zusammenspiel mit dem göttlichen Gnadengeschenk Mitursache des eigenen Heils werden kann. Diese Möglichkeit darf dem Erdenpilger Christus, der eine wahre Menschennatur besitzt, für sich selbst nicht fehlen. Daß die notwendigen anthropologischen Mindestbedingungen für ein Verdienst auch im Falle Christi vorliegen, kann spätestens im 13. Jahrhundert durch begriffliche Präzisierungen in der Beschreibung der menschlichen Seelentätigkeiten des Herrn, vor allem seines Freiheitsvollzuges, klargestellt werden.

(dd) Indem die Verdienstlehre auf dem Weg in die Hochscholastik neben dem Formalmotiv menschlichen Handelns vor Gott (der „caritas") auch den Handlungen Christi in ihrem materialen Eigenwert neue Beachtung schenkt, sofern wenigstens ein Teil der Autoren seit Wilhelm von Auxerre sie in ein Verhältnis umgekehrt proportionaler Entsprechung zu den Gloriengaben setzt, kann der biblisch (vor allem im Philipperhymnus) bezeugte Zusammenhang zwischen Erniedrigung und Erhöhung Christi Berücksichtigung finden, den man zuvor nach der Regel „par caritas, par meritum" kaum zu würdigen vermochte. In Fortsetzung von Gedanken Alberts hat Thomas in der Summa ein Entsprechungsschema zwischen den Hauptaspekten der Passion und der Erhöhung entwickelt, das sich am heilsgeschichtlichen Ablauf des Credo orientiert und als geschickte Vorbereitung einer eigenständigen christologischen Behandlung von Auferstehung und Himmelfahrt gelten darf.

(ee) Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Lehre vom Verdienst Christi ist bei den großen Theologen des 13. Jahrhunderts der Versuch, eine konsequente Christologie, gegründet in einer integralen Anthropologie, mit den Forderungen der Soteriologie zu harmonisieren. Die Frage nach der Idiomenkommunikation in Christus wird von der Ebene abstrakter Naturenbeziehungen in den Raum der geschichtlichen Entfaltung dieser Wesensvorgaben und zugleich unter die Prämisse des Erlösungszieles gestellt. Christi Selbstsein und Für-uns-Sein entsprechen einander auf jeder Stufe des sich entfaltenden Heilsgeschehens. Die in der ganzen langen

Debatte umstrittenen Themen sind von bleibender theologischer Relevanz[9]. Letztlich kreisen die Scholastiker um das Problem, wie die biblisch behauptete Einheit von totaler menschlicher Selbsthingabe und endgültiger Selbstwerdung expliziert werden kann, wenn Christus für andere freiwillig das vollzieht, was ihm seinem Wesen nach gänzlich fremd ist, und so auch selbst zur Herrlichkeit gelangt. In vielen Einzelerörterungen stößt man auf die Schwierigkeit, bis zu welchem Grad „Entäußerung" des Gottessohnes sinnvoll gedacht werden kann, ohne daß sie seiner Würde (d.h. seinem göttlichen Selbstsein) widerspricht und der Kenosis-Gedanke in eine sich selbst destruierende Dialektik mündet[10]. Die Lösung der Frage, wie weit die göttliche Natur die ihr geeinte Menschheit durchdringen, in Dienst nehmen kann, ohne deren naturale Unversehrtheit einerseits und den nur durch sie vollziehbaren Heilsauftrag andererseits zu gefährden, behält bei allem differenzierenden Scharfsinn der Erörterung eine gewisse theologische Brüchigkeit.

(c) Hugo von St. Viktor ist im Zusammenhang mit seiner Deutung des Todes Christi als Vertreter der platonisierenden These hervorgetreten, daß die Seele das einzige personale Prinzip des Menschen darstellt. Zusätzlich zu den schon genannten Prämissen des inkarnatorischen Ansatzes ist durch die daraus resultierende Konsequenz eines Mensch- und Personseins nach dem Tod die Eigenbedeutung einer leiblichen Auferstehung weiter vermindert worden. Die folgende Diskussion bestätigt auf ihre Weise die Einbettung der Auferstehungsdeutung in den inkarnationstheologischen Gesamtrahmen, unterstreicht aber andererseits den Spielraum, der sich darin durch eine veränderte Anthropologie auftun konnte.

(aa) Die Theologen unserer Epoche sind sich weithin einig: Wenn Leib und Seele Christi im Tod getrennt werden, bleibt doch die Gottheit mit beiden Teilen verbunden. Ein Ausbleiben der Wieder-

[9] Vgl. McCORD ADAMS (1999) 98.

[10] Daß in diesem Punkt die moderne Kritik zuweilen sehr heftig wird, zeigt beispielhaft eine Aussage bei VETÖ (1983) 221, der das scholastische Verständnis von Kenosis als Beleg für den Sieg des „griechischen" über biblisches Denken heranzieht: „Die Scholastik hat freilich noch immer Distinktionen bereit, daß Erniedrigung die Hoheit so wenig in Frage stellt, daß sie vielmehr deren bester Erweis ist. Griechisches Denken versteht nicht, daß, wie Höhe nicht eine beliebige Dimension des Raumes ist, sondern die beherrschende, so auch wahre Transzendenz nicht reine Trennung vom Endlichen ist, sondern daß sie dieses durchdringt, ja wird." Freilich wäre von Seiten des Scholastikers zurückzufragen, ob damit über eine bloße Begriffsdialektik im Ausgang von oft paradoxer biblischer Redeweise hinaus wirklich eine denkerisch nachvollziehbare Vermittlung der Kategorien von „endlich" und „unendlich" geleistet wird.

vereinigung scheint damit undenkbar, zumal ein Zerfall des toten Leibes nach allgemeiner Überzeugung abgelehnt werden muß – sei es als Folge der vorherigen Sündenlosigkeit, sei es als Zeichen der Unionswürde oder als Beweis der im Leib anwesenden göttlichen Macht. Eine baldige Auferstehung, die endlich den Zustand herbeiführt, der seit der Empfängnis geschuldet ist, wird nach Vollendung des „aufschiebenden" Erlösungswerkes strikt gefordert sein. Ebenso läßt sich auch seitens der Seele ein dauerhaftes Verharren Christi im Tode nicht vorstellen, da sie schon im Erdenleben die vollkommene Gottesschau als wesentliche Verherrlichung genossen hat und es von Seiten Gottes keinen Grund gibt, die endgültige Durchsetzung ihrer Verherrlichung im Leib noch weiter zurückzuhalten. Es ist zudem nicht einzusehen, weshalb der treue Gott die Trennung von Leib und Seele bei einem Menschen dauerhaft zulassen soll, der ohne Sünde vor ihm steht. Wiederum wird der Inkarnationsbegriff zum Ausgangspunkt für den Auferstehungsgedanken.

(bb) Die im Tode Jesu vollzogene Trennung zwischen der unsterblichen Menschenseele und ihrem Leib, so betont man schließlich in der Hochscholastik, stößt nicht bloß auf christologische Einwände, sondern ist auch naturwidrig und damit schon rein anthropologisch nicht dauerhaft vorstellbar. Indem man radikaler als Hugo und Petrus Lombardus den Tod als uneingeschränktes Ende des Menschseins Christi begreift, muß man sich zugleich intensiver für die Neukonstitution dieses Menschseins in der Auferstehung interessieren. Eine Christologie, die die anthropologischen Vorgaben des Aristotelismus ernstnimmt, kann die leibliche Auferstehung nicht ausklammern.

(4) Wenn man abschließend einen Faktor benennen will, der auf sämtlichen genannten Feldern der Debatte dazu beigetragen hat, daß sich bei aller Konstanz der christologischen Vorgaben der Raum für eigenständige Erörterungen der Auferstehung Christi im Verlauf unserer Epoche eher vergrößert hat, so ist vor allem auf die veränderte Anthropologie zu schauen. Die schon im 12. Jahrhundert selbständig anhebende Tendenz, „Natur" in ihrem Eigenwert zu entdecken und wissenschaftlich zu erschließen[11], führt im 13. Jahrhundert auch für die Lehre vom Menschen dazu, daß der Blick auf die definitorisch objektivierbare, reale Natur vor Überlegungen über ein idea-

[11] Vor allem A. Speer hat diese These M. D. Chenus (vgl. CHENU [1976] 21-30) durch seine Forschungen zur Chartreser Naturphilosophie und ihrer Platonrezeption unterstützen und weiterführen können; vgl. als Zusammenfassung seiner Untersuchungen: SPEER (1995), mit weiterer Lit.

les bzw. „eigentliches" Wesen des Menschen, seine „theologische Natur" (als Ausdruck der Gottesbeziehung), gestellt wird[12]. Ein solcher philosophisch selbständiger Naturbegriff wird den Denkern des 13. Jahrhunderts in letzter Konsequenz in der Begegnung mit dem umfassenden Theorieentwurf der aristotelischen Philosophie zur Verfügung gestellt[13]. Er bleibt auch christologisch nicht ohne Einfluß: Je geringer mit seiner Hilfe die Gefahr einer monophysitischen Minimalisierung der Menschennatur Christi wird, weil sich die streng philosophisch beschreibbare „natura humana" im inkarnationstheologischen Kontext als zunehmend resistent gegen reduktive Einflüsse erweist, desto eher mag es als sinnvoll erscheinen, von jener österlichen Verherrlichung zu sprechen, die dem Herrn seiner wahren Menschheit nach im Erdenleben zunächst genauso gefehlt hat wie allen anderen Menschen auch.

[12] Vgl. KÖHLER (2000) 628-642, u. a. mit Berufung auf WIELAND (1985).
[13] Vgl. dazu HONNEFELDER (2000).

Dritter Hauptteil: Inhaltliche Entfaltung der Lehre von Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der Scholastik bis zu Thomas von Aquin

In der vorangegangenen Verortung der Erhöhungsereignisse im christologischen Aufriß der Scholastiker haben wir versucht, den systematischen Hintergrund auszuleuchten, vor dem die Erörterungen der Einzelaspekte unserer Thematik betrachtet und gedeutet werden müssen. Art und Umfang dieser Detaildiskussionen haben sich bereits im ersten Teil dieser Arbeit beim Blick auf den chronologisch erfaßten Quellenbestand der Untersuchungsepoche angedeutet.

Im folgenden gilt es, die inhaltliche Seite unseres Themas in ihrer ganzen Breite darzustellen, wie sie in den ausdrücklich der Auferstehung und Himmelfahrt gewidmeten Quästionen und Traktaten – in Christologie, Eschatologie oder getrennt von beiden – während unserer Epoche entfaltet worden ist. Wenn wir dabei einem problemgeschichtlichen Ansatz vor einem rein autorenorientierten den Vorzug geben, liegt dies in der verhältnismäßig großen Übereinstimmung begründet, die beim Vergleich der verschiedenen Texte zu unserem Lehrstück erkennbar werden wird. Wir wählen eine Reihenfolge der Darstellung, die in etwa derjenigen des Thomas von Aquin in seiner Summa (III, qq. 53-58) entspricht. Dies kommt nicht nur dem Aufbau unserer Studie entgegen, die einen gewissen Schwerpunkt auf die thomanische Bearbeitung des Themas legt, sondern ist auch sachlich angemessen, da Thomas alle entscheidenden Fragestellungen der Vorzeit aufgenommen und gebündelt hat.

Ein erster Paragraph stellt theologische Grundaussagen der scholastischen Auferstehungsdeutung dar, betreffend die Begriffsbestimmung, die grundsätzliche heilsökonomische Qualifizierung und die Deutung der biblisch berichteten Zeitumstände des Geschehens (§ 1). Wesentliche inhaltliche Kriterien für Art und Umfang der Verherrlichung Christi haben wir bereits früher der scholastischen Verdienstdebatte entnehmen können. Auf dieser Grundlage bauen die Darlegungen zur Beschaffenheit des Auferstandenen zwischen bleibender Natur und neuer Verherrlichungsgestalt auf, die den spezifisch christologischen Teil des Glaubensgeheimnisses abstecken (§ 2). Einen eigenen Abschnitt verdienen die Überlegungen zur Kundgabe der Auferstehung (§ 3), die regelmäßig im Ausgang von den biblischen Erscheinungsberichten angestellt werden. Dabei geht es vor allem um die offenbarungs- und glaubenstheologische Einschätzung

der Osterereignisse durch die Scholastiker. Nachfolgend widmen wir uns der soteriologischen Funktion der Auferstehung, die im aristotelisch denkenden Mittelalter unter dem Leitwort „Ursächlichkeit" abgehandelt wird (§ 4). Das große Gewicht, das unsere Autoren diesem Themenaspekt beimessen, wird sich notwendig im Umfang des Paragraphen niederschlagen. Den Abschluß bilden die scholastischen Thesen zum Glaubensartikel über die Himmelfahrt Christi und sein Sitzen zur Rechten des Vaters (§ 5). Die Darstellung folgt innerhalb der Themenfelder dem zeitlichen Verlauf der Diskussionen, wobei die Übergänge zwischen Früh- und Hochscholastik stets markiert werden. In den jeweiligen Abschnitten wird entweder ein allgemeiner Epochenüberblick gegeben oder es werden, wenn es inhaltlich lohnend erscheint, die Beiträge einzelner Autoren ausführlicher vorgestellt und verglichen.

§ 1 Grundlegendes zum Geschehen der Auferstehung

Schon die Quellenübersicht hatte erkennen lassen, daß die Theologie unserer Epoche zunächst recht wenig Interesse an einer umfassenderen, die konkreten biblischen Kontexte verlassenden Deutung der Auferstehung Christi zeigt. Erst in der Hochscholastik bemüht man sich um eine differenziertere Definition bzw. Charakterisierung dieses Ereignisses in Abgrenzung von anderen möglichen Formen von „Auferstehung" (1.). Ebenfalls erst zu dieser Zeit begegnen wir der theologischen Qualifizierung der Konvenienz bzw. Notwendigkeit in Anwendung auf den Glaubensartikel (2.). Dagegen wird schon seit der Frühscholastik einigermaßen regelmäßig und ausführlich über den Auferstehungszeitpunkt gesprochen und eine theologische Deutung der damit verbundenen biblischen Fakten gesucht (3.).

1.) Definitionsversuche für den Begriff „Auferstehung"

Die Auferstehung Christi bildet nach scholastischer Zählung zusammen mit dem „descensus ad inferos" den fünften Artikel des (nicänokonstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses; allerdings ist zu beachten, daß in der Frühscholastik die Artikelzählung noch umstritten ist[1]. Nach der durchgängigen Überzeugung des Mittelalters, die

[1] Vgl. HÖDL (1962) 363. Zum Verständnis von „Glaubensartikel" im 13. Jahrhundert vgl. auch PARENT (1932); GOERING (1998).

ihre Wurzeln schon in der Alten Kirche hat[2], wurden die einzelnen Artikel des Symbolum von je verschiedenen Aposteln formuliert[3]. Der Auferstehungsartikel wird zuweilen auf Johannes den Evangelisten[4], häufiger auf den Apostel Thomas zurückgeführt[5].

Um den Begriff der Auferstehung Christi näher zu bestimmen, stehen grundsätzlich zwei Wege offen. Entweder könnte man „Auferstehung" als generischen Begriff verstehen, der dann durch eine formelle Definition erfaßt werden kann, unter die (auch) die Auferstehung Christi (als Repräsentant einer bestimmten Art dieser Gattung) fällt. Auf der anderen Seite wäre es denkbar, dieses Geschehen ganz und gar als singuläres, unvergleichliches Faktum zu verstehen, das sich der begrifflich-definitorischen Kategorialisierung entzieht und nur durch eigentümliche Merkmale beschrieben werden kann. Der Trend der Scholastiker weist recht deutlich in Richtung der ersten Vorgehensweise.

a) Elemente für eine deskriptive Begriffsbestimmung

aa) Frühscholastik

(1) Die Autoren des 12. Jahrhunderts legen noch keine formelle Definition vor, wenn sie von der Auferstehung Christi sprechen. Eher finden sich eine Reihe von einzelnen Definitionselementen, um deren korrekte Einordnung sich der Interpret bemühen muß.

(a) Daß „Auferstehung" – und auch die Auferstehung Christi – den Wiedereintritt einer Seele in den Leib meint, der zuvor verlassen wurde, gehört vom Beginn der Frühscholastik an zu den grundle-

[2] Vgl. DE LUBAC (1975) 9-28. „Schon Ambrosius hatte die Zwölfzahl der Glaubenssätze mit der Zahl der Apostel zusammengebracht, und Rufin hatte gewußt, daß jeder Apostel den übrigen seine Meinung eröffnet hatte. Daraus entstand – nach dem 5. Jahrhundert – die Version, jeder Apostel habe einen der zwölf Artikel ausgesprochen. Der erste, der diese zukunftsträchtige Legende in Umlauf setzte, ist ein unbekannter, wahrscheinlich gallikanischer Prediger des 6. Jahrhunderts" (17). Unter dem Namen des Augustinus erfährt die These im Mittelalter große Verbreitung, bis sie seit dem 15. Jahrhundert zunehmend in Zweifel gezogen wird.

[3] Man stellte diese Zuordnung auch plastisch in Spielszenen dar: DURIEZ (1914) 541-560.

[4] Vgl. Alanus ab Insulis, Kommentar zum Apostol. Glaubensbekenntnis, n. 58 (ed. HÄRING [1974a] 32).

[5] Vgl. Simon von Tournai, Kommentar zum Symbolum, 1. Fassung, n. 100 (ed. HÄRING [1974d] 63); Huguccio, Symbolumkommentar (ed. CREMASCOLI, 241); Summa Halensis, l. 3, n. 704; Thomas, 3 Sent. d. 25, q. 1, a. 2 c., der allerdings anfügt: „Alii autem aliter praedictos articulos attribuunt apostolis. Sed in hoc non est magna vis." So dürfte HÖDL (1962) 373 recht haben, wenn er den apostolischen Ursprung des Symbolum in der Sicht der Scholastik mehr als „factum dogmaticum" denn als „factum historicum" qualifiziert.

genden Lehraussagen in unserem Themenfeld, wie beispielhaft Texte des Robertus Pullus oder des Robert von Melun bezeugen[6]. Man folgt hier dem dichotomischen Traditionsstrang der Vätertheologie[7]. „Auferstehung" ist damit der exakte Gegenbegriff zum „Sterben", das gewöhnlich als Trennung der beiden Wesensteile verstanden wird. Wenn Abaelard bei der Erklärung des Auferstehungsartikels Joh 10, 18 zitiert, wo Jesus sagt: „Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam"[8], dann versteht er wie alle seine Zeitgenossen „anima" als „Seele" im Sinne der griechischen Philosophie. Der Herr „gibt" und „nimmt" sie, indem er (in Person des göttlichen Wortes) ihre Trennung vom Leib im Tod zuläßt, um sie in der Auferstehung wieder demselben Leib zu vereinen[9]. Das „Wieder"-aufnehmen des Leibes durch die im Tod getrennte Seele will schon die Schule des Anselm von Laon von einem begrifflichen Mißverständnis fernhalten: Das „wieder" deutet selbstredend nicht auf eine „wiederholte" Auferstehung, sondern nur auf die „wiederholte" Einung der Wesensteile. Die Auferstehung Christi ist wie auch sein Tod einmalig[10].

(b) Es wäre allerdings eine grobe Täuschung zu meinen, mit der Wiedervereinigungs-Formel sei die Auferstehung Christi im Verständnis des Mittelalters begrifflich vollständig erfaßt. Vielmehr schränkt die Formel das Geschehen zunächst auf den streng substantiellen Aspekt „Neukonstitution der Menschennatur" ein und beschränkt sich auf eine möglichst generelle Erläuterung des Begriffes. Über die besondere qualitative Beschaffenheit der hier wiederhergestellten Natur, also die neue Verklärungswirklichkeit des Herrn, wird

[6] Vgl. Robertus Pullus, Sent. l. 5, c. 1 (PL 186, 829B): „Anima itaque Christi (...) corpus suum die tertia ingrediens donavit resurrectione, sicut egrediens decoraverat morte." Robert v. Melun, Sententiae, l. 2, c. 62 (ed. ANDERS [1927] 124) spricht vom „resurgere" als „animam sumere".

[7] Vgl. WINLING (2000) 168-192.

[8] Vgl. Abaelard, Expositio symboli (PL 178, 627A).

[9] Wie sich dieses Verständnis der Stelle kontinuierlich in der Scholastik hält, beweist die Verwendung beim Aquinaten, S. th. III, 53, 4 sc. Zu beachten ist aber, daß auch die moderne Exegese ein solches „hellenistisches" Verständnis zumindest beim Evangelisten Lukas konstatiert: vgl. HOFFMANN, P. (1977) 505.

[10] Vgl. Sentenzensammlung „Dubitatur a quibusdam" (Anselmschule, ed. WEISWEILER [1936a] 335): „Notandum quod non dicitur: Christus surrexit quasi iterum surrexit, sicut: ‚rehabuit' quasi iterum habuit. Non enim dominus bis surrexit sed semel. Et vere Christus iam non moritur. Nam mortuus est tantum semel, quoniam semel mori suffecit, quoniam hoc quod mortuus est peccato id est ad destructionem peccati; et quia peccatum destruxit, satis una mors suffecit." Eine identische Sentenz ist ebd. 303 aus der Sammlung „Deus hominem fecit perfectum" mitgeteilt.

damit noch nichts ausgesagt. Nicht eine Definition, sondern die Auslegung der biblischen Erscheinungstexte wird diese Lücke füllen. Nirgendwo bei den scholastischen Autoren wird der durch die genannte Definitionsformel beschriebene Auferstehungsvorgang über die abstrakte Qualifizierung hinaus zum Gegenstand der Erörterung gemacht. Historisierende Deskriptionen dessen, was Thomas von Aquin später als „resurrectio in fieri" bezeichnet, werden in der mittelalterlichen Theologie – anders als in manchen groben Visualisierungen der damaligen Volksfrömmigkeit[11] – von Anfang an vermieden. Was Auferstehung Christi in ihrem Vollsinne ist bzw. gewesen ist, so lautet die Überzeugung, erschließt sich uns nur als Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung dessen, was der Auferstandene ist, wie er sich in seiner neuen Wirklichkeit den Jüngern selbst unmittelbar, in der Tat, erschließt bzw. zuvor mittelbar, im Wort, verkündigen läßt. Daß die Einsicht in den übernatürlichen, nur im Glauben zu erfassenden Inhalt der neuen Lebenswirklichkeit Christi und seines Weges dorthin die tiefere Begründung für das Vorgehen der Interpreten darstellt, werden wir im zweiten und dritten Paragraphen des laufenden Hauptteils nachzuweisen haben.

(c) Eine weitere eher aus dem Fragehorizont der heutigen Debatte stammende Feststellung drängt sich bereits nach den ersten fundamentalen Thesen zur Begriffsbestimmung, die sowohl für Früh- als auch für Hochscholastik gelten, auf. Mit dem Vorstellungsmodell „Wiedervereinigung der getrennten Wesensteile" bejaht das Mittelalter ganz selbstverständlich und unspektakulär die in der modernen Diskussion so umstrittene Frage, ob die Auferstehung Jesu geschöpflich-zweitursächlich vermittelt sein kann. Medium der Vermittlung ist die Menschheit Christi bzw. sind ihre im Tod voneinander geschiedenen Wesensteile, die mit der Gottheit verbunden, d. h. auch nach dem Tode Medium und Werkzeug des göttlichen Handelns bleiben. Ein ganz und gar unvermitteltes Handeln Gottes „an" dem toten Jesus läge nur dann vor, wenn sich die Gottheit im Tode ganz von der Menschheit bzw. ihren geschiedenen Teilen getrennt hätte. Dann aber wäre die Auferstehung im strengen Sinne eine zweite Inkarnation. Gegen diese These beziehen die Theologen seit Beginn der Frühscholastik ausdrücklich Stellung: „Wiederaufgenommen" werden, so lehren zahlreiche Autoren im Gefolge der Summa Sententiarum, mußte in der Auferstehung die Verbindung

[11] Beispiele für solche Verdinglichungen der biblischen Auferstehungsbotschaft nennt aus den mittelalterlichen Passionsspielen KUNÉ (1979); vgl. die Zusammenfassung ebd. 188ff.

zwischen Seele und Leib und damit das menschliche Leben Christi, nicht aber die Verbindung der menschlichen Wesensteile mit der Gottheit[12]. Von dieser „vera animae ad corpus resumptio" spricht 1208 in aller Klarheit die Bekenntnisformel des Durandus von Huesca, die den Waldensern zur Übernahme vorgeschrieben wurde und in Briefen Innozenz III.' überliefert ist[13]. Sind Vätersentenzen in diesem Punkte unklar, können sie zum Versuch erklärt werden, die Auferstehung Christi gegen ihre Leugner als „Wiederaufnahme des Menschen ins leib-seelische Leben" besonders zu unterstreichen[14].

(2) Leitbild für das Verständnis der Osterereignisse, so deutete ein oben angeführtes Evangelienwort bereits an, ist den Scholastikern unseres ganzen Zeitraums Christus als der zu allen Zeiten seines Erscheinens auf Erden mit Vollmacht Handelnde. Die Seele Christi als das bestimmende Formelement seiner Menschheit ist nicht nur vor dem Tod, vor allem in der Hingabe des Lebensopfers, das aktive Wirkprinzip, sondern auch in der Auferstehung. Dies gilt unabhängig von der an früherer Stelle erwähnten Diskussion um einen personalen oder nicht-personalen Status der im Tode vom Leib getrennten Seele. Denn vorgängig zu der Entscheidung dieser Streitfrage ist man sich einig, daß im Falle Christi die bleibende Verbindung der Seele mit der göttlichen Person des Sohnes ihre Handlungskraft garantiert.

Schon bei den Autoren vor Petrus Lombardus fällt darum auf, daß stets die Begrifflichkeit einer Auferstehung Christi aus eigener göttlicher Kraft im Vordergrund steht, der gegenüber die Rede von der

[12] Vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 19 (PL 176, 79A): „Non enim est divinitas bis incarnata; nec bis assumpsit carnem." Vgl. auch Sententie Magistri Gisleberti III, 16 (ed. HÄRING [1978] 125); Robert von Melun, Sent. c. CXCVIII (ed. MARTIN [1932] 316f.); Ysagoge in theologiam (ed. LANDGRAF, 177f.); Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 21, c. 1, n. 7 (ed. QUARACCHI, 132); Bandinus, Sent. l. 3, d. 22 (PL 192, 1081D-1082A); Petrus Pictaviensis, Sententiae, l. 4, c. 22 (PL 211, 1227A); Odosentenzen, n. 51: „An Christus resurgendo bis natus est?" (ed. PITRA, 51 f.); Simon v. Tournai, Kom. zum athanasian. Symb., n. 10-13 (ed. HÄRING [1976 c] 196f., nennt als Quelle: Eusebius von Vercelli, De Trin. VI, 15,13 [CChr.SL 60,87]).

[13] Vgl. Innozenz III., Ep. 196 (PL 215, 1511A) = DH 790: „et resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae ad corpus resumptione".

[14] Vor den genannten Texten tut dies schon die Summa Sententiarum, tr. 1, c. 19 (PL 176, 80A): „Objiciunt tamen auctoritatem Anastasii, hanc scilicet: Maledictus qui hunc totum hominem, id est animam et corpus quod assumpsit denuo assumptum vel liberatum post tertium diem a mortuis resurrexisse non confitetur: Fiat fiat. Ad quod dicimus Anastasium loqui contra illos qui negabant eius resurrectionem: et putabant quod in morte detineretur ille, qui solus inter mortuos liber. Et ideo dixit hominem denuo assumptum, id est liberatum a morte."

Auferweckung durch den Vater in den Hintergrund tritt: „in propria potestate", „propria voluntate, non aliena, est suscitatus"[15]. Auch hiermit führt man nur eine Schwerpunktsetzung fort, die in der Vätertheologie einen frühen Ursprung hat (nämlich bei Ignatius von Antiochien) und die als Argument in den anti-arianischen bzw. anti-apollinaristischen Kämpfen endgültig Gemeingut geworden war[16]. Die Lehre von der Auferstehung des Sohnes „aus eigener Kraft" hatte zudem schon in der Antike Einzug in offizielle kirchliche Bekenntnistexte gehalten[17].

Obgleich die Scholastiker diese Charakterisierung übernommen haben, ist ihnen die mögliche Spannung zum Begriff der „Auferwekkung" nicht verborgen geblieben. Eine Entschärfung des Problems verspricht die Rückführung auf ihr trinitätstheologisches Prinzip: Wie jede Tätigkeit Gottes „nach außen" ist grundsätzlich auch die Wiedervereinigung von Seele und Leib Christi Werk der ganzen Dreifaltigkeit. Wenn die Bibel sie dem Vater zuschreibt, ist dies nach Abaelard im Sinne einer Appropriation zu verstehen[18]. Robert von

[15] Abaelard, Expositio Symboli Apost. (PL 178, 627A/B). Ähnlich Gilbert von Poitiers, Kommentar zum Symbolum „Quicumque" (ed.: HÄRING [1965] 52): „Ipse se sua potentia suscitavit et iterum immaculata carne vesitivit et ad vitam rediit". Nichts anderes lehrt Bernhard von Clairvaux (Belege bei STICKELBROECK [1994] 260f.). Den Begriff „resuscitatio" verbinden die Scholastiker dagegen zumeist mit einer gänzlichen Passivität des wiederbelebten Subjekts.

[16] Nachweise bei WINLING (2000) 194-202. Zur Betonung der Auferstehung Christi in göttlicher Kraft bei Augustinus vgl. auch JOSSUA (1968) 192-195.

[17] Vgl. etwa den Brief des Papstes Anastasius II. „In prolixitate epistolae" an Bischof Laurentius von Lignido aus dem Jahre 497, in dessen christologischem Glaubensbekenntnis die Formel „propria virtute suscitavit [sc. corpus suum]" Verwendung findet (DH 358). Dasselbe Lehrschreiben weist dann auch explizit die Ansicht zurück, „das göttliche Wort habe es nötig gehabt, daß es vom Vater auferweckt würde" („... Deum Verbum indiguisse, ut a Patre suscitaretur...": DH 359). Noch wichtiger ist, daß die „propria virtute"-Formel Aufnahme in die Bekenntnistexte der 11. Synode von Toledo (675) fand (vgl. DH 539).

[18] Vgl. Abaelard, Theologia „Scholarium" („Introductio" nach PL) l. 1, n. 55 (PL 178, 994f./ ed. BUYTAERT/ MEWS = Opera III, 339f.): Dem Vater wird die Auferweckung appropriiert (wie alles, was die „potentia" betrifft). Dem Sohn werden die Werke der „sapientia", dem Geist die der „benignitas divina" zugesprochen. Ähnlich Abaelard, Römerkomm. II, zu 4,23f. (PL 178, 858D; ed. BUYTAERT = Opera I, 152); Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Rom. ebd. (ed. LANDGRAF, 65f.); Sententiae „Quoniam misso" (Abaelard-Schule) (ed. TRIMBORN, 200ff.). Die Zuordnung, die an sich in der Theologie der Zeit gängig ist (Stellen sind gesammelt von F. Morenzoni in seiner Ed. von Thomas von Chobham, Summa de arte praedicandi, 178, Anm. zu Z. 1091), erinnert dennoch an eine der wichtigsten Anschuldigungen, die gegen Abaelards Theologie vorgebracht wurden: Er habe dem Sohn nicht dieselbe Allmacht wie dem Vater zugesprochen. Vgl. etwa Wilhelm von St. Thierry, Disputatio adversus Petrum Abaelardum (von 1140), cc. 2-3 (PL

Melun erläutert den Gedanken: Die Feststellung der Schrift, daß Christus durch göttliche Kraft vom Vater auferweckt worden ist, meint keineswegs, daß diese Tat (etwa gegenüber der Auferweckung anderer Menschen) von besonderer Schwierigkeit gewesen wäre[19]. Im Gegenteil konnte Christi Auferstehung sogar einfacher geschehen, da ja sein Leib aufgrund der Unversehrtheit durch die Erbsünde nach dem Tode unzerstört erhalten geblieben war und daher nicht eigens wiederhergestellt werden mußte. Wenn Paulus von der „göttlichen Kraft" des Vaters in der Auferweckung Christi spricht, so tut er es nach Meinung Roberts, um zu betonen, daß der Person des Sohnes dieselbe göttliche Vollmacht zuzusprechen ist. Weil an dieser schließlich auch die menschliche Seele Christi durch die hypostatische Union partizipierte, konnte sie Wirkprinzip der Auferstehung sein und wirken, was eigentlich „der Vater" wirkt[20].

In dieser Argumentation wird die „christologisierende" Grundtendenz der gesamten scholastischen Auferstehungsdeutung exemplarisch sichtbar, die zwar einen trinitarischen Verstehensansatz voraussetzt, aber in der konkreten Analyse des Auferstehungsvorgangs, bei

180, 250-257); Walter von Mortagne, Epistula ad Petrum Abaelardum (ed. OSTLENDER: FlorPatr19 [Bonn 1929] 34-40; dazu JOLIVET [1987] 18f.) oder die Streitschrift des Thomas von Morigny (von 1140), Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abaelardi, l. 1 (PL 180, unter dem Namen des Wilhelm von Saint-Thierry; zur echten Verfasserschaft CARRA DE VAUX SAINT-CYR [1963]; BUYTAERT [1965]; JOLIVET [1987] 44-47): „Dicit quod sapientia Patris, quae est Filius, non est omnipotentia, sed aliquid de Patre, id est, quaedam potentia de omnipotentia Patris" (PL 180, 285B). Weitere Zeugnisse bei LANDGRAF (1945) 174f.; LUSCOMBE (1969) 132f. Gegen den Vorwurf verteidigt sich Abaelard in seiner Apologia contra Bernardum, n. 7f. (ed. BUYTAERT: Opera I, 363). In Abaelards Erläuterung der Auferstehung Christi ist allerdings nirgends erkennbar, daß er eine derartige Inferiorität des Sohnes gelehrt hätte. Ebenfalls nur sehr indirekt mit der Auferstehung hat der 17. zu Sens verurteilte Artikel: „Quod adventus in fine saeculi potest attribui Patri" (vgl. RIVIÈRE [1933] 17) zu tun.

[19] Vgl. Robert v. Melun, Sententiae, c. CCI (ed. MARTIN [1932] 319f: „quasi difficilius fuerit et gravius ipsum Christi corpus facere resurgere quam erit sanctorum corpora ad resurrectionis gloriam facere pervenire. Quod ita non est."

[20] Vgl. ebd.: „Unde, ut dixi, comparatio eius ad sanctorum corpora relata, evidentissime indicat quod eius resurrectio facilius fieri potuit quam illorum. Non ergo propterea dixit Apostolus: Quem Pater suscitavit, quia difficilius fuit ipsum resuscitari quam sanctorum corpora que voce archangelica Paulus dicit resuscitanda esse; sed quia ipsius Patris sapientia atque potentia in corpore Christi personaliter fuerit. Unde et dignum fuit tam festinata resurrectione; et ipsi anime potentia deitatis que in eo erat ab inferis redeunte clauso sepulchro occurit. Quod nullo modo fieri potuit, nisi ei divinitas personaliter unita esset. Et ideo dicit Paulus, Patrem ipsum suscitasse a mortuis."

der Frage nach der Wirkursache des Geschehens den Rekurs auf die abstrakt, nicht personal gefaßte „virtus divina" in den Vordergrund stellt. Man mag darin den Vorzug des Einheits- bzw. Wesensdenkens vor dem Trinitäts- bzw. Persondenken wiedererkennen, wie er so oft in der westlichen Tradition der Gotteslehre auffällig ist. Daß die göttliche Kraft in der Auferstehung dann außerdem eher Christus als dem Vater zugeschrieben wird, hängt damit zusammen, daß jener ganz offensichtlich „causa proxima" der erzielten Wirkung ist: Die Gottheit des Sohnes steht der angenommenen Menschheit näher als die des Vaters und scheint deshalb in einer Appropriationslogik als vorrangige Ursache der die Menschheit betreffenden Wirkungen berücksichtigt werden zu müssen[21].

bb) Hochscholastik - am Beispiel des Thomas von Aquin

Daß sich in der Hochscholastik die zuletzt genannten Faktoren nicht wesentlich verändert haben, sondern eher nur noch konsequenter entfaltet werden, beweist beispielhaft der Blick in die Texte des Thomas von Aquin.

(1) Die Auferstehung, so definiert Thomas ähnlich wie die Autoren des vorangehenden Jahrhunderts, ist „Wiederherstellung (des Menschseins) vom Tod zum Leben" („reparatio a morte in vitam"[22]) und besteht konkret darin, daß „derselbe Leib Christi wiederum derselben Seele vereinigt"[23] und damit die im Tode[24] zerstörte Menschennatur wiederhergestellt wird[25]. Daß der Begriff „reparatio" wie die ganze Wiedervereinigungs-Formel – trotz der starken Identitätsbetonung im doppelten „idem" – nicht auf eine „Rückkehr zum vorhergehenden Status" (der Leidensfähigkeit, Sterblichkeit etc.) einzu-

[21] So finden sich schon in der Frühscholastik häufiger Aussagen, die Christus seiner göttlichen Natur nach als „Wirkursache" („causa efficiens") der eigenen Auferstehung bezeichnen; Belege bei NIELSEN (1982) 344, Anm. 231. Natürlich werden sich trotzdem auch hinreichend Beispiele für trinitarische Auslegungen der Auferstehung aufzeigen lassen, allerdings eher dort, wo nicht systematisch, sondern in größerer Nähe zur Schrift argumentiert wird, beispielsweise in der Kommentierung des johanneischen Gedankens der gegenseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn im Ostergeschehen. Als Beispiel aus der Frühscholastik: Allegoriae in NT, l. 6 (PL 175, 888 [zu Rom 6]): „Per gloriam Patris, id est potentiam resurrectionis, in qua Pater Filium suum glorificans, ab eodem est glorificatus."

[22] Thomas, S. th. III, 53, 3 c.

[23] „ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur": S. th. III, 54, 1 c.

[24] Zur philosophischen Konzeption des Todes bei Thomas als der Trennung von Leib und Seele vgl. LIPPI (1965).

[25] Vgl. S. th. III, 53, 1 ad 2: „Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altiorem statum naturae...".

schränken ist, sondern Offenheit für die Vorstellung besitzt, daß eine nun verklärte, also qualitativ veränderte Menschennatur „wiederhergestellt" wird, hat J.-P. Torrell mit Recht hervorgehoben[26]. Thomas selbst nimmt eine entsprechende Spezifizierung des allzu allgemeinen Auferstehungsbegriffes in S. th. III, 53, 3 c. dadurch vor, daß er eine „unvollkommene Auferstehung", durch die etwa die Wiederbelebung des Lazarus zu beschreiben wäre, von der „wahren und vollkommenen Auferstehung" („vera et perfecta resurrectio") unterscheidet, wie sie zuerst Christus zuteil wurde. Während der Begriff in seiner ersten Variante ausdrückt, daß jemand nur dem Faktum des Todes („a morte in actu") entrissen wird, indem er nach seinem Sterben erneut ein sterbliches Leben zu führen beginnt, liegt das Wesen der vollkommenen Auferstehung darin, daß ein Mensch zugleich von der Notwendigkeit und sogar der Möglichkeit des Todes befreit wird. Erst jetzt hat der Tod gänzlich seine Macht verloren. Mit dieser Differenzierung kann Thomas zwar immer noch nicht die gesamte neue Auferstehungswirklichkeit Christi in eine Definition bringen, aber der Fortschritt gegenüber den frühscholastischen Bemühungen ist unübersehbar[27].

(2) Während der Aquinate in seiner Predigt über das Apostolische Glaubensbekenntnis, wiederum vergleichbar mit anderen Scholastikern, die Auferstehung Christi durch Angabe von bestimmten Eigentümlichkeiten eher deskriptiv zu charakterisieren versucht[28], unter-

[26] Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 2, 554.

[27] Bei Bonaventura liegt ein vergleichbarer Abgrenzungsversuch in 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 1 ad 2 vor, der aber ganz von der Seele her argumentiert und nicht unmittelbar im Kontext einer Auferstehungsdebatte vorgenommen wird: Die Seele Christi hat nach der Trennung vom leidensfähigen Leib selbst Leidensunfähigkeit erreicht und ist insofern in der Folge gar keinem „corpus passibile" mehr zu einen. Die (von Bonaventura nicht ausdrücklich gemachte) Konsequenz kann nur heißen, daß „Auferstehung" als Vereinigung einer solchen Seele mit ihrem Leib ganz prinzipiell mit dem Gedanken der Verherrlichung dieses Leibes verbunden sein muß. Anders verhält es sich bei Seelen, die nur „auf Zeit, zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes" („ad tempus propter gloriae Dei manifestationem") von ihrem Leib getrennt und anschließend durch ein Wunder Gottes erneut mit ihm in früherer Gestalt vereinigt werden; Beispiel dafür wäre wieder der Fall des Lazarus.

[28] Vgl. Thomas, Exp. Symb., a. 5: „Sed resurrectio Christi differt a resurrectione istorum [sc. Lazari, filii viduae etc.] et aliorum in quatuor. Primo quantum ad causam resurrectionis (...). Secundo differt quantum ad vitam ad quam resurrexit (...). Tertio differt quantum ad fructum et efficaciam (...). Quarto differt quantum ad tempus (...)." Zur Charakterisierung dieses Textes vgl. VALKENBERG (2000) 161-165. Eine vergleichbare deskriptive Aufzählung von „Eigentümlichkeiten" der Auferstehung Christi bietet etwa die Legenda aurea, c. 52, „Circa tertium, qualiter resurrexit" (ed. MAGGIONI, 357ff.): Christus erstand „virtute propria" – „feliciter" –

scheidet er sich in der Summa von den Zeitgenossen dadurch, daß er mit III, 53, 4 einen eigenen Artikel zur Frage vorlegt, ob Christus Ursache seiner eigenen Auferstehung gewesen ist. Thomas steht darin einerseits in der beschriebenen Linie einer christologischen Fokussierung des Ostergeschehens (als „Auferstehung") in wirkursächlicher Perspektive, zeigt aber zugleich, daß er sich der Aufgabe bewußt ist, daneben auch den Korrespondenzbegriff der „Auferwekkung" berücksichtigen zu müssen. Weil sich im Tode die Gottheit Christi nicht von seiner Menschheit getrennt hatte, konnte die Wiedervereinigung von Leib und Seele des Herrn aus eigener Kraft erfolgen („propria virtute resurrexit"[29]), ja die Verherrlichung der menschlichen Natur in der Auferstehung darf neben der Inkarnation selbst als höchster Erweis der göttlichen Kraft Christi gelten, wie Thomas – sicher im Rückgriff auf Väterquellen – im Johanneskommentar sagt[30]. Die frühscholastischen Aussagen über die „Eigeninitiative" Christi in der Auferstehung erfahren auf dem Hintergrund seiner christologischen Instrumentalitätskonzeption eine konsequente Erweiterung: Wenn die Gottheit nach dem Tod mit Seele und Leib vereint bleibt, kann der Leib in der Auferstehung Christi nicht – wie im Falle der übrigen Menschen – einfachhin als anthropologisch „passiver" Teil der „aktiven" Seele gegenübergestellt werden. Vielmehr sind beide Konstitutionselemente der Menschheit Christi durch die bleibende hypostatische Union unmittelbar Medium der belebenden göttlichen Kraft, so daß man in diesem Falle die Zusammenfügung der getrennten Teile in der Auferstehung als eine gegenseitige anzusehen hat, ohne daß uns der Aquinate den Modus

„utiliter" – „mirabiliter" – „veraciter" – „immortaliter". Eine ähnliche Zusammenstellung gewisser Besonderheiten („tria privilegia") der Auferstehung Christi findet sich bei Bonaventura, Sermones dominicales, Sermo 21, In resurrectione Domini, n. 3-6 (ed. BOUGEROL, 282-285): „Primum privilegium fuit primitas insolitae novitatis; secundum privilegium fuit virtuositas propriae potestatis; tertium privilegium fuit exemplaritas nostrae necessitatis sive resurrectionis."

[29] S. th. III, 53, 4 c. Die „resuscitatio proprii corporis" vollzieht die Seele Christi als „instrumentum divinitatis": S. th. III, 13, 4 c. Die häufige Benutzung des Begriffs „auto-résurrection" bei LAFONTAINE (1983), z. B. 19. 24 u. ö. ist pleonastisch.

[30] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 2, l. 3, n. 398: „(...) istis duobus maxime virtus divinitatis commendatur in Christo. Nihil enim mirabilius fieri potuit quam quod Deus factus est homo, et quod humanitas in Christo, post eius resurrectionem, immortalitatis divinae particeps effecta est"; vgl. auch ScG IV, 27, 4: „quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant." Später im Johanneskommentar führt Thomas im Anschluß an Gedanken des hl. Hilarius ausführlicher aus, wie die Verherrlichung der Menschheit Christi durch seine (eigene) Gottheit zu verstehen ist; Sup. Joh., c. 13, l. 6, n. 1829. Vgl. POTVIN (1973) 242-245.

dieses doppelt instrumental vermittelten Geschehens näher erläutern würde[31].

Auch Thomas geht dabei vom Grundsatz aus, daß „des Vaters und des Sohnes göttliche Kraft und Tat identisch sind"[32]. „Verbum" und „Deus (Pater)" werden damit im Blick auf ihre Wirkungen nach außen im strengen Sinne (also abgesehen von allen Appropriationen) ununterscheidbar, denn jedes Wirken „ad extra" ist stets allen drei Personen unterschiedslos zuzuschreiben[33]. Die menschliche Natur Christi existiert nur als aufgenommen in die Person des Sohnes; aber nicht die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater wird im Handeln nach außen deutlich, sondern die Einheit des göttlichen Wesens. Es ist der eine göttliche Erlösungsratschluß, der sich in der Menschwerdung des Sohnes und seinen Taten verwirklicht. Bei der Frage nach der Ursache für Christi Auferstehung ist es nach Thomas deswegen gleichgültig, ob wir von Auferstehung des Sohnes oder Auferweckung durch den Vater sprechen[34]. Entscheidend ist, daß man die hier wirkende göttliche Kraft von der bloß menschlichen Kraft Jesu abgrenzt, die als solche keine Rückkehr ins Leben hätte bewirken können.

b) Eine Damascenus-Formel als gemeinsame Definition für die Auferstehung Christi und die Auferstehung aller? – Hochscholastische Variationen

Auf dem Weg in die Hochscholastik, so sahen wir, wird das Geschehen der Auferstehung zunehmend differenzierter beschrieben. Parallel zur Entwicklung der bisher dargestellten Definitionselemente für die Auferstehung Christi ergibt sich in der Auseinandersetzung mit einigen Erklärungsformeln aus dem dogmatischen Hauptwerk

[31] Vgl. Thomas, S. th. III, 53, 4 c.: „Secundum igitur unitae divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat." Vgl. auch Sup. Joh., c. 9, l. 3, n. 1415. Die spätere Schule hat sich über den spekulativen Gehalt der Aussage vertiefte Gedanken gemacht; vgl. Suárez, Comm. in IIIam, disp. 44, sect. 2, n. 6-7 (Opera 19, 779f.).

[32] Thomas, S. th. III, 53, 4 ad 1. Ähnlich Sup. Col. c. 2, l. 3: „...sed et Christus resuscitavit se. Eadem enim est operatio Patris et Filii"; Exp. Symb., a. 5; Super Ps. 20, n. 10; Super Ps. 40, n. 7: „Sed numquid Christus non resurrexit propria virtute, quia dicit *resuscita me*? (...) Dicendum quod Christus secundum quod homo non habuit potestatem resurgendi, sed secundum virtutem divinitatis, quae est eadem in Patre et Filio. Et ideo si surrexit potestate Patris, surrexit potestate sua. Et petit a Patre, ut homo, quod habebat ut Deus, ut ostendat virtute divinitatis hoc fieri."

[33] Vgl. die diesbezüglichen Äußerungen des Aquinaten im Schöpfungstraktat S. th. I, 45, 6.

[34] Ähnlich Thomas, Sup. Joh., c. 2, l. 3, n. 403; Sup. Hebr. c. 13, l. 3.

des hl. Johannes Damascenus über die Auslegung des rechten Glaubens (im Mittelalter bekannt unter dem Titel „De fide orthodoxa") eine ausdrückliche Debatte darüber, ob durch vergleichende Gegenüberstellung der Auferstehung Christi und der Auferstehung aller eine gemeinsame Begriffsbestimmung erreichbar ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist zugleich die Suche nach einem „proprium" der österlichen Auferweckung unvermeidlich.

(1) Die Ausgangsformel des Damascenus lautet:

„resurrectio est eius animalis, quod cecidit et solutum est, surrectio"[35].

Alexander von Hales zieht sie heran, wenn er die ausdrückliche Frage einführt, ob die Auferstehung Christi und unsere Auferstehung von einem gemeinsamen Begriff erfaßt werden können[36]. Gegen diese Möglichkeit scheint zu stehen, daß das Sterben Christi mit Sicherheit eine andere Ursache hatte als der Tod aller übrigen Menschen. Die Unversehrtheit des Leibes Christi über den Tod hinaus unterstreicht diese Differenz. Dennoch spricht sich Alexander mit Einschränkungen für die Möglichkeit einer gemeinsamen Definition aus. Dafür modifiziert er die Damascenus-Formel, indem er das darin genannte „Zerstörtsein" des wiederherzustellenden Leibes ausklammert und stattdessen eine abschwächende Analogieformel einfügt: Auferstehung meint das (Wieder-)Aufstehen des Körpers eines Lebewesens, nachdem dieser „auf gewisse Weise" gefallen war[37]. Dies wird erläutert mit uns bereits bekannten Differenzierungen zur Notwendigkeit des Sterbens für Christus gegenüber allen übrigen Menschen. Die hier spürbar werdende Sorge um die korrekte Wahrung der christologischen Prämissen trägt dazu bei, daß sich eine gemeinsame Auferstehungsdefinition auf das bloße Faktum der Wiedervereinung der getrennten Teile von Seele und Leib beschränken muß: Das „Gefallene", das „aufersteht", darf im Blick auf Christus weder mit Schuld noch deren Folgen (z.B. Fäulnis und Verfall des Leibes) in Verbindung gebracht werden; wo man dagegen diese Elemente in die Bestimmung des Todes aufnimmt, wird der Begriff von Aufer-

[35] In der für das Mittelalter weithin maßgeblichen Version des Burgundio von Pisa lautet die Passage exakt: „Resurrectio enim est secunda eius quod cecidit surrectio. (...) resurrectio omnino est copulatio rursus et animae et corporis, et secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis resurrectio" (Joh. Damascenus, De fide orthodoxa, ed. BUYTAERT, 377f. [c. 100]; vgl. PG 94, 1219A).

[36] Alexander von Hales, q. 63 „De resurrectione", d. 2, m. 1 (ed. QUARACCHI, 1269): „An resurrectio dicatur aequivoce de resurrectione Christi et nostra".

[37] Vgl. ebd. (1271): „resurrectio est animalis corporis, quod cecidit *secundum quemdam modum* [Damascenus stattdessen: *et solutum est*], surrectio". Die originale Formulierung des Damascenus findet sich zu Beginn der Einwände ebd. (1269).

stehung notwendig äquivok[38]. Weil er zudem auch die „unvollkommene" Auferstehung einschließen soll, bleibt der Verklärungsaspekt völlig ausgeklammert.

(2) Die Summa Halensis gibt sich mit der Antwort ihres Begründers nicht mehr zufrieden, sondern sucht nach einer weiteren Präzisierung des Auferstehungsbegriffs, die zu einer vierfachen Ausdifferenzierung führt[39].

(a) Als allgemeine Definition („definitio communissima"), die sowohl die uneigentliche Auferstehung als auch die allgemeine eschatologische Auferstehung und die Auferstehung Christi umfaßt, wird nun – wiederum aus Damascenus – eine Formulierung präsentiert, die einzig das Moment der Wiedervereinigung von Leib und Seele beinhaltet:

„Resurrectio est corporis et animae iterata copulatio"[40].

Damit ist noch unmittelbarer das ausgedrückt, was Alexander in seiner Quästion als verbindenden Sinn der ersten Damascenus-Formel herauszuarbeiten bemüht war.

(b) Diese nun, und zwar in ihrer unveränderten Form, nur mit der präziseren Zitierung:

„resurrectio est eius, quod cecidit et dissolutum est, secunda surrectio",

dient als „definitio propria" der Auferstehung am Jüngsten Tag und besitzt somit nur für die der Sünde unterworfene Menschheit Geltung. Damit entfällt für den Summisten die Notwendigkeit, vom „Gefallensein" im Blick auf Christus ungeziemende Konnotationen fernzuhalten. Die „Auflösung" („dissolutio"), von der Damascenus spricht, kann schlechthin als „Zerfall" („incineratio") verstanden werden, und das Attribut „secunda" wird als unterscheidendes Merkmal gegenüber jener Art wunderbarer Auferweckung gedeutet, wie sie denen zuteil wurde, die später ein zweites Mal gestorben sind (sie hätten eine „surrectio prima" erfahren).

[38] Vgl. ebd. (1272): „Per ‚cecidit' ergo notatur mortalitas; per ‚dissolutum' vero dissolutio animae a corpore; et sic dicitur communiter illa definitio de resurrectione eius et nostra. Humana enim natura habuit in eo casum mortalitatis, et fuit in eo praeter hoc dissolutio animae a corpore. Si vero dicatur quod per ‚cecidit' notatur casus in culpam, et per ‚dissolutum' notatur incineratio, sic non fuit in eo neque casus neque dissolutio. Uno ergo modo dicitur resurrectio univoce de nobis et de Christo, alio modo aequivoce."

[39] Vgl. zum folgenden Summa Halensis, l. 3, n. 170. Ein Vorläufer könnte der Text des Anonymus Cod. Vat. lat. 782, fol. 175ra-rb (Bd. 2, T 10, q. 1, S. 45ff.) sein.

[40] Aus Johannes Damascenus, De fide orthod., IV, 27 (PG 94, 1219).

(c) Eine dritte Definition ergibt sich, wenn man – ähnlich wie in der Alexanderquästion – die Damascenus-Sentenz vom Element der „dissolutio" befreit: Dann nämlich ist sie nach der Summa Halensis zur Beschreibung der ohne das Eintreten leiblichen Zerfalls erfolgten leiblichen Auferstehung Mariens geeignet, die freilich dem Summisten noch als fromme Meinung „einiger" gilt:

„Resurrectio est eius quod cecidit secunda surrectio".

(d) Schließlich formuliert der Text eine vierte Definition, die allein Christus eigentümlich sein soll; auch sie ist ein nur wenig verändertes Damascenus-Zitat, näherhin eine Spezifizierung der an erster Stelle genannten „definitio communissima":

„Resurrectio est corporis facti incorrupti, id est impassibilis, iterata unio"[41].

Diese Bestimmung unterscheidet sich von der allgemeinen Definition dadurch, daß die besondere Verfassung des der Seele wiederzuvereinenden Leibes berücksichtigt wird. Damit stehen wir vor einer Definition für die Auferstehung Christi, die erstmals neben dem Aspekt der Naturerneuerung („iterata unio") auch das Verklärungsgeschehen miteinbezieht, wenn auch in einer etwas mißverständlichen Formulierung.

(3) Die im Umkreis Alexanders vorgenommene Auferstehungsdefinition im Ausgang von Damascenus bleibt auch für die Folgezeit bestimmend[42].

Deutlich wird dies bei Albert[43], obgleich er neben die beiden Damascenus-Formeln zwei weitere Definitionsvorschläge stellt: ein recht unpräzises Augustinuszitat[44], das ihm allerdings alleiniger Kandidat bei einer univoken Verwendung des Auferstehungsbegriffes ist[45], und eine theologische Definition der Glosse[46], die nur für die allgemeine Auferstehung gelten kann, weil sie, den Begriff der Auferstehung Christi selbst enthaltend, andernfalls zirkulär würde. Während Albert bei der Übertragung der Damascenus-Definitionen auf Christi

[41] Summa Halensis, l. 3, n. 170. Vgl. Joh. Damascenus, De fide orthod., III, 28 (PG 94, 1097B-1100A)/ ed. BUYTAERT, 383 [c. 100, n. 10]).

[42] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 61ff. Als Beispiel für eine wenig gelungene Rezeption mag die Passage bei Ps.-Odo Rigaldi, Troyes 824, fol. 298va gelten (Bd. 2, T 13, S. 74).

[43] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 1, q. 2: „Quid sit resurrectio" (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 242f.).

[44] „Resurrectio nihil aliud est nisi restitutio in consimilem vitam" (aus Augustinus, De Gen. ad litt. 8, c. 16, n. 34 [CSEL 28, 1, 255f.]).

[45] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 1, q. 2 sol. (5) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 243, ZZ. 31-39).

[46] „resurrectio est virtus et efficacia resurrectionis Christi".

Auferstehung generell ähnliche Vorbehalte anmeldet wie Alexander bzw. die Summa Halensis, ist es ein Hinweis auf größere anthropologische Sensibilität, wenn er überdies die darin zu bestimmende Auferstehung ausdrücklich als Akt des ganzen Menschen und nicht bloß, wie die „copulatio"-Formel den Anschein erwecken kann, der Teile beschreibt[47]. In Gegensatz zur Summa Halensis tritt Albert, indem er deren Vorschlag für die spezielle Definition der Auferstehung Christi zurückweist: Das dafür angeführte Damascenuswort liefert seiner Meinung nach eine Definition für die Auferstehung „in communi", nicht aber nur für den speziellen Fall Christi. Es beschreibt den letzten Schritt, der in der Auferstehung aller Menschen vollzogen wird[48]. So fehlt bei Albert ein eigener Definitionsvorschlag für die Auferstehung Christi. Allerdings trägt seine Kritik indirekt dazu bei, die entscheidende Vervollständigung der Definitionsformel, welche die Summa Halensis (nur für Christus) mit dem Verweis auf die neue Qualität des verherrlichten Leibes vorgenommen hatte, auf den biblischen Auferstehungsbegriff insgesamt auszuweiten.

(4) Während Thomas im SK zunächst den Definitionsvorschlag der Summa Halensis übernommen hat[49], mag das, was er dort wie auch später im Auferstehungstraktat der Summa[50] mit Blick auf die ursprüngliche, korrekt zitierte Damascenus-Definition feststellt, zunächst wie eine Art Resümee der ganzen Debatte gelesen werden: Es gibt einen gemeinsamen Begriff für Christi und unsere Auferstehung, wenn man nur die unterschiedlichen Voraussetzungen des Sterbens beachtet, das vorausgeht. Christus „fiel" im Tode (nicht in der Sünde), und „es löste sich" die Seele vom Leib, wenn auch der Körper im Grabe die Auflösung nicht schaute[51].

[47] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 1, q. 2. sol. (4) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 243, ZZ. 24-30): „Ad id quod obicitur de tertia diffinitione, dicendum quod actus coniuncti est, potentia autem, secundum quam est actus, secundum determinatam partem coniuncti, ut patet; ambulare enim est actus hominis, et tamen vis gressibilis est in pedibus. Similiter resurgere hominis est, sed tamen potentia ad resurrectionem est secundum corpus dissolutum."

[48] Vgl. ebd. (ag. 6) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 242, ZZ. 57-60).

[49] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1 ad 1: „... resurrectio Christi proprie sic definiri potest: Resurrectio est corporis facti incorruptibilis ad animam iterata unio".

[50] Vgl. Thomas, S. th. III, 53, 1 ad 1; III, 54, 1 c.

[51] Vgl. Thomas, S. th. III, 53, 1 ad 1 (als Bestätigung für die in der Objektion zitierte Damascenus-Definition): „licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen propter mortem: quia sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita. (...) Similiter etiam, licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit."

Von der im SK benutzten Formel der Summa Halensis für die Auferstehung Christi könnte sich Thomas später deswegen gelöst haben, weil er die Berechtigung der Kritik Alberts eingesehen hat oder weil durch den Wortlaut der Eindruck entsteht, die neue Unsterblichkeit komme dem Leib vor bzw. unabhängig von der Wiedervereinigung mit der Seele zu, was offensichtlich falsch ist. Daß Thomas andererseits auch in der Summa über der identitätslogischen Bestimmung von Auferstehung und der innerhalb dieses Rahmens vorzunehmenden Unterscheidung zwischen Christus und den übrigen Menschen eine klarere qualitative, die neue Verherrlichung berücksichtigende Definition vernachlässigt hat, kann nicht übersehen werden. Auch in der thomanischen Summe muß, sieht man von der schon zitierten Unterscheidung zwischen „resurrectio imperfecta" und „resurrectio perfecta" ab, auf die späteren Erörterungen in der Quästion III, 54 „über die Beschaffenheit des auferstandenen Christus" verwiesen werden, damit ein solcher kompletter Begriff der Auferstehung Jesu gewonnen werden kann.

c) Zusammenfassung

(1) „Auferstehung" bezeichnet im Sinne der scholastischen Begriffsbestimmung in wesentlicher Hinsicht die Wiederherstellung bzw. Wiederbelebung einer im Tode zerstörten Menschennatur. Auch bei der Rede über die Auferstehung Christi wird diese allgemeine, generische Definition einer spezielleren Qualifizierung des Begriffes zugrundegelegt. Damit deutet sich bereits eine wichtige Schwerpunktsetzung in der Auferstehungstheologie an: Der Aspekt der Identität steht gegenüber dem Aspekt der Verklärung im Vordergrund; die „Wiedervereinigungs-Formel" setzt voraus, daß beide formal verschieden und begrifflich voneinander trennbar sind.

(2) Für dieses Vorgehen scheint ein doppelter Grund verantwortlich zu sein. Einerseits soll der Auferstehungsbegriff in seiner weiten Extension die Grundlage bereitstellen, von der aus die Heilsfunktion der Auferstehung Christi für die Auferstehung aller am Jüngsten Tag verstehbar werden kann. Da diese Auferstehung Verdammte und Beseligte gleichermaßen betrifft, kann er kaum mehr als die Wiederherstellung der Menschennatur als solcher beinhalten. Damit umfaßt er außerdem noch die Wiederbelebung derer, die, wie im Falle des Lazarus, von Gott nur zu einem erneut sterblichen Dasein erweckt werden. Ein zweiter Grund ist in der uns bereits hinreichend bekannten Stellung des Auferstehungsgeschehens in der Christologie zu suchen: Die Verklärung des Herrn ist für die Scholastiker

letztlich in einen inkarnationstheologischen, nicht in einen ostertheologischen Begründungskontext eingebettet. „Verklärt" ist Christus in gewissem Sinne seit der Menschwerdung und bleibt es in seiner Seele auch nach dem Tod – die Auferstehung ist als Wiederherstellung der kompletten „natura humana" nur die Bedingung dafür, daß die zuvor aufgeschobene Verklärung nun, nach Vollzug des Erlösungsauftrags, auch den Leib erreichen kann. Die Wiederherstellung der kompletten Natur ist für die Verklärung also notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Die beiden Aspekte bleiben logisch (im Blick auf ihre Form- und Wirkursächlichkeit), nicht unbedingt temporal, voneinander unterscheidbar.

(3) Von diesem Auferstehungsbegriff her, der in der Auseinandersetzung mit ihrerseits unvollkommenen und bruchstückhaften Definitionsformeln der Tradition (vor allem aus Johannes Damascenus) gewonnen wird, zeigt sich, daß der Scholastik die begriffliche Herausarbeitung des Eigentümlichen der Auferstehung Christi gegenüber anderen möglichen Formen von Auferstehung eine gewisse Mühe bereitet. Klar ist: Die Auferstehung Christi gehört in die Art der „resurrectio gloriosa" und ist formaliter nicht anders zu bestimmen als die Auferstehung der Seligen am Jüngsten Tag. Eigentümlichkeiten der Auferstehung Christi werden zwar von den scholastischen Theologen an vielen Stellen erwähnt, aber kaum überzeugend in eine Definitionsformel integriert. Am besten werden sie erkennbar, wenn man die Wirkursache des Geschehens in den Blick nimmt. „Propria virtute" ist hier das entscheidende Attribut. Unter diesem Aspekt wird das Wiedervereinigungsgeschehen von Seele und Leib im Falle Christi, wie bei Thomas von Aquin zu erkennen, hinsichtlich seiner instrumentalen Vermitteltheit (durch die mit der Gottheit verbundenen Teile, Seele bzw. Leib, der Menschheit Christi) wie auch hinsichtlich seiner trinitätstheologischen Implikationen (Verhältnisbestimmung Auferstehung – Auferweckung) gründlich reflektiert. Gerne verweist man zudem für eine spezielle Qualifizierung der Auferstehung Christi auf den vorangehenden besonderen Modus des Sterbens, der den Herrn von den übrigen Menschen unterscheidet.

2.) Die Notwendigkeit der Auferstehung Christi

a) „Für ihn" und „für uns" (Hochscholastik vor Thomas)

(1) Die Frage nach der Notwendigkeit bzw. Konvenienz heilsgeschichtlicher Ereignisse, die gerade für die thomanische Summe so

prägend werden wird, findet sich hinsichtlich der Auferstehung Christi in der Frühscholastik noch kaum, obgleich das Frageprinzip – wie Anselms „Cur Deus homo" beweist – nicht grundsätzlich unbekannt ist. Daß dennoch schon die Autoren des 12. Jahrhunderts selbstverständlich von einer evidenten Angemessenheit der Auferstehung Christi ausgegangen sind, folgt etwa aus der allgemein akzeptierten These von der Unzerstörbarkeit des Leibes nach dem Kreuzestod.

(2) Im 13. Jahrhundert wird die ausdrückliche Frage nach der „necessitas resurrectionis" häufiger. Die Debatte wird dabei von zwei grundlegenden Thesen geprägt, die wir leicht im Blick auf frühe Textzeugen identifizieren können.

(a) Die erste besagt: Wenn man von einer „Notwendigkeit" der Auferstehung Christi spricht, bewegt man sich nicht auf dem Feld absoluter, sondern relativer (hypothetischer) Einschätzungen. Was in der Heilsgeschichte sein „mußte", läßt sich nicht apriorisch aus der Vernunftordnung deduzieren, sondern folgt allein aus der faktischen Anordnung Gottes. So spricht der uns ansonsten wenig bekannte Magister Bonushomo Brito OP (um 1250) von einer „necessitas praeordinationis" bzw. „iustitiae", die als „necessitas respectiva" von einer „necessitas absoluta" abzugrenzen ist, wie sie theologisch deswegen nicht behauptet werden kann, weil Gott die Menschheit prinzipiell auch anders hätte erlösen können als durch Tod und Auferstehung Christi.[52]

(b) War im Text von Bonushomo die christologische Begründungslinie einer „notwendigen" Auferstehung angeklungen, wie wir sie bereits im zweiten Hauptteil unserer Studie im Kontext der Verdienstdebatte nachzeichnen konnten, so möchte das ausführliche Kapitel zur Notwendigkeit der Auferstehung Jesu in der Summa

[52] „Queritur an necessarium fuit Christum resurgere. Solutio. Bonus Homo: Est necessitas absoluta et est necessitas respectiva. Secunda dupliciter, scil. immutabilitatis et coactionis. <Necessitas> immutabilitatis duplex, scilicet preordinationis et divine iusticie. Et hac necessitate, scilicet preordinationis, necessarium fuit Christum nasci, pati, resurgere, quia ab eterno deus preordinaverat ut Christus passus resurgeret et resurgens in gloriam intraret, iuxta illud Luc. ult.: Nonne oportuit Christum pati etc. Item necessarium fuit necessitate divine iustitie, quia divina iusticia hoc exigebat ut Christus passus pro redemptione generis humani resurgeret a mortuis ad habendam gloriam corporis glorificati. Non autem fuit necessarium necessitate absoluta, quia possibile fuit deo alio modo redimere et salvare genus humanum quam per passionem Christi. Similiter non fuit necessarium necessitate coactionis, quia coactio non cadit in deo. Item necessitas respectiva possibilis est respectu necessitatis absolute." (Codd. Vat. Barb. lat. 692, 106vb; Lilienfelde 182va; ed. KAEPPELI [1969] 71).

Halensis dasjenige in den Vordergrund rücken, was in diesem Heilsereignis „für uns" geschehen ist. Detailliert legt der Summist dar, weshalb Christus „ex parte nostri" auferstehen „mußte": Sein Tun hatte Wert für die Menschen auf Erden wie für die Heiligen im Himmel[53]. Wir werden auf den gesamten Komplex „Wirkungen der Auferstehung Christi in Gegenwart und Zukunft" in einem eigenen Kapitel einzugehen haben und dort auf die vorliegende Quästion zurückkommen. Festzuhalten ist an dieser Stelle nur, daß für die Summa Halensis die Reflexion auf die Notwendigkeit von Christi Auferstehung nichts anderes ist als eine umfassende Vergegenwärtigung des „pro nobis" in diesem Schritt der Heilsgeschichte.

b) Die Auferstehungsdeutung als Zusammenführung christologischer und soteriologischer Leitideen in eschatologischer Perspektive (Thomas von Aquin)

Einer konzisen Synthese des christologischen wie soteriologischen Zugangs zum Auferstehungsgeschehen begegnen wir im Werk des hl. Thomas, der sowohl im SK[54] als auch in der Summa seine Erörterungen zur Auferstehung mit einem eigenen Artikel über deren Notwendigkeit beginnt. Die darin angestellten Überlegungen entsprechen der vor allem in der Summa regelmäßig zu findenden „Konvenienzargumentation"[55] am Beginn einer Quästion, in der jeweils die grundlegenden Zugangswege vorgestellt werden, die der theologischen Vernunft für das Verstehen eines heilsgeschichtlichen Faktums eröffnet sind.

Für die Notwendigkeit der Auferstehung Christi nennt Thomas in der Summa fünf Gründe[56]. Sie war notwendig [1.] zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, der es zukommt, den Erniedrig-

[53] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 169.

[54] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1. Petrus von Tarantasia, 3 Sent. d. 21, q. 3, a. 1 scheint in seiner Antwort vom thomanischen Sentenzenkommentar abhängig zu sein und wird darum hier nicht gesondert berücksichtigt.

[55] Vgl. zur Bedeutung des Konvenienzargumentes in der thomanischen Theologie die wichtigen Studien von NARCISSE (1993)/ (1997); speziell zur Konvenienzargumentation bei der Erklärung des Ostergeheimnisses NARCISSE (1993) 156-161. Von einer stärkeren „Notwendigkeit" möchte Sylvius, Comm. in IIIam, q. 53, a. 1 (ed. ANTWERPEN, 173aD) sprechen: „Accipit autem necessarium non solum pro eo quod erat admodum conveniens; sed etiam pro eo quod non poterat non fieri; non quidem simpliciter, sed ex suppositione, partim praedictionis et ordinationis divinae, partim meriti Christi". Suárez (Comm. in IIIam, q. 53, a. 1, n. 1 [Opera 19, 770]) führt eine ähnliche Erklärung an, hält aber auch die Deutung im Sinne von „necessarium" = „quod longe convenientius et opportunius" für sinnvoll.

[56] Vgl. S. th. III, 53, 1 c. Vgl. LAFONTAINE (1983) 30-49.

ten zu erhöhen; [2.] als Weisung für unseren Glauben an die Gottheit Christi („ad instructionem fidei"); [3.] als Stärkung unserer Hoffnung auf die eigene Auferstehung; [4.] als formendes Vorbild für das Leben der Gläubigen; [5.] zur Vollendung unseres Heiles: Während die Passion „negativ" die Übel aufhebt, vermittelt die Auferstehung „positiv" die vollkommenen Heilsgüter[57]. Diese Liste ist in mehrfacher Weise bemerkenswert.

(1) Erstens fällt auf, daß Thomas umfassender und ausgewogener als frühere Autoren sowohl einen christologischen Grund [1] als auch soteriologische Gründe [2-5] für die Notwendigkeit der Auferstehung Christi anführt, wobei auf die letzteren der deutliche Schwerpunkt gelegt wird. Diese soteriologische Pointierung hat Thomas im Vergleich zu seinen eigenen Aussagen im SK ausgebaut[58], wo die Begründung „ex parte nostra" nur eine einzige neben zwei christologischen Argumenten war. In diesem frühen Text des Aquinaten hatte man zudem noch stark die Abhängigkeit von der Summa Halensis bemerken können, deren oben erwähnte Doppelschrittigkeit der Begründung („ex parte nostra": auf Erden und im Himmel) übernommen wurde[59]. Allerdings vergißt Thomas auch in der Summa nicht die christologische Argumentation, was in der Verwendung des Verdienstgedankens sichtbar wird, auf den er schon im SK im Unterschied zur Alexandersumme zurückgegriffen hatte. Dagegen verzichtet der reife Magister neben diesem heilsgeschichtlich qualifizierten christologischen Argument darauf, sich auf die ontologische Vollkommenheit Jesu zu berufen; dies war im SK noch das erste Argument gewesen. Hier macht sich wohl die stärker „dynamische" Sichtweise des Mysterien-Traktats der Summa bemerkbar.

(2) Zweitens hat das Quintett der Gründe, mit denen in der Summa die Notwendigkeit der Auferstehung beschrieben wird, eine strukturelle Funktion, wie sie ebenfalls oft bei Thomas im Anfangsartikel eines größeren Abschnittes zu beobachten ist. Die Argumentation verbindet einerseits die Diskussion um Christi Auferstehung, die hier beginnt, mit der vorangegangenen Christologie der IIIa Pars. Des weiteren ist darin so etwas wie eine Vorschau auf die innere Gliederung des von q. 53 bis q. 56 reichenden Auferstehungstraktats

[57] So auch III, 53, 1 ad 3. Vgl. daneben 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1, ad 3; 4.

[58] Dies unterstreicht deutlich VALKENBERG (2000) 82.

[59] Daß die Summa Halensis insgesamt wichtigstes Vorbild für den Auferstehungstraktat im thomanischen SK gewesen ist, hat bereits J. Schontz in seiner minutiösen Textanalyse glaubhaft machen können: vgl. SCHONTZ (1987) 491ff. Ähnlich ist die Einschätzung bei CROTTY (1962) 77 und VALKENBERG (2000) 192.

selbst erkennbar. Schließlich beinhalten alle Argumente eine eschatologische Perspektive, die im Schlußteil der Summa ihre Einlösung hätte erfahren sollen. Dies gilt es im einzelnen zu belegen.

(a) Argument [1] verweist zurück auf die Verdienstdebatte (S. th. III, 19; 49, 6), von der wir wissen, daß in ihr zentrale christologische Wurzeln der Auferstehungslehre zu finden sind. Wie schon die Notwendigkeit der Passion „ex parte Christi" durch den Verweis auf die dadurch zu verdienende Herrlichkeit begründet worden war[60], so wird die Notwendigkeit der Auferstehung verstehbar, weil es nun um den Empfang des verdienten Lohnes geht. Zugleich weist dieses Argument voraus auf die folgende q. 54, in der unter dem Titel der „qualitas Christi resurgentis" der eigentlich christologische Inhalt des Auferstehungsgeheimnisses (d. h. die natürlich-verklärte Beschaffenheit des Auferstandenen als Lohn seines Verdienstes) zur Sprache kommt. In eschatologischer Sicht ist an das Richteramt des Menschen Christus zu denken, das Thomas eindeutig unter den Verdienstlohn des Ostersiegers rechnet[61].

(b) Argument [2] spricht von der Funktion, die der Auferstehung für unseren Glauben an Christus als Gott zukommt. Damit greift es ein Thema auf, das sich wie ein roter Faden durch die ganze IIIa Pars zieht: Durch die Auferstehung, so hatten wir im zweiten Hauptteil gesehen, wird der Glaube an die Gottheit Christi zwar nicht erst begründet, aber doch endgültig befestigt und universalisiert[62]. Schon der unmittelbare Folgeartikel III, 53, 2 wird wieder auf die „instructio fidei" zu sprechen kommen, wenn er den „rechten" Auferstehungszeitpunkt in eine Korrespondenz zum „rechten" Christusglauben stellt. Vorausblickend wird zudem mit unserem Argument [2] ein zentraler Aspekt von III, 55 antizipiert, nämlich das Offenbarwerden des Auferstandenen, das mit seiner Aufnahme im Glauben einhergeht. Sofern das im Glauben zu erwartende Erscheinen des

[60] Vgl. Thomas, S. th. III, 46, 1 c. („secundo").

[61] Vgl. S. th. III, 59, 2 c. (in fine).

[62] Daß dies prinzipiell auch die Einschätzung der klassischen Thomisten ist, erkennt man beispielhaft bei Billuart, Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 12, a. 1 (ed. PARIS, 226), der sich hier eng an Sylvius, Comment. in IIIam, q. 53, a. 1 (ed. ANTWERPEN, 173bC) anschließt: „Non quod fides nostra, etiamsi Christus non resurrexisset, absolute loquendo, non potuisset esse vera et utilis ad salutem, sed supponendo ea quae praedicta erant de eius resurrectione, et quod ipse saepe promiserat se resurrecturum, si revera non resurrexit, falsum docuit homines, et eos decepit, ideoque inanis est praedicatio apostolorum, inanis est fides nostra, quia utraque falsa." Allerdings wird mit dem Thema „Erfüllung der eigenen Verheißungen" ein Schwerpunkt gesetzt, der bei Thomas selbst so nicht zu finden ist.

auferstandenen Herrn beim Gericht auch letztgültige Kundgabe seiner Gottheit ist und der Glaube an die Auferstehung Christi Glaubenszugang zum übernatürlichen Geschehen der Auferstehung aller werden kann, fehlt wiederum nicht der eschatologische Bezug.

(c) Die Argumente [3] – [5] haben mit weiteren Wirkungen der Auferstehung für das Leben der Christen im Hier und Jetzt zu tun. Sie allzu exakt voneinander abgrenzen zu wollen, würde kaum der Absicht des Aquinaten entsprechen. Mit ihren Schlüsselbegriffen „Glaube", „Hoffnung", „Lebensführung" und „Heil"/ „Rechtfertigung" greifen sie zentrale Themen der theologischen Ethik auf, die in Buch II der Summa systematisch behandelt worden war. Wir haben damit ein schönes Beispiel dafür vor uns, wie die Christologie den konkreten Weg der – durch die Tugenden abgesteckten – gläubigen Praxis eröffnet, den die Ethik zuvor in einer aus heilsgeschichtlicher Sicht eher abstrakten Form beschrieben hat[63]. Vorausweisend geben die genannten Argumente vor allem das Thema von III, 56 („Effekte der Auferstehung") an[64]. Schon hier merkt man, daß die beiden Verwirklichungsphasen, die darin traditionell unterschieden werden (Auferstehung der Seele in der Gegenwart – Auferstehung der Leiber in der Zukunft) nur zwei Momente derselben, einen Wirkung sind: Was der Mensch, der in Verbindung mit dem auferstandenen Christus steht, jetzt schon in Glaube, Hoffnung und einem durch die Gnade geprägten Lebenswandel anfanghaft vorwegnimmt, ist nichts anderes als die vollendete, ganzheitliche Auferstehungswirklichkeit, die ihm im Gericht zuteil werden soll. Damit ist zugleich wieder die Brücke zur Eschatologie der Summa geschlagen, die genau diesen letzten Schritt zum Thema vollzogen hätte.

(3) Das nachfolgende Schema soll unsere Beobachtungen zu S. th. III, 53, 1 zusammenfassen.

[63] Der spärliche explizite Bezug der thomanischen Moraltheologie im zweiten Buch der Summa spielte in der lebhaften Diskussion um den Aufbauplan des Werkes, die eines der zentralen Felder der Thomasforschung im 20. Jahrhundert bildete, immer wieder eine Rolle; vgl. HORST (1961) 100.

[64] Zu einer Deutung unserer Passage im Zusammenhang der Frage nach den Wirkungen vgl. ZIMOLAG (1972) 101-132.

Rückverweis auf frühere Teile der Summa	Argumente in III, 53, 1c.	Vorentwurf für den Fortgang des Auferstehungstraktats	Eschatologische Perspektive
christologische ← Verdienstdebatte (III, 19; 49, 6; vgl. I-II, 114)	[1]	→ III, 54: christologische Explikation der Auferstehung (Verdienstlohn)	→ Die verherrlichte Gestalt des richtenden Menschensohnes (vgl. Suppl. 90)
frühere ← Zugänge zum Glauben an Christi Gottheit in der IIIa	[2]	→ III, 55: Offenbarwerden der Auferstehung und Annahme im Glauben	→ Offenbarung der Gottheit in der Richtergewalt; Vollendung des Glaubens im Schauen; Auferstehung aller als Glaubensartikel
Zentralbegriffe ← der Moraltheologie in der IIa Pars	[3]	→ III, 56: subjektive und objektive Wirkungen der Auferstehung für die mit Christus Verbundenen in Gegenwart und Zukunft	→ Teilnahme der Seligen an der seelischen und leiblichen Verherrlichung Christi (vgl. Suppl. 92-93; 95)
	[4]		
	[5]		

Insgesamt wird deutlich, von welch großer systematischer Dichte das theologische Denken der Summa auch im Auferstehungstraktat geprägt ist. Thomas greift weithin die traditionellen Fragestellungen unseres Themenbereiches auf, aber, so macht schon der erste Artikel deutlich, er erfaßt sie christologisch erst in ihrem vollen inneren Zusammenhang und bringt ihre Relevanz für das Ganze der Theologie durch ihre Einordnung in den heilsgeschichtlich komponierten Gesamtentwurf seiner Summa in reflektierter Weise zum Ausdruck.

3.) Der Auferstehungszeitpunkt und seine Deutung

Äußerst reges Interesse hat seit der Frühscholastik die Spekulation um den Zeitpunkt von Christi Auferstehung gefunden. In enger Anknüpfung an die Vorgaben der Vätertheologie bemüht man sich um ein exaktes Verständnis der biblischen Zeitangaben und versucht den Sinn zu entdecken, den Gott mit seinem heilsgeschichtlichen Zeitplan verbunden haben mag. Als exegetisches Sonderproblem tritt die Frage auf, wie das paulinische Diktum von Christus, dem „Ersterstandenen der Toten", mit dem Evangelienbericht über die schon beim Tode Jesu geöffneten Gräber (Mt 27, 52) zu vereinbaren ist. Wenn all diese Überlegungen exegetisch-positiver Art auch für den spekulativen Theologen von eher geringem Interesse sind, gehören sie doch an dieser Stelle der Vollständigkeit wegen in den Ablauf unserer Darstellung.

a) Evangelienharmonie der Osterberichte

Schon die Kirchenväter haben intensive Überlegungen darüber angestellt, wie die verschiedenen Angaben der Evangelien zum Zeitpunkt der Auferstehung Jesu erklärt und miteinander in Einklang gebracht werden könnten[65]. Die Scholastiker greifen auf dieses Material zurück, ohne wesentlich neue Aspekte sachlicher Natur hinzuzufügen. Was in der Zeit der frühen Kirche noch zum Programm echter „Apologetik ad intra" gehörte[66], ist mittlerweile zu einer Art Lehrbuchmaterial geworden, dessen Fragestellungen keine wirkliche Beunruhigung mehr hervorrufen können. Dennoch sind Konstanz und Umfang gerade dieser Quästionen in der scholastischen Debatte beachtlich.

(1) Zunächst fordert die Zeitangabe „am dritten Tag" eine Erläuterung. Abaelard wird von Heloise darnach gefragt und antwortet ihr mit dem Hinweis auf Ausführungen des hl. Hieronymus[67]: Klar ist, daß Christus keine drei ganzen Tage im Grab gelegen hat, sondern nur *an* drei Tagen. Die Bibel drückt sich hier, so wird auch von späteren Autoren regelmäßig Augustinus[68] zitiert, „per synecdochen" aus, indem sie vom Ganzen spricht, um einen Teil zu bezeichnen[69]. Papst Innozenz III.[70] macht sich daneben die These des Beda Venerabilis (†735)[71] zu eigen, daß nach dem Tod Christi zum Zeichen der damit vollzogenen Zeitenwende die Tage nicht mehr mit der nachfolgenden, sondern mit der vorangehenden Nacht verbunden werden, so daß man die Auferstehungsnacht schon dem Ostersonntag zurechnen darf.

[65] Vgl. GUINOT/ POFFET/ SION (1999) 38ff.

[66] So die Qualifizierung bei WINLING (2000) 130.

[67] Vgl. Abaelard, Problemata Heloissae, IV (PL 178, 682C-683B).

[68] Vgl. Augustinus, Qu. ev. 1, 7: „sextae feriae diei partem qua sepultus est cum praeterita nocte pro nocte et die accipies, hoc est pro toto die, sabbatum noctem et diem et noctem dominicam cum eodem die inlucescente; ac per hoc accipiendo partem pro toto habes triduum et tres noctes" (CChr.SL 44B, 11/8).

[69] Als Beispiel aus der Hochscholastik an etwas entlegener Stelle: Albert, De ecclesiastica hierarchia, c. 2 (ed. COLONIENSIS t. XXXVI,2, S. 51, ZZ. 47-59). Die Berufung auf eine „Synekdoche" (in unterschiedlichen orthographischen Versionen) gehört zum gängigen Instrumentarium scholastischer Bibeltextanalyse: DAHAN (1999) 259f.

[70] Vgl. Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 402D-403A): „Nam usque ad resurrectionem Christi dies praecessit noctem (...). Sed ad resurrectionem Christi nox coepit praecedere diem, quia lux successit ad noctem culpae."

[71] Vgl. Beda Venerabilis, Super Mt., l. 4, c. 27 (PL 92, 128B-C).

(2) Es schließt sich die Frage nach der konkreten Auferstehungsstunde innerhalb dieser Nacht an[72]. Dazu bekommen die mittelalterlichen Theologen von den Vätern keine eindeutige Auskunft. Diese selbst schwanken zwischen den divergierenden Zeitangaben der Osterberichte bei Markus (16, 2: „valde una mane sabbatorum") und Matthäus (28, 1: „vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati"). Eine ausführliche Behandlung der unterschiedlichen Meinungen findet sich in der „Historia Scholastica" des Petrus Comestor[73], die vielen der folgenden Theologen zur Vorlage wird[74]. Zwei Grundpositionen stehen sich gegenüber: Für eine Auferstehung mitten in der Nacht votieren Gregor und Hieronymus[75]. Dieser hält es in seinem Matthäuskommentar für möglich, den Abend bzw. die Nacht als Zeitpunkt der Auferstehung zu bestimmen, neben die der Morgen als Zeit der ersten Erscheinung tritt. Für die mitternächtliche Auferstehung kann auch auf die Autorität des Ambrosius[76] verwiesen werden. Gerne führt man seit Rupert von Deutz[77] als weiteren Beleg die bei Gregor dem Großen entwickelte[78] Samson-Typologie mit Blick auf Ri 16, 1-3 an: Wie Samson um Mitternacht aufstand und die Stadttore von Gaza aus den Angeln riß, so ist Christus zur selben Stunde auferstanden, um die Pforten der Hölle zu zerbrechen[79]. Petrus Comestor weiß – von Hieronymus – zudem um die

[72] Vgl. SILVESTRE (1983) 627ff. mit wichtigen Quellennachweisen.

[73] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg. c. 185 (PL 198, 1636D-1637D).

[74] Bis zu wörtlichen Abhängigkeiten hat auf dieses Material zurückgegriffen Gerardus Novariensis, Summa „Ne transgrediaris", Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27rb (Bd. 2, T 3, S. 12).

[75] Vgl. Hieronymus, In Matthaeum, IV, 35, 6 (CChr.SL 77, 237).

[76] Vgl. Ambrosius, In Lucam [25,36] X, 150 (SC 52, 206): „nocte utique resurrexit". Vgl. WINLING (2000) 132ff.

[77] Vgl. Rupert von Deutz, De divinis officiis, I, 8 (ed. HAACKE = CChr.CM 7, 9f.); ders., De trin., In libr. Iudic., c. 21 (PL 167, 1049f./ ed. HAACKE = CChr.CM 22, 1179f.). Vgl. SILVESTRE (1983) 629f. Für diese Lösung plädiert beispielsweise Sicardus Cremonensis, Mitrale, l. 6, c. 15 (PL 213, 340D-341C).

[78] Vgl. Gregor d. Große, In Evg., hom. 21 (PL 176, 1173B-C/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 178f.). Weitere Väterbelege für diese These nennt Suárez, Comm. in IIIam, disp. 46, sect. 2, n. 3 (Opera 19, 783f.).

[79] Dies ist nur ein Beispiel für die vielen alttestamentlichen Typologien, die man für Christi Auferstehung gefunden hat. Eine stattliche Anzahl hat etwa Hugo von Straßburg, Compendium theologicae veritatis, c. 23 (ed. in: Albert, Opera [ed. BORGNET], t. 34, 148) aufgelistet: [In resurrectione Christi] „tunc, sicut dicitur, Jerem. XVIII, 4, figulus ex eodem luto fracti vasis fecit vas aliud, sicut placuit in oculis eius. Tunc Jonas de ventre ceti illaesus exivit: tunc vestitum est candelabrum auro: tunc suscitatum est tabernaculum David quod cecidit: tunc refulsit sol, qui prius erat in nubilo: (...) tunc Samson tulit portas cum postibus; tunc Joseph eductus de carcere tondetur, et constituitur dominus Aegypti: tunc conscissus saccus cir-

altkirchliche Tradition der nächtlichen Ostervigil, die ebenfalls den früheren Zeitpunkt nahezulegen scheint[80].
Die Auferstehung in der Morgendämmerung („diluculo") vertritt dagegen Augustinus[81], und seiner Lösung stimmen die Scholastiker am ehesten zu[82] – nicht zuletzt deswegen, weil die aktuelle Tradition der Kirche dafür zu sprechen scheint: Zu dieser Stunde werden die Osterlaudes gesungen, von denen her jedem kirchlichen Morgengebet eine Verbindung mit dem Auferstehungsgedenken zuwächst[83].

cumdatur laetitia." Christus in seiner Auferstehung wird also nicht nur in menschlichen Personen des Alten Testamentes vorgebildet gesehen. Beliebt ist etwa in den scholastischen Texten in Anlehnung an Gregor den Großen (Hom. in Ez., I, 4, 1 [PL 76, 815B/ ed. ADRIAEN = CChr.SL 142, 47]/ Moralia in Iob l. 31, c. 47, n. 94 [ed. ADRIAEN = CChr.SL 143B, 1614f.]) die Identifizierung des auferstehenden Christus mit dem Löwen unter den vier Lebewesen in Ez 1 (der Adler ist dann Christus in der Himmelfahrt): vgl. LONGÈRE (1975) II, 86, Anm. 10; II, 108, Anm. 11 (Praepositinus-Sermo). Diese Zuordnung ist als Standardtypologie in die lexikonartigen „distinctiones" eingegangen, vgl. Petrus Cantor, Summa Abel, Cod. Bremen, Stadtbibl., Man. a 151, fol. 121 (Stichwort „X[ristus]") (ed. LANDGRAF [1940d] 45). Auch der im Mittelalter einflußreiche „Physiologus" könnte für das Löwenmotiv in der Auferstehungssymbolik, wie es z. B. Gérard d'Abbeville verwendet, Quelle gewesen sein (vgl. Bd. 2, T 22, S. 175, ZZ. 28ff.; vgl. Physiologus. Übers. und hg. von U. TREU [Berlin ^{2}1981] 6f.). Eine spätere Zusammenstellung vieler alttestamentlicher Allegorien der Auferstehung Jesu, wie auch das Mittelalter sie schon kannte, liefert Suárez, Comm. in IIIam, disp. 45, sect. 1, nn. 3-6 (Opera 19, 773ff.).

[80] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg. c. 185 (PL 198, 1637D-1638A): „Forte pro prima sententia Hieronymi facit, quod apostoli tradiderunt, ea nocte non dimitti populum ab ecclesia, usque ad profundam noctem." Vgl. die noch etwas klarere Adaption im Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27rb (Bd. 2, T 3, S. 12).

[81] Vgl. Augustinus, De consensu Evangelistarum 2, 53 (CSEL 43, 154f.). Vgl. WINLING (2000) 134-137. Weitere Väterbelege bei Suárez, Comm. in IIIam, disp. 46, sect. 2, n. 4 (Opera 19, 789f.).

[82] Schon in den Schriftglossen, vor allem zu Ps. 29 (vgl. WEINERT [1987] 106-113), begegnet man immer wieder Aussagen mit augustinischem Hintergrund, die von einer „morgendlichen" Auferstehung sprechen, vgl. etwa Petrus Lombardus, Comm. in Ps. 21 (PL 191, 225C); Comm. in Ps. 29, 6 (PL 191, 294C-D): „Demorabitur, dico usque ad matutinum, [Aug.] id est usque ad diem Domini, quo resurrectio nostra futura est: quae in matutina Christi resurrectione praefloruit"; Comm. in Ps. 118, 4 (PL 191, 1119D); Alanus ab Insulis, Kommentar zum Apostolischen Credo, n. 61 (ed. HÄRING [1974a] 32f.). Ein Text aus der Anselmschule (Traktat „De novissimis", ed. LOTTIN [1959] S. 397, Z. 155) führt die „vierte Nachtvigil" als Zeitpunkt an, der entscheidenden Momenten im Christusgeschehen gemeinsam ist: seiner Geburt, dem Seewandel, der Auferstehung und auch der Wiederkunft zum Gericht. Bei Abaelard, Sic et non, c. LXXXV (ed. BOYER/ McKEON, 306) erfahren wir, daß dieser Gedanke bei Hieronymus vorkommt (Ep. 120,6 [CSEL 55, 488]).

[83] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg. c. 185 (PL 198, 1637B): „Ecclesia quoque assentire videtur quae matutinas laudes pro Christi resurrectione ce-

Gerardus Novariensis in seiner kompilierten Summe zieht aus dem Vergleich der Meinungen das kluge Resümee, daß man sich über die Unstimmigkeiten zwischen den Autoritäten keine allzu großen Gedanken machen sollte: Der Heilige Geist berührt eben nicht ständig die Herzen der Heiligen, und außerdem gehört eine genauere Zeitbestimmung der Auferstehung über den „dritten Tag" hinaus nicht zum Inhalt des Glaubensbekenntnisses[84].

(3) Ungefähr das schon beim Comestor zu findende Material vermittelt Philipp der Kanzler in die Hochscholastik hinein[85]. Wir finden es als formelhaft gewordenes bibelhistorisches Grundwissen der systematischen Theologen, das auch in den volkstümlicheren Traktaten seinen festen Platz einnimmt[86], z. T. wörtlich wieder bei Johannes von Rupella[87], in den Schriftglossen des Hugo von St. Cher[88], in der Summa Halensis[89] oder bei einem Anonymus im Prager Cod. Univ. IV.D.13[90]. Auch Bonaventura gehört in diese Traditionslinie. Er erklärt sich die Abweichung der Väter vor allem dadurch, daß manche die 36 Stunden bis zur Auferstehung vom Todeszeitpunkt, andere erst von der Grablegung an gezählt hätten[91]. Daneben findet die Hieronymuslösung (Differenzierung von Geschehen und Bekanntgabe) Erwähnung, ebenso die Ansicht, daß die gegensätzlichen Autoritäten nur die „extrema" nennen, zwischen denen der wahre Zeitpunkt der Auferstehung zu datieren ist.

lebrat." Ähnlich Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 403B-D); Radulfus Ardens, Hom. 52 de tempore (PL 155, 1853A). Zur heilsgeschichtlichen Deutung der Tagzeiten im Mittelalter vgl. Hinweise und Lit. bei BRINKMANN (1980) 145f., Anm. 602.

[84] Gerardus Novariensis, Summa, Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27va (Bd. 2, T 3, S. 12): „Et si in hoc dissentiant sancti, non est curandum, quia Spiritus Sanctus non semper tangit corda sanctorum, nec est articulus fidei qua hora, sed quod tertia die surrexerit."

[85] Vgl. Philipp der Kanzler, Summa de bono (ed. WICKI II, 638f.).

[86] Beispielhaft sei auf die Darstellung bei Vincenz von Beauvais, Speculum historiale, l. 8, c. 52 hingewiesen, die ganz nach Petrus Comestor gestaltet ist.

[87] Johannes von Rupella, Summa de articulis fidei, Clm 14620, fol. 131vb-132ra.

[88] Vgl. Hugo von St. Cher, Super Mt. 28 (Opera VI, fol. 89ra), u. a. mit dem Hinweis auf die altkirchliche Osternacht „in signum resurrectionis domini", der für ihn noch eine gewisse Aktualität besitzt: „unde et nos in sabbato sancto Paschae in missa quae tarde cantatur, facimus memoriam de illa nocte, et in benedictione cerei." Allerdings: „propter fragilitatem humanam cantatur modo in vigilia Paschae, circa nonam de resurrectione" (ebd., fol. 395rb). Weiterhin bei Hugo: Super Lc. 24 (Opera VI, fol. 272vb); Super Io. 20 (Opera VI, 395rb-va).

[89] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 179.

[90] Quaestio de resurrectione, a. 3, fol. 210rb (Bd. 2, T 19, S. 127f.).

[91] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 3 c.

Thomas von Aquin greift vor allem auf die Unterscheidung verschiedener Definitionen von „Tag" zurück („dies naturalis" vs. „dies artificialis"), um über deren divergierende Stundenzählung die Aussagen der Autoritäten in Einklang zu bringen[92]. Mit der größten Ausführlichkeit unter allen Zeitgenossen hat sich Gérard d'Abbeville der Stundenberechnung gewidmet[93], wobei ihm seine enzyklopädischen Augustinuskenntnisse zugute kommen. So kann er noch einmal in einer umfassenden Synthese alle Zählmodelle der Väterliteratur in ihrer eigentümlichen Verbindung mit allegorischen Argumenten präsentieren. Im Zentrum steht eine Abwägung zwischen der Zählweise der „alten Schriftsteller und heiligen Schriften" – hier weist Gérard auf die traditionellen Unterschiede in der Tagesdefinition bei Griechen, Juden, Christen und Astronomen hin – und der rein rechnerischen, „natürlichen" Bestimmung des Zeitumfangs von Tag und Nacht. Aus theologischen Gründen votiert Gérard für die Redeweise der Tradition, denn auf Grund passender Definitionen von „Tag" kann so weiterhin von „drei vollen Tagen" gesprochen werden, die Christus im Grabe verbracht hat.

Was die exakte Festlegung des Auferstehungszeitpunktes angeht, votieren zwar auch die Hochscholastiker gemäß kirchlicher Überlieferung eher für die frühe Morgenstunde als die Mitternacht[94], doch können sie hier am Ende nicht mehr sagen als wiederum schon Hieronymus, der in einer Briefäußerung etwa zehn Jahre nach dem Matthäuskommentar anstelle der oben zitierten früheren Meinung sein Nichtwissen in der Frage zugegeben hatte[95]: Die Stunde der

[92] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 2 ad 5; S. th. III, 53, 2 ad 3. Vgl. auch Sup. Mt, c. 28; 4 Sent. d. 11, q. 2, a. 2, qa. 3 ad 2.

[93] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de resurrectione, a. 3 (Bd. 2, T 22, 171-177).

[94] Vgl. beispielhaft Petrus von Tarantasia, 3 Sent. d. 21, q. 1, a. 2: „... surrexit (...) secundum Augustinum et communem ecclesiae sententiam, diluculo tertiae diei." Mehr in Richtung Mitternacht scheint Gérard zu tendieren, wenn er den Tagesbeginn „medio sub tempore noctis" mit Verweis auf die hier erscheinende „wahre Sonne der Gerechtigkeit" als Proprium der „catholici" definiert (Q. de resurrectione, a. 3 (2) [Bd. 2, T 22, S. 175]). Man sieht eine morgendliche Auferstehung auch durch Ps. 21 begründet, weil in seiner rätselhaften Überschrift von einem „cervus matutinus" bzw. einer „assumptio vel cerva matutina" die Rede ist; vgl. Thomas, Super Ps. 21, n. 1: „Ergo iste Psalmus est David, idest Christi. Et est pro assumptione, idest resurrectione, et haec fuit matutina; unde, pro cerva, idest pro humana natura, vel pro cervo matutino, idest Christo".

[95] Vgl. Hieronymus, Ep. 120 „De XII quaestionibus", c. 6 (CSEL 55, 488).

Auferstehung ist nur dem Herrn selbst, aber keinem Sterblichen bekannt[96].

b) Zur Deutung des Auferstehungszeitpunktes

(1) Bei der theologischen Deutung des Auferstehungszeitpunktes konnten die Scholastiker zunächst auf reiches Material der allegorischen Zahleninterpretation in Väterzeit und Vorscholastik zurückgreifen, wie es z. B. bei Beda Venerabilis oder in der „Glossa ordinaria" gesammelt worden war[97]. So wurden bis in die Hochscholastik hinein vielfache Versinnbildlichungen mit der Zahl „drei" verknüpft[98].

Die drei Tage sollen für die drei Zeiten stehen, in denen zu erlösende Menschen leben: vor dem Gesetz, nach dem Gesetz, in der Zeit der durch Christus vermittelten Gnade (ante legem – sub lege – sub gratia)[99]. Man nimmt sie auch für die dreifache Sünde in Werken, Worten und Gedanken (factis – dictis – cogitationibus), die im Glauben an den dreieinigen Gott getilgt wird[100]. Mit Gregor dem Großen findet man in den Tagen der Grabesruhe ein Symbol für die drei Stufen menschlichen Daseins: Kampf auf Erden – Ruhe im Grab – Freude der Auferstehung[101], oder für die drei Dimensionen der Erlösung durch Christus: für Himmel, Erde und Unterwelt[102]. Schließlich denkt man an das Herrenwort von den „zwei oder drei Zeugen", die

[96] Dieser Text wird in der Frühscholastik zitiert vom Anonymus in Clm 7972 (Viktorinerschule): „De tempore resurrectionis Christi. Hieronymus ad Eustachium: Resurrexit Dominus hora qua ipse voluit et quae nulli mortalium cognita est." (Bd. 2, T 1, S. 6). Auch Abaelard drückt im oben zitierten Kapitel von „Sic et non" (c. 85) schon durch die Überschrift seinen Zweifel aus: „Quod incertum sit qua hora noctis dominus resurrexerit et contra". In der Hochscholastik bezeugt dasselbe etwa Albert, Sup. Lucam 24,1 (ed. BORGNET t. 23, 745a): „Qua autem hora Dominus surrexerit, nemo scit." Vgl. auch ders., Super Matth. 28, 1 (ed. COLONIENSIS t. XXI,2, 654f.).

[97] Zur Methode der mittelalterlichen Zahlenallegorese vgl. die Zusammenschau von MEYER, H. (1975) 26-108.

[98] Vgl. ebd. 117-123.

[99] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, n. 165 (ed. LEFÈVRE [1954] 390f.; vgl. auch zu den Quellen ebd. 131ff.); Alexander v. Hales, q. 63, d. 2, m. 2, n. 74; Anonymus, Cod. Vat. lat. 691, fol. 169rb (Bd. 2, T 9, S. 43, Z. 27ff.).

[100] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, n. 165 (ed. LEFÈVRE [1954] 390f.).

[101] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 357), mit Bezug auf Gregor den Großen, Moral. in Iob, l. 35, c. 8, n. 15-18 (PL 76, 757D-759C/ ed. ADRIAEN = CChr.SL 143B, 1783-1786). Diese Allegorie der österlichen Tage findet sich auch bei anderen Autoren des Mittelalters; vgl. etwa Petrus Venerabilis, Sermo de transfiguratione Domini (PL 189, 954D-955A). Etwas abgewandelt: Anonymus, Cod. Vat. lat. 691, fol. 169rb (Bd. 2, T 9, S. 43).

[102] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 356).

eine Wahrheit bestätigen, und überträgt es auf die Zeit der Grabesruhe[103]. Gerne werden der eine Tag und die zwei Nächte mit Augustinus als Hinweis darauf verstanden, daß Christus durch sein einmaliges Sterben den doppelten, nämlich leiblichen und seelischen Tod des Menschen aufgehoben hat[104], und im Wechsel Tag-Nacht-Tag des Triduums erkennt man ein Sinnbild für den Weg vom Urstand über den Sündenfall zur Erlösung[105]. Neben der Parallelisierung von Adams Sündenfall mit der Erlösung durch Christi Kreuzestod jeweils zur neunten Stunde des „sechsten Tages" ist auch die patristische Deutung des Ostersonntags als des „achten Schöpfungstages" nicht vergessen[106]. Eine Reihe weiterer allegorischer Interpretationen des Auferstehungstages hat Huguccio in seinem Symbolum-Kommentar gesammelt[107]; in allen scholastischen Evangelienglossen findet man sie in unterschiedlichen Zusammenstellungen wieder. Ein origineller Beitrag des hl. Thomas könnte sein Hinweis auf die philosophische Vollkommenheit der Zahl „drei" („perfectio ternarii") sein, der – in aristotelischer Vermittlung – auf die Zahlenspekulation der Pythagoräer zurückweist[108].

[103] Vgl. ebd. und Summa Halensis, l. 3, n. 178 (sol.).

[104] Augustinus, De trin. 4, 15: „nam et ipse ad operandam duplam mortem nostram simplam attulit suam." (CChr.SL 50, 181); ähnlich ebd. 4, 17 (CChr.SL 50, 182); aufgenommen bei Beda, Super Mc., l. 4, c. 16 (PL 92, 297C/ CChr.SL 120, 642, Z. 1853f.); Super Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 624B-C/ CChr.SL 120, 412, Z. 1962f.). Vgl. aus der Scholastik: Gerhoch von Reichersberg, Super Ps. 29 (PL 193, 164C-D); Petrus Comestor, Super Lucam, Cod. Paris Nat. lat. 15269, fol. 71rb (zu den Evangelienglossen des Comestor: LUSCOMBE [1985] 113ff.); Petrus Cantor, Summa Abel, Clm 22283, fol. 91vb: „Resurrexit Christus semel et simpliciter, et nos dupliciter resurgemus. Nos enim, qui mortui sumus corpore et anima, duplici indigemus resurrectione"; Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 355f.); Summa Halensis, l. 3, n. 178 (sol.); Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 4 c. Mit der Vorstellung vom „doppelten Tod" werden wir uns näher im Paragraphen über die Wirkungen der Auferstehung befassen.

[105] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 356): „Et hoc mysterio congruit quoniam homo primo de die gratie cecidit in noctem culpe, per Christi autem passionem et resurrectionem de nocte culpe rediit ad diem gratie."

[106] Vgl. etwa Gérard d'Abbeville, Q. de resurrectione, a. 2 c. (2) (Bd. 2, T 22, S. 169f.). Zur Auferstehungssymbolik der „acht" (und ihrer Derivate) vgl. MEYER, H. (1975) 74f.; 139ff; 190.

[107] Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 243f.).

[108] Vgl. Thomas, S. th. III, 53, 2 c.; dazu LAFONTAINE (1983) 55f. Ansonsten gilt – für Thomas und die meisten anderen Scholastiker – die Feststellung bei ARIAS REYERO (1971) 240: „Das erste, was bei der Lektüre der Zahlensymbolik des Thomas auffällt, ist ihre mangelnde Originalität. Alle Erklärungen beziehen sich ausdrücklich oder stillschweigend auf einen der Kirchenväter (...). Alle diese Interpretationen gehören also der Tradition an, Thomas beschränkt sich lediglich auf ihre Wiedergabe." Vgl. auch die diesbezüglichen Texte in der Catena aurea.

(2) Neben den Allegorien werden aber auch unmittelbarere Vernunftgründe für die biblisch bezeugte Zeitfolge angeführt.

(a) Dabei scheint eine Auferstehung „am dritten Tag" zunächst recht unplausibel zu sein. Einleuchtend wären eher, so drücken es die scholastischen Fragestellungen aus, zwei andere Termine: Einerseits könnte man dadurch, daß die Gottheit Christi nach seinem Tod mit Leib und Seele verbunden bleibt und die Notwendigkeit einer Auferstehung damit eigentlich feststeht, diese unmittelbar nach seinem Tod und nicht erst nach drei Tagen erwarten. In diesem Sinne fragen z. B. die Summa Halensis oder Gérard d'Abbeville ausdrücklich nach dem Grund für den Aufschub („dilatio") der Auferstehung[109]. Andererseits möchte man aus der Betrachtung der Funktion, welche die Auferstehung Christi als Ursache und Vorbild der allgemeinen Auferstehung ausübt, eher ein gemeinsames Geschehen beider „resurrectiones" am Ende der Zeiten erwarten[110]. Der tatsächliche Auferstehungszeitpunkt kann dann als „beschleunigt" charakterisiert werden und verlangt als solcher nach einer Rechtfertigung. Gegen diese beiden Einwendungen gilt es also, den tatsächlich überlieferten Auferstehungszeitpunkt einsichtig zu machen. Dabei argumentieren die Scholastiker, wie vor ihnen bereits wichtige Kirchenväter[111], hauptsächlich aus dem Blickwinkel der göttlichen Pädagogik. Den Kerngedanken findet man bei Honorius von Autun: Der Zeitpunkt der Auferstehung war so gewählt, daß man weder am wahren Tod Christi noch an der Identität des Auferstandenen mit dem Verstorbenen und dessen Handeln aus Vollmacht[112] zweifeln konnte; denn gerade in letzterem ist Christus als Gottessohn auch in der Auferstehung von allen übrigen Menschen verschieden[113]. Solche

[109] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 178; Gérard d'Abbeville, Q. de resurrectione, a. 1 c. (Bd. 2, T 22, S. 164-167).

[110] So in Fragestellungen wie „Quare non expectaverit cum aliis resurgere": Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 359).

[111] Vgl. etwa Athanasius, De incarnatione 26 (SC 199, 360-383). Zum patristischen Hintergrund WINLING (2000) 202-208.

[112] Vgl. auch Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 356): „...propter sue potestatis ostensionem. Quia si statim resurrexisset, non videretur habere potestatem ponendi animam suam sicut resurgendi." Ähnlich Petrus Lombardus, Collect. in I ep. ad Cor., c. 15 (PL 191, 1674D): „Et etiam tradidi, quia resurrexit, probata vera morte, et hoc tam cito, scilicet tertia die, ut ea potestate credatur nos posse suscitare".

[113] Vgl. Petrus Lombardus, Super Ps. 30,2 (PL 191, 300D); Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 356f.); Alexander von Hales, q. 63, d. 2, m. 2, n. 76 (ed. QUARACCHI, 1278): „Non est in omnibus proportio causae ad effectum: debet enim dignitas causae salvari in causa, quia dignior est quam effectus."

Angemessenheitsgründe für die nicht zu frühe und nicht zu späte Terminierung der Auferstehung Christi halten sich auf dem Fortgang ins 13. Jahrhundert[114]. Sie knüpfen an eines der Hauptanliegen der scholastischen Ostertheologie an: Nichts, was mit Tod und Auferstehung Christi zusammenhängt, darf in den Bereich des nur scheinbar („phantastice") Vollzogenen gerückt werden, wie es nach Auskunft des Gérard d'Abbeville die Sarazenen mit Berufung auf den Koran versuchen[115]. Auch bei Thomas findet sich letztlich dasselbe Argumentationsschema, wenn er den Auferstehungszeitpunkt als Beleg sowohl für das wahre Menschsein als auch für das wahre Gottsein bzw. das (göttliche) Erlöseramt Christi interpretiert[116]. Wir werden der Sorge um die „veritas resurrectionis" ausführlich bei der Erörterung der „Auferstehungsbeweise" wiederbegegnen.

(b) In der durch die aristotelische Wissenschaftstheorie geprägten Hochscholastik wird vor allem die rationale Struktur der Erörterung weiter ausgearbeitet, wobei die Allegorien deutlicher ins zweite Glied

Wir kommen darauf bei der Besprechung der Kausalität der Auferstehung Christi zurück. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 3 ad 2 und Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 2, a. 2 ad 1 betonen, daß eine Gleichzeitigkeit mit der allgemeinen Auferstehung schon deswegen nicht nötig ist, weil für Christus anders als für die übrigen Menschen die Auferstehung nicht Teil eines göttlichen Gerichtsspruches darstellt. Vgl. SCHONTZ (1987) 113-173.

[114] Vgl. Petrus Lombardus, Comm. in Ps. 29, 11 (PL 191, 296D), gedeutet auf Christus in seiner Passion: „*Ad te, Domine, clamavi,* de gloria. *Et ad Deum meum deprecabor,* de immortalitate, dicens, *quae utilitas erit in sanguine meo,* [Aug., Gl. int.] id est, in effusione sanguinis mei, qui sine culpa mea effusus est, *dum descendo* quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem*? Quasi dicat nullam. Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus, nemini annuntiabo, nullum lucrabor, et ita peribit confessio..."; Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 243): „Ideo noluit amplius suam resurrectionem differre, ut dubitationem apostolorum de eius deitate auferret, ne maiorem moram in morte faciendo desperarent. Nec citius voluit resurgere, ne mors ea non vera sed ficta et phantastica videretur"; Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 360): „propter fidei firmitatem" – „propter nostrae resurrectionis exemplaritatem".

[115] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de resurrectione, a. 2 c. (3) (Bd. 2, T 22, S. 170). Anknüpfungspunkt im Koran könnte die doketisch klingende Aussage in Sure 4, Vers 156 sein, wo es heißt, nicht Jesus selbst, sondern ein „ihm ähnlicher" sei gekreuzigt worden: Der Koran, übers. von M. HENNING (Stuttgart 1960) 108.

[116] Vgl. Thomas, S. th. III, 53, 2 c.; Comp. theol. I, c. 236; Super Ps. 29, n. 7. Ähnlich traditionell argumentieren: Bonaventura, 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 1 ad 1; 3 Sent. d. 22, a. un., q. 3; Breviloquium, p. IV, c. 10 (Opp. V,1, 251b), und zuvor Summa Halensis, I. 3, n. 177: „De acceleratione resurrectionis Christi". Das „Respondeo" geht hier in zwei Schritten vor. Es argumentiert „quantum ad ipsum" mit der Würde Christi und „quantum ad nos" mit der Sicherung unseres Glaubens an die Gottheit Christi und mit seiner Auferstehung als „forma et exemplar" der unseren.

treten. Zwei gute Zeugen dafür sind Gérard d'Abbeville und Petrus von Tarantasia.

(aa) Gérard entwickelt in seiner ausführlichen Antwort zur Frage nach der Notwendigkeit einer Beschleunigung bzw. Verzögerung des Auferstehungszeitpunktes im Rahmen des dritten Sentenzenbuches zwei Begründungsreihen[117]. Die erste argumentiert aus der Sicht der zu erlösenden Menschen: Die Auferstehung Christi konnte an dem von Gott festgelegten Zeitpunkt aufs beste den Glauben stärken, die Hoffnung erneuern und die Liebe zu Christus entflammen. Der Schwerpunkt liegt bei Gérard klar auf der Funktion, welche die Auferstehung für den durch die Passion angefochtenen Jüngerglauben entfalten soll. Die Aufteilung der Argumente nach den theologischen Kardinaltugenden, die etwas gekünstelt wirkt, könnte man sich ebenso in einem Text zur generellen „Notwendigkeit der Auferstehung" vorstellen. Neben die drei soteriologischen Punkte stellt der Magister drei weitere „aus dem Blickwinkel Gottes". Mit ihnen ist verständlicherweise nur die Tatsache erklärbar, daß die Auferstehung des „Hauptes" Christus deutlich vor der Auferstehung aller „Glieder" seines mystischen Leibes stattfinden mußte: Eine bis zum Jüngsten Tag dauernde Verzögerung hätte nämlich der göttlichen Gerechtigkeit, die das Leidensverdienst belohnen will, ebenso widersprochen wie der Ehre und Majestät des Gottessohnes, der den ihm geeinten Leib unmöglich so lange im Grabe bzw. in den Fesseln eines derart schmachvollen Todes belassen konnte. Insgesamt vereint damit Gérard – durchaus vergleichbar mit Thomas in S. th. III, 53, 1 – soteriologische Argumente mit den bekannten christologischen Begründungen in ihrer verdiensttheologischen und inkarnationstheologischen Doppelaspektivität.

(bb) In noch strengerer Formalität analysiert Petrus von Tarantasia in seinem Sentenzenkommentar den „vorgezogenen" Auferstehungszeitpunkt aus dem Blickwinkel der vier aristotelischen Ursachen[118]. Die göttliche Natur Christi als „causa efficiens" der Aufer-

[117] Vgl. zum folgenden Gérard d'Abbeville, Q. de resurrectione, a. 1 (Bd. 2, T 22, S. 164-167).

[118] Vgl. Petrus von Tarantasia, 3 Sent. d. 21, q. 3, a. 2 c: „Congruentia accelerationis resurrectionis Christi accipi potest ex quatuor causis. Primo ex comparatione ad causam efficientem, quia corpus unitum erat divinitati: unde debuit primo influentiam eius recipere, et alia corpora ipso mediante. Secundo ex comparatione ad causam materialem, quia in corpore illo numquam fuit fomes peccati: unde nec debitum incinerationis futurae. Tertio ex comparatione ad causam formalem, id est animam quae perfecte beatificari debuit, expleto officio, in se et in corpore suo. Quarto ex comparatione ad finem, scilicet propter nostram utilitatem, ut in ipsum

stehung mußte als erste dem ihr verbundenen Leib ihre Wirkung zukommen lassen und erst vermittels seiner den übrigen Leibern. Der Leib Christi selbst als „causa materialis" hatte Anspruch auf eine rasche Auferstehung, da er von der Sünde unberührt war und darum den Zerfall nicht verdiente. Aus Sicht der „causa formalis", der menschlichen Seele Christi, war die kurze Frist angemessen, damit sie zu ihrer vollendeten Verherrlichung nach Erfüllung des Heilsauftrags gelangen konnte. Schließlich diente es unserem Nutzen, der die „causa finalis" darstellte, wenn die Auferstehung ein wenig, aber nicht zu weit verschoben wurde. So wurden uns Glaube und Hoffnung gestärkt, aber der falsche Anschein vermieden, Christus sei nicht wirklich gestorben. Der Aufschub von drei Tagen war darum kein Zeichen von Schwäche, sondern Beweis göttlicher Barmherzigkeit, die sich um den Glauben der Menschen sorgt.
In seinen vier Schritten kann damit Petrus geschickt die allgemeine Lehre der Scholastiker zusammenfassen. Ein allegorischer Gedanke ähnlich den schon zitierten fehlt auch bei ihm nicht, aber er folgt deutlich als Anhang zur streng wissenschaftlichen Behandlung der Frage.

c) Der „Ersterstandene von den Toten" und die Auferstandenen des Karfreitags

Die Würde Christi als des Ersterstandenen von den Toten, die den Theologen des Mittelalters durch das bekannte Pauluswort (1 Kor 15, 20) und seine eindeutigen Väterauslegungen[119] als gesichert galt, scheint durch die hl. Schrift selbst in Frage gestellt zu werden, wenn Matthäus überliefert, daß die Leiber vieler Verstorbener bereits im Augenblick des Todes Christi ihre Gräber verlassen hätten (Mt 27,52).

(1) Vor allem Autoren der Frühscholastik haben auf das Problem eine Antwort gesucht. Die zahlreichen Väterzitate bei Abaelard im „Sic et non"[120], zu denen wie meistens keine eigene Entscheidung

crederemus in praesenti, et exemplo eius resurrectionem similem speraremus in futuro. Debuit vero aliquantulum differri resurrectio, ne phantastice non vere mortuus crederetur. (...) Non ex necessitate impotentiae, sed ex voluntate misericordiae, resurrectionem distulit propter ostendendam veritatem mortis."

[119] Vgl. die Väteraussagen bei Petrus Lombardus, Collect. in 1 Cor. 15,20 (PL 191, 1678C): Christus wird „primitiae dormientium" genannt „quia prius aliis tempore et dignitate surrexit" (1678A). „Primitiae, id est primus tempore, et maximus dignitate Christus est, qui prior resurrexit ut fidem faceret, et formam daret credentibus" (1678C).

[120] Vgl. Abaelard, Sic et non, c. 87 (ed. BOYER/ McKEON, 307-310).

präsentiert wird, lassen erkennen, daß bereits die frühe Kirche lebendiges Interesse an der Frage zeigte[121]. In den Zitaten werden zwei unterschiedlich akzentuierte Lösungsansätze sichtbar. Hieronymus in seinem Matthäuskommentar und weitere unter seinem Namen auftretende Schriften vertreten die These, daß die „sancti" auferstanden sind wie Lazarus - also später wieder sterben mußten. Ihre Aufgabe bestand einzig darin, den auferstandenen Christus zu verkünden. Zudem bemüht sich der Kirchenvater um eine Relativierung des bei Matthäus erwähnten Auferstehungszeitpunktes dieser Zeugen: Wenn auch am Karfreitag ihre Gräber geöffnet worden sind, so können sie selbst erst nach Christus zum Leben zurückgekehrt sein[122]. Was den Auferstehungsmodus angeht, wird eine gegensätzliche Position durch eine der Hauptautoritäten aus der Exegese des Frühmittelalters, nämlich Beda Venerabilis, vertreten: Die mit Christus Auferstandenen sind nicht wieder gestorben, sondern anschließend mit dem Herrn in den Himmel aufgefahren[123]. Abaelard zitiert in diesem Zusammenhang sogar eine pseudo-ambrosianische Vätermeinung, die eine leibliche Auferstehung von Märtyrern jedes Jahr aufs neue zum Osterfest für möglich hält[124].

[121] Zum patristischen Hintergrund dieser Frage vgl. die Anmerkungen des Robertus-Pullus-Herausgebers H. Mathoud in PL 186, 1861ff. Weitere Väterreferenzen nennt Billuart, Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 12, a. 3 (ed. PARIS, 228).

[122] Vgl. Hieronymus, Comm. in Matth. 4, 27 (PL 26, 221D-222A/ CChr.SL 77, 276, ZZ. 1817-1821). Das Mittelalter könnte diesen Text kennengelernt haben durch Rhabanus Maurus, Comm. in Matth. VIII (PL 107, 1144B).

[123] Beda, Super Cant., l. 4, c. 5 (PL 91, 1153B-C/ CChr.SL 119B, 274, ZZ. 100-107). Der Gedanke findet sich auch im lyrischen Werk des Beda, näherhin im Hymnus „Hymnum canamus gloriae": vgl. WILCKE (1991) 188f. Eine knappe Entgegensetzung der Thesen des Hieronymus und des Beda nimmt der in den viktorinischen Einflußkreis gehörende (vgl. LANDGRAF [1936e] 210; ders. [1947a]) Anonymus in Cod. Vat. lat. 484 vor (fol. 145rb-va): „Item quaeritur si solus resurrexit. Augustinus: Cum Dominus noster Iesus Christus resurrexit, multa corpora sanctorum qui dormierunt surrexerunt. Quorum monumenta in eius morte aperta sunt. Ipse tamen prius resurrexit, ut esset primitiae dormientium. Modo quaeritur si sit completa eorum resurrectio. Hieronymus dubitat ibi: Cogitis me, o Paula. Sed Beda super Canticorum asserit dicens: *Comedi favum cum melle meo.* Per mel significantur animae sanctorum per Christum liberatae; per favum corpora eorum simul cum animabus ad coelum vecta." Eine Deutung dieser Stelle aus dem Hohenlied (5,1) auf die Auferstehung Christi wird, anknüpfend an die Auslegung Bedas, in der Frühscholastik auch anderswo versucht; vgl. etwa Anon., Clm 7972 (Bd. 2, T 1, S. 6); Alanus ab Insulis, Liber in distinctionibus dictionum theologicalium (PL 210, 787A).

[124] Maximus von Turin (?), De natali ss. martyrum I, Sermo 86 (PL 57, 705A-706A).

(2) In der Beurteilung dieser beiden durch Autoritäten gedeckten Ansichten zeigen sich die Scholastiker geteilt. So möchte sich Robertus Pullus lieber der ersten These anschließen, weil er andernfalls die Allgemeinheit der Auferstehung und die Freude aller Menschen am Jüngsten Tag gefährdet sieht[125]. Auch Simon von Tournai will im Karfreitagsbericht des Evangelisten nur eine uneigentliche „Vorwegnahme" der wirklichen Auferstehung finden, die den Heiligen zusammen mit Christus erst am Ostertag zuteil wurde[126]. Zuweilen begnügt man sich mit der Forderung, daß der zeitliche Auferstehungsprimat Christi gewahrt sein mußte, ohne den Auferstehungsmodus der Karfreitagszeugen näher zu bestimmen[127]. Für die Meinung Bedas votieren dagegen die Sententiae Divinitatis[128], Richard von St. Viktor[129] oder Petrus Cantor[130]. Sie läßt sich gut mit dem Gedanken von der Einheit des mystischen Leibes Christi in der Himmelfahrt verbinden[131]. Schwankend zeigen sich der Verfasser von Clm 7972[132] und Gerardus Novariensis in seiner Summe Cod. Vat. lat. 10754, die beide Ansichten kennen[133].

[125] Robertus Pullus, Sent. l. 5, c. 2 (PL 186, 830f.): „Restitutionem ergo animae et corporis nondum perceperunt, ut maius sit gaudium omnium dum simul consummantur. Unde credibilius est solum Christum in gloriam resurrexisse, caeteros autem peracto officii sui testimonio in terram absque molestia lethi iterum resolutos, exspectantes modicum tempus quousque impleatur numerus fratrum suorum". Vgl. auch Simon v. Tournai, Kommentar zum Symbolum, n. 101-102 (ed. HÄRING [1974d] 64), der von einer „anticipatio" spricht: „Cum Christo enim surrexerunt in die resurrectionis ipsius". Ähnlich ders., Kom. zum athansian. Symbolum, n. 14 (ed. HÄRING [1976c] 14).

[126] Vgl. Simon von Tournai, Symbolum-Kommentar, 1. Fassung, n. 102; 2. Fassung, n. 110 (ed. HÄRING [1974d] 64; 98); Kommentar zum athanas. Symbol., n. 14 (ed. HÄRING [1976c] 197). Stets wird der biblische Bericht als „anticipatio" gedeutet.

[127] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. lat. 691, fol. 169rb (Bd. 2, T 9, S. 43f.).

[128] Vgl. Sententiae divinitatis (ed. GEYER, S. 99*, n. 6-7).

[129] Vgl. Richard von St. Viktor, De Emmanuele, l. 1 (PL 196, 650B): „Et sicut Christus creditur non solus surrexisse a mortuis, quoniam sic scriptum est: multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et apparuerunt multis; sicut Christus, inquam, creditur non solus resurrexisse, sic nec creditur in coelum solus ascendisse. Ascendens namque in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus."

[130] Vgl. Petrus Cantor, De tropis loquendi, Cod. Rein Stiftsbibl. 61, fol. 145v-146v (ed. LANDGRAF [1953-54] Bd. 2, 363): „Hii [sc. sancti] credendi sunt cum Domino ascendisse simul cum corpore, sed tamen non legitur de eorum ascensione, sed tantum presumitur."

[131] Vgl. Innozenz III., De sacro altaris mysterio, l. 4, c. 44 (PL 217, 886B): „Et sicut unum corpus, una persona, unus Christus cum suis membris in caelum ascendit...". Ähnlich Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 245).

[132] Vgl. Anon., Clm 7972: „Quod resurgentes cum Christo non prius ipso surrexerunt" (Bd. 2, T 1, S. 6).

[133] Vgl. Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27va (Bd. 2, T 3, S. 12).

(3) Einer gewissen Unsicherheit in der Beantwortung des Problems können wir noch bei Stephan Langton[134], in der Summa Halensis[135] und bei Thomas, wenn auch erst in der Summa[136], begegnen. Albert dagegen gibt eine klare Antwort: Die Mitauferstandenen, von denen einige Namen aus dem apokryphen Nikodemusevangelium genannt werden[137], sind nicht mehr gestorben, sondern weilten bis zur gemeinsamen Himmelfahrt mit Christus im irdischen Paradies „trans Iordanem" im glückseligen Genuß der Gottheit des Herrn, zusammen mit Elias, Henoch und dem guten Schächer[138]. Zu

[134] Vgl. Stephan Langton, Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 318rb-va: „Si illi, qui surrexerunt cum Christo, non ascenderunt cum eo in corpore et anima, absque dubio prius omnibus aliis tempore et dignitate surrexit ad gloriam; sed si corpora illorum postmodum non sunt incinerata, tunc ipse surrexit prius omnibus dignitate."

[135] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 174 (ad 2). Nach einer Mahnung zur Zurückhaltung in zweifelhaften Fragen wird als mögliche Antwort die Hieronymusthese, gestützt auf ein (pseudo-)augustinisches Zitat, offeriert.

[136] Vgl. S. th. III, 53, 3 ad 2 gegenüber 4 Sent. d. 43, q. 3, a. 1 ad 3 (dazu VALKENBERG [2000] 88). In der Reportation des thomanischen Korintherbriefkommentars wird eindeutig gelehrt, daß die Auferstehung der von Mt Genannten erst nach der Auferstehung Christi erfolgte (Sup. 1 Cor, c. 15, l. 3 – Mt redet „per anticipationem"). TORRELL (1999a) Bd. 2, 556f. vermutet, daß die Entdeckung des Augustinus-Briefes an Evodius (vgl. Ep. 164, 9 [PL 33, 712 = CSEL 44, 528ff.]) Thomas zu seiner späten Meinungsänderung gebracht haben könnte. Nur am Rande sei bemerkt, daß Thomas mit Blick auf Joh 21, 22 lehrt, auch der Evangelist Johannes sei bereits leiblich auferstanden und in den Himmel aufgefahren; vgl. Sup. Joh., c. 21, l. 5, n. 2647: Zunächst wird u. a. die Meinung zitiert, „quod [sc. Ioannes] sepulchrum vivens intravit, et divina virtute exivit translatus ad locum Enoch et Eliae, ubi reservatur usque ad finem mundi"; Thomas aber kommt nach weiteren Argumenten zu dem Schluß: „Et ideo non est hoc credendum; sed quod mortuus fuit, et resurrexit etiam in corpore. Et huiusmodi signum est, quia corpus eius non invenitur, et sic beatus manet cum Christo, secundum quod invitavit eum." Ähnlich Thomas, Exp. Symb., a. 5 („ut pie creditur").

[137] Eine legendarische Begebenheit aus demselben Evangelium zitiert in diesem Zusammenhang Hugo von St. Cher, Sup. Mt. 27 (Opera VI, fol. 87va): Zwei der Auferstandenen kommen in den Tempel und legen Zeugnis über die Höllenfahrt Jesu ab. Das Material wird ausführlich auch in den Auferstehungs- bzw. Himmelfahrtspassagen bei Vincenz von Beauvais, Speculum historiale, und in der Legenda aurea verwertet. Zu seinem altkirchlichen Ursprung vgl. WINLING (2000) 153-156.

[138] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 7 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 270). Damit kann das Wort des Herrn zum guten Schächer am Kreuz ganz wörtlich ausgelegt werden. Für einen Aufenthalt Christi vor der Himmelfahrt im irdischen Paradies spricht sich bereits Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 404B) aus: „... ubi Enoch et Elia sunt, cum ille locus sit dignior et amoenior, ubi cum eo <erant> sanctorum animae, quos eduxit de inferno...". Thomas, S. th. I, 102, 2 ad 3 nennt als Autorität für die Annahme dieses Aufenthaltsortes der alttestamentlichen Gestalten Irenäus von Lyon.

dieser neugierigen Ortsfrage macht sich auch Thomas im SK noch Gedanken[139], während er ihr in seiner Summa mit einer fast schnöden Nüchternheit eine Absage erteilt: Wo der Herr zwischen seinen Erscheinungen vor den Jüngern war, ist uns unbekannt, denn die Schrift überliefert es nicht, und im übrigen waltet – frei nach Ps. 103 – „seine Herrschaft an allen Orten"[140].

(4) Der Frage nach dem Primat Christi in der Auferstehung kann ein Analogon aus der Himmelfahrtsdebatte zugesellt werden, wo man erörtert, ob die aus dem Höllengefängnis befreiten Seelen der Gerechten schon vor der Auffahrt des Herrn das Himmelreich betreten durften[141]. Daß man sich auch in dieser Problemstellung uneingeschränkt dafür entscheidet, den Vorrang Christi zu verteidigen, kann nicht überraschen. In einem Artikel aus dem SK des Gérard d'Abbeville, der eine interessante Parallele in den Quodlibeta desselben Autors besitzt, werden alle Argumente genannt, die man dazu aufgeboten hat[142]. Auch für die Seelen der Gerechten kann man sich darnach das irdische Paradies als Ort des Zusammenseins mit dem auferstandenen Herrn vor der Himmelfahrt vorstellen.

(5) In den scholastischen Schriftkommentaren finden sich zahlreiche weitere Einzelfragen zur Litteraldeutung der biblischen Auferstehungsberichte, die wir in dieser Arbeit nicht aufgreifen, da sie

[139] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, qa. 3 ad 2. Dazu PRETE (1974) 368, bes. Anm. 36.

[140] Vgl. Thomas, S. th. III, 55, 3 ad 2.: „Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset; cum hoc Scriptura non tradat, et *in omni loco est dominatio eius*."

[141] Die Frage stellt in der Frühscholastik z. B. schon Petrus von Capua: Summa, l. 3, c. 17 (ed. BOIRA SALES [1996] 64).

[142] Vgl. Gérard d'Abbeville, Quaestio de descensu Christi ad inferos, a. 3 (Bd. 2, T 22, S. 179f.). Ähnlich Qdl. I, q. 3, a. 3, Cod. Paris Nat. lat. 16405, fol. 29va-b, zur Frage „Ubi fuerunt animae sanctorum a die resurrectionis dominicae usque ad ascensionem": „Ad quaestionem dic quod animae sanctorum de conclavi inferni educti cum Christo resurgente ante diem ascensionis dominicae caelum non intraverunt, etiam illi qui post dominicam resurrectionem etiam *resurrexerunt et apparuerunt multis in sanctam civitatem*, Mt. 27. De quibus dicit aperte glossa, Mt. 28: Hi credendi sunt cum domino ascendente simul cum corpore ascendisse; aliter non esset *primogenitus mortuorum et princeps regum terrae*, Apc. 1; Mich. 2: *Ascendit pandens iter ante eos*. Cum ergo quaeritur, ubi fuerunt, dic quod in paradiso, ubi fuit anima illius latronis poenitentis: *hodie*, inquit, *mecum eris in paradiso*, Lc. 23. (...) Ad obiectum dic quod coelum empyreum est proprius locus animarum beatarum. Sed ante dominicam ascensionem adhuc erat prohibitum <intrare>, et quia insuper per passionem erat aperta ianua quantum ad pretii solutionem, tamen quantum ad effectum fuit reserata per eius ascensionem" (28vb). Vgl. auch Thomas, S. th. III, 52, 4 ad 1 und Anon. (13. Jh., vgl. STEGMÜLLER [1947] 491, n. 1252,1), 3 Sent., Paris Nat. lat. 15905, fol. 170ra-b.

keinen Eingang in die engeren systematischen Erörterungen gefunden haben und zudem meist nur aus Schriften der Kirchenväter übernommen sind[143]. Je volkstümlicher die Darstellungen gehalten sind, desto mehr legen die Autoren Wert auf die biblischen Einzelheiten, wobei die Apokryphen sich zur Ausstaffierung der Erzählung anbieten[144].

§ 2 Der auferstandene Christus

Ein zweiter großer Diskussionskomplex zur Auferstehung Christi betrifft in der Scholastik den Auferstandenen selbst in seiner leiblichen Verfaßtheit, also das „Ergebnis" des Auferstehungsgeschehens, aus dessen Definition, wie wir zu Beginn sahen, die qualitative Veränderung des Leibes zunächst weithin ausgeklammert worden ist. Diese Bestimmung gilt es nun zu komplettieren. Anlaß dazu bieten die biblischen Erscheinungsberichte, in denen die Identität zwischen vor- und nachösterlichem Christus einerseits, aber andererseits auch die neue Daseinsweise des Verherrlichten zum Ausdruck kommen. Beide Elemente versuchen die Scholastiker in einer konsistenten Beschreibung zu verbinden, um nach diesem Modell zugleich Aussagen über den Verherrlichungszustand aller Menschen im Eschatologietraktat formulieren zu können. Bei den Autoren der Früh- und Hochscholastik ist dabei besonders die Abkehr von allen Thesen einer platonisierend-spiritualistischen Erhöhungschristologie auffällig, die wir im folgenden zunächst in den Gestalten ihres vielleicht wichtigsten Vertreters im lateinischen Westen, Johannes Scottus Eri-

[143] Als Beispiel sei auf die vielen kurzen „Quaestiones" in Bonaventuras Kommentar zu Johannes 20 verwiesen (etwa Opp. VI, 510f.), die stets mit einem Väterzitat beantwortet werden.

[144] Der mittelalterliche Basistext für eine solche „narrative" Ostertheologie ist Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 183-198 (PL 198, 1635-1644). Wichtige Weiterführungen im genannten Sinne bilden die im ersten Hauptteil genannten Passagen bei Vincenz von Beauvais, Speculum Historiale, und der Legenda aurea des Jacobus de Voragine.

ugena, und seiner Rezipienten Honorius von Autun und Gerhoch von Reichersberg kennenlernen wollen.

1.) Spiritualistische Erhöhungschristologie im Geist des Johannes Scottus Eriugena

a) Die Auferstehung Christi als Punkt des Übergangs (Johannes Scottus Eriugena)

Um einen spiritualistischen Traditionszug in der Auferstehungstheologie der beginnenden Frühscholastik recht zu verstehen, muß man zunächst auf einen Gelehrten der Karolingerzeit zurückblicken, der schon im 19. Jahrhundert als „Vater der Scholastik und Mystik" (F. A. Staudenmaier)[1], von einem modernen Philosophiegeschichtler aber ebenso als „Vater der Anti-Scholastiker"[2] bezeichnet worden ist: Johannes Scottus Eriugena († um 880). Dieser bereits zu Lebzeiten heftig umstrittene Denker, der die Bildungspolitik am Hofe Kaiser Karls des Kahlen prägte und bei diesem trotz wiederholter kirchlicher Verurteilungen Unterstützung fand, war geprägt von der Theologie der Griechen (Corpus Dionysiacum, Maximus Confessor, Gregor von Nyssa). Deren christologische Spekulation fand in seinem Hauptwerk „Periphyseon" („De divisione naturae"), das etwa zwischen 860 und 866 in der Klosterpfalz von Soissons oder Laon entstanden ist[3], eine prägnante Rezeption.

(1) „Periphyseon" ist ein „Lehrbuch der wahren Weisheit", das wissenschaftlich, d.h. systematisch, im Ausgriff auf das Ganze und durch eine methodisch reflektierte Schriftauslegung die Wirklichkeit der Welt darstellen möchte[4]. Alles darin soll dem wissenschaftlich suchenden Geist zugänglich gemacht werden, wobei die Inbeziehungsetzung der Begriffe „Geschaffenes" und „Schaffendes" und ihre Dialektik die Schlüssel zur Gliederung des Werkes sind. So entsteht ein System der Welterfassung, dessen „zentraler Gedanke den Sinn aller Wirklichkeit darin <sieht>, daß der Mensch alles, was ihm entgegentritt, als Ausdruck Gottes erkennt, und in seinem Be-

[1] F. A. STAUDENMAIER, Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit (Frankfurt/M. 1834) V, zitiert bei CAPPUYNS (1964) 262; SCHRIMPF (1982) 9f.

[2] M. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale (5. ed., Louvain 1924) I, 122: „père des antiscolastiques". Der Ausdruck ist in späteren Auflagen vermieden; in der Folgeedition (I, 130) ist ein anderer Schwerpunkt gesetzt, wenn von Eriugena als „père du rationalisme médiéval" die Rede ist (6. ed., Louvain 1934).

[3] Zum Werk und neueren Deutungsansätzen vgl. ANSORGE (1996) 12-41.

[4] Dies ist der Interpretationsschlüssel bei SCHRIMPF (1982), z. B. 147. 247.

mühen um diese inhaltlich unabschließbare Erkenntnis selbst zu einem zweiten Gott [alter deus] wird"[5].

Eriugena konzipiert den Menschen also ganz von seinem erkennenden Welterfassen her. Doch der damit scheinbar verbundene Geist-Materie-Dualismus erweist sich für den christlichen Philosophen in eschatologischer Perspektive als vorläufig. M. Colish hat herausgearbeitet, wie Eriugena dabei auf recht einseitige Weise die Vorgaben der griechischen Theologie verarbeitet, indem er ihre bedeutsamen offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Motive verschweigt[6], während er sich „die dionysische Lehre der Anagogie, die in dynamischer Weise das Viele auf das göttliche Eine hin orientiert"[7], massiv zu eigen macht. In der „henologischen Optik"[8], derer sich Eriugena so bedient, wenn er über die Vollendung des Kosmos spricht, erweist sich am Ende allein der Geist als bleibend. Der letzte Schritt auf diesem Weg der Vergöttlichung des Menschen und der Welt, die Eriugena vor allem in der Aszendenztheologie des fünften Buches seines Hauptwerkes entfaltet, setzt mit der Auferstehung Christi ein. Sie ist der entscheidende „Übergang"[9] der Wirklichkeit in der Rückkehr („reversio", „reditus"[10]) zu ihrem Ursprung, der zugleich Ziel ist[11]. Gott ergreift in seinem Sohn die Initiative, um die sinnfällige Welt, die auch im Menschen nur anfanghaft von sich aus zu ihrer

[5] SCHRIMPF (1999) 604. Die These wird ausführlicher entfaltet bei SCHRIMPF (1982).

[6] Dies ist die These von COLISH (1982), die u. a. am Vergleich der Verklärungsdeutungen bei Maximus und bei Eriugena erarbeitet wird.

[7] WÉBER (1991) 43: „...la doctrine dionysienne de l'anagogie qui oriente de façon dynamique le multiple vers l'Un divin...". Wéber behandelt ebd. 42-46 Eriugenas Lehre als Voraussetzung für die Anthropologie des Hochmittelalters.

[8] WÉBER (1991) 43: „...l'optique hénologique des Pères grecs et singulièrement de Denys...". GREGORY, T. (1977) 377 nennt Eriugenas Eschatologie „l'ultime tentative pour reproposer de façon organique les doctrines eschatologiques de la patristique grecque presque perdue – ou refusées – dans la tradition latine successive".

[9] Vgl. BEIERWALTES (1994) 300-306.

[10] Zum „reditus"-Begriff im Periphyseon vgl. ROQUES (1967) 321-326; GREGORY, T. (1977); McEVOY (1989) 371-378; GERSH (1990), bes. 110f. zur Rolle der Auferstehung Christi. Auf die mystische Dimension des vergöttlichenden Geschehens durch die Rückkehr aller Dinge in Christus nach Periphyseon, l. 5 weisen DIETRICH/ DUCLOW (1986) und McGINN (1989) 247-260 hin; ebd. 255, Anm. 76 auch weitere Erläuterungen zum Begriff der „deificatio" bei Eriugena.

[11] Um dies auszudrücken, bemüht auch Eriugena das schon den frühen Vätern geläufige Sinnbild des „achten Tags": „Resurrectio quoque Domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam huius vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit..." (Periphyseon, l. 5, c. 39 [PL 122, 1021A]).

geistigen Quelle zurückfindet, durch ihren Untergang endgültig in die „idealen Sinngehalte", die „geistigen und unveränderlichen Substanzen" zu überführen[12]. In der Auferstehung wird die ganze Welt in die Menschheit Christi eingeschlossen, in ihr und mit ihr erlöst[13]. Die Auferstehung der Schöpfung gilt Eriugena als „Wunder aller Wunder" Gottes, und Christus hat den ersten Schritt darauf zu getan[14]. Dies bedeutet nicht, daß nicht auch Eriugena, wie wir es ähnlich für die spätere Scholastik beobachtet haben, in der Menschwerdung des Herrn den Ermöglichungsgrund der eschatologischen Verherrlichung und Vergöttlichung sehen will[15]. Dennoch ist es speziell die Auferstehung, in der wir erkennen, was jene „transformatio", „immutatio", „deificatio" tatsächlich bedeutet, von der Eriugena im weiten Kreisen seiner theologischen Schau unermüdlich spricht, und in der uns diese Vollendung bereits anfanghaft präsent ist. Das Tun Christi „im Fleische" ist demgegenüber nur kurzer Durchgang zur glorreichen Vergeistigung dieses Fleisches in der Kraft der Gottheit. Ein neuerer Eriugena-Interpret kommt zu dem Urteil: „Vor dem Goldgrund der göttlichen Herrlichkeit verblaßt die irdische Geschichte Jesu von Nazareth"[16]. Denn gerade durch das Erhöhungsdenken trägt Eriugenas ganze Christologie einen spürbar antichalcedonensischen Zug in Richtung Monophysitismus[17].

(2) In einer Kernpassage gegen Ende des „Periphyseon" wird die eschatologische Funktion der Auferstehung Christi ausführlicher erörtert und die Frage nach einer angemessenen theologischen Sprachform für das Geschehen gestellt[18].

[12] Vgl. ANSORGE (1996) 300ff.

[13] Vgl. Eriugena, Periphyseon, l. 5, c. 25 (PL 122, 912B); „per inhumanationem Filii Dei omnis creatura in caelo et in terra salva facta est" (ebd. 913B). Vgl. McGINN (1989) 249ff.; McEVOY (1989) 368ff. weist auf die griechische Note des Begriffs „inhumanatio" hin.

[14] Vgl. Eriugena, Periphyseon, l. 5, c. 23 (PL 122, 902C): „Et si miraculum miraculorum est generalis mortuorum resurrectio, cuius maximum exemplum praecessit in Christo...".

[15] In diesem Sinne äußern sich GREGORY, T. (1977) 383, OTTEN (1991) 150f. und RUDNICK (1990) 319: „Erst die Eschatologie enthüllt in vollem Umfang den Wert der Menschwerdung. Die Inkarnation wird bei Johannes Scottus einerseits zum Ermöglichungsgrund der Auferstehung, andererseits nimmt sie sie bereits voraus."

[16] ANSORGE (1996) 327. G. Wieland hat in einem Vortrag „Philosophie und Bildung" am 16. 02. 2001 an der Universität Bonn Eriugenas Geschichtsentwurf treffend eine „dynamisierte Metaphysik ohne Kontingenz" genannt.

[17] Vgl. ANSORGE (1996) 171, Anm. 26 mit Berufung auf eine Aussage von M. Colish (vgl. COLISH [1982]).

[18] L. 5, c. 37-38 (PL 122, 984B-1019A). Zu dieser Eschatologie des Scottus Eriugena vgl. zusammenfassend: BACH (1873) 305-314; STOCK, B. (1967) 46-57; RUD-

Wenn es um die endzeitliche Verklärung geht, so läßt Eriugena den „discipulus" seines Dialogs bemerken, ist zu beachten, daß die Rede des Glaubens auf Menschen trifft, die gänzlich in ihrem raumzeitlichen Vorstellungsvermögen gefangen sind. Für diese kann Verherrlichung höchstens bedeuten, daß die bestehenden Eigenschaften der Welt optimiert werden. Darüber hinaus läßt man in einer solchen Sichtweise die verklärten Dinge ganz in ihrer körperlichen Zusammensetzung verbleiben, örtlich verfaßt und begrenzt, im Nacheinander der Zeit und im Zueinander der Anordnungen – eine wirkliche „reditio in causas" und Umgestaltung erscheint solchem Denken als Irrsinn[19].

Die Verhaftung an die Kategorien des Irdischen wird konkret in der Art und Weise, wie über die zukünftige Welt gesprochen wird: Hölle und Himmel sollen sich im sichtbaren Weltenraum („mundus sensibilis") befinden, und man behauptet, für die letztendliche Zuteilung der verschiedenen Orte vernünftige Unterscheidungskriterien zu besitzen[20]. Ebenso werden die Leiber der Heiligen weiterhin in den bekannten Erfahrungsdimensionen beschrieben: räumlich-quantitativ verfaßt, von der gewohnten Eigengestalt begrenzt, nach Geschlechtern getrennt, wenn auch irgendwie vergeistigt und „aetherischer" gemacht[21].

Auf den ersten Blick, so Eriugena weiter, ist dies auch die Lehre der „heiligen Väter" und sogar der Bibel selbst. Doch mit diesem An-

NICK (1990) 290-319; GREGORY, T. (1992) 219-260; WALKER BYNUM (1995) 137-146.

[19] Vgl. Periphyseon, l. 5, c. 37 (PL 122, 984B-C): „quamvis [sc. quae dicta sunt a magistro] his, qui nihil esse extra ea, quae localiter et temporaliter intra hunc mundum sensibilem continentur, cogitant, incredibilia ac veluti vana deliramenta videantur; affirmantes, hunc mundum sensibilem in suas causas non rediturum, neque penitus periturum, sed suis qualitatibus solummodo permutatis in melius, permansurum, suis corporibus compositum, suis locis discretum, suis temporibus distinctum, suis numeris multiplicatum, suis extremitatibus ambitum...".

[20] Vgl. ebd. (986A): „Superiora vero mundi sensibilis spatia, quae dicuntur aetherea, (...) corporibus sanctorum in possessionem segregant, rationabili, ut eis videtur, distributione, infimas quidem caliginosasque mundi partes dignis supplicio, summas vero lucidasque praemio honorificandis ordinare." Der Abneigung gegen jede realistische Beschreibung der eschatologischen Realitäten entspricht eine ähnliche Option in der Protologie, in Eriugenas antiaugustinischer Interpretation der biblischen Pardiesesgeschichte: vgl. GRIMM (1977) 111-120.

[21] Vgl. Periphyseon, l. 5, c. 37 (PL 122, 986A): „Ipsa etiam sanctorum corpora localia, suisque quantitatibus corporalium membrorum, propriisque staturis circumscripta, sexu quoque virili femineoque discreta futura esse praedicare non trepidant; mutata tamen in spirituales qualitates subtilissimasque substantias, aethereorum corporum instar...".

schein will sich der Theologe nicht abfinden. Autoritäten, die so sprechen, mögen auf die „ängstlichen Überlegungen der einfachen Gläubigen" Rücksicht genommen und darum die Lehre von der endzeitlichen Verwandlung in der Nähe sinnlicher Anschauungsformen gehalten haben[22]. Blickt man aber tiefer, so erkennt man hinter solcher Redeweise der Autoritäten, die sich dem Niveau irdischen Denkens angepaßt haben[23], den wahren Inhalt der Aussage: Nicht ein Wechsel von irdischer zu himmlischer Körperlichkeit wird stattfinden, sondern ein vollkommener Übergang („transitus") des Leibes in Geist („intellectus", nicht „aether"!)[24]. Die entscheidende Begründung für diese Behauptung liefert nun der antwortende Lehrer in Eriugenas Dialog. Die „renovatio", von der er spricht, ist Zurückführung des Zusammengesetzten zur einfachen Einheit und impliziert ein gemeinsames Endziel des Menschengeschlechtes, in dem die letzte Identität von „esse" und „bonitas" offenbar wird[25]. So entsteht eine nach dem Modell der Griechen (Gregor von Nyssa, Maximus Confessor) entworfene radikale Apokatastasis[26] als „restauratio in Christo"[27]. Sie ist bereits in Christus selbst, dem Haupt der Menschen, vollzogen und darf deswegen auch für die ganze Natur, die im Menschen „mikrokosmisch" zusammenfindet, erwartet werden. Der glückliche Ausgang des Lebens Jesu zeigt das zukünftige

[22] „Haec itaque, ut opinor, magni divinique considerantes, timidisque fidelium simplicium cogitationibus consulentes, utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibiliumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura" (ebd. 986D).

[23] Eriugena spricht vom „modus condescensionis" (ebd. 987A).

[24] Vgl. ebd. 987B: „Quisquis autem sancti Ambrosii Gregoriique Theologi, nec non expositoris, Maximi dico, diligentius dicta inspexerit, inveniet profecto, non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur." Vgl. auch 987C: „id ipsum corpus spirituale, hoc est mutatum, surget in spiritum, et, ut apertius dicam, de corpore erit spiritus" (vgl. OTTEN [1990] 191). Zur spirituellen Leiblichkeit Christi bei Eriugena vgl. auch O'MEARA (1988) 151f.

[25] Vgl. GREGORY, T. (1977) 385f.

[26] „For Eriugena as for Gregory of Nyssa, it is well known, this unification must be total: it is an apocatastasis. Ultimately there can be no exclusion, even of sinners, from the ‚general return of the whole of human nature saved in Christ, into the pristine state of its condition, and into the dignity of the divine image as into the paradise'" (DRONKE [1990] 218 mit einem Zitat aus Periphyseon, l. 5 [PL 122, 1020B]). Die Radikalität dieses Konzepts zeigt sich exemplarisch in der These, daß in der Verherrlichung die Geschlechterdifferenz verschwinden wird; dazu ROQUES (1967) 299-317; DRONKE (1990) 215-220.

[27] Vgl. den Verweis auf das Apostelwort Eph 1,10 (PL 122, 989D). Zur Mittlerrolle Christi im Periphyseon ANSORGE (1996) 322-333.

Heil der ganzen Welt an. In ihm aber sind bereits Leib, Seele und Intellekt „in das Eine vereinfacht", vom „Zusammengesetzten zum Unzusammengesetzten" geworden[28]. Er ist gänzlich in die Gemeinschaft mit dem Vater eingegangen und nun unzerstörbarer Geist[29]. Der vergeistigte Leib Christi erscheint nach der Auferstehung dennoch nicht „phantastice", sondern „veraciter"[30]. Wenn Eriugena auf diese Weise auch die Identität des Auferstandenen mit dem aus der Jungfrau Geborenen nicht angetastet sieht[31], so weist er doch alle Versuche zurück, diesem Leib noch Proprietäten wie Gestalt oder Altersmerkmale zuzuschreiben, mit denen er Vorbild der anderen Auferstehenden werden könnte[32]. Vorbild ist er für seinen Leib, die Kirche, allein in der „Vollkommenheit der Gnade, Glückseligkeit und unbegreiflichen Einung"[33]. So werden Auferstehung und Himmelfahrt Christi folgerichtig von Eriugena nicht streng voneinander getrennt. Dennoch werden wir auf eine der wichtigsten Eigenschaften des Erhöhten, nämlich seine Ubiquität, aus methodischen Gründen ausführlicher erst im Zusammenhang unseres Himmelfahrtsparagraphen zu sprechen kommen.

b) Eriugena-Rezeption im 12. Jahrhundert (Honorius von Autun)

Eriugenas Schrift hat im 12. Jahrhundert sowohl in französischen als auch deutschen Klöstern einen nicht unerheblichen Einfluß auf das theologische Denken ausgeübt, wobei die christologischen Aussagen stets einen besonderen Indikator für die Rezeption des extremen platonisierenden Standpunkts darstellen[34]. Da die endgültige Verurteilung von „Periphyseon" im Zusammenhang mit den Amalrikaner-

[28] Vgl. Periphyseon, l. 5, c. 37 (PL 122, 990A-B): „...Christum videlicet, in quo nostra natura, corpus dico et animam et intellectum, renovata est, et in unum simplificata, et de composita incomposita facta; et quod in capite totius humanae naturae, in ipso videlicet Domino nostro Iesu Christo, iam peractum est, in tota natura perficietur...".

[29] Vgl. ebd. (992A) und c. 38 (992C): „Si ergo transformata caro Christi est in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus."

[30] Vgl. ebd. (993D).

[31] Vgl. ebd. (993D-994A): „In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex virgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis".

[32] Vgl. ebd. (994C).

[33] Die Worte des Apostels soll man verstehen „de plenitudine Ecclesiae in capite suo, quod est Christus, hoc est de perfectione gratiae et beatitudinis et incomprehensibilis adunationis accipiat" (ebd. 995D).

[34] Vgl. LUCENTINI (1980); O'MEARA (1988) 216-219; STURLESE (1993) 130ff.; GERWING (2000) 31.

Prozessen zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine Wirkungsgeschichte in der Hochscholastik unterbunden hat, werden wir uns in der Frühscholastik nach möglichen Spuren der eriugenistischen Christologie umzusehen haben[35].

Es ist vor allem Honorius von Autun, über den die ältere Wissenschaft eher despektierlich zu urteilen pflegte[36], der in der neueren Forschung zunehmend das Verdienst zugesprochen bekommt, zentrale Gedanken des Scottus Eriugena für seine Epoche und damit für die beginnende Scholastik zugänglich gemacht zu haben. Dies geschieht ausdrücklich durch die Abbreviation „Clavis Physicae"[37], die im 12. Jahrhundert zwar keine allzu weite, doch immerhin eine nennenswerte Verbreitung erfahren hat[38]. Aber auch andere Werke des biographisch kaum greifbaren Mönchstheologen atmen den Geist des „Periphyseon", wie sich besonders gut an ihren Aussagen über den erhöhten Christus nachweisen läßt.

Das „Elucidarium", Honorius' ungemein erfolgreiche Jugendschrift, beläßt es noch dabei, von der „Sonnengestalt" des Auferstandenen hinter der scheinbar unveränderten Erscheinungsform zu sprechen[39], und überschreitet damit kaum die traditionellen eschatologischen Topoi.

Zum „non-scholastic challenge"[40], von dem M. Colish dennoch schon mit Bezug auf die Eschatologie des „Elucidarium" spricht, wird Honorius' Werk erst recht in seiner späteren Ausformung. In eine deut-

[35] Vgl. LUCENTINI (1980) 78f.: Im Jahre 1225 wird das „Periphyseon" durch Honorius III. verurteilt, der das Buch einsammeln und verbrennen läßt. Hintergrund ist der Prozeß gegen den Pariser Philosophen und Theologen Amalrich von Bena († 1206, posthum mit seinen Anhängern angeklagt), der sich in seinem Pantheismus auf Eriugena gestützt haben dürfte. Vgl. auch D'ONOFRIO (1996) 522 (L. SILEO).

[36] Vgl. STURLESE (1993) 119-130.

[37] Vgl. Honorius von Autun, Clavis Physicae, nn. 75-80 (ed. LUCENTINI, 52-58), wo die Lehre vom Geistleib Christi nach der Auferstehung klar referiert wird. Zur Art der Eriugena-Rezeption in diesem Werk vgl. LUCENTINI (1980) 70-75; GERSH (1987); WALKER BYNUM (1995) 146-152.

[38] Vgl. dazu JEAUNEAU (1987) 28-33.

[39] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, n. 167 (ed. LEFÈVRE [1954] 391): „D. Qualem formam habuit post resurrectionem? – M. Septies splendidiorem quam sol." Weiterhin l. 3, n. 106 (ed. LEFÈVRE [1954] 468): „Nemo dubitat quin corpus Christi clarius sit quam sol, utpote corpus Creatoris quam corpus creaturae (...). Si ergo corpora sanctorum corpori claritatis Christi, qui splendidior quam sol est, configurantur (...), necesse est ut templa Dei ut magis perspicua sint quam sol gloriae habeat." Hier wirken vor allem Gedanken des Anselm von Canterbury nach (vgl. HEINZMANN [1965] 156, Anm. 13).

[40] Vgl. COLISH (1994b) 700.

lichere Nähe zu reinen Geistern, nämlich zu den abgeschiedenen Seelen der Verstorbenen, tritt der Auferstehungsleib Christi in der Antwort des Lehrers auf die letzte der „zwölf Fragen" des gleichnamigen Opusculum[41]. Spätestens aber die von Honorius verfaßten Quästionen, die J. Endres aus der Melker Stiftsbibliothek ediert hat, zeigen deutlich, daß er sich die spiritualistischen Grundthesen der Verherrlichungschristologie Eriugenas – Geistigkeit der Auferstehungsleiber und der eschatologischen „Orte" Himmel und Hölle – vollends zu eigen gemacht hat[42]. Wenn Christus in der österlichen Erscheinung zu seinen Jüngern sagt, daß „kein Geist Fleisch und Knochen besitzt" (Lk 24,39), so will die kühne Exegese des Honorius darin einen Beleg für die tatsächliche Leiblosigkeit des Auferstandenen erkennen. Die Umwandlung, die das Wesen der Auferstehung ausmacht, transformiert den sterblichen Leib in einen geistigen, und diesen geistigen in die Gottheit selbst hinein, „so wie Luft in Licht verwandelt wird"[43]. Die Behauptung, dabei bleibe die Substanz erhalten, für die sich Honorius auf Gregor von Nazianz beruft, wirkt wiederum eher wie eine nachgeschobene Versicherung der eigenen Orthodoxie[44]. Konsequent setzt Honorius diese Sicht der Auferstehung Christi in einer gänzlich spiritualisierten Eschatologie fort, die bei der Beschreibung der Auferstehungsleiber in seiner (unter den Werken des Augustinus veröffentlichten) Schrift „Liber de cognitione verae vitae" greifbar wird. Diese Leiber sind hier – immer wieder mit Berufung auf das Herrenwort von der „Engelgleichheit" der Beseligten (Mt 17, 30) – ganz auf die Seite der Geister gerückt, deren jetzige Eigenschaften sie teilen werden. Ihr „Ort" wird darum, wie derjenige

[41] Vgl. Honorius von Autun, Libellus XII Quaestionum, c. 12 (PL 172, 1183D).

[42] So auch das Urteil von LUCENTINI (1980) 68: „Ma è nelle *Quaestiones theologicae* che la riflessione teologica di Onorio si mostra pienamente conquistata al pensiero di Giovanni: la negazione di un inferno locale, la ‚thesois' del corpo e dello spirito nel Cristo e nei santi risorti (...) sono temi che testimoniano con eloquenza quanto debba all'Irlandese il suo discepolo tedesco del secolo XII".

[43] Cod. Mellic. 850 (P 40) s. 12, fol. 63v: „A morte quippe resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aër in lucem convertitur, manente tamen propria substantia, ut Gregorius Nazanzenus affirmat" (ed. ENDRES [1906] 152). Zum eschatologischen Eriugenismus des Honorius vgl. auch HEINZMANN (1965) 156f.

[44] Auch anderswo betont Honorius die Identität zwischen vor- und nachösterlichem Christus; vgl. Eucharistion (De corpore et sanguine Domini), c. 1 (PL 172, 1250A): „Trifarie itaque corpus Domini dicitur. Primo id quod de virgine incarnatum, in ara crucis pro nobis oblatum, morte devicta in caelos elevatum, in dextera Dei est collocatum. Secundo...".

der Engel, allein Gott selbst sein[45]. Die höchste Stufe dieser neuen Glorienexistenz bleibt Christus vorbehalten[46].
Ein gewisser Unterschied zu Eriugena wird darin sichtbar, daß Honorius nirgends so weit geht, die Geistigkeit des Auferstehungsleibes mit der des „intellectus" gleichzusetzen. Er scheint eher der (von Eriugena explizit abgelehnten) Meinung zuzuneigen, daß bei aller vergeistigten Leiblichkeit dennoch irgendein – quasi immaterielles – Gestaltelement erhalten bleiben muß (im Sinne des „aetherischen Leibes"). Insgesamt fehlt Honorius zudem die synthetische Kraft des großen Vorgängers, der ganz prinzipiell im Gedanken der Neuschöpfung als Rückkehr in den einen Ursprung dem Materiellen keinen Fortbestand eingeräumt hatte.

c) Die göttliche Herrlichkeit des Menschensohnes (Gerhoch von Reichersberg)

Auch der zweite Autor, der als Vermittler von Eriugenas Erhöhungschristologie im 12. Jahrhundert gelten darf, konnte dem systematischen Gesamtentwurf des Vorscholastikers nicht mehr nahekommen. Wir haben Gerhoch von Reichersberg schon als Vertreter der These von der vorösterlichen Unsterblichkeit der Menschheit Christi kennengelernt, wie er sie in seinen christologischen Kontroversschriften entfaltet hat. Auch in der Abhandlung „De investigatione Antichristi" nimmt Gerhochs christologisches Lebensthema – die in der hypostatischen Union grundgelegte Verherrlichung der menschlichen Natur Christi – breiten Raum ein[47]. Der Ton ist zunächst etwas weniger polemisch gehalten als in anderen Werken, doch wie üblich wirkt die Darstellung überladen von Schrift- und Väterzitaten. Für unser Thema interessant ist allerdings, daß Gerhoch eine ausführliche Kapitelfolge vorlegt[48], in der er explizit auf den Irrtum derer eingeht, die der Menschheit Christi selbst nach

[45] Vgl. Liber de cognitione vitae, c. 45 (PL 40, 1029-1030): „Corpus autem sanctorum resurget spirituale, quia levitate, velocitate, perspicuitate spiritibus erit aequale, et omne solidum erit ei penetrabile; sicut et corpus Domini lapide clausum surrexit, et ianuis clausis intravit. (...) Igitur nullus locus spirituale corpus fulcit, quod omni elemento subtilius erit, sed ut spiritus illocaliter in summo spiritu Deo subsistit." Es folgt eine ausführliche Beschreibung der Eigenschaften dieser „Geistkörper".

[46] Vgl. ebd., c. 46 (PL 40, 1030): „Nos autem omnes tantum corpus Christi in claritate excedit, quantum creator creaturam transcendit...".

[47] Vgl. Gerhoch, De investigatione II, 31-41 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 252-281). Zum Anliegen Gerhochs vgl. auch STURLESE (1993) 110-118.

[48] Vgl. zum folgenden Gerhoch, De investigatione II, 42-76 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 281-340).

der Auferstehung die „Herrlichkeit der Gottheit des Vaters" absprechen wollen[49]. In diesem Zusammenhang nämlich entwickelt er seine eigene Lehre von der leiblichen Beschaffenheit des verklärten Herrn.

(1) Daß der Mensch Christus nach der Schmach des Leidens mit „göttlicher Herrlichkeit" geehrt werden mußte, ist für Gerhoch schon eine Forderung der bloßen Gerechtigkeit[50]. Unter dem „honor divinitatis" versteht er stets das göttliche Attribut im strengen Sinne, das auch dem Menschen Christus zuzusprechen ist. Da er eine derartig umfassende Idiomenkommunikation schon vor der Auferstehung fordert, sieht er darin nach Ostern erst recht kein Problem. Das Umgekehrte wirft er seinen Gegnern vor: Was selbst die Juden verstanden haben, wollen die „mürrischen Scholastiker unserer Tage" nicht begreifen[51]. Gerhochs Vorwurf an sie lautet, daß sie die Erhöhung des Herrn zur Einheit mit dem Vater nur auf seine göttliche Natur, nicht aber auf seine Menschheit beziehen wollen[52]. Dagegen setzt Gerhoch mit Berufung auf Hilarius von Poitiers: Nicht irgendeine „mittelmäßige oder begrenzte" Verklärung soll dem Auferstandenen zuteil werden, sondern einzig jene Glorie, die der Sohn schon seit Ewigkeit beim Vater besaß[53]. „Größer" kann der Vater darum gegenüber dem erhöhten Christus höchstens noch in derjenigen Weise genannt werden, wie man in der Trinitätslehre den Sohn bei gleicher Wesenheit durch die Ursprungsrelation vom Vater

[49] Vgl. ebd. II, 42 (281f.).

[50] Vgl. ebd. (282): „Quae vero ratio esset, ut idem Dominus Jesus in altera natura passioni et contumeliae pro nobis succumberet, in altera gloriam per passionem conquisitam resumeret? Sed aequitas judicii postulat ei naturae in Christo acquiri honorem divinitatis et gloriam, quae per passionis contumeliam contrita est et injuriata est." Vgl. auch Gerhoch, Liber contra duas haereses, c. 1 (PL 194, 1166A).

[51] Vgl. De investigatione II, 42 (ed. SCHEIBELBERGER, 282): „nostri temporis scholastici discoli ".

[52] Dagegen die These Gerhochs: „... recte in illo natura nostra sine mensura spiritus ditata etiam in exaltatione sua nullum suae sublimationis modum tenuit nisi aeterni Patris recepta consessu ejus gloriae sociaretur in throno cujus naturae copulabatur in Filio" (ebd. S. 283).

[53] „...demonstrans [sc. Hilarius] (...) in resurgente a mortuis atque ad caelos ascendente sublimitatem non quamlibet mediocrem vel mensuratam, sed gloriam asseverans paternam, eo quod apud semetipsum Patrem clarificatus sit ea gloria quam habuit apud Patrem i.e. in aequalitate Patris antequam mundus esset" (De inv. II, 45 [S. 291]). Hilarius von Poitiers ist ob seiner spekulativen Christologie eine allgemeine Autorität, die auch von den Gegnern Gerhochs aus der Gilbertinerschule gerne herangezogen wird. In der Forschung hat man in diesem Zusammenhang sogar von einer „von Gilbert inspirierte[n] ‚Hilarius-Verehrung'" gesprochen (HÄRING [1966] 34, m. Anm. 15).

unterscheidet: „auctoritate donantis", nicht aber „doni confessione". Denn der verklärte Christus besitzt nun auch als Mensch „alle Vollmacht im Himmel und auf Erden"[54].

(2) Nach weiterer Explikation seiner These geht Gerhoch dazu über anzugeben, worin sich die Gottgleichheit des Verherrlichten konkret ausdrückt. Entscheidendes Merkmal ist die Ubiquität des Auferstandenen und seine völlige Unabhängigkeit von der äußeren Erscheinungsform. An abertausend Orten kann er zugleich „in proprio corpore" anwesend sein, weil sein Geistleib („corpus spirituale") jede raum-zeitliche Begrenzung hinter sich gelassen hat. Auch der schönste Ort vermag ihn nicht mehr einzuschließen[55]. So wird in der Erhöhung der letzte Sinn der Inkarnation erfüllt: Nun erst kann Christus zum Heil derer, für die er Mensch geworden ist, in seiner wirklichen Gestalt überall zugegen sein. Ein Erfahrungskorrelat für diese „entgrenzende" Transformation erkennt Gerhoch in mystischen Erlebnissen, wie sie von Heiligen in der Einung mit Gott berichtet werden. Dort findet stets „Bewußtseinserweiterung", nicht so sehr „Verkleinerung der Welt" statt, obwohl diese dem Entrückten vielleicht nur noch sehr winzig erscheint. Genauso ist auch die Verklärung des Auferstandenen ein Prozeß der „Ausdehnung" seiner Wesenspräsenz: Die Seele Christi als Zentrum seiner Menschheit ist durch die vollkommene Verherrlichung und Vereinung mit Gott ins Unendliche erweitert („in immensum dilatata"). Von nun an umgreift sie die ganze Schöpfung[56]. Hier vollendet sich der Entwurf einer streng christozentrischen universalen Geschichtstheologie, wie ihn der Reichersberger Propst in all seinen Werken verfolgt hat[57].

[54] Vgl. De investigatione II, 47 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 293).

[55] Vgl. ebd. II, 51 (S. 299f.): „Aut quis neget uno eodemque momento Dominum Jesum in proprio corpore in mille millibus locis simul posse apparere in quacumque sibi competente voluerit effigie? Et unde hoc, nisi quia idem corpus spirituale omnem angustiam locorum et temporum supergressum est, ut sint ei mille anni sicut dies unus et quantalibet spatia locorum in nihilum reputentur ei? Nec enim corporaliter uno quamlibet pulchro vel optabili loco Christus includi aestimandus est, qui prout vult ubique est."

[56] Vgl. ebd. (S. 303f.): „... quoniam animae videnti Deum angusta sit omnis creatura, quo significavit magis animam therorici illius in visione dilatatam [Text: dilatatem], quam mundum fuisse breviatum, quanto magis homini Christo non mensurate, sed plene atque perfecte potentias eiusdem lucis ingresso eidemque luci coessentialiter et conformaliter unito animaeque illius ejusdem lucis spiritualibus spatiis in immensum dilatatae omnis creatura brevis et coram se posita est, quatenus et ipse mundum pugillo contineat (...)?"

[57] Vgl. zur „Geschichtschristologie" Gerhochs und ihrer Abhängigkeit von Gedanken des Rupert von Deutz MEUTHEN (1959) 114-117; 145-148; BEINERT (1973) 321-349; GERWING (2000) 96-106.

Wie Eriugena grenzt Gerhoch diese wahrhaft göttliche Größe und Vollmacht des Auferstandenen von einer Verklärung ab, die weiterhin in den Kategorien dieser Welt gedacht würde. Ubiquität, die man sich nach Art einer „diffusio localis" von Wind und Luft vorstellte, wäre nicht mehr als eine schlechte Unendlichkeit[58]. Die wahre Bedeutung der Ubiquität Christi dagegen macht Gerhoch mit Beispielen deutlich, die unmittelbar an zentrale Glaubensaussagen anknüpfen können. Jeder Verstorbene, wo auch immer sein Leichnam liegt, wird unmittelbar nach dem Tod von der Gegenwart des Herrn umfaßt. Und in der Eucharistie teilt sich Christus ungeteilt allen so mit, daß die räumliche Trennung der Empfänger bedeutungslos wird – er verwandelt die Kommunizierenden in seine ewige Seinsweise hinein[59].

Der Frage nach der Identität dieses vergeistigten Herrn mit dem irdischen Christus geht Gerhoch nicht aus dem Weg. Er betont, daß er keineswegs die wahre Leiblichkeit der Auferstehung leugnet, und gegen jeden Häresieverdacht zitiert er ausführlich Gregor den Großen mit seiner Formel von der „selbigen Natur und neuen Verherrlichung" des auferstandenen Christus[60], die, wie wir noch sehen werden, das allseits unbestrittene Fundament der scholastischen Erhöhungsspekulation darstellt. Daß Christus derselbe bleibt (wie auch alle anderen Auferstandenen gemäß ihrer menschlichen Natur[61]), soll nicht in Zweifel gezogen werden – wenn auch die Weise der Selbigkeit geheimnisvoll ist wie die himmlische Herrlichkeit als solche und die Einwände dagegen keine anderen sind, als wie sie gegen jede übernatürliche Tatsache der Heiligen Schrift vorgebracht wer-

[58] Vgl. De investigatione II, 53 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 304f.): „Ita ergo et in Christo et in ejus corpore incorporalem magnitudinem, non localem diffusionem quasi ventis aërique subtilius effectum late vel ubiquei diffusum sit, sed spiritualem magnitudinem et omnem divinae virtutis efficaciam praedicamus, ita ut ei tempora et loca aeternitatis amplitudine ac lucis divinae inaestimabili unione supergresso nec longe posita remota sint, nec solida clausa nec tenebrosa obscura."

[59] Vgl. ebd. (305). Ähnliche Aussagen über die Wirkungen der Eucharistie, die sicher auf Gedanken der griechischen Väter (z. B. Gregor von Nyssa) zurückweisen, findet man auch bei anderen „platonisch" orientierten Theologen der Zeit; vgl. Rupert von Deutz, De divinis officiis, l. 2, c. 11 (PL 170, 43B/ ed. HAACKE = CChr.CM 7, 45f.); dazu ROCHOLL (1903) 9ff.

[60] Vgl. Gerhoch, De investigatione II, 67 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 322f.). Auch die Argumentation, daß „natura" und „gloria" in Christus keine Gegensätze darstellen, werden wir noch als Gemeingut der Scholastiker kennenlernen.

[61] Vgl. dazu deutlich Gerhoch, De gloria et honore, c. 11 (PL 194, 1109D): „...cum etiam in regeneratione corporum ad incorruptionem permanebunt in sanctis resuscitatis caro et ossa in sua natura, licet in alia gloria...".

den[62]. Auffällig ist zumindest, daß Eriugena die Konstanz der Naturen meistens am bleibenden Unterschied zwischen „Geschaffen-" und „Unerschaffensein" erläutert, während er konkreteren Aussagen über Naturdifferenzen aus dem Wege geht[63].
Gerhoch verzichtet trotz seines Rekurses auf den geheimnisvollen Charakter des Verherrlichungsgeschehens nicht darauf, wenigstens die Möglichkeit einer Ubiquität des Glorienleibes, wie er ihn für Christus postuliert, auch mit Vernunftgründen einsichtig zu machen. Wir brauchen den naturphilosophischen Exkurs, zu dem der Propst dabei ausholt, nicht im einzelnen nachzuzeichnen[64]. Seine Strategie setzt an bei einer generellen Beschreibung des Ortes räumlich verfaßter Körper. Dieser Ort ist selbst nichts Körperliches, sondern vielmehr eine „capacitas incorporea" im Sinne des dimensional zu denkenden Begrenzungsraumes („spatium"). In einem zweiten Schritt weist Gerhoch nach, daß der Geistleib, für den es kein räumliches „Nebeneinander", sondern nur noch „Durchdringung" gibt, an keinen derartigen Ort mehr gebunden ist. Hier wird nochmals deutlich, was Gerhoch unter Verherrlichung versteht: Wie wir schon in der Natur die Sublimierbarkeit der groben Elemente beobachten können, wenn das Feuer Holz zunächst in Rauch und schließlich in sich selbst überführt, so wird in der Auferstehung das Feuer Gottes unseren irdischen Leib verzehren und ihn in seine eigene Wesenheit hineinverwandeln[65]. Der dadurch entstehende Leib wird nach Wesen und Vollmacht vom „Leib" der Engel nicht mehr unterschieden sein[66]. Einer ausdrücklichen Transformation aller Auferstandenen oder auch nur des verherrlichten Christus in die Dimension des reinen Geistes („intellectus") stimmt allerdings auch Gerhoch nicht zu. Noch stärker als bei Honorius von Autun spürt man bei ihm stattdessen das Bemühen, die eigene Orthodoxie durch Anführung „kanonischer" Autoritäten abzusichern – ein nicht ganz unberechtigtes Anliegen, wenn man bedenkt, daß Gerhoch selbst mit Häresievorwür-

[62] Vgl. Gerhoch, De investigatione II, 55 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 306f).
[63] Vgl. etwa Gerhoch, De gloria et honore, c. 19 (PL 194, 1147B): „Est quippe [sc. Christus] divinitate Deus, humanitate homo: in quo et naturarum diversarum permanent essentiales differentiae, cum altera increata sit et altera creata."
[64] Vgl. Gerhoch, De investigatione II, 56-57 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 307ff.); ausführlich dazu BACH (1875) 569-572; CLASSEN (1960) 243ff.
[65] Vgl. Gerhoch, De investigatione II, 57 (ed. SCHEIBELBERGER, S. 309): „At vero ignis crassitudinem nostri terreni corporis in resurrectione consumens et in se transferens non materialis sed divinus est".
[66] Vgl. ebd. II, 58 (S. 309f.)

fen an seine Gegner, wenn auch zumeist nicht konkret gegen Einzelpersonen gerichtet, recht großzügig umgegangen ist[67].
Die ganze „physica sacra"[68], die im Schlußteil von „De investigatione" entfaltet wird[69], dient letztlich dazu, jene Christozentrik intellektuell abzusichern und in der Dimension des Eschatologischen abschließend zu formulieren, die Gerhoch in seinem ganzen Leben verteidigt hat. Die vollendete Gestalt der durch Christus vorgebildeten Verherrlichung ist mit seiner Auferstehung erreicht: „In dem Eckstein Jesus Christus sind Leiblichkeit und Unsterblichkeit zuerst verbunden, in seinem geistlichen Leib hat die menschliche Natur den Himmel jenseits aller irdischen Räumlichkeit erreicht"[70]. Alle Seligkeit der Gottesschau, mit deren Erwartung Gerhochs Werk schließt, ist durch diesen erhöhten Herrn vermittelt.

(3) Daß die Verherrlichungschristologie in „De investigatione" tatsächlich entscheidende Impulse durch Eriugena erfahren hat, darf als historisch sicher gelten[71], wobei hier nicht zu untersuchen ist, inwieweit Gerhoch den Anliegen seines Vorbilds tatsächlich gerecht geworden ist[72]. Vermittelnd wirkte vermutlich Honorius von Autun, dessen „Clavis physicae" von Gerhochs Bruder Arno von Reichersberg gekannt wurde. Mit dieser literarischen Hilfe könnte Arno dem Propst die Welt des Eriugena erschlossen und prägend am zweiten Buch von „De investigatione" mitgearbeitet haben. 1164 greift er selbst in seinem wichtigen „Apologeticum"[73], dessen nähere Behandlung in unserer Studie nur aus Platzgründen unterbleibt, die Ubiqui-

[67] Vgl. CLASSEN (1976) 37f. „Die Tonart der Polemik schwankt, nicht selten wird man persönlich; dann kann der Gegner ein Narr, aber auch ein Vorläufer des Antichrist genannt werden; gelegentlich zieht man recht unfreundliche Vergleiche aus dem Tierreich – und dann gibt es auch einmal wieder eine sachlichere und höflichere Tonart" (38).

[68] Der Ausdruck findet sich bei BACH (1875) 569.

[69] Auf die Passagen, welche die Örtlichkeit des Himmels betreffen, werden wir im Kapitel über die Himmelfahrt zurückkommen.

[70] CLASSEN (1960) 244.

[71] Nach CLASSEN (1960) 248 ist sogar die Verbindung von Gerhochs „Christologie, die vom natürlichen Gottessohn und vom konkreten Gott-Menschen ausgeht, mit dem auf der Logos-Lehre beruhenden System Eriugenas (...) der eigentümlichste – übrigens bisher ganz unbeachtete – Gedanke in Gehochs Theologie." Vgl. ebd. 246ff. zur Quellenanalyse von „De investigatione" insgesamt, 431-434 zur Eriugena-Kenntnis Arnos, die sich zuerst in seinem Hexaëmeron niederschlägt. HEINZMANN (1965) 157 nennt noch allein Honorius als Vertreter einer von Eriugena beeinflußten Eschatologie.

[72] Vgl. STURLESE (1993) 115.

[73] Ed. C. WEICHERT (Leipzig 1888). Zur Charakterisierung: BUYTAERT (1951). Ein sehr umfangreiches Referat bietet BACH (1873-75) II, 582-713.

tätslehre des Bruders wieder auf. Auch Gerhochs zweiter leiblicher Bruder, Rudiger von Klosterneuburg, hat sich in den christologischen Streitigkeiten an seine Seite gestellt[74].

(4) Wenn also Kerngedanken der „griechischen" Verherrlichungslehre Eriugenas durchaus im 12. Jahrhundert Widerhall gefunden haben, so erscheint doch der breite Konsens der Scholastiker, den wir im folgenden darstellen werden, geradezu als inhaltliche Gegenposition, zuweilen gar als wörtliche Antithese zu dieser Auffassung. Damit ist nicht behauptet, daß sich die Autoren der Folgezeit, vor allem im 13. Jahrhundert, bewußt und explizit mit Thesen des Eriugena auseinandergesetzt hätten – man kannte ihn kaum noch dem Namen nach[75]. Deutlich werden wir aber sehen können, wie die Interpretation von Auferstehung und Himmelfahrt Christi in dieser Zeit der Sache nach ebenjene „realistische" Option vertritt, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts zur Grundlage der Verurteilung Eriugenas wurde. Sein Werk vermochte seitdem den Geruch des Häretischen nicht mehr abzulegen. In der Hochscholastik klingen am ehesten noch in der Eucharistielehre des Wilhelm von Auvergne Ubiquitätsgedanken an, die an das „Periphyseon" erinnern[76]. Doch erst Nikolaus von Kues wird es sein, der im 15. Jahrhundert systematisch zentrale Themen der spiritualistischen Christologie des Scottus Eriugena, darunter auch die Auferstehungsdeutung, in seinem Denksystem wieder aufgreifen wird[77].

[74] Näheres dazu bei WEISWEILER (1939).

[75] Dies gilt nach den Studien von H.-F. Dondaine etwa für Thomas von Aquin, der Eriugena nur einmal namentlich explizit, einige weitere Male implizit, stets aber nur aus zweiter Hand, zitiert: DONDAINE, H. F. (1951b). Der kurze Artikel endet mit der herausfordernden Frage (ebd. 33): „Quelle eût été la réaction de notre Docteur, s'il avait rencontré la grande oeuvre de Scot: le *Perifision*?"

[76] Vgl. Wilhelm von Auvergne, De universo, De sacramento Eucharistiae, c. 4 (Opp. I, 441-445). Die Ausführungen, in denen es um die Möglichkeit Christi geht, auf vielen Altären zugleich gegenwärtig zu sein, bezeugen eine Ubiquitätslehre, wie sie sonst von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts abgelehnt wird. Beispielsweise vergleicht Wilhelm die Präsenz des verherrlichten Leibes Christi an vielen Orten mit der gleichzeitigen Präsenz der Seele in ihrem Leib: „Sic gloriosum Domini Salvatoris corpus, non quidem ex natura corporalitatis suae, sed ex similitudine spiritualitatis, quae est gloria ipsius, attingit simul loca innumera et obtinet, cum utilitates et officia, pro quibus assumptum et glorificatum est, hoc requirunt" (ebd. 445bB).

[77] Vgl. Nikolaus von Kues, De docta ignorantia, l. 3, c. 7-8 (ed. GABRIEL, I, 464-480). Vgl. HAUBST (1956) 166-182; 219-223; SCHNEIDER, S. (1979); VON BALTHASAR (1983a) 216f.; ders. (1983b) 345; ders. (1990) 320; BEIERWALTES (1994) 300-306.

2.) Die scholastische Mehrheitsthese: Der verklärte Christus im Spannungsfeld von Identität und Differenz

a) „Vergeistigung" als Herrschaft des Geistes über das Leibliche

(1) Welchen Weg der Hauptstrom des scholastischen Denkens zur spekulativen Erörterung der Beschaffenheit Christi nach der Auferstehung einschlagen wird, deutet sich sehr klar bereits in einer Sentenz aus der Sammlung „Liber Pancrisis" der Anselmschule[78] an, wo der erhöhte Christus im Anschluß an 1 Kor 15, 45 als neuer Adam dem ersten Adam gegenüberstellt ist[79]. Drei Kernaussagen werden formuliert: Der Unterschied zwischen dem verklärten Christus und dem Menschen im Naturzustand besteht erstens nicht in einer Veränderung der Substanz des Menschseins (bzw. von Leib oder Seele als eines Teiles), sondern in einer neuen Zuordnung der Teile zueinander. Als Konsequenz dieser neuen Zuordnung ergibt sich zweitens, daß die Seele nun ganz und gar lebenspendendes Prinzip des Menschen wird, und zwar so, daß auch der Leib außer der Formung durch die Seele keiner weiteren externen Unterstützung bzw. Aufrechterhaltung mehr bedarf. Als Grund dieser neuen Verhältnisbestimmung im Menschen Christus (und durch ihn in allen, die zu ihm gehören) wird drittens das im Gehorsam gründende Verdienst des Herrn angegeben.

Da wir auf den „meritum"-Gedanken nicht mehr gesondert eingehen müssen, gilt festzuhalten: Verklärung wird hier gedacht als endgültige Durchsetzung der geistig-seelischen Autonomie im Bereich des Leiblichen, durch den der Leib die Eigenschaften der Verklärung gewinnt, ohne allerdings eine Veränderung seines Wesens zu erfahren.

(2) Das Problemfeld, das sich unter diesen Vorgaben auftut, kann exemplarisch umrissen werden, indem man zwei Äußerungen Abaelards miteinander vergleicht.

(a) In seinem theologischen Hauptwerk, der „Theologia Scholarium", kommt Abaelard im Rahmen der Frage nach der Unveränderlichkeit Gottes auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher

[78] Vgl. dazu LOTTIN (1960) 479-491.

[79] Vgl. Anselmsentenzen, Liber Pancrisis, ed. LOTTIN (1959): n. 55, De Christo et de Adam (S. 52): „*Primus homo factus est in animam viventem*, tantum in corpore, ut corpus fomentis ciborum sustentaretur, non vivificantem corpus, ita ut non haberet opus cibis sustentari. *Novissimus Adam factus est in spiritum vivificantem*, id est post resurrectionem anima ipsius ita corpus vivificaret, quod sustentatione non indigeret. Quod obtinuit meritum obedientie ipsius, non solum de se, sed etiam de omnibus facientibus voluntatem ipsius". Ähnlich ebd. n. 142 (109 f.).

Natur in Christus zu sprechen. Dabei formuliert er ein klares Konstanz- und Differenzprinzip sowohl für göttliche und menschliche Natur als auch für Seele und Leib, die beiden „Naturen" des Menschseins: Wie Gottheit und Menschheit Christi unvermischt in einer Person verbunden sind, so stehen sich Seele und Leib als „simplex essentia" bzw. „res corporea et composita" in grundsätzlicher Verschiedenheit gegenüber, wenn sie das eine Menschsein konstituieren[80]. Obgleich Abaelard hier an erster Stelle die Transzendenz des Geistes (der das Wesen Gottes ist) gegen ein falsches Verständnis von Inkarnation absichern will[81] und von einer möglichen „Vergeistigung" des Leibes nicht ausdrücklich spricht, so ist doch nach dem Gesagten ein Ineinander-Übergehen der Naturkonstitutiva des Menschseins, und zwar auch von Seiten der Leiblichkeit, prinzipiell – den Fall der Verklärung eingeschlossen – undenkbar. Daß Abaelard zur Bestätigung dieser These gerade ein Zitat aus den Erscheinungsberichten anführt, die auf die „greifbare" Leiblichkeit des Auferstandenen Wert legen, unterstützt diese Beobachtung[82]. Am Ende der uns interessierenden Passage wird der Blick unmittelbar auf die eschatologische Wiedervereinigung von Seele und Leib der Menschen in der Auferstehung gerichtet. Auch Abaelard denkt hier von der Seele her, die als Lebensprinzip das Tote „reanimiert", ohne selbst dabei in ihrer Unbewegtheit verändert zu werden[83]. Indem aber

[80] Vgl. Abaelard, Theologia „Scholarium", l. 3, n. 74 (PL 178, 1106C-D/ ed. BUYTAERT/ MEWS = Opera III, 531): „Non enim quod spirituale est, corporeum fieri potest. Sed in illa unione personae Christi - in qua simul divinitas verbi et anima et caro, tres istae naturae, conveniunt - ita unaquaeque harum trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut nec divinitas, quae humanitati coniuncta est, aut anima fiat aut caro sicut nec anima unquam potest fieri caro, quamvis in singulis hominibus una persona sint anima et caro. Anima quippe spiritualis quaedam et simplex essentia est, caro autem humana res corporea et ex membris composita. Ideoque nequaquam haec illa esse potest, quae nullas omnino partes in quantitate sui recipere potest."

[81] Man sieht an dieser Stelle sehr schön, wie sich Abaelard von Gerhoch im Denken der Inkarnation unterschiedet: Jener fragt, wie Gott in einer Menschwerdung Gott bleiben kann, während es diesem darum geht zu verstehen, was das wahre Aufgenommenwerden des Menschseins in die göttliche Person bedeutet.

[82] Vgl. die unmittelbare Fortsetzung des vorherigen Zitates: „Quod et ipse Dominus patenter aperiens dicit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*".

[83] Vgl. Abaelard, Theol. „Scholarium", l. 3, n. 80 (1108D-1109A/ ed. BUYTAERT/ MEWS, 534): „Nam nec anime nostre, cum resumptis corporibus, eis in unam personam sociabuntur, ideo aliud quam erant efficientur, quamvis ipsum corpus animando vivificent, et de inanimato ad animationem promoveant, ut ex hoc corpus ipsum potius per eam quam ipsa per corpus mutari dicendum sit. Corpus quippe

Auferstehung überhaupt in den Kategorien solcher Wirkursächlichkeit gedacht ist, wird neben dem unbestrittenen Primat der Seele zugleich die konstante Verschiedenheit des Leiblichen unterstrichen, die einem derartigen Kausalverhältnis notwendig zugrunde liegt. Denn, so scheint Abaelard ausdrücken zu wollen, wenn Körper und Geist ursprünglich unterschieden, aber aus irgendeinem Grunde – sei es auf den ersten Blick nur einseitig – ineinander überführbar wären, würde dies notwendig auch jene „Veränderlichkeit" des Geistigen mit sich bringen, die vehement abzulehnen ist[84].

(b) Wenige Jahre nach Abfassung der „Theologia Scholarium" kommt Abaelard in seinem „Dialogus" in einem ganz anderen Kontext auf die Verherrlichung Christi zu sprechen. In der Diskussion um Wesen und Erreichbarkeit des höchsten Gutes wird darin der Christ vom Philosophen mit jenen Aussagen der Schrift konfrontiert, welche das „summum bonum" mit einem bestimmten räumlichen Ort zu verknüpfen scheinen, nämlich dem Himmel, in den Christus bereits vorangegangen ist. Wenn der Christ nun zu einer längeren Erklärung des Sinns solcher Glaubensaussagen anhebt[85], der wir uns ausführlicher im Zusammenhang mit dem Himmelfahrtsartikel widmen werden, geht es letztlich wieder um die Wahrung der Transzendenz Gottes. Zu zeigen ist nun aber nicht, daß Geist und Materie prinzipiell unterschiedlich sind, sondern daß die Kraft des Geistes sich gerade darin beweist, daß sie im Leiblichen wirken kann, ohne von diesem behindert oder gar konditioniert zu werden. So nämlich erst kann ein Begriff von der Gottesschau als des höchsten Gutes gewonnen werden, in dem keinerlei materielle Bedingungen (wie etwa Örtlichkeit) Einlaß finden müssen. Einen Beleg sucht Abaelard wiederum in der Beschaffenheit des auferstandenen Christus (bzw. der von dort aus zu gewinnenden allgemeinen eschatologischen Perspektive von Leiblichkeit): Im Auferstandenen ist der Leib derart durch den Geist geprägt, selbst „geistig" gemacht durch die Gabe der „subtilitas", daß ihm kein materielles Hindernis mehr im Wege stehen und er selbst bei verschlossenen Türen zu den Jüngern eintreten kann. Selbst der ausgesprochen spiritualistische Vergleich mit

ex ipsa, non ipsa ex corpore in quendam proficit statum, ab ipso calorem et motum suscipiens, cum ipsa in se ipsa persistat immobilis."

[84] Der Gedanke hat bleibenden systematischen Wert: Jeder radikale Spiritualismus setzt sich dem Verdacht aus, letztlich Materialismus zu sein, da er die Limitation als Grundmoment von Materialität der geistigen Bewegung als solcher einschreiben muß, wenn er das Faktum der Endlichkeit erklären will. Der geistige Dynamismus wird dann letztlich mechanistisch erklärt.

[85] Vgl. Abaelard, Dialogus (ed. THOMAS, ZZ. 2620-2947).

dem Licht, das unbeschadet die Fenster durchschreitet, wird aufgenommen[86]. Hier scheint auf einmal das räumliche Nebeneinander der Teile als Grundeigenschaft von Körperlichkeit durch den Geist überschreitbar, eine „Einmischung" des wesentlich Geistigen in die Prinzipien des Materiellen, nämlich der Sieg der „Einfachheit" über die „Vielheit", gerade im Interesse des Geistprimates gefordert zu sein.

(3) Durch die Gegenüberstellung dieser beiden Äußerungen Abaelards, zu denen sich aus anderen Autoren der Epoche problemlos Parallelen anführen lassen[87], können wir sehr plastisch das Spannungsfeld abstecken, in dem sich die gesamte scholastische Spekulation über den verherrlichten Christus aufhält: Wenn die Verschiedenheit von Seele und Leib gerade im Interesse des Geistprimates gewahrt werden, andererseits aber dieser Primat in seiner Wirkung auf das Materielle zur Durchsetzung kommen soll, kann der Auferstehungsleib nur in einer bleibenden Doppelaspektivität von Identität und Differenz beschrieben werden, die sich klar von der These der Eriugenisten abgrenzt, die eine eschatologische Rückkehr des Leiblichen ins Geistige postuliert. In der Vermittlungsformel Gregors des Großen, die das Konstanzmoment mit dem Begriff „natura" (oder „substantia"), das Moment der Veränderung mit dem Begriff „gloria" bezeichnet[88] und beide in der Beschreibung des Auferstandenen gleichberechtigt nebeneinanderstellt, wird diese Einsicht zum

[86] „Quippe cum claritas solis solidissimum vitrum sic penetret, ut per ipsum quoque suam nobis illuminationem infundat, et corpora nostra post resurrectionem tante subtilitatis fore credamus, ut, iam eis quodammodo spiritalibus factis, nulla possit obstare materia; unde et dominicum corpus, quod, adhuc mortale, clauso utero natum fuerat, post resurrectionem iam omnino inmortale et inpassibile clausis ianuis ad discipulos intravit; multo ergo magis summam illam divine claritatis visionem nullo prepediri posse obstaculo vel loci propinquitate ad illuminandum adiuvari credendum est" (Abaelard, Dialogus, ed. THOMAS, S. 141, ZZ. 2667-2676).

[87] Vgl. nur Gilbert von Poitiers, Paulinenglosse zu Eph 4, 10 (Cod. Paris Nat. lat. 2581, fol. 91v, ed. MIANO [1951] 192): „Humanam quoque in qua se exinanivit substantiam implevit eius assumptione in Deum, qua non genus nature consumptione mutavit, sed consummatione perfecit ut spiritali virtute quoque solida alternis elementis minime sibi cedentibus penetraret."

[88] Vgl. Gregor d. Gr., Hom. in Evg., l. 2, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1198A/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 219): „...ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae et alterius gloriae". Die Wiederholungen dieses Satzes bei den Scholastikern sind Legion. Als Beispiel nur der frühe Beleg bei Robertus Pullus, Sent. l. 8, c. 15 (PL 186, 984B): „idem resurrexit, eamdem omnino (quantum ad carnem) resumens substantiam, alteratam autem quantum ad gloriam." Die generelle Bedeutung Gregors als Autorität ist in der Scholastik enorm; allein Thomas nennt ihn in seinem Werk ca. 2000mal: PORTALUPI (1989) 85.

gemeinsamen Ausgangspunkt aller weiteren Erörterungen, denen es im folgenden detaillierter nachzugehen gilt.

b) Die Naturidentität und Realität von vor- und nachösterlichem Leib Christi

(1) Daß die menschliche Natur Christi nach der Auferstehung „dieselbe" bleiben soll, ist hinsichtlich der wesenhaft einfachen Seele leicht zu behaupten. Für den Bereich der Leiblichkeit aber stellt sich zwangsläufig die Frage nach einem Integritätskriterium: Was darf dem Leib des Auferstandenen nicht fehlen, damit er noch derselbe wie vor dem Tode genannt werden kann? Schon die Kirchenväter hatten sich mit diesem Problem eingehend befassen müssen, da heidnische Kritiker, vor allem vom Standpunkt gnostischer Spiritualismen aus, gerade in der Auferstehungslehre einen Angriffspunkt sahen, um die christliche Doktrin als ganze zu widerlegen. Seit Irenäus von Lyon zählte die Betonung der Identität zwischen dem Christus der Passion und dem Christus der Ostererscheinungen, fokussiert auf die unveränderte Realität seiner sinnlich wahrnehmbaren Leiblichkeit, zu den Schwerpunkten aller Auferstehungsdeutungen[89], und dieser antidoketische Auslegungsansatz wurde in normativer Form über die bekannten Vermittlungsinstanzen (z. B. Beda Venerabilis[90]) dem Mittelalter tradiert. In manchen der in der mittelalterlichen Eschatologie diskutierten Einzelprobleme aus dem Themenfeld „Auferstehung" haben sich sogar konkrete Einwände antiker Gegner des Christentums erhalten (bis hin zu sophistischen Fragen des Typs: Wo findet sich in der Auferstehung das vom Menschenfresser verzehrte Fleisch?)[91].

(2) Schon auf dem Hintergrund dieser Problemgeschichte muß man sich in der Begegnung mit den Scholastikern ganz vom modernen Gedanken freimachen, das Wesen von Leiblichkeit könne allein

[89] Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. haereses I, 30, 13; III, 16, 5 (SC 264, 380ff./ SC 211, 307f.). Zu diesen Texten und zahlreichen weiteren Beispielen aus der Väterliteratur vgl. GUINOT/ POFFET/ SION (1999) 27-38; HAMMAN (1976) 4-8; STAATS (1979) 523f.; WINLING (2000) 111-130; 168ff.; 211-215; speziell zu Augustinus: DALEY (1986) 201f. WEBER, H. J. (1973) 75 weist darauf hin, daß auch die Ablehnung der Seelenwanderungslehre die Frage nach der materiellen Identität für die Väter so wichtig gemacht hat.

[90] Vgl. etwa Beda, Super Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 628D/ CChr.SL 120, 418, ZZ. 2181-2199), wo die Reaktion der Jünger bei der Erscheinung des Auferstandenen als Weg „vom Irrtum der Manichäer" (Christus als Geist) zum wahren Glauben gedeutet wird.

[91] Vgl. FIEDROWICZ (2000) 269ff.; WEBER (1973) 217-263 und REYNOLDS (1999) 293-310; 334-356; 382-428 (für die mittelalterliche eschatologische Debatte).

in deren anthropologischer Funktion (etwa als Medium von Kommunikation oder personaler Selbstkundgabe) gefunden werden. Wie die große theologische Autorität Augustinus „die Auferstehung eindeutig im wörtlichen Sinn einer Wiederzusammensetzung aller Teilchen der Materie [verstand], woraus sich ursprünglich jeder Einzelmensch zusammensetzte“[92], so wird auch von den Scholastikern die „veritas humanae naturae“[93], die in der Auferstehung gefordert ist, in erster Linie als konkrete materiale Vollständigkeit konzipiert.
Dies gilt auch im Blick auf die Auferstehung Christi. Liegt eine derartige Vollständigkeit vor, so fragt am Beginn unserer Epoche Robertus Pullus, wenn Christus genau dasjenige in der Auferstehung wiederangenommen hat, was er im Augenblick des Kreuzestodes ablegte?[94] Oder gehören zur gesuchten Vollständigkeit sogar Teile, die Christus zuvor in seinem Erdenleben verloren hatte? Zahlreiche Frühscholastiker lassen sich in der Folge dieser Fragen auf Debatten um das Schicksal von Nabelschnur, Milchzähnen, über das am Kreuz vergossene Blut und vor allem das „praeputium“ Christi ein[95], die

[92] DALEY (1986) 202. Vgl. auch BÖRRESEN (1969).

[93] Zentrale Aspekte des mittelalterlichen Verständnisses dieses Begriffs und die Annäherung der Theologen in dieser Diskussion an Ergebnisse der damals modernen Naturphilosophie unterstreicht PRINCIPE (1991).

[94] Vgl. Robertus Pullus, Sent. l. 8, c. 17 (PL 186, 987B-C).

[95] Beispielhaft sei hier nur eine Passage aus Innozenz III., De sacro altaris mysterio, l. 4, c. 30 (PL 217, 876D-877A) zitiert, der am Ende zu einer weisen Einschätzung der Sachlage gelangt: „Iam et illud inquiratur, utrum Christus resurgens a mortuis, sanguinem illum resumpsit quem effudit in cruce. Si enim capillus in capite vestro non perit, quanto magis sanguis ille non periit qui fuit de veritate naturae. Quid ergo de circumcisione praeputii vel umbilici praecisione dicetur? An in resurrectione Christi similiter rediit, ad veritatem humanae substantiae? Creditur enim in Lateranensi basilica scilicet in Sancto sanctorum conservari. Licet a quibusdam dicatur quod praeputium Christi fuit in Ierusalem delatum ab angelo Carolo Magno qui sumpsit illud et posuit Aquisgrani. Sed post a Carolo Calvo positum est in ecclesia Salvatoris apud Carosium. Melius est tamen Deo totum committere, quam aliud temere diffinire.“ GRISAR (1906), der über das Schicksal der Reliquie des Laterans berichtet (durch Plünderung verloren 1527) und das kluge Urteil des Papstes Innozenz lobt, zeigt sich zugleich verärgert, daß zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer Ortschaft Italiens weiterhin eine „praeputium“-Reliquie verehrt wird. Zudem weist er darauf hin, daß noch im 18. Jahrhundert theologische Traktate zu unserer Frage erschienen sind, der sich bereits in der Frühscholastik neben Innozenz zahlreiche Theologen gewidmet hatten. Genannt seien: Anselmianische Schulsentenz, ed. LOTTIN (1959) n. 498 (S. 320f.): De resurrectione corporum; Simon v. Tournai, Disp. 26, q. 1 (ed. WARICHEZ, 82); ders., Symbolum-Kommentar, 1. Fassung, n. 103 (ed. HÄRING [1974d] 64); Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 138vb (ed. HEINZMANN [1965] 181); Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 63rb (ed. HEINZMANN [1965] 205); Erlangen, Bibl. Univ. Cod. lat. 260, fol. 74vb (ed. HEINZMANN [1965] 223); Guido von Or-

man nur dann nicht sofort ins Kuriositätenkabinett der Dogmengeschichte verweisen wird, wenn man auch darin noch das Ringen um die „veritas humanae naturae" erkennt, die zunächst nach einer definitorischen Bestimmung verlangt, um dann bis ins kleinste Detail im auferstandenen Christus nachgewiesen werden zu können. Immerhin beinhalten viele der diesbezüglichen Antwortversuche eine kritische Abgrenzung der mittelalterlichen Theologen gegen bestimmte Ausformungen des zeitgenössischen Reliquienkultes: Wenn Christus „ganz" auferstanden und zum Vater zurückgekehrt ist, und wenn uns im Glauben seine Gegenwart hier und jetzt einzig sicher in der eucharistisch-sakramentalen Form zugesagt wird, dann gibt es gute theologische Gründe, die Existenz gewisser „Herrenreliquien" anzuzweifeln oder ganz abzulehnen, mögen auch die Tradition der Verehrung und die Autorität der Besitzer von Gewicht sein[96].

(3) Das 13. Jahrhundert setzt die Diskussion der Identitätsfrage in den Eschatologietraktaten und speziell mit Blick auf die Auferstehung Christi in beachtlicher Ausführlichkeit fort[97]. Zieht man als

chelles, Summa de Sacramentis, c. X, a. 1, n. 273 (ed. VAN DEN EYNDE, 230f.). Eine auffällige Lösung vertritt an ungewöhnlicher Stelle Thomas von Chobham (Schüler des Petrus Cantor, †1233/36), nämlich in seiner „Summa de arte praedicandi" im Kapitel IV „Quid sit praedicandum" (ed. MORENZONI, 110f.): Das „praeputium" blieb auf Erden in unverherrlichter Form (als Reliquie), während es am „vollständigen Leib" des erhöhten Christus in verklärter Form zu finden ist. Weitere Autoren und Texte bei LANDGRAF (1940a) 71 und LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 146-149. Als Beispiel für die Fortdauer derartiger Fragen in der Neuzeit vgl. die heftigen Schuldebatten um das nachösterliche Wesen und Schicksal des Kreuzesblutes; dazu etwa Sylvester Prierias, Rosa aurea, tr. 3, qq. 30-34 (ed. VENEDIG, 615-635); Sylvius, Comm. in IIIam, q. 54, a. 2 (ed. ANTWERPEN, 175b-177a); Barthol. a Medina, Expositio in IIIam, q. 54, a. 2 (ed. VENEDIG, 648b-651a); Suárez, Comm. in IIIam, d. 47, sect. 3 (Opera 19, 822-827); zusammenfassend: STATTLER (1780) 372f.; SYNAVE (1931) 366-370; VOSTÉ (1940) 463ff.; NIEDEN (1997) 218f. (das Beispiel Cajetans); HAUBST (1956) 295-304; TORRELL (1999a) Bd. 2, 577.

[96] Dies wird sehr deutlich bei Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 63 (hier nach LANDGRAF [1953-54] Bd. 1, 149, Anm. 7): „Item, quicquid est de veritate humane nature resurget. Ergo et circumcisio domini, cum fuerit de veritate humane nature, resurrexit cum eo. Dicitur tamen esse in quadam ecclesia in Pictavia. Responsio: Preputium illud non fuit de veritate humane nature. Vel, si fuit, non est in terris. Sed falso sibi blandiuntur, qui dicunt se illud habere. Ubicumque enim est aliqua pars Christi in terris, est ibi totus, nisi forte vellet quis dicere, quod sub forma illa preputii est totus Christus. Tutius tamen est, ut dicatur, quod nusquam est totus Christus in terris, nisi sub forma panis et vini."

[97] Vgl. etwa Bonaventura, 4 Sent. d. 44, p. 1, a. 1, qq. 1-2; Albert, 4 Sent. d. 44, a. 5. Ausführlich zum ganzen Themenfeld informiert WEBER, H. J. (1973) 217-263; in historischer und systematischer Sicht vgl. auch SCHEFFCZYK (1976) 266-282, bes. 275f.

Beispiel die Äußerungen des hl. Thomas in der Summa theologiae heran, so muß zunächst an die durchgehende theologische Bedeutung erinnert werden, die gerade er in diesem Werk der wahren Menschheit Christi zumißt, weil, wie wir schon früher sahen, nur eine ganz und gar unversehrte menschliche Natur sein christologisches Instrumentalitätsmodell möglich macht[98].

Thomas diskutiert in der Tertia in zwei umfangreichen Artikeln von q. 54 die „Wahrheit" (d. h. vor allem die Integrität) und die Identität des Auferstehungsleibes Christi[99]. Der Leib des verherrlichten Christus ist weder ein „corpus caeleste"[100] noch „phantasticum"[101] oder dünn wie Luft („rarum, sicut est aër"[102]). Vielmehr zeigt der Herr sich den Jüngern mit einem Leib, der „wahrhaftig und fest", „menschlich" und „numerisch identisch" im Vergleich mit dem Leib vor dem Tode ist[103] - der Leib des Auferstandenen ist kein anderer als der, den Maria empfangen und geboren hat[104]. Es ist darum nicht ungewöhnlich, daß Thomas zuweilen an die Wahrheit der Auferstehung dort erinnert, wo er die Wahrheit der Inkarnation verteidigen will[105], und daß er gerade mit Blick auf den verherrlichten Christus davor warnt, dem monophysitischen Irrtum des Eutyches zu verfal-

[98] Dieser Zusammenhang wird von modernen Interpreten nicht immer verstanden. So übergeht O'COLLINS (1970) 518 die Texte zur Identitätsfrage im thomanischen Auferstehungstraktat kurzerhand mit der Begründung: „(...) the whole of question 54 (...) remain the least promising sections of Aquinas' discussion. Much of what he says here about the reunification of Christ's body and soul proves at best unexciting, at worst quaintly medieval".

[99] Vgl. Thomas, S. th. III, 54, 1. 3.

[100] S. th. III, 54, 2 ad 2 und 3 c. Zum vergossenen Blut vgl. auch das 1271 erörterte Qdl. 5, a. 1 [5] mit den ausführlichen Literaturhinweisen der Ed. LEONINA (t. XXV,2, 368ff.).

[101] S. th. III, 54, 1 sc. u. c.: „Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens." Vgl. auch ScG IV, 29, 9: „Adhuc expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit dominus post resurrectionem. Dicitur enim Luc. ult. quod discipuli, conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt Iesum. Et dixit eis: *Quid turbati estis (...)? Palpate et videte (...).* Frustra enim se palpandum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset."

[102] S. th. III, 55, 6 c. Vgl. III, 54, 3 c., wo die Wahrheit des Leibes vor dem Tod als Argument für die Integrität desselben nach der Auferstehung angeführt wird.

[103] S. th. III, 55, 6 c.: „verum et solidum", „humanum", „idem numero".

[104] Großen Wert auf die thomanische Lehre von der „vera resurrectio" Christi legt RODRIGUEZ (1975) 327-330 und konstatiert ihr gegenüber vielen modernen Deutungen des Auferstehungsereignisses die Tendenz zu einem „eschatologischen Doketismus" (ebd. 328).

[105] Als Beispiel dafür sei Sup. Joh., c. 1, l. 7, n. 169 genannt.

len[106]. Hier schließt sich der Kreis zu dem, was wir bereits im zweiten Hauptteil unserer Studie herausstellen konnten: Die ganze thomanische Christologie, von der Inkarnations- bis zur Verherrlichungsdeutung, ist streng antidoketisch ausgerichtet. Auch in seiner Glorie ist Christus „vollständig" Mensch, besitzt alle zur menschlichen Natur zählenden Teile wie Fleisch oder Knochen[107] – einschließlich des bei der Passion vergossenen Blutes und anderer wesensnotwendiger Partikel[108]. Der Beurteilungsmaßstab – Christus muß in der Auferstehung alles zurückerhalten haben, was im Tode abgelegt worden war, sofern es zur Wahrheit und zur geziemenden Ausstattung der menschlichen Natur gehört – bleibt gegenüber der Frühscholastik identisch[109].

[106] Vgl. neben S. th. III, 54, 3 c. etwa Sup. Joh., c. 20, l. 6, n. 2559. Natürlich hat diese Warnung vor dem Irrtum des Eutyches im Zusammenhang mit der Auslegung der Erscheinungsberichte Vorbilder in der Tradition; vgl. Beda, Super Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 629C/ CChr.SL 120, 418f., ZZ. 2216-2223). Allerdings scheint Thomas durch eine unmittelbare Kenntnis der Konzilsakten von Chalcedon, die Ausdruck seines unermüdlichen Strebens „zu den Quellen hin" ist (Nachweis: GEENEN [1952]), wiederum einen tieferen Zugang zur Thematik besessen zu haben als manche Zeitgenossen.

[107] Vgl. ScG IV, 84, 3: „Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens...".

[108] Vgl. S. th. III, 54, 3 ad 1-3.

[109] Vgl. Thomas, S. th. III, 54, 3 c.: „alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quidquid per mortem ceciderat". Dazu auch Bonaventura, 4 Sent. d. 12, p. 1, dub. 2: „Dicendum quod in Christo resurrexit totum quod fuit de veritate humanae naturae et quod spectat ad decentiam; et ideo dicitur totus esse in caelo." Im folgenden diskutiert Bonaventura noch unterschiedliche Meinungen hinsichtlich des „praeputium", ohne eine definitive Lösung über die genannte allgemeine Regel hinaus geben zu wollen. Wie sehr auch das 13. Jahrhundert den „wahren" Auferstehungsleib Christi bis in diese Details hinein als Garanten des „wahren" eucharistischen Leibes betrachtet, zeigt ein Argument des Gérard d'Abbeville für die These, daß neben dem menschlichen Fleisch auch das Blut auferstehen wird: „Quarto ostenditur illud ex capite et sacramenti virtute. Nisi enim sanguis in capite Christo resurgeret, vinum in calice in Christi sanguinem non transsubstantiaretur, qui effusus est in remissionem peccatorum. Ita fides evacuaretur, falsum esset verbum Salvatoris Mt. 26 et Apostoli 1 Cor. 11" (Qdl. 8, a. 12 [Cod. Paris Nat. lat. 16405, fol. 75rb]). Im Anschluß wird die Zugehörigkeit des Blutes Christi zur „veritas suae naturae" (und damit die Notwendigkeit seiner Aufnahme in den Auferstehungsleib) auch noch „ratione incarnationis" begründet. Im Blick auf all diese Aussagen kann man nicht gerade von einer überzeugenden dogmengeschichtlichen Argumentation sprechen, wenn ein zeitgenössischer Theologe zur Unterstützung seiner Auferstehungstheorien die Behauptung aufstellt: „Selbst die scholastische mittelalterliche Theologie sieht im leeren Grab und der Auferstehung keinen notwendigen Konnex, da die anima als forma corporis jede beliebige Materie zu der ihren machen kann. Sollte einmal nachweislich Jesu Leichnam gefunden werden, so ist dies kein Erweis gegen die Auferstehung" (HA-

Wie dieser Gedanke auch in lehramtlichen Dokumenten der Zeit Erwähnung gefunden hat, beweist eine Passage aus dem sogenannten „Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael VIII. Paläologus", das auf dem Zweiten Konzil zu Lyon 1274 zur Verlesung kam[110].

(4) Das überaus große Interesse von Früh- und Hochscholastik an den Integritäts- und Identitätsfragen im eschatologischen Kontext allgemein und bei der Deutung von Christi Auferstehung im speziellen muß Gründe haben. Die bloße Anknüpfung an patristische Vorgaben mit ihrer Häresiologie ist noch keine hinreichende Erklärung, und der Verweis auf den „typisch scholastischen" Hang zu Spitzfindigkeiten ist es erst recht nicht. Tatsächlich sind weitere Gründe benennbar, und zwar in theologischer wie in philosophischer Perspektive.

(a) Fragt man nach einem umfassenderen theologischen Hintergrund, auf dem die Betonung der „veritas naturae", wie sie schon im 12. Jahrhundert auffällig ist, deutbar wird, so muß unbedingt an die Auseinandersetzung mit den großen neumanichäischen Strömungen dieser Zeit gedacht werden. Was man in den Quellen der Antike als Irrlehre der Doketisten beschrieben fand, daß nämlich Christus in der Menschwerdung nur einen Scheinleib angenommen hat und darum auch nicht wahrhaft leiden und auferstehen konnte, wurde in der vielgestaltigen Häresie der bogomilischen und katharischen Sekten zur aktuellen Glaubensbedrohung. Der Katharismus erlebte

SENHÜTTL [2001] I, 301, Anm. 171). Ein solches Argument aus dem Form-Materie-Verhältnis, das für eine moderne Adaption der scholastischen Grundsätze für die allgemeine Auferstehung tatsächlich seinen Wert haben mag (vgl. WEBER, H. J. [1973] 77f.; 224ff.), wird im Mittelalter nirgends in dieser christologischen Wendung gebraucht. Es ist sogar die „sententia communis" der Scholastiker, wie Suárez feststellt (Comm. in IIIam, disp. 44, sect. 2, n. 3 [Opera 19, 746f.]), daß über die „identitas animae" hinaus im Leib eines Auferstehenden auch die „identitas materiae" gegeben sein muß. Welcher Sinn sollte zudem im Falle Christi darin bestehen, daß nicht die eigene Leibesmaterie im Grab, sondern irgendeine andere auferweckt worden wäre? Was ist mit der bleibenden Verbindung von Leib und Gottheit? Daß alle mittelalterlichen Autoren stattdessen im Blick auf Christi Auferstehung mit einem viel strengeren Identitätsbegriff operieren, haben wir hinreichend dargelegt. Hasenhüttls „Folgerung" bewegt sich jenseits der scholastischen Auferstehungstheologie.

[110] Vgl. DH 852: „Credimus ipsum Filium Dei (...) tertia die resurrexisse a mortuis vera carnis resurrectione, die quadragesima post resurrectionem cum carne, qua resurrexit, et anima ascendisse in caelum et sedere ad dextram Dei Patris...". Vgl. SAWARD (1992) 25f., Anm. 36. Tatsächlich geht das Glaubensbekenntnis in seinem ersten, trinitarisch-christologischen Teil auf einen Text Leos IX.' aus dem 12. Jahrhundert zurück, der wiederum spätantike Quellen hat; vgl. WOLTER/ HOLSTEIN (1972) 180-184.

seine Blütezeit etwa im Jahrhundert zwischen 1150 und 1250[111], also exakt in unserer Untersuchungsepoche. Vor allem während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entwickelte sich, parallel zur kriegerischen Auseinandersetzung mit den in vielen Teilen Westeuropas und auch des Balkans aktiven Dualisten, auf katholischer Seite eine rege literarische Polemik, in welcher, wie wir im quellenkundlichen Anfangsteil unserer Studie sahen, auch manche der prominenten scholastischen Theologen engagiert waren[112].

In der Auseinandersetzung zwischen Katharern und christlicher Orthodoxie gehörte die Christologie von Anfang an zu den zentralen Kampffeldern. Worum es dabei mit Blick auf unsere Thematik ging, gibt uns exemplarisch die bedeutende apologetische Summe „Adversus Catharos et Valdenses libri quinque" (um 1241) des Dominikanermönches und Inquisitors Moneta von Cremona († um 1260)[113] zu erkennen, „die tiefgründigste Schrift des Mittelalters über die Katharer"[114]. Aus eigener Lektüre und Verhörerfahrung kannte Moneta die katharischen Grundansichten über Christus, verschwieg aber zugleich nicht Vielfältigkeit und Divergenzen innerhalb des häretischen Lagers. Manche Katharer, so heißt es in Monetas Summe, glaubten, Christus sei mit einem himmlischen Leib in die Jungfrau Maria herabgestiegen und mit diesem Leib durch seine Mutter in die irdische Welt eingetreten[115]. Man dachte sich ihn zuweilen als Engel, der durch das Ohr Mariens in seine sichtbare Erscheinung geschlüpft ist[116]. „In ihr, nicht aus ihr" hat er einen Leib angenommen, welcher mit dem der übrigen Menschen, der auf ein böses Prinzip zurückgeführt werden muß, nichts gemein hatte. Sein Körper schien dem unseren gleich, war aber tatsächlich nur ein „corpus phantasticum", wobei pikanterweise diejenigen Schriftstellen als Belege dienen, die auch manche „seriöse" Scholastiker wie Hugo von St. Viktor in der Debatte um eine mögliche „vorösterliche Herrlichkeit Christi" aufgeboten hatten (Seewandel, Schreiten Christi durch die Mitte seiner Verfolger). Jedenfalls hat Christus nach dieser Ansicht auch nicht wirklich gelitten, ist nicht wirklich gestorben und

[111] Vgl. BORST, A. (1991) 56-109.

[112] Vgl. den Überblick ebd. 25-30.

[113] Eine ausführliche Analyse des Werkes bietet SCHMITZ-VALCKENBERG (1971).

[114] BORST, A. (1991) 27.

[115] Vgl. Moneta von Cremona, Summa contra Catharos et Waldenses, l. 3, c. 3, § 4 (ed. RICCHINI, 246b): „Quidam enim Cathari credunt eam [sc. humanitatem Christi] caelestem, et ipsum Christum indutum illa carne intrasse in Mariam, et cum ipsa de ea exisse."

[116] Belege bei BORST, A. (1991) 123 mit Anm.

auferstanden[117]. Andere Katharer scheinen dagegen die Meinung vertreten zu haben, Christus habe zwar wahrhaft Fleisch angenommen, dieses aber vor der Passion abgelegt, so daß ein Dämon statt seiner litt, während er selbst unmittelbar in die Verklärung überging[118]. Von anderen wiederum wird die Lehre überliefert, daß auch noch das Leiden Christi real war, aber dann am Tag der Himmelfahrt das Fleisch abgelegt wurde, so daß der Auferstandene als eine Art Engel über die Himmel auffahren konnte[119]. In all diesen – mehr

[117] Vgl. Moneta von Cremona, Summa contra Catharos et Waldenses, l. 3, c. 3, § 5 (ed. RICCHINI, 247b-248a): „*Probatio quorumdam haereticorum quod Christus habuit carnem phantasticam.* Est autem et alia aliorum Catharorum, qui unum ponunt principium, de carne Christi opinio; qui dicunt, quod Christus in ea, non de ea materialiter carnem assumpsit huius massae carnalis, quia eam credunt a diabolo fabricatam. Dicunt enim, quod non habuit vere corpus humanum, sed phantasticum, idest, quod apparebat nostrae naturae; et ex hoc oportet eos dicere quod non fuerit vere homo, idest, eiusdem speciei nobiscum. Dicunt ergo, quod corpus spirituale accepit operatione Spiritus Sancti ex alia materia fabricatum, quo corpore mediante Filius Dei Iesus Christus videbatur a conversantibus cum eo; humanos defectus habentem fingebat: quandoque autem se spirituale corpus habere ostendebat, cum ambulabat super mare, ut habetur Matth. 14, v. 25, et Luc. 4 v. 29. *Et surrexerunt* etc. Ipse autem *transiens per medium illorum ibat* qui eum inde praecipitare volebant, sed eum comprehendere non poterant. Ista omnia quae sunt verae humanitatis inditia, scilicet famem, sitim, algorem, fatigationem, dormitionem, et ceteros defectus humani corporis non in vero corpore Christi fuisse, sed in apparentia hominum ostendit se illos habere. Similiter dicunt, et credunt, quod non vere passus sit, nec vere mortuus, nec vere ad inferos descendit, nec etiam vere surrexit." Vgl. SCHMITZ-VALCKENBERG (1971) 144-149, der auch die „entscheidende Bedeutung" (151) der Fragen um Jesu Leiblichkeit für die ganzen Debatte unterstreicht.

[118] Vgl. das Beispiel aus einer vielleicht vom hl. Petrus Martyr stammenden Summe gegen die Häretiker: „Sunt et alii inter eos qui demoniace locuntur dicentes usque ad crucem sine passione in carne humana <fuisse>, sed tunc transfiguratus fuit ponens quemdam demonem ad passionem loco sui..." (Pérouse, Bibl. commune, Ms. 1065, fol. 53rb, ed. KAEPPELI [1947] 324).

[119] Vgl. Moneta von Cremona, Summa contra Catharos et Waldenses, l. 3, c. 3, § 5 (ed. RICCHINI, 248b): „Quidam Catharorum de Bulgaria credunt Mariam veram feminam fuisse, et Filium Dei veram carnem ex ea sumpsisse, et vere defectus praedictos habuisse, et vere crucifixum secundum carnem in veritate, et in eadem carne vere resurrexisse, sed non cum ea in caelos ascendisse, sed eam deposuisse in ascensione credunt, ut dicunt"; ebd. § 5 (ed. RICCHINI 248a-b): „...dicentes humanitatem Christi esse sub altari illo de quo dicitur Apc 6 v. 9. *Vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei.* Isti non credunt quod humanitas Christi umquam ascensura sit super caelos. Credunt autem Christum angelum fuisse humanatum, et ille angelus quandoque vocatur anima; et ille ascendit sine humanitate, idest carne." Ähnliche Meinungen zitiert DONDAINE, A. (1949) 306-312 aus dem Traktat „De haeresi Catharorum in Lombardia" (Cod. Bâle, Univ. C.V.17, fol. 85ra-va) und DONDAINE, A. (1950) 313 aus dem „Tractatus de haereticis" des Anselm von Alexandria O.P. (Cod. Budapest, Mus. Nat. lat. 352, fol. 3r). Ausfüh-

oder weniger drastischen – Varianten doketistischer Spiritualisierung der Christusgestalt, die sich aus der Literatur noch vermehren ließen, wurde letztlich eine wahrhaft leibliche Auferstehung bzw. Himmelfahrt als unmöglich erachtet[120]. Häufig leugnete man als Konsequenz dieser Verklärungslehre auch die allgemeine Auferstehung des Fleisches.

Die antihäretische Literatur der Früh- und Hochscholastik versuchte, aus der biblischen Botschaft entsprechende Gegenbelege beizubringen[121], was aufgrund der spürbar antidoketischen Tendenz der biblischen Erscheinungsberichte selbst nicht schwer fiel. Wir brauchen darauf hier noch nicht weiter einzugehen, da die Deutung der Erscheinungen und ihres Inhalts Gegenstand eines eigenen Abschnitts sein wird. Festzuhalten ist aber, daß die bleibende Emphase auf der „veritas naturae" in der scholastischen Christologie sicher als Echo dieses zeitgenössischen Konflikts auch bei denjenigen Autoren gedeutet werden muß, die nicht bzw. nicht mehr aktiv darin verwickelt waren[122].

rungen „de carne Christi" enthielt weiterhin ein anonymer „Liber contra Manichaeos", die aber im einzigen Ms. Paris Nat. lat. 689, fol. 72ra-86vb nicht erhalten sind; vgl. STEGMÜLLER (1959) 563ff. 572f. Zu doketistischen Ansichten bei den Bogomilen auf dem Balkan: PUECH/ VAILLANT (1945) 209f.; OBOLENSKY (1948) 210f. 228. 238. 242.

[120] Vgl. weitere Nachweise bei VON DÖLLINGER (1890) I, 151ff. 167ff. 178f. (zahlreiche Quellenbelege dazu in den Dokumenten von Bd. II, passim); DONDAINE, A. (1959) 252-255; BORST, A. (1991) 123-126. 264ff. (Anm.); LOOS (1974) 140f. 243ff. 285 u.ö.; ROTTENWÖHRER (1982-1993) IV/1, 91-96. 444-446; IV/2, 84-95. 162ff.. 378 u.ö.; IV/3, 27f. 75f. 317-322.

[121] Vgl. etwa: Bonacursus ex haeretico catholicus, Libellus contra Catharos, c. 6 (PL 204, 781D); Ermengaudus, Contra haereticos, c. 7 (PL 204, 1245B-1246D); Alanus ab Insulis, Contra haereticos l. 1, c. 18-22 (PL 210, 521A-524C); l. 4, c. 21 (PL 210, 420C-422A); Praepositinus, Summa contra haereticos, III. B. 2 (ed. GARVIN/ CORBETT, 56-60); Monetus von Cremona, Adversus Catharos et Waldenses, l. 3, c. 3, § 14: „De resurrectione Christi" (ed. RICCHINI, 261a); ebd. § 15: „De ascensu Christi cum carne in caelum et de sessione eius ad dexteram Patris" (ed. RICCHINI, 261b-262b); l. 4, c. 8, § 4-5 (ed. RICCHINI, 356b-369b): „De resurrectione"; Disputatio inter Catholicum et Paterinum Hereticum, c. 9 (ed. HOÉCKER, 50-53). Auch die Waldenser, ihrerseits von der Kirche als häretische Sekte verurteilt, haben sich von der Auferstehungslehre der Katharer abgegrenzt: vgl. THOUZELLIER (1969) 153-162.

[122] Am Rande sei erwähnt, daß in den antijüdischen Schriften unserer Epoche das Thema der Auferstehung Christi – anders als in der frühen Kirche: STAATS (1979) 522f.; WINLING (2000) 86-100 – nur von nebensächlicher Bedeutung ist. Die christlichen Autoren des Mittelalters bemühen sich in erster Linie, die Schriften des AT als Weissagung über das Kommen des Messias zu verteidigen. Typische Kontroversthemen sind die Menschwerdung Gottes, die Jungfrauengeburt, das Verständnis der Schriften des Alten Bundes, aber auch der Sinn des jüdischen Ge-

(b) Neben diesem genuin theologischen Grund für das Interesse an Themen wie „Identität" und „Integrität" in Früh- und Hochscholastik sind zwei miteinander verknüpfte philosophische Kontexte zu erwähnen, die erst im 13. Jahrhundert ihren ganzen Einfluß entfaltet haben, und zwar weit über den Rahmen der Einzelfrage hinaus, anläßlich derer wir sie hier zu ermitteln suchen.

(aa) Der erste von ihnen ist in dieser Arbeit bereits in den beiden vorangehenden Hauptteilen mehrfach angeklungen: Die Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts hat den schon in der Platonexegese der vorangehenden Zeit wurzelnden Trend zu einer philosophisch autonomen Betrachtung der „Natur" entscheidend verstärkt. „Entdeckt wird die Eigengesetzlichkeit, Konstitution und Struktur der Natur im Sinne einer physisch-physikalischen Realität durch die Vernunft, die sich ihrer Erkenntnis nunmehr unter ausdrücklicher Absehung von traditionellen, auf die Offenbarung Bezug nehmen-

setzes. Eine gewisse Ausnahme bildet das ausführliche Auferstehungskapitel im „Dialogus" des Petrus Alfonsi († nach 1130) (ed.: MIETH [1982] 119-126). Ansonsten werden nur gelegentlich „Prophetenzeugnisse" für Auferstehung oder Himmelfahrt in die Diskussion einbezogen (z.B.: Petrus von Blois, Contra perfidiam Iudaeorum, cc. 20-21[PL 207, 847C-849D]; Wilhelm von Bourges, Liber Bellorum Domini, Cod. Paris Nat. lat. 18211, fol. 17ra-18ra, Hinweis bei VICAIRE [1998] 202f. 206; Anon., Tractatus adversus Iudaeum, entstanden 1166 in Frankreich [PL 213, 794B-D]; Alanus ab Insulis, Contra haereticos, l. 3, c. 21 [PL 210, 420D-422A]). Die Auferstehung soll als reale Erfüllung alttestamentlicher „figurae" deutbar werden (z. B. als Erfüllung des Vorbilds „Beschneidung am achten Tag": Glossa ordinaria zu Röm 4, 11 [Biblia cum glossis, IV, 282a-b]; Petrus Damiani, Antilogos contra Judaeos [PL 145, 57]; Abaelard, Römerbriefkommentar [PL 178, 845A-B/ ed. BUYTAERT = CChr.CM 11, 131f.]; Sententie Magistri Gisleberti V, 3f. (ed. HÄRING [1978] 144); Petrus Lombardus, Coll. in Rom. 4, 9-12 [PL 191, 1372A]; Sent. l. 4, d. 1, c. 9, n. 4 [ed. QUARACCHI, 238]; Thomas, 4 Sent. d. 1, q. 2, a. 1 c.: [Habuit circumcisio significationem] „quasi anagogicam inquantum significabat depositionem corruptibilitatis et carnis et sanguinis in resurrectione"; zu diesem Motiv auch LANDGRAF [1937d] 173). Daß die Juden diese Typologien nicht verstehen, kann ihnen zum scharfen Vorwurf gemacht werden: Martin v. Leon, Sermo IV in natale Domini (PL 208, 274-295. 418). Die umstrittenen Einzelfragen der Antike (leeres Grab, möglicher Leichenraub) treten demgegenüber zurück. Auf keinen Fall wird die Auferstehung als Wunder angeführt, von dem aus man behauptet hätte, den Wahrheitsanspruch Jesu gegenüber dem jüdischen Glauben *prinzipiell* beweisen zu können. Hintergrund dafür ist sicherlich jenes hermeneutische Grundprinzip der Scholastiker für die Glaubensverteidigung, welches besagt, daß man einen Gegner nur mit Hilfe derjenigen Autoritäten bekämpfen kann, die dieser selbst anerkennt. Dann aber kommen Beweise aus dem Offenbarungsinhalt des NT gegen die Juden nicht in Frage. Zusammenfassend zu den wichtigsten antijüdischen Kontroversschriften des Mittelalters mit ihren christologischen Argumenten: MARTIN (1905) 19-38; LANG, A. (1962) 66-70; AWERBUCH (1980) 86-100; SCHRECKENBERG (1982) 53-446; DAHAN (1991) 57-95; BERNDT (1993).

den Deutungsmustern allein durch wissenschaftliche, nämlich der logischen Form des Arguments verpflichtete Begründungsverfahren zu versichern sucht"[123]. Zu einem der wichtigsten Felder für die Ausfaltung dieses Ansatzes wird die Lehre vom Menschen. Im ersten Teil seiner großangelegten Studie zur Anthropologie des 13. Jahrhunderts kommt Th. W. Köhler deshalb zu der Einschätzung: „Der philosophisch-anthropologische Diskurs im 13. Jahrhundert ist wesentlich ein Erkenntnisbemühen de homine quantum ad naturalia"[124]. Noch prägnanter formuliert L. Hödl: „Die geistesgeschichtliche Wende und Krise der lateinischen Philosophie des 13. Jahrhunderts – Averroismus genannt – vollzieht sich nur vordergründig in der Erkenntnistheorie, sie hat ihren Sitz in der Anthropologie, in der Frage nach dem naturalen Wesen des Menschen. Die naturphilosophische Erklärung der menschlichen Erkenntniskraft und Erkenntnisleistung ist der entscheidende Schritt zur ‚Naturalisierung' des Menschen"[125]. Diese Tendenz läßt die Theologie nicht unberührt, sofern sie von einem Gott spricht, der sich nirgendwo anders als in der „natürlichen" Welt offenbart. Die übernatürlichen Offenbarungstatsachen enthalten einen nicht unbedeutenden Anteil natural beschreibbarer Faktizität. Wo immer im theologischen Diskurs „wahres Menschsein" eine Rolle spielt, fordert die Vollständigkeit der wissenschaftlichen Erschließung des Objekts, es auch philosophisch, aus dem Blickwinkel einer die unterschiedlichen Aspekte naturalen Daseins ausleuchtenden Disziplin zu untersuchen. Christologie und Eschatologie sind dabei Bewährungsfelder, in denen die Applikation des naturphilosophisch-anthropologischen Diskurses mit einer jeweils eigenen „spekulativen Note" besonders interessant wird.

(bb) Ein zweites speziell im 13. Jahrhundert erkennbar werdendes Bedingungsfeld, in dessen großen Wirkungsbereich auch die dringlichen Fragen nach Identität und Integrität des auferstandenen Christus (und aller Auferstandenen) gestellt werden können, betrifft die zunehmende Notwendigkeit, in grundsätzlicher Form auf das Verhältnis von theologischem und philosophischem Wissen zu reflektieren, was durch die „averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert"[126] forciert wurde. Es ist dies nichts anderes als die unter (aa) geschilderte Entwicklung, so-

[123] SPEER (1995) 18.
[124] KÖHLER (2000) 628.
[125] HÖDL (1972) 176.
[126] So der pointierte Titel des Beitrags HÖDL (1972).

fern sie nicht bloß die Vorgehensweisen innerhalb des philosophischen bzw. theologischen Denkens verändert, sondern zugleich die grundsätzliche traditionelle Verhältnisbestimmung beider Disziplinen in eine Krise gestürzt hat, in der sich im Lichte der aristotelischen Wissenschaftstheorie beide Seiten zu einer „Selbstvergewisserung durch zunehmende Selbstbegrenzung"[127] herausgefordert sahen. Von Seiten der Theologie erfolgte sie – unter den Vorgaben der aristotelischen Wissenschaftslehre in den Zweiten Analytiken – nicht zuletzt durch die Besinnung auf die „Übernatürlichkeit" der eigenen Untersuchungsgegenstände, die so von den „natürlichen" Objekten der reinen Vernunftwissenschaft formal eindeutig unterscheidbar werden. Damit blieb ihr kein anderer Weg, als endgültig Abschied von universalistischen Welterklärungsmodellen zu nehmen, zu denen platonisches Denken fast notwendig strebt, und sich stattdessen im Kanon der aristotelischen Wissenschaften auf jenen Bereich der Rede von Gott und von der möglichen Vollendbarkeit des Menschseins jenseits der natürlichen Vermögen zu beschränken, in den die Philosophie ihrerseits ganz bewußt keinen Ausgriff mehr beansprucht. So findet die Theologie, ohne ihren Primatsanspruch aufgeben zu müssen, einen Platz im Kanon der nicht aufeinander reduzierbaren aristotelischen Wissenschaften, die vom Band der wissenschaftlichen Rationalität als solcher geeint werden[128].

Freilich ist dieses Rationalitätskriterium keineswegs nur Ausdruck leerer Formalität. Denn neben der Verpflichtung auf allgemeine rationale Methodik schließt es in sich notwendig die Idee der letzten Einheit aller Wahrheit ein. Alle Gegenstände der Theologie müssen darum, so sehr sie als solche nicht rational deduzierbar sind, den Anfragen der Philosophie doch insoweit standhalten, als sie prinzipiell zu keiner der dort gewonnenen sicheren Wahrheiten in Wider-

[127] HONNEFELDER (1996) 186. Der Artikel beschreibt diesen Prozeß aus dem Blickwinkel der Philosophie und legt offen, wie gerade die mit kritischer Selbstbegrenzung verbundene Neubestimmung der Philosophie als „erster Wissenschaft" gegenüber der Theologie im Kontext aristotelischer Wissenschaftskonzeption den „zweiten Anfang der Metaphysik" im 13. Jahrhundert ermöglicht hat. Aus mehr theologischer Sicht kann die Arbeit von BIFFI (1992) herangezogen werden.

[128] Vgl. dazu die überzeugenden Ausführungen von WIELAND (1985) 619. „In dem Maße, in dem die Theologie sich wissenschaftlich versteht, muß sie – um Theologie bleiben zu können und nicht Metaphysik zu werden – ihre nichtwissenschaftlichen Grundlagen um so deutlicher hervortreten lassen. Angesichts dieses Dilemmas bleibt Platon stumm, jedenfalls der Platon, den das 12. Jahrhundert kennt" (ebd. 617). Vgl. auch schon GEYER (1926) 117. Mißverständlich ist dann eine Aussage wie bei METZ (1998) 10, daß Theologie „ihrer hauptsächlichen Bestimmung nach selbst die Philosophie in statu perfectionis" sei.

spruch stehen dürfen. Alle Angriffe auf den Glauben vom Standpunkt reiner Vernunft können nicht Beweise in einer separaten Geltungsordnung sein, sondern müssen als prinzipiell „widerlegbare Argumente" angesehen werden[129]. Von dieser (ebenso schöpfungstheologisch formulierbaren) Motivation her muß sich der Theologe – etwa in der Eschatologie – auch auf (natur-)philosophische Gedankengänge einlassen, wenn er an einer rationalen Widerlegung der Kritik interessiert ist. Denn sobald er Glaubensaussagen wie die Identitätsthese für irdische und verklärte Leiblichkeit formuliert, liegen Einwände von Seiten der natürlichen Vernunft nahe, die ebenfalls über wissenschaftliche, anerkannt sichere Kenntnisse zum Thema „Leiblichkeit" und „Identität" verfügt.

Sehr plastisch läßt sich dies an einer These zum Thema „Auferstehung" illustrieren, die M. Grabmann in einer Sammlung von Examensquästionen der Artistenfakultät unserer Epoche nachweisen konnte. Ihr Inhalt: „Die künftige Auferstehung des Leibes kann von einem Philosophen als etwas jeder Vernunfteinsicht Widerstrebendes nicht bejaht werden; es ist auch eine absolute Unmöglichkeit, daß der einmal verweste Leib als der numerisch gleiche Leib wiederauferstehe"[130]. Diese Aussage findet sich später unter den 219 Sätzen wieder, welche Bischof Étienne Tempier 1277 in seiner berühmten Verurteilung verworfen hat. Die mittelalterlichen Theologen haben in der Auseinandersetzung mit derartigen Positionen die breite Behandlung der Identitätsproblematik nicht, wie man aus heutiger Sicht vermuten könnte, als intellektuelle Spielerei verstanden. Vielmehr mußten sie darin die unbezweifelbar wichtige Bemühung um Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens vor den skeptischen Anfragen natürlicher Rationalität erblicken, auf deren Argumentation man sich in formaler wie in materialer Hinsicht auch noch im Detail einließ.

[129] Vgl. die bekannten Aussagen des Aquinaten in S. th. I, 1, 8 c.: „Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta".

[130] GRABMANN (1979) 616; vgl. HISSETTE (1977) 307f.; BÉRIOU (1998) 459, mit Anm. 326. Die genannte Quästionensammlung findet sich in Cod. 109 Ripoll. fol. 134r-157v des Archivo General zu Barcelona (vgl. GRABMANN [1979] 682f.). Auf den Text verweist in unserem Zusammenhang auch RUELLO (1982) 97f.

c) Die Verklärung des substantiell identischen Leibes

(1) Der bis in die kleinsten Körperteile identische Leib Christi, so lautet der zweite theologische Grundsatz für die Interpretation der Verklärung, soll zugleich als „corpus spirituale", als in die neue Dimension der Vergeistigung eingetretener Leib, beschreibbar sein. Erst mit diesem Aspekt wird die begriffliche Bestimmung der Auferstehung Christi komplett und erfahren die früher besprochenen Definitionsversuche ihre notwendige Ergänzung.

Die nun behauptete „Geisthaftigkeit" des Auferstandenen muß auf dem Hintergrund der zuvor erwähnten starken Identitätsthese zunächst gegen Mißverständnisse abgegrenzt werden. Schon Hugo von St. Viktor, der ansonsten an der Auferstehung Christi wenig Interesse zeigt, bezieht mit Augustinus ausdrücklich Stellung gegen die Annahme einer Ubiquität des verherrlichten Herrn, die, wie wir sahen, zu den Grundaussagen der eriugenistischen Verklärungschristologie gehörte. Damit nämlich, so Hugo, würde die Wahrheit der Menschennatur unzweifelhaft in die Gottheit aufgelöst[131]. Wo aber kein wahres Fleisch Christi anerkannt wird, zerfällt auch der Begriff einer wahren Auferstehung[132].

Wie sehr der in diesen negativen Aussagen aufscheinende „Verklärungsrealismus" der Scholastiker vom Geist des Augustinus durchdrungen ist, zeigt eine ähnliche Stelle aus der Paulinenglosse des Petrus Lombardus (zu 1 Kor 15), die präzis jene Meinung des Kirchenvaters präsentiert, welche zur authentischen Lesart des Glorienbegriffs in der weiteren Scholastik werden wird[133]. Ihr Inhalt erinnert

[131] Vgl. Hugo, De sacr., l. 2, p. 1, c. 13 (PL 176, 413B): „Cui [sc. Deus] profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus." Es handelt sich um ein wörtliches Zitat aus Augustinus, Ep. 187, 10 (CSEL 57, 90/2).

[132] Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacr., l. 2, p. 17, c. 13 (PL 176, 602A): „Nam quomodo est vera resurrectio, si vera non poterit esse caro?"

[133] Vgl. Petrus Lombardus, Collect. in I ad Cor. 15 (PL 191, 1687B-C): „Et nota quod ait [sc. Apostolus]: Surget corpus spirituale, non dicit spiritus, quasi corpus in spiritum vertatur, ut quidam putant. Sicut enim animale corpus non est anima, sed corpus, ita spirituale corpus non spiritum debemus putare, sed corpus. Unde et Dominus, talem opinionem discipulorum de suo corpore refellens, sit: *Palpate et videte, quoniam spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc. 24). Iam igitur spirituale erat corpus Christi, nec tamen spiritus erat. Unde et hic non dicit spiritus, sed spirituale, quia tunc spiritui plene subdetur corpus, non iam repugnabit. Et quia spiritui simile erit, quia nec aliquam corruptionem patietur, nec alimentis egebit, ut homo ante peccatum non eguit". Die Quelle ist Augustinus, ep. 205, 10 (CSEL 57, 332). Das Thema findet sich auch sonst häufig bei Augustinus, vgl. etwa De civitate Dei, 22, 21 (CSEL 40,2, 634); Sermo 212, 1 (tractatus de

an das Zitat der Anselmschule, mit dem wir unseren Abschnitt begonnen hatten. Der Auferstandene ist „vergeistigt", aber kein „Geist". „Spirituale" ist nicht zuerst Prädikat einer verwandelten Leiblichkeit, sondern drückt nur aus, daß die Geistseele nun ganz und gar die Hegemonie über den Leib auszuüben vermag, als deren Folge (und nur so!) gewisse leibliche Eigenschaften verändert sind: Er ist von nun an unsterblich, unzerstörbar und bedarf keiner Nahrung mehr, was ihn dem Leib Adams im Paradies ähnlich macht. Die Zwettler Summe aus der Schule des Gilbert von Poitiers, die sich ganz ähnlich wie der Lombarde vehement gegen eine versteckte Leugnung wahrer Körperlichkeit unter dem Vorwand der Vergeistigung ausspricht, nennt als weitere Verklärungseigenschaften des Herrn die Leichtigkeit bzw. die Schnelligkeit seines Leibes, die an die Stelle früherer Erdenschwere getreten sind – freilich auch sie beide nur als „accidentia", durch welche die wesentlichen Eigenschaften des Körpers (Dimensionalität, Farbigkeit, Lage im Raum) nicht aufgehoben werden[134].

(2) Die damit ansetzende positive Beschreibung der Verklärungseigenschaften des Auferstandenen wird in der Folgezeit mit Hilfe der eschatologischen Lehre von den „dotes", den „Brautgaben", die der Leib durch seine Verbindung mit der verherrlichten Seele erhält, systematisch entfaltet. Der Begriff stammt aus der mystischen Theologie der frühen Scholastik. Petrus Pictaviensis spricht die „dotes", welche die Heiligen nach der Auferstehung erhalten werden,

symbolo) (ed.: SC 116 [1966] 182/94); De Gen. ad litt. 12, 7: „Nam et corpus, quod futurum est in resurrectione sanctorum, spiritale appellat apostolus, ubi ait: «seminatur corpus animale, surget corpus spiritale», eo quod miris modis ad omnem facilitatem et incorruptionem spiritui subdatur et sine ulla indigentia corporalium alimentorum solo uiuificetur spiritu, non quod incorpoream substantiam sit habiturum..." (CSEL 28,1, 389). Wie TELLKAMP (2001) 13 der zuletzt genannten Stelle entnehmen will, daß das Wort „spiritus" bei Augustinus in einer seiner möglichen Bedeutungen die jenseitigen, verherrlichten Körper bezeichne, bleibt ein Rätsel – genau von dieser Gleichsetzung des „corpus spiritale" mit „spiritus" grenzt sich Augustinus hier ab. Für korrekte Darstellungen vgl. JOURNET (1954); MARREVEE (1967) 76ff.; WEBER , H. J.(1973) 330.

[134] Vgl. Zwettler Summe, n. 121 (ed. HÄRING, 120): Wenn Christi Leib nach Ablegung der Vergänglichkeit „spiritale" genannt wird, dann ist dies nicht so mißzuverstehen, „ut videlicet corporum careat tam spatiis quam coloribus vel situ ne dum generis ipsius veritate sed ea tarditate et gravitate qua dum mortale fuit premebatur deposita alia pro hiis susceperit ad usum meliorem accidentia levitatis atque celeritatis." Ebd. n. 122, S. 120: „Unde nec est non corpus, cum assumptum vel glorificatum est, nec est aliud corpus. Vitia itaque nature et vitiorum potestas demutata est in hac corporis dominici vel nature humane assumptione, non conversa natura."

ausdrücklich zuerst dem auferstandenen Christus zu[135]. Allerdings wird in der Folgezeit die von ihm erwähnte Siebenzahl (jeweils für Leib und Seele), die vor ihm bereits Honorius von Autun kannte[136] und die auch später vereinzelt zitiert wird[137], weitgehend von dem Quartett „claritas – subtilitas – agilitas – impassibilitas" abgelöst. Obgleich einige Scholastiker die christologische Verwendung des „dos"-Begriffs aufgrund möglicher Inkongruenzen im Bildfeld (Christus als „Braut"?) ablehnen[138], besteht in der Sache hinsichtlich der Verklärungseigenschaften Christi, die seine wahre Menschennatur substantiell nicht verändern, weitgehende Einigkeit. Sie werden im Anschluß an die Erscheinungsberichte des Evangeliums von zahlreichen Autoren in ähnlicher Weise beschrieben und bilden noch im 13. Jahrhundert wenig Anlaß zum Widerspruch, wohl aber zu spekulativen Detailerörterungen: Kann der auferstandene Christus andere verherrlichte Leiber oder auch natürliche Körper „durchdringen", oder stellt sein Eintreten „bei verschlossenen Türen" weiterhin ein Wunder dar?[139] Wie steht es um die Fähigkeit zur Bewegung, die

[135] Vgl. Petrus Pictaviensis, Sent. l. 5, c. 18 (PL 211, 1265C-D).

[136] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 3, n. 89 (ed. LEFÈVRE [1954] 465): „In corpore quidem pulchritudinem, velocitatem, fortitudinem, libertatem, voluptatem, sanitatem, immortalitatem; in anima autem sapientiam, amicitiam, concordiam, potestatem, honorem, securitatem, gaudium."

[137] Beispielsweise bei Radulfus Ardens, Hom. 55 de tempore (PL 155, 1865A-D), der mit einer Ausnahme („subtilitas" statt „sanitas") dieselben sieben „dona corporis" aufzählt wie schon Honorius.

[138] Vgl. WICKI (1954) 214-219, wo als wichtigster Gegner der christologischen Begriffsverwendung Albertus Magnus genannt ist. Vgl. Albert, Quaestio de dotibus sanctorum in patria, a. 4 (ed. COLONIENSIS t. XXV,2, 106ff.).

[139] Die Fähigkeit zur „Penetration" unverherrlichter Körper, die wir in der Frühscholastik z. B. bei Radulfus Ardens, Hom. 52 de tempore (PL 155, 1853B) oder Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 63va (ed. HEINZMANN [1965] 206) behauptet finden, wird auch von namhaften Autoren der Hochscholastik bejaht (z. B. Guerricus, Q. de resurrectione [Bd. 2, T 16, S. 105, Z. 27-31]; Bonaventura, 4 Sent. d. 49, p. 2, s. 2, a. 3, q. 1 [nur hinsichtlich nicht verherrlichter Körper]). Albert zeigt sich schwankend: Während „De resurrectione" die Durchdringungsfähigkeit lehrt (Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 2 ad 8), wird sie im Johanneskommentar (Super Joh. 20,27 [ed. BORGNET t. 24, 693]) und im Sentenzenkommentar (4 Sent. d. 44, a. 3; a. 25) ausdrücklich zurückgewiesen bzw. einem göttlichen Wunder vorbehalten; vgl. SMALLEY (1985) 243. Thomas klassifiziert die Fähigkeit des Verherrlichten, mit einem anderen Körper am selben Ort zu sein, in Qdl. I, 10 (entstanden Ostern 1269: WEISHEIPL [1980] 328) klar als göttliches Wunder: Nicht der verherrlichte Körper als solcher besitzt (etwa aufgrund irgendeiner Qualität) die Fähigkeit, andere zu durchdringen, sondern er bleibt dimensional verfaßt und damit in seiner Raumposition von anderen unterschieden. Wenn es trotzdem, wie im Falle Christi, zur Penetration anderer Körper kommt, so kann dies nur durch ein Wunder Gottes geschehen, der die Unterschiedenheit zweier materieller Kör-

doch im Licht der aristotelischen Naturphilosophie stets mit Veränderlichkeit, Potentialität und damit Unvollkommenheit zu tun hat?[140] Wir werden diese z. T. recht subtilen Erörterungen hier nicht im einzelnen nachzeichnen, da sie uns zum einen in den noch folgenden Einzelfragen, zum anderen auch bei der Deutung der Himmelfahrt wiederbegegnen werden. Da die „dotes", wie erwähnt, als Bestandteil der Seligkeit aller Auferstehenden gelten, die durch sie dem auferstandenen Herrn „gleichgestaltet" werden sollen (vgl. Röm 8, 29) und darum die Ausführungen über den auferstandenen Christus in großer Nähe zu den entsprechenden Lehrstücken der Eschatologietraktate stehen[141], haben sie in Forschungen zum letztgenannten Bereich bereits große Aufmerksamkeit erfahren. Vor allem H. J. Weber hat überzeugend herausgearbeitet, wie sehr die scholastische Eschatologie christologisch geprägt ist, wenn sie bis in die kleinsten Bestimmungen des Menschseins „in kindlicher Realistik des Denkens alles in den Angleichungsprozeß der Liebe mit einbezieht" [142].

(3) Deutlicher als alle anderen Autoren der Zeit fragt Thomas von Aquin in der Summa nicht nur nach dem Wesen, sondern auch noch einmal nach dem Grund für die Verherrlichung Christi in der Auferper und ihre Dimensionalität im Sein erhalten kann, obwohl er die ontische Grundlage dieser Effekte, nämlich die unterschiedliche räumliche Lage, aufzuheben vermag (vgl. auch De Pot., q. 1, a. 3 ad 8). Dieselbe Lehre finden wir im Johanneskommentar des Aquinaten: Sup. Joh., c. 20, l. 4, n. 2527; l. 6, n. 2554: „quod miraculose factum est, ut dicit Augustinus, ex virtute qua super mare siccis pedibus ambulavit". Auf derselben Linie stehen Super 1 Cor. 15, l. 6, Super Boet. De Trin. p. 2, q. 4, a. 3 ad 1 und S. th. I, 105, 8 c. Nicht ganz klar sind dagegen die kaum später verfaßten Bemerkungen in S. th. III, 54, 1 ad 1, wo Thomas nun behauptet, „non ex miraculo, sed ex conditione gloriae" habe Christus bei verschlossenen Türen eintreten können. Allerdings verweist er auch hier wieder auf die göttliche Kraft Christi als Ursache des Geschehens, so daß er vielleicht diesmal die übernatürlich-wunderbare Verfaßtheit des Verklärten insgesamt als Ursache voraussetzt. Die angekündigte genauere Erklärung im Eschatologietraktat fehlt uns hier besonders. Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 2, 563-566; zum zugrunde liegenden naturphilosophischen Prinzip: ELDERS (1989) 86ff.; ders. (1994) 85f. Insgesamt zur Debatte um das „Resistenzproblem" (HENGSTENBERG [1955] 254): WEBER, H. J. (1973) 331ff.

[140] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 8, a. 2 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 271-274).

[141] Vgl. die Bemerkungen bei VOSTÉ (1940) 456 zu Thomas, S. th. III, 54.

[142] WEBER, H. J. (1973) 107. Neben den weiteren Ausführungen ebd. 317-339 vgl. auch WICKI (1954) 202-237; MOYA (1969) 106-109; SAWARD (1992) 7-10 (zu Bonaventura, zieht eine Linie zu modernen Bemühungen um eine „theologische Ästhetik"); LEGET (1997) 225-229.

stehung[143]. Es ist klar, daß die Notwendigkeit der Verklärung ähnlich zu verstehen ist wie im Anfangsartikel von III, 53 die Auferstehung als ganze. Sogar an erster Stelle steht diesmal das soteriologische Argument: Weil Christi Verklärung „Vorbild und Ursache" der unseren ist, geht sie dieser voraus und übertrifft sie[144]. Damit ist wiederum auf III, 56, das Kapitel zur Wirksamkeit der Auferstehung, vorausgewiesen. Zugleich erinnert Thomas daran, daß in der soteriologischen Bedeutung der Verherrlichung Christi ihr Primat und ihre unvergleichliche Größe grundgelegt ist: Denn „die Ursache ist vorzüglicher als das Verursachte, und das Vorbild vorzüglicher als das Vorgebildete". Neben diese erste Aussage treten zwei christologische Argumente, die exakt jene spannungsreiche zweipolige Begründung aufnehmen, die wir aus dem zweiten Hauptteil unserer Studie hinreichend kennen: Einerseits ist die herrliche Erhöhung Verdienst des schmachvollen Leidens[145], andererseits – und dies wird breiter ausgeführt – ist sie bloßes Überfließen derjenigen seit der Inkarnation vorhandenen seelischen Verklärung auf den Leib, die dispensativ zurückgehalten worden war, mit der Auferstehung aber eintreten konnte, da der „aufschiebende" Heilsauftrag Christi erfüllt war[146]. Eine neue Vermittlung dieser beiden Aussagen, durch die das Ergebnis der Verdienstdebatte ergänzt würde, finden wir im Erhöhungstraktat der Summa nicht.

(4) Vergleicht man die thomanischen Verklärungsaussagen über Christus mit den Aussagen über die leibliche Beschaffenheit des ersten Menschen, wie sie im Schöpfungstraktat der Ia Pars gemacht worden waren, so wird klar, daß sich dem scholastischen Denken in dieser Perspektive ein guter Zugang zur biblischen Rede vom „neuen

[143] Vgl. dazu Thomas, S. th. III, 54, 2 c.: „Utrum corpus Christi resurrexerit gloriosum".

[144] Vgl. ebd.: „Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis (...). Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum."

[145] Vgl. ebd.: „Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis."

[146] Vgl. ebd.: „Tertio quia, sicut supra dictum est, anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis et passionis impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit. Et ita factum est corpus illud gloriosum." Ganz ähnlich legt Thomas auch schon in Comp. theologiae, I, c. 236 den Schwerpunkt eher auf die inkarnationstheologische als auf die verdienstheoretische Ableitung der Auferstehungsglorie.

Adam" ergibt: Ist doch das Verhältnis zwischen Seele und Leib für Adam vor dem Sündenfall und Christus nach der Auferstehung prinzipiell gleich zu beschreiben – totale Verfügbarkeit des Leibes durch die Seele aufgrund der ungestörten Abhängigkeitshierarchie „Gott-Seele-Leib"[147]. Ein Unterschied liegt darin, daß der Leib des Auferstandenen anders als der des natürlichen Stammvaters darüber hinaus an der Wesensnatur des Geistes selbst partizipieren darf („spiritualitas")[148], was darauf zurückzuführen ist, daß sich die Verbindung mit Gott in der Glorie der Gottesbeziehung in der Urstandsgnade als überlegen erweist.

d) Zur Vereinbarkeit von Natur und Glorie

Etwas nähere Betrachtung soll nun der Problematik gewidmet werden, ob das Zugleich von wahrer, wesenskonstanter Leiblichkeit und den neuen Verklärungsqualitäten, das den Grundsatz der Erhöhungstheologie ausmacht, überhaupt konsistent denkbar ist. Die Scholastik hat diesbezügliche kritische Anfragen der natürlichen Vernunft, wie wir sie bereits erwähnten, gerne anhand von konkreten, aus den biblischen Texten entnommenen Beispielen erörtert. Drei dieser Debatten wollen wir herausgreifen, weil in ihnen zudem wichtige inhaltliche Optionen und Schwerpunktsetzungen scholastischer Verklärungstheologie erkennbar werden.

aa) Sichtbarkeit und Berührbarkeit des verklärten Leibes?

(1) Eine erste Frage zielt auf die Vereinbarkeit der neuen Glorienwirklichkeit mit einer Zugänglichkeit für die Sinne anderer, für ihr Sehen und ihre Berührung ab, wie sie ja in den biblischen Erscheinungsberichten, allen voran der Thomasperikope, behauptet wird. Die hier entstehende Schwierigkeit ist bereits durch einer Aussage Gregors des Großen präzise benannt worden, an welche alle scholastischen Interpreten unverändert anknüpfen: Christus hat auf wunderbare Weise den Jüngern zweierlei Gegensätzliches („duo

[147] Vgl. Thomas, S. th. I, 94, 2 c.: „[Adam] huius [sc. animalis] vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens"; I, 95, 1 c.: „Erat enim haec rectitudo [sc. primi hominis] secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus." Vgl. NICOLAS, M. J. (1955).

[148] Vgl. Thomas, S. th. I, 95, 1 ad 1 mit der Deutung des Adam-Christus-Vergleiches aus 1 Kor 15, 45: „vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus." Vgl. auch S. th. I, 98, 2 ad 1.

contraria") in seinem Leib gezeigt, nämlich daß dieser unzerstörbar und berührbar zugleich war. Dagegen gilt natürlicherweise: Was nicht zerstörbar ist, ist auch nicht berührbar; was aber berührt werden kann, ist notwendig der Zerstörbarkeit verfallen[149]. Diese Aussage deuten die Scholastiker auf dem Hintergrund der aristotelischen Lehre von den vier irdischen Grundelementen und den mit ihnen verbundenen „Berührungsqualitäten" („tangibiles qualitates")[150]: Berührbarkeit eines Körpers setzt seine Komposition aus den sich gegenseitig begrenzenden und widerstrebenden Elementen voraus, was notwendig mit der prinzipiellen Korruptibilität des berührbaren Dinges einhergeht. So bleibt unverständlich, wie der Auferstandene, der dieses Bedingungsfeld verlassen hat, überhaupt dem Tastsinn der Jünger zugänglich werden konnte. Weil die Berührbarkeit des Verklärten somit eine noch größere Schwierigkeit darstellt als die Sichtbarkeit und weil außerdem der Tastsinn (und nicht das Gesicht) nach aristotelisch-scholastischer Auffassung der Grundsinn des Menschen ist[151], beschränken wir uns im folgenden weitgehend auf diesen ersten Aspekt.

(2) Eine Diskussion des Problems existiert seit Beginn der Frühscholastik[152]. Jedenfalls kann Petrus Comestor bereits mit zwei alternativen Lösungsvorschlägen aufwarten[153]: Entweder wurde der eigentlich subtile Leib deswegen bloß nach außen hin als berührbar dargestellt, damit kein Zweifel an seiner Wahrheit aufkäme, oder aber der Leib war tatsächlich als solcher sichtbar und berührbar, allerdings natürlicherweise allein für andere verherrlichte Leiber, für unverklärte dagegen nur durch ein Wunder. Diese These von einer nur wunderbaren Zugänglichkeit des Auferstandenen für die Sinne der Unverklärten, wie sie auch in den Evangelienglossen des Comestor zu finden ist[154], scheint den Einwand einer Widersprüchlichkeit

[149] Vgl. Gregor d. Gr., Hom. in Evg., l. 2, hom. 26 (PL 76, 1198A/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 219): „Nam et corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur."

[150] Sie erläutert am Beispiel der thomanischen Texte LIIT (1963) 281-292.

[151] Vgl. Thomas, S. th. I, 91, 3 ad 1: „...tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum...".

[152] Ein Zeuge dafür ist etwa der viktorinische Anonymus Clm 7972 (Bd 2, T 1, S. 6).

[153] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 192 (PL 198, 1640C) mit genauer Zitierung des Gregor-Wortes. Vgl. Beda, Super Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 629C/ CChr.SL 418f., Z. 2221ff.).

[154] Vgl. Petrus Comestor, Super Io., Cod. Paris Nat. lat. 15269, fol. 27rb: „... ut sic seipsum palpabile ostendat ac si esset corruptibile. Si enim palpabile est a corruptibili corpore, necessario corruptibile est. Poterit tamen esse de corporibus sanctorum quod palpabilia essent a consimilibus corporibus; ut formet ad fidem, quasi

(„contrarietas") in der neuen Wirklichkeit des Herrn zu bannen. Weil sie zugleich jedem Verdacht des nur „Scheinbaren" in der Selbstkundgabe Christi entgeht, findet sie bei zahlreichen nachfolgenden Autoren des 12. Jahrhunderts Zustimmung[155].

(3) Mit Wilhelm von Auxerre tritt die Meinung von der Berührbarkeit „per miraculum" in die Hochscholastik ein[156].

(a) Wie wir im Blick auf die Autoren der ausgehenden Frühscholastik gesehen haben, geht Wilhelm richtig darin, sie als allgemein anerkannte Lösung („solutio generalis") zu qualifizieren. Dennoch begnügt er sich nicht damit, sie zu wiederholen, sondern stellt neben sie eine alternative Ansicht, welche die Folgezeit – wie er selbst – unter dem Namen des Praepositinus zitieren wird, obgleich sie in dessen erhaltenen Schriften bisher nicht verifiziert werden konnte[157]. Ihr Inhalt: Der Auferstandene vermochte auch von Nichtverklärten natürlicherweise gesehen oder berührt zu werden, weil das Sich-Zeigen wie das Sich-Entziehen zur Vollmacht seines Verherrlichungsleibes gehörte[158]. „Palpabilitas" und „subtilitas" sind darnach zwei gleichermaßen natürliche Eigenschaften des verklärten Körpers, die in dessen Doppelaspektivität („veritas naturae" – „potentia spiritualis") begründet sind und von ihrem Träger bewußt zu unterschiedli-

ideo miraculose palpabile ostendit...". Ähnlich ders. Super Lucam, ebd. fol. 72vb: „Intellige quod corpus eius palpabile <erat> a simili corpore, scilicet a corpore eiusdem subtilitatis (...), non a corporibus mortalibus qualia hic habemus."

[155] Vgl. Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 209ra-rb. Petrus Cantor führt die Überlegungen des Comestor weiter, indem er genauer nach der Weise der wunderbaren Erscheinung fragt und sie u. a. in Analogie zur wunderbaren Erscheinungsweise der eucharistischen Gestalten nach der Wandlung erklärt: „Sed in quo fuit huiusmodi visio et huiusmodi palpabilitas? In aëre circumfuso corpori Christi vel in nullo subiecto fuit, sicut panitas vel vinitas in nullo subiecto est confecta eucharistia" (ebd. 209rb). Weiterhin: Anonymus, Cod. Paris Nat. lat. 3477, fol. 63vb-64ra (Bd. 2, T 2, S. 10f.); Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb (ed. HEINZMANN [1965] 185); Stephan Langton, Summa quaestionum, Cod. Paris Nat. lat. 14556, fol. 208vb (ed. EBBESEN/ MORTENSEN [1985] 174f. und HEINZMANN [1965] 216; der Vergleich läßt Defizite in Heinzmanns Transkription erkennen); Stephan Langton, Super 1 Cor. 15, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 320rb; aus dem Umkreis Langtons: Clm 9546, fol. 183ra (ed. HEINZMANN [1965] 199f.); Cod. Erlangen, Bibl. Univ. Cod. lat. 260, fol. 74va (ed. HEINZMANN [1965] 222); Guido von Orchelles, Summa de Sacramentis, c. X, a. 1, n. 272 (ed. VAN DEN EYNDE).

[156] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18. c. 2, q. 2 (ed. RIBAILLIER, 480f.).

[157] Vgl. Summa Halensis, tom. IV (ed. QUARACCHI, S. 269, Anm. 5).

[158] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18. c. 2, q. 2 (ed. RIBAILLIER, 482f.).

cher Zeit eingesetzt werden können[159], und zwar in freier Souveränität des Wollens[160].

Um diese Meinung, die Wilhelm eindeutig der ersten vorzieht, gegen den bekannten Einwand (Berührbarkeit gleich Zerstörbarkeit) zu verteidigen, legt der Verfasser der Summa aurea Wert darauf, den Naturbegriff in der Rede von der „natürlichen" Berührbarkeit vor bzw. nach der Auferstehung exakter abzuklären. „Natürliche Eigenschaften" müssen dem Menschen nämlich in einer ontologischen Stufung zugeschrieben werden[161]. Dabei stellt sich heraus, daß jene Eigenschaften, welche wesentlich die Berührbarkeit konstituieren, ontologisch früher zum Menschsein gehören als die Grobstofflichkeit („grossities") des Körpers, aus der die Zerstörbarkeit resultiert. Sie bleiben darum ohne letztere auch nach der Auferstehung erhalten[162].

(b) Diese Option des Wilhelm von Auxerre wird prägend für das 13. Jahrhundert. Die Grundelemente seiner Lösung sind bei fast allen bedeutenderen Autoren der nachfolgenden Jahrzehnte mit unterschiedlicher Gewichtung wiederzufinden: Der Verfügungsprimat der Seele über ihren Leib ist das Grundgesetz der Verherrlichung, doch geht dieser dabei nicht derjenigen Elementarverfassung verlustig, die für seine naturale Identität verantwortlich ist. „Berührbarkeit" muß damit einerseits auf diese verbleibende Natur zurückgeführt werden, andererseits aber darf dabei die Souveränität der Seele in der Zulassung leiblicher Wirksamkeit nicht vernachlässigt

[159] Analogien findet Wilhelm in der Naturbeobachtung: Faulendes Holz oder bestimmte Würmer, die nachts leuchten können, werden tagsüber in ihrer natürlichen Farbe gesehen. Eine weitere Parallele macht er in der Legende des hl. Bartholomäus aus, der schon zu Lebzeiten die Gabe des Sich-Zeigens und Sich-Entziehens besessen haben soll. Was hier durch ein Wunder geschah, ist dem Auferstehungsleib natürlich geworden. Der Bartholomäus-Vergleich, den noch Thomas zitiert (S. th. III, 54, 1 ad 2), stammt aus der „Legenda aurea", hat aber Wurzeln in der älteren Apokryphentradition: vgl. VOSTÉ (1940) 459.

[160] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18. c. 2, q. 2 (ed. RIBAILLIER, 484): „Ad tercio obiectum dicimus quod, cum corpus glorificatum palpatur a non glorificato, non assumit aliquam novam proprietatem, sed utitur quadam proprietate quam prius non utebatur, videlicet palpabilitate. Proprium enim est spiritualium apparere quando volunt et non apparere quando volunt".

[161] Vgl. ebd. (485): „... respondemus ad predictas obiectiones, distinguentes triplicem naturam: unam que datur ad esse rei, scilicet naturales potentie; aliam quae datur ad bene esse, videlicet habitus naturales, per quos ydonei simus ad opera; terciam que datur ad bene esse quantum ad nunc, scilicet ut fiant opera generationis et corruptionis. Unde datur iterum homini grossicies, secundum quam est palpabilis, que removebitur in resurrectione."

[162] Vgl. ebd.

werden. In diesem Spannungsfeld bewegen sich die weiteren Lösungsversuche.

(4) Einige Autoren legen – bei aller Affinität zum genannten Lösungsansatz der Summa aurea – weiterhin einen spürbaren Akzent auf die Wunderbarkeit des Berührungsgeschehens, wie etwa ein Anonymus aus Cod. Douai 434[163], Guerricus von St. Quentin[164] oder Albert. In „De resurrectione"[165] läßt dieser den Grund seiner Einschätzung durchblicken, der ein ähnlicher ist wie bei Guerricus: Albert sieht keine Möglichkeit mehr, die verbliebene materielle Leiblichkeit des Auferstandenen als solche noch zur hinreichenden Voraussetzung für Berührung zu erklären. Weil nämlich im verklärten Leib die aktiven und passiven „Elementarqualitäten", deren Effekte unser jetziges körperliches Leben bestimmen, weder untereinander noch in ihrer Rezeptivität für äußere Einflüsse zur Wirkung kommen, obgleich sie weiterhin wurzelhaft vorhanden sind[166], treten nun die Eigenschaften „himmlischer Leiblichkeit" bestimmend hervor. Zu diesen gehört u. a. die „subtilitas"[167], so daß eine Berührbarkeit natürlicherweise nicht mehr gegeben ist. Darum muß Gott durch ein Wunder eingreifen, um sie für den Verklärten möglich zu machen. Interessant ist aber, daß Albert sogar die wunderbare Berührbarkeit noch einmal naturphilosophisch untermauert, und zwar mit einer Argumentationsfigur, die derjenigen Wilhelms wieder recht nahe steht: Wenn nämlich das Wunder der Berührung nach Albert in einer Aktivierung der in der Verklärung eigentlich deaktivierten natürlichen Qualitäten besteht, stellt sich erneut die alte Frage, welche

[163] Vgl. PRINCIPE (1992) 36 (= Cod. Douai 434, fol. 203rb).

[164] Vgl. Guerricus, Q. de resurrectione, a. 2 sol. (T 16 in Bd. 2, S. 101). Es paßt zu der Lösung, welche den Aspekt „Verklärung der Materie" stärker betont als den Aspekt „Kontinuität der materiellen Natur", daß Guerricus in einer anderen Quästion auch die Fähigkeit der verklärten Leiber, andere (unverklärte) zu durchdringen, auf das Wesen der Verherrlichung selbst, nicht auf ein zusätzliches Wunder zurückführt (Bd. 2, S. 104 ff.).

[165] Vgl. zum folgenden Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 8, a. 4 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 277f.).

[166] Dies ist auch – in etwas weniger differenzierter Form – Alberts Lehre im Johanneskommentar: Sup. Joh. 20,27 (ed. BORGNET t. 24, 692b): „quamvis corpus gloriosum retineat complexionatum esse ex qualitatibus primis, et qualitatibus causatis a primis: tamen primae qualitates in ipso et aliae, sunt in medio esse complexionati sic ligatae, quod in se invicem de caetero agere et pati non possunt, nec aliquam ab extrinseco recipere impressionem".

[167] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 4, sol. (1) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 277, ZZ. 56-59): „Dicendum quod in corpore glorioso nulla qualitatum elemenatalium est in actu, sed in radice tantum; proprietates autem caelestis corporis in ipso in actu sunt, ut luciditas, subtilitas et huiusmodi."

dieser Eigenschaften Berührung erlauben, ohne damit notwendig Korruptibilität zu induzieren. Dabei geht Albert im Vergleich zu Wilhelm, der die Wahrnehmungsqualitäten unter Abzug der „grossities" zur Grundlage gemacht hatte, auf eine noch basalere ontische Stufe zurück („ad id quod est ante has qualitates secundum naturam"): Der verklärte Leib verändert den Tastsinn der ihn Berührenden durch die Wahrnehmung der allgemeinsten Eigenschaft des Körperlichen überhaupt, nämlich des Kontinuums bzw. geteilten Nicht-Kontinuums. Dies wahrzunehmen ist eine Sache des „sensus communis"[168]. Mit einer solchen Definition steht das „Berührbare" nach Albert klar vor der Disjunktion zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem[169]. Zugleich aber, so läßt sich folgern, muß die Verklärung auch diese Ebene körperlicher Beschaffenheit bereits unterfassen, wenn aus ihnen keine natürliche Berührbarkeit abgeleitet werden kann.

(5) Während also die frühscholastische Majoritätsmeinung auch im 13. Jahrhundert noch Auswirkungen zeigt und einige Theologen Grenzthesen vertreten[170], sind doch jene Autoren zahlreicher, die sich eindeutig für die neue „Praepositinus-Lösung" interessieren.

[168] Damit gibt Albert eine präzisere Erklärung für das, was in der Berührung durch den Apostel Thomas geschieht, als in Sup. Joh. 20,27 (ed. BORGNET t. 24, 692). Dort wird nur festgestellt, daß der wahre Leib Christi den Tastsinn des Thomas verändert habe, ohne daß er selbst verändert worden wäre (und damit in die Gefahr der Korruptibilität geraten wäre). Nach der dort gegebenen Unterscheidung verschiedener Formen des Berührens läge das Wunder darin, daß auf Seiten des verherrlichten Körpers nur ein „tactus mathematicus" vollzogen wurde (zwei Begrenzungen berühren einander, ohne daß eine gegenseitige Veränderung geschieht), während auf Seiten des unverklärten Leibes ein „tactus physicus" stattfand (die Begrenzungen der sich berührenden Gegenstände werden insofern „gemeinsam", als eine auf die andere einwirkt).

[169] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 8, a. 4, sol. (2) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 277f., ab Z. 79): „Est etiam tactus ad id quod est ante has qualitates secundum naturam, scilicet ad perceptionem continui indivisibilis vel non-continui divisi. Et haec tangibilia habet, secundum quod coniungitur sensui communi, cuius est percipere magnitudinem in obiecto. Potest ergo dici, quod per has ultimas species corpus gloriosum immutat tactum, et non per primas. Et ex hoc non sequitur, quod sit corruptibile vel calidum vel frigidum et cetera, quia ista unius rationis sunt in corpore corruptibili et incorruptibili et elementali et non-elementali."

[170] So etwa der Anonymus aus Prag, Cod. IV.D.13, Q. de resurrectione (1), a. 1, fol. 93va (Bd. 2, T 18, S. 117ff.). Während für ihn die „potentia palpandi" in vor- und nachösterlichem Leib gleichermaßen natürlich ist, ändert sich der Modus der Berührbarkeit, indem an die Stelle der Grobstofflichkeit „Widerstand" des Verklärungsleibes tritt, der nur noch als Ergebnis eines Wunders verstanden werden kann. Eine Berührbarkeit „per naturam virtutis et potestatis resistentis" vertritt

Eng an Wilhelm von Auxerre halten sich Hugo von St. Cher[171] und in seinem Gefolge der Kompilator der Summe Cod. Basel B.IX.18[172] ebenso wie der Anonymus aus Cod. Paris Nat. lat. 16412[173]. Richard Fishacre spricht sich sowohl hinsichtlich der Sichtbarkeit als auch der Berührbarkeit des verklärten Leibes klar dafür aus, sie auf die Befehle der verklärten Seele zurückzuführen, welche nun auch die Außenwirkung ihres Leibes ganz unter Kontrolle hat und variieren kann[174]. Während in Sentenzenglosse und Quästionen des Alexander von Hales trotz einer Ankündigung[175] nichts Unmittelbares zum Thema auffindbar ist, zitiert die Summa Halensis wieder recht genau Wilhelms Worte[176], um sich ihnen anzuschließen. Bonaventura steht ebenfalls spürbar auf der Seite von Praepositinus/ Wilhelm, wenn er in seinem Sentenzenkommentar eine knappe Quästion der allgemeinen Eschatologie (aber mit Bezug auf die Ostererscheinung Christi) unserer Frage widmet. Etwas genauer als die Vorgänger versucht er anzugeben, worin exakt die Fähigkeit, sich berührbar zu machen bzw. sich zu entziehen, „gemäß den unterschiedlichen Bedingungen" von leiblicher Natur und Glorienvollmacht besteht[177].

auch Wilhelm von Baglione, q. 3 ad 15 (Cod. Florenz, Bibl. Naz. B 6.912, fol. 45rb), wobei der Modus im einzelnen unklar bleibt.

[171] Vgl. Hugo von St. Cher, 4 Sent. d. 44, De resurrectione Domini, a. 3 (Bd. 2, T 6, 30f.).

[172] Vgl. Cod. Basel, Univ. B.IX.18, fol. 147ra-rb (Bd. 2, T 7, S. 33ff.).

[173] Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 16412, fol. 248rb: „Unde si corpus gloriosum habet in potestate sua quod possit videri et non videri; etiam habet in potestate sua quod possit palpari et non palpari, et utrumque sine miraculo. Sed palpatur per naturam corporis; non palpabile autem est inquantum corpus instrumentum est gloriosae animae." Die letzte Aussage findet sich ähnlich in den Guerricus-Texten.

[174] Vgl. Richard Fishacre, 4 Sent. d. 44, Cod. Oxford Balliol Coll. 57, fol. 341vb: „Solutio. Salvo maiorum intellectu dico, quod probabilius mihi videtur: Corpus videtur per speciem eius venientem ad oculos videntium. Corporis ergo sui Christus tantam habuit potestatem – sive alii gloriosi hoc habeant sive non –, ut posset, quam partem vellet, cohibere, et a speciei suae generatione in oculis videntium. (...) Sed hoc potuit occultando unam partem, et aliam manifestando effigiem (...) et hoc sine ulla corporis sui mutatione". Ebd., fol. 342ra: „Dico ergo quod corpus glorificatum est omnino oboediens spiritui sibi unito, et ideo pro voluntate eius nunc resistentiam facit, et tunc dicitur tangi, nunc non facit, ut cum sit simul loco cum alio corpore, ut Christus cum ostio." Ebd., fol. 342rb: „Ostendit contraria, id est duos effectus contrarios, sed diversis temporibus, scilicet cum tangebatur resistentia<m>, cum intravit ianuis clausis, resistentiae carentiam. Et hoc potuit, ut iam praedixi."

[175] Vgl. Alexander von Hales, 4 Sent. d. 10, n. 6 (ed. QUARACCHI, 159, m. Anm. 2).

[176] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 193 (sol.) und n. 194 (sol.).

[177] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 49, p. 2, s. 2, a. 3, q. 2 c.: „Nam tangi potest [sc. corpus glorificatum], qui potest impellenti resistere, cum sit corpus verum, non vanum vel phantasticum; latere potest, quia potest penetrare organum tactus. Primum ha-

Entscheidend ist auch für ihn die Konklusion, daß der für uns zweifellos reale Gegensatz dieser Eigenschaften in jenem Zustand aufgehoben sein wird.

(6) Thomas von Aquin gibt schon im SK zu erkennen, daß er beide Hauptmeinungen der Debatte kennt, aber selbst deutlich für die Praepositinus-These votieren möchte. Daran wird sich auch in der Summa nichts ändern[178].

(a) Es ist die völlige „Durchseelung" des Leibes in der Verklärung, die umfassende Durchsetzung der Form in der Beherrschung ihrer Materie, die dem Verklärten die Möglichkeit gibt, über das Ob und über das Wie seines Erscheinens vor anderen wie seiner Berührbarkeit selbst zu entscheiden[179]. In der naturphilosophischen Begründung, die Thomas wie die Vorgänger anschließt, kommt deutlich seine Gemeinsamkeit, aber auch seine Differenz gegenüber Albert zum Ausdruck: Die Berührbarkeit des Glorienleibes muß nicht durch ein Wunder erklärt werden, weil ihm die Eigenschaft „soliditas", sprich: die Fähigkeit, einem entgegenkommenden Körper zu widerstehen, nicht verlorengeht[180]. Daß jene Elementarqualitäten, die Gegensätzlichkeit und damit Korruptibilität induzieren, in der Verklärung suspendiert werden, hebt diese Fähigkeit nicht auf[181]. Auch Thomas begründet Berührbarkeit also im Blick auf konstante Grundeigenschaften wahrer Körperlichkeit („tangibiles qualita-

bet per virtutem naturae, secundum per effectum spiritualis potentiae. Et haec duo contraria sunt in nobis, sed non in illo corpore." Ganz ähnlich: Bonaventura, Comm. in Io., c. 20 (Opera VI, 518a).

[178] Zu einer anderen Einschätzung gelangt fälschlich VALKENBERG (2000) 92f., weil er die Frage nach der Sichtbarkeit/ Berührbarkeit des Auferstandenen mit dem Problem vermengt, ob der verklärte Leib andere Körper zu durchdringen vermag. Korrekt dagegen: TORRELL (1999a) Bd. 2, 566-569.

[179] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 1/ 2. Vgl. auch Sup. Joh., c. 21, l. 1, n. 2572: „In natura enim corporis gloriosi est et virtute, ut possit videri et non videri, sicut vult, a corpore non glorioso".

[180] Ausführlich setzt sich Thomas mit der Frage nach dem Verbleib der Elementarqualitäten des Leibes im Verklärungszustand in De pot. q. 5, aa. 7 und 8 auseinander. Dort wird deutlich die dem Avicenna zugeschriebene These zurückgewiesen, daß die aktiven und passiven Qualitäten verschwinden werden. Thomas lehrt dagegen, daß nur das wechselseitige Werden und Vergehen sowie die Veränderungen im Elementarbereich ein Ende haben.

[181] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 2 ad 2: „palpatio non pertinet ad sensum tactus inquantum est discretivus calidi et frigidi et huiusmodi contrariorum; sed inquantum est discretivus corporum solidorum quae habent potentiam naturalem resistendi dividenti. Et haec quidem soliditas est in corporibus gloriosis, etsi non sint qualitates illae contrariae."

tes“[182]). Deutlich zurückgewiesen wird aber vor allem in der thomanischen Summa die Ansicht, das Wesen der Verklärung bestehe in einer nun durchgesetzten Vorherrschaft von Qualitäten „himmlischer Körperlichkeit“. Genau dies hatten sowohl die Summa Halensis als auch Albert in „De resurrectione“ vertreten. Für Thomas dagegen wird der menschliche Leib auch in der Glorie nicht „himmlisch“ sein. Die Himmelskörper, so weiß der Aquinate von Aristoteles, sind zwar tatsächlich natürlicherweise unzerstörbar und unberührbar[183]. Die verklärte Leiblichkeit des Menschen aber besitzt ihre „subtilitas“ nicht durch Partizipation an der „himmlischen Körpernatur“, sondern allein durch die Kraft der verherrlichten Seele[184]. Ihre Unzerstörbarkeit erklärt sich, um eine Unterscheidung der Schöpfungslehre aufzugreifen, nicht „ex parte materiae“, sondern „ex parte formae“[185].

(b) An dieser Stelle ist der Hinweis auf ein entscheidendes Grundkonzept der reifen thomanischen Anthropologie angebracht[186]: Die geistige Seele ist einzige, unvermittelte Wesensform des Menschen. Was immer er ist, ist er nur durch die Seele. Diese ist ihrem Wesen nach metaphysisches Prinzip in einem „compositum“, allerdings aufgrund ihrer Geistigkeit subsistente Form, deren eigener Seinsakt es ist, der zum Sein des „compositum“ wird und der deshalb nicht

[182] S. th. III, 54, 2 ad 2.

[183] Vgl. 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 1 ad 1. Dazu LANGER (1974) 23ff.; DODDS (1986) 23-28.

[184] Vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2: „Habuit autem [sc. corpus gloriosum] aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit: non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo magis infra inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata“.

[185] Vgl. die dreifache Differenzierung des Begriffes „incorruptibilis“ in S. th. I, 97, 1 c., wo neben dem aus Sicht der Materie Unvergänglichen (in unterschiedlicher Weise Engel und Himmelskörper) und dem seitens der Form Unvergänglichen (den „corpora gloriosa“) noch dasjenige erwähnt wird, welches durch eine von außen kommende Wirkursache dem Verfall entzogen ist (der durch die Gnade Gottes gestützte Mensch im Paradies).

[186] Viele Belegstellen zu den folgenden Grundaussagen der thomanischen Anthropologie bieten die wertvollen Studien von SCHNEIDER, T. (1973) 12-63; BAZÁN (1983) 400-407; HEINZMANN (1986); WÉBER (1991) 146-187; ELDERS (1989) 283-291; ELDERS (1994) 262-290. Die Entstehung dieser Lehre in Auseinandersetzung mit der averroistischen Aristotelesrezeption des Siger von Brabant rekonstruiert im einzelnen WÉBER (1970); vgl. dort bes. 183-220 zur Verbindung von „Seele“ und „Intellekt“. Problematisch sind dagegen wenigstens in Teilen die Interpretationen bei BERNATH (1969) und MUNDHENK (1980) (vgl. HEINZMANN [1986] 257, Anm. 83); weniger qualitätvoll sind die Analysen von SCHULZE (1992).

zugrundegeht, wenn das Zusammengesetzte sich auflöst[187]. Diese Form bedarf des Korrelats der (ersten) Materie, die als Ko-Prinzip ebensowenig wie die Seele selbst eine vorgegebene, präexistierende positive Realität vor der Entstehung des Ganzen ist, sondern unselbständiges Prinzip als Teil der einen Menschennatur: das zu Formende, reine Potentialität. Genauso, wie es unsinnig wäre, eine Auflösung dieser notwendigen Verwiesenheit zu fordern, indem man die Seele zur „getrennten Substanz" erklärte, genauso widersinnig wäre es, der Seele ein Interesse zuzuschreiben, dimensionale Leiblichkeit überwinden zu wollen – ist sie doch Teil dessen, was die Seele als sie selbst (als „forma hominis") der Materie gibt[188]. Die Seele ist nicht eine eigenständige „res cogitans", die der „res extensa" Leib fremd gegenüberstünde und nur gezwungenermaßen mit ihr verkettet wäre, sondern sie ist, „ex parte formae" recht verstanden, die „corporeitas" selbst[189]. Materialität mit ihren unveränderlichen Bedingungen ist darum keine grundlegende Tragik des Menschseins, sondern sie ist durch die Seele als naturale Körperform prinzipiell „bejaht".

Die Konsequenzen für unser Thema sind leicht zu formulieren. Nicht nur das Faktum einer leiblichen Auferstehung wird für Thomas „ex parte animae" (oder besser: „ex parte naturae humanae") in einem gewissen Maße zugänglich[190], sondern auch das Wesen menschlicher Verklärung, wie es sich exemplarisch im auferstandenen Christus ausdrückt, wird im Rahmen seiner hylemorphistischen Anthropologie leichter erschließbar. In einem solchen Modell kann

[187] Die genauere Lehre von der „anima separata" bei Thomas kann hier ausgeklammert bleiben. Für eine knappe Übersicht zum Forschungsstand und einen originellen Interpretationsversuch vgl. SCHENK (1989) 510-516.

[188] Entsprechend werden im seelischen Bereich nach der Auferstehung auch alle „vires irrationales in organis corporis" erhalten bleiben: S. th. I-II, 67, 1 ad 3. Die bleibende Unterschiedenheit von Geist und Materie im thomanischen Denken betont mit Recht ELDERS (1994) 287.

[189] Vgl. ScG IV, 81: „Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis hominis, non sit aliud quam anima rationalis." Vgl. auch LOTZ (1988).

[190] Auf diesen Sachverhalt haben zuletzt SANTI (1993) 276 und SCHÖNBERGER (2001) 208f. hingewiesen; vgl. zuvor PEGIS (1974) 155-158; BROWN (1992). Damit wird die Auferstehung, sofern man mehr darunter versteht als eine bloße Wiederbelebung von Totem, für Thomas allerdings keine natürlich erkennbare Wahrheit, sondern behält ihren übernatürlichen Charakter, weil ja die Verherrlichung der Seele und damit die ganze Glückseligkeit des Menschen ein übernatürliches Geschenk Gottes ist: TURIEL (1987). Trotzdem gilt das Axiom: „Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio" (De pot. q. 5, a. 10 c.), so daß eine Vollendung der menschlichen Natur – wenn es sie denn geben soll! – ohne die Wiederherstellung der Leib-Seele-Einheit *prinzipiell* undenkbar ist.

Thomas nämlich den „Triumph der Form“[191] und die „natürliche Widerständigkeit“ des Geformten, darunter konkret die Berührbarkeit des Leibes als untrennbare Folge seiner Quantität, ohne Widerspruch zusammendenken[192]. In der Verklärung, so hatte Thomas schon im Schöpfungstraktat der Summa theologiae ausgeführt[193], wird die Geistseele ihrem Leib nicht bloß (wie im irdischen Dasein) das ihm als Leib entsprechende Leben vermitteln (also „anima“ als Lebensprinzip des „animal“ sein), sondern sie wird ihm „gewissermaßen von dem mitteilen, was ihr eigentümlich ist, sofern sie Geist ist“. Genau dies wird ja der Ursprung aller leiblichen „Verklärungs-

[191] Vgl. Thomas, De pot. q. 5, a. 10 ad 3: „anima rationalis ex perfecta unione ad Deum omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortietur.“

[192] Wenn G. Greshake (GRESHAKE/ KREMER [1986] 267) behauptet, einer „konsequenten thomanischen Anthropologie“ zu folgen, „wonach die Wirklichkeit des Leibes durch die Seele vermittelt wird und nicht empirisch-physikalisch zu verstehen ist“, um so seine Idee einer „Auferstehung im Tode“ abzusichern, setzt er sich Rückfragen aus. „Empirisch-physikalisch“ muß nach thomanischer Ansicht menschliche Leiblichkeit, die selbstverständlich erst „durch“ die Seele ist, wenigstens insoweit bleiben, als erstens räumliche Ausdehnung *zur Definition* jedes Körpers gehört und zweitens die Annahme einer (verklärten) „Leiblichkeit“, die nicht mehr „Körperlichkeit“ wäre, dem aristotelischen Denken fremd ist. Materie ohne Quantität (das wäre allein die „materia prima“ als solche) ist nach Thomas ein reiner Grenzbegriff. In concreto, d. h. in der Verbindung mit irgendeiner Wesensform, in der Konstitution einer zusammengesetzten Substanz, auch unter den Bedingungen der Verklärung, ist Materie stets „materia quantitate signata“, wie Thomas etwa in seiner Zurückweisung der franziskanischen Theorie einer „materia spiritualis“ für die Engel voraussetzt (vgl. S. th. I, 50, 2). Solange man mit Thomas „Leib“ und „Materie“ in dieser fundamentalen Weise verbunden lassen will, ist der Suche Greshakes nach einem „Begriff von Leiblichkeit (...), der nicht identisch ist mit dem des Geistes (bzw. der Seele), aber auch nicht mit dem Begriff der, unserer gegenwärtigen Erfahrung allein bekannten, unter Raum-Zeit-Bedingung stehenden Materialität und Körperlichkeit“ (GRESHAKE/ KREMER [1986] 319) eine prinzipielle Grenze an der Eigenschaft „Quantität“ gesetzt (die Zeitlichkeit stellt ein eigenes Problem dar).

[193] Vgl. Thomas, S. th. I, 97, 3 c.: „... anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare (...). Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi, et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur *animale*, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. (...) In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora *spiritualia* dicentur.“ Wie die meisten Scholastiker betont Thomas eigens, daß diese „Geistigkeit“ des verklarten Leibes kein Übergang in den Existenzzustand der Engel ist (vgl. S. th. I, 108, 8).

gaben" („dotes") und der Ursprung des Lebens und der Bewegung des Leibes in der zukünftigen Welt sein, die durch das Ende der Himmelsbewegung nach aristotelischer Vorstellung eigentlich keine Bedingungen für organisches Leben und Bewegung mehr bereitstellt[194]. In dieser Verklärung aber wird die Seele weiterhin einem materiellen Leib geeint sein, und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß sie auch noch diejenigen Begrenztheiten, welche die Materie als Prinzip der Potentialität in einem „ens compositum" immer setzen muß, überwinden will. Zwar ist nun der Leib vollends von der Seele durchformt, damit aber nicht ihr Produkt und bloßes Phänomen.
Für unser spezielles Thema gilt: Die natürliche Berührbarkeit des verklärten Leibes widerspricht nach Thomas nicht der verklärenden Kraft der Seele, und umgekehrt. Weil dimensionale wie durchgeistigte Leiblichkeit gleichermaßen Ausdruck der formenden Seele selbst sind, braucht Thomas das Leibliche in seiner sich abgrenzenden Konkretheit eschatologisch nicht durch theologische Zusatzprämissen zu spiritualisieren, und er braucht ebensowenig die Herrschaft und Verfügungsgewalt des Geistes, die nun eine neue Dimension erreicht, ins schlechthin Unverständliche und Mirakulöse zu entrücken. Vielmehr will er überall in seinem Erhöhungstraktat die Leistungsfähigkeit einer radikal hylemorphistisch konzipierten Anthropologie gerade in ihrer eschatologischen Vollendungsgestalt aufzeigen: Damit wenigstens prinzipiell Verklärung in ihrer ganzen Tragweite gedacht werden kann, reicht es aus, die Form-Materie-Beziehung zwischen Seele und Leib in letzter Konsequenz zu begreifen[195]. Wie die neuere Forschung längst erkannt hat, steht Thomas mit diesem „radikalen Aristotelismus" in keinem Gegensatz zum (christlich-)augustinischen Menschenbild, vielmehr zielt er auf des-

[194] Vgl. Thomas, De pot. q. 5, a. 10 c.

[195] Übrigens lehrt Thomas, daß die so durchseelte und verherrlichte menschliche Leiblichkeit das einzige „corpus mixtum" ist, das im Verklärungszustand des Universums noch übrigbleiben wird: De pot. q. 5, a. 9; Comp. theol. I, 170. Auch Tiere und Pflanzen wird es nicht mehr geben, denn sie könnten ja nur von außen und damit gewaltsam dazu gebracht werden, dem ihnen innewohnenden Zerfallsgesetz zu widerstehen, da ihre Formen natürlicherweise vergänglich sind. Sie werden darum gewissermaßen nur in ihren Ursachen fortbestehen, den (nun zum Stillstand gekommenen) Himmelskörpern und Elementen, die als „corpora innovata" weiterexistieren; vgl. SANTI (1995). Ihr Anblick, so deutet Thomas augustinische Aussagen, wird die auferstandenen Menschen unmittelbar zur Erkenntnis Gottes führen, denn diese Körper werden nichts anderes mehr sein als Spiegel ihres Schöpfers (vgl. S. th. I, 12, 3 ad 2). Die verklärte Welt ist dann ganz und gar „tabernaculum sanctorum" (S. th. III, 45, 2 ad 3).

sen Vollendung und überzeugende metaphysische Fundierung[196]. Daß die Seele einzige Wesensform ist, macht nämlich nach Thomas viel besser als die traditionelle Lehre von der „pluralitas formarum"[197] verstehbar, wie die Seele durch die Gottunmittelbarkeit der „visio beatifica" ganz und gar ihren Leib in Besitz nehmen (und dadurch verklären) kann, ohne ihn in seiner wesentlichen Körperlichkeit zu zerstören. Sie durchgeistigt denselben Leib, den sie auch vorher schon – das ist der originär augustinische Gedanke – in jeder Phase der menschlichen Existenz möglichst vollständig zu „gebrauchen" und „regieren" suchte.

(7) Blickt man auf die ganze Debatte mit ihren oft nur in einzelnen Begriffen differierenden Beiträgen zurück, so wird erkennbar, daß es den Scholastikern nicht leicht fällt, im Spannungsfeld von Identität und Differenz des Verklärungsleibes Christi eine klare Option zu treffen. Bei aller Einigkeit in der Zuschreibung souveräner Kommunikationsvollmacht an den Verklärten liegt für die Autoren das unterscheidende Kriterium in der Frage, ob man die nach der Auferstehung verbleibende Elementarbeschaffenheit leiblichen Menschseins noch als hinreichende Grundlage „natürlicher Berührbarkeit" ansehen darf: Bleiben die „qualitates naturales" auch „qualitates tangibiles"? Wie schon so häufig in dieser Arbeit können wir auch an dieser Stelle eine Differenzierung der theologischen Argumentation parallel zur Schärfung des philosophischen Naturbegriffs konstatieren. Was wirklich „natürliche" Eigenschaft des Menschen sein soll, so macht uns die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre klar, muß derart konstitutiv für ihn sein, daß es auch in der Verklärung nicht verlorengehen kann. Thomas von Aquin hat von allen Diskutanten das deutlichste Votum dafür abgegeben, daß in der letzten Verklärung die Natur des Menschen nicht aufgehoben, sondern bewahrt und vollendet wird.

bb) Die verbleibenden Wundmale

Neben der Berührbarkeit des Auferstandenen werfen die verbliebenen Wundmale, von denen das Johannesevangelium berichtet, die Frage nach einer Vereinbarkeit vorösterlicher Leiblichkeit mit dem neuen Glorienleben auf.

[196] Sehr überzeugend herausgearbeitet hat dies SCHNEIDER, T. (1973) 48-57.

[197] Vgl. dazu die magistrale Studie E. H. Wébers zur Anthropologie des 13. Jahrhunderts: WÉBER (1991) 74-119.

(1) Daß sich zu diesem Thema schon die Väter Gedanken gemacht haben, beweist einmal mehr Abaelards Zitatensammlung in „Sic et non", wenn sie u. a. einen Versuch des Augustinus wiedergibt, den Sinn der gezeigten Wundmale zu deuten: Sie sind Relikte der ursprünglichen Wunden, weil sie – wie so vieles andere in den Erscheinungen – die Echtheit des Auferstehungsleibes beweisen wollen[198]. Damit ist der Lösungsweg vorgezeichnet, den die Scholastiker mit gewissen Variationen einschlagen werden. Wenn die Wundmale auch nicht an sich dem Verherrlichungsleib angemessen sind, so werden sie doch im Blick auf ihre Funktion erklärlich, die ihnen bei der Erscheinung Christi vor den Jüngern, bei der Fürbitte des Erhöhten vor Gottes Thron im Himmel sowie bei seinem Erscheinen als Richter am Jüngsten Tag zuerkannt werden kann[199].

(a) Wenn Christus vor die Jünger tritt, soll ihr Glaube gestärkt und die Erinnerung daran erneuert werden, mit welcher Barmherzigkeit und Liebe Christus sie erlöst hat[200]. Wie ein stolzer Soldat

[198] Vgl. Augustinus, Ep. 102 (CSEL 34,2, 550, 5-11), zit. bei Abaelard, Sic et non, c. 88 (ed. BOYER/ McKEON, 70). Vgl. auch Augustinus, De civitate Dei, l. 22, c. 19 (CSEL 40,2, 630f.) oder Ambrosius, Super Lc. l. X, n. 170 (SC 52, 212): „tropaea nostrae salutis".

[199] Vgl. beispielhaft Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 192 (PL 198, 1640B-C): „Ostendit eis cicatrices manuum, pedum et lateris. Tribus de causis praecipue reservavit Dominus cicatrices in corpore, licet incorruptibili. Ad corroborandam fidem apostolorum, quia surrexerat; et ut semper repraesentet Patri, quale genus mortis tulit pro nobis, quod est quidam modus interveniendi pro nobis; et ut in iudicio videant perfidi, in quem pupugerunt. Et ut ostendat omni carni signa victoriae suae. Verbi gratia, miles fortiter egit, et multis vulneribus perfossus est. Ait illi medicus: Vis sanari sine omni cicatrice? vel cum cicatricibus sine omni deformitate? Puto quod in signum gloriae suae, et pro exemplo alios animandi ad idem, reservaret cicatrices." Ähnliche Ausführungen: Anselmschule, Traktat de novissimis, ed. LOTTIN (1959) S. 396, Z. 137ff.; Anon., Clm 7972 (Bd. 2, T 1, S. 7f.); Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 209rb; Petrus Pictaviensis, Sent. l. 5, c. 18 (PL 211, 1265D-1266A); Radulfus Ardens, Hom. 55 de tempore (PL 155, 1869A); Simon v. Tournai, Kom. zum Symbolum, n. 103-105 (ed. HÄRING [1974d] 64); Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb (ed. HEINZMANN [1965] 184f.); Anonymus, Cod. Paris Mazar. lat. 1708, fol. 257va; Stephan Langton, Summa, Cod. Cambridge, St. John's C7 (James 57) fol. 325ra, verbessert nach Cod. Paris Nat. lat. 14556, fol.172ra (ed. EBBESEN/ MORTENSEN [1985] 173); Gaufried von Poitiers, Summe, Cod. Paris Nat. lat. 3143, fol. 113va (ed. HEINZMANN [1965] 230. Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 486) nennt auch die unmittelbare Quelle für alle diese Deutungen: Beda Venerabilis, Super Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 630A-631A/ CChr.SL 120, 419f.).

[200] Man darf hier auch an die Bedeutung der Wundmale des Herrn denken, die sie in der mittelalterlichen (vor allem franziskanischen) Christus- bzw. Passionsmystik be-

nach der Schlacht lieber einige Narben behält, obgleich der Arzt sie verschwinden lassen könnte, so macht es Petrus Comestor zufolge Christus, der Todesüberwinder. Auch eine allegorische Deutung wird mit Berufung auf Gregors des Großen Auslegung der Thomasperikope in Erwägung gezogen: Wer Christi verklärte Wunden sieht, soll von der eigenen „Wunde des Unglaubens" geheilt werden[201].

(b) Vor Gott dem Vater zeigt Christus die Narben, um als Fürbitter an die Größe seines Verdienstes zu erinnern und so die Hoffnung der Menschen auf seine Mittlerschaft zu stärken.

(c) Beim Gericht schließlich werden die Wundmale den Verdammten zur größeren Strafe, den Gerechten aber zur größeren Herrlichkeit erscheinen. Will man sie nicht als bleibende Siegeszeichen des Auferstandenen betrachten, so mag ihr Erscheinen am Jüngsten Tag dennoch in umgekehrter Analogie zur vorösterlichen Verklärung auf dem Berge problemlos verständlich werden: Sie sind nicht ungebührliche Defekte des Leibes, sondern freiwillig gewählte Zeichen mit einer soteriologischen Bedeutung. Es können darüber hinaus dieselben Erklärungsmodelle Anwendung finden wie im Falle der vorösterlichen Verklärung: Entweder erscheinen die Wundmale als vorübergehende Luftprojektion oder durch ein Wunder ganz ohne natürlichen Träger.

(2) Die Hochscholastik hat den bis jetzt entwickelten Argumenten kaum mehr Neues hinzuzufügen, obwohl die Frage zum Standardrepertoire der Auferstehungsquästionen gehört. Zuweilen wird auch hier noch einmal eine naturphilosophische Präzisierung des biblischen Faktums versucht[202]. Insgesamt ist man stärker um eine Gewichtung der vielen, oft eher additiv vorgetragenen Begründungen der Vorzeit bemüht, wobei neben dem Beweis für die Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen dem Gedanken Augustins von den Wundmalen als immerwährenden Siegeszeichen das Hauptgewicht zugemessen wird[203]. Namentlich Thomas betont in diesem

sitzen. Vgl. etwa einschlägige Aussagen Bonaventuras, wie sie bei STRACK (1959) 142f. zusammengestellt sind.

[201] Vgl. Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 209rb: „...ut ostensa vulnerum cicatrice infidelitatis vulnus sanaret."

[202] Vgl. Albert, Super Joh. 20,27 (ed. BORGNET t. 24, 692f.).

[203] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 190 (ad 3); ebd. n. 195 und ähnlich Guerricus, Q. de resurrectione, a. 3 (Bd. 2, T 16, S. 95f.), der Augustins Gedanken im Sinne einer „causa universalis" festhalten will, die durch weitere „causae particulares" ergänzt werden kann. Weiterhin Hugo von St. Cher, Sup. Lc. 24 (Opera VI, fol. 276ra); Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 6, § 5 ad 3 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 281, ZZ. 76-83.

Zusammenhang die „gloria Christi" und erwähnt, daß die Wundmale des Herrn deshalb nach Ostern einen besonderen Glanz ausgestrahlt haben[204]. Die Darstellung des Jüngsten Gerichts und näherhin der Gestalt des richtenden Menschensohnes ist den Theologen ein möglicher Ort, um die Funktion der „cicatrices" noch einmal zu thematisieren[205].

cc) Das Essen Christi nach der Auferstehung

Ein drittes Einzelproblem aus dem Bereich „Vereinbarkeit von wahrer Leiblichkeit und Verklärung" betrifft das von den Evangelisten überlieferte Essen des Auferstandenen vor den Augen seiner Jünger, das nur zum Teil schon mit dem Stichwort „Berührbarkeit des verklärten Leibes" abgehandelt ist.

(1) Daß Christus nur deswegen bei seinen Erscheinungen ißt, um den Zeugen etwas klarzumachen, nämlich die Wahrheit seiner Leiblichkeit, steht für die Scholastiker von Anfang an fest[206]. Manche Autoren sehen darin sogar das überzeugendste Auferstehungsargument überhaupt, weil es auf jeden Fall außerhalb der Wirkmöglichkeiten des Teufels oder irgendwelcher magischer Täuschungen steht: Hier wird die göttliche Kraft deutlich von der Illusionsmacht eines bösen Zaubers unterscheidbar[207].

Super Lucam 24,40 (ed. BORGNET t. 23, 769b); Bonaventura, Sermo 22 de tempore, Dominica in oct. Paschae, n. 8 (ed. BOUGEROL, 293); Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 3; S. th. III, 54, 4.

[204] Vgl. Thomas, S. th. III, 54, 4 ad 1 („specialis decor"). Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 2, 577-580.

[205] Vgl. etwa Bonaventura, 4 Sent. d. 48, a. 1, q. 3 ad 1-2.

[206] Beispielhaft mögen dies zwei Zitate aus Anfangs- und Endphase der frühscholastischen Zeit verdeutlichen. Sammlung „Dubitatur a quibusdam" (Anselmschule, ed. WEISWEILER [1936a] 335): „Mors illi ultra non dominabitur id est aliqua mortis compassio ut flere, sitire et cetera. Quod vero post resurrectionem comedit, non fame illud fecisse potuit sed quasi miraculum illud ad se declarandum fecit" (identisch ebd. 303 aus „Deus hominem fecit perfectum"). Stephan Langton, Summa, Cod. Cambridge, St. John's C7 (James 57) fol. 325rb (EBBESEN/ MORTENSEN [1985] 174): „Immo per hoc quod comedit potuit videri quod non resurrexisset gloriosus, quia corpora glorificata non egent alimonia. Dicimus quod per comestionem non probavit resurrectionis veritatem nisi per consequens; sed probavit se non esse spiritum nec habere fantasticum sed verum corpus." Ähnlich Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb (ed. HEINZMANN [1965] 184); Radulfus Ardens, Hom. 69 de tempore (PL 155, 1922D).

[207] Vgl. Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 401B); ders., Sermo 5 de sanctis (PL 217, 472C): „certissimum argumentum"; Alanus ab Insulis, Summe „Quoniam homines" (ed. GLORIEUX) n. 138, S. 275: „diabolus, cum habeat potestatem loquendi in corpore et movendi corpus, non habet potestatem comedendi, cum per hoc divina operatio a diabolica distinguatur". Einen Magiertrick verrät in diesem

(2) Wenn dieses Essen nun die leibliche Realität des Auferstandenen beweisen soll, andererseits aber die völlige Unabhängigkeit des Auferstehungsleibes von Nahrung nicht zu bezweifeln ist, stellt sich für das konsequente Denken der Scholastik notwendig die Frage nach dem Verbleib der aufgenommenen Speisen. Robert von Melun zögert, ob für ein solches Geheimnis überhaupt eine Erklärung gesucht werden muß. Wenn ja, so bietet sich ihm die Analogie jener Engel an, die nach dem Zeugnis der Schrift in Menschengestalt Abraham besucht und dabei auch gegessen haben: Was sie aßen, ist „wie etwas Brennbares im Feuer" verzehrt worden[208]. Nicht nur die von Robert abhängigen „Allegoriae in Novum Testamentum" schließen sich dieser Theorie an[209]. Petrus Comestor und in seinem Gefolge der Cantor fügen eine bildhafte Analogie aus dem Werk Augustins hinzu: Wie Wasser anders von einem durstigen Boden aufgenommen als von einem Sonnenstrahl „verzehrt" wird, so unterscheidet sich das Essen Christi vor und nach der Auferstehung[210].

Zusammenhang (Ps.-?)Praepositinus, Summa contra haereticos, III. B. 2. (ed. GARVIN/ CORBETT, 60): „*nos qui manducavimus* etc., quod verissimum est inditium resurrectionis facte secundum carnem. Nam etsi magi per incantationes suas et quibusdam caracteribus sub utraque ascella positis mortuum suscitare videantur ita quod loquatur et ambulet, quod comedat tamen nequaquam facere possunt. Hinc est quod Dominus in evangelio dicitur in argumentum vere et corporalis resurrectionis puelle quam resuscitavit mox ad manducandum dari precepit." Vgl. auch Cod. Paris Nat. lat. 3477 (Schule des Petrus Cantor), fol. 64ra: „Ad idem fuit validum argumentum quod comedit, quia spiritus etiam in corporibus assumptis comedere non possunt..." (Bd. 2, T 2, S. 11, Z. 31f.).

[208] Robert von Melun, Questiones de divina pagina (ed. MARTIN) S. 39 [77]: „Queritur, quid factum sit de illo cibo quem Christus assumsit postquam resurrexit a mortuis, cum Veritas ipsa testetur : *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur,* et cum post resurrectionem corpus spirituale habuisset, cum ante fuisset animale, in figura corporum que habituri sumus post resurrectionem non egentium cibo vel potu. *Solutio.* Dicunt quidam non oportere super hoc querere. Alii, non esse super hoc mirandum cum etiam angeli apud quosdam hospicio recepti legantur comedisse, qui nec ventrem, nec os, nec secessum habuerunt, et quod ab eis in cibum (S. 40) sumebatur velut aliquod cremabile in igne positum sine mora consumebatur."

[209] Vgl. Allegoriae in NT, l. 5 [zu Joh] (PL 175, 878 A-C); ähnlich ebd. l. 7 (PL 175, 918C). Vgl. weiterhin Anonymus, Clm 7972 (Bd. 2, T 1, S. 6); Radulfus Ardens, Hom. 55 de tempore (PL 155, 1866A): „Cibus tamen ille non descendebat eo quod nostri descendunt, sed in ipsa consumebatur masticatione".

[210] Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 193 (PL 198, 1640D-1641A): „Sed sciendum est cibos a domino sumptos post resurrectionem, non solum sumptos, sed etiam absumptos, sicut aqua missa in ignem absumitur. Ante mortem vero sumptos in alimoniam. Aliter enim absorbet aquam terra sitiens, aliter radius solis cadens." Ähnlich Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 209rb; Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 401C). Vgl. Augustinus, ep. 102, 6

(3) Dieses Erklärungsparadigma hat mit kleinen Variationen als Standarddeutung der Scholastiker im 13. Jahrhundert Bestand[211] und wird regelmäßig in den Schriftglossen repetiert[212]. Entscheidend ist, daß damit diejenigen Elemente des Vorgangs „Essen" im Falle des Auferstandenen als tatsächlich vorhanden anerkannt werden können, die dessen „Wahrheit" garantieren[213], und zugleich durch die These einer wunderbaren Auflösung des Aufgenommenen die Bedingungen der Verklärung respektiert werden.

Allerdings möchten einige Hochscholastiker den auferstandenen Christus nicht mehr ohne weiteres auf eine Stufe mit den verleiblichten Engeln stellen[214]. So meint die Summa Halensis mit Berufung auf (z. T. pseudo-)augustinische Quellen, der Nahrungsaufnahme Christi müsse im Vergleich ein höherer Grad von „Wahrheit" zugekommen sein, der darin erblickt wird, daß der Mensch Christus die Fähigkeit zu essen „durch die Natur seiner Seele" besessen habe, die Engel aber nicht[215]. Der junge Thomas im SK schließt sich dieser Unterscheidung an[216], während er sich im Auferstehungstraktat der Summa mit der bloßen Zitierung der einschlägigen Väterautoritäten begnügt[217], nachdem die Abgrenzung von den Engeln bereits in den

„Quo modo autem contrarium est et Christum post resurrectionem cibatum et in resurrectione, quae promittitur, ciborum indigentiam non futuram, cum et angelos legamus eiusdem modi escas eodemque modo sumpsisse non ficto phantasmate, sed manifestissima ueritate nec tamen necessitate sed potestate? Aliter enim absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius candens, illa indigentia, iste potentia" (CSEL 34,2, 550). Vgl. auch Beda Venerabilis, Sup. Lc., l. 6, c. 24 (PL 92, 631B/ CChr.SL 120, 421, Z. 2304ff.).

[211] Beispielsweise bei Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 5, sol. (2) (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 278, ZZ. 41-44): [creata quae comeduntur] „corpori gloriosi obediunt ad potestatis demonstrationem, et ideo convertuntur in materiam subtilem aëream, sicut modo convertuntur in nutrimentum." Vgl. Richard Fishacre, 4 Sent. d. 44, Cod. Oxford, Balliol College 57, fol. 342ra mit dem o.a. Augustinuszitat und der Folgerung: „Futurae igitur resurrectionis corpus imperfectae felicitatis erit, si cibum eguerit. Ubi igitur indigentia, ibi digestio et conversio, ubi potentia, ibi sumptio et consumptio"; Bonaventura, Comm. in Io., c. 21 (Opera VI, 524ab). Wilhelm von Baglione, q. 2 ad 3 (Bd. 2, T 22, S. 156, Z. 22) spricht von einem „testimonium efficax".

[212] Beispielhaft: Hugo von St. Cher, Super Lc. 24 (Opera VI, fol. 276ra); Sup. Joh. 21 (Opera VI, fol. 398vb).

[213] Vgl. die Aufzählung bei Guerricus, Q. de resurrectione, a. 4 c. (Bd. 2, T 16, S. 97).

[214] Vgl. ebd. ad 3.

[215] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 196 (sol.).

[216] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 4 ad 3. Vgl. auch 2 Sent. d. 8, q. 1, a. 4, qa. 1 sc. 1/ ad 1.

[217] Vgl. Thomas, S. th. III, 54, 2 ad 3. Zur Unabhängigkeit der Verklärten von materieller Speise vgl. schon S. th. I, 97, 3 c.

Schöpfungsquästionen der Ia Pars erfolgt war[218]. Wer darüber hinaus eine nähere Explikation des Sachverhalts wünscht, findet im thomanischen Werk reiches Material: Der Magister widmet sich ihm in Passagen der „Quaestiones de potentia" (1265/66)[219], der Summa contra Gentiles[220] und des Johanneskommentars[221] ebenso wie in einem Quodlibet-Artikel, den er während seines zweiten Paris-Aufenthalts verfaßt hat und in dem er noch stärker als alle anderen Zeitgenossen die Echtheit bzw. Nicht-Fiktionalität des nachösterlichen Essens Christi hervorhebt[222].

(4) Zusammenfassend können wir festhalten: Die Absicht der Autoren in der Interpretation dieses Einzelproblems ist dieselbe wie anläßlich der zuvor dargestellten Fragen. Die soteriologische Funktion der biblisch berichteten Fakten wird klar herausgestellt und

[218] Vgl. S. th. I, 51, 3 ad 5: „nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturae, in quod cibus posset converti. Unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti. Unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis." Der Irrealis „in quod cibus *posset* converti" in diesem Artikel wurde Thomas übrigens – als einziger Punkt aus seiner Auferstehungslehre! – im Korrektorienstreit zum Vorwurf gemacht: Dadurch, so der Franziskaner Wilhelm de la Mare, habe er die Möglichkeit eines Wachstums des verherrlichten Leibes gelehrt und gegen den Glauben an die Leidensunfähigkeit und die Vollkommenheit dieses Leibes verstoßen (vgl. Declarationes Magistri Guillelmi de la Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis [ed. PELSTER, 17]). Mit Blick auf die tatsächliche Lehrposition des Aquinaten offenbart der Vorwurf ein gehöriges Maß an sophistischer Böswilligkeit, er beweist aber auch, wie intensiv die Texte des Gegners studiert und bis in kleinste Details polemisch ausgewertet wurden. SCHENK (1989) 300 stellt mit Recht fest: „Wilhelms Correctorium ist in der Gefahr jeder Polemik, die Positionen des Gegners schwächer darzustellen, als sie eigentlich sind, oder sie durch eine gewisse ‚Konsequenzenmacherei' zu verfälschen." Zur weiteren Charakterisierung dieser Schrift vgl. SCHNEIDER, T. (1973) 102-129. Die Replik der Thomisten ließ nicht lange auf sich warten, vgl. etwa GLORIEUX (1956) 75f.

[219] Vgl. Thomas, De pot. q. 6, a. 8 ad 8: „comestio attribuitur angelis in corporibus assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem, cuius corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote eius existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam praeiacentem."

[220] Vgl. ScG IV, 83.

[221] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 21, l. 2, n. 2612.

[222] Vgl. Thomas, Qdl. 3, q. 2, a. 3 [5].

überzeugend erläutert. Eine Reduzierung der Geschehnisse auf diese Funktion aber, eine Verlagerung der biblischen Wahrheit auf die rein existenziale Ebene unter Zurückdrängung oder gar Ablehnung der äußeren Ereignisdimension findet unter den Scholastikern keine Befürworter. Die Theologen sind eher bereit sind, das Verklärungsgeheimnis auch auf dieser Ebene bis an die Grenze des intellektuell Erträglichen argumentativ zu durchdringen, als irgendwelche Zweifel an der Wahrhaftigkeit Gottes in Tat und Wort seiner Offenbarung oder an der rational nachweisbaren Kontinuität zwischen vor- und nachösterlichem Christus unbeantwortet zu lassen. Dabei setzt sich die schon im Blick auf die Definitionsversuche für den Auferstehungsbegriff beobachtete Tendenz fort, dem Aspekt der Identität vor dem der Verklärung einen Vorrang einzuräumen.

§ 3 Kundgabe der Auferstehung und Glaube der Jünger

Die Entstehung des Osterglaubens und seine Begründbarkeit, aber auch die Frage nach der Funktion des Ostergeschehens für das Ganze der Christusoffenbarung gehören zu den zentralen und vieldiskutierten Themen heutiger systematischer Theologie. Bereits die Scholastik hat die biblischen Erscheinungsberichte nicht nur als Quelle für Informationen über den Auferstandenen, also hinsichtlich eines „Was", sondern zugleich im Blick auf das „Wie" und „Wozu" der Kundgabe untersucht. Der folgende Paragraph will darstellen, wie man die Texte klassifiziert und welche Deutung man ihnen aus dem Blickwinkel der Offenbarungstheologie, der Glaubenspsychologie und verwandter „fundamentaltheologischer" Fragestellungen hat zukommen lassen.

1.) Die übergreifende christologische Funktion der Ostererfahrung: Stärkung des erschütterten Jüngerglaubens durch endgültige Offenbarung der Gottheit Christi

Ein erster Aspekt des großen Themenfeldes „Auferstehung und Glaube" ist bereits in der Frühscholastik häufiger anzutreffen. Es geht um die Rolle der Auferstehung und ihrer Rezeption durch die Glaubenden im Verlauf der Offenbarungsgeschichte für das Persongeheimnis Jesu Christi. Die spezielle Fragestellung lautet: Was bedeutete die Auferstehung für die Jünger, deren Glauben an Christus als Sohn Gottes durch das Erlebnis des schmachvollen Todes am Karfreitag ernsthaft erschüttert worden war? Der Theologe wird versuchen, die Antwort auf diese Frage zu generalisieren: Wenn den

Osterereignissen in der genannten konkreten Situation eine glaubenspsychologische Funktion zugeschrieben werden kann, sollte zugleich verstehbar werden, welche Stellung die Auferstehung für die Kundgabe der göttlichen Natur Christi im „ordo oeconomiae", in der Offenbarungslogik Gottes insgesamt einnimmt.

(1) Schon im ersten Kapitel seines Römerbriefkommentars, wo das die Scholastik regelmäßig interessierende Thema der „praedestinatio Christi" behandelt wird, benennt Abaelard den Ausgangspunkt des Problems[1]: Durch Christi Passion war der Glaube der Jünger an Christus als göttlichen Retter Israels zutiefst erschüttert worden. Sein Tod bedeutete das Ende aller Hoffnungen. Nach der Auferstehung aber war jeder Zweifel verschwunden, und derselbe Petrus, der den Herrn vor der Magd am Kohlenfeuer verleugnet hatte, trat nun ohne Furcht vor das Antlitz Neros[2]. Der Kommentar zu den Paulinen in der Mitschrift aus Canterbury zitiert sogar das Augustinuswort: Wären die Jünger vor der Auferstehung gestorben, so wären sie (infolge ihres Zweifels) nicht gerettet worden[3]. Noch drastischer drückt

[1] Vgl. Abaelard, Römerbriefkommentar, I (1,4) (PL 178, 794D-795A; ed. BUYTAERT = Opera I, 56), zum Pauluswort „Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute ... ex resurrectione mortuorum Jesu Christi": „ac si diceret: ex tunc factum est ut esset virtus seu fortitudo omnium per fidem ei cohaerentium, ex quo eius resurrectio completa est, testificata per resurrectionem mortuorum eodem die factam, de quibus scriptum est quia *venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis.* Tunc enim omnis infidelitatis dubitatio abscessit, quae de passione quoque discipulis acciderat, quorum quidam iam desperati *dicebant: Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel*". Ähnlich Commentarius Cantabrigiensis, In Primam Ep. ad Thess. (ed. LANDGRAF, 524): „Christus autem sicut propter nos mortuus est, ita et propter nos resurrexit, ut eius resurrectio nostre resurrectionis testimonium esset et nos in fide magis confirmaret. Ipse enim, sicut nec ascendendo, ita nec resurgendo melior fuit quam prius, sed nos multo meliores fecit, quia, sicut apostolus dicit, qui propter delicta nostra traditus est et propter iustificationem nostram resurrexit. Ante resurrectionem enim apostoli etiam in fide imbecilles erant, sed, ut supra meminimus, in resurrectione, sicut beatus dicit Ambrosius, omnis de Christo abscessit dubitatio."

[2] So im Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Rom. (ed. LANDGRAF, 12): Christus ist unsere Stärke „a tempore videlicet resurrectionis, quia ante resurrectionem ita infirmi erant in fide et imbecilles, quod etiam Petrus, qui firmior erat, ipsum negaret, in ipsa videlicet passione. In ipsa etiam resurrectione dubitabant et desperabant de ipso resurrecturo. Sed post resurrectionem adeo sunt confirmati, ut, qui ad vocem ancille trepidabat, ad conspectum Neronis omnino intrepidus existeret."

[3] Vgl. Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Col., (ed. LANDGRAF, 498): „Ante resurrectionem enim apostoli etiam in fide tepidi erant nec eo modo credebant adhuc, quo oportebat. Sed in resurrectione Domini, ut dicit beatus Ambrosius, omnis dubitatio de Christo abscessit ab eis. De quo primitus ita dubitabant, quod si ante resurrectionem morerentur, illi, ut dicit beatus Augustinus, non salvarentur."

sich Abaelard mit Berufung auf (Pseudo-)Augustin[4] in seiner Antwort auf eines der „Problemata" an Heloise aus: Selbst Maria, durch die das Geheimnis der Menschwerdung Wirklichkeit wurde, kam angesichts des Todes Christi ins Zweifeln[5]. Das Fazit aus all diesen Bemerkungen ist stets gleich: Erst durch die Auferstehung ist Christus für immer „unsere Stärke" geworden und der Glaube an ihn unangreifbar. Es sind die unmittelbare Begegnung mit dem zu Glaubenden und die Größe der begleitenden Wunder, die hier entgegen allen früheren Einwänden zum Glauben „nötigen"[6].

Man darf aus diesen Aussagen keine falschen Schlüsse ziehen. Es wird nicht behauptet, daß der Glaubensinhalt „Gottheit Christi" erst durch die Auferstehung konstituiert würde – die Scholastiker sind sich darin einig, wie wir in einem früheren Teil dieser Studie durch viele Zitate belegt haben, daß die Auferstehung nur offen manifestierte, was der Sache nach ganz ursprünglich zur Person Christi gehörte und wenigstens anfanghaft auch schon vor Ostern offenbart wurde. Die Auferstehung ist nach Ansicht aller Autoren unserer Zeit in einem gewissen Sinne Erkenntnisgrund, aber nicht Sachgrund der göttlichen Würde Jesu (was krasser Adoptianismus wäre). Abaelard will auch nicht sagen, daß die Jünger vor Ostern keinen Christusglauben besessen hätten; wohl aber meint er, daß die Gewißheit dieses Glaubens durch die Erfahrungen der Passion verlorengegangen war. Die Funktion der Auferstehung ist für ihn demnach eine vorwiegend psychologische: Nicht die „fides quae", wohl aber die persönliche „fides qua" wird hier bleibend gefestigt, indem die Gründe für die zwischenzeitliche Verunsicherung aufgehoben werden.

Vgl. Augustinus, En. in Ps. 138, c. 21 (PL 37, 1798/ CChr.SL 40, 2006); Ambrosiaster, Super Rom. 1, 4 (ed. VOGELS = CSEL 81,1, S. 17, Z. 7ff.).

[4] Generell zu pseudo-augustinischen Schriften im Mittelalter vgl. DE KROON (1972).

[5] Vgl. Abaelard, Problemata Heloissae, IV (PL 178, 682D-683A): „Fortassis et quod dicitur, *in corde terrae*, non tam de sepultura Domini accipi videtur quam de cordibus hominum, eo tempore in tantum de Christo desperantium ut discipuli quoque nec non et mater ipsius in fide graviter titubaverint. Unde Augustinus Quaestionum veteris et novae legis capitul.: ‚Etiam Maria, per quam mysterium gestum est incarnationis Salvatoris, in morte Domini dubitavit; ita ut in resurrectione Domini firmaretur...'".

[6] Vgl. Abaelard, Theologia „Scholarium", l. 2, n. 47 (PL 178, 1051A/ ed. BUYTAERT/ MEWS = Opera III, 431): „Numquid multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi? Quod in Apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognovimus."

(2) Daß wir Abaelard damit richtig interpretiert und außerdem auf ein Lehrstück hingewiesen haben, welches keineswegs eine Sondermeinung, sondern – wenn auch nicht in den drastischen Formulierungen Abaelards – gemeinsames Gut der Theologen im 12. Jahrhundert darstellt, beweist der Blick in einige andere wichtige Texte, vor allem Paulinenkommentierungen, dieser Epoche.

Die „Allegoriae in Novum Testamentum" und der anonyme Paulinenkommentar Cod. Paris Arsenal 543 (= Vat. Ottob. lat. 445), die beide aus der Schule des Robert von Melun stammen und damit unter indirektem Einfluß Abaelards stehen, sprechen wie dieser von der Auferstehung Christi als Wende für den geschwächten Glauben der Jünger. Besonders im zweiten dieser beiden Texte (zur selben Stelle aus Röm 1 wie die zitierten Passagen Abaelards) wird deutlich, daß die Auferstehung keineswegs Sachgrund, sondern nur (subjektiver) Erkenntnisgrund der Gottessohnschaft Jesu für die Jünger gewesen sein kann[7].

Theologen anderer frühscholastischer Schulen denken in dieselbe Richtung. Der porretanisch geprägte Verfasser des Kommentars zur Paulinenglosse des Gilbert von Poitiers in Cod. Paris Nat. lat. 686 deutet die Auferstehung Christi als Manifestationsgeschehen seiner göttlichen Natur und schließt sich darin seiner Vorlage an: Die seit Ewigkeit bestehende „Vorherbestimmung" Christi zur Gottessohnschaft wird allgemein erst in den Ereignissen der Erhöhung kundgetan, wo Christus nach der ganz und gar menschlichen Erniedrigung in der Passion jetzt „ganz als Gott" in Erscheinung tritt[8].

[7] Vgl. Allegoriae in NT, l. 5 [zu Joh] (PL 175, 876A-B); Anonymus, Paulinenkommentar, Cod. Paris Arsenal 534, fol. 136ra (= Cod. Vat. Ottob. lat. 445, fol. 13rb): „Merito ex resurrectione apparuit esse Filius Dei. In nullo enim tanta suae virtutis potentia claruit quam ubi mortuus mortuos secum resurgere fecit. Tunc enim omnis infidelitatis dubitatio abscessit, quae de morte eius etiam discipulis suis acciderat, quorum quidam iam desperati dicebant: *Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel.*"

[8] Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 686, fol. 35ra-b: „*Ambrosius etc.* Hic litterae veritatem non pervertit, sed quomodo Christus quod ab aeterno erat Deus et Dei Filius, hoc esse praedestinaretur, intelligere non valens, dixit referendum esse ad cognitionis ordinem, ostendens hunc modum loquendi nonnumquam in hac pagina reperiri, ut cum dicitur: *Ero illorum Deus*, et similia. Et itaque, quamdiu latitavit sub mortali carne, etsi Deus et Dei Filius, tamen quia multa exhibebat humanitatis indicia, quia fatigabatur et similia, a paucis credebatur Deus, et a multis homo purus, [35rb] et maxime in passione, ubi fuit homo totus, quia, ubi et latrones, est mortuus. Sed in resurrectione et ascensione, et Spiritus Sancti missione et aliarum quoque virtutum exhibitione, ut cum intravit ianuis clausis, in quibus totus Deus fuit, id est signa divinitatis exhibuit, verus Deus esse innotuit. Qui enim secundum <quod> est factus

Noch bedeutsamer ist, daß auch die Psalmen- und Paulinenglosse des Petrus Lombardus den ganzen Gedankengang aufgenommen haben. Zur Vorherbestimmung Christi – diesem Thema widmet auch der Lombarde zu Röm 1, 4, wie immer in der Glosse mit Hilfe zahlreicher Väterzitate, breiten Raum – gehörte, daß das Wesen des im Fleische verborgenen Gottessohnes durch die Kraft des Auferstehenden offenbar gemacht werden sollte[9]. Diese Kraft sieht der Sentenzenmeister wie auch schon die früheren Autoren in der Wirkung aufscheinen, welche Christi Auferstehung für die Auferstehung der übrigen Menschen (am Ostertag und am Ende der Zeiten) ausübt[10]. Zweifel und Unglauben jeder Art, von denen auch die Jünger befallen waren, werden vernichtet, wo man sich dieser Kraft bewußt wird[11].

Ausführlich kommt schließlich eine anonyme Quästion aus dem Umkreis des Petrus Cantor auf den Unglauben der Jünger zu sprechen, um den Modus der Erscheinungen Jesu zu rechtfertigen: Weil Christus ihnen die „veritas resurrectionis" wegen ihrer Disposition so nachdrücklich beweisen mußte, griff er sogar zu Mitteln, die für den distanzierten Betrachter Zweifel an der Verherrlichung seines Leibes wecken könnten[12].

(3) Die Charakterisierung der Auferstehung als Stütze für den in der Passion geschwächten Jüngerglauben (wobei Maria generell ausgenommen wird[13]) und als endgültige Offenbarung der Gottheit

ab aeterno Deus, est praedestinatus, ut cognosceretur esse Dei Filius, et hoc in virtute resurrectionis, cum se et alios mortuos suscitavit."

9 Petrus Lombardus, Collect. in Rom., c. 1 (PL 191, 1314C-D): „Qui Dei Filius qui latebat in carne quid esset, praedestinatus est, id est, praescitus ab aeterno, manifestari Filius Dei virtute resurgendi, scilicet cum resurgat a mortuis. Omnis enim ambiguitas et diffidentia, resurrectione eius calcata est et compressa. Nam in morte eius etiam discipuli eius dubitavere, sed in resurrectione virtus divinitatis emicuit, sicut ait: *Cum ego exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum* (Jo. XII), id est tunc cognoscar omnium esse Dominus."

10 Dieser Zusammenhang wird durch die Formulierung der Schriftstelle selbst nahegelegt: „... in virtute (...) ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri...".

11 Ähnlich Petrus Lombardus Super Ps. 68, 4f. (PL 191, 628D-629B).

12 Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 3477, fol. 63va-64ra (Bd. 2, T 2, S. 10f.).

13 Vgl. CONGAR (1950) 277-283, der unter zahlreichen Zeugnissen aus Früh- und Hochscholastik für diese Überzeugung auch Thomas, 3 Sent. d. 3, q. 1, a. 2 sol. 2 ad 1 zitiert: „dubitatio quae sonat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest. Nec talis dubitatio in beata Virgine fuit in tempore passionis, sed in ea remansit fides firmissima, etiam apostolis dubitantibus." Beispielhaft kann man auch auf eine Predigt des Aquinaten verweisen: De dec. praeceptibus, XV. Vgl. TORRELL (1982) 234, mit Anm. 102. Daß dieses Predigtthema nicht selten war, belegt O'CARROLL

Christi hält sich durchgehend auch im 13. Jahrhundert, und zwar nicht bloß als beliebtes Predigtthema[14] oder in populären Schriften wie der „Legenda aurea"[15]. Allerdings ist zu beobachten, daß die Problematik in den systematischen Werken der Zeit nirgendwo in eigenen Fragestellungen behandelt wird. Wir brauchen aus dieser Literatur keine weiteren Belege mehr beizubringen, weil wir dies implizit bereits im zweiten Hauptteil dieser Arbeit getan haben: In der Diskussion um das Verdienst Christi für sich selbst war bei den Autoren des 13. Jahrhunderts durchgängig die „Verherrlichung vor den Völkern" bzw. die „manifestatio nominis" als Lohn genannt worden, die ja nichts anderes bedeutet als die offene, evidente Durchsetzung des Glaubens an die Gottheit Christi vor der ganzen Welt, die zuvor noch daran gezweifelt hatte – nicht zuletzt durch die Erfahrung der Passion. Die Einsicht in das göttliche Wesen Christi, so lautete eine Aussage, die wir aus den Texten aller großen Hochscholastiker zitieren konnten, wurde nach der Auferstehung von einer „konjekturalen" zu einer „sicheren" Erkenntnis[16]. Erinnern können wir zudem an die ebenfalls schon behandelte Diskussion über den Auferstehungszeitpunkt Christi, bei dem die Bewahrung der Jünger vor totaler Verzweiflung als wichtiges Argument fungierte[17]. Aussagen dieser Art wiederholen sich in vielen Zusammenhängen.

(1997) 226, Anm. 37. Der unerschütterte Glaube der Muttergottes nach dem Tod ihres Sohnes wird von vielen Scholastikern als Grund dafür genannt, daß ihr der Samstag in besonderer Weise gewidmet ist. Die spätere Theologie behält, wie CONGAR (1950) 283-292 zeigt, die These vom unerschütterten Glauben Mariens bei und sieht darin ein Symbol für die Indefektibilität der Kirche.

[14] Vgl. BÉRIOU (1998) 405f. mit einem schönen Beispiel aus einer Predigt des Robert de Sorbon (Cod. Paris Nat. lat. 16530, fol. 173rb-174ra): Er berichtet, wie die Behauptung eines Predigers, die Apostel hätten Christus in der Passion „corde et corpore" verlassen, die Kritik eines „magnus clericus" unter den Zuhörern hervorruft. Als er beim König protestiert, läßt dieser sich den Johanneskommentar des Augustinus bringen, wo er die umstrittene Aussage des Predigers bestätigt findet. Die Einsamkeit Christi in der Passion wurde im übrigen liturgisch sehr sinnenhaft durch das Auslöschen aller Kerzen während der Karwoche zum Ausdruck gebracht.

[15] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 360): „Si enim tunc non surrexisset, fides perisset, nec verum Deum aliquis eum credidisset. Quod patet ex hoc quia in passione excepta virgine omnes fidem amiserunt, sed cognita resurrectione eam recuperaverunt. 1 Cor xv: *Si Christus non resurrexit, vana est fides nostra.*"

[16] Vgl. 2. Hauptteil, § 2, 2.), e), cc): „Die inhaltliche Bestimmung des Verdienstlohnes", (2).

[17] Exemplarisch zitiere ich nur noch Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 3 c.: „Veritas iteratae coniunctionis non constitisset, si Christus adhuc non resurrexisset, immo potius posset quis desperare quam exspectare; immo certe, si non resurrexis-

(4) So ist als Fazit unseres ersten Schrittes in der Verhältnisbestimmung von „Auferstehung und Glaube" festzuhalten: Im 12. und 13. Jahrhundert findet die These allgemeine Zustimmung, daß eine Funktion der Auferstehung für den Jüngerglauben in der evidenten Explikation und Manifestation (nicht sachlichen Konstituierung!) des christologischen Bekenntnisses besteht, aus der eine Erneuerung und Befestigung der durch die Passionserfahrung beschädigten subjektiven Glaubensgewißheit der damaligen Zeugen erwachsen ist. Der hl. Thomas bringt es in seinem Johanneskommentar auf den Punkt: Die Auferstehung Christi hat keinen völlig „anderen" oder „neuen" Glauben bewirkt; vielmehr ist es ein „vermehrter" und „wiederhergestellter" Glaube, der die Jünger nach Ostern erfüllt[18]. Der Apostel Thomas, so heißt es in der Summa, wird durch den Anblick der Wunden „zum Glauben zurückgerufen"[19] und bekennt nun als „bonus theologus"(!) sowohl Gottheit als auch Menschheit Christi[20]. Man könnte sagen: In diesem durch die Bibel mitgeteilten Faktum der österlichen Vergewisserung ist für die Scholastiker eine wertvolle und vielleicht sogar faktisch notwendige Hilfe der göttlichen Heilspädagogik, aber kein im strengen Sinne unersetzbarer, für den Glauben an Christus (als Gottessohn) strikt notwendiger Bestandteil der göttlichen Selbstoffenbarung ausgedrückt. Bewiesen ist die Gottheit Christi nämlich, wie Albert sagt, bereits durch die vorösterlichen Wunder[21], und Thomas stimmt ihm bei, wenn er aus den „eindeutigen Zeichen" („signa evidentia"), die der Herr vor Ostern gewirkt hat, eine Glaubensverpflichtung der Juden ableitet[22]. Daraus muß man schließen: Hätten die Jünger die Taten und Worte des Herrn vor Ostern besser verstanden, hätte die Krise des Karfreitags auch ausbleiben können – daß die Möglichkeit dazu bestanden hat,

set, fides in Apostolis omnino defecisset, nec aliquis fuisse Christum Deum crederet, sed hominem purum."

[18] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 14, l. 8, n. 1973: „Sed dicendum, quod aliud videbant, et aliud credebant. Viderunt ante mortem Christi et eius resurrectionem, quo viso, crediderunt, quod ipse esset Christus Filius Dei. Unde cum factum fuit, non crediderunt fide nova, sed aucta; aut certe cum mortuus esset, defecta; cum surrexisset, refecta, ut Augustinus dicit."

[19] Thomas, S. th. III, 14, 1: „Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus". Vermutlich steht im Hintergrund Gregor d. Gr., Hom. in Evg., l. 2, hom. 26, n. 7 (PL 76, 1201C/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 224): „...dum ille ad fidem palpando reducitur...".

[20] Thomas, Super Io., 20, 3, l. 6, n. 2562.

[21] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 7, a. 1 ad 2: „Sed miracula ante passionem facta probant divinitatem unitam cum humanitate..." (Ed. COLON., XXVI, 265, ZZ. 69ff.).

[22] Vgl. Thomas, S. th. III, 47, 5 c.

bezeugt nach scholastischer Überzeugung der konstante Glaube der Gottesmutter.

Die später Glaubenden finden sich nicht mehr in dem dramatischen Prozeß der unmittelbaren historischen Selbstkundgabe Christi vor, den die Jünger durchlaufen mußten. Wenn die Scholastiker gerne Gregor d. Gr. mit seiner Formulierung zitieren, der zweifelnde Jünger Thomas, der den Herrn berührt, könne auch noch „in uns die Wunden des Unglaubens heilen"[23], dann meinen sie selbstverständlich nicht, daß die Heutigen das konkrete Ostererlebnis des Apostels notwendig nachvollziehen könnten und müßten. Vielmehr begegnen alle Späteren in ihrem Glauben Christus von Anfang an als dem, der gelitten hat *und* auferstanden ist, sie lernen ihn über die entfaltete christologische Bekenntnisaussage des kirchlichen Symbolums kennen, das Passion und Auferstehung gemeinsam umfaßt. Viel klarer als die Apostel können die nachfolgenden Gläubigen darum die schrittweise Offenbarung des Persongeheimnisses Christi in allen Phasen seines irdischen Lebens erkennen; die Auferstehung hat sie (nur) vollendet und unterstrichen. Daß die systematische Theologie, die dieses Bekenntnis reflektiert, eine bleibende Veranlassung dazu hätte, die offenbarungslogische Funktion der Auferstehung in einer Weise hervorzuheben, die sie zum „articulus stantis et cadentis" des Glaubens an die Gottheit Christi macht, ist als Überzeugung der Scholastiker nicht nachweisbar. Sie tritt erst in der Moderne auf, wo das Vertrauen in die Historizität der Evangelienberichte von der kritischen Prämisse abgelöst wird, daß die biblische Schilderung des Lebens Jesu durchweg als sekundäre Illustration der gemeindlichen „Ostererfahrung" zu lesen ist, und wo deshalb die Frage nach Inhalt und Zuverlässigkeit dieser Erfahrung zum entscheidenden Kriterium dafür wird, ob die rückwirkende „Adoption" des vorösterlichen Jesus ins österliche Kerygma hinein nicht mit diesem Bekenntnis selbst als Produkt urchristlicher Projektionen ihr sachliches Fundament verliert.

[23] Vgl. Gregor d. Gr., Hom. in Evg., l. 2, hom. 26 (PL 76, 1201C/ ed. ETAIX = CChr.SL 141, 224).

2.) Die glaubensanalytische Funktion der „Auferstehungsargumente" in Abgrenzung vom Formalgrund des verdienstlichen Glaubens

a) Die Problemstellung für die Entwicklung der Glaubensdefinition auf dem Weg von der Früh- zur Hochscholastik

Weitaus stärker als die Funktion der Auferstehung (bzw. des Auferstehungsglaubens) für die abschließende Ermöglichung einer integralen Christologie hat die Autoren unserer Epoche das Problem interessiert, wie der Glaube an die Auferstehung als solche, der menschliche Zugang zu diesem besonderen Glaubensgeheimnis, das Teil der Christusoffenbarung und einer der Artikel im Credo ist, verstehbar wird: Wie konnten die Jünger auf der Grundlage der biblisch bezeugten Offenbarungsfakten zur Glaubensaussage „Christus ist auferstanden" gelangen? Diese Frage steht in engstem Zusammenhang mit den Versuchen, die Bedeutung von „Glauben" und sein Zustandekommen im menschlichen Subjekt generell begrifflich aufzuklären. In der seit dem 12. Jahrhundert anbrechenden Diskussion um Genese und Formalgrund des Glaubens klingen bereits viele der Themen an, die spätere Epochen unter dem Titel der „analysis fidei" verhandeln werden. Die Deutung der biblischen Auferstehungsberichte durch die Scholastiker wird darum zum Anlaß, um die viel umfassenderen Fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunftargumenten, von Inhalt und Form der Offenbarung exemplarisch zur Erörterung zu bringen.

(1) Wie G. Englhardt in seiner noch immer unverzichtbaren Studie zur dogmatischen Glaubenspsychologie in der Scholastik gezeigt hat[24], setzt sich seit dem 12. Jahrhundert die Glaubensdefinition im Ausgang vom berühmten Wort des Hebräerbriefes (11, 1) gegen alle anderen Versuche durch:

> „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium".

Gerade die zweite Hälfte dieser Aussage hat die Interpreten herausgefordert: Inwieweit ist nur das „Nicht-Offenbare" Objekt des Glaubens? Wie verträgt sich damit die Sichtbarkeit des biblischen Offenbarungsgeschehens? Und wie sind wir in der Lage, von dem, was unseren Sinnen und damit doch wohl auch unserem Verstehen entzogen ist, Gewißheit zu erlangen (d.h. wie wird der Glaube „argumentum")? Die Diskussion hat somit in der Scholastik von Anfang an zwei (korrespondierende) Pole: die Frage nach dem Objektbereich

[24] Vgl. ENGLHARDT (1938).

des Glaubens (Glaubensinhalte) und die Beschreibung der Zugangsweise, die das Subjekt zu diesen Gegenständen besitzt (Glaubensakt). Beide Aspekte läßt bereits die bekannte Debatte um die Glaubensdefinition Abaelards erkennen, die vor allem durch Bernhard von Clairvaux angefacht worden ist. In Abaelards Formulierung, der Glaube sei „eine Einschätzung (existimatio) nicht in Erscheinung tretender Gegenstände, d.h. solcher, die den Körpersinnen nicht zugänglich sind"[25], vermutet Bernhard die Reduzierung des Glaubens auf bloßes Meinen („opinio")[26] und damit die Einordnung des Glaubens (seiner Form nach) in den Bereich der reinen Vernunfturteile. Die Glaubensdefinition, die Hugo von St. Viktor vorlegt, kann als bewußte Korrektur der abaelardianischen Unklarheit verstanden werden. Der Glaube, so heißt es zu Beginn von „De sacramentis", ist „eine vom Willen geschaffene Sicherheit (voluntaria certitudo) über abwesende Dinge (absentium), die über der Meinung, aber unter dem Wissen (supra opinionem et infra scientiam) steht"[27]. Hugo definiert damit zwar den Objektbereich des Glaubens genauso wie Abaelard: als das „Abwesende", das ist, wie er selbst erläutert, das den körperlichen Sinnen nicht Zugängliche[28]. Deutlicher wird Hugos Abgrenzung von Abaelard dagegen, wenn er über das Formalelement des Glaubens spricht. Hier nämlich führt er als entscheidenden Faktor den Willen ein: Dieser, nicht das Erkennen, erzeugt die Sicherheit des Glaubenden im Blick auf das zu Glaubende. Allerdings bleibt der so konstituierte Glaubensakt immer noch irgendwie in Konkurrenz mit den natürlichen intellektiven Vollzügen, sofern er seiner subjektiven Qualität nach zwischen Meinen und Wissen eingeordnet wird. Es wäre demnach falsch, wenn man diese Aussagen bereits im Sinne einer Differenzierung kategorial streng geschiedener Objekt- und Erkenntnisbereiche verstehen wollte. Stattdessen gilt, wie U. Horst feststellt, „daß sich die der aristotelischen Richtung

[25] Vgl. Abaelard, Theologia „Scholarium" (PL 178, 981C; 1051D-1052A ed. BUYTAERT/ MEWS = Opera III, 318; 432f.). Dazu COTTIAUX (1932) 276-295; 533-551; GÖSSMANN (1971) 14-19; ERNST, S. (1987) 18ff.; BLACKWELL (1988) 234-253.

[26] Zu dieser Kontroverse vgl. auch ERNST, S. (1989) 130ff. Der Hauptteil des Artikels ist dann dem Versuch gewidmet, Abaelard gegen die Vorwürfe in Schutz zu nehmen und seine „rationalistische" Definition von Glauben als Beitrag zur Diskussion mit der für das 12. Jahrhundert neuen „säkularen Rationalität" zu würdigen. Freilich klingt Ernsts Interpretationsformel vom Glauben als stets „offenem Prozeß" und der im Dialog bewährten Wahrheit (vgl. ebd. 145) doch arg modern.

[27] Vgl. Hugo, De sacramentis, tr. 1, c. 1 (PL 176, 43B-C).

[28] Vgl. ebd. (43C). Dazu GÖSSMANN (1971) 28-35.

der Hochscholastik vorangehenden Theologen eine Verstandestätigkeit nicht vorstellen konnten, die absolut von aller Erleuchtung übernatürlicher Herkunft absieht. Die ratio wird noch als Einheit gesehen, eine Scheidung von Natur und Übernatur, sei sie sachlich oder bloß methodisch begründet, ist nicht vollzogen worden"[29]. Erste, wenn auch mehr negative Abgrenzungsversuche, so dürfen wir ergänzen, sind allerdings mit den Definitionskriterien „Nicht-Evidenz" und „Nicht-Sichtbarkeit" für den formalen wie für den materialen Bereich in die Debatte geworfen.

(2) Von diesen allgemeinen Vorbemerkungen her können wir rasch verstehen, warum der Glaubensbegriff seine besondere Bewährungsprobe am Fall der Auferstehung Christi findet, wie beispielhaft[30] am Paulinenkommentar des Lombarden aufgezeigt werden kann.

(a) Anlaß zur Diskussion bietet in diesem Zusammenhang die Perikope vom Erscheinen des Auferstandenen vor Thomas und die von Christus angeschlossene Seligpreisung derer, „die nicht sehen und doch glauben". Die sinnlich-konkreten Ostererfahrungen der Jünger müssen einerseits in ihrer Realität ernstgenommen werden, andererseits aber können sie als solche nach der Definition, wie sie Hugo vorgelegt hat, weder den Inhalt des Glaubens an Christi Auferstehung bilden, da sie „offensichtlich" (und nicht verborgen) sind, noch den formalen Glaubensgrund darstellen, da sie mit evidenter Gewißheit erkannt werden. Die „non apparentia" der Glaubensdefinition sind in diesem Falle ganz konkret als „non visa" zu deuten, wobei das hier genannte „Sehen" mit Blick auf die beiden Aspekte der Definition (den materialen und formalen) stets zwischen sinnlichem und intellektuellem „Offenbarsein" changiert. Objekt des Glaubens, so steht für Petrus Lombardus in der Linie des Hugo von St. Viktor fest, kann nur sein, was sinnlicher und intellektueller Klarheit entzogen ist, denn „von Gesehenem hat man nicht Glauben, sondern Erkenntnis"[31]. Die Lösung im Falle des Apostels Thomas formuliert der Lombarde (wie vor ihm schon die Summa Sententiarum[32]) in Anleh-

[29] HORST (1971) 117. Hinweise zur mittelalterlichen Geschichte des Begriffes „übernatürlich" und weitere Lit. bei AUER (1966).

[30] Ähnliche Aussagen wie die folgenden finden sich auch bei Hervaeus von Bourg-Dieu und im Clm 7972; Belege: ENGLHARDT (1933) 34f.

[31] Vgl. Petrus Lombardus, Collect. in Hebr., c. 11 (PL 192, 488B): „De visis enim non est fides, sed agnitio. Haec est laus fidei, si quod creditur non videtur."

[32] Vgl. Summa Sententiarum, tr. 1, c. 2 (PL 176, 44B-C).

nung an Gregor den Großen[33]: Der Apostel muß „etwas anderes gesehen" und „etwas anderes geglaubt" haben. „Er sah ihn [Christus] nämlich als Menschen und glaubte ihn als Gott. Er sah und berührte lebendiges Fleisch, das er hatte sterben sehen, und glaubte an den Gott, der in diesem Fleische verborgen war. Er glaubte also mit dem Geiste, was er nicht sah, durch das, was den Sinnen des Leibes erschien"[34]. Damit ist der Objektbereich des Glaubens, sind die „non apparentia" gegen die sinnlichen Tatsachen abgegrenzt. Das Sichtbare (und mit ihm das dem natürlichen Wissen Eröffnete) in der Osteroffenbarung ist bestenfalls der Ausgangspunkt, von der aus die Erkenntnis des Glaubens aufbricht[35]. Formaliter gilt: Was immer im Zusammenhang mit der Auferstehung Christi „gesehen" werden konnte, ist keineswegs hinreichende Ursache für den Glauben, stützt ihn aber irgendwie bzw. bietet die Gelegenheit, den Glaubensakt zu vollziehen. Doch damit entstehen neue Fragen: Worin besteht jetzt noch die exakte Funktion der „argumenta"? Was bedeutet näherhin, daß „durch sie" der Glaube zustandekommt? Und was trägt letztlich den Überstieg vom „Gesehenen" zum „Geglaubten"? Die folgende Diskussion wird sich um Antworten bemühen müssen.

(b) Zuvor wird im Blick auf die zitierte Stelle der Paulinenglosse noch etwas anderes Entscheidendes deutlich, das bisher unerwähnt geblieben ist, nämlich das eigentliche theologische Motiv dafür, daß die Autoren unserer Epoche derartig großen Wert auf die „Verborgenheit" des zu Glaubenden und die verbleibende intellektuelle „Dunkelheit" des Glaubensaktes legen. Grund dafür ist die Sorge um das Glaubensverdienst oder, wie der Lombarde es hier nennt, die „laus fidei". Das Nicht-Sehen/ Nicht-Erkennen wird zu jenem Faktor erklärt, der den Glauben für das Subjekt erst lobenswert bzw. verdienstlich macht – es ist wiederum ein Gedanke Gregors des Großen, der hier an entscheidender Stelle in die scholastische Glaubenstheo-

[33] Gregor d. Gr., In Evg., l. 2, hom. 26, n. 8 (PL 76, 1202A/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 224).

[34] Petrus Lombardus, Collect. in Hebr., c. 11 (PL 192, 488B): „Nam et Thomas, cui dictum est: *Quia vidisti, credidisti*: non hoc credidit quod vidit, sed aliud vidit et aliud credidit. Vidit enim hominem, credidit Deum. Cernebat quippe et tangebat carnem viventem quam viderat morientem, et credebat Deum ipsa carne latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat."

[35] Vgl. ebd.: „Si autem dicuntur credi quae videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quae in nobis aedificatur fides, sed ex rebus quae videntur agitur in nobis, ut ea credantur quae non videntur."

rie aufgenommen wird[36]: „Derjenige Glaube hat kein Verdienst, dem die menschliche Vernunft den Beweis liefert"[37]. Auch in dieser Hinsicht wird der Fall des Thomas, der die Wundmale Christi berühren darf und von dem es heißt, daß er „glaubt, weil er gesehen hat" (vgl. Joh. 20, 29), zum biblischen Problembeispiel: Hier muß die Kausalität als eine nur scheinbare nachgewiesen und die Vereinbarkeit von Elementen rationaler Gewißheit mit dem Glaubensverdienst aufgezeigt werden[38]. Vielleicht ein wenig anachronistisch spricht E. Gössmann im Blick auf die Vorgabe Gregors, die man in einer glaubenstheoretischen Lektüre der Schriftzeugnisse einzuholen sucht, von der „mittelalterliche[n] Auseinandersetzung mit dem Wagniscarakter des Glaubens"[39]. Uneingeschränkt zustimmen können wird man dagegen, wenn A. Lang, einer der bedeutendsten Erforscher fundamentaltheologischer Themen in der Scholastik des Mittelalters, die Homilie Gregors, aus der auch der zitierte Satz entnommen ist, unmittelbar dem (scheinbar konträren) Aufruf zu rationaler Glaubensentscheidung in 1 Petr 3, 15 gegenüberstellt und diese Texte „die beiden klassischen Stellen bei Behandlung des Glaubwürdigkeitsproblems für die Scholastik" nennt. „Sie bilden die beiden Pole, zwischen denen bis in die Hochscholastik herauf die Lösung hin und her pendelt"[40].

Daß die Sicherung der Verdienstlichkeit dabei eine gewisse Vorrangstellung behaupten kann, läßt sich in der gemeinsamen Überzeugung der Scholastiker auf dem Weg ins 13. Jahrhundert nicht übersehen: Sich in die Zustimmung zum Nicht-Evidenten freiwillig hin-

[36] Nachweise bei: Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 23, c. 7 (mit Anmerkungen) (ed. QUARACCHI, 145f.).

[37] Vgl. Gregor d. Gr., In Evg., l. 2, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1197C/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 218): „nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum".

[38] Die Thomasperikope wird daneben von den Scholastikern als Anlaß für die Frage genommen, ob der Glaubenszweifel des Jüngers schuldhaft war bzw. eigentlich die Christusbegegnung sogar hätte verbieten müssen. Wir verzichten darauf, das Thema vertieft zu behandeln und verweisen nur auf das Gregor-Wort, das zumeist mit einem Verweis auf die göttliche Heilsökonomie, die zu unserem Nutzen den Zweifel des Apostels gewähren läßt, den Kern der Antworten bildet: „Minus mihi praestitit Maria Magdalene (...). Ille [sc. Thomas] etenim dubitando vulnerum cicatrices tetigit et de nostro pectore dubietatis vulnus amputavit": Gregor d. Große, Hom. in Evg. l. 2, hom. 29, n. 1 (ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 245). Ähnlich ebd. hom. 26, n. 7: „Egit namque miro modo superna clementia, ut discipulus ille dubitans, dum in Magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infirmitatis" (ed. ÉTAIX, 224).

[39] GÖSSMANN (1971) 41.

[40] LANG, A. (1930) 4.

einzugeben, ist das, was dem Subjekt vor Gott angerechnet wird und was darum geradezu gegen die sich selbst gewisse Vernunft verteidigt werden muß, die als solche keinen Lohn zu erwarten hat. Das entscheidende Resultat der frühscholastischen Debatte[41] für die Einschätzung von „Argumenten" im Prozeß der Glaubensentstehung besteht darum nicht in der Erarbeitung einer rationalen Kriteriologie für Form oder Inhalt einer möglichen Offenbarung Gottes, sondern eher in jener negativen begrifflichen Abgrenzung, die Stephan Langton zu Beginn des 13. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Auferstehungsdiskussion formuliert: Es ist zu differenzieren zwischen Argumenten, die zwar eine gewisse Beweiskraft haben, aber trotzdem einen Raum der Unsicherheit lassen, in dem freie, d.h. verdienstliche Glaubensentscheidung möglich ist, und „wissenschaftlichen" Beweisen nach Art mathematischer Wahrheiten, deren Evidenz („comprehensio") jedes Verdienst ausschließt[42]. In diesen Worten wird die Tendenz erkennbar, die Berufung auf die innere Konsistenz des Glaubens oder ein auf Vernunftgründe gestütztes Fürwahrhalten, wie es einige Theologen zu Beginn der scholastischen Epoche bei ihrer Suche nach „rationes necessariae" stark betont hatten, in der Glaubensbegründung zunehmend an Bedeutung verlieren zu lassen[43]. Um so mehr macht sich freilich der Mangel einer klaren „positiven" Glaubensdefinition bemerkbar. Um sie geht es in der nachfolgenden Diskussion des 13. Jahrhunderts, wobei die Konsequenzen wiederum gut an unserem konkreten Beispiel der Auferstehungskundgaben aufgezeigt werden können.

[41] Wir können die Entwicklung nach Petrus Lombardus hier nicht im einzelnen nachzeichnen. Vgl. beispielhaft Petrus Pictaviensis, Sententiae, l. 3, c. 21 (PL 211, 1091C); dazu ENGLHARDT (1933) 69-72. Eine gewisse Sonderstellung in der Glaubenstheorie nehmen die Porretanertheologen ein, vgl. etwa Radulfus Ardens, Hom. 55 de tempore (PL 155, 1869B-C); ENGLHARDT (1933) 79-114.

[42] Vgl. Stephan Langton, Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 319va/ Cod. Mazar. 269, fol. 73rb-73va: „...Apostolus per naturalia exempla probat resurrectionem, sed auctoritas ad Hebraeos dicit, quod fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum; sed hic praebet experimentum; ergo fides non habet meritum; ergo non est meritorium credere resurrectionem futuram – quod falsum est. Unde sic exponimus: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum: certitudinis sive comprehensionis. Si enim scientiam probare demonstrarem omnem triangulum habere tres angulos aequales duabus rectis, ex hoc nullum habeo meritum. Sed aliter est de resurrectione. Licet enim quibusdam naturalibus rationibus per similia persuadeatur, non tamen illis sic probatur, ut de ea certitudo vel apprehensio habeatur. Unde humana ratio non praebet ibi experimentum, et fides meritum ibi non amittit."

[43] Zum Vermittlungsweg, der vor allem über die Stationen des Petrus von Corbeil und Stephan Langton führt, vgl. ENGLHARDT (1933) 115-123.

b) Wilhelm von Auxerre und die präzisierte Formaldefinition des Glaubensaktes

(1) Das entscheidende Merkmal der Glaubensdiskussion im 13. Jahrhundert besteht darin, daß die Abgrenzung von Glaube und Wissen zunehmend das interne Feld der Verdienstdebatte verläßt und zum eigenständigen, beherrschenden Thema wird. Glaubensakt und Glaubensentscheidung werden gegenüber dem rationalen Argument in einer bisher unbekannten prinzipiellen Weise autonomisiert. Den Hintergrund bilden die Vorgaben und Herausforderungen der aristotelischen Wissenschaftstheorie, in der die Gottesgelehrsamkeit nur dadurch bestehen kann, daß sie sich von der Metaphysik klar unterscheidbar macht. Dies geschieht, indem im Falle der Theologie die Glaubensartikel mit jenen Prämissen identifiziert werden, auf denen eine Wissenschaft aufruht, die sie aber selbst nicht begründen können muß. Diese Unableitbarkeit der spezifisch theologischen Prämissen möchte man dadurch absichern, daß man sie in ihrem unmittelbaren Geoffenbartsein durch Gott und ihrer prinzipiellen Unzugänglichkeit für die natürliche Vernunft gründet. Das Nachdenken über den Erwerb theologischer Fundamentalaussagen, d. h. der Traktat „de fide", wird somit zur Prinzipienlehre, zur Basistheorie theologischen Selbstverständnisses. Mit ihr steht und fällt fortan nicht bloß die spezielle dogmatische Lehre vom persönlichen Verdienst des Glaubenden vor Gott, sondern mehr noch die Legitimation der Theologie als eigenständiger Wissenschaft. Wenn aber der Glaube sehr grundsätzlich als vom Wissen unabhängiger Erkenntniszugang etabliert werden soll, muß man ihm ein Formal- und Materialobjekt zuweisen können, das sich gleichermaßen prinzipiell von dem des natürlichen, philosophischen Wissens unterscheidet. Die Frage nach der Verdienstlichkeit verschwindet damit nicht, doch wird sie zunehmend untrennbar mit der fundamentaleren Frage nach „natürlicher" und „übernatürlicher" Erkenntnisbegründung verknüpft. Sie muß sich notwendig in einer neuen Formalbestimmung des Glaubens(aktes) niederschlagen.

(2) Ein bedeutsamer Schritt in diesem Prozeß wird durch Wilhelm von Auxerre beigesteuert. In aller Klarheit löst er erstmals die Formalbestimmung des Glaubens von jeder Bezugnahme auf natürliche Erkenntnisvorgänge los: Der Glaube selbst ist es, der „prima et per se" den menschlichen Intellekt erleuchtet[44]. Jeden weiteren Be-

[44] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 12, c. 1 (ed. RIBAILLIER, 199, Z. 58).

weis lehnt er ab, und er kann dies tun, weil er sich auf die Wahrheit Gottes als solche stützt. Sie wird nun als Grund für jene Zustimmung des Willens erkannt, von der schon Hugo von St. Viktor gesprochen hatte. Hinter den Glaubensartikeln steht Gott selbst als hinreichender, „von innen" den Menschen erleuchtender Glaubensgrund. Von außen (durch Kundgaben Gottes) wie aus dem Inneren der natürlichen Vernunft kommen höchstens Anregungen auf dem Weg zum Glauben, so daß G. Englhardt sogar von einem „okkasionalistisch" anmutenden System der Parallelität äußerer und innerer Geschehnisse sprechen möchte, das fortan entwickelt wird[45]. In ihm kann der Glaube nur noch „verteidigt, aber nicht andemonstriert" werden. „Damit war der latenten Neigung des 12. Jahrhunderts zum theologischen Rationalismus ein Ende gemacht. Von der Wilhelmschen Aufstellung geht fortan jede auf die theologische Wissenschaftslehre bezügliche Untersuchung aus"[46]. Denn in wissenschaftstheoretischer Wendung gilt ja nun, daß die Weisheit Gottes selbst die Wahrheit der theologischen Prinzipien garantiert; auf der Grundlage dieser übernatürlich abgesicherten Axiomatik ist Theologie als eigenständige Wissenschaft möglich. Innerhalb der theologischen Selbstreflexion aber müssen die Autoren der Folgezeit exakter nach der Funktion fragen, die – etwa in der Auferstehungsdeutung – für die „Beweise" angesichts des so gegründeten Glaubens noch übrig bleibt.

c) Argumente in der Propädeutik „niedrigerer Erleuchtung" (Summa Halensis)

(1) Die Summa Halensis hat eine Thematisierung der neuen Formaldefinition des Glaubens in Absetzung von der Rolle möglicher rationaler Argumente erstmals ausdrücklich in die Auferstehungsdebatte übernommen. In ihrer Fragestellung klingt deutlich der neue Konsens der Glaubenstheorie an[47]: Höhlen die bei der Kundgabe der Auferstehung anzutreffenden Beweise („argumenta") den Glauben bezüglich seines Verdienstcharakters aus? Die Antwort des Summisten zieht in aller Deutlichkeit die Konsequenzen aus der neuen Lehre über den Formalgrund des Glaubens, wie sie Wilhelm

[45] Vgl. ENGLHARDT (1933) 250; CONLON (1974) 23-27.

[46] Vgl. ENGLHARDT (1933) 230. 233. Ausführlich zeigt der Verfasser, wie die Grundgedanken Wilhelms in verschärfter Begrifflichkeit bei Philipp dem Kanzler aufgegriffen und weiterentwickelt werden (ebd. 321–398). Vgl. CONLON (1974) 31-38.

[47] Vgl. zum folgenden Summa Halensis, l. 3, n. 191 (sol. 2). Dazu ESPENBERGER (1915) 8-23; GÖSSMANN (1964) 60ff.; GÖSSMANN (1971) 65-72.

inauguriert hatte: Der Glaube hat kein Verdienst, wenn er sich (formaliter) auf irgendwelche Argumente stützt – aber er mag durchaus Argumente haben, solange er selbst Grund der Zustimmung ist, die der Gläubige vollzieht; das Verdienst bleibt dann unangetastet[48]. Infolgedessen, so lautet die Konsequenz für unseren konkreten Fall, können bei der Auferstehungskundgabe die sichtbaren „argumenta" nur von vorbereitendem Charakter gewesen sein („tamquam introductiva"). Ihre Wirkung wird als qualitativ „niedrigere" Erleuchtung („illuminatio inferior") beschrieben, die nicht den Glaubensassens evoziert, sondern nur das Wirken der notwendigen Erleuchtung von oben („illuminatio quae de sursum est") vorbereitet. Diese ist nichts anderes als die Eingießung des übernatürlichen Glaubenshabitus selbst. Welcher Art die Vorbereitung darauf sein soll und ob ihr irgendein Moment der Notwendigkeit zukommt, wird nicht weiter erörtert. Klar ist nur, und damit wird die oben aus Langton zitierte negative Abgrenzung aufgenommen, daß es sich um keine vollständige Erfassung des Geheimnisses handeln darf: Die Herrlichkeit der Auferstehung wird von unserem Verstand auf Erden nur „in parte (...) et a posteriori" begriffen und bleibt darum in ihren tiefsten Gründen ein Geheimnis[49].

(2) Im eigentlichen Glaubenstraktat der Summa Halensis, der den Abschluß des dritten Buches bildet, findet diese Argumentation in der Antwort auf die Frage „An fides habeatur per suasionem"[50] eine klare Bestätigung. Sie wird zunächst in einer wenig vermittelten Gegenüberstellung zweier Formen von „Glauben" faßbar: Auf der einen Seite steht die „fides ex auditu", die jede Art von „erworbenem" Glauben umfaßt, der sich auf Gründe stützt, welche nicht die Wahrheit Gottes selbst sind. Ausdrücklich gehört dazu jede Form von Vernunftargumentation und sogar das Zeugnis der Schrift, unter das wir die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen zählen können. Auf der anderen Seite befindet sich die „fides gratuita infusa a Deo", der Glaube als grundloses Geschenk Gottes an den Menschen, der nichts anderes ist als die innerliche Befähigung zum As-

[48] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 191 (sol. 1): „Dicimus quod, si accipiens innitatur argumentis et rationibus et non ipsi fidei, ibi procul dubio non habet fides meritum. Ex ea autem parte qua ipsi innititur, etiam si habeat rationes et argumenta ad idem, nihilominus tamen meritum habet fides ex ea parte qua ipsi innititur".

[49] „Operatio ergo resurrectionis mirabilis est nec potest totaliter comprehendi, immo tantum a parte inferiori attingi potest, sed comprehendi non, quia gloriam resurrectionis et virtutem videre non possumus ad plenam in praesenti; in parte tamen et a posteriori possumus eam intelligere..." (ebd. sol. 2).

[50] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 674 (sol.). Ähnlich ebd. n. 678 (sol. 3).

sens, „ad assentiendum primae Veritati propter se“[51]. Dieser Assens entscheidet alles. Er ist der natürlichen Vernunft deswegen unmöglich, weil diese Gott und die göttlichen Dinge nicht zu erfassen vermag[52]. Glaube ist privilegierter Zugang der Erkenntnis zu Gott, Öffnung des vorher verschlossenen „Auges der Einschauung“ in Gottes Wahrheit („oculus contemplationis“)[53], erwächst also aus reiner Gnade ohne Berufung auf irgendeine Autorität – sei es auch die der hl. Schrift. Allein das Sich-Öffnen gegenüber der „Erleuchtung von oben“ ist verdienstlich und hinreichend zum Heil. Die inhaltliche Dimension des Glaubens wird damit nicht geleugnet, wohl aber ein innerer, die Motivation betreffender Zusammenhang von Glaubensakt und Glaubensinhalten abgestritten. Nicht ein „credere ex testimoniis“, vielmehr ein „credere testimonia“ ist anzustreben[54]. Dabei hält es die Summa nicht für unmöglich, daß dieselben Inhalte zugleich gewußt (bzw. sinnlich wahrgenommen) und geglaubt werden, wenn nur der je unterschiedliche Modus des Zugangs zum Gegenstand, das Formalobjekt bzw. der Gewißheitsgrund, unterschieden wird[55]. Weil die äußeren Zeugnisse für einen Sachverhalt des Glaubens ohne den Glaubenshabitus keine unbedingte Gewißheit besitzen, werden sie durch das „lumen fidei“ gestärkt und aus bloßer Wahrscheinlichkeit auf die Ebene des Notwendigen (d. h. zum „argumentum“) erhoben[56]. Doch ist der Glaube auf diesen Weg der gnadenhaften Überformung unsicherer menschlicher Gewißheiten keineswegs angewiesen. Weil seine gnadenhafte Erleuchtung nicht bloß den diskursiven Verstand („ratio“), sondern auch die schauende Vernunft („intellectus“) ergreift, kann die Summa Halensis mit Berufung auf Augustinus behaupten, daß der Primat des „Nachdenkens“ vor dem „Glauben“ hier nicht mehr zwingend gilt[57]. In der „wunder-

[51] Vgl. auch ebd. n. 680 (sol.): „Credere ergo est assentire credito primo Ente supra rationem propter se“.

[52] Vgl. ebd. n. 673 (sol.).

[53] Ebd.

[54] Vgl. ebd. n. 674 (ad 3).

[55] Vgl. ebd. n. 687 (sol.): „non est inconveniens idem esse scitum et creditum secundum alium et alium modum, nec idem creditum esse et sensatum secundum alium et alium modum, sicut non est inconveniens quod idem sit sensatum et intellectum secundum modum alium et alium.“

[56] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 678 (sol. III.5): „Tamen huiusmodi rationes, informatae per fidem infusam a Deo, per ipsum lumen fidei robur accipiunt (...) et hoc modo fides est *argumentum non apparentium*, faciens ipsa apparentia in praesenti, quia rationes, quae faciunt pro fide, quae prius non erant apparentes, per fidem fiunt apparentes, et sic est *argumentum non apparentium* respectu credendorum.“

[57] Vgl. ebd. n. 680 (sol.).

barsten" Weise des Glaubens wirkt die Gnade Gottes vor jedem Nachdenken des Menschen und bringt, den Verstand gleichsam überwältigend, unmittelbar jenen Assens hervor, der erforderlich ist. Damit erhält die Glaubenstheorie der Summa Halensis einen spürbar anti-rationalen Zug.

Auch die nachfolgenden Theologen greifen durchweg auf die bei Wilhelm dargelegte Formalbestimmung des Glaubens zurück, die wir am Beispiel der Summa Halensis nochmals erläutern konnten. Interessanter für unser Thema ist die Frage, wie die Aussagen des Summisten über den Wert rationaler Argumente angesichts der gnadenhaft erzeugten Zustimmung des Willens in der nachfolgenden Debatte aufgegriffen werden. Dazu wollen wir zunächst auf zwei Autoren der Dominikanerschule (Guerricus/ Albert), anschließend auf zwei der Franziskanerschule schauen (Bonaventura/ Wilhelm von Baglione), bevor wir – dann etwas ausführlicher – den Blick auf die Lehre des hl. Thomas wenden.

d) Argumente für die Predigt (Guerricus von St. Quentin/ Anonymus Prag IV.D.13)

(1) In der Frage nach der Notwendigkeit eines Auferstehungsbeweises, wie Guerricus von St. Quentin sie stellt[58], fehlt uns der Kontext einer ausgefalteten Glaubenstheorie. Auf dem Hintergrund der Ausführungen Wilhelms und der Summa Halensis lassen sich seine Hinweise aber problemlos einordnen. Von Glaube kann nach Guerricus zunächst in einem doppelten Funktionszusammenhang gesprochen werden: Entweder ist er ausgerichtet auf das persönliche Verdienst vor Gott, die individuelle Heilsbedeutung, oder er wird bezogen auf den Verkündigungsdienst vor anderen („testimonium"). Glaube im Horizont der Verdienstlichkeit umfaßt nach Guerricus zwei Aspekte: „cognitio" (Erfassung des offenbarten Glaubensinhaltes) und „assensio" (Zustimmung des Willens). Nichtbeweisbarkeit im strengen Sinne ist nur für den Assens nötig. Hier „überzeugt" Gott den Menschen nicht, sondern bewegt ihn von innen her durch die „Inspiration" der Gnade. Die kognitive Seite des Glaubens dagegen kennt sehr wohl eine Form des Beweises, aber nur jenes „per auctoritates". Sinnlich wahrnehmbare Argumente, wie sie etwa in der Thomasepisode eine Rolle spielen, will Guerricus nur unabhängig von jedem Glaubensverdienst „für die Wahrheit des Zeugnisses" gelten lassen. Damit differenziert Guerricus stärker als die Summa Halensis

[58] Vgl. Guerricus, Q. de resurrectione Christi, a. 1 (Bd. 2, T 16, S. 89ff.).

zwischen den (der Glaubenskundgabe innerlichen) Autoritäts"beweisen" und solchen Argumenten, die unmittelbar die Vernunft ansprechen; was die Summa gemeinsam unter die „fides ex auditu" gefaßt hatte, wird hier noch einmal auseinandergehalten. Autoritative Kundgabe ist diejenige Weise, die dem verdienstlichen Glauben nicht hinderlich ist, da keine sichere Einsicht erzeugt wird. Allen anderen Beweisformen dagegen erkennt Guerricus ähnlich wie die Summa Halensis nur eine vorbereitende Funktion im Blick auf den Glaubensakt zu, modifiziert diese aber insofern, als daß nicht mehr die Jünger selbst, sondern möglicherweise erst die Adressaten ihrer zukünftigen Predigt als der sinnlich vermittelten Unterstützungsargumente bedürftig angesehen werden.

(2) Ausdrücklich finden wir diese Einschätzungen bei einem unserer Prager Anonymi wieder (der allerdings schon von Albert abhängig sein könnte)[59]. Stärker als Guerricus problematisiert er die österliche Glaubenssituation der Jünger: In ihrem Fall wird wegen der „sichtbaren Argumente" zwar kein geringerer Glaube, wohl aber eine geringere Verdienstlichkeit desselben konstatiert[60]. Auffällig ist weiterhin, daß der unbekannte Theologe die „ratio" recht stark macht. Zwar muß sie im Glaubenskontext, wo es auf das Verdienst ankommt, hinter die „auctoritas" zurücktreten, doch gilt in absoluter Betrachtung die umgekehrte Reihenfolge: „auctoritas ortum habet a ratione"[61]. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß der Autor die kognitive Seite des Glaubens deutlich hervorhebt, wogegen auf die sonst so betonte Rolle des Willens (im Assens) kaum verwiesen wird.

e) Argumente im „auditus fidei": Materialbereich des Glaubens (Albertus Magnus)

(1) Ähnlich wie unser zuvor besprochener Guerricus-Text, wenn auch noch klarer, hat Albert in seinem umfangreichen Glaubenstraktat im SK (3 Sent. d. 23-25)[62] zwei grundlegende Aspekte im Glau-

[59] Vgl. Anon., Prag Univ. IV.D.13, Q. de probatione dominicae resurrectionis, a. 4-7 (Bd. 2, T 18, S. 121ff.).

[60] Damit antwortet der Prager Anonymus differenzierter als Guerricus, der einen „besseren Glauben" für uns gegenüber den Aposteln mit Verweis auf die unterschiedliche Verkündigungssituation abgelehnt hatte; vgl. Guerricus von St. Quentin, Q. de resurrectione, a. 1 ad 9 (Bd. 2, T 16, S. 91, 5ff.).

[61] Vgl. Anon., Prag Univ. IV.D.13, Q. de probatione dominicae resurrectionis, a. 7 (Bd. 2, T 18, 122f.).

[62] Die zentralen Studien dazu sind LANG, A. (1952) (mit Verweis auf ältere Lit.) und LANG, A. (1962) 92-109. Daneben auch ESPENBERGER (1915) 33-45; GÖSSMANN (1971) 88-95, die sich weithin Lang anschließt, und BACKES, J. (1990).

bensakt unterschieden. Glauben, so zitiert Albert die gängige Augustinus-Definition, bedeutet, etwas „mit Zustimmung zu denken" („cum assensu cogitare")[63]. In ihm existiert also sowohl ein intellektives bzw. kognitives Moment („cognitio") als auch ein voluntatives („affectus")[64]. Die theologischen Lehrer sind sich nach Albert darin einig, daß die Erkenntnis im Glauben das Materialelement, der willentliche Konsens aber das Formalelement ist. Der resultierende Akt ist materialiter ein intellektiver, und er allein wird nach Albert mit dem Verb „credere" bezeichnet; formaliter ermöglicht ist er aber durch den Willen, der dem Intellekt letztlich das Urteil vorschreibt[65]. Da die Bestimmung der Formalursächlichkeit wieder ähnlich wie bei den Zeitgenossen ausfällt[66], interessiert uns erneut mehr der erste der genannten Aspekte, nämlich das, was am Glauben mit dem Verstand erfaßbar sein soll. Auch für Albert ist klar, daß dieses nicht von solcher Art sein darf, daß es den Willen zur Zustimmung des Behaupteten zwingt[67]. Der Verstand verhält sich (zu ergänzen wäre: was die Erzeugung von Gewißheit betrifft) zum Willensentschluß nicht „vorgängig" („antecedenter"), sondern „nachfolgend" („consequenter"), was nur möglich ist, weil er sich im Bereich des „Nicht-Evidenten" (der „non apparentia") bewegt[68]. Daß er später das bereits Geglaubte weiter rational zu ergründen sucht, kann hier zunächst ausgeklammert bleiben[69].

Im folgenden findet die „cogitatio" im Glaubensakt nähere Erläuterung. Ihr Objekt, so betont Albert mehrfach, ist alles, was zum „Hören des Glaubens" („auditus fidei") zählt. Dieses „Hören" umfaßt seinerseits „alles, was zum Glauben" bzw. was „zum Nachdenken über die möglichen Glaubensobjekte führt"; als Beispiele werden das

[63] Vgl. etwa Albert, 3 Sent. d. 23, a. 8.

[64] Vgl. Albert 3 Sent. d. 23, a. 1 sol.

[65] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 23, a. 4 ad 1/ 2: „...et hoc est ideo, quia perfectio fidei est a duobus, scilicet intellectu dante actum, et affectu ut informante: sed credere non nominat nisi alterum illorum, scilicet quod est ab intellectu...".

[66] Vgl. ebd. a. 1 ad 3: „Sed in quaestione ista non est fides accepta nisi pro consensu primae veritatis in articulis non apparentibus rationi". Dies wird im folgenden häufig in ähnlicher Form wiederholt. Vgl. etwa 3 Sent. d. 23, a. 17 sol.: „Est enim certitudo duplex, scilicet certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae, sive certitudo veritatis quae secundum pietatem est (...) et haec est certitudo fidei". Vgl. HORST (1971) 117ff.

[67] Daß auch nach Albert Glaube und Wissen desselben zugleich existieren könnten, ist unter dieser Prämisse eigentlich kaum vorstellbar; erst der hl. Thomas wird diese Inkonsequenz völlig beseitigen.

[68] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 23, a. 1 sol.

[69] Vgl. dazu Albert, 3 Sent. d. 23, a. 2 ad 1.

„Hören des Wortes" oder „das Sehen eines Wunders" genannt[70]. Damit steht Albert wieder dem umfassenderen Verständnis des „auditus fidei" nach Art der Summa Halensis nahe, gesteht ihm aber spürbar breiteren Raum zu. Denn dieses „Hören", das Albert auch „intellectus per sermonem" nennt, geht als Materialobjekt des Glaubens dem Assens voraus[71]. Das dem Intellekt zugängliche „Hören" zielt auf die komplette Ebene der äußeren, vermittelten Glaubenskundgaben, wobei die Nichtevidenz der so kundgegebenen Inhalte (der „credibilia" für sich allein genommen) nochmals unterstrichen wird. Wichtig ist, daß der Begriff „credibile" in diesem Zusammenhang nicht „Glaubwürdiges", sondern schlicht „Glaubbares" (= mögliches Objekt des Glaubens) meint. Auch das Wunder ist an dieser Stelle nichts anderes als ein Teil in diesem materialen Bereich des Glaubens, das für sich genommen (d. h. ohne seine Aufwertung durch den willentlichen Assens) nur „schwache Erkenntnis" („tenuis cognitio") ermöglicht. Ausdrücklich sagt Albert im Folgeartikel, daß die Einsicht in das „durch Hören" Vernommene, soweit es dem Assens vorausgeht, einzig ein „Was" („quid est" = „credibile"), nicht aber ein „Daß" oder gar „Warum" des Glaubensinhaltes aufzeigt[72]. Ein Inhalt wird präsentiert, ohne daß dem Verstand damit schon ein hinreichendes Zustimmungsmotiv geliefert würde.

(2) Auf diesem Hintergrund läßt sich unsere eigentliche Kapitelfrage klären: Wie versteht Albert die „argumentative" Kraft der Auferstehungskundgaben im Blick auf die menschliche Vernunft? Wir finden dazu – obgleich nur kurze – Aussagen sowohl in „De resurrectione" als auch im SK.

[70] Vgl. ebd., a. 1 ad 4: „auditus sumitur ibi generaliter pro omni quod inducit ad fidem: sicut auditus verbi et visus miraculi et huiusmodi: sed huiusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili. Et quia non sufficienter probant, ideo non deserviunt fidei nisi ex parte materialis partis, quae est tenuis cognitio: et formaliter perficitur ex parte affectus." Vgl. auch 3 Sent. d. 24, a. 12.

[71] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 23, a. 17 ad 1: „...nisi forte intellectus dicatur cognitio eius quod dicitur per sermonem. Ille enim intellectus praecedit omnem consensum sive in scientiis intellectivis, sive in scientia quae est secundum pietatem, sicut est in fide." Ebd. a. 18 sol.: „...sicut etiam in aliis credibilibus primo scimus quid est quod proponitur per sermonem, et postea arguitur mens per consensum." 3 Sent. d. 24, a. 10 ad 3: „bene concedendum videtur mihi, quod omne creditum praecedit intellectus quid est, quod dicitur per sermonem."

[72] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 23, a. 2 ad. 4: „sed verum quod est acceptio credibilis per auditum, praecedit affectum: sed ille intellectus non est nisi quid est, quod dicitur per nomen credibilis, accipiens: et ideo non per rationem probantem, quod vel quare ita sit: sed libera voluntate consentit."

(a) Die Fragestellung des früheren Textes hat einen etwas ungewöhnlichen Ausgangspunkt. Albert fragt dort nach möglichen vorösterlichen Auferstehungsbeweisen. Da er unter sie auch Wunder zählt, näherhin die Totenerweckungen Jesu, die seine generelle Vollmacht zur Wiederbelebung eines Toten beweisen, kann er im Blick auf diese Wunder einen Einwand im Ausgang vom bekannten Gregor-Wort („ratio" vs. „meritum") konstruieren. Alberts Antwort[73] wird mit unserem Vorwissen zu seiner Glaubenstheorie problemlos verstehbar. Es werden zwei Argumente entwickelt, um das bleibende Glaubensverdienst angesichts eines „beweisenden" Wundererlebnisses zu sichern. Entweder wird das Wunder als ein die Vernunft übersteigendes Ereignis in den Blick genommen; dann ist es, in seinem Ursprung erfaßt, selbst Bestandteil der übernatürlichen Offenbarung. Was seine Überzeugungskraft für den Glauben angeht, ist wiederum die uns schon bekannte Unterscheidung zwischen Formalobjekt („assensus") und Materialobjekt („credere") im Glaubensakt anzuwenden: Dann gehört das Wunder unter die helfenden Zeichen, die keine zwingende Evidenz schaffen, sondern nur begleitende Funktion haben.

(b) Sieht die Einschätzung im Blick auf die nachösterlichen Argumente für die Auferstehung, vor allem die Erscheinungen, anders aus? Daß nach Ostern eine überproportional starke argumentative Kräftigung des Verstandes im Glaubensprozeß nötig war, führt Albert (ähnlich anderen Theologen) in „De resurrectione" auf die spezielle psychologische Situation der Jünger nach dem Karfreitag zurück: Da die Entäußerung der Passion so radikal war, mußte die neue, ganz im Gegensatz dazu stehende Herrlichkeit durch besonders starke Argumente, d.h. viele Erscheinungen, vermittelt werden, damit sie auf Glauben stoßen konnte[74]. Der Jüngerglaube hatte es

[73] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 7, a. 1 ad 3 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 265): „Ad ultimum dicendum quod non est humana ratio ratio miraculi, et ideo fides aliquod experimentum potest habere per miraculum. Vel dicatur, quod ex parte assensus fides non habet causam nisi primam veritatem, sed ex parte cogitationis potest iuvari ratione aliqua. Et sic proprie credere iuvatur ratione, fides autem non; dicit enim Augustinus quod *credere est cogitare cum assensu*".

[74] Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 1 c. (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 270, ZZ. 77-79): „...quia potestas resurgentis domini omnino fuerat occultata in infirmitate passionis, et ideo non de facili creditum fuisset, nisi fides quoque manuducta fuisset per apparitiones." Ähnlich ebd. ad 1: „Sed secundum quod fides coniungitur nobis, habet cogitationem de credito, et ex parte illa indiget manuductione argumentorum et praecipue in resurrectione Christi, quia quaedam apparentia contraria resurrectioni habebatur per infirmitatem passionis" (ebd. 271, ZZ. 1-6). Es ist an unsere Ausführungen im ersten Punkt des laufenden Paragraphen zu erinnern, um

damals in außerordentlicher Weise nötig, durch vernünftige Beweise „an die Hand genommen zu werden" („manuducta [...] per apparitiones"). Auch in etwas generellerer Formulierung gilt: Der Glaubende braucht im Blick auf diesen Artikel deswegen besonders viele stützende Argumente, weil stärkere Einwände vorhanden sind, die „aus unserer Natur [und] dem, was augenscheinlich ist", hervorgehen[75]. Doch diese Stärkung der Vernunft durch die Erscheinungen des Auferstandenen wird von Albert auch hier ganz im Sinne der im Glaubenstraktat beschriebenen Präsentation des Materialobjekts des Glaubensaktes, nicht etwa als vorgelagerter Glaubwürdigkeitsbeweis für den Offenbarer verstanden. Dies belegt schließlich eine Stelle des SK, die unmittelbar auf die Frage antwortet, ob die Erscheinungen als „evidentes Zeichen" („signum evidens")[76] für die Auferstehung diese nicht zu einer reinen Vernunftwahrheit gemacht hätten. Albert führt zur Lösung des Problems eine Differenzierung des Begriffs „Zeichen" ein[77]. Entweder ist damit ein Hinweis gemeint, der auf das Wesen der zu beweisenden Sache selbst zurückgeht („de natura rei probandae"). Dann ist vom Zeichen her auch irgendwie ein Rückschluß auf die Sache möglich (im Sinne der „opinio topica"). Anders ist es bei Wundern, deren Erfassung durch uns ja gerade in der Feststellung besteht, daß wir keine für uns einsichtige Ursache des Geschehens ausmachen können. Ein solches Wunderzeichen „führt zum Glauben" („manuducit ad fidem"). Die Übernatürlichkeit der Erscheinungen fungiert aber auch hier nicht primär als formelle Absicherung der Offenbarungsautorität, sondern als einzig angemes-

deutlich zu machen, daß Albert mit der letztgenannten Einschätzung nicht alleine steht. Vgl. auch Petrus von Tarantasia, 3 Sent. d. 21, q. 3, a. 3: „Resurrectionem gloriosam tamquam opus novum omnino et insolitum magis quam alios articulos probare oportuit", oder Thomas, Comp. theol. I, c. 238: „Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit."

[75] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 1 ad 4 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 271, ZZ. 20-24): „contra resurrectionem accipiuntur argumenta ex nostra natura ex his quae oculis subiacent, quod non fit contra articulos alios fidei. Et ideo fides in hoc articulo maxime indiguit argumentis."

[76] Albert, 3 Sent. d. 23, a. 13 ag. 3.

[77] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 23, a. 13 ad 3: „Ad aliud dicendum, quod signum duplex est, scilicet quod accipitur de natura rei probandae, licet non sit immediata causa eius: et hoc signum facit opinionem topicam. Aliud est signum persuasivum per modum miraculi, in cuius rationem non possumus ex nobis: et hoc manuducit ad fidem, sicut apparitio signum est resurrectionis, et unum fuit ita latens rationem sicut alterum: et per tale bene probatur fides: sed propter illam probationem non efficitur ipsa de apparentibus: quia et ratio probans et conclusio probata, sunt de non apparentibus, eo quod in neutrum possumus ex ratione."

sene Form der Manifestation eines übernatürlichen Glaubensgeheimnisses. Es sind ja nicht irgendwelche Wunder, die in den Erscheinungen gewirkt werden, sondern nur solche, wie wir später noch genauer aufzeigen werden, die das Geheimnis der Verklärung unter Fortbestand der identischen Natur, also den Glaubensartikel selbst, explizieren. Nicht deswegen gefährden hier die Argumente den Glauben an die Auferstehung nicht, weil sie auf die tiefere Ebene des Glaubwürdigkeitserweises für etwas anderes als das Geheimnis selbst zu verschieben wären, sondern weil sie in sich ebenso übernatürlichen Charakters sind wie das, worauf sie hinweisen, und darum im letzten gerade auch nicht von der natürlichen Vernunft adäquat erfaßt werden können, so daß das Glaubensverdienst unangetastet bleibt.

(3) So kann zusammenfaßt werden: Albert erkennt einen weiten Bereich der äußeren, „materialen", der Wahrnehmung und dem Erkennen des Menschen zugänglichen Offenbarung Gottes an. Klarer als die Summa Halensis drückt Albert aus, daß ein „Hören" dieser Kundgabe dem Glauben vorausgehen muß; der Glaube braucht eben ein „Was", einen Inhalt. Was die erkenntnistheoretische Einschätzung dieser Inhalte angeht, ist sich Albert freilich mit seinen Zeitgenossen einig: Mit der natürlichen Vernunft lassen sich aus diesem sehr verschiedenartigen Kundgabematerial nur Wahrscheinlichkeitsgründe und vorbereitende Hinweise für die Wahrheit des Glaubens entnehmen, dessen Gewißheit allein durch die gnadenhaft ermöglichte Zustimmung des Willens, die Formalgrund des Glaubens ist, erreicht wird. Für den bereits Glaubenden können die „Argumente" darüber hinaus zum Anlaß vertiefter Einsicht in die Offenbarung werden. Eine eigenständige, allein die natürliche Vernunft ansprechende Glaubwürdigkeitsargumentation in Vorordnung zum übernatürlichen Glaubensgeschehen, etwa im Ausgang von den Wundern als Legitimation des autoritativen Offenbarungsanspruchs, entwickelt Albert im Zusammenhang mit seiner Auferstehungsdeutung und auch im übergeordneten Glaubenstraktat des SK nicht.

f) Argumente als Einführung in die Logik der Erlösung (Bonaventura)

aa) „Mystischer Rationalismus" (Sentenzenkommentar)

Im systematischen Frühwerk des Bonaventura fehlt eine ausdrückliche Diskussion über die Bedeutung sinnlich wahrnehmbarer Glaubensargumente im Ostergeschehen. Allerdings kommt auch er zu Beginn des Glaubenstraktates, der traditionell die theologische Tu-

gendlehre im dritten Sentenzenbuch in unmittelbarem Anschuß an die Christologie einleitet[78], in allgemeinerer Form auf das Verhältnis von Glaubensobjekt und zugehörigem menschlichem Erkenntnisakt zu sprechen. Dabei nimmt die Frage, ob Gegenstände der „sichtbaren Schau" („visio visibilis") geglaubt werden können, gerade aus dem Blickwinkel der Christologie eine zentrale Position ein.

(1) Bonaventura konstruiert seine Antwort im Ausgang von einer Differenzierung im Bereich sinnlicher Objekterkenntnis[79]. Es gibt einerseits Dinge, die wir durch die äußere, sinnliche Wahrnehmung erschöpfend und klar („simpliciter et totaliter" – „clare et perfecte") begreifen. Eine derartige Erkenntnis beseitigt jede weitere offene Frage und verbietet deshalb eine gleichzeitige Erfassung desselben Objekts durch einen Akt der Glaubenserkenntnis („cognitio fidei"). Daneben aber gibt es auch Dinge, die wir sinnlich nicht in ihrer ganzen Tiefe auszuloten vermögen; in bestimmter Hinsicht („secundum aliquid") bleiben sie der äußerlichen Wahrnehmung entzogen. Im Blick auf derartige Objekte können „Schauen" und „Glauben" zugleich bestehen: Sie richten sich eben auf unterschiedliche Hinsichten derselben Sache, so daß keine Kontradiktion entsteht[80]. Genau diesen Fall konstatiert Bonaventura für die Erkenntnis Christi durch die Apostel. Seine Person, Träger der menschlichen wie der göttlichen Natur, ist ihnen nur in der ersten der beiden Hinsichten sinnfällig erschienen. Insofern wird die Person Christi „gesehen", während sie ihrer Gottheit nach nur „geglaubt" werden kann. Daß dieser Glaube allein „im Lichte der ungeschaffenen Wahrheit"[81] möglich ist, weil er zur Zustimmung zu etwas bewegt, das man „nicht sieht"[82] und das letztlich die göttliche Wahrheit selbst ist[83], hat Bonaventura schon früher wie die Mehrheit seiner Kollegen klargestellt. Letztlich liefert uns der Franziskaner als Antwort auf die Rolle des „Sichtbaren" im Glauben zunächst nicht mehr als eine erweiterte Explikation des Gregor-Wortes – „das eine sehen, das andere glau-

[78] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 24.

[79] Zum folgenden: Bonaventura, 3 Sent. d. 24, a. 2, q. 1 c.

[80] Vgl. ZIESCHÉ (1909) 103-110; LANG, H. (1929) 7ff.

[81] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 23, a. 1, q. 4 ad 3 u. ö. Vgl. auch ESPENBERGER (1915) 26-33.

[82] „Et hoc modo fides dicitur esse *argumentum rerum non apparentium*, quoniam ita facit intellectum eis assentire sicut argumentum verum facit assentire conclusioni probatae": Bonav., 3 Sent. d. 23, a. 1, q. 5 ad 2.

[83] Vgl. ebd. ad 3.

ben" –, das er mehrfach anführt[84], bzw. des „Negativkriteriums" für Gegenstände des Glaubens (keine Evidenz in der intellektiven Erfassung), das schon seit der Frühscholastik in Gebrauch ist. Die Eigentümlichkeit Bonaventuras besteht darin, den theologischen Grund der Nicht-Evidenz stärker hervorgehoben zu haben: Bezüglich aller Glaubensgeheimnisse existiert ein verborgener „göttlicher Mehrwert" („latentia Divinitatis"[85]), christologisch begründbar in der sichtbar-unsichtbaren Doppelnatur des Herrn. Mögen die Glaubensgeheimnisse darum auch teilweise den Sinnen zugänglich sein, so bewirkt ihre verborgene Innenseite jedoch, daß sie nicht vollständig dem empirischen Beweis unterworfen werden. Je größer die Verborgenheit, desto größer das Glaubensverdienst[86]. Im Vergleich zu der späteren thomanischen Lehre fällt die Abgrenzung von „Sehen" und „Glauben" bei Bonaventura weniger streng aus, weil er nicht eine prinzipielle, auf der aristotelischen Erkenntnistheorie fußende formale Unterscheidung von Gegenständen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis vornimmt, auf die sich der Aquinate stützen wird, sondern die Gegenstände des Glaubens eher „von innen her", mit Blick auf ihre für die menschliche Vernunft unausschöpfliche „gnoseologische Tiefendimension" qualifiziert. Weil das natürliche Erkennen diese Dimension ohne Gottes Hilfe von sich aus nicht zu erreichen vermag, kann sein Wissen den Glauben nicht gefährden.

(2) Mit diesen erkenntniskritischen Bemerkungen an die Adresse natürlicher Theologie hat Bonaventura zugleich einen prinzipiellen Vorsprung des Glaubens vor jedem natürlichen Erkennen der Glaubensobjekte markiert. Auf dieser Grundlage ist es kein Widerspruch, wenn im SK die Bedeutung rationaler Argumente für den Glauben durchaus positiv eingeschätzt wird[87]; sogar von „notwendigen Argumenten" ist an anderer Stelle mit Richard von St. Viktor (in der Tradition Anselms) die Rede[88]. Voraussetzung ist aber stets, daß diese Erkenntnis, so sehr sie die Vernunft befriedigt, ihren Objekten nicht gerecht zu werden vermag. Letztlich stehen am Ende wiederum Einschätzungen der „Argumente", die dem ähneln, was auch die übrigen Theologen der Zeit formuliert haben: Sie „dienen" dem Glau-

[84] Vgl. 3 Sent d. 23, dub. 1 (in fine); ebd. d. 24, a. 2, q. 1 c. Ebenfalls Comm. in Io., c. 20 (Opera VI, 518b).

[85] 3 Sent. d. 24, a. 2, q. 1 ad 1.

[86] Vgl. ebd. mit Verweis auf Joh 20, 29.

[87] Vgl. ebd. q. 2 c.: „multum confert fidei probabilitas rationum". Allgemein zum Verhältnis Glaube und Vernunft bei Bonaventura informieren PEDERSEN (1951) und BEUMER (1956).

[88] Vgl. Bonaventura, 1 Sent. Prooem. q. 2, fund. 2. Vgl. PEDERSEN (1951) 30ff.

ben, sofern sie die Schwachen stärken und die Vollkommenen erfreuen[89]. Damit beschreibt Bonaventura den prinzipiellen Auftrag der rationalen Argumentation für die Theologie in ähnlicher Weise, wie er es im Prooemium zum Gesamtwerk getan hatte[90]: Das Tun der Vernunft bekämpft die Feinde, stärkt die Schwachen und erfreut die Vollkommenen. Keinen wirklichen Schritt weiter macht der Johanneskommentar, wenn er die Auferstehungsargumente als „rationes inducentes", nicht aber „rationes cogentes" qualifiziert, jedoch im gleichen Atemzug ihre Bedeutung wieder als „Hilfe für die Schwachen" eingrenzt[91].

Eine Zuordnung der Vernunftgründe in den Bereich der Glaubwürdigkeitsmotive bzw. „praeambula fidei" über die Funktionalität innerhalb der eigentlichen Glaubensreflexion hinaus findet sich bei Bonaventura erst recht nicht. Vielmehr ist das Verstehen, von dem der Franziskaner an den eben genannten Stellen spricht, stärker als etwa bei Albert in die Binnenlogik des Glaubens selbst eingefügt. Die gnadenhafte Liebe zu Gott ist es, die den Glauben zur Zustimmung bewegt und zugleich den Verstand aktiviert, nach „Gründen" zu suchen[92]. Dieses ungeschiedene „Ineinander von Glaubenszustimmung und Verstandeszustimmung"[93] darf als Zeichen der viel stärker dem Augustinismus verpflichteten Ausrichtung seiner Theologie gedeutet werden, die stets als „fides quaerens intellectum" zu verstehen ist. So ist es bestenfalls ein „mystischer Rationalismus", der Bonaventura prägt[94].

[89] Vgl. 3 Sent. d. 24, a. 2, q. 2 c.: „circa idem simul et semel potest esse opinio et fides, quoniam multi fideles habent ad ea quae credunt multas verisimiles rationes et multas probabiles (...) et illa quidem acceptio generata [sc. opinionis] fidei non repugnat, immo subservit et famulatur. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos et in oblectamentum quantum ad perfectos".

[90] Vgl. Bonaventura, 1 Sent. Prooemium, q. 2 c. Vgl. zu diesem Text BÉRUBÉ (1970) 16-25.

[91] Vgl. Bonaventura, Comm. in Io., c. 20 (Opera VI, 518b).

[92] Vgl. Bonaventura, 1 Sent. Prooemium, q. 2 ad 5. Dazu BEUMER (1956) 134f.; PEDERSEN (1951) 12: „Dans la foi l'intelligence est ployée par la volonté et faite captive en obéissance à Jésus-Christ. Mais cette rupture est au même temps une source de lumière"; ebd. 29: „L'introduction de la raison n'affaiblit pas non plus la valeur vertueuse de l'adhésion primitive de foi: ce n'est pas la raison qui mesure la foi ou qui la rend certaine, c'est la foi qui se plaît à se chercher des raisons."

[93] BEUMER (1956) 141.

[94] GONZÁLEZ, O. (1966) 103, zit. bei BÉRUBÉ (1970) 21.

bb) Das Argument Christi (Collationes in Hexaëmeron)

(1) In einem ganz anderen Kontext präsentiert Bonaventura eine explizite Deutung der „argumenta resurrectionis" in seiner letzten großen Schrift, den „Collationes in Hexaëmeron". Auch dieses Werk, eine unvollendete Reihe von Ansprachen, mit denen sich der schon längere Zeit zum Generaloberen der Franziskaner aufgestiegene Magister 1273, kurz vor seinem Tod, noch einmal vor der Universität als Prediger äußert, kann „eine Summe des Mittelalters" genannt werden, „nur in einem anderen, ungewohnten Sinne. Es eröffnet sich selbst als eine Summe des Schauens"[95]. Bonaventura führt seine Zuhörer darin zu einer ganz und gar schriftzentrierten[96] Gesamtvision des Kosmos, die nach dem Schema der sich entfaltenden Schöpfungstage den Ausgang der Welt von Gott – den Weg nach außen – und die Rückkehr des Menschen (und in ihm der Welt) zu Gott – den Weg nach innen – in Beziehung zueinander stellt. Mitte von allem, so formuliert es die berühmte erste Predigt, ist Christus[97]. Seine Inkarnation erst liefert das Prinzip vollständiger Welterkenntnis: „Unser Vorsatz ist, zu zeigen, daß in Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes verborgen sind, daß er die Mitte aller Wissenschaften ist"[98]. In sieben seiner Lebensstationen sieht Bonaventura den Menschgewordenen als „siebenfältige Mitte": „des Seins, der Natur, des Abstandes, der Lehre, der Bescheidung, der Gerechtigkeit, der Eintracht". Ontische und ethische Wirklichkeit, Welt und Mensch finden in ihm ihr Zentrum, zugleich damit aber

[95] NYSSEN (1964) 15. Umstritten ist in der Forschung die Bewertung gewisser antischolastischer und antiphilosophischer Züge in diesem Werk, wie sie vor allem RATZINGER (1959) in Fortsetzung von Beobachtungen E. Gilsons herausgearbeitet hat. Eher einen Wechsel in der epistemologischen Kriteriologie möchte etwa SPEER (1997) 44 darin sehen. Zu beachten ist jedenfalls, daß sich Bonaventura, wie BOUGEROL (1973) 222ff. als Fazit zum Thema „Bonaventura und Aristoteles" formuliert, aus theologischen Gründen zu keiner Phase seines Lebens als aristotelischer Systemdenker verstanden hat; seine Kenntnis des Philosophen war durchschnittlich (nicht immer aus erster Hand), explizite Aristoteleskommentierung war für Franziskaner der Zeit generell unüblich.

[96] Vgl. BÉRUBÉ (1970) 43-64.

[97] Dazu SIMONELLI (1958); WAYNE HELLMANN (1974) 72-86; BRÜMANN (1966) 3-6. 29-32. 49f. 52ff. 65-68. Zur Vorstellung von Christus als dem „hierarcha", der (gerade als Verklärter) in Beziehung zur ganzen Schöpfung steht, vgl. ZIGROSSI (1954) 97-102; GUARDINI (1962) 174ff. Man kann darin eine christozentrische Transformation des im bonaventurianischen Werk allgegenwärtigen Hierarchiedenkens des Ps.-Dionysius erkennen; vgl. BOUGEROL (1968) 114f.

[98] Vgl. Coll. in Hexaëmeron, I, 11 (Opera V,2, 331a): „Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt *omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*, et ipse est medium omnium scientiarum". Vgl. SIMONELLI (1958) 82-93.

auch jene Wissenschaften, deren Formalobjekt sich in den genannten Begriffen andeutet: Metaphysik, Physik, Mathematik, Logik, Ethik, Staatskunst, Theologie. Das Universum des aristotelischen Wissens vollendet sich in der Weisheit Christi. Die gläubige Betrachtung des Lebens Jesu[99] wird zum Schlüssel, der in das Herz einer jeden Wissenschaft führt und sie zur Einsicht in die tiefsten Gründe, und das heißt: zur Weisheit transformiert. Nicht eine von den anderen Disziplinen formal und material abgegrenzte Theologie soll hier betrieben werden, sondern eine solche, die alle Wissenschaften im letzten erst zu sich selbst kommen läßt, indem sie ihnen ihren „Sinn in Christus" vor Augen führt, als dessen symbolische Ausformungen die Lebensgeheimnisse des Menschgewordenen gedeutet werden.

(2) Die Auferstehung Christi korrespondiert in Bonaventuras Schema der Logik[100]. Diese ist die Wissenschaft, die ihre Mitte in einer „Lehre" findet, welche im „einsichtigen Beweis" („rationali manifestatione"[101]) dargeboten wird. Rationale Rede ist vermittelte Rede: Ausdruck von etwas durch etwas, Bezeichnung einer Wirklichkeit im Medium des Wortes. Die Aufgabe der Logik besteht darin, der Vernunft auf dem stufenweisen Weg ihres eigenen Ausdrucks eine Ordnung zu geben. Dieses Ausdrucksgeschehen hat sukzessive Stufen fortschreitender Komplexität. Es führt von der Bildung eines einfachen Begriffs zunächst zu grundlegenden Urteilssätzen, in denen Begriffe miteinander verbunden bzw. voneinander getrennt werden. Diese ersten beiden Schritte unterscheidet der Logiker nach Aristoteles in „simplex apprehensio" und „iudicium". Bonaventura scheint an dieser Stelle sofort auf der Urteilsebene anzusetzen, wenn er von der „simplex oratio" als erstem Schritt der vernünftigen Rede spricht. Sie führt weiter zur „Beweisführung nach ihren vier Arten". Nachdem der Verstand Aussagen bzw. Urteile formuliert hat, ist er in der Lage, diese Urteile so miteinander zu verbinden, daß sie zu Prämissen werden, aus denen eine neue Schlußfolgerung abgeleitet werden kann. Die von Bonaventura erwähnten „quatuor species argumentationis" spielen auf die Einteilung an, die Aristoteles in den Ersten Analytiken im Rahmen seiner Aussagenlogik vornimmt. Gemeint sind damit Syllogismus, Enthymem (Wahrscheinlichkeitsschluß), Induktion und Beispielbeweis als die vier Grundformen eines logischen Schlußverfahrens. Der Syllogismus ist die vollkom-

[99] Vgl. GUARDINI (1921) 63-70.

[100] Vgl. zum folgenden Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron I, nn. 25-29 (Opp. V.2, 333f.). Vgl. GERKEN (1963) 344f.

[101] Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron I, n. 25 (S. 333b).

menste und grundlegendste dieser Argumentationsfiguren, weil er zum strengen Beweis („ad persuadendum", wie Bonaventura sagt) fähig ist. In seiner stets wiederkehrenden Struktur trifft man auf einen „Mittelbegriff" par excellence, wie er für Bonaventuras christologisierendes Schema gesucht wird. Das „medium" im Syllogismus verbindet die „extrema", d.h. die zuvor unverbundenen Ausgangsbegriffe in den Prämissen durch seine Anwesenheit sowohl im Ober- wie im Untersatz. Indem er vom Verstand als Verbindendes erkannt wird, zwingt er diesen, der Richtigkeit der Konklusion zuzustimmen, und bereitet der Evidenz der Schlußfolgerung den Weg.

(3) Mit der Funktion des syllogistischen Mittelbegriffs vergleicht Bonaventura nun Christus in seiner Auferstehung. Der österliche Herr, so soll diese Parallelisierung ausdrücken, ist in der Lage, den Menschen zu einer wichtigen Schlußfolgerung zu führen, die er ohne ihn nicht erkennen würde. Es gibt ein „argumentum Christi", in dem die Auferstehung erkenntnisvermittelnde und –stiftende Bedeutung hat. Bevor Bonaventura uns diesen Syllogismus präsentiert, spricht er jedoch zunächst von einem anderen „Beweis", der dem ersten entgegengesetzt ist und „argumentum diaboli" genannt wird. Der Mensch, so möchte Bonaventura uns vor Augen führen, steht vor zwei Argumentationen, die gleichermaßen bemüht sind, ihn zu überzeugen und seine Zustimmung zu gewinnen[102].

(a) Die Argumentation des Teufels ist in Wahrheit ein Paralogismus, ein sophistischer Trugschluß, dessen Verderbnis auf einer falschen Prämisse beruht. Der Teufel hat dem Menschen als scheinbar selbstverständliche Überzeugung eingeredet: „Die rationale Kreatur muß [hinzuzufügen wäre: von sich aus, aus eigener Kraft] die Ähnlichkeit mit ihrem Schöpfer anstreben, weil sie ja sein Abbild ist"[103] –

[102] Vgl. ebd. n. 26: „Hoc medium fuit Christus in resurrectione. Est autem argumentum Christi et argumentum diaboli. Argumentum diaboli ducit ad infernum et est paralogismus et sophisticum argumentum et destructivum; argumentum Christi constructivum et reparativum."

[103] Ebd.: „Diabolus enim paralogizavit primum hominem et supposuit quandam propositionem in corde hominis quasi per se notam, quae est: creatura rationalis debet appetere similitudinem sui Creatoris, quia scilicet est imago (...) et si comederis, assimilaberis: ergo bonum est comedere de vetito, ut assimileris" (S. 333b-334a). Nach dieser Auffassung ist also die Sünde des Teufels und die Ursünde des Menschen nicht der Ungehorsam als solcher, sondern der „naturalistische Standpunkt", eine die Angewiesenheit auf das Übernatürliche verkennende Auffassung von der Erreichung des letzten Zieles, die Anmaßung also, der Mensch könne aus eigener Kraft, ohne die Gnade, ganz und gar Abbild Gottes werden. Hier ist sich Bonaventura völlig mit Thomas einig. Vgl. S. th. I, 63, 3 c.: „Sed in hoc [sc. diabolus] appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis

so deutet Bonaventura die Einflüsterung der Schlange: Du wirst sein wie Gott (vgl. Gen 3, 5). Zusammen mit dem Untersatz: „Dies wirst du durch das Essen der verbotenen Frucht erreichen", hat Satan sein Opfer zu der falschen Konklusion bewegt, es sei vernünftig, gegen Gottes Gebot zu verstoßen und vom Baum der Erkenntnis zu essen. Unter dem Anschein eines hohen Gutes (Gottgleichheit als letzte Erfüllung der menschlichen Gottebenbildlichkeit) hat der Teufel in Wahrheit den Menschen in furchtbares Übel gestürzt, denn die Konsequenzen sind die Erbsünde mit ihren Folgen, welche lauten: Leidensfähigkeit der menschlichen Natur, Zwang der Bedürftigkeit und Sterblichkeit des Lebens. Während vollendete Verähnlichung mit Gott versprochen war, heißt das wahre Resultat: Ent-ähnlichung des Menschen von Gott. Es ist nach Bonaventura das ganz und gar tragische Resultat der Sünde, wenn in den Verdammten das Streben nach Gottähnlichkeit, dem höchsten Gut des Menschen, bleiben wird, da es ja dem „homo imago" wesentlich ist, nun allerdings als „größte Strafe", weil es für immer ein Verlangen ohne Erfüllung bleibt[104].

(b) Gegen diese zerstörerische Überzeugungskraft des Widersachers setzt Bonaventura die „Argumentation Christi". Sie wirkt aufbauend, erneuernd, heilend. Sie wendet die falsche Logik des Verführers um. Die Argumentation setzt voraus, was Christus in der Inkarnation tut: Der Erlöser stellt sich exakt an den Punkt, an dem der Teufel den Menschen heillos zurückgelassen hat. Damit der Gott unähnlich gewordene Mensch die Ähnlichkeit zurückgewinnen kann, begibt sich der dem Menschen unähnliche Gott selbst in die Ähnlichkeit mit dem Menschen[105]. Christus nimmt drei Eigenschaften des Menschseins an, die als Folgen der Erbsünde eigentlich seinem göttlichen Wesen diametral entgegenstehen. So treten die Eigenschaften des versehrten Menschseins in Christus zu den Eigenschaften der Gottheit, die der Sohn mit dem Vater gemeinsam hat: „Leidensfähigkeit der menschlichen Natur" zur „Gleichförmigkeit mit dem Vater in der göttlichen Natur"; „Bedürftigkeit" zur „gottglei-

id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei." Ähnlich S. th. II-II, 163, 2 c. zur Sünde des ersten Menschen.

[104] Vgl. Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron I, n. 26: „unde in damnatis erit maxima poena, quia, cum imago sit animae essentialis, similiter et talis appetitus erit essentialis in damnatis" (S. 333b).

[105] Vgl. ebd. n. 27 (S. 334a): „Econtra argumentum Christi fuit salvativum et destructivum argumenti diaboli. Ex quo enim diabolus fecerat hominem dissimilem Deo, cum tamen promisisset, similem se facturum; necesse fuit, Christum esse similem homini, ut faceret hominem similem sibi sive Deo."

chen Macht"; „Sterblichkeit" zur „Unsterblichkeit". Die Apposition der gegensätzlichen Attribute in der hypostatischen Union ist in Wahrheit ein Duellgeschehen. In diesem Kampf siegt das göttliche Wesen gegen die angenommenen Folgen der Sünde. Der von Bonaventura in augustinischen Sprachformen beschriebene Übergang „von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit, vom Mangel zur Fülle, vom Leiden zur Krone"[106] spiegelt sich im Syllogismus wider, wie Bonaventura ihn als Ausdruck der gottgesetzten Logik im Christusgeschehen formulieren will. In seiner vollständigen Form sollte er so lauten[107]:

① Christus besitzt als Sohn Gottes von Ewigkeit die Eigenschaften (x) Gleichförmigkeit mit Gottes Wesen, (y) gottgleiche Macht, (z) unsterbliches Leben. *= Obersatz*

②a Christus nimmt dazu in der Menschwerdung bzw. (besonders sichtbar) in der Passion die menschlichen Eigenschaften (x') Leidensfähigkeit, (y') Bedürftigkeit und (z') Sterblichkeit an (= die Straffolgen der Erbsünde).

②b Im Aufeinandertreffen mit (x), (y), (z) können (x'), (y') und (z') keinen dauerhaften Bestand haben. *= (②a und b) Untersatz*

③ Also werden (x'), (y') und (z') in der Person Christi besiegt: Christi Menschsein wird in der Auferstehung durch die göttlichen Attribute verklärt. *= Konklusion*

Es ist das Sterben Christi am Kreuz, in dem ewige und zeitliche Prämissen in äußerster Weise miteinander konfrontiert werden. Das göttliche Leben trifft in unüberbietbarer Weise auf den menschlichen Tod. Das Ergebnis wird sichtbar in der Auferstehung: ewiges, vergöttlichtes menschliches Leben.

Diese Logik Gottes ist es, die Christus seinen Jüngern in den vierzig Tagen nach Ostern durch seine Erscheinungen, also gleichsam vom Endpunkt und Ergebnis her, begreiflich machen will[108]. Daß sie verstanden wird, ist Ziel des „Arguments Christi". Bonaventura knüpft dafür an die geläufige Doppelfunktion der Osterkundgabe nach Gregor dem Großen an (Christus zeigt „Glorie" und „Identität"). Doch, und das ist sein neuer Schritt, diese Kundgaben werden für die Jünger erst dadurch zum „Argument", daß ihre richtige Funkti-

[106] Ebd.: „Sed vita per essentiam superari non potuit a morte, nec potentia a penuria; nec impassibilitas a passibilitate. Necesse ergo fuit, ut homo transiret a mortalitate ad immortalitatem, a defectu ad opulentiam, de passibilitate ad coronam."

[107] Vgl. ebd. n. 28 (S. 334a): „Maior propositio fuit ab aeterno; sed assumtio in cruce; conclusio vero in resurrectione."

[108] Vgl. ebd. n. 29.

on im Ablauf des genannten Syllogismus verstanden wird. Die Menschen müssen die Logik der Heilsgeschichte erfassen lernen, damit ihnen die heilspendende Lehre aufgeht, die im österlichen Leben Christi ans Ziel gekommen ist. Nimmt man also den eben genannten Syllogismus als Verständnishintergrund, so kann man sagen: Die Jünger bekommen in den Ostererscheinungen zum einen den Obersatz präsentiert, nämlich durch den verklärten Leib des Auferstandenen, der Ausdruck der Herrlichkeit und Macht Gottes ist. Zum anderen aber erhalten sie auch den Untersatz zweifelsfrei bestätigt: Vor ihnen steht Christus mit demselben, wahren, identischen Leib, der zuvor in menschlicher Schwäche gestorben ist. Da Verklärung und Naturidentität zugleich in dem einen auferstandenen Christus existieren, ist er (in seiner Person) der „Mittelbegriff", der die Prämissen verbindet. Konkret: Die Jünger erkennen die „sublimitas gloriae", wenn der Herr bei verschlossenen Türen eintritt (→①). Dazu zeigt ebendieser Herr dem Thomas seine Hände und seine Seite: Er ist derselbe wie am Kreuz (→②a). Die Aufgabe der Jünger besteht somit darin, die Konklusion und mit ihr die ganze Logik ihrer Erlösung zu erfassen[109]. Genau das tut nach Bonaventura Thomas, wenn er „schlußfolgernd" ausruft: „Mein Herr und mein Gott!" Der Apostel begreift das Zugleich von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Christi und versteht damit das Ostergeschehen, das als Sieg der göttlichen Natur über die Defekte menschlicher Schuld auch für ihn selbst Hoffnung auf Verklärung mit sich bringt. „Vide processum!", ruft Bonaventura an dieser Stelle aus – schau dir diesen Übergang an!

(4) In diesem interessanten Text aus einem Werk des großen Franziskanertheologen, das vielleicht in der Forschung noch immer nicht hinreichend gewürdigt ist, gibt es im Blick auf unser Thema mehrere bedeutsame Beobachtungen zu notieren.

(a) So fragt sich zunächst, ob Bonaventura nicht auch hier wieder die Menschwerdung selbst, das „Wunder aller Wunder" Gottes[110], als zentralen Akt der Erlösung versteht, genauso wie wir es schon an früherer Stelle dieser Arbeit in Bonaventuras Proömium zum dritten

[109] Vgl. ebd.: „Et duo ibi ostendit, scilicet gloriae subtilitatem, eo quod inpassibilis et immortalis, clausis ianuis, intravit tanquam Deus; postea ostendit eis manus et latus et confessionem extorsit a Thoma, ut diceret: Dominus meus et Deus meus! Vide processum! Primo intravit ut Deus, ianuis clausis; haec fuit maior, deinde minorem propositionem assumit, cum ostendit eis manus et latus; tertio conclusionem extorsit, ut confiteretur Thomas: Dominus meus et Deus meus" (334a-b).

[110] Vgl. Bonaventura, Collationes in Hex. III, n. 13 (Opera V,2, 345b): „miraculum miraculorum"/ „maximum miraculum".

Sentenzenbuch konstatiert hatten. Die Auferstehung mag für die Jünger zum Erkenntnismedium werden, aber eigentlich ist sie selbst nur Konklusion dessen, was in der Menschwerdung angelegt ist. Entscheidend ist die verbindende Gegenüberstellung von göttlichen und menschlichen Eigenschaften, wie sie in der hypostatischen Union geschieht; die Passion bringt diese Gegenüberstellung (nur) auf den Punkt, spitzt sie auf eine endgültige Entscheidung hin zu. Diese Entscheidung selbst aber, wie sie in der Auferstehung manifest wird, ist eigentlich vom ersten Augenblick des irdischen Daseins Christi an vorausdeterminiert. Wenn der Teufel sich angesichts der scheinbaren Niederlage des Menschen Jesus am Kreuz andere Hoffnungen gemacht hat, so zeigt dies nach den Worten Bonaventuras nur, daß er verhöhnt worden ist, sich der Lächerlichkeit preisgegeben hat[111]. Natürlich schließt sich an eine derartige „Soteriologie mit den Mitteln der Idiomenkommunikation" die Frage an, was beim „transitus" der endlichen in die unendlichen Prädikate, also nach Entscheidung des intrapersonalen Kampfes zwischen den einander gegenüberstehenden Eigenschaften zugunsten der göttlichen Seite von der menschlichen Natur als solcher übrig bleiben kann. Man vermöchte diese Probleme freilich nur dann seriös zu bewerten, wenn man die Christologie des „Hexaëmeron" als ganze untersuchte, die Quellen des Textes genauer entschlüsselte und vor allem auch die Sprachform der Predigt berücksichtigte, was an dieser Stelle unterbleiben muß.

(b) Vielmehr wollen wir zur Ausgangsfrage unseres Kapitels zurückkehren: Was bedeuten die Überlegungen Bonaventuras für das Verhältnis von Glaube und sichtbaren Auferstehungsbeweisen? Scheinbar kann man die Problematik kaum noch mehr verschärfen, als es Bonaventura tut, indem er den österlichen Prozeß der Glaubensentstehung in die streng demonstrative Form eines Syllogismus überführt. Die Sicherheit, wie sie den Aposteln zuteil wurde, nennt Bonaventura an späterer Stelle in den „Collationes" – wiederum mit

[111] Vgl. ebd. I, n. 30 (S. 334b): „Diabolus vero parum reputabat argumentum Christi, cum vidit eum patientem. Sed Christus illusit ei". Unwillkürlich denkt man bei solchen Worten an das Thema der berühmten Abbildung aus dem „Hortus deliciarum" der Herrad von Landsberg († 1195): Der mit dem Leviathan des Buches Iob (39,20; 41,5.10.11.22) identifizierte Teufel verschlingt den Menschen Jesus am Kreuz, übersieht aber dabei, daß er in Wahrheit einen „Angelköder" verschluckt hat: Die Angel hält Christus, der Gottessohn, der so den bösen Feind gefangen und besiegt hat. Die Angelleine zeigt den menschlichen Stammbaum Christi. Das im Mittelelalter weit verbreitete Bild findet sich z. B. bei Honorius von Autun, Speculum Ecclesiae, „De paschali die" (PL 172, 937B-C). Vgl. MÂLE (1925) 384f.

ausdrücklichem Hinweis auf die Thomasperikope – eine „Sicherheit aus geistiger Schau, verbunden mit leiblicher"[112]. Diese starke Formulierung entspricht der Aussage im eben besprochenen Textstück: Der Herr „zwang" Thomas am Ende zum Bekenntnis („extorsit") – unentrinnbare Notwendigkeit statt echtem Glaubensbekenntnis? Ohne an dieser Stelle in die Suche nach späteren Aussagen zum Verhältnis von natürlicher und übernatürlich erhobener Seelentätigkeit in den „Collationes"[113] eintreten und dadurch das Themenfeld der Glaubensentstehung in diesem Werk eingehender erforschen zu können, müssen wir es bei einigen allgemeinen Beobachtungen belassen.

Wenn Bonaventura von „Prämissen" spricht, aus denen am Ende ein Glaubensbekenntnis „gefolgert" wird, dann meint er augenscheinlich nicht die Ostererscheinungen als empirische „facta bruta". Vielmehr handelt es sich um Erfahrungen, die von Anfang an in die ganze Offenbarungslogik des Christusereignisses einzufügen sind. Ostern schafft ja nicht erst den Glauben an Christus als Gott und Mensch, sondern hier wird dieser Glaube endgültig und mit letzter Klarheit in seiner soteriologischen Relevanz expliziert: In der Verklärung begreifen die Jünger nicht bloß die zwischen Natur und Glorie changierende neue Auferstehungswirklichkeit, sondern gerade durch sie zugleich den Sinn von Inkarnation und Kreuz[114]. Deshalb verfällt Bonaventuras Argumentation sicherlich auch nicht der Kritik, die etwa der hl. Thomas in der Summa gegen die Einordnung der Auferstehungsbeweise in ein Erkenntnismodell geäußert hat, das dem syllogistischen Schema angenähert ist. Bonaventura hatte in seinem SK ja selbst die Glaubenseinsicht von jeder syllogistischen Schlußfolgerung abgegrenzt[115] und würde zweifellos auch jetzt noch zustimmen, daß der „Quantensprung" von empirischen Erfahrungen zum geoffenbarten Glauben nicht als Übergang von Prämissen zur Konklusion erklärt werden kann. Aber es geht ihm in den „Collationes" auch gar nicht um die „argumenta" als mögliche Objekte der natürlichen Vernunft – das würde fundamental der „integralistischen" Gesamtkonzeption des Werkes widersprechen, in welcher, wie

[112] Vgl. Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron IX, n. 13: „Tertia est certitudo ex visione intellectuali iuncta cum corporali. (...) Unde Thomas tangere voluit et audivit: Quia vidisti me, Thoma, credidisti" (Opera V,2, 374b).

[113] Vgl. etwa Hex. XXII (Opera V,2, 437-444).

[114] Zum erschließenden Charakter der Auferstehung Christi vgl. auch Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron VIII, n. 6 (Opp. V,2, 370a). Vgl. HÜLSBUSCH (1968) 199.

[115] Vgl. Bonaventura 3 Sent. d. 23, a. 1, q. 3 ad 2.

wir zu Beginn sahen, die Wissenschaften in einer Weise dem Glauben „eingeschrieben" werden, wie sie ein Albert oder Thomas nie behauptet hätte. Bonaventura denkt darum erst recht in unserem Kontext bei seinen „Prämissen" an die im Glauben erfaßten Ostererfahrungen. Die überwältigende Gewißheit, die den Jüngern hier zuteil wurde, ist nicht Leistung ihres Verstandes, sondern ist die überwältigende Kraft der Gnade, in deren Licht der Mensch neu „sehen" lernt. Den österlichen Glaubensweg der Jünger liest Bonaventura nicht als Paradigma für eine „analysis fidei", sondern als Weg der „dogmatischen Tiefenschau" in die göttliche Logik des Erlösungsgeheimnisses in Christus.

(c) Dieses Begreifen, so vergißt Bonaventura nicht anzufügen, darf sich nicht in einem Akt des Verstandes erschöpfen. „Das ist unsere Logik, das ist unsere Überlegung, die man gegen den Teufel anwenden muß, der beständig seine Gründe gegen uns vorbringt. Auf die Übernahme („assumptio") des Untersatzes aber muß alle Kraft gesetzt werden; denn wir wollen nicht leiden, wollen nicht gekreuzigt werden. Dennoch muß darauf unsere ganze Überlegung abzielen: daß wir Gott ähnlich seien"[116]. Erst wenn der theoretische Syllogismus, der aus der Betrachtung des Heilswerkes Christi gewonnen werden kann, im gläubigen Dasein der Menschen gegen alle Widerstände des natürlichen Strebens zu einem praktischen wird, gelangt er an sein Ziel. Erst dann hat das Argument Christi den Trugschluß des Teufels besiegt. Gott ähnlich werden kann, wer bereit ist, Christus ähnlich zu werden: im Leiden – und dann im Auferstehn[117].

g) Argumente als Ausgangsprämissen im Syllogismus des Glaubens (Wilhelm von Baglione)

Mit Wilhelm von Baglione begegnen wir einem weiteren franziskanischen Theologen, der eher am Ende unserer Untersuchungsepoche steht. Blickt man auf die Antwort, die Wilhelm angesichts der Frage konzipiert, „ob die Wahrheit der Auferstehung Christi durch jene wahrnehmbaren Erscheinungen hinreichend bewiesen wurde"[118],

[116] Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron I, n. 30 (S. 334b): „Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumtione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen ad hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo."

[117] Vielleicht enden deshalb viele der kreuzestheologischen Werke Bonaventuras mit einem österlichen Gedanken; vgl. HÜLSBUSCH (1968) 233, Anm. 1.

[118] Vgl. zum folgenden Wilhelm von Baglione, „Utrum veritas resurrectionis Christi potuerit per illas sensibiles apparitiones sufficienter probari" = a. 2 in unserer Zählung (Bd. 2, T 21, S. 151-159).

spürt man zunächst eine weitere formale Verfeinerung der Argumentation, die I. Bradys Urteil bestätigt, daß wir mit Wilhelm „einen der fruchtbareren und philosophisch interessierteren franziskanischen Magister zwischen Bonaventura und Matthäus von Aquasparta“[119] vor uns haben. Ob er zum inhaltlichen Fortschritt bzw. zur Beseitigung von Unklarheiten beitragen kann, wie sie dem Diskussionsstand um 1250 anhaften, muß nun untersucht werden.

(1) Wilhelm setzt, wie bei ihm nicht ungewöhnlich, sehr prinzipiell an, indem er nach den allgemeinen Bedingungen für „hinreichende Beweise“ fragt. Drei Stufen möglichen Beweises werden unterschieden, auf denen gemäß der jeweiligen Zielperspektive die Strenge der Kriterien variiert.

(a) Erstens kann von Beweis so gesprochen werden, daß die Erfassung des vollen Sachgehalts desjenigen Objekts verlangt wird, um dessen Kundgabe es geht (Beweis „secundum plenam rei notitiam“). Entsprechend hoch sind die Anforderungen für alle Beteiligten des Verfahrens: Der Erkennende muß ein wahres Urteil fällen („rectitudo iudicii“), jede Form der Einbildung muß ausgeschlossen sein. Der zu erkennende Gegenstand muß unwandelbar, nicht kontingent sein (da ansonsten nach den Vorgaben der aristotelischen Wissenschaftstheorie keine „demonstratio“ im strengen Sinne möglich ist). Schließlich ist ein Beweismedium gefordert, das den Sachgehalt unverkürzt auszudrücken vermag. Diese Forderung wird nicht bei einer Kundgabe durch äußere Zeichen oder nur mittelbare Beweisführungen erfüllt.
Es leuchtet ein, daß die sinnlich wahrnehmbaren Belege für Christi Auferstehung vor dieser Kriteriologie weder auf der Objektebene (als kontingente Geschehnisse) noch beweistheoretisch (als „cognitio per signa“) bestehen.

(b) Eine zweite mögliche Form des Beweises vollzieht sich nach Wilhelm „gemäß der menschlichen Erfahrung“. Es handelt sich um jene Evidenz, wie wir sie alltäglich im Ausgang von sinnlichen Wahrnehmungen gewinnen. Allerdings ist Wilhelm wiederum skeptisch, ob der Sachverhalt „Auferstehung“ in dieser Form zugänglich gemacht werden konnte.

[119] BRADY (1970) 7: „William of Baglione reveals himself as one of the more prolific and philosophic Franciscan Masters between Bonaventure and Matthew of Acquasparta“.

Die Bedenken sind einerseits genereller Art: Die spätere Antwort auf einen der Einwände[120] legt nahe, daß unser Autor hier an jene Inkompatibilität der Auferstehungsglorie im Vergleich mit den verklärten Sinnen der Menschen denkt, von der wir bereits häufiger gehört haben. Daneben findet sich der Verweis auf das Gregor-Axiom über die Unvereinbarkeit von Glaubensverdienst und Vernunftbelegen, der unmittelbar mit der Hebräer-Definition des Glaubens verknüpft wird: Verdienstlich ist nur der Glaube, der „nicht sieht" – auch empirisch-evidente Beweise scheiden also aus. Damit will Wilhelm zweifellos in der argumentativen Grundrichtung verbleiben, die wir zu unserer Thematik seit Wilhelm von Auxerre kennen.

(c) Aus der Trias möglicher Beweisformen, die Wilhelm von Baglione angekündigt hatte, bleibt somit nur ein letzter Kandidat übrig, um das Kundgabegeschehen der Auferstehung zu beschreiben. Schon in der Titulierung, die unser Autor diesem Beweisverfahren zukommen läßt, ist der Faktor des Offenbarungsinhalts gegenüber der Funktion, die das Geschehen für die Adressaten übernimmt, weitgehend zurückgedrängt. Es handelt sich um den Beweis „gemäß der Erfordernis eines resultierenden Nutzens" („iuxta consequentis utilitatis exigentiam"). Da solcher Nutzen doch wohl vom Initiator der Kundgabe zu definieren ist und einen Zielhorizont ohne bindende Gegenstandsverpflichtung absteckt, mag man bezweifeln, ob die Rede von einem „Beweis" überhaupt noch angebracht ist. Wilhelm möchte sie allerdings beibehalten, und fügt eine nähere Explizierung der Funktion an, die mit einem derartigen Beweis im Kontext der Auferstehungskundgabe erfüllt worden sein soll: Die sichtbaren Erscheinungen machten die Apostel „zum Glauben geneigter (aptiores)", d.h. sie festigten die Glaubensgewißheit und bestärkten die Jünger in der Predigt. Während der zweite dieser Aspekte ähnlich schon bei den Vorgängern geäußert worden war, weckt die Behauptung einer gesteigerten Gewißheit mehr Interesse – scheint sie doch den Argumenten in der Glaubensbegründung eine stärkere Eigenbedeutung zurückzugeben.

(2) Tatsächlich erläutert Wilhelm im folgenden sein Modell der Glaubensentstehung näher, wenn er zur Darstellung der inhaltlichen Teilbereiche übergeht, die er im Verlauf des Beweises der „veritas resurrectionis" unterscheiden will. Der Glaube der Jünger entsteht dabei jeweils in einer dreischrittigen Abfolge, in der „sensus", „ratio" und „fides" ihren Beitrag leisten: Es wird eine sinnliche Beobach-

[120] Vgl. Wilhelm von Baglione, a. 2 ad 9 (Bd. 2, T 21, S. 157, Z. 11-15).

tung gemacht; der Verstand deutet diese Beobachtung; schließlich trägt der Glaube die letzte Schlußfolgerung bei, indem er zum tieferen Kausalkonnex vorstößt, in den die vorliegenden Fakten einzuordnen sind. Wie der späte Bonaventura greift also auch Wilhelm auf das syllogistische Schema zurück, um die Glaubensentstehung zu illustrieren, und wie der gelehrte Kardinal scheint auch Wilhelm den „Mehrwert" des Glaubens gegenüber der menschlichen Sinneserfahrung bzw. Verstandeseinschätzung vor allem mit der natürlichen Unergründlichkeit derjenigen Sachverhalte absichern zu wollen, die Objekte dieses Glaubens sind.

Für die Offenbarung der „potestas resurgentis" beispielsweise läuft der ineinander übergehende Weg des Verstehens und Glaubens nach Wilhelm konkret so ab: Die Jünger nehmen wahr, daß Christus einen wahren Leib besitzt, den man berühren kann. Zugleich schließt der Verstand aus der Tatsache, daß derselbe Christus bei verschlossenen Türen eintritt: Er muß über eine Kraft verfügen, auf die gewöhnliche Körperwesen nicht zurückgreifen können. Erst der Glaube liefert für diese Erfahrungs- und Schlußfolgerungsdaten eine Ursachenerklärung, indem er die Begriffe der „Glorie" bzw. der „dos immortalitatis" bereitstellt. Noch deutlicher als bei Bonaventura wird damit von Wilhelm betont, daß es einen Hiat zwischen Prämissen und Konklusion gibt: Die Begriffe, die am Ende das Gesehene und Verstandene „gläubig" deuten, sind ihrerseits keine unmittelbar aus der Empirie gewonnenen, sondern entstammen einer anderen Erkenntnisordnung.

(3) Damit läßt sich Wilhelms Modell so zusammenfassen: Die keines natürlichen Beweises fähigen Grund-Sätze (Artikel) des Glaubens werden insofern „bewiesen", als Gott in der Welt menschlicher Erfahrung, die durch den Verstand geordnet wird, Fakten darbietet, die im Licht der Glaubenssätze selbst wie die Wirkungen einer zu erforschenden Ursache erkennbar werden. Diese Fakten erlauben es aber nicht, die Glaubensartikel im Schema der „demonstratio" abzuleiten. Zwar beschreibt Wilhelm den Weg zum Auferstehungsglauben als Prozeß schlußfolgernden Denkens, doch bedarf gerade die letztentscheidende Konklusion jeweils einer Prämisse, die den Gehalt der „argumenta" transzendiert. Unersetzbare Formalursache des Glaubens ist auch hier die Glaubensgnade, der sich der Mensch öffnet, indem er die Erstwahrheit Gottes als Formalursache der Offenbarung anerkennt (Wirkung des „lumen fidei"). „Disponiert" ist der Mensch dafür durch die Erscheinungen, indem diese ihm Erfahrungsdaten präsentieren, die er nur bis zu einem bestimmten Punkt

vermittels seiner natürlichen Vernunft konsistent zu deuten vermag: Es bleiben Unsicherheit und Zweifel[121], eine Nötigung des Verstandes findet nicht statt. Wie bei Albert könnte man von einem „materialen" Bereich in der Glaubenskundgabe sprechen, in dem der Verstand von sich aus gewisse Schritte zum Verstehen des Offenbarungsinhaltes zu gehen vermag, von dem her aber nur unter der bestimmenden Form der erleuchtenden Gnade zum letztlich richtigen Urteil fortgeschritten wird. Die Glaubensartikel scheinen dem Menschen im logischen Konnex des Syllogismus aus Wahrnehmungs- und Schlußfolgerungssätzen zu stehen, die ihm normalerweise, in seiner natürlichen Erkenntnis, die Sicherheit der Urteile garantiert. In Wirklichkeit aber bleibt gerade dieser Rückschluß unerlaubt: Zwischen Erfahrung und Glaube existiert kein Übergang, den das menschliche Verstehen als notwendig erkennen könnte[122].
So gesteht auch Wilhelm von Baglione den Argumenten im Kundgabegeschehen der Auferstehung keine prinzipiell andere Funktion zu als seine Zeitgenossen: Ihr Wert ist ein propädeutischer und affirmativer. Allerdings wird in Wilhelms klarem Stufenmodell besser als bei anderen Autoren eine unverständliche Parallelführung von menschlichem Verstehen und göttlicher Erleuchtung vermieden. Indem die Prämissen des natürlichen Wahrnehmens und Verstehens der göttlichen Offenbarung gewissermaßen als notwendig, wenn auch nicht als hinreichend in der sukzessiven Formulierung der Glaubensaussage betrachtet werden, wird ihnen eine Würdigung zuteil, die den Spielraum innerhalb der bei allen Hochscholastikern anerkannten Formaldefinition von Glaube voll ausschöpft.

h) Argumente und Kundgabe der Auferstehung in einem Modell übernatürlicher Offenbarung (Thomas von Aquin)

Wenn wir nun zum Abschluß unseres vergleichenden Ganges durch zentrale Autoren der Hochscholastik zum hl. Thomas gelangen, bietet sich uns als Basistext für das Thema „Auferstehungsglaube und rationale Argumente" aus der theologischen Summe die Quästion III, 55 über „das Offenbarwerden der Auferstehung" an.
Schnell bemerkt man, daß Thomas sich hier mehr als anderswo im Auferstehungstraktat schon durch die Formulierung der Artikelfragen von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Zwar fragt auch Thomas nach Wesen und Notwendigkeit der in den Erscheinungen gegebe-

[121] Vgl. ebd. ad 6 (T 21, S. 156, Z. 31-34).
[122] Vgl. ebd. ad 18 (T 21, S. 159, Z. 6-12).

nen Auferstehungsbeweise (a. 5). In den ersten Artikeln der Quästion aber entwickelt er mit Bezug auf die Auferstehung Christi ein vergleichsweise umfassendes „Modell der übernatürlichen Offenbarung" nach ihrer objektiven (Kundgabe Gottes) und subjektiven Seite (Aufnahme im Glauben), das den Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der Rolle der Argumente im Glaubensgeschehen bereitstellt.

aa) Der Modus übernatürlicher Offenbarung für das Glaubensgeheimnis der Auferstehung Christi (S. th. III, 55, 1-2)

(1) Thomas beschreibt die grundlegende Struktur der Auferstehungskundgabe in seiner Antwort auf die erste Artikelfrage, „ob die Auferstehung Christi allen Menschen offenbar gemacht werden mußte" (III, 55, 1)[123]. Mit ihr bringt der Aquinate als erster der großen Scholastiker wieder ein Problem zur Sprache, daß bereits in der Alten Kirche diskutiert worden war. So mußte sich Origenes mit der Bemerkung des Celsus auseinandersetzen, daß Christus zwar vielen Menschen als Leidender, aber nur wenigen als Auferstandener erschienen ist, weshalb die Gewißheit dieser beiden Tatsachen auf recht verschiedenen Ebenen angesiedelt zu sein scheint[124]. Noch grundsätzlicher mag man in der Problemstellung die später für die Neuzeit so bedrängende Frage angedeutet sehen, wie eine kontingente Geschichtswahrheit zum Grund für eine allgemeine und für den Menschen notwendige Glaubenswahrheit werden kann. Es geht Thomas also zunächst nicht um die Konvenienz der Auferstehungsbeweise hinsichtlich ihres Inhalts, die wir ihre „dogmatische Eignung" nennen werden und deren Diskussion wir in a. 6 antreffen, sondern um die Konvenienz ihres „Wie", des Offenbarungsmodus, der gegeben sein muß, damit der Inhalt überhaupt verpflichtend

[123] Vgl. zu diesem Artikel BERCHTOLD (2000) 225-228 (zur ganzen Quästion 225-237), der hier über eine eher unanalytische Textparaphrase nicht hinausgeht. Allerdings haben schon die klassischen Thomaskommentatoren die offenbarungstheologische Bedeutung von S. th. III, 55 gegenüber zahlreichen Einzelproblemen nicht immer hinreichend gewürdigt. Den umfassenden glaubenstheologischen Hintergrund zu unserer Quästion bieten die Aussagen des thomanischen Glaubenstraktates zu Beginn der II-IIae, den wir hier aus Platzgründen nicht intensiver einbeziehen. Einen Überblick über ältere Beiträge der Forschung bieten ESPENBERGER (1915) 72-89, LANG, H. (1929), AUBERT (1958) 43ff. und ALFARO (1963) 501; neuere Beiträge sind berücksichtigt bei DÖRNEMANN (1997) 78-94. Vgl. daneben BARAD (1992); DONNEAUD (2000).

[124] Vgl. Origenes, Contra Celsum II, 56; 63-67 (ed. BORRET = SC 132, t. 1, 418ff.; 430-445); dazu HAMMAN (1975) 312-317; FIEDROWICZ (2000) 265ff.

zum Glauben vorgelegt werden kann: also die „offenbarungstheologische Eignung" der Kundgabe.
Thomas antwortet auf dieses wichtige Problem mit der Skizzierung eines streng hierarchischen Stufenmodells für die Offenbarung übernatürlicher Erkenntnis, das seine Wurzeln unverkennbar im Denken des Ps.-Dionysius Areopagita hat.

(2) Das Argument geht aus von einer prinzipiellen Differenzierung dessen, was Objekt menschlichen Erkennens sein kann. Auf der einen Seite stehen die natürlichen Erkenntnisse: „Nach dem allgemeinen Gesetz der Natur" zu erkennen, kann nach thomanischem Verständnis nur bedeuten, im Ausgang von den Daten der Sinnlichkeit, in der Wahrnehmungsbilder als Repräsentanten der körperlichen Dinge, angestoßen durch diese selbst, geformt werden, durch das Abstraktionsvermögen des menschlichen Intellekts Begriffe zu bilden, in denen sich das Wesen der Dinge zu erkennen gibt[125]. Von den so gewonnenen Begriffen aus kommt der Verstand zu Urteilen und Schlußfolgerungen. Mit dieser ersten Erkenntnisart hält sich Thomas nicht länger auf, denn es ist klar, daß in unserem Zusammenhang eine davon verschiedene Weise des Erkennens interessiert. Auf der anderen Seite nämlich gibt es Erkenntnisse „aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes" („ex speciali munere gratiae"), und zu ihnen gehören die Wahrheiten der Offenbarung. Der Mensch erkennt derartiges nur, wenn Gott selbst es ihm offenbart. Diese Kundgabe „von oben" drückt sich nach dem Willen Gottes in einem speziellen Mitteilungsmodus aus: der hierarchisch abgestuften Kundgabe, die, wie Thomas aus Ps.-Dionysius zitiert, ihren Weg von Gott über die „Oberen" („superiores") zu den „Niederen" („inferiores") nimmt.
Zur Vollendung des Argumentes muß Thomas nur noch zeigen, daß der Inhalt der Auferstehungsoffenbarung (anders als das, was im Leiden sichtbar wurde[126]) zu den eben beschriebenen Erkenntnisgegenständen gehört[127]. Dies ist der Fall, weil durch die Auferstehung Christus „als Verklärter" vor die Welt trat. Die Auferstehung Christi, die „zum allgemeinen Heile aller"[128] geschah, wurde vollzogen

[125] Vgl. die Darlegung des Erkenntnisvorgangs bei Thomas, S. th. I, 84-88.

[126] Thomas fügt die Abgrenzung in III, 55, 1 ad 1 hinzu: Daß Christus aufgrund seiner leidensfähigen Menschennatur auch tatsächlich leiden und sterben konnte, übersteigt nicht die gewöhnliche menschliche Erkenntnisfähigkeit.

[127] Vgl. dazu BOUBLÍK (1968) 29ff. (mit Anm. 13); 74ff.; PRETE (1974) 362; SCHONTZ (1974) 106f.

[128] S. th. III, 55, 1 ad 2: „(...) resurrectio Christi sicut est ad communem omnium salutem (...)".

„durch die Herrlichkeit des Vaters"[129] (Wirkursache) und ist eine derjenigen Wahrheiten, „die zur zukünftigen Glorie zählen" bzw. „die uns unmittelbar auf das ewige Leben ausrichten"[130] (Finalursache). Solche Wahrheiten aber sind es, die nach Thomas' früheren Ausführungen im Glaubenstraktat die Inhalte des übernatürlichen Glaubens bilden[131]. Weil sie wie das Ziel, auf das sie den Menschen ausrichten, seine gewöhnliche Erkenntnisfähigkeit übersteigen, gehören sie in den Bereich des Supranaturalen im strengen Sinne. Thomas behandelt die Auferstehung Christi also von Anfang an im Kontext der übernatürlichen Glaubensgeheimnisse[132]. Der Geheimnischarakter ist bei ihm nicht bloß, wie noch bei Bonaventura, gnoseologische Tiefendimension eines natürlicherweise nicht ausschöpfbaren Gegenstands, sondern wird zum formalen Unterscheidungskriterium für einen eigenen Bereich von Erkenntnisobjekten. Ebenso prinzipiell erfolgt die begrifflich klare Scheidung der Kundgabemodi von übernatürlichen gegenüber natürlichen Erkenntnissen. Das augustinische Ineinander von Vernunft- und Offenbarungserkenntnis wird in beiden Hinsichten endgültig auseinandergeflochten. „Von Gott Geoffenbartes" („divinitus revelata") kann nur autoritativ, also von Gott selbst, der anders als wir Einsicht in diesen Be-

[129] So S. th. III, 55, 1 ad 1 mit Berufung auf Röm 6.

[130] <Ea,> „quae pertinent ad futuram gloriam": III, 55, 1 c.; „quae directe nos ordinant ad vitam aeternam": S. th. II-II, 1, 6 ad 1.

[131] Vgl. S. th. II-II, 2, 5 c.: „Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur". Vgl. HORST (1971) 129f.

[132] Die jeweilige Weise des „Nicht-sichtbar-Seins" zieht Thomas sogar heran, um die Glaubensgeheimnisse voneinander abzugrenzen; vgl. S. th. II-II, 1, 6 c.: „Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina (...). Et ideo ubi occurit aliquid speciali ratione non visum ibi est specialis articulus (...). Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis" (vgl. auch II-II, 1, 8 ad 3). Ganz ähnlich Sup. 1 Cor. c. 15, l. 1. Zu beachten ist stets, daß bei Thomas (wie bei den meisten seiner Zeitgenossen) die Glaubensobjekte („res", etwa „die Auferstehung") nicht einfachhin mit den Glaubensartikeln (als Aussagen [enuntiabilia] über diese „res", etwa: „Christus ist auferstanden") identifiziert werden; Hintergrund dafür ist die in der Scholastik allgemein akzeptierte These, daß die geschichtlichen Objekte des Glaubens (z. B. Auferstehung Christi) in den unterschiedlichen Epochen der Heilsgeschichte (also auch „ante Christum") gleichermaßen geglaubt worden sein müssen, damit dieser Glaube *universal* erlösende Kraft entfalten konnte. Nicht die „res" unterscheiden sich dabei, wohl aber die Glaubensurteile über dieselben in ihren Temporalbestimmungen, was Thomas mit Berufung auf die grundsätzlich vom Standpunkt des Erkennenden abhängige Erfassung von Erkenntnisobjekten erklärt („cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis"; vgl. S. th. II-II, 1, 2, am Beispiel der Auferstehung auch De ver. 14, 12 c.). Zum ganzen Thema: CHENU (1934); BOURGEOIS (1974) 300-304.

reich hat, mitgeteilt werden. Darum, so lautet die Schlußkonklusion, wurde die Auferstehung Christi in der Weise des hierarchisch gestuften Zeugnisses kundgegeben – auf daß, wie es in einer Parallelstelle der thomanischen Korintherbriefauslegung heißt, „diese Ordnung in der Kirche bewahrt werde"[133]. Aus dem Grundprinzip der Auferstehungshermeneutik, der Übernatürlichkeit des offenbarten Glaubensgeheimnisses, resultiert nach Thomas die Form der Kundgabe in der ursprünglichen Offenbarungssituation wie für die Weitergabe in der Traditionsgemeinschaft Kirche.

(3) Dieser wichtige Beweisgang verlangt nach eingehenderer Erläuterung, die wir in zwei Punkten mit Blick auf seine Quellen sowie seine weiteren und unmittelbaren Kontexte in der Summa theologiae zu geben versuchen.

(a) Das vierte Kapitel von Dionysius' „De caelesti hierarchia", auf das sich Thomas in der genannten Argumentation bezieht, gehört zu den Basistexten für das hierarchische Ordo-Denken des Mittelalters[134] und damit auch für die Ekklesiologie. Das hier wie an vielen anderen Stellen vom Areopagiten angewandte „Grundgesetz der geordneten Vermittlungen ist eine jener dionysischen Lehren, die entscheidenden Einfluß auf Thomas ausgeübt haben"[135]. Zwar hat Thomas diese Schrift des Areopagiten selbst nicht ausführlich kommentiert, aber er war ihr schon in seiner Studienzeit durch die Vorlesungen Alberts des Großen begegnet, wie uns das erhaltene Autograph seiner Vorlesungsmitschrift plastisch dokumentiert[136].

(aa) Dionysius, der im Hochmittelalter noch fraglos mit dem Apostelschüler, und nicht, wie seit der Renaissance, mit einem uns unbekannten, von platonischer Philosophie geprägten und vielleicht in Syrien beheimateten Theologen des 5. Jahrhunderts identifiziert

[133] Vgl. Thomas, Sup. 1 Cor 15, l. 1: „Sciendum est autem (...) quod apparitiones Christi non sunt factae omnibus communiter, sed aliquibus specialibus personis. (...) Et huius ratio fuit, ut servaretur ordo in ecclesia, ut, per quosdam speciales, fides resurrectionis deveniret ad alios."

[134] Thomas benutzt an dieser Stelle das Wort „ordo" nicht, aber es ist einleuchtend, daß die Vorstellung einer hierarchisch gestuften Schöpfungs- und Erlösungsfolge mit dem – zugegebenermaßen viel umfassenderen – Ordnungsbegriff, der das ganze thomanische Werk durchzieht, in Zusammenhang gebracht werden darf. Zu dieser „ordo"-Idee beim Aquinaten vgl. WRIGHT (1957); MÉNARD (1964) 164ff.; GÄSSLER (1994) 72-92. Am Anfang der mittelalterlichen Kommentartradition zu „De caelesti hierarchia" steht Hugo von St. Viktor: vgl. BARON (1963) 133-218.

[135] KUHLMANN (1968) 15.

[136] Vgl. TORRELL (1995) 46. Zum christozentrischen Hierarchiedenken Alberts in seiner kosmischen und ekklesiologischen Dimension vgl. MAHONEY (1998), bes. 366-378.

wurde[137], denkt die Selbstkundgabe des Göttlichen in die Welt des Geschaffenen im Rahmen eines universalen Modells gestufter Partizipation[138]. In „De caelesti hierarchia" ist es der himmlische Kosmos, der unter dieser Zentralidee beschrieben wird. In einer triadisch gestuften Engelhierarchie hat Gott die Grundstruktur seiner Schöpfungsordnung sichtbar werden lassen, in welcher der Weg vom Einen in die Vielheit erkennbar wird. Diese Kundgabeordnung ist zugleich statisch und dynamisch: Jeder Engel steht an seinem unveränderlichen Platz. Dort ist er Oberer und Unterer, Lehrender und Lernender, Erleuchtender und Erleuchteter in einem. So gelangt das Licht des Seins und des Wissens von Gott, der einen Quelle, zu den vielen Geschöpfen.

(bb) Thomas hat diesen dionysischen Ordnungsentwurf zunächst ebenfalls in seiner Engellehre aufgegriffen, wie sie im Schöpfungstraktat der Summa zu finden ist[139]. Die Idee der Hierarchie, so wird dort deutlich, expliziert auch für Thomas vor allem ein Beziehungsgefüge zur Vermittlung von Wahrheit. Diesen Prozeß beschreibt er wie der Areopagite im Falle der Engel mit dem Begriff der „Erleuchtung", die „Kundgabe einer erkannten Wahrheit an jemand anderen" ist[140]. Der Vorgang der „manifestatio veritatis" hat in der Angelologie des Thomas zwei Aspekte: Zum einen kräftigt der „obere Engel" durch Hinwendung zum „niedrigeren" dessen (subjektive) Erkenntniskraft und erweist sich ihm so als überlegen. Zum anderen überragt der obere den unter ihm stehenden auch im Hinblick auf die Erfassung des Erkenntnisinhalts, da er die Wahrheit „in einem allgemeinen Begriff" („in universali quadam conceptione") zu begreifen vermag, während der untergeordnete Engel dieselbe Wahrheit „mehr im einzelnen" („magis particulariter") aufnimmt[141]. Die Fähigkeit zur kognitiven Durchdringung des Erkenntnisobjekts als

[137] Vgl. bei Thomas etwa S. th. III, 44, 2 ad 2, wo er die Ansicht vertritt, Dionysius sei in Ägypten Augenzeuge der wunderbaren Sonnenfinsternis beim Tode Jesu gewesen; im siebten Brief des Dionysius ist davon die Rede.

[138] Vgl. die ausführliche Analyse von ROQUES (1954) 68-134; RUTLEDGE (1964) 60-84.

[139] Vgl. S. th. I, 106-108. Einen umfassenderen Überblick über die Rezeption des Hierarchiemotivs an verschiedenen Stellen im thomanischen Oeuvre bieten DURANTEL (1919) 83f. 251f. und O'ROURKE (1992) 260-274 (nur bezüglich der Verwendung in der Metaphysik).

[140] S. th. I, 106, 1 c.: „nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere"

[141] Diese These, die aus dem 12. Kapitel von „De caelesti hierarchia" stammt, wird ebenfalls in der thomanischen Engellehre ausführlich erklärt, z. B. S. th. I, 55, 3; vgl. DURANTEL (1919) 103.

eines „universale" ist also auf den verschiedenen Stufen der Kundgabehierarchie prinzipiell abnehmend. Darum können die nachgeordneten Glieder nicht aus eigener Kraft, sondern exklusiv vermittels einer Erläuterung durch die Oberen (durch deren „distinctiones") einen vertieften Verständniszugang erhalten[142]. Dies ist freilich nicht im Sinne eines unrechten Machtmonopols zu verstehen, sondern als Resultat der „nach unten" zunehmenden ontischen Begrenztheit. Weil es die sich selbst verströmende Güte des ersten Prinzips ist, die den ganzen Strukturplan der Wesensstufen erfüllt, kommt keiner an seinem Platz, im Verhältnis zu seinen Möglichkeiten, zu kurz. Obgleich der Rangunterschied zwischen höherer und niedrigerer Ordnung nie aufgehoben wird, streben die höheren Engel darnach, den niederen möglichst vollkommenen Anteil an der göttlichen „bonitas" zu vermitteln, an der auch sie nur partizipieren[143].

(cc) Schon bei Dionysius selbst ist diese Engelspekulation von höchstem anthropologischen und theologischen Interesse[144]. Neben seinen Traktat „De caelesti hierarchia" tritt ein zweiter „De ecclesiastica hierarchia", denn die himmlisch-kosmische Grundordnung bildet sich konkret ab in der hierarchischen Verfassung der irdischen Kirche[145]. Thomas übernimmt – mit Verweis auf die Analogizität der Rede[146] – auch diese Ordnungsparallelität[147], schreibt ihr aber eine wichtige Präzisierung ein, die erahnen läßt, daß er sich bei aller Sympathie für den hierarchischen Gedanken um eine differenzierte, nicht ideologisch-tendenziöse Rezeption bemüht[148]: Weder kann

[142] Vgl. S. th. I, 106, 1 c.: „Sicut etiam apud nos doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum." Von diesen Prinzipien ausgehend, entfaltet Thomas dann in I, 108 die exakter gestufte Engelhierarchie im Anschluß an Ps.-Dionysius.

[143] Vgl. S. th. I, 106, 4 c.

[144] Vgl. RUTLEDGE (1964) 12.

[145] Dazu ausführlich ROQUES (1954) 171-255.

[146] Vor einer Überforderung der Analogie bei der Übertragung auf die irdisch-menschlichen Verhältnisse warnt Thomas ausdrücklich, vgl. S. th. I, 106, 3 ad 1. Thomas ist insgesamt durchaus kritisch mit dem dionysischen Vermittlungsmodell umgegangen; theologische Lehrstücke, in denen er es zurückweist, hat KUHLMANN (1968) 15f. zusammengetragen.

[147] Vgl. etwa die Zitationen aus De caelesti hierarchia, c. 5, bei Thomas, wo es um das dreistufige Amt in der Kirche geht: DURANTEL (1919) 119-125.

[148] D. Luscombe hat in einem interessanten Beitrag darauf hingewiesen, daß im Mendikantenstreit Thomas' Gegner ebenfalls die Idee der hierarchischen Ordnung herangezogen haben, um eine Inferiorität der Mönche gegenüber dem Weltklerus nachzuweisen (vgl. LUSCOMBE [1988] 269ff.; ausführlicher dazu: DUFEIL [1991] 551-585), was bei Thomas selbst zu Differenzierungen in der Parallelisierung zwi-

man in der Kirche deshalb die Ordnung der Engel wiederfinden, weil die Menschen ontisch untereinander derart verschieden wären wie die als Individuen artdifferenten Engel, noch deswegen, weil alles menschliche Erkennen nur illuminativ, durch autoritative Kundgabe „von oben" möglich wäre. Prinzipiell hierarchisch ist Erkenntnis nur im Blick auf einen bestimmten Objektbereich, nämlich das durch die freie, ungeschuldete Kundgabe Gottes abgesteckte Feld der übernatürlichen Glaubenswahrheiten, und hierarchisch ist die Kirche, sofern sie Werkzeug der Weitergabe dieser Offenbarung ist.

Daß Thomas nach diesen Einschränkungen allerdings das Tradieren des heilsnotwendigen Glaubens in der Kirche sehr konsequent nach dem Modell der dionysischen Hierarchien denkt, wird im Glaubenstraktat der IIa IIae deutlich. Der Aquinate beschreibt hier die Erleuchtung der Menschen durch das Glaubensgeschenk[149] in deutlicher Anlehnung an die Erleuchtungsfolge in den Engelordnungen[150]. Entsprechend ist auch für die in der Kundgabestruktur „höheren" Menschen ein eingehenderes Glaubensverständnis anzunehmen als für die „niedrigeren", die von ihnen im Glauben erzogen werden.

Bleibend gewahrt wird diese Vermittlungsstruktur in der Hierarchie des kirchlichen Amtes. Wie in der Engelwelt sind auch in der Kirche alle Empfangende, aber nicht alle gleichermaßen Handelnde und Weitergebende[151]. Die Kirche ist demnach ein fortwährendes Bild

schen himmlischer und irdisch-kirchlicher Ordnung geführt habe. Luscombe möchte außerdem das theologische Hierarchiedenken des Aquinaten mit dessen sozialphilosophischen Optionen für die Monarchie als Staatsform in Verbindung bringen (273).

[149] S. th. II-II, 6, 1 c. Wie der zuvor zitierte Text bringt auch dieser Artikel klar den Zusammenhang von Übernatürlichkeit des Glaubens und hierarchischem Offenbarungsvorgang zum Ausdruck: „Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores". Zum Begriff des Übernatürlichen bei Thomas vgl. RUINI (1971) 81-98 (Lit.); CROSIGNANI (1974) 18-30; AERTSEN (1988) 361-390 (übernatürliche Gnade als theologische Fortführung des philosophischen Perfektionsgedankens).

[150] Vgl. S. th. II-II, 2, 6 c.: „(...) explicatio credendorum fit per revelationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores: sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium".

[151] Vgl. DURANTEL (1919) 125ff. Wie CONGAR (1971) 146-149 nachweist, haben die franziskanischen Theologen ein dionysisch inspiriertes Hierarchiemodell noch massiver zur Begründung der kirchlichen Hierarchie herangezogen, als es etwa

jener Abfolge in der Kundgabe des Glaubensinhaltes, die Gott selbst durch sein freies Tun festgelegt hat und die überall dort den Kosmos prägt, wo Gott sich mitteilt. Die Erstzeugenschaft der Jünger in der Auferstehungskundgabe, so drückt es Thomas schon in einer starken Formulierung des „Compendium theologiae" aus, beweist ihre Erwählung dazu, „Bevollmächtigte im Werk der Heilsvermittlung" zu sein[152].

(b) Die Rezeption dieser Grundaussagen über das theologische Wesen von Offenbarung in der Kirche, wie sie in der Auferstehungserörterung so nachdrücklich entfaltet werden, findet auch anderswo im Mysterien-Traktat der Summa statt, was anhand von zwei weiteren Stellen aus der IIIa Pars aufgezeigt werden kann.

(aa) Die bedeutendste Parallele zum Thema der gestuften Kundgabe eines Glaubensgeheimnisses im Zusammenhang mit der Inkarnation ist sicherlich die Quästion „De manifestatione Christi nati"[153], wo a. 2 c. ausdrücklich auf die Auferstehungskundgabe als Paradigma für eine hierarchisch geordnete Offenbarung vorausweist: Gott, der alles geordnet tut, hat die Geschenke seiner Weisheit nicht gleichermaßen unmittelbar an alle, sondern nur an einige gelangen lassen, deren Aufgabe darin besteht, sie anderen weiterzuvermitteln – wie in der gestuften Zeugenfolge der Osteroffenbarung[154]. In einem ähnlichen Licht dürfen nach Ansicht des Thomas darum auch die biblischen Berichte über die Geburt des Herrn interpretiert werden. Mehr als im Falle die Auferstehung ist der Aquinate dort bemüht, die richtige Auswahl der in der Bibel genannten Zeugen durch Gott nachzuweisen[155].

(bb) Ein weiteres Mal beruft sich Thomas in der IIIa auf das Prinzip der schrittweisen Offenbarung „per maiores (...) ad alios" schließ-

Thomas tut; dies gilt besonders für eine ordnungsmetaphysisch geprägte Vorstellung des Papstamtes. Vgl. zu Bonaventura auch BOUGEROL (1969) 155-159.

[152] „Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit (...), sed solum ‚testibus praeordinatis a Deo', scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem": Comp. theol. I, c. 238.

[153] S. th. III, 36. Vgl. dazu BERCHTOLD (2000) 205-217.

[154] Vgl. S. th. III, 36, 2 c.: „Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, Rom. XIII, quae a Deo sunt ordinata sunt. Pertinet autem ad divinae sapientiae ordinem ut Dei dona, et secreta sapientiae eius, non aequaliter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur, Act. X, quod Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo." Die Formel „quae a Deo sunt, ordinata sunt", kommt in der IIIa mehrfach vor.

[155] S. th. III, 36, 3. Vgl. auch VALKENBERG (2000) 100f.

lich bei der Diskussion der Verklärung Christi, zu der nur drei von zwölf Jüngern als Zeugen zugelassen worden sind[156].

(cc) Durch diese Parallelen zur Auferstehungsquästion wird die These der Forschung unterstrichen, daß der Mysterien-Traktat der Summa neben verschiedenen Äußerungen über das Wesen der Prophetie der zentrale Ort im thomanischen Oeuvre ist, wo das Thema „Offenbarung" einigermaßen systematisch abgehandelt wird; speziellere Fragen „de revelatione" fehlen bei Thomas[157].

(4) Wenn wir nun in den Argumentationsgang von III, 55 zurückkehren, so treffen wir auf einen zweiten Artikel der Quästion, der mit seiner Problemstellung, ob die Jünger den Vorgang der Auferstehung hätten „sehen" sollen, auf die im Eingangsartikel von Dionysius her entwickelten Feststellungen zur Übernatürlichkeit der Glaubensinhalte und ihrer Kundgabe, deren Argumentationsmotive wir uns von Thomas soeben näher haben erläutern lassen, zurückgreift. Die Antwort kann folglich nur negativ ausfallen: Das neue Leben, zu dem der Herr erstand, sprengt als „unsterbliches" und „gottförmiges" die menschlichen Verstehensmaßstäbe. Seine Auferstehung unterscheidet sich fundamental von jeder anderen wunderbaren Totenerweckung – wie der des Lazarus, der „zu demjenigen Leben zurückkehrte, das er vorher hatte"[158], und irgendwann zum zweiten Mal gestorben ist. Sowohl Ausgangs- als auch Zielpunkt der Auferstehung Christi transzendieren die „gewöhnliche Kenntnis" („communis notitia") der Menschen. Niemand kann natürlicherweise begreifen, wie eine abgeschiedene Seele wiederum mit ihrem Leib vereinigt wird, so daß dieser von neuem zu leben beginnt („terminus a quo"), und niemand versteht genau das Wesen der leiblichen Verherrlichung des Herrn („terminus ad quem"), die daraus resultiert[159]. Als Konsequenz des übernatürlichen Charakters[160], des Hia-

[156] S. th. III, 45, 3 ad 4: „(...) alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per maiores suo tempore ad alios debent devenire." Es folgt dann eine an Chrysostomus angelehnte Erklärung, inwiefern die Zeugen der Verklärung – Petrus, Johannes und Jakobus – dieses Kriterium erfüllen.

[157] BERCHTOLD (2000) 46 spricht von „zwei Kristallisationspunkten" der Offenbarungsdebatte im Werk des Aquinaten; zur weiteren Erfassung des Themas vgl. ebd. 44-65.

[158] S. th. III, 55, 2 ad 3.

[159] Ebd. ad 2.

[160] In der späteren thomistischen Schule, als deren Vertreter wir GARRIGOU-LAGRANGE (1937) 205-217 (bes. 206) anführen können, wird die Auferstehung als wesentlich *wunderbar* (d. h. durch eine übernatürliche *Wirkursache* bedingt), nicht aber als wesentlich *übernatürlich* (d. h. ihrer *Formalursache* nach alle erschaffenen Kräfte übersteigend) bezeichnet. Dann liegt die Einordnung in die Ka-

tus zwischen dem, was in der Auferstehung wirklich geschah, und dem, was die Menschen davon begreifen können, deutet Thomas die Tatsache, daß die Kunde davon zuerst durch Engel überbracht wurde[161]. Noch einmal kann er sich auf Dionysius berufen, um auszudrücken, daß die vermittelte autoritative Kundgabe Ausdruck unserer Erkenntnisweise der Mysterien ist. Wir sehen sie nicht unmittelbar (ein), sondern können sie nur durch das Zeugnis anderer als „Hörende" glauben („fides ex auditu"). Es steht also fest, daß das autoritative Zeugnis, nicht irgendein sinnlicher Beweis, erster Ausgangspunkt in der Offenbarung übernatürlicher Sachverhalte sein muß, zu denen Christi Auferstehung gehört. Dieses Zeugnis ist dann noch einmal durch die hierarchische Form der Weitergabe besonders qualifiziert. Wenn später den Jüngern darüber hinaus Kundgaben „ex visu" gewährt werden, so machen auch sie die Auferstehung nicht in ihrem Verlauf („in fieri"), d.h. in ihrem „Wie" sichtbar, sondern nur in ihrem Ergebnis („in facto esse"), ihrem (natürlicherweise nicht ergründbaren) Resultat: Die Apostel sehen den lebendigen und verklärten Herrn, dessen Auferstehung ihnen zuvor verkündet wurde[162].

Über diese sichtbaren „Auferstehungsbeweise", ihr Wesen und ihre Notwendigkeit, kann Thomas nun im Anschluß handeln, auf der Grundlage dessen, was in III, 55, 1 (und 2) über die Auferstehungskundgabe als Offenbarungsgeschehen vorangeschickt wurde.

bb) Wesen und Notwendigkeit der „Auferstehungsbeweise" (S. th. III, 55, 5)

(1) Thomas beginnt seine Ausführungen über die „Auferstehungsbeweise" („argumenta resurrectionis") mit einer Bestimmung dessen, was „Beweis" im Zusammenhang mit Christi Auferstehung über-

tegorie der bloßen Bestätigungswunder nahe. Tatsächlich scheinen Stellen wie ScG 4, 81 („Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur") für die Berechtigung dieser Interpretation zu sprechen: „according to St. Thomas the resurrection represents a natural phenomen in regard to *what* takes place. Only the fact *that* it takes place requires a supernatural factor" (HOYE [1975] 210). Zu erinnern ist aber daran, daß hier „Auferstehung" wie so häufig bei den Scholastikern die bloße Wiedervereinigung von Leib und Seele meint und das Verklärungsgeschehen nicht erfaßt. Diese Verklärung aber muß doch wohl so wesenhaft übernatürlich sein wie die Gottesschau, aus deren Überfließen in den Leib sie resultiert.

[161] Vgl. auch Thomas, S. th. II-II, 172, 2 c.

[162] Vgl. S. th. III, 55, 2 ad 1. Zur Terminologie „resurrectio in fieri/ in facto esse" vgl. ZIMOLAG (1972) 11-19.

haupt meinen kann[163]; sie erinnert stark an die Bestimmung von „signum" in Alberts SK. Eine erste Form von Argument würde den streng wissenschaftlichen Beweis bezeichnen: die Angabe eines „Grundes", der einen vorhandenen Zweifel endgültig löst – „quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem"[164], eine Definition aus Ciceros „Topica", die dem Mittelalter vor allem über den Kommentar des Boethius bekannt gewesen sein dürfte[165] und die sich gut in den Kontext der aristotelischen Wissenschaftstheorie einfügen läßt. Wissenschaft im aristotelischen Verständnis ist Prinzipienwissenschaft. Wer die Prinzipien eines Sachverhalts anzugeben vermag, hat ihn erklärt; aus sicheren Prämissen kommt man im Syllogismus zur sicheren Schlußfolgerung. Wann immer nämlich aus Prinzipien, die im Wissen erfaßt („nota") sind, etwas anderes deduktiv erschlossen wird, gehört dieses demselben Genus an wie die Prämissen und ist damit ebenfalls ein Gewußtes. Thomas schließt dieses „Prämissenmodell" für die Deutung der Auferstehungsargumente aus, weil es unter der Maßgabe der genannten aristotelischen Voraussetzung (Gattungskonstanz zwischen Prinzipien und Konklusion) in ein Dilemma führt: Entziehen sich die angeblich kundgegebenen Beweisprinzipien dem natürlichen Verstehen der Jünger, können diese von ihnen her im Wissen nicht weiterkommen. Denn aus undurchschaubaren Prämissen folgen nur ebenso undurchschaubare Konklusionen, so daß es geradezu paradox wäre anzunehmen, das Glaubensgeheimnis der Auferstehung, das selbst das natürliche Verstehen übersteigt, könne durch irgendwelche anderen Wunder bewiesen werden. Wird dagegen etwas natürlicherweise Einsehbares kundgegeben, kann man von den Argumenten aus nicht zum übernatürlichen (= die Vernunft überschreitenden) Glauben an die Auferstehung kommen[166]. Damit ist eine Auferstehungskundgabe, die irgendwie als Mitteilung von Prämissen verstanden würde, aus denen der Glaube nach Art einer notwendigen Konklusion hervorginge, abgelehnt. Statt dessen verweist Thomas wieder auf die Form der

[163] Vgl. zum folgenden Thomas, S. th. III, 55, 5 c.

[164] Ebd.

[165] Vgl. EVANS (1998) 134-137.

[166] Vgl. S. th. III, 55, 5 c.: „Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta. Quia talis probatio argumentativa procedit ex aliquibus principiis: quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquod fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent naturam humanam, et ideo non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quae humanam rationem excedit". Vgl. auch ebd. ad 1.

autoritativen Mitteilung, die vor allem im Wort der hl. Schrift zu finden ist und auf die der Herr sich selbst berief, als er den Emmausjüngern die vorausgesagte „Notwendigkeit" des Ostergeschehens erläuterte.

Daher müssen die mit sinnlichen Kundgaben verbundenen „Beweise" der Auferstehung in ihrer Funktion anders zu verstehen sein als die eben beschriebenen. Weder dürfen sie den verdienstlichen Glaubensakt ersetzen oder unmöglich machen, noch dürfen sie jedes Bezugs zum menschlichen Verstand entbehren, da sie sonst überflüssig würden. Thomas schlägt darum vor, „argumentum" in einer zweiten Bedeutung zu fassen als „irgendein sinnfälliges Zeichen, das man zur Kundgabe einer Wahrheit anführt"[167]. Damit sieht er zudem den Sinngehalt des Wortes „tekmerion" erfaßt, das im griechischen Bibeltext erscheint. Solche Beweise für Christi Auferstehung können nicht Ausgangspunkte sein, um das Mysterium im wissenschaftlichen Sinne zu deduzieren. Auch spricht Thomas an dieser Stelle nicht, wie zuweilen in der Kommentierung behauptet wird[168], davon, daß die Zeichen vorrangig die Funktion hätten, die Glaubwürdigkeit des Offenbarungszeugnisses quasi-natürlich abzusichern, damit der Wille des Glaubenden hinreichende Sicherheit für den Glaubensassens gewinnt[169] (obwohl die vorherige Bemerkung über die Autorität der Schrift zu solchen Überlegungen einen idealen Anknüpfungspunkt geboten hätte). Der Begriff „miraculum" scheint bewußt vermieden zu werden. Stattdessen werden die Auferstehungsargumente an dieser Stelle verstanden als eindeutige („evidentia"), die äußere Wahrnehmung des Menschen ansprechende Hinweise und Zeichen („signa") für das Auferstehungsgeheimnis selbst[170], wobei auffällt,

[167] S. th. III, 55, 5 c.: „aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem".

[168] So SYNAVE (1931) 330.

[169] Insofern ist es fraglich, ob S. th. III, 55, 5 wirklich eine geeignete Passage ist, um bei Thomas den Übergang „von der Apologie zur Apologetik" (LANG, A. [1962] 83) mit seiner massiven Aufwertung äußerlicher Glaubwürdigkeitsargumente zu belegen (so ebd. 79. 81ff.; vgl. auch 135). Abwägend urteilt über die Frage IAMMARRONE (1997) 116, noch treffender wohl MONDIN (1997) 206: „Ciò che sorprende il lettore moderno di queste pagine è l'assenza di qualsiasi preoccupazione apologetica nello studio tomistico del mistero della risurrezione. D'altronde, questa preoccupazione che è diventata così assillante nell'epoca moderna, della razionalità critica della secolarizzazione e del ateismo, era praticamente assente in un epoca così profondamente religiosa com'è quella della res publica cristiana in cui viveva S. Tommaso."

[170] Eine so verstandene „probatio ad sensum" ist verständlicherweise, wie Thomas bereits im SK bemerkt, den Glaubensartikeln vorbehalten, die mit der Menschheit

daß Thomas nun das Verb „probare" weitgehend durch die offeneren Begriffe „declarare" und „ostendere" ersetzt. Es handelt sich um Kundgaben, die dem Verstand einen Zugang zum Mysterium in seiner, wie Thomas an anderer Stelle ähnlich wie Albert sagt[171], materialen Verfaßtheit bieten, ohne damit aber den Glaubensassens zu determinieren. Man könnte von hilfreichen Illustrationen des Offenbarungsinhaltes sprechen, die den Glauben erleichtern, aber nicht im formalen Sinne begründen können. Denn das Formalelement im Glauben ist für Thomas kein anderes als für seine Zeitgenossen: die gnadenhafte, zum Assens befähigende Erleuchtung durch die göttliche Erstwahrheit selbst. Mehr als alle anderen Scholastiker hat ja Thomas in seiner Theorie der Glaubensgenese die Identität von Formal- und Materialobjekt des Glaubens und damit den Primat der Gnade gelehrt, und zwar mit Blick auf den eigentlichen Assens des Subjekts[172] ebenso wie bezüglich des „initium fidei", für das der Aquinate in seinem Spätwerk jene Beziehung zur inneren Willensbewegung durch Gott („instinctus divinus") erkannt hat, deren augustinische, gegen den Semipelagianismus gewandte Stoßrichtung H. Bouillard in seiner bekannten Studie erstmals überzeugend herausstellen konnte[173]. Die Ausführungen von III, 55, 5 verhalten sich, wie H. Lang richtig konstatiert, zu diesen vor allem im Glaubenstraktat der IIa IIae anzutreffenden Vorgaben wie die konkrete „Anwendung auf den Einzelfall"[174]. In der Stellungnahme zum auferstandenen Christus vermag erst der „schauende Glaube", die „oculata fides", von der Thomas in III, 55, 2 ad 1 spricht[175], die „Einfaltung

Christi zusammenhängen: „Quidam [sc. articuli fidei] sunt de humanitate unita Divinitati; et isti ad sensum etiam omnes probati sunt" (3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3 ad 3).

[171] Vgl. Thomas, In Boet. De trin. q. 3, a. 1 ad 4.

[172] „Lumen fidei (...) non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis": Thomas, ebd. Vgl. CHENU (1932a) und AUBERT (1958) 51-58 zur wichtigen Rolle des Willens im thomanischen Glaubenstraktat.

[173] Für nähere Erläuterung dieser stichwortartigen Hinweise muß auf die einschlägige Forschungsliteratur verwiesen werden: BOUILLARD (1944) 123-209; SECKLER (1961) und ALFARO (1963) 731-767; WÉBER (1991) 469-482; weitere Lit. bei KRÄMER (2000) 432f., Anm. 386. Als Beispiel für eine Fehlinterpretation dieses Lehrstücks wie der thomanischen Gnadenlehre insgesamt muß die Interpretation von BASSE (1993) 57f. 119 gelten.

[174] LANG, H. (1929) 11.

[175] Diese Wortverbindung kommt im thomanischen Werk sehr selten vor, in der Summa neben der genannten Stelle nur noch im Passionstraktat (III, 44, 2 ad 2). Thomas dürfte sie von Eusebius übernommen haben, den er zweimal in der „Catena aurea" u. a. mit diesem Begriff zitiert: Vgl. Catena aurea in Lc. c. 9, l. 6; c. 24, l. 6. Zum Begriff vgl. SCHENK (1990) 118f. mit Anm. 104; PATFOORT (1995); TORRELL (1999a) Bd. 2, 596ff.

aller Vielfalt in die Endgestalt der Offenbarung"[176] wahrzunehmen, nicht aber der nur äußerliche Blick auf seine Erscheinungsgestalten und wunderbaren Kundgaben.

Daß äußere Zeichen im Zusammenhang der Glaubensentstehung überhaupt vorgelegt werden, hat nach Thomas zwei Gründe, die er nicht selbst erfunden, sondern aus der vorangehenden Diskussion übernommen hat: Einerseits dienen die sichtbaren Zeichen für die Jünger zur Hinordnung („dispositio") auf den Glauben, sofern dieser noch nicht vorhanden oder aber geschwächt war[177]; Thomas erinnert hier an den Tadel des Auferstandenen für die „Herzenshärte" der Jünger[178]. Zum anderen trägt die sinnliche Gewißheit dazu bei, das zukünftige Zeugnis (die Predigt) der Jünger wirksamer zu machen (wobei Thomas, wie andere Stellen zeigen, vor allem an die Heidenmission denkt). Der erste Grund fand sich ähnlich in der Summa Halensis oder bei Albert, der zweite im Guerricus-Umfeld; beide gehören also zum argumentativen Repertoire der Schule. Thomas verläßt in der Auferstehungsdeutung ebensowenig wie Albert den Kanon der Möglichkeiten, die man schon in der vorangehenden Debatte dem Verstehen für den Glauben eingeräumt hatte. Wie seine Vorgänger ist er sich über den begrenzten Wert aller begleitenden Argumente im klaren: Wenn auch „sichtbare Hinweise" das Glaubensverdienst nicht gänzlich aushöhlen müssen, wie der Aquinate aus der Thomasperikope in Gregors des Großen Deutung entnimmt, so ist doch ein Glaube um so vollkommener, je weniger „Hilfen" dieser Art er benötigt[179]. Diese Aussagen treffen sich mit Be-

[176] VON BALTHASAR (1969) 12.

[177] Eine ähnliche Bemerkung findet sich in der thomanischen Gnadenlehre, S. th. I-II, 106, 1 ad 1, wo von Inhalten des Evangeliums gesprochen wird, welche die Gnade des Heiligen Geistes „vorbereiten". Dies sind die Aussagen über Christi menschliche bzw. göttliche Natur: „Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi".

[178] Dazu paßt eine Bemerkung im Wundertraktat der Summa, S. th. III, 43, 1 ad 3: „miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quae Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem quam quod omnino in infidelitate permaneant".

[179] Vgl. S. th. III, 55, 5 ad 3: „Est autem perfectioris fidei, qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. (...) Unde (...) potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo etiam signis non visis, sunt beati per comparationem ad illos qui non crederent nisi talia viderent."

merkungen, die der Aquinate anderswo über den begrenzten Wert der Wunder für die Glaubensgenese macht[180].

(2) Vergleicht man die Ausführungen der Summa zur Kundgabe der Auferstehung mit den früheren des Sentenzenkommentars, so stößt man nicht auf fundamentale Unterschiede. Und dennoch ist es nicht bloß der Umfang der Erörterung, der sich erweitert hat; auch inhaltlich wird zumindest ein neuer Schwerpunkt gesetzt. In der Summa steht, wie schon erwähnt, die ganze Quästion unter dem Vorzeichen der grundsätzlichen Ausführungen über den Modus übernatürlicher Offenbarung. In III, 55, 5 ist darum das Hauptziel die Zurückweisung eines falschen Verständnisses von „probatio" im offenbarungstheologischen Kontext der Ostererscheinungen und die Formulierung eines dieser Vorgabe entsprechenden Begriffes.
Im Parallelartikel des SK (3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3) ist durchaus auch von der Übernatürlichkeit des Glaubens nach Formal- und Materialobjekt die Rede[181]. Allerdings scheint Thomas hier noch stärker auf eine Vermittlung von übernatürlichem und natürlichem Erkenntnismodus abzuzielen[182]. Mit Dionysius spricht er davon, daß das Gnadenlicht dem Menschen in Entsprechung zu seinen natürlichen Vermögen („secundum proportionem") eingegossen werden muß, damit er es aufnehmen kann[183]. Darum sind drei Stufen von „Glaubenshilfen" zu unterscheiden, die Gott dem Menschen zugesteht, der

[180] Vgl. Thomas, Qdl. 2, q. 4, a. 1 ad 3: „(...) interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, que interius hominem illuminat et docet." Ebd. c.: „Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctoritati Legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere...". Ähnlich Sup. Joh., c. 15, l. 3, n. 2055 (Die Menschen wären nicht schon für ihren Unglauben entschuldigt, wenn Gott keine Wunder wirken würde, denn es gilt ja, „quod Christus attraxit verbo, signis visibilibus et invisibilibus, scilicet movendo et instigando interius corda"). Dies legt sich auch durch den „faktischen Erfolg" von Wundern nahe; S. th. II-II, 6, 1 c.: „videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt." Vgl. AUBERT (1958) 62-71.

[181] Insofern ist es problematisch, eine Darstellung des Artikelinhalts einfachhin mit „Apologetica della risurrezione di Cristo" zu übertiteln, wie es BIFFI (1994) 186 tut. Vgl. zur Frage nach der Notwendigkeit der Auferstehungsbeweise im SK SCHONTZ (1987) 175-260.

[182] Zum Fortschritt in der offenbarungstheologischen Konzeption zwischen SK und Summa vgl. auch SCHONTZ (1974) bes. 113-124.

[183] Vgl. 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3 c.: „Fides autem causatur in nobis ex influentia divini luminis. Et ideo oportet quod istud divinum lumen secundum nostram proportionem in nobis recipiatur."

natürlicherweise nur Erkennen gewohnt ist, das aus der Sinneserfahrung („ex sensu") anhebt und mit den Mitteln der Vernunft fortschreitet („per principia rationis procedit"). Diesen drei Formen der „adminicula fidei" korrespondieren drei „Stufen des Glaubens".

[1] Die erste Glaubenshilfe geschieht durch die gottgewirkten Wunder. Als supranaturale Geschehnisse weisen sie den Menschen auf die Existenz übernatürlicher Wahrheiten ganz generell hin und bereiten ihn so auf den Glaubensassens vor. Eine solche Hilfe haben vorwiegend die Ungläubigen nötig, deren Bekehrung noch aussteht[184].

[2] Auf einer zweiten Stufe bestimmt Gott den Inhalt des zu Glaubenden. Er tut dies autoritativ, denn nur so erfolgt zugleich die Hinführung zur richtigen Glaubenshaltung (Zustimmung zur Glaubwürdigkeit der göttlichen Wahrheit). Von dieser Hilfe profitieren die Anfänger im Glauben, die so eingewiesen und bestärkt werden.

[3] Drittens schließlich sollen diejenigen unterstützt werden, die den Glauben schon besitzen und nun vor anderen bezeugen sollen. Ihnen wird die „sinnliche Erfassung" („sensibilis cognitio") des Geheimnisses zuteil, von der sie dann Zeugnis ablegen können.

Die Apostel, so resümiert Thomas, haben alle drei Stufen der Glaubenshilfe durchschritten.

Dieses Modell findet in der Summa in seiner geschlossenen Form keine Verwendung mehr. Der Hauptgrund könnte darin liegen, daß schon die Bezeichnung „adminicula fidei" angesichts der strengen Übernatürlichkeit der Osterbotschaft zu mißverständlich erscheint; jedenfalls wird sie in der Summa nicht mehr benutzt[185]. Der Schwerpunkt verschiebt sich von der Frage nach der menschlichen Fähigkeit, die Auferstehung im Glauben anzunehmen, hin zur Frage nach Art und Weise der Kundgabe durch Gott[186].

[184] Vgl. auch Thomas, Sup. Joh., c. 4, l. 7, n. 685, wo den so verstandenen Wundern wieder das Zeugnis der Schrift als eigentlicher Beweiszugang für die Glaubenden entgegengestellt wird.

[185] Als konkretes Beispiel mag man auch 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3 ad 1 und S. th. III, 55, 5 ad 1 miteinander vergleichen, die beide auf dasselbe Ambrosius-Zitat im Einwand antworten („Tolle argumenta ubi fides quaeritur"). Der SK betont ausdrücklich, daß neben dem übernatürlich gegründeten Glauben die „adminicula fidei" bestehen können; die Summa beschränkt sich auf die negative Abgrenzung: Natürliche Vernunftgründe haben für die Glaubensbegründung keinen Wert. Zur Übernatürlichkeit des Glaubens vgl. CROSIGNANI (1974) 36-46.

[186] Vgl. SCHONTZ (1974) 118: [In der Summa gegenüber dem SK] „ce n'est plus notre possibilité de connaître la résurrection dans la foi, à l'aide de signes sensibles qui occupe la pensée, mais bien la résurrection qui se fait connaître et le fait qu'elle se fasse connaître".

(3) Den bisher nachgezeichneten Argumentationsgang von S. th. III, 55 können wir in ein vorläufiges Ergebnis für die theologische Problematik der Auferstehungskundgabe einmünden lassen.

(a) Die Auferstehungsbotschaft hat einen übernatürlichen Inhalt. Ihr prinzipieller Kundgabemodus ist darum nicht das natürliche Verstehen im Ausgang von sinnlichen Beobachtungen oder demonstrierenden Beweisgängen, sondern das hierarchisch gestufte Zeugnis von Gott über die ersten Adressaten bis hin zu den Vielen. Dieses Zeugnis beginnt in den prophetischen Ankündigungen der Auferstehung, wie sie aus dem Alten Testament gelesen werden können, und vollendet sich in der autoritativen nachösterlichen Kundgabe im Wort der Engel und Christi selbst an die ersten Zeugen, die sie ihrerseits in der gottgewollten Ordnung der Kirche weitertragen. Das „Hören" der Auferstehungsbotschaft geht jedem „Sehen" voraus[187], sofern man letzteres nicht als Vorbereitung verstehen will, die Inhalte darbietet, das rechte Hören ermöglicht und Hindernisse des Zweifels aus dem Wege schafft. Ihrerseits aber bedürfen die einzelnen sichtbaren Kundgaben einer Deutung im Gesamthorizont des Osterglaubens, um recht verständlich zu werden: Ihr Begreifen geht „ex suppositione fidei" hervor[188].

Die sinnlichen Kundgaben, verstanden als Argumente, haben daher eher propädeutische und begleitende, konfirmierende und explikative Funktion. Formaliter ist der Auferstehungsglaube nicht von ihnen abhängig. Als Beweismittel für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung in einem explizit apologetischen Kontext (Bestätigungswunder) werden sie auch von Thomas nicht herangezogen. Zentral, so werden wir ausführlicher mit Blick auf III, 55, 6 sehen, ist stattdessen ihre streng theologische Funktion, ihr aufzeigende, manifestative Bedeutung in der umfassenden Kundgabe dessen, was Inhalt des vorliegenden Glaubensgeheimnisses ist[189]. Am Beispiel der

[187] „Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quae prius ab angelis audierunt" (S. th. III, 55, 2 ad 1).

[188] Vgl. 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3 ad 2: „Unde Thomas de quo dictum est Jo. 20, 29: *Quia vidisti, credidisti*, hominem vidit et Deum confessus est; et propter hoc argumenta illa ex suppositione fidei procedebant, quod scilicet homo ille in quo naturae humanae veritas vel aliquid huiusmodi ostendebatur, esset Deus".

[189] Diese Interpretation darf als Konsensmeinung der neueren Forschung angesehen werden; vgl. PRETE (1974), SCHONTZ (1974), SCHENK (1990) 117-121; TORRELL (1999a) Bd. 2, 585-617; EMERY, G. (1999), der von einem „climat de théophanie et de révélation" in den thomanischen Erscheinungsquästionen spricht (76).

Auferstehung Jesu wird sichtbar, wie bei Thomas jene „integrative" Sicht von gnadenhafter Befähigung zum Glauben und rationaler Glaubwürdigkeitserkenntnis zu finden ist, auf die vor bald einem Jahrhundert P. Rousselot (gegen die scharfen Trennungsmodelle der vorangehenden – auch der thomistischen – Neuscholastik) hingewiesen hat[190].

(b) Einen überzeugenden Beleg für die Richtigkeit der Interpretation, die wir für die Anfangsartikel von S. th. III, 55 vorgelegt haben, bietet bereits eine Passage aus den mariologischen Erörterungen der IIIa Pars, nämlich in S. th. III, 29, 1 ad 2[191], wo es um die Jungfrauengeburt geht. Thomas sagt dort, daß es bei den „Wundern Gottes" zwei Arten zu unterscheiden gilt: Die einen sind solche, die selbst unter die Objekte des Glaubens fallen („de quibus est fides"); als Beispiel wird neben der jungfräulichen Geburt des Herrn und dem Altarssakrament auch die Auferstehung Christi genannt. Diese sollten nach dem Willen Gottes „verborgener" bleiben, damit das Glaubensverdienst größer wäre – die These korrespondiert exakt den Ausführungen, die wir über die Nicht-Sichtbarkeit der Auferstehung und ihren Kundgabemodus in III, 55 vorgefunden haben. Neben diese „wunderbaren Glaubens-geheimnisse" stellt Thomas eine zweite Gruppe von Wundern Gottes: Sie dienen vorwiegend „zur Bestärkung des Glaubens", und darum müssen sie „offensichtlich" („manifesta") sein – das sind die primär apologetisch verwertbaren übernatürlichen Glaubwürdig-keitszeugnisse, die als überzeugende Erweise der Macht Gottes, nicht aber als Offenbarungsinhalte in sich interessieren.

A. Lang hat in seinen bahnbrechenden Studien zur Glaubensbegründung im 13. Jahrhundert die These aufgestellt, daß seit Albert und Thomas der Schwerpunkt immer mehr von den (materialen) Argumenten für die Glaubensinhalte auf die (formalen) Argumente

[190] Vgl. ROUSSELOT (1963). Eine gute Zusammenfassung seiner Darlegungen bietet KUNZ (1988) 425-430. Ob Rousselots Deutungsthese in jeder Hinsicht der scholastischen Glaubenstheologie gerecht wird oder ob sie ihrerseits nicht einen problematischen Hang zum Fideismus besitzt, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Für die Texte zur Auferstehung jedenfalls scheint sein Zugang angemessener zu sein als die neuscholastischen Mehrheitsthesen, die einseitig von einer rein natürlichen Apologetik her denken.

[191] „Sciendum tamen quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides; sicut miraculum virginei partus, et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris. Et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem. Et ista debent esse manifesta." Auf die Stelle verweist auch TORRELL (1999a) Bd. 2, 585. Ähnlich ist 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3.

für den Glauben als ganzen verschoben wurde, durch welche die Autorität der Offenbarung bzw. des Offenbarers als solche rational untermauert wird, während die Geheimnisse in sich keine rationale Begründung erlauben[192]. Damit würden die „miracula" in der zweiten Bedeutung des genannten Zitats erheblich aufgewertet. Langs These soll hier nicht generell bezweifelt werden, zumal sie sich auf viele Stellen im thomanischen Werk stützen kann, die ausdrücklich die Rolle der Wunder Christi als „confirmatio auctoritatis" beschreiben[193]; man muß nur an die Wunderquästion in der Christologie der Summa theologiae denken[194]. Allerdings besteht bei Lang zuweilen die Gefahr, daß er im Lichte seiner These Differenzierungen wie die eben genannte übersieht und dadurch die Position des ausgefalteten apologetischen Glaubwürdigkeitsbeweises etwas anachronistisch in die scholastischen Texte rückprojiziert, was vor allem den Auferstehungstraktat mit jener später in der Thematik beheimateten apologetischen Beweisfunktion[195] belastet, die das 13. Jahrhundert in Wahrheit so noch nicht kennt. Für Thomas wie für Albert geht es im Blick auf die Auferstehung und ihre Kundgaben um einen Inhalt des Glaubens selbst, der in sich wunderbar ist[196], ohne daß er jedoch als Bestätigung für das Offenbarungsfaktum als solches herangezogen würde[197]. Nicht alle „Wunder Gottes" sind dazu bestimmt, zum An-

[192] Vgl. zusammenfassend LANG, A. (1962) 110-119.

[193] Vgl. VAN HOVE (1927) 229-269 (sehr gründlich, mit allen wichtigen Textstellen); LANG, A. (1962) 76-87; 114-119; BERCEVILLE (1996). Dazu die vieldiskutierten Aussagen in S. th. II-II, 1, 4 ad 2; 2, 1 ad 1; 2, 10 ad 2; ScG I, 9; III, 154; IV, 55 ad 8. Zu beachten ist allerdings, daß der Begriff „miraculis confirmati" bezogen auf die Jünger ein bereits bei den Vätern zu findender stehender Begriff ist; vgl. die berühmte Passage bei Leo d. Gr., Sermo 74 De ascensione, c. 3 (PL 54, 398B).

[194] Vgl. S. th. III, 43, 1 c. Zu den Wundern als Beweis der Gottheit Christi vgl. auch ebd. a. 4. Durch die Verbindung der Leitideen „Bestätigung des Glaubens" und „Selbstkundgabe Christi" entzieht sich allerdings die thomanische Wundertheorie der Einordnung in die Kategorie einseitig „instruktionstheoretischer" Offenbarungsmodelle.

[195] Schon in der klassischen Thomistenschule, sofern sie die Auferstehung Christi kommentiert, gewinnt ein solcher apologetischer Schwerpunkt an Bedeutung; vgl. Sylvius, Comm. in IIIam, q. 53, a. 1 (ed. ANTWERPEN, 173bC); Billuart, Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 12, a. 6 (ed. PARIS, 233ff.).

[196] Vgl. auch 4 Sent. d. 17, q. 1, a. 5, qa. 1 sol.

[197] Als Aussage des Aquinaten, in der die Auferstehung Christi noch am ehesten in die Nähe der Bestätigungswunder gerückt wird, nenne ich S. th. III, 50, 1 c., wo als Begründung der Konvenienz des Todes Jesu u.a. angeführt wird: „ut a mortuis resurgendo, virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret". Allerdings rückt schon die soteriologische Fokussierung am Ende den „Machterweis" aus einer rein apologetischen Perspektive heraus.

knüpfungspunkt apologetischer Beweisführung zu werden. Thomas unterscheidet in diesem Punkt subtiler, als manche seiner späteren Interpreten es bemerkt haben.

i) Zusammenfassung

(1) Stärker als die Funktion der Auferstehung bzw. des Auferstehungsglaubens für den umfassenden Glauben an Christus als Gottessohn beschäftigt die Scholastiker die Frage nach der Kundgabe des Auferstehungsgeheimnisses in sich betrachtet und seine Aufnahme im Glauben. Daß sich Christus seinen Jüngern nach Ostern, wie Apg 1,3 sagt, „durch viele Beweise" („in multis argumentis") gezeigt hat, stellt nach Einschätzung der scholastischen Theologen die Interpretation der biblischen Kundgabeberichte in das Spannungsfeld von „Glaube und Wissen".

(a) Eine Grundaussage scholastischer Glaubenstheorie lautet: Glaube als geistiger Akt des Menschen, der bestimmte Objekte anzielt, muß deswegen vom Wissen unterschieden werden, weil er nur so den Charakter der Verdienstlichkeit behält. Deswegen muß er als freie Stellungnahme, nicht erzwungene Zustimmung des Willens gegenüber Gott verstehbar sein, der sich dem Menschen offenbarend erschließt. Sein Inhalt wird negativ als „Nicht-Offenbares" bzw. „Nicht-Evidentes" charakterisiert.

(b) Im Lichte der aristotelischen Wissenschaftstheorie, wie das 13. Jahrhundert sie rezipiert, wird die Unterscheidung von Glaube und Wissen zugleich zur Möglichkeitsbedingung für die Existenz einer wissenschaftlichen Theologie. Während Glaube seiner materialen wie formalen Seite nach in der Frühscholastik noch nicht kategorial eindeutig von den natürlichen Geistestätigkeiten und Erkenntnisobjekten des Menschen geschieden ist, tut die Hochscholastik mit ihrer Formaldefinition des Glaubensaktes einen entscheidenden Schritt in Richtung einer begrifflich eindeutigeren Abgrenzung: Weil Gott selbst als erste, unfehlbare Wahrheit den Verstand erleuchtet, kann in diesem Licht der Mensch denjenigen Inhalten zustimmen, die Gott ihm autoritativ zu glauben vorgelegt, obwohl er sie mit seinem eigenen Verstand nicht evident erfaßt. Während einige Autoren des Hochmittelalters (z. B. Summa Halensis) auch Inhalte natürlichen Wissens unter die Gegenstände des Glaubens fassen wollen, solange der dem Glauben eigene Formalgrund, die Zustimmung zum Inhalt um der Wahrheit Gottes selbst willen, gewahrt bleibt, unterscheidet Thomas von Aquin in prinzipiell-endgültiger Weise zwischen Gewußtem und Geglaubtem. Objekt des Glaubens im eigentlichen Sinn ist,

was Gott dem Menschen über die Möglichkeiten seines natürlichen Begreifens hinaus zur Erreichung seines ebenso übernatürlichen Letztzieles offenbart. Die Gegenstände des Glaubens sind dem menschlichen (intuitiven und diskursiven) Erkenntniszugang entzogen und damit von den Gegenständen tatsächlichen bzw. möglichen Wissens klar abgegrenzt.

(2) Auf dem Hintergrund der genannten Definitionen steht für alle Autoren fest, daß die biblischen „Beweise" der Auferstehung, bei denen autoritative (Schriftbeweis, Engelverkündigung) und sinnliche Kundgebungen (Erscheinungen) nicht immer klar auseinandergehalten werden, als solche nicht Formalgrund für den Glauben an die Auferstehung Christi sein können. Was man darin sehen und mit der natürlichen Vernunft erkennen kann, ist nicht im Sinne von Prämissen zu behandeln, aus denen die natürliche Vernunft allein das volle Dogma der Auferstehung Christi deduzieren könnte. Sie gehören, wie Albert und Thomas sagen, zum materialen Bereich der Glaubenskundgabe, der stets auf die Komplettierung durch seine Form, die gnadenhafte Erleuchtung des Willens durch die Gnade, welche die Zustimmung (Assens) weckt, angewiesen bleibt. Was die Vernunft in ihnen natürlicherweise erfaßt, vermag sie von sich aus nicht in den korrekten vollständigen Begründungszusammenhang zu stellen, der ihr erst im „synthetischen", die tieferen Gründe ausleuchtenden Glaubensakt zugänglich wird, wie vor allem in den Ausführungen des Bonaventura und Wilhelm von Baglione betont wird. Allerdings führen die Erscheinungen in ihrer begrenzt das Geheimnis erschließenden Zeichenhaftigkeit und Überzeugungskraft an dieses heran und machen zum Glauben geneigt (propädeutische bzw. bestätigende Funktion), sie bieten zudem Anknüpfungspunkte zur Verteidigung der Offenbarungsinhalte (apologetische Funktion). Niemals wird durch sie jedoch der Wille des Menschen genötigt, den geoffenbarten Inhalten zuzustimmen. Stattdessen ist im größeren Kontext des Offenbarungsgeschehens, wie vor allem der späte Bonaventura betont, die in den Erscheinungen sichtbar gemachte Auferstehung als Abschluß der Erlösung in Christus ein geeigneter Ausgangspunkt, von dem her die ganze Logik des göttlichen Erlösungsplanes „schlußfolgernd" (d. h. theologisch reflektierend) verstanden und in die eigene gläubige Existenz übersetzt werden kann.

(3) Bei keinem der scholastischen Autoren werden die Auferstehung oder Teile ihrer Kundgabe ausdrücklich als Beweis für die Glaubwürdigkeit der Christusbotschaft als ganzer herangezogen, obgleich diese Argumentationsstrategie seit Beginn des 13. Jahr-

hunderts vor allem in der Wunderinterpretation an Bedeutung gewinnt. Eine Scheidung der wunderbaren Auferstehungskundgaben vom übernatürlichen Glaubensgeheimnis selbst und ihre Verschiebung in einen der autonomisierten Vernunft zugänglichen Bereich der Apologetik findet sich in unserer Epoche (noch) nicht. Auferstehungstheologie setzt hier nicht an einem methodologisch fingierten Standpunkt außerhalb des Glaubens an, sondern im Glauben selbst, um von dort her (auch) apologetisch zu argumentieren[198].

(4) Einen besonders prägnanten Ausdruck hat dieser streng theologische Ansatz bei Thomas von Aquin gefunden, der in seiner Summa am Beispiel der Auferstehung Christi ein umfassenderes Modell übernatürlicher Offenbarung entwickelt, in der die autoritative Kundgabe durch Gott und die Weitergabe durch hierarchisch gestuftes Zeugnis (in der Kirche) als angemessener Offenbarungsmodus für die Gegenstände des Glaubens erwiesen wird. Dadurch wird die sekundäre Funktion aller Vernunftargumente, die Thomas im einzelnen wie seine Zeitgenossen versteht, ebenso prinzipiell begründbar wie die Tatsache, daß kein Mensch Zeuge der Auferstehung in ihrem Verlauf („in fieri") geworden ist.

3.) Die dogmatische Funktion der Auferstehungsbeweise: Umfassende Offenbarung des Glaubensgeheimnisses

Wenn also die sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen nicht das Formalobjekt des Glaubens konstituieren können, so sind sie doch unverzichtbar für die Kundgabe des Materialobjekts, des Glaubensinhaltes. Sie sollen mit Hilfe der Gnade Gottes überzeugen, indem sie zeigen, wie Thomas im Begriff des „signum evidens" klarstellen will. Als materialer Teil der übernatürlichen Offenbarung sind diese Zeichen „dogmatisch" notwendig, sofern sie das „Glaubensgeheimnis Auferstehung" umfassend und in einer dem übernatürlichen Charakter entsprechenden Form vorlegen und bleibender Bezugspunkt sind, an dem die Richtigkeit des kirchlichen Auferstehungsbekenntnisses nachgeprüft werden kann. Wie die Scholastiker dies im einzelnen erläutern, will der folgende Abschnitt untersuchen.

a) Hochscholastik vor Thomas

(1) Genauso wie der Frühscholastik die ausdrückliche Frage nach der Notwendigkeit (d. h. theologischen Konvenienz) der Auferstehung als solcher fremd ist, kennt sie auch keine eigene Reflexion auf

[198] Vgl. O'COLLINS (1970) 515.

die Notwendigkeit der sie offenbarenden Kundgaben. Neben der unmittelbaren Deutung der biblischen Osterberichte fehlt noch deren Einschätzung von einem höheren Reflexionspunkt aus. Vor allem bei den Summisten des ausgehenden 12. Jahrhunderts wird das Faktum der Argumente anerkannt, ihr Inhalt wird besprochen, aber nicht unter einem umfassenden Aspekt als Kundgabe des (ganzen) Auferstehungsgeheimnisses erörtert. Dies ändert sich im 13. Jahrhundert.

Was nun von verschiedenen Autoren explizit über die Notwendigkeit der Auferstehungsbeweise gesagt wird, könnte man unter ein Leitwort fassen, das sich bei Wilhelm von Auxerre findet: Jeweils unterschiedlicher „Argumente" hat sich der Herr bedient, um die „Wahrheit" der Auferstehung einerseits und die „Verklärung" andererseits zu beweisen[199]. Weil „Identität" und „Verklärung", wie wir bereits ausführlich verfolgt haben, zugleich die Natur des Auferstandenen prägen, besteht die Notwendigkeit der „argumenta" darin, diese Doppelaspektivität in hinreichender Klarheit zu offenbaren. Über die Notwendigkeit der Auferstehungsbeweise kann man also erst in der Rückschau sprechen, nachdem man – mit Hilfe dieser Beweise selbst – den Inhalt des Auferstehungsgeheimnisses begriffen und theologisch gewertet hat. Diese Einschätzung ist wichtiger Grund dafür, weshalb wir den Paragraphen über den christologischen Inhalt des Ostergeschehens vor die Erörterung der Auferstehungsargumente gestellt haben, obgleich bei manchen Autoren (z. B. Summa Halensis) die Beschreibung des Auferstandenen zum größeren Teil erst im Rahmen der Erscheinungsdeutungen erfolgt. In Wirklichkeit aber setzt die theologische Evaluation der Argumente, wie die Frage nach ihrer Notwendigkeit zeigt, bereits ein inhaltliches Konzept dessen voraus, was in der österlichen Verklärung geschieht. Thomas von Aquin hat dies m. E. klar begriffen, wenn er in seiner Summa die Erörterung der „qualitas Christi resurgentis" vor der Quästion zum Offenbarwerden der Auferstehung plaziert. Seinem Konzept folgt der Aufbau dieser Arbeit.

(2) Deutlich bestätigt finden wir unsere Einschätzung schon bei Guerricus von St. Quentin[200]. Er fragt, exakt im Sinne der gerade angestellten Differenzierung, ob es notwendig war, einerseits die Auferstehung selbst (nach ihrer objektiv-materialen Seite) und den

[199] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18, c. 2. q. 2 (ed. RIBAILLIER. 486): „aliis argumentis usus est Dominus ad probandam veritatem resurrectionis, aliis ad probandam gloriam resurrectionis".

[200] Vgl. Guerricus, Q. de resurrectione, a. 1 sol. (Bd. 2, T 16, 89f.).

Glauben an die Auferstehung (seine Begründung im Subjekt) zu beweisen[201]. Über den zweiten Frageteil haben wir schon gehört. In der Antwort auf den ersten Aspekt der Frage wird ein Grundzug in der scholastischen Einschätzung der Auferstehungsargumente deutlich, den es an dieser Stelle noch einmal eigens hervorzuheben gilt: Wenn die Scholastiker von „Kundgabe der Auferstehung Christi" sprechen, meinen sie fast ausschließlich die autoritativen Mitteilungen (ohne sichtbare Kundgaben) oder die sichtbaren Erscheinungen des auferstandenen Herrn und das in ihnen Mitgeteilte. Demgegenüber spielen die äußeren Indizien rund um das leere Grab eine äußerst marginale Rolle. Guerricus erkennt diese Tatsachen zwar als mittelbare Argumente für die Wahrheit der Auferstehung an – Christus ist nicht mehr im Grab –, aber verweist zugleich darauf, daß nur die Erscheinungen auch die „Zustandsveränderung" („mutatio status") des Auferstandenen belegen konnten[202]. Die Unterschiedlichkeit der Erscheinungen ist nötig, um die drei nach Guerricus entscheidenden inhaltlichen Momente des Auferstehungsglaubens zu vermitteln: Christus ist unter Wahrung seines Menschseins („identitas naturae" - Beweis: Essen, Berührung) vom „terminus a quo" des leidensfähigen Leibes (Beweis: Wundmale) zum „terminus ad quem" des Verherrlichungsleibes (Beweis: Eintritt durch verschlossene Türen) übergegangen. Was Wilhelm von Auxerre als allgemeine Regel für die „Beweise" formuliert hat, wird von Guerricus aufgegriffen: Sie sollen Identität und Verherrlichung kundgeben. Die dafür benötigten Argumente sind vor allem in den Erscheinungen des Auferstandenen zu finden. Ähnlich antwortet ein Prager Anonymus, um in einer gelungenen Formulierung resümierend festzustellen, daß alle unterschiedlichen Erscheinungen letztlich ein einziges Argument bilden, innerhalb dessen wir das komplexe Auferstehungsgeschehen unter verschiedenen Hinsichten begreifen lernen[203].

In negativer Wendung wird mit Blick auf die beschriebenen Textzeugen klar: Das bloße Verschwundensein des Leichnams Jesu, wie es das Faktum des leeren Grabes belegt, ist viel zu deutungsoffen, als daß es in der Sicht der Scholastiker als vollwertiges Auferstehungsargument (nämlich als Darlegung des Offenbarungsinhaltes) gelten

[201] „Dicendum quod Dominus sufficienter probavit resurrectionem suam et etiam fidem de ipsa resurrectione." (ebd.).

[202] Vgl. ebd.

[203] Vgl. Anonymus, Cod. Prag, Univ IV.D.13, Q. de probatione dominicae resurrectionis, a. 2 c. (Bd. 2, T 18, S. 120, Z. 29): „Unde omnes illae apparitiones fuerunt unum argumentum".

könnte. Darum bleibt auch der apologetische Wert, den man ihm zumißt, begrenzt[204]. Vor allem kann so auf keine Weise etwas über die neue Beschaffenheit des Auferstandenen erfahren werden, die das Osterereignis erst fundamental von allen übrigen Totenerweckungen unterscheidet. Selbst wenn die Möglichkeit eines Leichenraubes ausgeschlossen wird, kann das leere Grab keineswegs garantieren, daß Christus nicht wie zuvor Lazarus zu einem sterblichen Leben zurückgekehrt wäre. Ähnliche Vorbehalte sind gegenüber weiteren Indizien und den z. T. wunderbaren Umständen anzumelden, die die Auferstehung begleiten. Man findet deshalb in der scholastischen Literatur zur Auferstehung Christi eher selten (und dann in starker Anlehnung an Johannes Chrysostomus[205]) eine Berufung auf den Gang der Frauen zum Grab, das Erdbeben, den weggewälzten Stein oder die zusammengewickelten Leinenbinden[206]. Albert dürfte eine allgemein gültige Einschätzung formulieren, wenn er all dies ausdrücklich als „schwaches Argument" für die Auferstehung qualifiziert[207]. Daß unseren Theologen diese Schwäche schon aus dem Vergleich der Väterautoritäten einleuchten mußte, läßt treffend Bonaventura in seinem Johanneskommentar durchblicken[208]: Augustinus, so weiß er nämlich, hat eine ganz andere Deutung von Joh 20, 8 (Petrus und Johannes am geöffneten Grab) vorgelegt als Chrysostomus. Für den Bischof von Hippo ist der „Glaube" des „anderen Jüngers" angesichts der Beobachtungen am leeren Ort der Bestat-

[204] Dies wird stark betont bei KOLPING (1968) 356.

[205] Vgl. Johannes Chrysostomus, Homil. in Matth. XC, 1-2 (PL 58, 787-790); Homil. in Ioh. LXXXV, 4 (PL 59, 464-465).

[206] Am ausführlichsten widmet sich den Geschehnissen um das leere Grab der Prager Anonymus, Q. de resurrectione, a. 1 (Bd. 2, T 19, S. 124ff.), der allerdings fast nur Chrysostomus-Aussagen kompiliert. Die Leinenbinden werden wegen ihrer geordneten Lage als Beleg gegen einen möglichen hastigen Raub des Leichnams ins Felde geführt; vgl. Hugo von St. Cher, Sup. Joh. 20 (Opera VI, fol. 395va-b). Der weggewälzte Stein ist den Scholastikern schon deshalb höchstens ein sehr indirektes Auferstehungsargument, weil man davon ausgeht, daß Christus das Grab auf wunderbare Weise verlassen hat, als es noch verschlossen war. So müßte ein Engel den Stein nachträglich im Sinne eines Bestätigungswunders entfernt haben; vgl. Hugo von St. Cher, Sup. Mt. 28 (Opera VI, fol. 89ra); Thomas, Sup. Joh. c. 20, l. 1, n. 2475; Sup. Mt, c. 28 (auch die Parallelisierung der Auferstehung aus dem verschlossenen Grab mit der Geburt aus dem jungfräulich verschlossenen Mutterschoß ist Allgemeingut).

[207] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 6, § 1, sol. (1): „fuit argumentum (...), sed debile" (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 278, Z. 78f.). Auf die Chrysostomus-Argumente kommt Albert auch in seinem Johannes-Kommentar zu sprechen: Super Joh. 20, 1 (ed. BORGNET t. 24, 670f.); 20, 10 (ebd. 673a).

[208] Vgl. Bonaventura, Comm. in Io. 20, 8 (Opp. VI, 506).

tung nicht Glaube an die Auferstehung, sondern, in Einklang mit dem folgenden Vers („Er kannte noch nicht die Schrift..."), nur die Vermutung, daß man den Herrn weggenommen habe[209]. So spricht schon die Autorität des Augustinus, die man auch bei Beda aufgenommen findet[210], gegen eine allzu starke theologische Bewertung dieses biblischen Faktums, wie sie denn in der Scholastik tatsächlich nicht zu finden ist. Der Johanneskommentar des hl. Thomas darf dafür als weiterer Zeuge gelten[211].

(3) Der bei Guerricus beobachtete Lösungsansatz, die Anzahl und Art der verschiedenen Erscheinungen mit den unterschiedlichen damit zu beweisenden (d.h. inhaltlich kundzugebenden und abzusichernden) Aspekten des Auferstehungsgeschehens in Verbindung zu bringen und darin ihre „Notwendigkeit" zu erblicken, setzt sich in der Folgezeit fort. Nur im Detail differieren hier die Benennung der Aspekte bzw. die Zuordnung zu den Erscheinungen[212].

(a) So erklärt die Summa Halensis im einzelnen, weshalb die Glorie des Auferstandenen vor allen anderen Verklärungseigenschaften durch die „dos subtilitatis" offenbart wurde[213], und sie ordnet ihre speziellere Untersuchung der Einzelerscheinungen nach dem Schema der menschlichen Wahrnehmungssinne (visus – tactus – gustus), die durch sie angesprochen werden[214]. In einer solchen „Phänomenologie der Verklärung" kann, wie wir am Ende des vorhergehenden Paragraphen aufgezeigt haben, die schwer begreifliche Dichotomie

[209] Vgl. Augustinus, In Ioh. ev., tr. 120, 9: „non ergo eum credidit resurrexisse, quem nesciebat oportere resurgere. Quid ergo vidit? Quid credidit? Vidit scilicet inane monumentum, et credidit quod dixerat mulier, eum de monumento esse sublatum. *Nondum enim sciebant scripturam, quia oporteret eum a mortuis resurgere*" (CChr.SL 36, 664).

[210] Vgl. Beda, Super Ioh., c. 20 (PL 92, 918A-B).

[211] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 20, l. 1, n. 2488.

[212] Petrus von Tarantasia etwa meint, neben der Naturidentität auch die neue Belebung („animatio") des Auferstandenen als eigens zu beweisendes Moment kennzeichnen zu müssen; vgl. Petrus von Tarantasia, 3 Sent. d. 21, q. 3, a. 3 c.

[213] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 192.

[214] Vgl. ebd. nn. 193-196. Allerdings ist dieses Gliederungsschema nicht wirklich originell. Es findet sich in der Glossenliteratur (vgl. Hugo von St. Cher, Super Act. 1, Cod. Paris Nat. lat., fol. 395ra: „adhuc ut veram resurrectionem probet, ostendit se visui in videndo, tactui in palpando, gustui in comedendo, quae sunt signa veri corporis") und klingt auch bei anderen Autoren an, etwa in Bonaventuras Johanneskommentar (Opera VI, 512a: „per aspectum [...] per tactum [...] per gustum") und in seinen Sermones (vgl. Sermones de tempore, sermo 218, n. 3 [ed. BOUGEROL, 299]). Auch die Klassifizierung der Erscheinungen bei Thomas in SK und Summa lehnt sich, wie wir sehen werden, in gewisser Weise an das Schema der unterschiedlichen Sinne an.

von Natur und Glorie sehr konkret durchdekliniert werden. Besonders innovativ zeigt sich die Summa dadurch, daß sie die Verklärung Christi als „vorösterlichen Erscheinungsbeweis" den nachösterlichen Kundgaben voranstellt[215]. Auch hier wird deutlich, daß es vor allem den Inhalt der Auferstehungswirklichkeit zu „beweisen" gilt, was im Blick auf die „claritas" als eine der wesentlichen Verklärungseigenschaften durchaus bereits vor dem Tod Jesu möglich war. Tatsächlich beinhalten die eigentlichen Osterberichte keine vergleichbar klare Aussage über diese in der Scholastik allgemein akzeptierte Verklärungseigenschaft.

(b) Albert versucht, die früheren Überlegungen in ein gewisses System zu überführen, wenn er zu Beginn seines Kapitels über die Auferstehungsbeweise vorab für alle „argumenta", die er im folgenden besprechen wird, Bedeutung bzw. Ort angibt, die sie im Gesamt der Argumentation einnehmen werden[216]. Seine Gliederungsidee besteht darin, daß sowohl für die Auferstehung Christi wie für die Auferstehung aller Menschen[217] jeweils drei Aspekte bedeutsam sind: Es muß [1.] ein „Vermögen" vorhanden sein, aus dem dann [2.] „die Wirklichkeit" der Auferstehung hervorgeht, die sich [3.] im „Glorienstand der Auferstandenen" vollendet. Wer die Auferstehung beweisen will, muß darum nach Albert für Haupt und Glieder gesondert Belege für die Existenz der genannten drei Teilaspekte beibringen. Er selbst stellt sie in unterschiedlicher Kombination aus vorösterlichen Ereignissen (Wunder/ Verklärung Jesu) ebenso wie aus den nachösterlichen Erscheinungen und sogar der Himmelfahrt Jesu zusammen und erläutert sie anschließend im einzelnen[218].

b) Thomas von Aquin, S. th. III, 55, 6

In S. th. III, 55, 6 entwickelt Thomas den dritten und letzten Schritt derjenigen Argumentationsfolge, die nach unserer früheren Inter-

[215] Vgl. Summa Halensis, l. 3, nn. 180-188.

[216] Vgl. dazu Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 1: „An conveniebat resurrectionem probari" (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 265).

[217] Der Kausalnexus zwischen beiden wurde von Albert schon zuvor besprochen: vgl. ebd. q. 1 (S. 258ff.).

[218] Albert schließlich behandelt im folgenden nicht nur alle zehn (s.u.) biblischen Einzelerscheinungen nach ihrer zeitlichen Ordnung in eigenen Paragraphen, sondern fügt noch einen elften an, der jeder einzelnen von ihnen eine bestimmte Funktion im Geschehen der Auferstehungskundgabe zuspricht; vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 6, § 11 (1) (S. 284f.). Auch hier geschieht aber letztlich nichts anderes als eine Zuordnung differenzierterer Prädikate aus den beiden großen Bereichen „Naturidentität" und „Verklärungseigenschaften".

pretation die Quästion maßgeblich trägt und durchzieht: Nachdem die Kundgabe der Auferstehung in ihrem besonderen Modus vom übernatürlichen Charakter ihres Inhalts her verstanden werden konnte (aa. 1-2), war Thomas zu einer formalen Bestimmung der dabei verwendeten „argumenta" gelangt (a. 5), auf deren Konsequenzen für das Verhältnis von „sichtbarer Kundgabe" und „Glaube" wir eingegangen sind. Während damit offenbarungs- und glaubenstheologisch die Einordnung der biblischen Osterberichte vollzogen ist, steht die exaktere Erörterung ihrer dogmatisch-materialen Konvenienz noch aus. Um sie geht es Thomas im sechsten, abschließenden Artikel von III, 55, der eine Antwort darauf geben will, ob die Kundgabe der „Wahrheit der Auferstehung", d.h. die unverkürzte Offenbarung ihres Inhaltes, in einer Weise geschehen ist, die den glaubenden Menschen als Adressaten zufriedenstellen kann.

(1) Anders als Albert entwickelt Thomas kein umfassendes Argumentenraster, das die Kundgabeorte für Christi und unsere Auferstehung zusammenfaßt, sondern beschränkt sich auf den Inhalt der eigentlichen Osterbotschaft.

(a) Thomas unterscheidet im Blick auf die Kundgabe von Christi Auferstehung klarer als mache Zeitgenossen zwei grundsätzliche Weisen: im Wort vermitteltes Zeugnis Gottes („testimonium"[219]) und sichtbares Argument bzw. Zeichen („argumentum"[220]/ „signum"). Auf beiden Wegen ist nach Thomas die Auferstehung „hinreichend" kundgetan worden, d. h. die nach menschlichen Maßstäben widersprüchliche Doppelaspektivität[221] der wahren leiblichen Auferstehung einerseits und der übernatürlichen Verherrlichung andererseits ist in genügend deutlicher Form zum Ausdruck gekommen[222].

[219] Zu beachten ist, daß „testimonium" in III, 55, 6 in einem anderen Sinne benutzt wird als im vorigen Artikel: Während dort das Glaubenszeugnis der Jünger in der zukünftigen Verkündigung gemeint ist, geht es hier um die Bezeugungen der göttlichen Autorität in der Auferstehungskundgabe. Die Rolle von „testimonium" und „auctoritas divina" hinsichtlich des Glaubens bei Thomas diskutiert DUROUX (1963) 31-37.

[220] Es ist nicht ganz klar, ob der Begriff „argumentum" in der Überschrift des Artikels dieselbe Bedeutung hat wie im Corpus articuli („argumentum" als „signum sensibile", wie in den Artikeln zuvor) oder ob er nun als Oberbegriff zu „testimonium" und „signum" gebraucht ist.

[221] Vgl. S. th. III, 55, 6 ad 2: „Et ideo ea quae inducuntur ad ostendendam conditionem gloriae, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum praesentem; et e converso."

[222] Mit dieser Deutung von III, 55, 6 erübrigt sich ein eigenes Eingehen auf den dritten Artikel der Quästion, die nicht so sehr den *Inhalt*, sondern die biblisch bezeugte *Häufigkeit* der Erscheinungen in ähnlicher Weise dadurch rechtfertigt, daß

Dazu sind allerdings, wie das „ad 1" erläutert, für die vollkommene Kundgabe jeweils alle Argumente der genannten Arten gemeinsam in Anschlag zu bringen. Ein moderner Interpret hat deswegen zurecht von „Bündel- oder Konvergenz-Argumenten" gesprochen, auf die sich auch Thomas hier beruft[223]. Zur Kategorie „testimonium" faßt sich der Aquinate recht kurz, indem er das Zeugnis der Engel am leeren Grab[224] vom Schriftzeugnis unterscheidet, das der Herr selbst den Emmausjüngern erschlossen hat. Die Erstbotschaft der Engel an die Frauen paßt ebenso wie die Schriftautorität problemlos in Thomas' hierarchisches Offenbarungsmodell, ja nimmt, wie wir wissen, sogar den Primat ein.

(b) Ausführlicheres Interesse findet beim Aquinaten die Kategorie der argumentativ verwertbaren „Zeichen", für die eine subtile systematische Ordnung entworfen wird. Ihr Plus besteht darin, daß sie gegenüber der bloßen Wortoffenbarung inhaltsreicher und anschaulicher sind. „Identität/ Wahrheit" und „Verklärung" benennen wiederum die wesentlichen Informationen, die vermittelt werden mußten, damit das Auferstehungsgeheimnis in ausreichender Form bekannt werden konnte.

(2) Folgender Argumentationsverlauf wird im Artikelcorpus erkennbar:

<table>
<tr><td colspan="2">Die „argumenta" haben bewiesen:</td></tr>
<tr><td>1) daß die Auferstehung wirklich („vera") war,</td><td rowspan="4">2) daß mit der Auferstehung die Verherrlichung („gloria") Christi verbunden war:
Er trat bei verschlossenen Türen ein und</td></tr>
<tr><td>A) hinsichtlich seiner menschlichen Natur[225]:</td></tr>
<tr><td>a) „ex parte corporis":
aa) Der Auferstehungsleib war „verum et solidum", nicht „phantasticum vel rarum". Er konnte von den Jüngern berührt werden.
bb) Es war ein menschlicher Leib. Die Jünger konnten sein wahres Antlitz anschauen.
cc) Es war numerisch derselbe Leib, den er vor seinem Tod besessen hatte, wie die verbliebenen Wundmale zeigten.</td></tr>
</table>

durch sie die Doppelaspektivität des Auferstehungsgeheimnisses – Identität und Verklärung – in bestmöglicher Weise kundgetan wurde. Die Detailerläuterungen, die Thomas in großer Nähe zu den Väterquellen anschließt, können hier übergangen werden.

[223] KOLPING (1968) 363.

[224] Im „ad 5" bemüht sich Thomas zudem im Anschluß an Augustinus um eine Harmonisierung der divergierenden Evangelienaussagen hinsichtlich der Engelerscheinung am Grabe.

b) „ex parte animae": aa) „per opera vitae nutritivae": Er konnte essen und trinken. bb) „per opera vitae sensitivae": In der Kommunikation mit seinen Jüngern zeigte er, daß er sehen und hören konnte. cc) „per opera vitae intellectivae": Er sprach mit ihnen und lehrte sie.	konnte seinen Leib nach eigenem Willen sichtbar oder unsichtbar machen.
B) hinsichtlich seiner göttlichen Natur: Er konnte Wunder tun.	

Hier finden sich in einer ziemlich perfekten Systematisierung alle Aspekte wieder, die auch schon bei den Autoren vor Thomas geäußert worden waren; das eigene Schema aus dem SK[226], durch dessen Leitbegriffe „conditio resurrectionis" und „identitas resurgentis" gewisse Doppelungen aufgetreten waren[227], wird erweitert und verbessert. Als Zwischenglied zwischen SK und Summa präsentiert sich wieder einmal das entsprechende Kapitel im „Compendium theologiae"[228].

4.) Aufzählung und Ordnung der biblischen Erscheinungsberichte

Nachdem die große Bedeutung der Erscheinungsberichte in der scholastischen Theologie der Auferstehung Christi erwiesen wurde, soll ergänzend dargestellt werden, wie man die Erhebung ihres biblischen Inhalts, der materialen Grundlage für die theologischen Erörterungen, vornimmt.

(1) Während sich einzig die Summa Halensis um eine Definition dessen bemüht, was mit dem Begriff „Erscheinung" exakt im österlichen Kontext gemeint ist[229], sind „bibelkundliche" Versuche zur rechten Aufzählung und Ordnung der einzelnen Erscheinungsberichte schon seit der Frühscholastik zu finden. Gewöhnlich werden – mit Berufung auf die Evangelienharmonie Augustins bzw. deren Vermittlung im Werk des Beda Venerabilis – zehn nachösterliche Erscheinungen gezählt, von denen fünf dem Auferstehungstag selbst, fünf weitere der Zeit bis zur Himmelfahrt zugeordnet wer-

[225] Dieser Zwischenschritt wird im Text nicht ausdrücklich erwähnt.

[226] Vgl. 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 3 c.

[227] So sollen in den Bereich „conditio resurrectionis" u. a. die „veritas vitae" und die „veritas corporis" fallen, die doch unbezweifelbar auch Teil der Identität des auferstandenen mit dem vorösterlichen Christus sind.

[228] Vgl. Comp. theol. I, c. 238. Hier benutzt Thomas schon die generelle Zweiteilung „veritas resurrectionis" – „gloria resurgentis", aber die Unterscheidungen innerhalb des ersten Bereiches sind noch nicht ganz mit denen identisch, die sich dann in der Summa finden werden.

[229] „Apparitio vero prout est in Novo [sc. Testamento], potest dici corporis impassibilis quasi passibilis ostensio": Summa Halensis, l. 3, n. 180.

den[230]. Die Erstzeugenschaft kommt dabei Maria Magdalena zu. Daß sich auf dem Weg von der Früh- zur Hochscholastik in dieser Frage kaum etwas ändert, zeigt der Blick in die thomanische Summe, die sich bei der Aufzählung der Erscheinungen und der Erklärung ihrer „Logik" eng an das auch von den Zeitgenossen benutzte Vätermaterial hält[231]. Allenfalls fällt auf, daß der Aquinate bei seiner Beschreibung dieser österlichen Kundgaben durch den Begriff der „conversatio" das Moment der persönlichen Begegnung unterstreicht.
Der reichen allegorischen Phantasie des Mittelalters bietet die (mit geringen Varianten) formelhaft überlieferte Liste der Erscheinungen Anlaß zu diversen sinnerschließenden Zuordnungen. So entdeckt Innozenz III. Entsprechungen zwischen zwölf Auferstehungskundgaben und den zwölf Stunden des Tages, wobei die Erscheinung der Sonne bzw. des sonnenhaft strahlenden Christus den Vergleichspunkt bildet[232]; die „Legenda aurea" sieht in den verschiedenen Auferstehungszeugen jeweils typologische Stellvertreter für bestimmte Menschengruppen[233]. Daneben gibt es noch die bei Paulus genannten Erscheinungen, die ebenfalls nach einer rationalen Klassifizierung verlangen[234].

[230] Vgl. Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor, l. 4 (PL 186, 619D-620B); Anon., Clm 7972 (Bd. 2, T 1, S. 7); Innozenz III., Sermo 20 de tempore (PL 217, 399B-D); Petrus Pictaviensis, Historia Scholastica, In Acta Apost., c. 1 (PL 198, 1645B-C); Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 210rb; ders., Summa Abel, Clm 22283, fol. 5vb-6ra (Stichwort „apparitio"); Stephan Langton, Sup. 1 Cor. 15, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 317vb. Fast jeder scholastische Evangelienkommentar erwähnt diese Zehnerreihe; es lohnt deshalb nicht, aus der Hochscholastik weitere Belege anzuführen.

[231] Vgl. Thomas, S. th. III, 55, 3 ad 3/ 4.

[232] Vgl. Innozenz III., Sermo 5 de sanctis (PL 217, 471A-472A).

[233] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 362f.); z. B. stehen die Jünger, die hinter verschlossenen Türen versammelt sind, für die Ordensleute, „welche die Türe der fünf Sinne verschlossen haben".

[234] Dazu beispielhaft ein eleganter Vorschlag des Guerricus von St. Quentin, Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 15694, fol. 45va: „Quare cum tot apparitiones ponantur in evangelio, quare iste non ponit nisi testimonia de sex apparitionibus? Item, quare de istis facit mentionem et non de aliis? Respondeo. Apparitio aut fit personis singularibus aut multis. Volens ergo Apostolus probare resurrectionem Christi per apparitiones, recte sumit testimonium tam ab his quae factae sunt multitudini, quam ab his <quae> factae sunt personis. Item, quia in ore duorum vel trium stat omne verbum, maxime autem perfectum est testimonium in ore trium, sumit tria testimonia ab apparitionibus factis multitudini, et tria ab apparitionibus factis personis. Unde recte sex ponit apparitiones." Etwas anders sieht es Johannes von Rupella, Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 15602, fol. 124rb: „notat idoneitatem testium quantum ad notitiam rei et quantum ad dignitatem testium...".

Natürlich bleibt auch den Scholastikern nicht verborgen, daß eine Konkordanz der verschiedenen Erscheinungsberichte des NT alles andere als problemlos zu erstellen ist. Heloise spricht in ihrer diesbezüglichen Anfrage an Abaelard sogar von einem gewaltigen Zweifel („maxima dubitatio"), der beim Leser aufkommen muß, wenn er die Texte vergleicht[235]. Trotzdem wird die harmonisierende „Musterlösung" des Augustinus in „De consensu evangelistarum" kaum ernsthaft in Frage gestellt[236] – Zweifel an der historischen Verläßlichkeit der biblischen Schilderungen sind dem Mittelalter grundsätzlich fremd.

(2) Weniger Skrupel hat man in der frühen Scholastik dagegen, die biblisch abgesicherte Erscheinungsfolge durch apokryphe Traditionen anzureichern[237], wobei allerdings das Zeugnis des Paulus (1 Kor 15,5 ff.) die Existenz von Erscheinungen, die im Evangelium nicht berichtet sind, unterstreicht. So kommt Honorius von Autun zu einer Zwölferreihe, indem er gegen den ausdrücklichen Wortlaut des Evangeliums (Mk 16,9) einer Erscheinung vor Joseph von Arimathäa, die in dem während des Mittelalters weit verbreiteten apokryphen Nikodemus-Evangelium[238] überliefert ist, die erste Stelle einräumt und anschließend eine Erscheinung Christi vor seiner Mutter ansetzt; erst dann folgt die Kundgabe vor Maria Magdalena[239]. Hintergrund für derartige Veränderungen ist sicherlich ein Mißfal-

[235] Vgl. Abaelard, Problemata Heloissae, V (PL 178, 683B).

[236] Vgl. KOLPING (1958) 349. Zum Umgang mit den Divergenzen der Evangelien in der Alten Kirche bis Augustinus vgl. ausführlich MERKEL (1971); zusammenfassend FIEDROWICZ (2000) 278-281.

[237] Apokryphen des Alten und Neuen Testaments sind im 12. und 13. Jahrhundert in weitem Gebrauch; vgl. die Liste bei SPICQ (1944) 156. Einen großen Einfluß haben sie auch auf die bildliche Darstellung der Auferstehungserscheinungen in der christlichen Kunst des Mittelalters ausgeübt, vgl. MÂLE (1925) 203-267; RÉAU (1957) 550-574.

[238] Vgl. zur mittelalterlichen Wirkungsgeschichte IZYDORCZYK (1997) (und weitere Beiträge des Sammelbandes). Die ursprüngliche Intention dieser Osterlegenden – eine „apologetisch-missionarische Beweisführung gegenüber *jüdischen* Auferstehungsleugnern" (STAATS [1979] 522; vgl. auch HAMMAN [1975] 301-305) – ist dem Mittelalter nicht mehr bekannt.

[239] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, n. 170 (ed. LEFÈVRE [1954] 391; zu den Quellen ebd. 132f., bes. Anm. 5). Im Speculum ecclesiae gibt Honorius dagegen in der Predigt über Maria Magdalena zu, daß die erste öffentliche Erscheinung dieser Frau gegolten habe (PL 172, 981B). Ebenfalls im Speculum ecclesiae (Osterpredigt, PL 172, 932D-934A) schildert Honorius ausführlich die genannte Legende von der Einsperrung des Joseph von Arimathäa und seiner wunderbaren Befreiung durch den auferstandenen Christus. Zu ihrem Ursprung vgl. W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I (Tübingen ^{5}1987) 411.

len am biblischen Bericht, in dem gerade eine Frau, noch dazu eine Sünderin, als erste die Beauftragung erhält, die Auferstehung zu „predigen", was im Gegensatz zum Lehrverbot für die Frau in der Kirche zu stehen scheint[240]. Viele Scholastiker sehen sich deshalb in diesem Zusammenhang zu längeren Bemerkungen über die „apostola apostolorum"[241] Maria Magdalena und eine Begründung dafür veranlaßt, weshalb gerade sie Erstzeugin sein sollte – wieder einmal ein Thema, bei dem man an viele Väterüberlegungen anknüpfen kann[242]. Außerdem bietet Marias Begegnung mit dem Auferstandenen in der Schilderung von Joh 20 interessante Stichworte für weitere dogmatische Überlegungen, unter denen die Erörterung der Notwendigkeit des Glaubens vor der „Berührung" Christi eigens genannt zu werden verdient; in ihr lebt vor allem Augustins antiarianische Exegese der Stelle fort[243]. Zusammen mit der umfangreichen Predigtliteratur, die der Magdalena im Mittelalter gewidmet ist, fände man hier reichlich Stoff für eine eigene Untersuchung[244]. Außerbiblische Berichte von Erscheinungen vor Joseph von Arimathäa und dem Apostel Jakobus, wie wir sie bei Honorius erwähnt

[240] Die Problematik einer „Kundgabe durch Frauen" ergibt sich bei der Deutung der Osterberichte zuvor schon im Blick auf die Frauen am Grabe; vgl. etwa Thomas, S. th. III, 55, 1 ad 3.

[241] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 20, l. 3, n. 2519. Referenz könnte Hieronymus, Comm. in Sophon. prol. (CChr.SL 76A, 655) sein. Zum geschichtlichen Hintergrund dieses Begriffes vgl. die Angaben bei NÜRNBERG (1996) 228 und TORRELL (1999a) Bd. 2, 592f. mit Anm. 19.

[242] Vgl. etwa Anonymus, De probatione dominicae resurrectionis, a. 4 (Bd. 2, T 18, S. 121; das Predigtamt der Frau wird unter der Voraussetzung männlichen Predigermangels als erlaubt angesehen); Anonymus, De resurrectione Christi, a. 2 (Bd. 2, T 19, S. 126f.); Guerricus, De resurrectione Christi, a. 1, ad 10 (Bd. 2, T 16, S. 91, Z. 8-13); Hugo von St. Cher, Sup. Mc. 16 (Opera VI, fol. 124va-b): „quinque rationes" für die Ersterscheinung vor Maria Magdalena; Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 3 ad 3. Patristische Quellen zur Frage sind genannt bei NÜRNBERG (1996) und GUINOT/ POFFET/ SION (1999) 44-47, die Aufnahme bei mittelalterlichen Predigern dokumentiert JANSEN (2000) 62-82; 270-277.

[243] Beispielhaft sei auf die eng an Augustinus und Chrysostomus (vgl. dazu NÜRNBERG [1996] 229ff. 239) anschließenden Ausführungen bei Thomas, S. th. III, 55, 6 ad 3 verwiesen. Vgl. auch S. th. III, 80, 4 ad 1.

[244] Ansätze dazu bieten BÉRIOU (1992) und PINTO-MATHIEU (1997) aus dem Blickwinkel von Predigtliteratur und Frömmigkeitsgeschichte, allerdings ohne für uns relevante theologische Resultate. Reicher ist der Ertrag aus der Analyse zahlreicher Sermones bei JANSEN (2000). Die österliche Magdalenengestalt erscheint vor allem in den populären Passions- und Osterspielen (vgl. DURIEZ [1914] 470-478; 487-493; PINTO-MATHIEU [1997] 230-242). Zum Magdalenenkult im Mittelalter insgesamt vgl. auch SAXER (1959). Patristische Vorgaben für mystische Deutungen der „Noli me tangere"-Szene gibt es reichlich; GUINOT/ POFFET/ SION (1999) 50-58 zählen einige wichtige auf.

fanden, werden auch von anderen Autoren akzeptiert, allerdings klar als mögliche Zusatzinformation zum biblischen Bericht kenntlich gemacht[245]. Wie sehr man sich in der Hochscholastik bemüht, die wahre „historia" von frommen Ausschmückungen zu unterscheiden, zeigen die zurückhaltenden Antworten, die Robert Kilwardby, Albert und Thomas auf eine ihnen gemeinsam von ihrem Ordensmeister gestellte Frage geben, die das neugierige Problem aufwirft, ob Maria Magdalena am offenen Grab von den Engeln „mit tränenreicher Stimme" („lacrimabili voce") getröstet worden sei[246].
Geläufig ist vielen Scholastikern allerdings die apokryphe Legende, daß der Apostel Jakobus nach Jesu Tod das Gelübde abgelegt habe, nichts zu essen, bis er den Herrn auferstehen sehe[247]. Albert zitiert in diesem Zusammenhang (das einzige Mal in „De resurrectione" überhaupt) wörtlich das „Elucidarium". Warum er dabei dessen Autor

[245] Etwa bei Honorius von Autun, Speculum ecclesiae, De paschali die (PL 172, 938D); Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor, l. 4 (PL 186, 620B); Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 185 (PL 198, 1637C-D; davon abhängig: Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 [ed. MAGGIONI, 363f.]); Petrus Pictaviensis, Historia Scholastica, In Actus Apost., c. 1 (PL 198, 1645A-C); Vincenz von Beauvais, Speculum Historiale, l. 8, c. 56-63 (sehr ausführlich); Johannes von Rupella, Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 15602, fol. 124rb; Thomas, S. th. III, 55, 3 ad 3.

[246] Vgl. WEISHEIPL (1960) 351f.; DONDAINE, H. F. (1977) 41f.; ed. LEONINA, t. LXII, 334. Albert betont, daß eine solche Frage nur jemand beantworten könnte, „der eine authentische Darstellung (authenticam ystoriam), die so etwas sagt, liest oder der über den Sachverhalt eine sichere und nicht trügerische Offenbarung erhält" (ed. WEISHEIPL [1960] 351). Da derartige Erkenntnisquellen nicht gegeben sind, kann man sich höchstens „ex coniecturis Scripture" ein Urteil erlauben.

[247] Innozenz III. führt sie auf ein Evangelium „quod appellatur secundum Hebraeos" zurück: „...quod cum Dominus dedisset sindonem servo sacerdotis, venit ad Jacobum, et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret Dominum a dormientibus resurgentem": Sermo 5 de sanctis (PL 217, 471D). Radulfus Ardens, Hom. 55 de tempore (PL 155, 1864C) dagegen nennt als Quelle ein „Evangelium Nazarenum". Diese Divergenz ist selbst im Licht moderner Kenntnisse nicht überraschend: „Das von Hieronymus ins Lateinische übersetzte Hebräerevangelium aus dem 1. Jahrhundert war zumindest bis ins 9. Jahrhundert bei den Iren bekannt. Es wird in der hibernolateinischen Exegese mehrfach zitiert, und auch auf dem Festland finden sich Spuren bis ins 14. Jahrhundert davon. Eine klare Unterscheidung dieses Hebräerevangeliums von dem sog. Nazaräerevangelium (...) ist in der Forschung noch nicht erzielt" (RÄDLE [1999] 760; in diesem Artikel auch weitere Lit.). Auch in den hochscholastischen Bibelerklärungen ist die Legende präsent, vgl. Thomas, Sup. 1 Cor. c. 15, l. 1. Wie kritisch der Aquinate allerdings gewöhnlich einer Vermischung der „Wahrheit des Evangeliums" mit außerbiblischen Überlieferungen gegenübersteht, beweist seine Bemerkung über die „apocryphorum deliramenta" in S. th. III, 35, 6 ad 3.

nicht nennt, wird rasch deutlich: „Denn weil dieses Buch viele Häresien enthält, glaubt man ihm nicht“[248]. Allerdings rezipiert Albert selbst ebenfalls die apokryphe Jakobus-Geschichte.

(3) Gemeinsam ist dem Doctor Universalis zudem mit Honorius von Autun, daß er wie dieser die Überlieferung der Ersterscheinung Christi vor der seligen Jungfrau kennt. Albert kann sich dabei Ambrosius anschließen, der die Mutter als erste Zeugin unter den Glaubenden, Maria Magdalena aber als erste Zeugin unter den Nicht-Glaubenden einstufen wollte[249].

Äußerungen zu dieser angeblichen Erscheinung vor der Gottesmutter haben im Mittelalter eine lange Tradition[250]; zahlreiche Väterstellen bieten sich als Belege an, nicht zuletzt aus der östlichen Theologie[251]. Bereits Rupert von Deutz möchte ihnen folgen[252]. Abaelard nennt ein Sedulius-Gedicht (2. Hälfte 4. Jh.), das Maria, die erste Wegbereiterin Christi in der Welt, auch zur ersten „Künderin des Wiederkehrenden“ erklären möchte[253]. Innozenz III. weist in einem Auferstehungssermo auf die Ostertradition der römischen Basilika Sta. Maria Maggiore hin, in der er gerade spricht[254]. Er erachtet aber eine Ersterscheinung vor Maria auch deswegen für zumindest „wahrscheinlich“ („verisimile“), weil die Mutter, die vor allen anderen den Tod ihres Sohnes betrauerte, auch als erste die Freude der Auferstehung empfangen haben sollte[255]. In dieselbe Argumentationslinie

[248] „Sed quia hic liber multas haereses habet, non creditur ei“: Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 6, § 11 (2) (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 285, Z. 7f.).

[249] Vgl. ebd. mit Berufung auf Ambrosius, De Virginitate, c. 3, n. 14 (PL 16, 269C-270A): „Vidit ergo Maria resurrectionem Domini: et prima vidit et credidit.“

[250] Noch einmal seien beispielhaft die Osterspiele genannt: Vgl. DURIEZ (1914) 521f., der auch einige (zustimmende und ablehnende) theologische Autoritäten zur Frage anführt.

[251] Vgl. POSPÍŠIL (1998a) 132ff. mit Textbelegen aus den Werken Ephraems des Syrers, des Maximus Confessor und Origenes. Vgl. auch GUINOT/ POFFET/ SION (1999) 48f.

[252] Vgl. Rupert von Deutz, De divinis officiis, VII, 25 (PL 170, 205-208/ ed. HAACKE = CChr.CM 7, 255-258).

[253] Vgl. Abaelard, Sic et non, c. 86 (ed. BOYER/ McKEON, 307), aus Sedulius, Carmen paschale V (CSEL 10, 140f.): „...ut bona mater/ Grandia divulgans miracula, quae fuit olim/ Advenientis iter haec sit redeuntis et index.“ Dieser Text wird auch noch im 13. Jahrhundert zur Bestätigung der Erscheinungsthese herangezogen; vgl. Bartholomäus von Trient, Passionale de Sanctis, c. 31 (ed. GOBBI, 74). Zu diesem Werk des Sedulius vgl. WILCKE (1991) 58-68.

[254] Daß tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Annahme einer Erscheinung vor Maria und der Festlegung gerade dieser Stationskirche für den Ostertag bestehen könnte, wird auch in der moderneren Forschung erwogen; vgl. GRISAR (1925) 75.

[255] Vgl. Innozenz III., Sermo 5 de sanctis (PL 217, 472A): „Verisimile tamen est ut ante omnes apparuerit gloriosissimae suae matri, licet in Evangelio non legitur, ut

tritt Jacobus de Voragine in der „Legenda aurea", wenn er sich ebenfalls auf die Stationskirche des Ostertags beruft und Maria den Erscheinungsprimat deshalb einräumen will, da die Annahme, daß „ein solcher Sohn einer solchen Mutter" nicht erschienen sein soll, für diese fast einer Ehrabschneidung gleichkäme[256]. Dafür versucht er, ex negativo aufzuzeigen, weshalb die Evangelisten die Erscheinung verschwiegen haben könnten: Es wäre ungeziemend gewesen, die Mutter als Auferstehungszeugin für den Sohn anzuführen, da man ihrem Wort möglicherweise wie dem der anderen Frauen generelle Zweifel entgegengebracht hätte. Die stärkste These in unserem Zusammenhang findet sich zu Beginn des 13. Jahrhundert in einer Osterpredigt des hl. Antonius von Padua: Maria, so lehrt er wohl im Rückgriff auf Texte des Maximus Confessor, ist seit dem Begräbnis Jesu nicht von seinem Grab gewichen und konnte deshalb Augenzeugin seiner Auferstehung werden[257].

Daneben gibt es ebenfalls Autoren, die das biblische Schweigen ernster nehmen und sich darum, wie z. B. Thomas von Aquin, entweder nicht zum Thema äußern oder aber sogar die Schlußfolgerung verteidigen, es habe tatsächlich keine Erscheinung Christi vor seiner Mutter gegeben. Einer der Prager Anonymi bemüht sich um eine Begründung[258]: Gott hat so gehandelt, weil Maria auf Grund ihrer Glaubenssicherheit keines Beweises für sich selbst und keiner Unterstützung vor anderen bedurfte, während die Apostel in ihrem eigenen Glauben gestärkt und als Auferstehungszeugen für die Heiden glaubwürdig gemacht werden mußten. Die nüchterne Zurückhaltung solcher Theologen ist im Mittelalter Minoritätsmeinung geblieben. So wundert es nicht, daß die mariologische Ausschmückung des Ostergeschehens bis weit in die Neuzeit Zustimmung findet[259].

quam prae ceteris mors filii contristaverat, ante caeteros ipsam ipsius resurrectio iucundaret. Ad quod forsitan designandum hodierna statio in hac eius basilica celebratur."

[256] Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 364). Das Stationskirchenargument benutzt schon die Quelle des Jacobus: Bartholomäus von Trient, Passionale de Sanctis, c. 31 (ed. GOBBI, 75).

[257] Nachweise bei POSPÍŠIL (1998a) 132f.

[258] Vgl. Anonymus, Cod. Prag Univ. IV.D.13, Q. de probatione dominicae resurrectionis, a. 3 c. (Bd. 2, T 18, S. 121).

[259] Vgl. Sylvius, Comm. in IIIam, q. 55, a. 1 (ed. ANTWERPEN, 177b-179a); Suárez, Comm. in IIIam, d. 49, sect. 1 (Opera 19, 875ff.); VOSTÉ (1940) 471; HOLZMEISTER (1942); CONGAR (1950) 291f.; VONA (1957); MICHL (1988); SERRA (1995) 38-77; JANSEN (2000) 59-62.

5.) Täuschung als Mittel der Selbstkundgabe Christi?

Die scholastische Theologie, so haben wir festgestellt, überprüft am Fall der Auferstehung Christi den Modus des sich hier entfaltenden kommunikativen Geschehens zwischen Gott und Mensch an zentralen Kriterien einer größeren theologischen Rahmentheorie von Offenbarung und Glaube. So sind wir zunächst auf die Frage gestoßen, ob auf Seiten des Menschen Glaube als theologisch geforderte Form der Antwort unverkürzt zur Geltung kommen kann. Genauso wird aber auch im Blick auf Gott gefragt, ob die Weise der Selbstkundgabe, wie sie in den biblischen Erscheinungsberichten bezeugt ist, im Einklang mit seiner Wahrhaftigkeit steht, die jedem authentischen Gotteswort ohne Einschränkung zu eigen sein muß.

In der scholastischen Christologie insgesamt ist ein deutlicher Trend zu erkennen, das Kriterium „Wahrhaftigkeit" in der Selbstkundgabe Gottes – in seinem Erscheinen, in Worten und Taten – immer stärker zu betonen. Was immer als Gottes Offenbarung gelten soll, muß in einem sehr wörtlich-realistischen Sinne wahr sein, denn, so führt bereits Abaelard das entscheidende Augustinus-Zitat an, wenn die Bibel bewußten Irrtum enthielte, würde ihre Autorität zusammenbrechen[260]. Die biblischen Osterberichte fordern in diesem Zusammenhang nachdrücklich die Intelligenz der Interpreten heraus: Wie läßt sich die schillernde Wandelbarkeit des Auferstandenen, die uns in den Erscheinungsgeschichten entgegentritt, noch mit der unbedingten Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes vereinen? Zum Paradigma wird den Scholastikern die Emmausperikope Lk 24, 13-35: Spielt Christus mit den Jüngern, die er auf dem Weg nach Emmaus begleitet, bevor er sich in seiner wahren Gestalt kundtut, oder manipuliert er sogar die Sinne der verwirrten Wanderer? Schon Augustinus hatte gerade diese Passage gegen den Vorwurf der Priscillianisten verteidigt, sie enthalte eine Lüge Christi gegenüber seinen Jüngern[261]. Damit ist das Thema formuliert, das die scholastische Auslegungsgeschichte des Textes sehr ausführlich ventiliert. Da eine beachtliche Kontinuität der Antworten in Früh- und Hochscho-

[260] Vgl. Abaelard, Sic et non, Prol. (ed. BOYER/ McKEON, 101f.). Vgl. LUSCOMBE (1996) 82f. Ähnlich zitiert Thomas, S. th. III, 55, 4 ag. 3 den hl. Hieronymus: „si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacrae Scripturae auctoritas."

[261] Vgl. Augustinus, Contra mendacium, c. 28 (CSEL 41, 509).

lastik[262] anzutreffen ist, begnügen wir uns mit einem kurzen Resümee.

(1) Ganz außer Frage steht, daß die „fremde Gestalt" Christi nicht Produkt einer (böswilligen) Täuschung war; ausdrücklich wird die Parallele zum Fall der „uneigentlichen" Gestalten des Altarssakramentes gezogen, die dessen „Wahrheit" nicht aufheben[263]. Christus konnte sich nach der Auferstehung sowohl in verklärter als auch unverklärter Gestalt zeigen – sei es natürlicherweise durch die Kraft der verherrlichten Seele oder wunderbar, durch seine göttliche Kraft. Auf irgendwelche äußerlich-„künstlichen" Darstellungsmedien, derer sich Christus dabei bedient haben könnte, wird spätestens in der Hochscholastik nicht mehr rekurriert (Ausnahme: R. Fishacre).

[262] Vgl. für die Frühscholastik: Robertus Pullus, Sent. l. 5, c. 1 (PL 186, 829D-830C); Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 191 (PL 198, 1639); Radulfus Ardens, Hom. 53 de tempore (PL 155, 1860A-B); Magister Martinus, Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb (ed. HEINZMANN [1965] 185); Stephan Langton, Summa, Cod. Cambridge, St. John's C7 (James 57) fol. 325rb, verbessert nach Paris Nat. lat. 14556 (ed. EBBESEN/ MORTENSEN [1985] 175f.); Clm 9546, fol. 183rb (ed. HEINZMANN [1965] 200); Philipp der Kanzler, Summa de bono, De iust., q. 8 (ed. WICKI, II, 1023f.). Für die Hochscholastik: Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 3, tr. 45, c. 4, q. 3 (ed. RIBAILLIER, 871); l. 4, tr. 18, c. 2, q. 3 sol. (ed. RIBAILLIER, 488f.); Anonymus, Summa Cod. Basel B.IX.18, fol. 142rb (Bd. 2, T 7, S. 33); Hugo von St. Cher, Sup. Mc. 16 (Opera VI, fol. 125ra); Richard Fishacre, 4 Sent. d. 44, Cod. Oxford, Balliol College 57, fol. 341vb-342ra; Anonymus, Quaestio „De apparitione Christi post resurrectionem et ante ascensionem", Cod. Douai 434, fol. 202vb-203va (ed. PRINCIPE [1992] 34-38); Summa Halensis, l. 3, n. 193; Guerricus von St. Quentin, Quaestio de resurrectione, solutiones zu aa. 1-3 (Bd. 2, T 16, S. 88-96); Anonymus, Cod. Prag Univ. IV.D.13, Quaestio de resurrectione, a. 5-8 (Bd. 2, T 19, S. 131-135); Bonaventura, 3 Sent. d. 38, a. 1, q. 2 ad 3; 4 Sent. d. 12, p. 1, dub. 1; In Lc., c. 9, 29, 51 (Opp. VII, 233); Wilhelm von Baglione, „Utrum varietas apparitionum (...) ponat aliquam mutationem in apparente, quae debebat dici corruptio, et aliquam in aspicientibus, quae debebat dici illusio" = a. 3 nach unserer Zählung (Bd. 2, T 21, S. 159, Z. 16ff.); Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 3 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 274-277); ebd. a. 6, § 4 ad 6 (S. 281); 4 Sent. d. 13, a. 3; Sup. Lucam 24 (ed. BORGNET t. 23, bes. 753-760); Thomas, 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 1 ad 3; 4 Sent. d. 12, q. 3, a. 2 exp. textus; S. th. III, 55, 4 (vgl. PRETE [1974] 364-369).

[263] Petrus Lombardus, Sent. l. 4, d. 12, c. 2 (ed. QUARACCHI, 304f.). Auch andere Autoren der Zeit kommen auf die Emmausperikope im Kontext des Eucharistietraktats zu sprechen; vgl. etwa Sententie Magistri Gisleberti IV, 17f. (ed. HÄRING [1978] 135); Summa Zwettlensis (ed. HÄRING, n. 191, S. 175); Petrus Cantor, Summa de sacramentis, I, De Eucharistia, § 65 (ed. DUGANQUIER, 168ff.); Gaufried von Poitiers, Summa, Cod. Paris Nat. lat. 3143, fol. 113vb (ed. HEINZMANN [1965] 232).

(2) Daß die Jünger ihren Herrn dennoch zunächst nicht erkannten, wird seit der Frühscholastik durch unterschiedliche, auf die Vätertheologie (besonders Augustinus[264]) zurückweisende Erklärungsstrategien erläutert, die auch kombiniert auftreten: Entweder lag dies an irgendeiner positiven Intention, die Christus durch sein Verbergen verfolgte, etwa im Sinne einer „mäeutischen Pädagogik" oder als Offenbarung des Unglaubens der Jünger. Oder dieser Unglaube wird (bei Albert erkenntnispsycholgisch vermittelt) selbst zum eigentlichen Grund der Wahrnehmungsstörung erklärt (Vorbild hier: Gregor der Große[265]), die Christus somit nicht verursacht, sondern durch Zulassung ihrer Wirkung bestraft hat. In beiden Fällen ist der Herr vom Vorwurf der unstatthaften Täuschung befreit.

(3) Der Beitrag der Hochscholastik liegt einerseits in der Systematisierung solcher Deutungsversuche, wie sie in besonderer begrifflicher Klarheit Wilhelm von Baglione gelungen ist. Zum anderen beobachten wir auch in der vorliegenden Einzelfrage wieder jene „naturalisierende" Erklärungstendenz, die als roter Faden in allen Analysen unserer Studie erkennbar wird: Als absolut „wahres" und „realistisches" ist das biblisch berichtete Geschehen ein zumindest partiell, seiner äußeren Seite nach philosophisch beschreibbares Phänomen. Bezogen auf die Emmausperikope, lautet der Ansatz: Erkennen eines Gegenstandes ist nur gemäß den (begrenzten) Fähigkeiten des erkennenden Subjekts möglich, die es dementsprechend genauer herauszuarbeiten gilt (Anonymus Cod. Douai 434, Summa Halensis, Albert). Die Feststellung der generellen, natürlichen Partikularität menschlicher Objektwahrnehmung verbindet sich häufig mit den traditionellen (moralischen) Erklärungsmodellen, um das Nicht-Verstehen der Jünger im vorliegenden besonderen Fall verstehbar zu machen.

(4) Die Frage nach der Proportionalität zwischen dem Auferstehungsleib Christi und den Sinnen derer, die ihn betrachten, kehrt häufig noch einmal im Kontext von d. 48 des vierten Sentenzenbuches wieder, wo es um die Gestalt des Richters Christus am Jüngsten Tag geht[266]. Sofern Christus nicht nur den Seligen, sondern auch

[264] Vgl. Augustinus, Quaest. ev. 2, 51, 1 (CChr.SL 44B, 117); De mendacio I, 1 (CSEL 41, 413); Contra mendacium (CSEL 41, 64). Vgl. EVANS (1998) 193f.

[265] „Talem se exhibuit Dominus in corpore, qualis apud illos erat in mente": Gregor, In Evg., hom. 23, n. 1 (PL 76, 1182B-C/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 194).

[266] Vgl. etwa Summa Halensis, l. 3, n. 221; Albert, De res., tr. 2, q. 10, a. 9; ders., 4 Sent. d. 48, a. 1. 3; Bonaventura, 4 Sent. d. 48, a. 1, q. 2-3. Dazu OTT (1990) 144-147. Vgl. auch FORSTER (1957) 116-119.

den Verdammten augenfällig sichtbar erscheinen wird, stellt sich erneut die Frage nach der Art der Wahrnehmbarkeit oder einer möglichen „fictio" in der Sichtbarmachung. In der Antwort gesteht man zwar meistens den Bösen die Schau der verherrlichten Menschheit Christi zu, nicht aber der „Gestalt seiner Gottgleichheit" (also der richtigen Deutung der Verherrlichung), die allein den Seligen zur größeren Freude gereicht. Wiederum betont man, daß nicht Christus damit die Verdammten täuscht, sondern ihre eigene fehlende Disposition den „vollen" Anblick des endzeitlichen Richters verhindert, womit die Parallele zur Erscheinung Christi vor den Emmausjüngern auf der Hand liegt[267]. Selbst denen gegenüber, die in Ewigkeit keine Ansprüche vor Gott mehr anmelden können, gibt dieser seine Selbstverpflichtung zu unbedingter Wahrhaftigkeit in der Kommunikation nicht auf.

6.) Die Verklärung Jesu als vorösterliches Auferstehungsargument

Die Verklärung gehört zu denjenigen Lebensmysterien Jesu, die von Anfang an in der scholastischen Debatte Interesse finden. Im 13. Jahrhundert wird ihre Erörterung von wichtigen Autoren in den Traktat über die Auferstehung Christi integriert. Ein Blick auf die Lehrentwicklung bietet uns noch einmal die Möglichkeit, die Brücke zu den christologischen Grundlagen der Auferstehungsdebatte zu schlagen, wie sie uns im zweiten Hauptteil unserer Arbeit beschäftigt haben.

a) Frühscholastik

Die Betrachtung der Verklärung des Herrn war zunächst ein Anliegen der monastischen Theologie. Petrus Venerabilis hatte in Cluny als erster das im Osten schon länger bekannte liturgische Fest eingeführt und selbst das Festoffizium wie auch einen langen theologischen Traktat zum Thema verfaßt. Schon hier lautete der Kerngedanke: Im Geheimnis der Verklärung ist die österliche Glorienwirklichkeit Christi vorweggenommen[268]. Dieses Thema wird in den Schriftglossen und in systematischen Quästionen der beginnenden Scholastik einer differenzierteren Betrachtung unterzogen.

(1) Daß die Verklärung in irgendeiner Form Sinnbild der zukünftigen Auferstehung gewesen ist, steht für alle Interpreten fest. Ein

[267] Explizit erwähnt wird sie in der Summa Halensis, l. 3, n. 221, sol. (IV). Auch hier dient dem Summisten das Wort Gregors des Großen als Richtmaß, das eine Wahrnehmung „secundum dispositiones recipientium" nahelegt.

[268] Vgl. LECLERCQ (1963) 70.

strahlenderes Beispiel, so bringt es bereits Robertus Pullus auf den Punkt, hätte man überhaupt nicht erfinden können[269]. Die Debatte setzt deshalb nicht so sehr am „Daß" als viel mehr am „Wie" des Auferstehungshinweises an, der hier gegeben wird. Robert von Melun kennt aus den Quellen der alten bzw. frühmittelalterlichen Theologie die entscheidende Alternative, ohne daß er sich angesichts dieses Geheimnisses eine Entscheidung zutraut[270]: Entweder zeigte Christus auf dem Berg seine wahre Gestalt, d.h. eine leibliche Glorie, die vor und nach Ostern „natural" identisch war[271] und nur wegen ihrer Unerträglichkeit für die Betrachter während des Erdenlebens zumeist verhüllt wurde. Oder aber der Herrlichkeitsglanz, den der Verklärte ausstrahlte, war nicht Bestandteil seiner irdischen Natur, sondern vielmehr durch ein Wunder hergestellt – möglicherweise ein Luftgebilde, das wieder verschwinden konnte, nachdem es seine Aufgabe erfüllt hatte. Damit stehen wir nochmals vor den beiden möglichen Betrachtungsweisen zum Thema „vorösterliche Herrlichkeit Christi", die uns aus der Unsterblichkeitsdebatte hinreichend bekannt sind. Auch in der Folgezeit fällt es den Frühscholastikern schwer, eine klare Option zu treffen. Petrus Comestor möchte wie Robert lieber auf den Mysteriencharakter des Geschehens verweisen: Daß der sterbliche Leib die Glorie der Unsterblichkeit zeigte, war nicht weniger wunderbar, als daß später der verherrlichte

[269] Robertus Pullus, Sententiae l. 8, c. 18 (PL 186, 988C): „In transfiguratione exemplum futurae claritatis praemonstravit (...). Clarius nitidiusque exemplum resurrectionis inveniri non potuit."

[270] Vgl. Robert von Melun, Questiones de divina pagina (ed. MARTIN, 17): „[27] Queritur de transfiguratione Domini, utrum splendor ille qui apparuit in carne sua vere fuerit, cum adhuc mortalis esset. Et dicunt quidam quod vere in carne eius fuerit et quod naturaliter talis erat qualem tunc se exibuit. Unde: *Speciosus forma pre filiis hominum.* Sed, quia mortales adhuc oculi splendorem speciei sue sustinere nequibant, adumbrabat eam pretendens eis aliam speciem. Unde: *Vidimus eum non habentem speciem neque decorem.* Dicunt alii, quod vere in carne sua adhuc mortali non fuerit splendor ille, sed apparuit in aëre formatus; quem cum viderent discipuli in facies suas ceciderunt. Unde etiam transfiguratio dicitur. Ad hoc etiam probandum inducunt de vestimentis que apparuerunt alba *sicut nix*, qualia, ut dicit Marcus, *fullo non potest facere* super terram. Que omnia ad misterium nos mittunt." Ganz ähnlich ebd. (S. 35f.).

[271] In diese Richtung weist etwa eine Anselmische Schulsentenz, ed. LOTTIN (1959) n. 357 (S. 270): „Quando Christus transfiguratus est ante apostolos, non substantiam carnis amisit, sed gloriam future resurrectionis ostendit, et speciem illius glorie quam habebat per naturam ostendit, non amittens carnem quam assumpserat voluntate. Illud autem corpus quod habuit per naturam dedit discipulis non mortale, non corruptibile"

Christus die Wundmale als Zeichen der Sterblichkeit behielt[272]. Petrus Cantor weiß, daß die Verklärung auf dem Berge häufig als Standardbeispiel für den vorösterlichen Besitz der „claritas" als einer der vier Verherrlichungsgaben angeführt wird. So möchte auch er argumentieren, aber zugleich die von „einigen" geäußerte These von einem „unsterblichen Leib" vor der Passion zurückweisen und stattdessen festhalten, daß das Geschehen auf dem Berge nur durch ein Wunder (und damit nicht natürlicherweise) geschehen konnte[273]. Hier bestätigt sich, daß die Hauptautoren in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zunehmend von der Annahme eines natürlichen

[272] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evangelia, c. 86 (PL 198, 1582B). Nach Darstellung der uns schon bekannten Interpretationsalternativen kommt er zu dem Ergebnis: „vanum est autem in huiusmodi laborare et sequi naturam in miraculis. Ita enim in carne mortali ostendit gloriam immortalitatis, sicut post resurrectionem in carne immortali cicatrices, et palpandum se praebuit et comedit." Auf die Parallelität dieser Darstellung zu den Erörterungen in den Evangelienglossen des Comestor weist LANDGRAF (1931c) 370 hin.

[273] Petrus Cantor, Super Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 112ra [Zu Mc. 9]: „*Et factum est* etc. Transfiguratus est. Non substantiam carnis amisit, sed gloriam futurae nostrae et suae resurrectionis ostendit. Ecce quantum pignus nostrae beatitudinis habemus. (...) De transfiguratione hac Domini variae sunt opiniones. Quidam enim dicunt hanc splendorem et radios gloriae non fuisse in corpore dominico, sed in aëre circumposito, sicut etiam pictura ecclesiarum de transfiguratione Domini protracta in radiolos, non a corpore domini, sed ab aëre circumdante idem ostendit. Alii dicunt Christum [fol. 112rb] ad horam assumpisse corpus immortale et postea id ad horam deposuisse. Unde et transfiguratio dicitur de figura in figuram mutatio. Alii (sed minus sane) dicunt quia de Virgine assumpsit corpus immortale; alioquin, nisi caruisset corporali gravedine, non ambulasset super aquas. Idem tamen corpus, cum esset natura immortale, exhibuit oculis videntium quasi mortale, quia quasi pallio mortalitatis obumbratum. Quod sine pallio et quale erat, exhibuit videndum in transfiguratione. Nobis autem videtur, quod sicut cicatrices adhuc reservavit, ut in corpore glorificato miraculose ostendat in iudicio – sed quomodo nescio, cum quidam dicunt quod reservet eas Patri modo ostendendo; alii dicunt quod modo non appareant in ipso, sed in iudicio, et sic reservet –, sic et miraculose gloriam corporis immortalis. Sed non totam in corpore mortali ostendit; in parte igitur gloriam huiusmodi ostendit, scilicet in splendore seu in claritate. Quatuor enim conferentur corpori in glorificatione eius: claritas, unde hic et ibi *fulgebunt iusti sicut sol* etc.; agilitas, unde *tamquam scintillae* etc., ut in momento ad quantumlibet locum remotum rapiatur; subtilitas, ut quaeque obstantia penetrent, unde Dominus intravit *ianuis clausis*; immortalitas sive impassibilitas. Et haec quatuor miraculose Christus manens mortalis ante passionem assumpsit: in monte splendorem; super mare agilitatem; intrando ianuis clausis subtilitatem; in coena impassibilitatem." Der Text ist offensichtlich abhängig von den Evangelienglossen des Comestor, aus denen LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 25f., Anm. 5 die entsprechenden Paralleltexte mitgeteilt hat.

Verklärungsleibes vor Ostern Abschied nehmen[274]. Einzig eine Quästion aus der Schule des Odo von Ourscamp scheint noch stark dieser These zuzuneigen, aus der folgt, daß die Gestalt Jesu nur „accidenter" sterblich war. So zieht der Anonymus den Begriff der „retransfiguratio"(!) für den österlichen Glorienleib in Erwägung[275] und ordnet damit sogar begrifflich das Auferstehungsgeschehen der früheren Verklärung unter.

b) Hochscholastik vor Thomas

(1) Mit Beginn der Hochscholastik wird die Erörterung der Verklärung in die Form einer überraschend umfangreichen Quästion überführt. Den Anfang scheint wie häufig Alexander von Hales gemacht zu haben. Ihm folgen vor Thomas von Aquin bereits Guerricus von St. Quentin, die Summa Halensis und Albert, wobei die beiden letztgenannten die Verklärung als „vorösterliches Argument" für die Auferstehung Christi ausdrücklich in ihre Ostertraktate aufnehmen[276]. Neben die uns an dieser Stelle einzig interessierende Frage nach Art der Verherrlichung werden bei allen Autoren Überlegungen zu den biblisch überlieferten Umständen des Geschehens (Zeugen, Stimme des Vaters) gestellt, die wir ausklammern.

(2) Völlig unumstritten ist auch in der Hochscholastik der Zeichencharakter der Verklärung: Der Hinweis auf die österliche Zukunft Jesu und der Jünger ist ihre wichtigste Funktion.

[274] In dieselbe Richtung weisen: Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 139rb (ed. HEINZMANN [1965] 185f.); Petrus von Blois, De transfiguratione Domini (PL 207, 779A).

[275] Vgl. Odosentenzen, n. 281 (ed. PITRA, 96f.): De transfiguratione Domini. „Quaeritur de transfiguratione Domini, quae in monte coram tribus discipulis facta est, cujus forma haec fuerit, scilicet Dei an hominis? (...) Responsio. (...) Et sicut in monte formam quam naturaliter habebat ad tempus praeostendit, ita post resurrectionem formam hominis non glorificati quam accidenter habebat. Interim eis ostendit in monte formam glorificati hominis, ideo ne perturbarentur de morte ejus futura, cum glorificatum se facere posset; assumpsit post passionem formam non glorificati, ut eumdem esse quem omnes viderant, et in qua forma viderant, agnoscerent. Sed forma quam discipulis post resurrectionem ostendit, potuitne dici transfiguratio? Immo melius retransfiguratio."

[276] Nur Andeutungen bietet zu diesem Thema Bonaventura, vgl. etwa Sermo 16, Dom. II in Quadragesima, n. 2 (ed. BOUGEROL, 244): „Quia mysterium dominicae resurrectionis, quae est exemplar nostrae glorificationis, inter omnia opera recreationis plus habet admirationis et difficultatis ad credendum, ideo Dominus noster Iesus Christus ad manuducendum apostolos et in eis ceteros Christianos, ut levius crederent miraculosum opus suae resurrectionis, cum iam completum esset, voluit (...) divina dispensatione transfigurari".

(3) Differenzen treten dagegen weiterhin bei der Frage auf, welche Qualität die vor Ostern gezeigte leibliche Herrlichkeit Christi hatte: Handelte es sich um ein Gleichnisbild, eine „Ähnlichkeit" der zu erwartenden Verklärungseigenschaft „claritas", die den sterblichen Augen der Jünger angemessen war und von der eigentlichen Auferstehungswirklichkeit formell, vielleicht sogar generisch unterschieden blieb?

(a) In diesem Fall, von dem Alexander von Hales[277] ebenso ausgeht wie Guerricus[278] und Albert[279], gäbe es Anlaß, aus naturphilosophischer Sicht den Modus der Erscheinung näher zu bestimmen. Die Autoren sprechen von einer „neugeschaffenen Qualität", die vorübergehend mit den natürlichen Eigenschaften des Leibes Christi zugleich bestehen konnte[280]. Vor allem Albert liefert sowohl in „De resurrectione" als auch im Matthäuskommentar noch weitere, freilich das Feld des Hypothetischen nicht verlassende[281] Erklärungsansätze[282].

[277] Vgl. Alexander von Hales, q. 67 „De transfiguratione Christi" (ed. QUARACCHI, 1331-1344), bes. n. 16f. (1336): Es geht um eine [claritas] „corporis corruptibilis per modum glorificati (...)", „quia veritatem corporis mortalis habuit". Nicht immer drückt sich Alexander so klar aus; vgl. ebd. n. 26 (1340f.), wo er für Christus aus der hypostatischen Union eine „weitergehende Disposition zur Herrlichkeit als für uns" annehmen will, die „ex dispensatione" durch die angenommene Schwäche des Menschseins „behindert" worden sei. Hier scheinen „claritas" und „infirmitas" noch sehr stark als zugleich vorhandene, nach Belieben betonbare leibliche Wesenselemente Christi gedacht zu sein.

[278] Vgl. Guerricus, Quaestio de transfiguratione domini, a. 1 c. (Bd. 2, T 15, S. 83, bes. Z. 8f.).

[279] Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 4 sol. (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 267). Daß Albert in einem der Dionysiuskommentare diese interpretatorische Linie verläßt, haben wir bereits früher erwähnt; vgl. Super Dionys., De divinis nom., c. 1 (ed. COLONIENSIS, t. XXXVII, 1, S. 27, ZZ. 1-25).

[280] Vgl. Guerricus, Quaestio de transfiguratione domini, a. 5 c. (T 15 in Bd. 2, S. 85, Z. 23-29); Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 2 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 266, ZZ. 27-31).

[281] Um die zahlreichen naturphilosophischen Passagen in Alberts systematischen Erörterungen nicht im Sinne eines falschen Autonomismus zu bewerten, darf man wohl verallgemeinern, was H. Anzulewicz mit konkretem Bezug auf Alberts Lehre vom „fatum" formuliert hat: Wissenschaftliche Untersuchungsgegenstände, sofern sie Themen der „scientia naturalis" betreffen, betrachtet Albert stets „in einer umfassenden, theologischen Perspektive, wobei die Phänomene in ihrem natürlichen Wesen und in ihrer Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen naturphilosophisch expliziert werden. Dies geschieht allerdings im Rahmen einer Naturphilosophie, die dem theologischen Denkmodell gerecht wird und die in ein theologisch fundiertes System der Wirklichkeitsdeutung integriert ist. Die Naturphilosophie als eine einerseits streng beweisende und andererseits deskriptiv verfahrende Wissenschaft hat in diesem System ihre eigene Aufgabe, indem sie die

(b) Die Summa Halensis[283] sympathisiert dagegen weiter mit der aus der Frühscholastik bekannten These, wonach in der Verklärung die „claritas" als Herrlichkeitsqualität im eigentlichen Sinne offenbart wurde. Wenn sie den Vorgang als Veränderung der äußeren Leibesform („figura") auf eine andere, bessere hin definiert[284], betont sie mit Nachdruck, daß die Glorie, die Christus als Ausdruck einer „inneren Kraft", näherhin der göttlichen[285], zeigte, „echt"[286] war. Sie stand in derselben Gattung wie der österliche Glanz und war von diesem nur graduell verschieden[287]. Christi Leib selbst war das „subiectum" der Erscheinung, nicht etwa ein äußeres Medium wie die umgebende Luft[288]. Nur in dieser Echtheit konnte die Verklärung Ausdruck zukünftiger Herrlichkeit sein und besaß sie den Charakter eines Beweisgrundes („demonstratio")[289]. Aus der Einung mit der Gottheit – also dem Inkarnationsgeschehen selbst – ist dem Menschen Christus ein Vorrang vor aller anderen körperlichen Kreatur erwachsen, den der Summist als bleibende Seinsqualität („habitus") beschreibt: Es ist die Fähigkeit zur Benutzung der Verklärungseigenschaften, die den Leib Christi über seine materielle Natur erhebt und von allen Körpern unterscheidet[290]. Als Beleg für eine derartige

der Natur eigenen, d.h. naturimmanenten Prinzipien und Ursachen unter den Bedingungen der Kontingenz, nicht aber jede bzw. die letzte Wirkursache, und nicht jedes bzw. das letzte, d. h. das sie transzendierende Ziel ihrer selbst betrachtet": ANZULEWICZ (2001) 516, mit Verweis auf Albert, Physica l. 1, tr. 1, c. 5 (ed. COLONIENSIS, t. IV, 9).

[282] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 7, a. 3 sol. (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 266, ZZ. 64-76); Super Matth. c. 17, 2 (ed. COLONIENSIS t. XXI, 2, S. 467, ZZ. 12-19).

[283] Vgl. Summa Halensis, l. 3, nn. 180-188: „De prima demonstratione seu de transfiguratione Christi".

[284] „quaedam transformatio et mutatio in formam aliam": n. 180 sol.

[285] Vgl. n. 181 ad 2: „... quia in facie erat immutatio ab interiori. Ipsa enim claritas, quae resplenduit in facie, procedebat a virtute interiori, scilicet a virtute divinitatis...".

[286] Vgl. ebd. n. 180 sol.: „Concedendum est quod claritas illa fuit vera".

[287] Vgl. ebd. n. 183 sol.: „sed dicendo realem similitudinem, quae est rerum eiusdem generis, tamen secundum imperfectionem, hoc modo fuit illa claritas similis gloriosae; unde etiam potuit dici gloria secundum quid". Ebd. n. 185 sol.: „Sed in corpore Christi fuit claritas quae erat eiusdem generis cum claritate gloriae, et si non simpliciter, tamen secundum partem...".

[288] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 182 sol.

[289] „Ergo repraesentatio futurae beatitudinis dicitur illa demonstratio gloriae ab ipsa similitudine expressa in re, quia ipsa claritas expressa fuit similitudo claritatis futurae beatitudinis" (n. 181 ad 1).

[290] Vgl. ebd. ad 1: „sed ex unione ad divinitatem sortitur [sc. corpus Domini] habitum, qui debet praecellere omni creaturae corporali, et ex natura istius unionis inest ei

Befähigung wird wiederholt die Liste der vorösterlichen Verklärungsbeispiele zitiert, die wir seit Hugo von St. Viktor zur Genüge kennen. Der „habitus" solcher Eigenschaften ist Christus „natürlich", sofern „Natur" in einem formal- oder wirkursächlichen Sinne verstanden wird (Zeugung durch den Hl. Geist und die Vereinigung mit der Gottheit), nicht aber, wenn ein material- oder finalursächliches Verständnis zugrundeliegt (sein menschliches Fleisch aus Maria, seine Menschwerdung zur Erlösung der Welt)[291]. Gemäß den letzten beiden Ursächlichkeiten ist vielmehr die Leidensfähigkeit Teil seiner „natürlichen Möglichkeit bzw. Vollmacht" („potentia naturalis"). Dauerhaft verwirklicht ist die Verherrlichung für Christus deshalb nur in seiner Seele, während im Leib die Anlage („potentia"/ potestas") zur Glorie nach Gottes Anordnung, wegen des Erlösungsplanes, „nicht immer"(!) aktuell werden sollte[292]. Die Summa Halensis steht hier bei allem terminologischen Fortschritt dem Standpunkt des Hugo von St. Viktor noch spürbar nahe. Einziger Unterschied ist, daß die Unsterblichkeit als vierte Verklärungseigenschaft deutlicher von den übrigen dreien getrennt ist und nicht ebenfalls als Teil der „potentia" des irdischen Christus behauptet wird. Hier wie dort stehen allerdings Verklärungseigenschaften und menschliche Leidensfähigkeit auf einer Ebene nebeneinander, wie unterschiedliche naturale Möglichkeiten, die von Christus nach Belieben eingesetzt werden konnten.

c) Thomas von Aquin: 3 Sent. d. 16, q. 2 / S. th. III, 45

Thomas von Aquin stellt sich eindeutig in die zuerst genannte Interpretationslinie der Hochscholastik; seine Verklärungsdeutung ist als klare Abgrenzung vom Standpunkt der Alexandersumme mit ihrer Anhänglichkeit an die „alte" Verherrlichungschristologie zu lesen.

(1) Dies zeigt sich schon darin, daß bereits im thomanischen SK zwar eine eigene Quästion zur Verklärung präsentiert wird, allerdings nicht im Kontext der Auferstehungskapitel, sondern früher, in der 16. Distinktion des dritten Buches, in der es um die Frage nach der Sterblichkeit Christi geht[293]. Thomas hat schon durch diese for-

potentia ad agilitatem, ad subtilitatem et ad claritatem"; „sic corpus Domini, elevatum ad unionem cum divina natura, habet aliquid ultra naturam corporis et sortitur habilitatem et potestatem ad quaedam quae non conveniunt corpori alterius hominis, scilicet claritatem, subtilitatem et agilitatem, et est ei naturalis ex illa unione."

[291] Dies wird ausführlich dargelegt ebd. n. 184 sol. (I).

[292] Vgl. ebd. sol. (II).

[293] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 16, q. 2.

male Zuordnung den Finger auf den wunden Punkt der Debatte gelegt: Die Verklärung als Auferstehungsbeweis im strengen Sinne steht in Gefahr, vor- und nachösterliche Existenz Christi ungebührlich zu vermengen. Nicht die Identifizierung, sondern die Abgrenzung der je gegebenen Formen von „gloria" bzw. „claritas" muß darum Thema der Verklärungsdeutung sein[294].

(a) Der Sache nach fällt die Argumentation in a. 1 der Quästion ähnlich aus wie die Alberts: Der Glanz der Verklärung war eine wahre Qualität des Leibes Christi, die er zeitweise angenommen hat, um auf die zukünftige Auferstehungsherrlichkeit hinzuweisen[295]. Die zeichenhafte Gestalt aber unterschied sich zugleich vom Bezeichneten. Die „claritas" Jesu auf dem Berge war „auf wunderbare Weise" von Gott erzeugt[296] und gehörte einer anderen Gattung an als der zukünftige Glanz seines Glorienleibes[297]. Dieser wird „claritas naturalis" genannt werden können, weil er aus dem unmittelbaren, quasinatürlichen Überfließen der seelischen Herrlichkeit auf den Leib resultieren wird[298]. Weil die Seele Christi dagegen vor seinem Tode als Form des Leibes leidensfähig bleiben mußte, konnte eine derartige Mitteilung an den Leib zu dieser Zeit niemals in Frage kommen[299]. Vor- und nachösterliche Herrlichkeit sind so verschieden, daß man sie nicht einmal in ein proportionales Verhältnis zueinander setzen kann[300].

(b) Im zweiten Artikel der genannten Quästion geht Thomas auf der Grundlage der vorangehenden Feststellungen zum unmittelbaren Angriff auf Hugo von St. Viktor über. Dessen These von den vor Ostern angenommenen Verklärungseigenschaften wird ausführlich

[294] Vgl. den Einleitungssatz der genannten Quästion: „Deinde quaeritur utrum cum necessitate moriendi [sc. Christus] potuit habere ea quae pertinent ad statum gloriae."

[295] Vgl. ebd. a. 1 c.

[296] Vgl. ebd. a. 1 ad 3: „miraculose ab ipso Deo".

[297] Mit dem deutenden Wort des Vaters kann die Erscheinung aber an anderer Stelle für Thomas durchaus zum Beleggrund werden, der die „singularitas gloriae Verbi" bezeugt: vgl. Sup. Joh., c. 1, l. 8, n. 186.

[298] Vgl. 3 Sent. d. 16, q. 2 ad 4; ähnlich an vielen Stellen im Werk, z. B. S. th. I-II, 3, 3 ad 3; III, 11, 2 c. Von einer „Natürlichkeit" des Verklärungsglanzes für Christus vor Ostern zu sprechen, schließt Thomas nicht aus, aber grenzt davon klar die eschatologische Bedeutung der Redeweise ab: vgl. 3 Sent. d. 16, q. 2, a. 2 ad 6.

[299] Vgl. ebd. a. 2 ad 3.

[300] Vgl. ebd. a. 1 ad 5: „claritas huius vitae, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriae, sed alterius generis existens." Eher zu eng an die nachösterliche Verklärung wird die Herrlichkeit der Verklärung auf dem Berge, wie sie Thomas lehrt, von DE MARGERIE (1987) 195f. gestellt.

zitiert und deutlich zurückgewiesen (wobei es sachlich unerheblich ist, daß die hier Hugo zugesprochenen Aussagen in dieser exakten Form nicht bei ihm selbst, sondern eher bei Innozenz III. zu finden sind[301]). Christus, so betont es Thomas, kann nicht die eigentlichen Qualitäten des verherrlichten Leibes angenommen haben, weil dies den Bedingungen einer sterblichen Leiblichkeit widersprochen hätte, die er „vor Ostern immer besessen hat"[302]. Auch Hugos Hinweis auf die „Leidensunfähigkeit" des eucharistischen Christus als Indiz für ein Vorhandensein seines Verherrlichungsleibes wird von Thomas prinzipiell, mit Bezug auf das Wesen der sakramentalen Gegenwart, abgelehnt. So lautet das Fazit: Wenn immer vor der Auferstehung Zeichen der Herrlichkeit an Christi Leib sichtbar wurden, hat Gott in übernatürlicher Weise ein Wunder gewirkt, das auf Ostern hinweisen, Ostern aber in keiner Weise vorwegnehmen wollte.

(2) Konstant bleibt die thomanische Lehre im Matthäuskommentar, der bereits während des zweiten Pariser Lehraufenthaltes (1269/70) entstanden ist. Der Leib des verklärten Christus war nicht in sich vom Herrlichkeitslicht erfüllt, sondern der Herr hat es nur vorübergehend „angenommen". „Die Verklärungsgabe widerspricht dem Erdenpilger", so daß das Strahlen der Kleider nur durch ein göttliches Wunder zugelassen wurde[303].

(3) Daß der Aquinate auch in der Summa die Position des Frühwerks nicht grundlegend verändert haben kann, beweist noch einmal der Blick auf die formale Verortung der Verklärungsquästion: Erneut findet sie sich außerhalb des Auferstehungskapitels, diesmal als Abschluß einer Trias von Fragen zu den Wundern Christi (S. th. III, 45) im Mysterien-Traktat[304]. Der inhaltliche Umfang der Erörterung wird im Vergleich zum SK ungefähr in Entsprechung zur Summa Halensis erweitert. Am Anfang steht die für die Summa theologiae typische „Konvenienzfrage", die Thomas Gelegenheit gibt, anders als die übrigen Autoren vor dem „Was" und „Wie" den heilsökono-

[301] Innozenz III., De sacr. alt. myst. IV, c. 12 (PL 217, 382). Vgl. DTA Bd. 30, Anm. 112, S. 450.

[302] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 16, q. 2, a. 2 c.: „Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sive habitus gloriosi corporis, quia contrariantur conditionibus et proprietatibus corporis passibilis. Christus autem semper ante resurrectionem corpus passibile habuit."

[303] Vgl. Thomas, Super Mt. 17, n. 1422-1426; 1422: „dos gloriae repugnat viatori". Zu diesem Text HEGHMANS (1968) 95f. Zu einer falschen Einschätzung gelangt BRACKEN (2001) 393.

[304] Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 1, 280-296; LEVERING (2002) 97-102.

mischen Sinn der Verklärung eingehender zu erläutern[305], wobei er das Bild des Weges (vgl. Joh 14, 5) in den Vordergrund stellt, den die Jünger mit Christus gehen müssen und dessen Ziel ihnen in der Verklärung gezeigt wird[306]. Die Verklärung ist somit eine Stationsmarke auf das Ziel hin, aber nichts, was das Ziel vorzeitig antizipieren und damit dem Weg („per passionem"!) den Sinn rauben würde[307].

Darum ist die Deutung, die Thomas anschließend im zweiten Artikel der Quästion für das Wesen des Verklärungsglanzes entwickelt, der Sache nach weitgehend identisch mit dem, was wir im SK hörten. Nur die Begründungslogik hat sich weiter präzisiert: Vor- und nachösterliche „claritas" sind zwar ihrem „Was" („quantum ad essentiam"), nicht aber ihrer Existenzweise nach („quantum ad modum essendi") identisch[308]. Nicht als (natürliche) „dauerhafte Qualität", sondern als Wunder einer vorübergehenden Einwirkung wird auf dem Berge die seelische Glorie Christi durch die Kraft der Gottheit auch im Leibe sichtbar. Auf jeden Fall erscheint sie getrennt von den übrigen Verherrlichungsqualitäten, vor allem der Leidensunfähigkeit[309]. In gewisser Weise rückt damit Thomas in der Summa zwar (durch die Verbindung mit der „gloria animae") den Verklärungsglanz terminologisch in größere Nähe zum Auferstehungsglanz[310], aber die Abgrenzung bleibt prinzipiell dieselbe wie früher[311]. Darum

[305] Vgl. zum folgenden Thomas, S. th. III, 45, 1 c. Wir behandeln nur die Aussagen zum Wesen der Verherrlichung, nicht die Erläuterung der Umstände (III, 45, 3-4).

[306] Vgl. III, 45, 3 c.: „Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret".

[307] Thomas lehnt auch in anderen Zusammenhängen stets die vollständige Beseligung eines noch lebenden Menschen ab: Der hl. Paulus, so lautet seine Meinung zu einer schon in der Frühscholastik häufig disputierten Standardfrage, schaute Gott in seiner Verzückung nur kurzzeitig; zu einer eigentlichen „redundantia ad corpus" kam es in dieser Glorienerfahrung nicht. Vgl. neben dem Ende von S. th. III, 45, 2 c. vor allem II-II, 175, 3, bes. ad 2.

[308] Vgl. S. th. III, 45, 2 c.: „claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi." Damit ist im übrigen exakt angegeben, was ein Bild im Verhältnis zu dem in ihm Abgebildeten ausmacht: dasselbe zu sein, allerdings nicht *als* dasselbe. Daß Christus vor Ostern keine „dotes" angenommen hat, wird auch unterstrichen in S. th. III, 28, 2 ad 3.

[309] Vgl. S. th. III, 45, 2 ad 1.

[310] Dies hat bereits ein anonymer Thomist der frühesten Zeit (um 1280) festgestellt, als er diese Lehrveränderung unter seine „Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis" aufnahm; vgl. GAUTHIER (1952).

[311] Man könnte an eine Differenzierung erinnern, wie sie sich in einer früheren Partie der Summa-Christologie findet: „Gemäß ihrer eigenen [natürlichen] Kraft und Natur" vermochte die Seele Christi ihren Leib nicht hinsichtlich seiner „natürlichen

kann er auch die Kritik an Hugo von St. Viktor unvermindert aufrechterhalten[312].

Insgesamt, so mag ein kurzes Fazit lauten, ist die Interpretation der Verklärung Christi ein wertvoller Indikator für die Ernsthaftigkeit und Konsequenz, mit der die scholastischen Autoren die Wahrheit der vorösterlichen Menschennatur Christi gerade in ihrer uneingeschränkten Leidensfähigkeit zu verteidigen bereit sind. Die Dominikanerschule zeigt hier eine gewisse Geschlossenheit (mit einer Ausnahme bei Albert), während die franziskanische Schulrichtung, vor allem in der Alexandersumme, der älteren Verklärungschristologie nach Art des Hugo von St. Viktor länger verpflichtet bleibt.

§ 4 Die Wirkungen der Auferstehung Christi

1.) Ausgangspunkte der Debatte

Die Frage nach dem, was die Auferstehung Christi für die Erlösung der Menschen bewirkt hat, ist für viele Scholastiker der wichtigste Aspekt bei der Erörterung dieses Glaubensartikels.

(1) Grundlegend sind jene Vorgaben der paulinischen Theologie, die ausdrücklich der Auferstehung eine soteriologisch- bzw. eschatologisch-kausale Funktion zusprechen. So gründet auf den beiden Kerntexten Röm 4, 25, wo die Auferstehung Christi „wegen unserer Rechtfertigung" behauptet wird, und 1 Kor 15, 12ff. mit seiner Beweisführung: „Weil Christus auferstanden ist, werden auch wir auferstehen" die gesamte scholastische Spekulation zum Kausalitätsthema. Von Anfang an ist durch diese Schrifttexte eine Doppelaspektivität vorgegeben: Die Auferstehung Christi muß sowohl als Ursache einer präsentischen Wirkung („Rechtfertigung") wie auch eines eschatologischen Effekts („unsere Auferstehung") verstehbar sein.

Verfaßtheit" zu verändern, wohl aber als „dem [göttlichen] Worte geeintes Werkzeug": S. th. III, 13, 3 c.

[312] Vgl. das Ende von S. th. III, 45, 2 c. und III, 81, 3 c.

Die Patristik hat den Schwerpunkt deutlich auf die zweite der Aussagen gelegt; diese wird geradezu zum Zentrum der altkirchlichen Deutung des Ostersieges Christi: „Nicht die Auferstehung Jesu vom Tode an sich, sondern die aus ihr begründete Auferstehung des Menschen vom Tode ist das die altkirchliche Theologie bewegende Thema"[1]. Es kann inhaltlich gefüllt werden durch den Gedanken der bildhaft-exemplarischen Entsprechung zwischen dem auferstandenen Christus und den Auferstehenden des Jüngsten Tages, der schon für Paulus in seiner christologischen Begründung der Eschatologie eine zentrale Rolle spielt[2]. Die Scholastiker stehen in dieser Tradition, wenn sie wenigstens am Beginn unserer Epoche die Eschatologie als Ort ihrer Darlegungen zur Auferstehung Christi der eigentlichen Christologie vorgezogen haben.

(2) Wie B. Speekenbrink in seiner Studie zur Entwicklung des Gedankens von der Heilsbedeutsamkeit der Auferstehung Christi[3] zeigen konnte, hat vor allem Augustinus das theologische Fundament bereitgestellt, auf dem die scholastischen Äußerungen zum Thema aufbauen konnten. Ohne eine strenge Ursächlichkeitsterminologie zu entwickeln, läßt der Kirchenvater an mehreren Stellen seines Johanneskommentars, die zu Standardzitaten der mittelalterlichen Glossenliteratur geworden sind, zwei Grundideen erkennbar werden[4].

(a) Erstens parallelisiert Augustinus durch den Doppelbegriff „Auferstehung der Seele"/ „Auferstehung des Leibes" präsentisches und eschatologisches Heilsgeschehen. Wie die Trennung von Gott in der Sünde und der Zerfall des menschlichen Leibes zwei Aspekte desselben Geschehens sind, die als „seelischer" und „leiblicher" Tod terminologisch einander angenähert werden dürfen und durch die

[1] STAATS (1979) 517. Nicht einverstanden mit einer solchen Einschätzung zeigt sich WINLING (2000) 465-468 im Resümee seiner Studie: Die Behandlung der Auferstehung Christi nehme in der patristischen Literatur durchaus einen „zentralen Platz" ein und zeichne sich durch beachtenswerten doktrinellen Reichtum aus.

[2] Vgl. 1 Kor 15, 47.49: „Der Erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der Zweite Mensch stammt vom Himmel. (...) Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden." Zum patristischen Gedanken der eschatologischen Vergöttlichung des Menschen durch Verähnlichung mit Christus vgl. WINLING (2000) 352-372.

[3] SPEEKENBRINK (1955).

[4] Ein gutes Beispiel ist Augustinus, In Ioh. 23, 13 (PL 35, 1591/ CChr.SL 36, 242): „Resurrectio animarum fit per substantiam Patris et Filii aeternam et incommutabilem: resurrectio vero corporum fit per dispensationem humanitatis Filii temporalem, non Patri coaeternam". Weitere Stellen mit einer ähnlichen Aussage sind gesammelt bei SPEEKENBRINK (1955) 4ff.

Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen auch in der strengeren theologischen Systematik in ein unmittelbares Bedingungsverhältnis zu bringen sind, so läßt sich das Erlösungsgeschehen in ähnlicher Zweistufigkeit mit dem Auferstehungsbegriff erläutern. Immer ist es die schon früher von uns aufgezeigte Grundposition in Augustins Anthropologie, den Leib als Instrument und Ausdrucksmedium der Seele zu betrachten, die es ihm wie seinen mittelalterlichen Rezipienten erlaubt, das Schicksal des menschlichen Leibes als Resultat des seelisch-geistigen Gottesverhältnisses negativ oder positiv zu beschreiben[5].

(b) Zum zweiten ist die Ursächlichkeitsbestimmung wichtig, die Augustinus vornimmt. Seelische und leibliche Auferstehung sind beides Werke Christi, des Sohnes. Sie stehen in Beziehung zu seiner österlichen Erlösungstat. Allerdings zieht Augustinus einen scharfen Trennstrich: Tatsächlich inkarnatorisch vermittelt scheint hier nur das Geschenk der endgültigen leiblichen Verklärung zu sein. Nur hier hat der menschgewordene Christus als solcher eine Heilsbedeutung, wobei der Hinweis, daß die leibliche Auferstehung „durch die Anordnung seiner Menschheit in der Zeit" („per dispositionem...temporalem") geschehen wird, durchaus Raum für unterschiedliche Deutungen läßt. Die „dispositive" Funktion der Menschheit Christi ist dabei ursprünglich sicher keine instrumentalursächliche im strengen Sinn. Ganz klar wird dagegen, daß die Erlösung der Seele, ihre Auferstehung aus dem Tod des Getrenntseins von Gott, nur durch eine unmittelbare Beziehung zu Gott als Gott – nicht als Vater oder Sohn, schon gar nicht als dem Menschgewordenen – geschehen muß. Das wesentliche Erlösungsgeschenk also, die Gnade, wird nach Augustinus unmittelbar von Gott in die Seele des Menschen eingegossen.

(3) In diesem Spannungsfeld muß sich die scholastische Interpretation orientieren. Die entscheidende Frage lautet: Ist Christi Menschheit – mehr als bei Augustinus – echte Ursache der Heilsvermittlung für das „österliche Leben" der Erlösten im Heute und Morgen, oder bleibt sie zumindest im Geschehen der unsichtbaren Begnadung der unsichtbaren Seele durch den unsichtbaren Gott letztlich unbeteiligt, so daß auch die eschatologische Verherrlichung

[5] So gehört die Rede von der „duplex resurrectio" zum Grundrepertoire der scholastischen Begrifflichkeit in unserem Themenfeld; vgl. nur Petrus Lombardus, Collect. in Rom. 1 (PL 191, 1313D); Collect. in II ad Tim. 2 (PL 191, 371A): „Duae enim sunt resurrectiones, prima est quae fit in anima, quae per fidem et baptismum vivificatur. (...) Altera erit corporum, quae erit in die iudicii".

des Leibes eher als Konsequenz einer spiritualistischen Charitologie denn einer inkarnatorischen Christologie gedacht werden muß? Wie die Auferstehung Christi, die ja ein vor allem die Leiblichkeit des Herrn betreffender Vorgang ist, als ein solcher Ursache des „rechtfertigenden" Heils sein soll, scheint unter den augustinischen Vorgaben noch schwerer verständlich zu sein als ihre Funktion im Blick auf die eschatologische Auferweckung aller.
Schaut man auf die frühen Zeugnisse der scholastischen Diskussion um die Heilswirksamkeit der Auferstehung Christi, so ist festzustellen, daß man sich der Thematik von Anfang an in ihrer Doppelaspektivität zugewandt hat. Da eschatologische und präsentische Heilsbedeutung häufig ausdrücklich in einzelnen Quästionen bzw. an voneinander getrennten Orten diskutiert werden, scheint auch für uns eine Darstellung in zwei Schritten sinnvoll zu sein.

2.) Die futurische Wirksamkeit der Auferstehung Christi: „Ursache und Vorbild unserer Auferstehung"

a) Auf dem Weg zu einer Kausalitätsterminologie (Frühscholastik)

(1) Daß Abaelard und seine Schule mit dem Terminus „testimonium nostrae resurrectionis", den sie der Auferstehung Christi beilegen[6], keine Kausalfunktion im strengen Sinne ausdrücken wollen, leuchtet ein. Abaelards Thema ist hier, wie wir wissen, eher die Bestärkung der angefochtenen Glaubensgewißheit. Auch später findet sich in der Frühscholastik gelegentlich die Rede vom auferstandenen Christus als dem „Zeugen" unserer Auferstehung[7]. Für Abaelard ist zunächst nur das „propter nos" der Auferstehung wichtig: „Nicht so sehr das Seine als vielmehr das Unsere suchte Christus in all diesem"[8], so lautet an anderer Stelle eine seiner Formulierungen mit Blick auf die Geschehnisse nach dem Tod Jesu, und sie behält in ihrer Offenheit zunächst auch für die folgenden Autoren Gültigkeit.

[6] Vgl. Commentarius Cantabrigiensis, In Primam Ep. ad Thess. (ed. LANDGRAF, 524): „Christus autem sicut propter nos mortuus est, ita et propter nos resurrexit, ut eius resurrectio nostre resurrectionis testimonium esset et nos in fide magis confirmaret. Ipse enim, sicut nec ascendendo, ita nec resurgendo melior fuit quam prius, sed nos multo meliores fecit, quia, sicut apostolus dicit, qui propter delicta nostra traditus est et propter iustificationem nostram resurrexit".

[7] Vgl. etwa Alanus ab Insulis, Contra haereticos, l. 1, c. 24 (PL 210, 325D).

[8] Vgl. Abaelard, Expositio Symboli Apost. (PL 178, 627A): „quia non tam sua quam nostra in his omnibus requirebat" (gemeint ist: in Höllenfahrt und Auferstehung). Zuweilen findet sich eine ähnliche Aussage in Texten aus der Porretanerschule, die ein Verdienst Christi für sich selbst gänzlich ablehnen; vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 1, 177f.

(2) Dennoch fehlt in der Gründungsphase der scholastischen Theologie keineswegs der Begriff der Ursache („causa") bei der Beschreibung der Bedeutung von Christi Auferstehung für die Auferstehung aller. Vereinzelt findet er sich in der Anselmschule[9]. Robertus Pullus nennt die Auferstehung des Herrn schon präziser „causa et exemplum", weil sie das „Daß" und das „Wie" unserer Auferstehung vorbildet (wobei der zweite Aspekt für Pullus wichtiger zu sein scheint)[10]. Petrus Lombardus[11] führt in seinen Sentenzen bei der Erörterung der allgemeinen Auferstehung zunächst zwar den wiederkehrenden Christus (und seine Stimme in der „vox tubae") als Ursache an[12], nicht aber eigens seine Auferstehung (oder Christus, sofern er auferstanden ist). Dies mag im Blick auf die Paulinenglosse des Lombarden verwundern, welche sie durchaus als „Fundament"[13] und sogar als „bewirkende Ursache" („causa efficiens")[14] der allgemeinen Auferstehung kennt. In l. 4, d. 43 der Sentenzen dagegen wird die eschatologische Ablaufschilderung von 1 Thess 4, 13 zum einseitigen Ausgangspunkt der Debatte um die Ursache der Auferstehung. So zieht der Sentenzenmeister Schriftstellen, die eigentlich einen klaren Bezug zur Auferstehung Christi haben, nur zur Konstruktion eines eschatologischen Protokolls heran[15]. Allerdings darf man nicht übersehen, daß die Lombardussentenzen – zunächst ohne explizite Kausalitätsterminologie – selbstverständlich von der Gleichgestaltung aller Verherrlichten mit Christus, dem Auferstandenen, reden (vor allem nach Eph 4, 13)[16], der in seiner menschlichen Verklärungsgestalt als Richter erscheint[17] und „secundum formam humanitatis" die Toten erweckt. Zur Begründung dafür, daß diese zuletzt genannte, eigentlich streng göttliche Vollkommenheit Christus in seiner Menschheit zugestanden wird, heißt es in Sent. l. 4, d. 48: „weil er in derselben Gestalt Verdienst und Ursache unserer Auferstehung angenommen hat", nämlich Passion und Auferste-

[9] Vgl. eine entsprechende Sentenz aus der Sammlung „Potest quaeri quid sit peccatum" bei WEISWEILER (1936a) 293; dazu auch HEINZMANN (1965) 154f.
[10] Vgl. Robertus Pullus, Sententiae l. 8, c. 15 (PL 186, 984B).
[11] Zum folgenden auch SPEEKENBRINK (1955) 13-24.
[12] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 4, d. 43, c. 2, n. 1 (ed. QUARACCHI, 511).
[13] Petrus Lombardus, Collect. in Hebr. 6, 1-3 (PL 192, 441A).
[14] Petrus Lombardus, Collect. in I ep. ad Cor., zu c. 15 (PL 191, 1676D). Ähnlich In Ps. 29, 6 (PL 191, 294f.).
[15] Beispielsweise 1 Kor 15, 22 in Sent. l. 4, d. 43, c. 6.
[16] Vgl. bes. Petrus Lombardus, Sent. l. 4, d. 44, c. 1, n. 2 (ed. QUARACCHI, 516f.).
[17] Vgl. ebd. d. 48, cc. 2-3 (ed. QUARACCHI, 543ff.).

hung[18]. Somit ist im Sentenzenbuch doch noch eindeutig von der Auferstehung Christi als „causa resurrectionis" die Rede, freilich nicht deshalb, weil der Begriff als solcher den Lombarden interessierte bzw. der Zusammenhang von Christi und unserer Auferstehung selbst thematisiert werden sollte, sondern weil nur so die eschatologische Funktion des Richters Christus begründbar wird. Die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi ist folglich nur eine indirekte: Sie befähigt Christus als Mensch zu seinem Amt („iudicaturus/ suscitaturus") am Jüngsten Tag. Dies wird eine wichtige Vorgabe für die Denker der Hochscholastik bleiben. Mit dem Lombarden werden sie fast geschlossen an der augustinischen These festhalten, wonach der Menschheit Christi keine echte mittlerische Funktion im eschatologischen Heilsgeschehen zuzuerkennen ist.

(3) Bei den Summisten der ausgehenden Frühscholastik finden sich neben bloßen Reproduktionen der Glossensentenzen[19] erste Ansätze zu einer spekulativen Vertiefung dessen, was die Kausalitätskategorie mit Blick auf Christi Auferstehung leisten kann.

(a) Ein gutes Beispiel dafür ist die nach dem Vorbild des Magister Martinus gearbeitete Summa Quaestionum („Breves dies hominis") Cod. lat. Bamberg Patr. 136 (früher fälschlich Stephan Langton zugeschrieben), die bereits recht differenziert eine Kausalitätszuschreibung vornimmt: Die Auferstehung Christi kann nicht „causa efficiens" oder „causa meritoria" sein – beides wird hier fast gleichgesetzt. Stattdessen werden verschiedene andere Vorschläge gemacht: „bezeichnende" oder „erforderliche Ursache", notwendige Bedingung[20]. In diesen Termini spiegelt sich allerdings eine gewisse Erklä-

[18] Vgl. ebd. c. 3, n. 1 (S. 544): „... etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem, cum tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed hac ratione illud dicitur: quia in humanitate suscepit quod est causa nostrae resurrectionis, id est passionem et resurrectionem, ideo ei ascribitur secundum hominem suscitatio mortuorum". Ebd., n. 3: „Ecce secundum formam humanitatis dicitur suscitaturus corpora et iudicaturus (...); suscitaturus, quia in eadem forma meritum et causam nostrae resurrectionis suscepit...".

[19] Vgl. etwa Magister Martinus, Cod. Paris Nat. lat. 14526, fol. 138rb (ed. HEINZMANN [1965] 177).

[20] Summe „Breves dies hominis", Cod. Bamb. Patr. 136, fol. 51ra (ed. HEINZMANN [1965] 189): „Item quaeritur, an nostrae resurrectionis causa fuerit resurrectio Christi. Quod negamus, si causam efficientem intelligas, si vero causam exigitivam vel causam sine qua non vel causam designativam, sane potest concedi. Quod autem non fuerit causa meritoria vel efficiens sic constat: resurrectio Christi fuit praemium, non ergo fuit meritum, non ergo fuit causa sui vel alterius. Item, in primo instanti suae resurrectionis habebat plenam gloriam et utramque stolam, ergo nec quantum ad corpus nec quantum ad animam habebat statum viae sed tantum patriae. Ergo non habebat locum merendi, quare nec sibi nec alii aliquid merebatur."

rungsnot wider. Sie mag durch die Frage verstärkt worden sein, wie die Auferstehung der Verdammten, die den Charakter eines Übels besitzt, Wirkung der (guten) Auferstehung Christi sein soll; das Problem wird fortan ins Standardrepertoire der scholastischen Erörterungen zum Thema aufgenommen. Unser anonymer Summist bleibt bei einer unbefriedigenden Antwort stehen, indem er das durch Christus vermittelte Heil mit Verweis auf das Axiom „omnis Christi actio nostra est redemptio"[21] kurzerhand auf sein Wirken vor dem Tode („in statu merendi") einschränkt[22].

(b) Bei anderen Theologen verbinden sich die Einwände gegen eine universale Kausalität von Christi Auferstehung, wie sie „ex parte Christi" formuliert werden können, mit der wohl durch Simon von Tournai erstmals angestoßenen[23] Frage, ob die allgemeine Auferstehung nicht allein durch natürliche Argumente unter Verzicht auf jegliche übernatürliche „Wunderprämissen" zu begründen ist[24]. Daß auch die Väter häufig den Schwerpunkt auf Analogien aus der Natur und den Verweis auf die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes gelegt haben, um die Auferstehung der Toten zu begründen[25], scheint diese These zu stützen. Dennoch lehnen sie viele Autoren unserer Epoche ab, meist weniger aus prinzipiellen Gründen als mit Berufung auf die faktische Ordnung der Heilsgeschichte[26]. Doch findet sie auch

[21] Es ist eine Abwandlung des auch in der Hochscholastik viel zitierten Gregor-Wortes „Omnis Christi actio nostra est instructio"; vgl. Gregor d. Gr., Dial. I, 9 (PL 77, 192B/ SC 260, 80); dazu OTT (1990) 46, Anm. 68. Zur Bedeutung bei Thomas von Aquin: SCHENK (1990) 111-117.

[22] Vgl. Summe „Breves dies hominis", Cod. Bamb. Patr. 136, fol. 51ra (ed. HEINZMANN [1965] 189): „Praeterea si fuit causa resurrectionis omnium, ergo damnandorum, sed ipsi malo resurgent et sic malum erit eis resurgere, ergo resurrectio Christi fuit causa alicuius mali. Contra tamen videtur facere quod omnis Christi actio nostra est redemptio. Quod si est, ergo opus resurrectionis fuit nostra redemptio. Dicimus de hac universitate tantum comprehendi opera viae, Christus autem resurgendo iam non erat viator."

[23] Vgl. HEINZMANN (1965) 173.

[24] Vgl. zusammenfassend OTT (1990) 41-44.

[25] Beispiele bei WINLING (2000) 326-333.

[26] Vgl. Anonymus, Clm 9546, fol. 182vb-183ra (ed. HEINZMANN [1965] 199); Stephan Langton, Summa quaestionum, Cod. Paris Nat. lat. 14556, fol. 208va-vb (ed. EBBESEN/MORTENSEN [1985] 169ff.); ähnlich auch Langton, Paulinenkommentar, Cod. Salzburg, Petersstift, A.XI.7, fol. 177r; Anon., Cod. lat. Univ. Bibl. Erlangen 206, fol. 74rb-va (ed. HEINZMANN [1965] 221f.); Guido von Orchelles, Tractatus de sacramentis, c. 10, n. 271 (ed. VAN DEN EYNDE, 227f.). Als typisch für diese Gruppe sei die bei Gaufried von Poitiers, Summa, Cod. Paris Nat. lat. 3143, fol. 113ra (ed. HEINZMANN [1965] 226) erwähnte (aber abgelehnte) Position zitiert: „Et praeterea resurrectio [sc. Christi] dicitur tunc causa efficiens, non quia sine illa haberi non posset nostra resurrectio naturalis, sed quia sine illa non fieret,

Zustimmung, so etwa bei Gaufried von Poitiers[27], Petrus von Capua[28] oder, mit spürbarer Unsicherheit, bei dem von ihm abhängigen Gerardus Novariensis[29]. Der Grund dafür liegt anscheinend in dem bereits genannten Problem, daß eine engere Beziehung der Auferstehung Christi zur Auferstehung der Bösen nicht verständlich zu machen ist[30]. Von einer ausschließlich christologischen Begründung der Eschatologie, so wird hier deutlich, ist die Theologie der Epoche jedenfalls weit entfernt.

sicut dicit glossa super illum locum ad Thess.: *Non posuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis per Dominum nostrum Christum Iesum*, ibi supplet glossa: sine quo <nec> spes nec salus nec aliud nos adiuvaret". Daß die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi nur unter den von Gott selbst frei gewählten Bedingungen, also „post incarnationem", gilt, unterstreicht Stephan Langton in seiner Paulinenglosse, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 318rb/ Cod. Paris Mazar. 269, fol. 72rb: „Si Christus resurrexit a mortuis, qui est efficiens causa resurrectionis mortuorum etc. Ergo Christus est efficiens causa resurrectionis mortuorum: quod concedimus. Unde concedimus, quod necessarium est modo resurrectionem mortuorum esse futuram, cum verum sit eius causam praecessisse. Non tamen ante incarnationem erat necessarium Filium Dei esse incarnandum, quia non praecesserat incarnationis efficiens causa, quia, sicut super hunc locum Ad Timoth.: *Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, dicit Augustinus: Non eum de caelo ad terram merita nostra, sed peccata traxerunt. Unde vocabis nomen eius Iesum. Unde in hymno: Quae te vicit clementia ut ferres nostra crimina, crudelem mortem patiens, ut nos a morte tolleres. Ipsa te rogat pietas, ut mala nostra superes, parcendo etc."

[27] Vgl. Gaufried von Poitiers, Summa, Cod. Paris Nat. lat. 3143, fol. 113ra (ed. HEINZMANN [1965] 226).

[28] Vgl. Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 63va (ed. HEINZMANN [1965] 205): „Potest etiam dici quod resurrectio naturalis est, etsi numquam Christus resurrexisset, non minus resurgerent homines".

[29] Gerardus Novariensis, Summa, Cod. Vat. lat. 10754, fol. 47va-vb (ed. HEINZMANN [1965] 211).

[30] Die Problemlage wird vom Cantor (ebd., 205) so formuliert: „Et Christus meruit resurrectionem, sed tantum bonis, id est eis utilem. Mali vero quamvis non resurgerent nisi Christus resurrexisset, non tamen dicitur eis meruisse resurrectionem quia non utilem ipsis." Ein Schwanken zwischer universaler und nur partieller Exemplarfunktion des auferstandenen Christus läßt sich schon in der Vätertheologie beobachten; vgl. JANSSENS (1932) 232f. Vielleicht ist die Vorsicht in dieser Frage bei den mittelalterlichen Autoren auch dafür verantwortlich, daß eine allzu massive universal-kosmische Deutung des Auferstehungssieges Christi, wie sie in der Gebetslyrik nicht selten durch Metaphern aus dem Naturbereich nahegelegt wird („Die ganze tote Welt blüht in Christus zu neuem Leben auf"; vgl. zu diesem Bildfeld BRINKMANN [1980] 145-163), in den explizit theologischen Texten kaum eine Rolle spielt und nur am Rande präsent ist; vgl. Thomas, Super Ps. 27, n. 7: „In primo homine floruit caro eius per innocentiae puritatem, sed peccando inquinata est. Sed in Christo refloruit in resurrectione...".

b) Zwischen Wirkursache, Vorbild und Verdienst (Hochscholastik)

aa) Argument und „Motiv" (Wilhelm von Auxerre)

(1) Mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre beginnen die systematisch strenger geordneten Erörterungen der Ursächlichkeitsfrage. Wir begegnen bei Wilhelm einer doppelten Bewertung des Verhältnisses zwischen Christi und unserer Auferstehung. Seine Ausführungen werden zum wichtigen Bezugstext fast aller nachfolgenden Autoren.

(a) Bereits in der ersten Quästion des Auferstehungstraktates geht es um den theologischen Erkenntniszugang zum Geheimnis der allgemeinen Auferstehung. Unter den vier Beweiszugängen, die Wilhelm vorträgt, verweist einer auf die Auferstehung Christi und ist als Weg „vom Bekannteren zum weniger Bekannten" charakterisiert[31]. Allerdings wird der Beweis für die allgemeine Auferstehung durch die Auferstehung Christi erst an dritter Stelle präsentiert, so daß etwas unklar bleibt, welches argumentative Gewicht dieser uns interessierenden Erkenntnisursache tatsächlich beigemessen wird[32].

(b) Kein Zweifel kommt dagegen wenig später in der Summa aurea auf, wenn Wilhelm unter der Überschrift „Wie die Auferstehung Christi Ursache unserer Erlösung ist" nach ihrer Funktion als Realursache fragt und ihr in seiner Antwort recht präzise einen Platz zuweist[33].

(aa) Wilhelm beschreibt zunächst Ähnlichkeit und Differenz zwischen Christi und unserer Auferstehung[34]: Ähnlichkeit besteht, sofern hier wie dort die Gotteskindschaft aus Gnade Grund der Auferweckung durch Gott ist. Christi Auferstehung unterscheidet sich dagegen von der unseren qualitativ: dadurch, daß sie sich „in her-

[31] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18, c. 1, q. 1, ad ob. ultim. (ed. RIBAILLIER, 463): „Est autem probatio minus noti per ma<gis> notum. Erat enim nota Christi resurrectio, quia probata erat per testes omni exceptione maiores, scilicet per apostolos qui viderant, et per miracula, et per testimonia scripturarum."

[32] Ähnliches läßt sich über die Begründungsreihe des Zeitgenossen Wilhelm von Auvergne feststellen: De Universo I, 2 (Opp. I, 719bD-720aE).

[33] Vgl. zum folgenden Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18, c. 2, q. 1 (ed. RIBAILLIER, 477ff.).

[34] Vgl. ebd. sol. (S. 478): „Ad primum dicimus quod Christum resurrexisse et maius et simile est. Sed Apostolus non <infert> a maiori, sed a simili. In quantum enim Christus filius Dei est per gratiam, sicut et alii sancti, similis est illis. Unde simile est Christum, in quantum est filius Dei per gratiam, resurrexisse, et sanctos, in quantum sunt filii Dei, resurrecturos esse, quia eadem est ratio. (...) In quantum autem Christus est Deus homo, maius est Christum resurrexisse. Unde in excellentiori gloria resurrexit <quam> aliquis resurrecturus sit."

vorragenderer Herrlichkeit" ereignet. Die Argumentation, die der Apostel in 1 Kor 15 liefert, verläuft nach Wilhelms Deutung „non a maiori, sed a simili"[35], knüpft also nicht an den Differenzpunkt, sondern an die „Ähnlichkeit der Gnade" zwischen Christus und uns Menschen an, um auf diesem Wege auch das endzeitliche Schicksal aller in Entsprechung zu dem seinen erhoffen zu können.

(bb) Neben der Ähnlichkeitsrelation existiert nach Wilhelm eine zweite Möglichkeit, um die Auferstehung Christi als Ursache unserer Auferstehung zu begreifen. Sie besteht in dem Gedanken einer doppelten Bewegungsursache („locus a duplici causa motiva"), als die Christi Auferstehung – oder auch hier besser wieder: der auferstandene Christus – sowohl im Verhältnis zu Gott Vater als auch zu uns Menschen angesehen werden kann.

Im ersten Fall versteht Wilhelm unter „Bewegung" die Interpellation Christi vor dem Vater: Der Auferstandene ist selbst das „Motiv", das den Vater „bewegt", das Geschenk der Verherrlichung auf die menschlichen Schwestern und Brüder Christi auszudehnen. Wilhelm fügt dazu das Beispiel eines Königs an, der, wenn er seinen Sohn in den Kriegsdienst sendet, zugleich aus Liebe zu ihm veranlaßt wird, viele andere mit ihm zu Soldaten zu machen. Abgesehen von Wilhelms nachgewiesener Vorliebe für (durchaus zeitgenössisch gefärbte) Beispiele aus dem politisch-militärischen Bereich[36] sind die biblischen Aussagen über Christus, den dauerhaften Fürsprecher der Menschen vor Gott, Hintergrund des Arguments. Natürlich bleibt diese „causa motiva" im Bereich des Bildhaft-Metaphorischen.

„Bewegt" wird aber durch Christi Auferstehung nach Wilhelm zweitens auch unsere menschliche Tatkraft auf Erden, die das vorgestellte Ziel der „Verherrlichung nach Christi Vorbild" zu erreichen strebt. Im zweiten Teil des Arguments wird also die Verbindung zwischen irdischem Gnadenleben und eschatologischer Verherrlichung erkennbar, die beweist, daß die beiden großen Aspekte der Kausalität von Christi Auferstehung in der Deutung der Scholastiker (futurisch und präsentisch) letztlich engstens zusammenhängen.

Allerdings drückt sich Wilhelm mit dem Verweis auf die „causa movens" wie auch mit dem ersten Argument (Ähnlichkeitsrelation) stillschweigend um das Problem seiner Vorgänger, wie eine derartige Kausalität die „resurrectio malorum" umgreifen soll. Schon in der oben zitierten Fragestellung der Quästion wird eine Einschränkung

[35] Vgl. PRINCIPE (1963) 107.

[36] Belege dafür bei ARNOLD (1994).

auf die Erlösten vorgenommen, welche die ganze Antwort durchzieht: „unsere Auferstehung" ist hier immer die „Auferstehung der Heiligen". Weiterhin fällt auf, daß auch Wilhelm in diesem Artikel eine echte Wirkursächlichkeit Christi am Jüngsten Tag überhaupt nicht erwähnt. Es geht immer um einen indirekten, vermittelten Einfluß auf das Wirken Gottes. Daß Wilhelm der Gedanke der Totenerweckung durch den wiederkehrenden Herrn dennoch nicht fremd ist, beweist ein Text aus dem ersten Teil des vierten Buches der „Summa aurea", in dem es um die Möglichkeit und Grenzen Gottes geht, seine Vollmacht an Geschöpfe zu delegieren[37]. Die Argumentation lautet: Während manches Tun Gottes „de sua substantia" geschieht, also unmittelbar dem göttlichen Wesen zukommt („per se et immediate"), kann anderes von ihm „mediante natura", also vermittels einer geschöpflichen Zweitursache, bewirkt werden. Eine solche Vollmacht hat nach Ansicht Wilhelms Christus als Mensch empfangen, um als „auctoritas sub auctoritate" beim Endgericht die Leiber der Verstorbenen zu erwecken[38].

(2) Während der anonyme Summist aus Basel, B. IX. 18[39] sowie der ebenfalls ungenannte Verfasser der Auferstehungsquästion in Clm 22233[40] Wilhelms Argumente zur Kausalität der Auferstehung Christi fast wörtlich übernehmen und sich diese im Paulinenkommentar des Odo von Chateauroux[41] wenigstens dem Sinne nach unverändert wiederfinden, scheint Hugo von St. Cher bei aller Abhängigkeit von der „Summa aurea" bemerkt zu haben, daß die bloße Berücksichtigung der „Erlösten" im Auferstehungsvorgang Probleme mit sich bringt. Er wiederholt zwar in seinem Sentenzenkommentar[42]

[37] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 5, c. 2, q. 2 (ed. RIBAILLIER, 92f.).

[38] Vgl. ebd.: „Et talem etiam potestatem auctoritatis, ut sit auctoritas sub auctoritate, dedit Deus pater Christo homini, sicut dicitur in psalmo: *Dabit voci sue vocem virtutis etc.* Vox enim Christi habebit potestatem suscitandi corpora. Sed potestatem suscitandi animas non potuit dare Christo homini secundum quod homo, quia hoc facit ex sua substantia". Die Auslegung von Ps. 67, 37 stammt aus der Lombardusglosse (PL 191, 618D) und findet sich auch bei anderen Scholastikern in unserem Kontext.

[39] Vgl. Anonymus, Cod. Basel, Univ. B.IX.18, fol. 146vb-147ra (Bd. 2, T 7, S. 34).

[40] Vgl. Anonymus, Clm 22233, fol. 134ra-rb (Bd. 2, T 5, S. 26).

[41] Vgl. Odo von Chateauroux, Super 1 Cor 15, Cod. Paris Nat. lat. 15605, fol. 58va; Cod. Paris Nat. lat. 156, fol. 296ra, wiederum mit der Zweiteilung „locus a simili" – doppelte „causa motiva".

[42] Vgl. Hugo von St. Cher, 4 Sent. d. 44, De resurrectione Christi, a. 1 (Bd. 2, T 6, S. 28). Das Textreferat bei OTT (1990) 132 ist ungenau. So redet Hugo z. B. nicht (wie Wilhelm) vom „locus a duplici causa *motiva*", der Begriff „Verdienstursache"

bei leichten terminologischen Änderungen die zweischrittige Argumentation Wilhelms („locus a simili" – „duplex causa": „motiva" und „provocativa")[43], aber bemüht sich bewußt, die Auferstehung Christi als Ursache der allgemeinen Auferstehung im strengen Sinne nachzuweisen. Ein Beleg dafür ist, daß er die Ähnlichkeit zwischen Christus und den übrigen, die auferstehen sollen, nicht mehr in der gemeinsamen Gnade der Gotteskindschaft, sondern schlicht im Menschsein erblickt: „Es gilt nämlich: Wenn der Mensch Christus auferstanden ist, sollten auch alle anderen Menschen auferstehen"[44]. Damit aber sind die Seligen wie auch die Verdammten in die Ähnlichkeits- bzw. Ursächlichkeitsrelation einbezogen.
Auf die ursprüngliche Deutung des „locus a simili" nach Art Wilhelms greift dagegen wieder der Text des Ps.-Odo Rigaldi, Cod. Troyes 824[45], zurück. Auch Guerricus von St. Quentin[46] ist eindeutig von Wilhelm abhängig, wie allein das Beispiel vom König und seinem Sohn zeigt, das wiederholt wird. Allerdings definiert Guerricus die „bewegende Ursache" Wilhelms exakter als eine (schwache) Form der Wirkursächlichkeit („causa efficiens movens tantum" im Gegensatz zur „causa efficiens movens et operans"), die er als angemessen für die Auferstehung Christi erachtet, und fügt noch einige Alternativerklärungen an.

bb) Vorbild und Vorbereitung (frühe Franziskanerschule)

(1) Alexander von Hales deutet in seiner Auferstehungsquästion den Zusammenhang zwischen Christi und unserer Auferstehung ganz im Rahmen figurativ-typologischen Denkens[47], wobei die Lösung im Blick auf die „resurrectio corporum" weniger differenziert ausfällt als für die noch darzustellende „resurrectio animarum". Um die Frage nach der Vorbildhaftigkeit von Christi Auferstehung für Gute und Böse kümmert er sich in einem eigenen Artikel[48]. Sie ist nach Alexander möglich, weil es eine Teilidentität im Auferste-

für den ersten der Ursächlichkeitsaspekte findet sich ebensowenig und wäre zudem sachlich falsch.

[43] Diese Einflüsse Wilhelms finden sich auch in Hugos Paulinenglosse. Vgl. Sup. Rom. 1 (Opera VII, fol. 8vb): doppelte „causa motiva"; Sup. 1 Cor. 15 (Opera VII, fol. 115va): „locus a simili".

[44] Vgl. Hugo von St. Cher, 4 Sent. d. 44: „Verisimile est enim, quod si Christus homo resurrexit, quod omnes alii homines resurgent" (Bd. 2, T 6, S. 28, Z. 12f.).

[45] Vgl. Cod. Troyes 824, fol. 298vb (Bd. 2, T 13, S. 74).

[46] Vgl. Guerricus von St. Quentin, De causalitate resurrectionis (Bd. 2, T 16, S. 87).

[47] Vgl. Alexander von Hales, q. 63, m. 2, n. 74 (ed. QUARACCHI, 1277).

[48] Vgl. ebd. m. 4 (1280ff.).

hungsbegriff für Christus und alle auferstehenden Menschen gibt: Alle Leiber werden nach der Auferstehung unzerstörbar sein wie der des verherrlichten Herrn. Dagegen unterscheiden sich die Verdammten von den Seligen dadurch, daß in ihren Körpern die Leidensfähigkeit sowie der innere Widerstreit aus der Begierlichkeit des Fleisches gegen den Geist erhalten bleibt. So ist die exemplarische Rolle Christi in der Auferstehung universal, aber sie wird für die Guten intensiver sein als für die Bösen[49].

(2) Wie lebendig die theologische Diskussion zu unserem Thema in den Jahren 1230-1250, also etwa bis zur endgültigen Fixierung des dritten Buches der Alexandersumme, war, beweisen mehrere anonyme Texte dieser Zeit, die bereits durch die einflußreichen Werke des Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales geprägt sind.

(a) Eine anonyme Quästion „De resurrectione generali" aus dem Sammelcodex Douai 434 wendet sich in auffällig deutlicher Form gegen die Anerkennung der Auferstehung Christi als „causa per se" unserer Auferstehung[50]. Als Argument wird vor allem angeführt, daß unsere Auferstehung auch dann geschehen würde, wenn Gott uns auf andere Weise als durch Tod und Auferstehung Christi erlöst hätte. Diese Tatsache hatte auch Wilhelm von Auxerre zumindest andeutungsweise anerkannt, wenn er von einer „necessitas iustitiae, non naturae" der Auferstehung aller gesprochen hatte[51]. Dennoch ist er nicht so weit gegangen wie der Douacenser Anonymus, der sogar innerhalb der geltenden Erlösungsordnung die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi ablehnt[52]. Zwar will sie unser unbekannter Magister durchaus als Beispiel gelten lassen, von dem her „der Vater und die ganze Dreifaltigkeit" unsere Auferstehung entwirft. Eine Wirkursächlichkeit im eigentlichen Sinne gesteht er aber nur Gott selbst, nicht der Auferstehung Christi bzw. dem Auferstandenen zu. Damit steht er auch noch im 13. Jahrhundert keineswegs allein[53].

[49] Vgl. ebd. n. 84-85 (1281f.).

[50] Anonymus, Cod. Douai 434, fol. 190ra (ed. PRINCIPE [1992] 38ff.).

[51] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, l. 4, tr. 18, c. 2, q. 1 ad ob. (ed. RIBAILLIER, 479).

[52] „Dicendum quod sive passus sive non passus, non est causa nostrae resurrectionis sua resurrectio. Unde dicendum quod resurrectio Christi est exemplum nostrae resurrectionis quoniam ad eius similitudinem Deus Pater et tota Trinitas facit nostram" (ed. PRINCIPE [1992] 40, n. 13).

[53] Als Texte der Hochscholastik, die von Gott allein als Ursache der allgemeinen Auferstehung sprechen, nenne ich beispielhaft: Sentenzenabbreviation „Filia Magistri", Cod. Vat. lat. 2674, fol. 250ra: „causa efficiens ipse deus"; Richard Fishacre,

(b) Andere Autoren derselben Epoche dagegen bemühen sich um eine positivere Antwort in unserer Frage. Interessant sind insbesondere einige Textzeugnisse, welche in wichtigen Punkten die Position der Summa Halensis vorbereiten.

(aa) Als erstes Beispiel kann ein Anonymus in Cod. Vat. lat. 782 (fol. 148vb-179vb) angeführt werden, der Kommentarauszüge zu den Sentenzenbüchern (vermutlich verschiedenen Ursprungs) vereint. Obwohl er eine verdienstursächliche Wirkung der Auferstehung Christi im eigentlichen Sinne („in subserviendo", also durch ein verdienstliches Tun) ausscheidet, möchte er dennoch eine solche im übertragenen Sinne (als „meritum impetrativum") anerkennen, was an Wilhelms „causa motiva" im Verhältnis zu Gottvater erinnert[54]. Als eigentliche Wirkursache unserer Auferstehung kommt für den Anonymus nur Gott selbst, allerdings unter Beachtung der personalen Appropriationen für den Sohn, in Frage („Verbum et tota Trinitas"). Von der Trinitätstheologie her erfolgt der Schritt zur christologisch fokussierten Eschatologie: Wenn das göttliche Wort (als Gott) „causa principalis" ist, darf das menschgewordene Wort nach seiner Auferstehung („Verbum in carne suscitatum") als „causa propinqua" gelten. Damit kommt der Auferstehung die Rolle einer „vorbereitenden Ursache" („causa disponens") zu, da sie Christus in die Lage versetzt, (wieder) im Fleische wirkursächlich in der Kraft seiner Gottheit tätig zu sein[55]. Es ist ganz deutlich, wie der Anonymus hier begriffliche Vorgaben („Verbum" – „Verbum in carne"), die, augustinisch inspiriert, wohl konkret auf einen Text des Beda Venerabilis zurückweisen[56], zu präzisieren sucht, um den Kausalmodus schärfer erfassen zu können.

(bb) Als zweites Beispiel für anonyme Textzeugen aus dem Vor- bzw. Umfeld der Summa Halensis soll die bekannte Sentenzenglosse in Cod. Vat. lat. 691 (Schule des Johannes von Rupella?[57]) mit ihren

4 Sent. d. 43, Cod. Oxford Balliol College 57, fol. 335rb: „causa resurrectionis: efficiens Deus; formalis coniunctio corporis et animae; materialis pulveres; finalis ut quilibet recipiat secundum <quod> meruit."

[54] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. lat. 782, fol. 175rb (q. 2, a. 1; Bd. 2, T 10, S. 48).

[55] Vgl. ebd., fol. 175va (q. 2, a. 2; Bd. 2, T 10, S. 49).

[56] Vgl. Beda Venerabilis, Sup. Ioh., c. 5 (PL 92, 699C-D): „Illa prior est resurrectio animarum, ista sequens est resurrectio corporum. Qui vero in hac prima resurget, in secunda resurget ad gloriam. Qui vero in hac prima non resurget, in secunda tamen resurget, sed ad poenam. Utrumque facit Deus per Christum. (...) Resurgant nunc in mente per Verbum Dei Filium, resurgant tunc in carne per Verbum carnem factum Filium hominis."

[57] Vgl. BOUGEROL (1980).

Artikeln zur Kausalität der Auferstehung Christi Erwähnung finden[58].

Die Position derer, welche die Auferstehung Christi als Ursache unserer Auferstehung ablehnen, möchte der Text zunächst mit der anderslautenden Meinung der heiligen Autoritäten versöhnen, indem er hier einen abstrakten Begriff an der Stelle eines konkreten gebraucht sieht: Ursache ist nicht die Auferstehung, sondern der Auferstandene. Damit wird ins Wort gebracht, was faktisch schon die meisten der früheren Autoren vertreten hatten.

Ein zweiter Vorschlag unseres anonymen Kommentators reicht dagegen weiter als die bisherigen Interpretationen. Darnach darf die Auferstehung Christi Ursache „in jeder Ursachengattung" genannt werden. Folgende begründende Zuordnung wird ausgeführt: Die Auferstehung Christi ist „causa efficiens", weil sie in uns die Glaubensgewißheit begründet; sie ist „causa disponens" für Christus selbst, weil sie sein Menschsein wiederherstellt; sie ist „causa exemplaris", sofern der „Ersterstandene von den Toten" unser Vorbild wird; sie ist „causa materialis" als Glaubensgegenstand; sie ist doppelte „causa motiva" (nach dem Verständnis des Wilhelm von Auxerre); schließlich ist sie „causa finalis", weil der auferstandene Christus Zielobjekt der seligen Schau nach unserer Auferstehung sein wird. Damit wird die Bedeutung der Auferstehung/ des Auferstandenen als Ursache in bisher so nicht anzutreffender Weise unterstrichen. In den Antworten auf die Einwände wird das Ergebnis dadurch abgesichert, daß die Vereinbarkeit mit scheinbar gegensätzlichen Ursächlichkeitsmodellen erwiesen wird, die sich entweder auf die abstrakte göttliche Gerechtigkeitsordnung oder das Endzeitszenario gemäß 1 Thess 4 berufen.

Gesonderte Behandlung erfährt wieder das Problem der Exemplarursächlichkeit für die Verdammten[59]. Auch hier begegnet uns neben der konstanten Lehre der Schule ein neuer Gedanke: Gemeinsames Beispiel ist die Auferstehung Christi bezogen auf die Gerechtigkeit, die sich in ihr abbildet. Wie Christus „gerechten Lohn" für seine Taten erhalten hat, so werden ihn auf ihre Weise Gute und Böse am Jüngsten Tag empfangen.

(3) Johannes von Rupella hat die vorangehende Diskussion in seine ausführlichen Quästionen einfließen lassen, auf die er später als verantwortlicher Redaktor des christologischen Teils der „Summa

[58] Vgl. Anonymus, Cod. Vat. lat. 691, fol. 168vb-169rb (Bd. 2, T 9, S. 40ff.).
[59] Vgl. Cod. Vat. lat. 691, fol. 169ra (Bd. 2, T 9, S. 42, Z. 19-28).

fratris Alexandri" zurückgreifen konnte. Dort finden wir die bisher umfangreichste Erörterung der Kausalität von Christi Auferstehung[60].

(a) Zunächst unternimmt die Summa ganz ähnlich wie der Anonymus in Cod. Vat. lat. 691 eine Verhältnisbestimmung zu allen Kausalgattungen, um eine möglichst umfassende Ursächlichkeit der Auferstehung Christi konstatieren zu können[61]. Es wird folgende Zuordnung vorgenommen: Die Auferstehung ist [1.] Verdienstursache – im Sinne der Interpellation des Auferstandenen vor Gott; [2.] Wirkursache – im eigentlichen Sinne; [3.] Materialursache – als Gegenstand des Glaubens; [4.] Zielursache – als Gegenstand des liebenden Strebens; [5.] Formal- bzw. Vorbildursache – als (im Glauben) betrachtete.

Fast dieselbe Aufteilung hat Johannes von Rupella auch in seine Paulinenglosse übernommen[62]. Dabei bezeichnet [2] die allgemeine, „objektive" Wirkung der Auferstehung am Jüngsten Tag (Auferweckung aller durch Christus), während die übrigen Punkte die ethisch-moralische Wirkung, die „bewegende" Kraft im Sinne Wilhelms, in ihrer doppelten Dimension [1.] vor Gott (unter dem stärkeren Titel der „causa meritoria") und [3.]-[5.] für die gläubigen[63] Menschen differenziert aufgreifen.

(b) Wie die Wirkursächlichkeit exakter zu verstehen ist, erörtert die Summa in einem eigenen Abschnitt anschließend an die genannte fünfstufige Zuordnung. Wirkursache ist, wie überall zuvor, nicht

[60] Vgl. zum folgenden auch SPEEKENBRINK (1955) 24-34 (der Autor berücksichtigt in seiner gründlichen Analyse allerdings keinen der von uns herangezogenen Textzeugen aus der Zeit zwischen Petrus Lombardus und der Summa Halensis); IAMMARONE (1997b) 136-139.

[61] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 171 sol. (I).

[62] Vgl. Cod. Paris Nat. lat. 15602, fol. 29r (zu Röm 4, 25: „propter iustificationem nostram"): „*Propter* causam dicit; quaero quam. Quod efficientem, dicit glossa (...). Respondeo: Proprie est in genere causae efficientis. Christus enim resurgens est in ratione causae efficientis per modum operantis. Unde prima causa resurrectionis Deus est. Media ipsa humanitas Verbi sive Verbum humanatum. Proxima humanitas Verbi apparens gloriosa in iudicio. Est etiam in genere causae materialis in quantum credita; in genere causae finalis inquantum amata; in genere causae formalis in quantum considerata."

[63] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 171 sol. (III). Der Summist zitiert das Pauluswort 1 Kor 15, 51, das auch in der Folgezeit immer wieder in diesem Zusammenhang Verwendung finden wird: „Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur." Zu beachten ist, daß die heutigen Bibeleditionen an dieser Stelle einen Text bieten, der gegenüber der Vulgata einen total veränderten, geradezu umgekehrten Sinn ergibt; nach der Neo-Vulgata lautet er: „Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur."

die Auferstehung in sich, sondern der auferstandene Herr, und zwar „per modum operationis", in dem, was er am Jüngsten Tag vollziehen wird. Die Trias der gestuften Wirkursächlichkeit für die allgemeine Auferstehung, die damit postuliert werden kann, erscheint als Ausfaltung des Modells aus dem anonymen Kommentar von Cod. Vat. lat. 782:

COD. VAT. LAT. 782	SUMMA HALENSIS
causa principalis: Verbum et tota Trinitas	causa prima: ipse Deus
	causa media: ipsa humanitas Verbi/ Verbum humanatum
causa propinqua: Verbum in carne suscitatum	causa proxima: humanitas Verbi gloriosa apparens in iudicio

(c) Die „Summa Halensis" gibt sich Mühe, den für sie zentralen Gedanken einer „mittelbaren Wirkursächlichkeit" der Auferstehung Christi in drei der folgenden Kapitel in verschiedenen Zusammenhängen näher zu erläutern.

(aa) Zunächst wird gefragt, ob die Auferstehung Christi „Ursache für die Auferstehung der Leiber" sei[64]. Da dies längst feststeht und die Überschrift nur gewählt sein dürfte, um eine Parallele zur vorhergehenden Frage nach der (schon eher umstrittenen) Ursächlichkeit für die „Auferstehung der Seelen" zu gewinnen, überrascht es nicht, daß den eigentlichen Inhalt das Problem der Wirkweise für die Verdammten bildet. Der Summist konstatiert einen indirekten Kausaleinfluß der Auferstehung Christi auch auf diesen Teil der endgültig geschiedenen Menschheit, sofern seine Richtergewalt, die das Urteil über alle Menschen spricht, die zuvor auferweckt werden müssen, zum Lohn gehört, den Jesus sich in der Passion verdient und in seiner Auferstehung angetreten hat[65]. Somit wird die „resurrectio malorum" in einen unproblematischen christologischen Konnex gestellt, was Grund dafür sein dürfte, daß die Summa die „Wirkursächlichkeit" des Richters anders als die Alexanderglosse gegenüber der „Exemplarursächlichkeit" in den Vordergrund gerückt hat[66]. Wie schon der Anonymus aus Cod. Vat. lat. 782 kann die Summa Halensis damit der Auferstehung Christi einen extensiv größeren Wir-

[64] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 173.

[65] Vgl. ebd. ad 1: „Christus resurgens gloriose causa est resurrectionis; non tamen producitur effectus nisi cum apparebit iudex vivorum et mortuorum, quia auctoritas iudicandi data est ei cum gloriosa resurrectione (...). Et haec [sc. auctoritas] est super bonos et malos, et ita, cum venerit iudex, omnes oportet resurgere."

[66] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 171 sol. (III).

kungsbereich zusprechen als der Passion[67], die nur für die Guten eine Wirkung hervorbringt.

(bb) Die folgenden beiden Kapitel (m. 2, c. 4-5[68]), welche die Kausalitätsdebatte im Auferstehungstraktat der Summa Halensis beschließen, fragen nach dem genauen Modus der behaupteten Wirkursächlichkeit, wobei die Abgrenzung von der Kausalität der Passion einerseits sowie von anderen Teilaspekten des Ostergeschehens andererseits der Argumentation den Weg weisen.

Der auferstandene Christus, so lautet der Grundgedanke, ist Wirkursache, indem er in der allgemeinen Auferstehung allen dasjenige im Modus der Gerechtigkeit zuwendet, was er in seiner Passion verdient hat. Eigene Verdienstursächlichkeit kommt der Auferstehung nicht zu.

Ein „Proprium" der Auferstehungswirkung bemüht sich der Summist jedoch dadurch herauszuarbeiten, daß er einen Vergleich mit den Wirkungen der Höllenfahrt Christi sucht. Beide Heilsereignisse ähneln sich, sofern ihre Aufgabe darin besteht, Hindernisse zu beseitigen, die das Eintreten der Passionsverdienste vorübergehend noch aufhalten[69]. Während die Höllenfahrt als Tat der vom Leib getrennten Seele Christi die Gefangenschaft der Seelen im Limbus beendet, soll die Auferstehung die in der Auflösung „gefangenen" Leiber befreien. Dies wird allerdings nur in der bekannten indirekten Form geschehen, sofern sie ein Erscheinen Christi mit Leib und Seele möglich macht, wie es am Jüngsten Tag gefordert ist. Ein weiterer Unterschied zwischen Höllenfahrt und Auferstehung „in causando" besteht darin, daß jene ihren Effekt sofort, diese dagegen erst mit großer Verzögerung entfaltet. Den Grund dafür sieht der Summist in der Forderung, daß eine Entsprechung zwischen einem Körper und seinem Ort existieren muß. Darum wird die allgemeine Auferstehung der verherrlichten Leiber aufgeschoben, bis eine verherrlichte Welt geschaffen ist. Dann erst, „post innovationem mundi", tritt die vollendete Wirkung von Leiden und Auferstehung Christi ein.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Rede von der eschatologischen Wirkursächlichkeit der Auferstehung wird im Folgeabschnitt des Textes[70] erkennbar: Wie läßt sich ein Konnex zwischen der leiblichen

[67] Vgl. ebd. ad 2: „Unde causalitas resurrectionis fuit generalior causalitate passionis...".

[68] Vgl. ebd. nn. 174ff.

[69] Vgl. ebd. n. 174 sol.

[70] Vgl. ebd. n. 176.

Verherrlichung Christi und der Vollendung der Menschen verstehbar machen, wenn diese ihrem Wesen nach ein seelisches Geschehen und nur vermittels der Seele auch ein leibliches ist? Eine „wirkursächliche" Heilsbedeutung anzugeben, gelingt dem Summisten darum noch einfacher für die Höllenfahrt, die Christus ja nur „secundum animam" vollzog. Da sie dementsprechend die Seelen der Väter befreite, darf sie als „wesentliche" Wirkursache gelten, während die Auferstehung nur „akzidentell" wirkt, indem sie die Glückseligkeit im Hinblick auf einen leiblichen Zustand beeinflußt. Konkret ermöglicht sie den leiblichen Anblick der Menschheit Christi, die (den verherrlichten Seelen) akzidentell zur Seligkeit beiträgt[71]. Selbst dieser Gedanke aber, den der Anonymus in Cod. Vat. lat. 691 unter dem Stichwort der „Finalursache" eingeführt hatte, ist eher franziskanisches Eigengut denn allgemeine Überzeugung der Scholastiker, die auf Grund einer immer klareren Wesensbestimmung der seligmachenden Gottesschau keineswegs durchgängig bereit sind, der auferstandenen Menschheit des Herrn in dieser Hinsicht eine erwähnenswerte Rolle zuzugestehen[72]. So zeigt sich bei aller Aufwer-

[71] Ähnlich nennt schon Alexander von Hales in einer Quästion die Verherrlichung Christi nach seiner Menschheit „medium per congruentiam" für unsere affektive Einung mit Gott, was aber klar vom „medium necessarium" unterschieden wird, das Christus allein seiner Gottheit nach ist; vgl. den Text bei HENQUINET (1938) 73f., auch besprochen von TROTTMANN (1995) 173.

[72] In der dominikanischen Theologie scheint man sich für eine solche Funktion weitaus weniger interessiert zu haben als in der franziskanischen. Vor allem Thomas von Aquin macht deutlich, daß es letztlich das Wesen der endgültigen Seligkeit als *geistiger* Schau Gottes ist (vgl. MANDONNET [1926] 498-506; LOOSEN [1941] 72-75; WICKI [1954] 81ff.), das sowohl auf Seiten des Erkennenden wie auf Seiten des Erkannten jeden Bezug auf Körperliches ausschließt bzw. weit in den akzidentellen Bereich zurückdrängt; man denke nur an die berühmte Änderung der thomanischen Lehrposition hinsichtlich der Frage, ob sich nach der Wiederherstellung des Menschen in der Auferstehung die Seligkeit „extensive" oder „intensive" vermehren wird. Zur entscheidenden Stelle S. th. I-II, 4, 5, deren Auslegung als „Fingerübung der Thomasforschung" (PESCH [1988] 203) gelten darf, vgl. – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – GLORIEUX (1950); PELSTER (1952); PADALINO (1953); FORSTER (1955) 138f.; PETER (1964) 273-280; WEBER, H. J. (1973) 202-211; HOYE (1975) 208f.; PESCH (1988) 205; MAILLARD (2001) 195ff. Die bloß extensive Steigerung der Seligkeit, wie sie Thomas in der Summa lehrt, wird aber auch schon von früheren Dominikanern vertreten, etwa Guerricus von St. Quentin (vgl. TROTTMANN [1994]). Bereits im SK formuliert Thomas klar, daß in der himmlischen Glorie der Mensch keiner kreatürlichen Dienste und Vermittlungen mehr bedarf, weil die Kraft Gottes nun nicht nur unmittelbar seine Seele verherrlicht, sondern durch diese ebenso den Leib (vgl. 4 Sent. d. 48, q. 2, a. 1 c.). Der Einfluß der Menschheit Christi auf den Leib der Beseligten ist also in Wahrheit eine indirekte: durch die (in Christus gerechtfertigte) Seele wird auch der Leib von der Glorie erfüllt (vgl. S. th. III, 8, 2 c.). Weil das

tung, welche die Kausalitätserörterungen durch das scharfsinnige und um terminologische Erweiterungen bemühte Vorgehen der Summa Halensis erfahren, wie eng in unserer Epoche die theologischen Grenzen gesteckt sind, wenn man von einer eschatologischen Wirksamkeit der Auferstehung Jesu sprechen will.

(d) Keine neuen Einsichten bieten gegenüber den Vorgängertexten die umfangreichen Kausalitätserörterungen des Wilhelm von Melitona. Es wird allerdings die Tendenz spürbar, die allzu komplizierte und künstliche Ursachendifferenzierung der Summa Halensis aufzugeben und wieder auf die Grundbegriffe der Debatte – „causa exemplaris", „causa motiva" und „causa efficiens" – zurückzugrei-

„Auge des Leibes" von der Schau der göttlichen Wesenheit im eigentlichen Sinne ausgeschlossen bleibt, so fährt der Aquinate an der genannten Stelle des SK fort, wird ihm ein „angemessener Trost" dadurch geboten, daß er die Gottheit wenigstens „in ihren Wirkungen auf das Leibliche" erblicken darf, „vor allem im Fleische Christi" (vgl. WRIGHT [1957] 14ff.). Damit ist klar, daß für Thomas der verherrlichten Menschheit Christi nicht mehr als eine akzidentelle Rolle in der letzten Beseligung der Menschen zukommt: „In vita aeterna gaudebimus etiam de humanitate Christi" (Sup. Io. 5,28, n. 791). Dagegen sehen wir im Blick auf die Schule des Alexander von Hales, daß es im Mittelalter durchaus bedeutende Theologen gibt, die der von RAHNER (1954) 208f. formulierten Kritik entgehen, „daß in der Theologie der visio beatifica, so wie sie durchschnittlich vorgetragen wird, die Menschheit Christi keine Rolle mehr spielt. (...) Eine Lehre von seiner [sc. Christi] bleibenden Funktion als Mensch ist kaum ausgebildet. Dementsprechend ist auch die Lehre von der Eigenart unseres bleibenden Verhältnisses zu ihm als dem Menschen-in-Ewigkeit sehr kümmerlich" (vgl. auch RAHNER [1960c] 302f.). Hintergrund dieser Sätze ist wohl Rahners Kritik an einer bloß akzidentellen Vermehrung der Seligkeit durch die leibliche Auferstehung (vgl. RAHNER [1955] 214f.), die von vielen modernen Autoren geteilt wird (vgl. beispielhaft GRESHAKE [1969] 365ff.; GRESHAKE/ KREMER [1986] 31f.; VON BALTHASAR [1960] 283; fast mitleidig: VAN DE WALLE [1983] 200f.; kritisch dazu: OEING-HANHOFF (1979) 309f.; SCHEFFCZYK (1989) 14-27). Freilich müßte ein moderner Theologe, der solche Kritik übt, dann auch eine „beatitudo"-Theorie vorlegen, in der die im Blick auf das Erkenntnisojekt oder –subjekt geforderte Rolle des Leiblichen über das zustimmungswürdig klingende Postulat hinaus auch *einsichtig* gemacht wird. In der mittelalterlichen Debatte um das Wesen der himmlischen Glückseligkeit jedenfalls hat es auch nach Ende unserer Untersuchungsepoche immer wieder von franziskanischer Seite Versuche geben, die Schau der Menschheit Christi zu einem notwendigen Element der Beseligung zu erheben; z. B. versucht man von hier aus die Möglichkeit der Erkenntnis von Individuen bzw. Einzeldingen in der Seligkeit zu begründen. Vgl. TROTTMANN (1995) 343; zu Bonaventura zuvor GERKEN (1963) 299-306, kritischer, auch gegen Gerken, ist STOEVESANDT (1969) 244-255. Eine besondere Rolle spielt dann im 14. Jahrhundert die Kontemplation der Menschennatur des Herrn in der umstrittenen (zeitweisen) Lehre des Papstes Johannes XXII.' über den Aufschub der „visio beatifica" (vgl. TROTTMANN [1995] 433f.).

fen[73]. Von einer wirklichen Kausalität der Auferstehung Jesu als Ereignis kann hier aber ebensowenig wie zuvor in der Summa Halensis die Rede sein[74]. Aufgegriffen werden die für die Summa charakteristische Idee einer „Mittlerschaft" der Auferstehung Christi für die leibliche Beseligung (in Entsprechung zur seelischen Mittlerschaft durch die Höllenfahrt) und damit verbunden der Gedanke einer Steigerung der Glückseligkeit durch den Anblick der verherrlichten Menschheit des Herrn[75].

cc) „Christus exemplar" (Bonaventura)

Viel knapper als die Alexandersumme, aber immerhin im Zusammenhang mit zwei Quästionen am traditionellen Ort des vierten Sentenzenbuches (d. 43, a. 1, q. 1 und 6) widmet sich Bonaventura der Kausalitätsthematik[76]. Es geht ihm dabei ganz offensichtlich nicht um die Vorstellung eines neuen, eigenen Gedankens, sondern eher um eine konzise Bündelung der Diskussionsergebnisse, auf die er selbst zurückgreifen kann. Noch klarer als die unmittelbaren Vorgänger geht Bonaventura auf die schon bei Wilhelm von Auxerre angezeigte Unterscheidung zwischen einer Ursächlichkeit in der Erkenntnis- und in der Sachordnung zurück.

(1) Wer an die Auferstehung Christi glaubt, so heißt es zum ersten Aspekt in der Eröffnungsquästion von d. 43, a. 1, der zweifelt auch nicht an der zukünftigen. Bonaventura spricht etwas später von einem Argument „per hypothesim"[77] und meint damit wohl dasselbe, was Wilhelm von Auxerre und einige seiner Nachfolger[78] mit dem „argumentum a simili" ausdrücken wollten, das sich auf dasselbe Konditionalgefüge des Apostels (1 Kor 15, 12ff.) beruft. An dieser

[73] Vgl. Wilhelm von Melitona, Quaestio de causalitate resurrectionis, a. 1 (T 11 im Anhang: Bd. 2, S. 51ff.).

[74] Vgl. ebd. a. 1 ad 2 (S. 52): „Unde Verbum quod est Deus est causa prima efficiens, sed extra genus et communis; in carne factum propinqua, sed resurgens post passionem proxima."

[75] Dies läßt sich ebd. in zwei der Folgeartikel beobachten: a. 2; a. 4. Den Zusammenhang zwischen Auferstehung und Höllenfahrt für die Vollendung des Leidensverdienstes Christi betont auch Simon Hinton, Expositio Symboli, a. 5 (ed. in: Joh. Gerson, Opera I [1706], 238).

[76] Vgl. SPEEKENBRINK (1955) 81-90.

[77] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 ad 6.

[78] Diese Gleichsetzung findet sich beispielsweise auch im Paulinenkommentar des Guerricus von St. Quentin, (Cod. Paris Nat. lat. 15694, fol. 45vb: „Ibi est argumentum ex hypothesi sive a simili") oder bei Wilhelm von Melitona, Quaestio de causalitate resurrectionis, a. 3: „Quaeritur de hoc argumento: *Si Christus resurrexit, et nos resurgemus*" (Bd. 2, T 11, S. 58).

Stelle wird außerdem erwähnt, daß auch der exemplarursächliche Konnex[79] sowie ein bisher sonst nicht nachweisbares Argument „a minori" („Wenn sogar Christus, dann doch erst recht wir"[80]) zur Schlußfolgerung der allgemeinen Auferstehung führen können. Darum ist der Osterglaube Grundlage für den Glauben an die Auferstehung aller[81]. Auf ihm kann die „Überzeugung der Vernunft" aufbauen[82]. Freilich beruft sie sich daneben auch auf die göttliche Gerechtigkeit, die natürliche Sehnsucht des Menschen nach Vollendung in der Herrlichkeit und das Postulat einer umfassenden Vervollkommnung der Natur. Somit steht die christologische Begründung des Glaubens an eine allgemeine Auferstehung bei Bonaventura durchaus in Konkurrenz zu anderen Begründungsfiguren der Tradition – und an manchen Stellen fehlt sie sogar ganz[83].

[79] Dazu auch Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 ad 3.

[80] Vgl. ebd. ad 6: „sive per locum a minori, quia anima Christi beata minus egebat corpore quam aliae". Das Argument stützt sich also auf die Annahme, Christus habe die Wiederherstellung seines vollständigen Menschseins weniger nötig gehabt als die übrigen Menschen. An dieser Stelle fällt Bonaventura in die Defizite einer Anthropologie zurück, die eher zu Hugo von St. Viktor als ins 13. Jahrhundert paßt.

[81] Vgl. auch Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 1 sol.: „Ut autem credat fidelis resurrectionem Christi, persuasum est sibi per multa testimonia Apostolorum, qui etiam per multa sunt argumenta certificati. Persuadet etiam ipsa pietas fidei, quae nullo modo corpus Christi incineratum potest excogitare." Vgl. BRIVA MIRABENT (1957) 160ff.

[82] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 1 sol.: „Super hoc fidei fundamentum superaedificatur persuasio rationis (...). Et hae sunt rationes supra fidem fundatae." Damit bestätigt sich noch einmal, was wir früher über die Vorgängigkeit des Glaubens gegenüber dem vernunftgeleiteten Argumentieren in der Theologie Bonaventuras festgestellt haben.

[83] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 24, a. 3, q. 1 ad 4: „Unde credere carnis resurrectionem non est aliud quam credere quod Deus corpora nostra resuscitabit, exigente hoc sua iustitia, et faciente sua potentia". Scharfe Kritik hat die bonaventurianische Tendenz zu einer Bevorzugung des gerechtigkeitslogischen Verdienst-Lohn-Schemas bei der Erklärung des eschatologischen Gerichtsgeschehens zu Ungusten christologischer Begründung bei STOEVESANDT (1969) 91f. erfahren: „Weil der Zusammenhang zwischen irdischem Leben und ewiger himmlischer Vollendung nicht in der Selbstidentität des Versöhners und Mittlers Jesus Christus liegt und durch sie verbürgt ist, muß er auf diese andere Weise gewahrt werden – oder wohl richtiger umgekehrt: weil die Korrespondenz und Kontinuität zwischen meritum und praemium als fraglose Gegebenheit vorausgesetzt wird, darum empfindet man weder das Bedürfnis noch hat man eigentlich mehr Raum, um innerhalb der Gerichtslehre der mit sich selbst identischen Person Jesu Christi eine tragende Bedeutung zuzugestehen." Die meritum-Lehre sei bestenfalls eine „schmale Brücke" zwischen Soteriologie und Eschatologie (ebd. 92) und spiele für letztere insgesamt eine „fatale Rolle" (ebd. 70). Wenn Stoevesandts Beobachtungen auch nicht ganz von der Hand zu weisen sind, drängt sich doch als Gegenfrage auf: Nach welchem

(2) Im Blick auf die Kausalität, welche die Auferstehung Christi der Sache nach auf die zukünftige Auferstehung ausübt, ist bemerkenswert, wie knapp und deutlich Bonaventura antwortet: Sie ist Wirkursache und Exemplarursache[84]. Die Bemühung, weitere „genera causae" zuzuordnen, hat Bonaventura wie Wilhelm von Melitona aufgegeben.

(a) Der erste der beiden Begriffe wird ganz ähnlich wie in der Summa Halensis erläutert. Es gibt eine Prinzipalursache, nämlich die ganze Dreifaltigkeit bzw. Christus seiner Gottheit nach. Daneben existiert eine Instrumentalursache, und das ist die „Stimme Christi" beim Jüngsten Gericht: die Stimme dessen, der zuvor im Fleisch auferstanden ist. Sicherlich beschreibt die Instrumentalkategorie besser als der Begriff „causa proxima", den wir in der Summa Halensis vorgefunden hatten und der auch ein eher lockeres Verhältnis zur Erstursache implizieren könnte, die organische Verbindung von Christi Gottheit und dem, was er in seiner erhöhten Menschheit bewirkt. Dadurch, daß Bonaventura aber nicht einmal mehr den ganzen Menschen Christus, der als Richter wiederkehrt, sondern – in großer Nähe zum Sentenzenmeister – nur noch seine Stimme als Instrumentalursache bezeichnet, wird die Bedeutung der Auferstehung Christi in diesem Verursachungsgeschehen noch weiter reduziert – was unsere einschränkenden Bemerkungen im Abschnitt zuvor bestätigt. Ob sich tatsächlich, wie E. H. Wéber meint, im späteren Werk Bonaventuras (besonders in den „Collationes in Hexaëmeron") über die dionysisch inspirierte Lehre von Christus als dem „medium universale" ein deutlicherer Schritt in Richtung einer Anerkennung echter Heilsmittlerschaft für den Menschen Christus vollzogen hat, womöglich sogar als Echo auf die starke diesbezügliche Tendenz der thomanischen Soteriologie[85], ist aus dem Blickwin-

Maßstab sollte denn der Richter Christus urteilen, wenn nicht nach dem Maß der Gerechtigkeit? Auch Gottes Barmherzigkeit kommt im Verdienstmodell kaum zu kurz, denn sie ist ja identisch mit der Gnade als dem Ermöglichungsgrund allen Verdienens. Auf die daneben zu beachtende große Bedeutung des exemplarursächlichen Motivs, welches für Bonaventura sicher das wichtigste Bindeglied zwischen Christologie und Eschatologie ist, hat Stoevesandt ebd. 137ff. selbst hingewiesen; immerhin erscheint ihm diese Verknüpfung von Auferstehung Christi und allgemeiner Auferstehung als einer „der theologischen Höhepunkte in dieser an solchen sonst eher etwas armen Lehre von der Auferstehung" (139).

[84] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 sol.; ad 3.

[85] Vgl. WÉBER (1974) 497: „Rompant avec la noétique exclusivement augustinienne qui, centrée sur la causalité exclusive des Idées divines, en imposant une orientation plus ou moins monophysite, réservait en faite toute la causalité salvatrice au Verbe divin, désormais le maître Mineur met l'accent sur le Christ en tant

kel unserer partikulären Fragestellung nicht entscheidbar; Zweifel sind aber nicht unbegründet.

(b) Die zweite Kategorie, mit der im SK Bonaventuras die Auferstehung Christi in ihrer Wirkung charakterisiert wird, ist die „causa exemplaris": nicht als ewiges Ur- und Erkenntnisbild, wie es nur das Wort Gottes selbst sein kann, sondern als Beginn der faktischen Realisierung einer Wirklichkeit für das Geschöpf, deren Vollendung noch aussteht. Die Auferstehung ist nicht bloß Erfüllung, „Wahrheit" ihrer vielen typologischen Vorausbezeichnungen im Alten Bund, sondern wie das Leiden des Herrn ist sie auch selbst „figura" für die eschatologische Heilswirklichkeit[86]. Als derartiges Vorbild tritt der Auferstandene „von außen" den Menschen gegenüber („exemplar exterius") und leitet sie an („exemplum directivum"), ihm gleichgestaltet zu werden[87]. Daß Bonaventura in diesem Zusammenhang von einer „causa efficiens excitativa" spricht, die der verklärte Christus auf uns auswirkt, zeigt, wie stark die Tendenz des Magisters ist, Wirkursächlichkeit letztlich auf Exemplarursächlichkeit zurückzuführen[88]. Die Metapher von Christus, dem Haupt, dem die Glieder nachfolgen werden, umgreift diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, den wir nicht noch einmal zu erörtern brauchen[89].

Im Ausgang von diesem Bild, so bringt es Bonaventura in einer Osterpredigt auf den Punkt, wäre es geradezu „monströs", wenn man sich eine Auferstehung des Hauptes Christus ohne seine Glie-

qu'homme, en tant que Verbe incarné, le définit comme médiateur, medium universale, et prend enfin en considération l'appareil scripturaire, ecclésial et même physique qui doit contribuer à la divinisation de l'homme. Sans réussir, il semble, à se doter de la netteté qui charactérise la doctrine thomiste sur ce point, la perspective rénovée que dégage Bonaventure nous semble faire écho aux efforts déployés par son collègue Prêcheur." Von einer besonderen christologischen Prägung der bonaventurianischen Eschatologie möchte DELIO (1997), bes. 169-175, sprechen.

[86] Vgl. Bonaventura, Coll. in Hexaëmeron XX, n. 15: „Intelligimus enim aliquo modo figurarum doctrinam, quibus testamentum vetus et etiam novum plenum; ut patet per Apostolum quod passio Christi et veritas fuit et figura, similiter resurrectio" (Opera V,2, 428a).

[87] So die Aussage in 3 Sent. d. 11, a. 1, q. 2 c. Es folgt das auch bei anderen Scholastikern gerne zitierte Augustinuswort, das Eingang in die Glossenliteratur gefunden hatte: „et talia (...) futura sunt corpora nostra quale Christus sua resurrectione monstravit". Vgl. Augustinus, De civ. Dei 10, 29: „Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquanto scrupulosius inter christianarum scripturarum doctissimos disputari; futura tamen sempiterna minime dubitamus, et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstrauit exemplum" (CChr.SL 47, 306).

[88] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 11, a. 1, q. 2 c.

[89] Vgl. BRIVA MIRABENT (1957) 301-304 mit zahlreichen weiteren Belegen.

der vorstellen wollte[90]. Eine Sonderstellung des bonaventurianischen Exemplardenkens liegt mit solchen Feststellungen kaum vor[91].

dd) Die univoke Wirkursache der Erlösung (Albertus Magnus)

Vor seinem berühmten Schüler Thomas soll Albertus Magnus zu unserem Thema gehört werden[92]. Als Ausgangspunkt dienen die Texte des Sentenzenkommentars, die durch die früheren Ausführungen in „De resurrectione" ergänzt werden.

(1) Noch schärfer als Bonaventura unterstreicht Albert, daß beim Nachdenken über eine eschatologische Wirksamkeit der Auferstehung Christi unsere Vernunft als solche „wenig oder gar nichts" vermag[93]. Der Theologe muß hier allein den heiligen Autoritäten folgen, die göttliche Inspiration besitzen.

(2) Nach dieser Vorbemerkung werden ähnlich wie bei Bonaventura nur zwei Wirkweisen der Auferstehung Christi anerkannt: Sie ist „causa efficiens" und „causa sacramentalis"[94]. Daß nicht die Auferstehung, sondern allein Christi Todesleiden „den Lösepreis gezahlt",

[90] Vgl. Bonaventura, Sermo 21 „In resurrectione Domini", n. 6 (ed. BOUGEROL, 285): „Christus caput et exemplar nostrae resurrectionis ad hoc resurrexit, ut nos eius membra de nostra resurrectione certificaret; alioquin monstruosa res esset, si caput resurgeret sine membris".

[91] So ist die Bewertung bei WEBER, H. J. (1973) 284f., daß Bonaventura durch seine Ausführungen „mit der statischen, geschichtslosen Ausrichtung dieser Lehre [sc. von Urbild und Abbild] [bricht], indem er die Verähnlichung an einen historischen Vorgang, nämlich den der Auferstehung Christi, bindet", was sich vor allem in der Ergänzung der Exemplarursächlichkeit durch die „causa efficiens" – die der Auferweckte selber ist – zeige, im Blick auf die historische Entwicklung des Lehrstücks, wie wir sie darstellen konnten, nicht zu bestätigen. Wenn man in dieser Verbindung bereits eine „heilsgeschichtliche" Verortung der Urbild-Abbild-Lehre sehen möchte, so ist sie fast allen bisher behandelten Autoren des 13. Jahrhunderts gelungen, zumindest der Summa Halensis und ihren anonymen Vorgängern. Bonaventura setzt hier keine neuen Akzente, sondern bleibt, wie wir im Vergleich mit Albert noch besser erkennen werden, eher ein wenig hinter dem bisher Formulierten zurück, zumal es feststeht, daß er die Summa Halensis, l. 3, als Quelle benutzen konnte (vgl. DOUCET [1948] CCXLVIf.). Auszeichnend für ihn ist eher seine Präzision und der Verzicht auf überflüssige Fragehinsichten.

[92] Vgl. SPEEKENBRINK (1955) 90-98.

[93] Vgl. Albert, 4 Sent. d. 43, a. 5 sol.: „in hac quaestione ratio per se parum vel nihil valet".

[94] Vgl. Albert, 4 Sent. d. 43, a. 5 sol. Exakt dieselben Termini begegnen übrigens auch in der „Legenda aurea", was allerdings kaum schon auf eine direkte Abhängigkeit von Albert schließen läßt. Vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, c. 52 (ed. MAGGIONI, 361).

also verdienstursächlich die Schuld getilgt hat, wird auch bei Albert fraglos vorausgesetzt[95].

(a) Bei der Erläuterung der Wirkursächlichkeit legt Albert eine Differenzierung vor, die nicht so sehr auf das Verhältnis von Erstursache und nachgeordneten Ursachen abzielt, wie es die Franziskanertheologie und vielleicht auch Albert selbst in De resurrectione[96] getan hatten, sondern welche die verschiedenen Formen der Wirkursächlichkeit mit Blick auf deren Verhältnis zu den Effekten unterscheidet, welche sie hervorbringen (jeweils, wie für Albert typisch, mit Beispielen aus der Naturphilosophie illustriert). Die Betrachtung der Wirkursächlichkeit gewinnt dabei gegenüber dem bisher so dominanten Blick auf Christus als „exemplar" an Bedeutung, weil ihr christologischer Sinn deutlicher freigelegt wird.

Nach Albert gibt es erstens eine „causa efficiens aequivoca", deren Wirkungen nicht von gleicher Art sind wie sie selbst. Für den Fall der allgemeinen Auferstehung ist dies der dreifaltige Gott: Zwischen ihm und der von ihm bewirkten Auferstehung der Menschen besteht keinerlei innere Vergleichbarkeit. Dies ist anders im Falle einer „causa efficiens univoca": Hier besteht zwischen Verursacher und Verursachtem das Band der Artähnlichkeit. Diese Ursache kann habituell oder aktuell existent sein, je nachdem, ob sie ihre Wirkung sofort, im gegenwärtigen Augenblick hervorbringt oder erst später. In diese Doppelkategorie ordnet Albert Christus ein: Als Auferstehender („Christus resurgens") ist er habituelle, als Richter am Jüngsten Tag (als Auferstandener) ist er aktuelle Wirkursache, und zwar im Verhältnis der Univozität zur Auferstehung aller. Wie „ein Mensch einen Menschen zeugt", so läßt der auferstandene Christus die Menschen auferstehen[97]. Daß es in dieser Ähnlichkeit Grenzen

[95] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 19, a. 6 ad 2: „Ad aliud dicendum quod modo quoad exemplar dotium corporis refertur ad Christi resurrectionem: sed quoad solutionem impedientis gloriam corporis, refertur ad passionem ut ad causam."

[96] Vgl. Albert, De res., tr. 2, q. 1 sol. (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 259), wo die Wirkursächlichkeiten Gott Vaters und des auferstandenen Christus als „causa efficiens ut imperans tantum" und „causa efficiens et faciens aliquid in se" unterschieden sind.

[97] „Causa vero efficiens univoca habitualis dicitur, quae efficit simile sibi in specie, sicut homo generat hominem; et sic Christus resurgens est causa efficiens nostrae resurrectionis secundum habitum tantum. Causa vero efficiens univoca secundum actum sive actualis, erit Christus in iudicio portans insignia nostrae redemptionis" (4 Sent. d. 43, a. 5 sol.). Das Argument findet sich auch schon in De resurrectione, allerdings noch weniger stark betont; vgl. De res., tr. 2, q. 1 ad 5 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 260, ZZ. 15-19): „Similiter dicimus hic quod Christus resurgens inquantum huiusmodi est causa conformis nostrae resurrectionis, sed deus est cau-

gibt, braucht dabei nicht verschwiegen zu werden[98]. Die Möglichkeit einer Trennung zwischen Habitualität und Aktualität in demselben Subjekt liegt darin begründet, daß Christus keine mechanische Ursache ist, sondern einen Willen hat („causa voluntaria"), und zwar den göttlichen Willen, der einem menschlichen geeint ist[99].

Wir können an dieser Stelle eine Beobachtung notieren, die sich im Blick auf Alberts Lehre zur „rechtfertigenden Kraft" der Auferstehung bestätigen wird: Gott vollbringt sein Heilswerk durch den menschgewordenen Christus und die Sakramente seines Lebens nicht deshalb, weil er es nicht hätte anders tun können, sondern weil dies der einzige Weg ist, wie er selbst (als Ursache) mit der von ihm bewirkten Gnade bzw. deren Empfängern in ein Verhältnis der Ähnlichkeit treten kann. Nicht die Tatsache, daß Gott in Christus mit einer menschlichen Natur geeint wirkt, ist für sich genommen entscheidend, sondern wie er es tut: nicht als „causa extra genus", wie er es seiner bloßen Gottheit nach wäre, sondern als „causa in genere", also irgendwie „durch" die Gestalt der (verklärten) Menschheit[100]. Dazu paßt, wenn sich Albert an anderer Stelle für eine Menschwerdung Gottes auch unabhängig vom Sündenfall ausspricht, weil der Herr so am besten seine Liebe zeigen und dadurch dem Menschen höchste Seligkeit bereiten konnte: „auf daß er den im Fleische als Bruder schaue, der ihm Gott des Universums ist"[101]. Daß in diesem Verständnis noch nicht der strenge Begriff einer Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi impliziert ist, wie ihn Thomas in seinen späteren Schriften benutzen wird, zeigt sich darin, daß auch Albert nicht der Auferstehung als solcher (instrumentale) Wirkur-

sa eminens proprietatibus resurgentium, et tamen utraque immediate est a deo". Die Ursachentrias heißt hier in einer noch sperrigeren Terminologie: „causa immediata inconformis" (Gott), „causa immediata conformis cum providentia" (Christus resurgens), „causa immediata conformis quam sequitur effectus immediate" (vox tubae = Christus iudex). Der Fortschritt im Sentenzenkommentar ist deutlich erkennbar.

[98] Vgl. 4 Sent. d. 43, a. 5 ad 3 (nur Christus ist „virtute propria" auferstanden).

[99] Vgl. ebd. ad 5: „ipse est causa voluntaria"; „est voluntas Dei in homine resurgente". In De res., tr. 2, q. 1 ad 7 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 260) wird die „causa voluntaria" auch als „causa cum providentia" beschrieben, die ihre Wirkung „ad finem" hervorbringt.

[100] Vgl. Albert, 4 Sent. d. 43, a. 4 ad 1: „Deus est causa resurrectionis extra genus: sed Christus est ut iudex veniens, causa in genere per formam resurrectionis suae nostram faciens et ostendens." Vgl. zur Verschränkung von Wirk- und Exemplarursächlichkeit Christi bei Albert auch 3 Sent. d. 13, a. 3 c.

[101] Albert, 3 Sent. d. 20, a. 4 ad 4: „incarnatus fuisset ad ostensionem eximii amoris sui, et ut multiplices delicias praepararet homini, cum contemplaretur eum in carne fratrem, quem habet universitatis Deum."

sächlichkeit zuspricht, sondern letztlich allein dem Gottessohn Christus, also im strengen Sinne weiterhin nur seiner göttlichen Natur. Aber Albert steht auf der Schwelle zu einer christologischen Aufwertung der Menschheit Christi in der Gnadenvermittlung, die erst Thomas – und nur Thomas – wirklich überschreiten wird.

(b) Neu und überzeugend ist Alberts Argumentation also dadurch, daß sie einen Teil der Kluft zwischen Wirk- und Exemplarursächlichkeit (bzw. bei Albert eigentlich noch schöner: Sakramentalursächlichkeit) überbrückt, die bei manchen früheren Autoren scheinbar unverbunden nebeneinander standen. Worin letztere besteht, braucht Albert in 4 Sent. d. 43, a. 5 gar nicht mehr gesondert zu erläutern, weil die Erklärung schon in seiner Konzeption der Wirkursächlichkeit eingeschlossen ist: Die „sacramenta Christi in carne", zu denen auch die Auferstehung gehört, sind aufgrund ihrer Ähnlichkeit und Urbildhaftigkeit für die zu erlösenden Menschen der Grund dafür, weshalb Christus auch seiner Menschheit nach die Toten auferwecken, d.h. wirkursächlich tätig sein wird. In der Einheit der Person des Sohnes verschränken sich das ganz der Gottheit zugehörige wirkursächliche Handeln und das die Menschheit betreffende exemplarursächliche: Als Gott bewirkt Christus die eschatologische Vollendung in der Form seines eigenen verherrlichten Auferstehungsleibes, weil dieser zugleich Urbild dessen ist, was Ziel seines Wirkens für alle Erlösten sein soll[102].

(c) Um eine solche Verwurzelung der Wirkursächlichkeit Christi in einer „inkarnatorischen Grundidee", wie sie Albert so gut gelungen ist, hatte sich auch Bonaventura bemüht[103]. Während aber bei ihm Christus als Urbild der Vollendung durchaus überzeugend beschrieben wird, bleiben seine Ausführungen zu Christus als Wirkursache des Heils blaß und hölzern. Der Grund dafür ist schnell zu finden: Bonaventura kennt letztlich keinen Eigenwert der Zweitursachen in der Heilsvermittlung. Hier bleibt er ganz auf der streng augustinischen Linie. Alles Geschöpfliche ist nur positiv festgesetzte Instanz, bei deren Auftreten Gott allein die gnadenhafte Wirkung hervorbringt, ohne daß sie selbst Eigenanteil am Geschehen hätte. Dies

[102] Vgl. auch Albert, 3 Sent. d. 1, a. 3: Wie durch die Inkarnation in Christus, dem Haupt des mystischen Leibes, die „plenitudo gratiae" gegeben ist, so in Auferstehung und Himmelfahrt die „plenitudo gloriae".

[103] Besonders deutlich ist dies in 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 ad 6, wo Bonaventura den Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und der unseren u.a. „per locum a causa exemplari relata ad efficientem" zu beschreiben sucht, wobei in der anschließenden Begründung der exemplarursächliche Aspekt wieder beherrschend ist.

wird vor allem deutlich in seiner Sakramentenlehre[104], gilt aber ebenfalls für das eschatologische Wirken Christi. Auch die Stimme des in menschlicher Gestalt erscheinenden Richters wird bloß Anlaß dafür sein, daß der unsichtbare Gott sein Tun beginnt[105]. Ein innerer Zusammenhang fehlt, der dazu berechtigen würde, Christus auch seiner Menschheit nach näher an die göttliche Wirkursache dieses Heils zu rücken, dessen Urbild er als Auferstandener ist[106]. Hier ist Albert einen Schritt weiter gegangen.

(3) Wir brauchen uns um die nähere Beschreibung des Wirkens Christi im Auferstehungsvorgang, wie sie der Doctor Universalis vornimmt, für unser Thema nicht weiter zu kümmern[107]. Ebensowenig bedarf Alberts Lösungsversuch zur Vorbildlichkeit des Aufer-

[104] Als klares Beispiel mag die Lehre über die Wandlungsworte der Messe dienen, denen Bonaventura jede wirkliche konsekratorische Kraft abspricht: „...sed ex divina institutione hoc firmatum est, ut isto verbo prolato a sacerdote super panem cum intentione conficiendi, panis transsubstantietur. Unde ad prolationem illius verbi Verbum increatum facit" (4 Sent d. 10, p. 2, a. 1, q. 3 sol.). Vgl. dagegen Albert, De sacr., tr. 5, p. 1, q. 3, a. 2 ad 8 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 60, ZZ. 41-45): „iste effectus est verbi increati in verbo creato, ita tamen quod neutrum excludit operationem alterius. Verbum enim increatum operatur efficienter, creatum vero sicut causa disponens sacramentaliter." Noch schärfer wird der Unterschied dann bei Thomas, S. th. III, 78, 4 c.: „... quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in praedictis verbis ad transsubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus. Quod (...) et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novae legis". Thomas postuliert dagegen eine reale „virtus creata (...) instrumentalis tamen". Zur „ex-pacto-Kausalität" der Sakramente bei Bonaventura, die als sakramententheologische Variante der für ihn insgesamt bestimmenden Idee einer freien Selbstbindung Gottes verstanden werden kann, die stets die göttliche Souveränität vor eine mögliche geschöpfliche Kausalität im Heilsgeschehen setzt, vgl. HAMM (1977) 479-489 (dort auch zu den wichtigsten Kritikern unter den Zeitgenossen); zum Zusammenhang Christus-Sakramente: BERRESHEIM (1939) 238-248.

[105] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 6 ad 4: „Ad illud quod dicitur de voce Christi, quod non sit causa, quia resurrectio est opus virtutis infinitae, dici potest, sicut praedictum est supra de sacramentis, quod Deus virtute infinita faciet, licet ad prolationem vocis; unde non est ibi proprie causalitas".

[106] Insofern ist die Kritik an Bonaventuras Verständnis der Mittlerschaft Christi bei GERKEN (1963) 302ff. durchaus berechtigt (gegen WEBER, H. J. [1973] 284f., Anm. 88).

[107] Vgl. Albert, 4 Sent. d. 43, a. 4. Fraglich ist, was genau Christus als Mensch tun wird. Albert geht dabei von Damascenus-Worten aus, die ebenfalls vom Anonymus in Cod. Vat. lat 691, fol. 169ra (Bd. 2, T 9, S. 41, Z. 25ff.) und bei Wilhelm von Melitona, Quaestio de causalitate resurrectionis, a. 1 ad 6 (Bd. 2, T 11, S. 53) benutzt werden.

standenen hinsichtlich der Verdammten[108] eingehenderer Untersuchung, da er mit seinem Hinweis auf die bedingte Gleichförmigkeit („conformitas secundum quid"), die in der Unzerstörbarkeit des Leibes besteht, auch wenn die Verwandlung zur Herrlichkeit ausbleibt, in etwa die Antwort des Alexander von Hales wiederholt.

ee) Echte Instrumentalursächlichkeit über die Grenzen von Raum und Zeit (Thomas von Aquin)

Thomas von Aquin behandelt die Frage nach dem ursächlichen Wirken von Christi Auferstehung in seiner Summa als Schlußquästion (III, 56) der ganzen Auferstehungserörterung. Dabei geht es ausdrücklich um die Wirksamkeit in der Sachordnung („resurrectio Christi → resurrectio nostra"), wobei die Wirksamkeit im Erkenntnisordo fast selbstverständlich mitgegeben scheint („fides resurrectionis Christi → fides resurrectionis nostrae")[109]. Wie wir wissen, wird damit der Bogen zum Anfangsartikel (III, 53, 1) geschlagen, der die Heilswirksamkeit in verschiedenen Einzelaspekten zum zentralen Argument für die „Notwendigkeit" der Auferstehung gemacht hatte. So-

[108] Vgl. Albert, 4 Sent. d. 43, a. 26; De res., tr. 2, q. 2 (ed. COLONIENSIS t. XXVI, 260).

[109] Der letztgenannte Zusammenhang und seine Begründung in dem zuerst erwähnten wird klarer ausgedrückt in ScG IV, 79, 4: „Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus (... [1 Cor 12]). Est ergo de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram." Vgl. zu diesem Text VALKENBERG (2000) 156-159. Thomas führt den Zusammenhang zwischen den Glaubensartikeln von Christi und unserer Auferstehung zu Beginn der Ia Pars sogar als prinzipielles Beispiel für die Form theologischer Schlußfolgerung an; S. th. I, 1, 8 c.: „...haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam." Vgl. zum Argument des Artikels CORBIN (1974) 807-814. Nicht die Auferstehung Christi als „principium fidei" kann bewiesen werden, wohl aber kann der Theologe jemandem, der diesen Artikel anerkennt, mit ihm etwas anderes beweisen oder auch, wie mit Blick auf das Beispiel korrekter zu sagen wäre, von dem einen Artikel her einen anderen erhellen. Vgl. CORBIN (1974) 825f., der dazu außerdem ein schönes Belegzitat aus dem thomanischen SK (3 Sent. d. 23, q. 2, a. 1 ad 4) präsentiert, das wiederum konkret auf die Auferstehung Christi Bezug nimmt: „ipsa fides est manifestativa alterius, sive inquantum unus articulus manifestat alium, *sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram*, sive inquantum ex ipsis articulis quaedam alia in theologia syllogizantur; sive inquantum fides unius hominis confirmat fidem alterius" (Hervorhebung von uns). Ähnlich drückt sich Thomas in De ver. q. 14, a. 2 ad 9 aus: Der Glaube kann „argumentum" genannt werden, „inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem." Vgl. noch De virtutibus, q. 2, a. 9 ad 1.

mit liegt auf der nun zu besprechenden Quästion vielleicht das größte theologische Gewicht der ganzen thomanischen Auferstehungstheologie. Diese Einschätzung wird verstärkt, wenn man die Vielzahl an Äußerungen hinzunimmt, die Thomas an anderer Stelle, in früheren Schriften der Kausalitätsthematik gewidmet hat. Wir werden einige von ihnen – wie schon in früheren Abschnitten – vergleichend berücksichtigen, nachdem wir die Endgestalt des thomanischen Arguments in der Summa kennengelernt haben.

Die Gliederung von q. 56 ist denkbar einfach. Thomas fragt in nur zwei Artikeln nach der futurischen und der präsentischen Wirkung der Auferstehung; dem ersten Aspekt werden wir uns im folgenden zunächst zuwenden.

(1) Ein Blick auf die vier Einwände von III, 56, 1 läßt erkennen, daß sich Thomas der gesamten Problemlage bewußt ist, wie sie in der Debatte seit Beginn der Frühscholastik entfaltet wurde. Das Argumentationsmuster der anschließenden Antwort, der ausführliche Entgegnungen auf die Einwände folgen, ist sehr einfach. In seinem Kern ist es die Anwendung eines metaphysischen Prinzips auf den vorliegenden theologischen Sachverhalt.

(a) Dieses Axiom entnimmt Thomas dem ersten Kapitel der aristotelischen Metaphysik, Buch II: „Das Erste in einer jeden Gattung ist Ursache von allem, was nach ihm kommt“[110]. Noch etwas präziser scheint die Formulierung zu sein, die Thomas im „ad 3“ des Artikels wiederholt: „Immer ist dasjenige, welches am vollkommensten ist, das Urbild, das die Unvollkommeneren ihrer Weise gemäß nachahmen“[111]. Thomas hat diese These („universalis propositio“) des Aristoteles, die er mehr als zwei dutzend Mal, mehr oder weniger exakt, in seinem Werk zitiert[112] und dabei auch in ähnlichem christologischen Sinne wie an der vorliegenden Stelle verwendet[113], im Metaphysikkommentar erklärt[114]. Es geht dem Philosophen nach Tho-

[110] Vgl. Thomas, S. th. III, 56, 1 c.: „illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post“.

[111] Vgl. ebd. ad 3: „Semper autem illud quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum.“ Zu einer möglichen anderen Lesart der Stelle vgl. TORRELL (1999a) Bd. 2, 630, mit Anm. 18.

[112] Zur Rezeption ausführlich COUESNONGLE (1954).

[113] So zum Beispiel Thomas, Sup. Joh., c. 5, l. 5, n. 783: „In quolibet autem genere rerum, quod est per essentiam, est causa eorum quae sunt per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Quod ergo est per essentiam vita, est causa et principium omnis vitae in viventibus“ (gemeint ist Christus).

[114] Vgl. Thomas, In Met. II, l. 2. Hier wird der Satz wiederum in einer etwas divergierenden sprachlichen Form wiedergegeben: „Deinde adiungit quamdam univer-

mas' Interpretation darum, deutlich zu machen, weshalb verschiedenen Gegenständen ein- und dasselbe Prädikat univok prädiziert werden kann. Als Beispiel dient die „Wärme", die man gleichermaßen in vielen elementarstofflich zusammengesetzten Dingen und im Feuer vorfindet. Unter allen „warmen" Dingen aber nimmt das Feuer den höchsten Platz ein. Es ist das „zuhöchst" Warme und darum „Ursache" aller anderen warmen Dinge. Gerade dieses Beispiel macht deutlich, daß sich hinter der aristotelischen Zitatreferenz eigentlich ein zentrales Lehrstück platonischer Partizipationsmetaphysik verbirgt, das in seiner christologischen Wendung („Christus exemplar") die ganze IIIa durchzieht. So kann Thomas auch zur Erläuterung des Gedankens in III, 56, 1 wieder ohne Schwierigkeiten Ps.-Dionysius heranziehen[115].

(b) Ein „primum" (und „perfectissimum"), wie es im Aristoteles-Zitat erwähnt worden ist, soll „in der Gattung, zu der unsere Auferstehung zählt", die Auferstehung Christi sein. Damit knüpft Thomas an zwei Voraussetzungen an, die bereits im Auferstehungstraktat erarbeitet wurden[116]: Einerseits gibt es eine „Gattungsähnlichkeit" zwischen Christi und unserer Auferstehung, d.h. einen gemeinsamen Begriff, eine umgreifende Definition dessen, was Thomas „vollkommene Auferstehung" genannt hat. Zum anderen ist Christus unbestritten „der Erste", dem das Prädikat „auferstanden" im Vollsinne zuzuschreiben ist, und zwar nicht nur der Zeit, sondern auch dem Vorrang nach[117], wie Thomas in der Anfangsquästion eingehend dargelegt hatte[118]. Damit aber, so lautet die erste Schlußfolgerung, ist Christus auch „Ursache" für die Auferstehung aller anderen Menschen. Die noch angefügte paulinische Aussage über den „Erstling

salem propositionem, quae talis est: Umnumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eo".

[115] Vgl. FAUCON (1975) 540ff.

[116] Vgl. vor allem S. th. III, 53, 3.

[117] So ausdrücklich S. th. III, 56, 1 ad 3: „Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione". Ähnlich äußert sich Thomas am Ende von Comp. theol., I, c. 239.

[118] Erinnert sei an S. th. III, 53, 3: „Ob Christus als erster auferstand". Nach Thomas unterscheidet sich der Herr von den aus dem Tode Erweckten des Alten Bundes, von denen, welchen er selbst während seines Erdenwirkens wunderbar das Leben zurückgeschenkt hat (ebd. ad 1) und auch von denen, die bei seiner Auferstehung nach Mt 27, 52 ihre Gräber verließen (ebd. ad 2). Vgl. RODRIGUEZ (1975) 330f.

der Entschlafenen", „durch den"[119] die Auferstehung der Toten begründet wird (1 Kor 15, 20f.), paßt sehr gut zur philosophischen Verbindung von „Erstheit" und „Ursächlichkeit", mit der Thomas operiert. So ist in der thomanischen Christologie neben der für die Theologie des Westens insgesamt so bedeutsamen Metapher von „Haupt und Gliedern" durchaus auch das Motiv von Christus als dem „Erstgeborenen der neuen Schöpfung" bzw. von der „Erstlingsfrucht" aufgenommen, die der Sohn in seinem Leiden und seiner Erhöhung dem Vater dargebracht hat[120].

(c) Der zweite Teil des Corpus articuli ist eine konkrete Explikation des zuvor dargestellten Kausalverhältnisses, die seine „Vernünftigkeit" unterstreichen soll. Die Kernaussage lautet: Prinzipiell wirken in der göttlichen Weltordnung Ursachen als vermittelte, durch ein „Näheres" zum „Entfernteren" hin. An dieser Stelle kommt (mit der Funktion einer schöpfungsontologischen Metatheorie) die dionysische Lehre von der hierarchischen Illuminationsordnung[121] ins Spiel. Auf dem Hintergrund ihrer Vorgaben, so folgert Thomas, ist es sinnvoll, daß auch die Auferstehung der Toten so zur Verwirklichung kommt, daß die Stufenfolge vom Ursprung (der Prinzipalursache) über das ihr am nächsten Stehende zu allen anderen hin eingehalten wird. Und „darum verleiht das Wort Gottes", das die belebende Kraft in identischer Weise besitzt wie Gott, der Vater, „zuerst dem ihm naturhaft vereinigten Leib unsterbliches Leben, und durch diesen wirkt er die Auferstehung in allen anderen"[122]. Die „gratia unionis" und die Fülle der persönlichen Gnade, die Christi Menschheit aus der unüberbietbaren Einung und Nähe zur Gottheit des Sohnes empfängt, erweisen sich hier ganz in ihrer soteriologischen Relevanz: Gott eint sich der Menschheit Christi, um durch diese Menschheit die übrigen Menschen zu berühren und zu begnaden[123].

[119] Thomas bezeichnet die paulinische Argumentation aus 1 Kor 15 in Abgrenzung von früheren Bestimmungen („locus a maiori"/ „locus a simili") exakter als „locus a causa": Sup. 1 Cor. c. 15, l. 2.

[120] Vgl. auch 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 3. Die Stellen im thomanischen Werk, wo von der „conformitas" der auferstehenden Menschen mit dem auferstandenen Christus, ihrem Haupt, die Rede ist, sind zahlreich; nur beispielhaft: 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 3 sol. 3 ad 7: „resurrectio membrorum est conformis resurrectioni capitis"; ScG IV, 84, 3; S. th. III, 25, 6 c. Zum patristischen Hintergrund vgl. TOON (1983) 297ff. und TOON (1984) 16ff.

[121] Dazu zusammenfassend ROQUES (1954) 117-131; RUTLEDGE (1964) 60-84.

[122] „Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis": S. th. III, 56, 1 c.

[123] Zur ekklesiologischen Explikation dieses Zusammenhangs bei Thomas vgl. KAEPPELI (1931) 59-68.

(2) Erst jetzt wird deutlich, daß die Ursächlichkeit, die Thomas der Auferstehung Christi zuschreibt, keine andere[124] ist als jene Instrumentalursächlichkeit in der Heilsvermittlung, die im dritten Teil der Summa theologiae der Menschheit Christi ganz allgemein zugeschrieben wird – und mit ihr allen Taten, die Christus in dieser Menschheit vollzogen hat. Was Thomas in den Antworten auf die Einwände von III, 56, 1 präzisierend anfügt, können wir darum leicht mit den Aussagen zusammenbringen, die wir im zweiten Hauptteil dieser Studie über die prinzipielle Bedeutung der christologischen Instrumentalitätsidee vorgetragen haben.

(a) Werkzeugliche Ursache im strengen Sinne („causa efficiens instrumentalis") ist die Menschheit Christi, sofern seine Auferstehung sich in ihr vollzieht, d.h. durch sie geschöpflich vermittelt ist („humanitas Christi, secundum quam [sc. Christus] resurrexit"[125]). Indem sie als Werkzeug dient, ist ihr Ursächlichkeit im eigentlichen Sinne zuzuschreiben[126] – und zwar nicht nur für Christus selbst, sondern für alle Menschen, die auferstehen. Weil sich Gott, der in seiner Gerechtigkeit selbstverständlich Hauptursache der allgemeinen Auferstehung ist, in der Inkarnation dazu entschlossen hat, seine Kraft („virtus") leibhaftig-konkret an das Wirken des Menschen Jesus Christus zu binden, sind aus an sich wirkungslosen Fakten heilsver-

[124] Daß die Auferstehung nicht „causa meritoria" sein kann (III, 56, 1 ad 3), ist für Thomas wie für seine Zeitgenossen evident, da Christus nach dem Tode nicht mehr im Stand eines Erdenpilgers war, dem allein Verdienst möglich ist (vgl. ScG IV, 36: „meritum est alicuius in perfectionem tendentis"; S. th. I-II, 114, 1; II-II, 2, 9 c.; dazu DE LETTER [1939] 49f.; LÉCUYER [1953] 107).

[125] S. th. III, 56, 1 ad 3.

[126] So muß es verwundern, wenn gerade in einer Analyse der Summa-Christologie zu lesen ist, für Thomas sei die (allgemeine) „Auferstehung als letzter, aber essentieller Gnadenakt Gottes aller menschlichen Mitwirkung kategorial entzogen" (MOSTERT [1978] 48) – genau diese unter anderen Scholastikern verbreitete Haltung wird hier durch die instrumentale Betrachtung der Menschheit Christi korrigiert. Später in der zitierten Studie wird allerdings klar, daß Mostert selbst die Vorstellung von einem göttlichen Wirken durch Zweitursachen in der Welt (als der lutherischen „Unmittelbarkeit Gottes" in Beziehung zu Welt und Individuum entgegenstehend) ablehnt (vgl. MOSTERT [1978] 87ff.). Dies wird zum Argument *gegen Thomas* gemacht: Seine „sakramentale, operationale Hermeneutik förderte die Entwicklung, in der sich das theologische Hauptgewicht vom Handeln Gottes *an* dem Menschen auf das Handeln Gottes *durch* den Menschen verschob. Diese Entwicklung ist aber eine Alterierung der christlichen Soteriologie" (ebd. 107). Die korrekte Deutung der thomanischen Lehre über die Rolle der Menschheit Christi bei der Bewirkung der Auferstehung hätte also Mosterts Kritik nur weiter verschärft. Ob andererseits die Auferstehung bei Thomas vom Standpunkt der Wirkursächlichkeit gleich „l'acte sauveur par excellence" genannt werden muß (so CATÃO [1965] 149), ist eine andere Frage.

mittelnde Instrumentalursachen geworden[127]. Dies, so fügt Thomas ähnlich wie frühere Theologen an, ist keine apriorische, sondern eine selbstauferlegte Einschränkung Gottes in seiner Heilsökonomie[128]. Gott hätte uns auch anders erlösen können als durch Tod und Auferstehung Christi, wie an früherer Stelle der IIIa Pars ausführlich erklärt worden ist; aber er hat sich – nicht ohne Grund – entschlossen, es gerade so zu tun[129].

(b) Daß Gott als auch in der zweitursächlichen Vermittlung frei Handelnder bestimmen kann, wann die Wirkung des ursächlichen Geschehens eintreten soll, stellt nach Thomas keine wirkliche Schwierigkeit dar[130], zumal der Theologe den heilsökonomischen Grund für die Verzögerung leicht erkennt: Die Wirkung der Auferstehung ist ja Endpunkt in einem umfassenderen, geschichtlich sich entfaltenden Geschehen der Christusverähnlichung, in dem vor der Anteilnahme an seiner Herrlichkeitsgestalt der Weg durch Leiden und Kreuz steht. Wenn Christus seiner Menschheit nach echte Instrumentalursache der Gnade ist, dann bedeutet dies, daß die Vermittlung dieser Wirkung in strenger Relation zum Lebensschicksal Christi verstanden werden muß.

Hier stehen wir am zentralen Konvergenzpunkt von wirk- und exemplarursächlichem Denken bei Thomas, der zugleich Ausgangspunkt für die Konstruktion seines christologischen Systementwurfs in der Summa ist. Jede Ursache, so weiß Thomas vom Philosophen,

[127] Eine sehr klare Erläuterung bietet Thomas dazu auch Super I Thess., c. 4, l. 2: Christus ist „causa efficiens [sc. resurrectionis nostrae]: quia quae humanitate Christi gesta sunt, non solum sunt gesta secundum virtutem humanitatis, sed virtute divinitatis sibi unitae. Unde sicut tactus suus curabat leprosum inquantum instrumentum divinitatis, sic resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis non inquantum corporis, sed inquantum resurrectio corporis uniti Verbo vitae."

[128] „Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen, ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa effectus. Sic igitur divina iustitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi; potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis": S. th. III, 56, 1 ad 2. Ähnlich schon Thomas, 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 2.

[129] Vgl. S. th. III, 46, 2-3.

[130] Vgl. auch Thomas, Sup. 1 Cor. c. 15, l. 2, n. 915: „Dicendum quod effectus sequitur ex causis instrumentalibus secundum conditionem causae principalis..."; Super Ad Thess. I c. 4, l. 2: „Sed si dicas, quod iam fuit, quare ergo non sequitur effectus eius? Respondeo. Dicendum est, quod est causa resurrectionis nostrae secundum quod operatur in virtute divina. Deus autem operatur per ordinem suae sapientiae. Tunc ergo erit nostra resurrectio, quando hoc disposuit ordo divinae sapientiae."

bewirkt etwas ihr Ähnliches. So ist es auch bei Christus, der Ursache unseres Heils. Nicht nur seine Auferstehung ist Wirkursache und Exemplarursache in einem[131]: Weil Christus in allem Tun und Leiden seiner Menschheit Gottes Gnade schenkt, ist diese Gabe in ihrem christologischen Ursprung wie in ihrer Aneignung durch die Menschen stets heilsgeschichtlich vermittelt. Christi Menschheit ist in jeder Phase ihres Daseins der erste Ort des neuschaffenden Heilswirkens Gottes in der Welt und – damit geht Thomas über Albert hinaus – zugleich Instrument der Vermittlung dieses Heils an die übrigen Menschen[132]. So darf die Auferstehung nicht aus dem Kontext der übrigen Lebenstaten Jesu herausgelöst werden. Sie ist nicht isoliert zu verstehen[133], sondern nur, wie Thomas bereits in III, 53, 1 c. gesagt hatte, als „Vollendung unseres Heils" („complementum nostrae salutis")[134], das seiner Gänze nach im Tun des Gottmenschen Christus gründet. Was die Auferstehung für uns bewirkt, wird nur verständlich, wenn man den Weg Jesu vom ersten Augenblick

[131] Thomas, S. th. III, 56, 1 ad 3: „causa efficiens et exemplaris". Die Prinzipien von Form und Wirkung stehen nach Thomas in enger Verbindung: Ein Formprinzip entfaltet regulative und vorbildliche Tätigkeit, insofern es das zu Formende zu immer vollkommenerer Angleichung aufruft, was wiederum nur durch die Tätigkeit einer „causa efficiens" zu verwirklichen ist. Eine präzise Erklärung gibt GREDT (1929) II, 154: „Causalitas causae exemplaris (...) est ipsa actio efficientis, quatenus dirigitur ab exemplari. Causa enim exemplaris influit in effectum suum seu producit effectum suum, qui est formatio exemplati, mediante actione agentis". Vgl. auch ANCIAUX (1907); GARIN (1958). Zum Zusammenhang zwischen Exemplar- und Wirkursache vgl. auch O'NEILL (1962) 4, außerdem die wichtigen Feststellungen bei SECKLER (1964) 52f. Was die Exemplarursache von der eigentlichen Formalursache eines Dinges unterscheidet, ist, daß jene als „causa formalis extra rem" (vgl. SCHULEMANN [1915] 16; LOOSEN [1941] 199) ein mit Verstand begabtes Lebewesen nicht auf die Weise der Inhärenz, sondern der Nachahmung zu „prägen" vermag. Von hier aus wird diese abstrakte Kategorie theologisch relevant, insofern Christus als „exemplum" erscheint, weil er bewußt sein irdisches Leben als Ideal gestaltet hat, dem ähnlich zu werden der gläubige Mensch in seinem Leben aufgerufen ist.

[132] Vgl. – mit besonderem Bezug auf die Auferstehung Christi – BORST, O. M. (1962) 64-69. Es folgen ausführliche Hinweise zum Modus der Gleichgestaltung mit Christus durch die Sakramente.

[133] Wenn Thomas etwa davon spricht, daß unser Glorienleben im Glorienleben Christi seinen Ursprung hat (vgl. zwei treffende Zitate aus dem Johanneskommentar bei BORST, O. M. [1962] 17*, Anm. 11: Super Joh. 13, 6, n. 1830; 14, 5, n. 1924: „... quia vita nostra gloriosa creatur ex vita gloriosa Christi"), dann denkt er sicher nicht wie einige der schon behandelten Franziskanertheologen an eine reale Steigerung der Seligkeit durch den Anblick der verklärten Menschheit Christi, sondern eben an die Heilswirksamkeit der Ostermysterien des Lebens Jesu selbst, wie wir sie beschrieben haben.

[134] Dazu ZIMOLAG (1972) 33ff. 135.

der Empfängnis an glaubend „mitgegangen" ist. Alle Mysterien des Lebens Jesu gemeinsam, von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt, sind die reale Entfaltungsgestalt der Gnade Christi als erlösender Gnade für die Menschen. Die (nicht zuletzt durch die Sakramente ermöglichte) schrittweise Verähnlichung mit Christus, dem universalen Vorbild[135], ist der einzige Weg, wie diese inkarnatorische Gnade beim Menschen ankommen kann[136]. Metaphysische Christologie und Leben-Jesu-Traktat gehören darum in der Summa theologiae genauso zusammen wie Christologie und Gnadenlehre, Soteriologie und Spiritualität des christlichen Lebens. Vor allem J.-P. Torrell hat in seinen meisterlichen Interpretationen der thomanischen Lehre in der Summa theologiae diese große Synthese aus vielen Blickwinkeln erschlossen[137].

[135] Vgl. BOUËSSÉ (1965) 161f. Die IIIa pars der Summa ist voll von Aussagen des Aquinaten, welche für das irdische Wirken Christi insgesamt (vgl. III, 39, 3 ad 3: „Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium") wie für einzelne seiner Handlungen die Vorbildlichkeit für uns unterstreichen; „(...) eine Zusammenstellung dieser reichhaltigen Aussagen ergibt ein farbenreiches Bild, das bedauerlicherweise, soweit wir sehen, noch kein Thomasforscher herausgearbeitet hat" (PESCH [1967] 571).

[136] Vgl. die schöne, eher selten zitierte Stelle aus dem thomanischen Sündentraktat der Ia IIae, wo erklärt wird, weshalb die Vergebung der Erbschuld, die in der Taufe erfolgt, und die Befreiung von den Straffolgen der Erbsünde nicht zur gleichen Zeit, sondern „secundum ordinem divinae sapientiae" zeitlich versetzt geschehen: „Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo" (S. th. I-II, 85, 5 ad 2).

[137] Vgl. konkret zum Zusammenhang von Wirk- und Exemplarursächlichkeit in III, 56, 1 OCARIZ (1982) 974ff.; TORRELL (1996a) 193-196; TORRELL (1996b) 165-173; TORRELL (1999a) Bd. 2, 629-634; NARCISSE (1997) 437-452. Wenig Sensibilität für das thomanische Denken zeigt an dieser Stelle O'COLLINS (1970) 522. Für ihn ist die „causa exemplaris" nicht mehr als eine Art äußerlichen Prototyps und die „causa efficiens" bloß ein technisches Hilfsmittel; darum lautet sein Fazit: „The scope of Aquinas' contribution to the theology of the Resurrection should be sought elsewhere than in his application of Aristotelian categories of causality." Was er dann freilich als das angeblich Bleibende der thomanischen Interpretation angibt, sind nur noch einige theologische Trivialitäten.
Ähnlich unzugänglich für den Wert wirk- und exemplarursächlicher Heilsvermittlung in der thomanischen Christologie ist ASENDORF (1971) 370-374, der überall in den Texten zur Auferstehung Christi nur deren Abwertung gegenüber dem Kreuz entdeckt – ein Fehler, den erst Luther korrigiert habe. Ohne daß auf diese letzte These eingegangen werden kann, muß doch die am Schlagwort orientierte Auslegungsmethode des Autors kritisiert werden. Daß zumindest seine Grundthese von einer theologischen Nachordnung der Auferstehung gegenüber Kreuz (und

(c) Weil Wirk- und Exemplarursächlichkeit der Auferstehung dennoch begrifflich unterscheidbar bleiben, kann Thomas leichter als viele seiner Vorgänger (und er selbst im SK[138]) die unterschiedliche Wirksamkeit der Auferstehung Christi im Blick auf Selige und Verdammte erklären: Wirkursache ist sie für beide, Exemplarursache im eigentlichen Sinne („proprie", also hinsichtlich dessen, was tatsächlich abgebildet werden soll) ist sie nur für die Guten[139]. In eingeschränktem Maße bleibt sie es auch für die Bösen insofern, als sie auf das Gericht vorausweist – hier erinnert man sich an die Argumentation der Summa Halensis. Im Gericht nämlich werden auch die Verlorenen in ihrem unsterblich gewordenen Leib Christus gegenüberstehen, der – ebenfalls in seiner auferstandenen Menschheit – das Urteil fällen wird. So kann (neben anderem) die Kausalität Christi in seiner Menschheit für die Auferstehung der Toten zum Argument werden, um dem Herrn als Mensch auch das Richteramt am Jüngsten Tage zuzuschreiben[140], weshalb Thomas mit S. th. III, 59 folgerichtig eine Quästion „über Christi Richtergewalt" in den Erhöhungstraktat der Christologie aufgenommen hat[141].

(d) Als weitgehend abgeschlossen[142] darf die Diskussion darüber gelten, ob im Falle der Auferstehung Christi (anders als in normalen Kausalbeziehungen) eine Instrumentalursache in räumlicher und zeitlicher Trennung von ihrem Zielobjekt zu wirken vermag.

(aa) Der Zweifel an einer derartigen Möglichkeit hat schon viele der klassischen Thomasexegeten geplagt, und die meisten von ihnen scheinen die Meinung Medinas geteilt zu haben, der bemerkt, es sei ein schwieriges Unterfangen („arduum opus"), die Wahrheit der thomanischen Schlußfolgerung freizulegen[143]. Um den Problemen zu entgehen, sind prominente Ausleger wie Cajetan oder Suárez zu der These gelangt, daß nicht die Auferstehung Christi als solche (d. h. der konkrete Vorgang, „resurrectio in fieri"), sondern vielmehr

Inkarnation) bei Thomas (besser: in der ganzen Scholastik) nicht falsch ist, bemüht sich unsere Studie in differenzierterer Form zu belegen.

[138] In 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 4 spricht Thomas wie die früheren Autoren noch von einer gestuften Exemplarursächlichkeit (Ähnlichkeit bezüglich des „natürlichen Lebens" vs. Glorienähnlichkeit).

[139] Vgl. S. th. III, 56, 1 ad 3. Zur exemplarischen Wirksamkeit der Auferstehung Christi vgl. ZIMOLAG (1972) 82-101.

[140] Vgl. S. th. III, 59, 2 c. (2. Argument).

[141] Dazu POTVIN (1973) 238ff.

[142] So schon das Urteil von PESCH (1967) 567 zur Frage nach der Instrumentalität von Christi Menschheit bei Thomas insgesamt.

[143] Vgl. Bartholomäus a Medina, Comm. in IIIam, q. 56 (ed. VENEDIG, 669b), der im übrigen anschließend die korrekte thomanische Lösung vorträgt.

der durch die Auferstehung bleibend geprägte verherrlichte Christus (die „resurrectio in facto esse") Ursache der zukünftigen Auferstehung sein wird – denn nur er wird dem zu bewirkenden Vorgang unmittelbar präsent sein können. Thomas selbst formuliert das Problem in der dritten Objektion von S. th. III, 56, 1, und diese Stelle bleibt auch für viele seiner modernen Interpreten interessant[144]. Während bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein in starkem Maße eigene systematische Grundpositionen der Diskutanten in die Beiträge eingeflossen sind[145] – erinnert sei an den langen Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern um die Berechtigung des Begriffs einer „physisch" wirkenden Instrumentalkausalität –, sind die neueren Forscher an erster Stelle bemüht, in mehr historischer Perspektive die authentische Lehrmeinung des Thomas herauszuarbeiten. Das Ergebnis lautet: Es ist kaum zu bezweifeln, daß Thomas an eine Wirksamkeit der Auferstehung „in fieri" dachte[146].

(bb) Entscheidend für den Aquinaten ist in dieser Frage die Charakterisierung der „göttlichen Kraft", die als Prinzipalursache hinter allen Taten der Menschheit Jesu steht. Diese Kraft „erreicht im Modus der Gegenwärtigkeit alle Orte und Zeiten. Und eine solche Berührung der Kraft nach genügt für den Begriff dieser Wirkursächlichkeit"[147]. Durch die Mysterien des Lebens Jesu (und zwar nur durch sie) hat Gott seine erlösende Kraft in der Welt zu wirken beginnen lassen. Dies bedeutet aber nicht, daß die so vermittelte Kraft an und für sich, als vom ursächlichen Geschehen unterscheidbare Wirkung, die nun selbst konkret zugewendet werden soll, an die Beschränkungen von Raum und Zeit gebunden wäre. Denn wie der Aquinate an anderer Stelle ausführt[148], kann Unkörperliches prinzipiell in seinem Wirken gar nicht an den direkten räumlichen Kontakt mit Körperlichem geknüpft sein. Gott ist darum dem Zwang der räumlichen Vermitteltheit seiner Handlungen in besonderer Weise

[144] Vgl. etwa LAVAUD (1927) 414ff.; BOUËSSÉ (1934); VAN MEEGEREN (1939) 154-166; LÉCUYER (1953) 109f.; HOLTZ (1953) 616-627; HOFFMANN, A. (1956) 444-456; VAN ROO (1958); O'NEILL (1962) 9-23; CROTTY (1962) 72-83; PESCH (1967) 572ff.; ZIMOLAG (1972), bes. 11-19; NEELS (1973); SCHONTZ (1987) 402-477; PIOLANTI (1995) 638-648; TORRELL (1996a) 198-203; TORRELL (1996b) 179-183; TORRELL (1999a) Bd. 2, 637-643.

[145] Einen Umriß der älteren Diskussion bietet NEELS (1973) 10-18.

[146] Vgl. TORRELL (1996a) 201f. Der entgegengesetzten Deutung scheinen weiterhin GALOT (1983) 403f. und KESSLER (1995) 355 m. Anm. 144 beizupflichten.

[147] „Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae": S. th. III, 56, 1 ad 3. Vgl. zu dieser Problematik auch CATÃO (1965) 172-179.

[148] S. th. I, 8, 2 ad 2.

entzogen[149]. Im Grundsatz gilt dies auch von der zunächst durch ein Instrument vermittelten göttlichen Kraft[150].

(cc) In aller Deutlichkeit stellt sich Thomas die Frage nach einer zeit- und raumübergreifenden Wirkung der Heilskraft, die durch das inkarnatorische Tun Christi in die Welt gekommen ist, bei der Behandlung der Eucharistie[151]: Sind die Wandlungsworte, die der Priester rezitiert, bloß „materialiter" zu nehmen, d. h. so, daß sie zwar etwas über die bezeichneten Gaben aussagen, aber nichts an ihnen verändern, oder muß man sie „significative", modern gesprochen: als bezeichnenden Teil eines performativen Aktes verstehen, in dem real etwas an Brot und Wein bewirkt wird? Thomas stimmt der zweiten Alternative zu, wobei er auf das Tun Christi bei der Einsetzung des Altarssakramentes verweist, das wiederum aus dem Kontext der übrigen menschlichen Handlungen des Herrn heraus seine Deutung findet: Der Priester kann die Wandlungsworte deswegen in der gleichen Weise rezitieren, „als wären sie von Christus gesagt", weil die „unendliche (göttliche) Kraft Christi" bewirkt, daß diese Worte, nachdem der Herr sie einmal ausgesprochen hat, verwandelnde Kraft besitzen, wann immer ein Priester sie wiederholt. Ge-

[149] Vgl. S th. I, 8, 1 ad 3: „(...) nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit."

[150] Vgl. die wichtigen Aussagen bei TSCHIPKE (1940) 187. Freilich wird an dieser Stelle bei ihm ebensowenig wie in den Ausführungen von HOFFMANN, A. (1956) 552f. deutlich gemacht, daß eine Wirkursächlichkeit der geschichtlichen Mysterien der Menschheit Christi nicht für die vor der Inkarnation existierenden Menschen anzunehmen ist. Klarer ist ZIMOLAG (1972) 32: „[Sanctus Thomas] de temporibus futuris loqui videtur." Ähnlich TORRELL (1996a) 202. Thomas selbst macht in S. th. III, 62, 6 c. darauf aufmerksam, daß die Sakramente des Alten Bundes deswegen nicht eigentlich zur Rechtfertigung der Menschen beitragen konnten, weil sie nicht Instrumentalursachen für die erlösende Kraft des Leidens Christi waren; denn letztere war ja noch gar nicht gesetzt. Daher konnte die Rechtfertigung der „antiqui patres" unmöglich durch Sakramente geschehen, wie wir sie heute kennen, sondern vollzog sich durch den Glauben als einen Akt der Seele, der auf das zukünftige Leiden Christi wie auf sein Ziel vorgreifen konnte. Die „Sakramente" des Alten Bundes waren daher nur Ausdruck und Kundgabe ebendieses Glaubens. Vgl. außerdem S. th. III, 8, 3 ad 3; III, 37, 1 (3. Argument); III, 49, 2 ad 2; III, 49, 5 ad 1; III, 52, 5 ad 2; III, 52, 6 c.; III, 61, 4 c.; bes. III, 61, 3 und III, 70, 4.

[151] Vgl. zum folgenden S. th. III, 78, 5 c.: „Nec obstat quod sacerdos etiam [sc. verba consecrativa] recitative profert quasi a Christo dicta. Quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula; ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret."

nauso ist es im Fall der Taufe, wo „aus der Berührung mit Christi Fleisch" nicht nur das Wasser des Jordan, sondern jedes Wasser die Kraft zur geistlichen Wiedergeburt des Menschen erhalten hat.

(dd) So gilt ganz allgemein: Das Leben Jesu ist die „Öffnung", durch die Gottes Gnade in die Welt eintritt. Diese Gnade behält dauerhaft die Gestalt der einmaligen heilsgeschichtlichen Vermittlung[152], aber sie ist in ihrer nun beginnenden Wirksamkeit nicht durch die raum-zeitliche Kontingenz der ursprünglichen Instrumentalursache eingeschränkt und bleibt in ihrer Applikation dem freien göttlichen Willen und seiner Heilsökonomie unterworfen[153].

(3) Schließlich stellt sich die Frage, seit wann die dargestellte Lehrmeinung der Summa (und damit der vollständige Begriff der Instrumentalursächlichkeit in Anwendung auf die Menschheit Chri-

[152] Man muß die Theologie der „mysteria vitae Christi" bei Thomas in ihrer Einzigartigkeit und die Konkretisierung in Fragen wie etwa der Auferstehungskausalität stark umdeuten, um den bleibenden Heilswert der Menschwerdung in der Individualität ihrer historischen Entfaltung derart begriffsidealistisch verdünnen zu können, wie METZ (1998) es in seiner Polemik gegen heilsgeschichtliche Deutungen des Summa-Aufbaus tut. Die „historia Christi", so lautet ebd. 188 die Behauptung, erhalte bei Thomas erst durch ihr Aufgenommensein in Sakramente und Eschatologie ihre endgültige, sie in den Rang eines Gegenstands von Wissen(schaft) erhebende Transformation: „Weil dieses dreifache Tun ein zusammenhängendes Ganzes ist, ist die historia Christi nicht eigentlich vergangen, sondern, mit Hegel unterschieden, ge-wesen, weil in ihrem (gnadenstiftenden) Wesen gegenwärtig. (...) Die einzige von Thomas gedachte historia von prinzipiellem Rang, die Christus seiner Menschheit nach eignet, erweist sich näher besehen als eine ‚aufgehobene', ins Wesen erhobene Geschichte, so wie Christi Menschheit überhaupt nur als die in die Person des WORTES ‚aufgenommene' allein ‚ist' (III,17,2)." Metz vermittelt den Eindruck, als habe Thomas eine „Aufhebung" der inkarnatorischen Selbstoffenbarung Gottes im Geschehen ihrer Vermittlung wie Hegel für die Aufhebung der Geschichte in der fortschreitenden Entfaltung des philosophischen Gedankens postuliert. Tatsächlich geht es bei Thomas umgekehrt um eine „Einholung" aller Menschen und ihrer Geschichte in die Person und die Geschichte Jesu Christi, deren Mysterien als solche, *in fieri* wirksam bleiben. Diese Geschichte ist nicht deswegen dem wissenschaftlichen Verstehen eröffnet, weil sie sich in die überzeitliche Präsenz des Sakramentalen hinein verlängert, sondern weil sie in der Ontologie der Person Jesu Christi gründet, der Haupt aller Menschen ist. Das irdische Handeln Christi macht für das Heil der Menschen nutzbar, was seine Menschheit als vom ewigen Wort angenommene *ist*: Instrument der Gottheit. Metz' Spekulation versucht sogar noch, in der für die Scholastiker selbstverständlichen Artikelstruktur eine Abbildung des behaupteten dialektischen Transformationsweges zu entdecken; dabei kommt es zu gewagten Thesen wie S. 113: „Wie sich die Tertia Pars zur übrigen Summa verhält, so das sed contra zum übrigen Artikel, da es die Mitte in der Kleinform ist". Vgl. dagegen die nüchterne Analyse der Formalstrukturen bei ELDERS (1987b).

[153] Vgl. VAN MEEGEREN (1939) 156 f.; 161; HOLTZ (1953) 633-645 und VAN ROO (1958).

sti überhaupt) im Oeuvre unseres Heiligen nachweisbar ist. Gegensätzliche Positionen sind in der Forschung vor allem bei der Einordnung der thomanischen Äußerungen im SK zu vermerken: Liegt hier bereits derselbe Instrumentalitätsbegriff vor wie später in der Summa? Obwohl wir aus unseren früheren allgemeinen Darlegungen zur Instrumentalitätsidee bereits wissen, daß wiederum P. Torrell Recht haben dürfte[154], wenn er – u. a. gegen H. J. Weber[155] – diese Frage verneint, ist es reizvoll, den Beweis dafür unmittelbar aus dem Text zur Auferstehungskausalität zu führen, der im SK noch nicht in die christologische Auferstehungsquästion integriert, sondern, nach dem Vorbild der Zeitgenossen, in den eschatologischen Kontext des vierten Buches (d. 43) eingefügt ist.

(a) Thomas geht dort vom etwas offeneren Begriff der „Mittlerschaft" aus, die Christus nach seiner menschlichen Natur im Auferstehungsgeschehen ausübt, um uns die Gaben Gottes auszuspenden[156]. Im folgenden bemüht sich Thomas, dieses Kausalgeschehen zu erläutern.

(aa) Dabei führt er zunächst eine Unterscheidung ein, die stark an den Sentenzenkommentar Alberts erinnert: Christus als Gott ist äquivoke Erstursache unserer Auferstehung („prima causa ... quasi aequivoca"). Als Gott und Mensch, der selbst aufersteht („Deus et homo resurgens"), ist er unmittelbare, univoke Ursache: „causa proxima, et quasi univoca". Genau auf diesen Übergang von „äquivoker" zu „univoker" Verursachung in der Person Christi hatte Albert Wert gelegt. So läßt sich die Vermutung formulieren, daß auch für den jungen Thomas der Unterschied zwischen „abstrakter" und „inkarnatorisch vermittelter" Bewirkung der Auferstehung darin liegt, daß die eine (und einzige) wirkliche Ursache, nämlich Gott (bzw. Christus, sofern er die göttliche Kraft mit dem Vater gemeinsam hat) nicht einfach aus dem Jenseits der Transzendenz in diese Welt hineinwirkt, sondern daß er als göttlich Wirkender zugleich Mensch ist, und daß diese Menschheit zudem der erste Ort ist, wo die Wirkung zur Entfaltung kommt – näherhin in der Auferstehung Christi –, wo sie deswegen vorbildhaft für alle anderen Menschen sichtbar wird.

[154] Vgl. TORRELL (1996a) 180-185, bes. 185, Anm. 25. Einen knappen Überblick über die Debatte und ihre wichtigsten Teilnehmer bietet auch IAMMARRONE (1997) 130-139.

[155] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 289ff., der sich dabei gegen CROTTY (1962) wendet.

[156] Vgl. im folgenden Thomas, 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 c. In den Zusammenhang der übrigen Äußerungen des Aquinaten zum Mittleramt Christi stellt diesen Text REMY (1993) 196-199. Eher paraphrasierend: BIFFI (1994) 228-235.

Da Christus Gott und Mensch ist, ist er zugleich Wirkursache (in seiner Gottheit) und Exemplarursache (vermittels seiner Menschheit). Damit aber ginge es nicht um instrumentale Wirkursächlichkeit im eigentlichen Sinne (wie in der Summa), sondern um das inkarnatorisch bedingte Faktum, daß sich in Christus die Wirkursache immer zugleich auch als Exemplarursache zeigt (und damit menschlich verstehbar macht). Die geeinte Menschheit Christi ist darnach so etwas wie das authentische Medium der Auslegung und Kundgabe dafür, was Gottes Gnade für uns ist, Ort der „Übersetzung" ihres an sich fremden Wesens in die Kategorialität menschlichen Seins und Begreifens. Sie ist aber noch nicht – wie später – eigentliche Instrumentalursache, obwohl Thomas im SK bereits die diesbezügliche Begrifflichkeit des Damascenus benutzt[157].

(bb) Daß unsere Auslegung korrekt ist, läßt sich weiterhin an der philosophischen Präzisierung des Verhältnisses von Wirkvorgang und Ähnlichkeitsrelation im Falle der univoken Ursache aufzeigen, wie sie Thomas in unserem Text anschließt.

Eine im Verhältnis zu ihrer Wirkung „univoke" Ursache vermag diese Ähnlichkeitsbeziehung in doppelter Weise hervorzubringen. Einer ersten Möglichkeit nach wäre das formale Prinzip der Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung zugleich das bestimmende Prinzip des Wirkvorganges selbst. Thomas führt als Beispiel das Feuer an, das einen anderen Gegenstand – man könnte etwa an Ei-

[157] „Sed ipsa resurrectio Christi (...) est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae; operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus...": 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 c. Auch eine andere Stelle im vierten Sentenzenbuch ist als solche auf Grund der durch Damascenus geprägten Terminologie kaum von der später ausgefalteten Instrumentalitätslehre zu unterscheiden: „Et dicendum quod sicut Damascenus in 3 lib. dicit, humanitas Christi est quasi divinitatis organum, sicut corpus animae; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter. Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et huiusmodi; alio modo inquantum est instrumentum divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Christi sua resurrectione nostram causare, sicut tactu suo leprosum mundare, et quia instrumentum non agit nisi in virtute principalis agentis; inde est quod dicitur Christus resuscitaturus corpora non virtute humanitatis, sed divinitatis; quamvis sua resurrectio sit nostrae resurrectionis causa per modum quo tactus leprosi est causa mundationis. Per verbum Filii Dei fit animarum resurrectio, per verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio" (4 Sent. d. 48, q. 2, a. 5 ex.). Auf das im Schlußsatz zitierte Augustinus-Wort dürfte Thomas bereits im Prolog des vierten Buches anspielen: „a morte ergo corruptionis naturae eripiet verbum incarnatum per resurrectionem".

sen denken – erwärmt[158]. In diesem Falle sind sich Feuer und Eisen im Blick auf die beiden gemeinsame Wärme ähnlich; zugleich ist die Wärme des Feuers auch selbst Prinzip des Wirkvorgangs „Erwärmen", den das Feuer am Eisen vornimmt.

Eine zweite Möglichkeit ist dann gegeben, wenn das Formalprinzip der Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung nicht zugleich unmittelbares Prinzip ist, das den Wirkvorgang bestimmt; diese Rolle wird stattdessen von einem anderen Wirkenden übernommen, welches als Prinzip auch der Ähnlichkeitsform noch einmal zugrundeliegt. Wieder wird der Zusammenhang durch ein Beispiel illustriert: Ein weißer Mensch (Formalprinzip: „Weiß-Sein"/ „albedo") zeugt als Wirkursache einen anderen weißen Menschen[159]. Die Form, welche eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung ausmacht, ist aber nicht zugleich Form bzw. Prinzip des Wirkvorgangs. Der Zeugung liegt nicht das „Weißsein" zugrunde, sondern vielmehr jene personale Substanzialität, in der (auch) das Weißsein gründet. Der Weiße zeugt einen Weißen, aber nicht vermöge seines Weiß-Seins.

Diese zweite Form eines univoken Ursache-Wirkung-Verhältnisses möchte Thomas im SK anwenden, um die Kausalität der Auferstehung Christi zu beschreiben. Die Auferstehung Christi bewirkt „univok" unsere Auferstehung – klarer müßten wir sagen: Christus, sofern er aufersteht, ist univoke Ursache der Menschen in ihrer Auferstehung. Das „esse resurgens" ist die beiden gemeinsame Ähnlichkeitsform, aber es ist nicht als solches das Wirkprinzip. Die Wirkung wird vielmehr bestimmt von demjenigen, das der Auferstehung Christi wie der Auferstehung aller (als Prinzip) zugrundeliegt, und das ist die göttliche Kraft („virtus divina")[160]. Damit ist ganz deutlich: Der Wirkvorgang ist im strengen Sinne nicht durch die Auferstehung instrumental vermittelt, sondern die „Instrumentalität" wird im SK noch darin gesehen, daß das verursachende Subjekt und das

[158] „Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente" (4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 c.).

[159] „Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generaret hominem album (...) albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato" (ebd.).

[160] Noch deutlicher als das Corpus articuli spricht hier das „ad 1": „Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis (...) non quia ipsa agat resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet virtute divina, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi."

die Wirkung empfangende Subjekt in eine Ähnlichkeitsrelation treten; beide haben aber als Grundlage dieser Ähnlichkeitsform einzig und unmittelbar die Wirkkraft Gottes[161]. Der wirkende Gott kann, weil seit der Inkarnation auch Mensch, zugleich exemplarursächliches Vorbild für die von ihm hervorgebrachte Wirkung sein. Für sich als Gottmensch hat der Gottmensch univok dasselbe bewirkt, das er für die übrigen Menschen bewirken will, allerdings früher, an erster Stelle, und zwar aufgrund der größeren Nähe, die Christi Menschheit im Vergleich zur Menschheit aller anderen der Gottheit gegenüber besitzt[162]. Thomas knüpft damit im SK deutlich an die Lösung aus Alberts SK an[163], die er aber begrifflich weiterentwickelt und, anders als dieser, mit der Instrumentalitätsterminologie des Johannes Damascenus verbindet. Damit ist der Grundstein für den Übergang zur eigentlichen christologischen Instrumentalitätsidee gelegt, den Thomas innerhalb der „Quaestiones de veritate" vollzogen hat.

(b) Dieser entscheidende Schritt ist in der Forschung exakt beschrieben worden[164]; eine Wiederholung erübrigt sich, zumal der volle Begriff einer Instrumentalkausalität der Auferstehung Christi

[161] Somit erweist sich die Kritik von WEBER, H. J. (1973) 291 gegen CROTTY (1962) 67ff. als unberechtigt. Es ist gerade nicht die Aussageabsicht des Thomas, die Weber wiedergibt, wenn er ebd. ausführt: „die artgleiche Ursache bringt als artgleiche, darin besteht ihre Eigenart, ihr Ähnliches hervor, d. h. sie schließt die causa exemplaris mit ein". Vielmehr ist die Auferstehung Christi nicht *gemäß ihrer Ähnlichkeit/ Exemplarität* bewirkende Ursache, sondern Wirkursache ist weiterhin Christus, der zwar als Mensch/ als Auferstehender „artgleich" mit uns/ mit allen Auferstehenden ist, aber gerade nicht als der diese Auferstehungen (göttlich) Bewirkende. Eine echte formale Identität zwischen Exemplarursache und (instrumentaler) Wirkursache lehrt Thomas mit Blick auf die Menschheit Christi erst im späteren Werk; im SK kann man höchstens von einer personalen Identität zwischen (göttlicher) Wirkursache und (menschlicher) Exemplarursache (die *als solche* uneigentliche Instrumentalursache ist) sprechen.

[162] Vgl. 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 3.

[163] Dies ist einer der wenigen Punkte, wo die Studie Torrells m. E. zu einem nicht ganz richtigen Urteil gelangt: Wie wir glauben gezeigt zu haben, stimmt es keineswegs, daß sich Thomas im SK in der vorliegenden Frage „nicht auf seinen Lehrer stützen konnte" (TORRELL [1996a] 185, Anm. 28). Torrells Zitatauswahl aus Alberts SK insinuiert hier, daß dieser ohne spekulative Bemühung bloß die Meinung der Tradition wiedergegeben habe. Weggelassen wird aber gerade diejenige Passage, in der die Begriffsunterscheidung zwischen äquivoker und univoker Wirkursächlichkeit entwickelt wird, die in der Geschichte unseres Lehrstücks originell ist, an die Thomas in seinem SK anknüpft und die darum als wichtiger Zwischenschritt auf dem Weg zur letztendlichen Bestimmung der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit bei Thomas gewertet werden darf.

[164] Es geht vor allem um De ver. 29, q. 4; alles Nötige ist bei TORRELL (1996a) 186-192 dargestellt. Vgl. auch SPEEKENBRINK (1955) 173f.; BIFFI (1994) 258-263.

in diesem Text nun sehr klar nachzuweisen ist[165]. Ebenso wollen wir in unserem Rahmen von der weiteren Detailuntersuchung kleinerer thomanischer Äußerungen zum Thema absehen, wie sie in seinen übrigen Werken, vor allem den reportierten Paulinenkommentaren, nicht selten sind und teilweise schon zitiert wurden[166]. Sie gehören zumeist in die Zeit der bereits entfalteten Instrumentalitätsidee und fügen der Lehre, die wir aus der Summa kennen, nichts Entscheidendes hinzu. I. Biffi hat alles greifbare Material gesichtet und geordnet zur Darstellung gebracht[167]. Einen ausdrücklichen Hinweis verdienen allemal Thomas' dichte Darlegungen im „Compendium theologiae" mit ihrer Fokussierung auf den in der Summa weniger präsenten Gedanken der Adam-Christus-Typologie[168].

3.) Die präsentische Wirksamkeit der Auferstehung Christi: „Rechtfertigung" / „Auferstehung der Seele"

Wenn Paulus in Röm 4, 25 von Christus sagt, er sei „dahingegeben um unserer Sünden willen und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung", so ist sich die Scholastik mit einem Exegeten des 20. Jahrhunderts einig, daß „dieser Doppelsatz (...) kein plerophorischer Parallelismus Membrorum, sondern eine Glaubensformel" ist, „deren Glieder praecise unterschieden sind"[169]. Der Umfang dessen, was mit dem Wort „Rechtfertigung" beschrieben wird, scheint dabei weiter zu reichen als die nun schon häufiger erwähnte allgemeine Bestärkung der Glaubensgewißheit, die den Jüngern durch Christi Auferstehung zuteil wurde. Die Frage lautet: Ist die Auferstehung nicht auch objektives Heilsmysterium, das neben dem (subjektiven) Glauben „aus sich" eine soteriologische Wirkung für den mit Christus Verbundenen entfaltet? Zwei Problemaspekte können in der scholastischen Debatte, wie sie sich vor allem an der genannten

[165] So etwa in De ver. q. 27, a. 3 ad 7, wo neben der instrumentalen Wirkursächlichkeit auch der exemplarursächliche Aspekt genannt wird.

[166] Thomas übernimmt hier oft übliche, durch die Glossen geläufige Auslegungsformeln; vgl. etwa Sup. Rom. 1, 3, wo die Auferweckung der Toten als Zeichen der göttlichen Kraft Christi gedeutet wird: „est ergo sensus quod apparet Christum esse Filium Dei in virtute ex resurrectione mortuorum, id est quod mortuos fecit secum resurgere, sec. illud Matth. 27, 52...".

[167] Vgl. BIFFI (1994) 317f. (zu In Symb.); ebd. 347 mit Anm. 46; 350 (Super Io.); 354-363 (Paulinenkommentare). Zu den Bibelkommentaren vgl. auch schon SPEEKENBRINK (1955) 161-165, zum Compendium ebd. 175ff.; eingehender zum Job-Kommentar CHARDONNENS (1993) 73-76; zu den Aussagen in der ScG: RUELLO (1982), bes. 108-112; BIFFI (1994) 284f.; HOPING (1997) 450.

[168] Comp. theol. I, c. 239. Vgl. VALKENBERG (2000) 160f.

[169] STAUFFER (1947) 117.

Schriftstelle aus dem Römerbrief entzündet, unterschieden werden. Erstens ist nach einer theologischen Erklärung zu suchen, welche die ins Genetisch-Konstitutive weisende semantische Färbung des Begriffs „iustificatio" als Wirkung der Auferstehung wiederzugeben vermag. Zweitens muß der Wirkbereich der Auferstehung von dem der Passion abgegrenzt werden, von der im ersten Teil des parallel gebauten Pauluswortes die Rede ist. Die im Römerbrief angedeutete Zuordnung eines mehr „negativen" Funktionsaspekts zum Leiden und eines eher „positiven" zur Auferstehung fordert nach differenzierten soteriologischen Kategorien, die freilich kompatibel mit den größeren dogmatischen Theoriestücken (inkarnatorischer Ansatz, Satisfaktionslehre) bleiben müssen.

a) Bild des neuen Lebens – Zielform des Glaubens (Frühscholastik)

(1) Im Schrifttum Abaelards bzw. seines nächsten Umkreises finden sich zwei eng verwandte Ansätze zur Beschreibung einer präsentischen Wirkung der Auferstehung Christi.

(a) Im „Commentarius Cantabrigiensis" wird die Metapher der „resurrectio animae" aufgegriffen, die bereits von den Kirchenvätern zur Illustration des Rechtfertigungsvorgangs benutzt wurde. Der Kommentator führt aus: Die Auferstehung, die für uns der Auferstehung Christi korrespondiert, ist diejenige „in anima". Sie ist der Maria Magdalena zuteil geworden, als der Herr sie von Sünden befreite und zur Heiligen machte. Bemerkenswert ist, daß der Kommentator diese geistige (metaphorische) Auferstehung für „größer und viel wunderbarer" erachtet als die Auferstehung Christi selbst, die ja nur „im Fleische" geschah[170]. Damit wird dasselbe Problem sichtbar, das wir im vorangehenden Abschnitt am Beispiel der Summa Halensis kennengelernt hatten. So ist bei Abaelard die Wirksamkeit der Auferstehung ganz in die abbildende Aneignung durch die an Christus Glaubenden verlegt: Deren Leben soll zur moralischen Umsetzung des vorbildlichen Heilsgeschehens werden und dieses so

[170] Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Col. (ed. LANDGRAF, 498): „Dixit, quod quemadmodum Christus resuscitatus est, ita et nos resuscitati sumus. Sed meliori quidem resurrectione, ea videlicet, que in anima est, que sola potest eterna beatitudine frui, cuius resurrectio multo prestantior est quacumque carnis resurrectione. Quod enim Dominus ita Marie Madalene inspiravit et a peccatis eam resuscitavit, de tanta peccatrice tam gloriosam tam sanctam perficiens. Hec utique resurrectio maior fuit et multo mirabilior quam dominica etiam resurrectio, que tantum fuit in carne." WEINGART (1970) 147 hat also ganz recht mit seiner Einschätzung: „Abailard (...) places more emphasis on Christ's resurrection as the pledge of the Christian's own resurrection than on the vindication of the Lord's person."

erst vollenden. Typisch für die abaelardische Soteriologie[171] wird das erlösende Tun Christi als Zeichen gedeutet, das nicht in seiner Faktizität, sondern erst in seiner Wirkung, der gläubigen Rezeption seines Sinns im Leben der Gläubigen, die sich durch Christi Liebe zur Liebe erwecken lassen, seine wahre Bedeutung entfaltet.

(b) Nicht wesentlich, sondern nur in der Schwerpunktsetzung verschieden präsentiert sich Abaelards Deutung von Röm 4, 25 in seiner Glosse: „Rechtfertigung" bezeichnet im Zusammenhang mit der Auferstehung Christi die Beharrlichkeit des Christen in der Gerechtigkeit des Handelns, die durch die Hoffnung auf die eigene Auferstehung motiviert und damit (indirekt) Wirkung der Auferstehung Christi ist, welche uns zu derartiger Hoffnung berechtigt[172]. Die Notwendigkeit solcher Motivation vom Ziel her[173] liegt, wie wir aus der ähnlich lautenden Parallelstelle des „Commentarius Cantabrigiensis" erfahren[174], in der von Abaelard so häufig betonten Gefährdung der Jünger durch die Verzweiflung begründet, wie sie aus der Erfahrung des Karfreitags folgte.

(2) Diese beiden Deutungsvorschläge Abaelards – Christi Auferstehung als Korrelat zum positiven Inhaltsmoment im Rechtfertigungsprozeß und als stimulierende, Hoffnung vermittelnde Zielform christlichen Glaubenslebens – sind in etwa jene Gedanken, die sich bereits bei Augustinus und im Ambrosiaster[175] und von hier aus in

[171] Vgl. dazu WEINGART (1970), bes. 97-184; PEPPERMÜLLER (1972) 84-104. Es ist zu beachten, daß die neuere Forschung dazu neigt, Abaelards Soteriologie nicht mehr als rein „exemplaristisch" zu deuten, sondern darin auch „wirkursächliche" Aspekte entdeckt, durch welche die Kluft zu Anselm ein wenig kleiner wird. Vgl. COLISH (1994b) 453f., bes. auch die Literaturangaben in Anm. 119.

[172] Vgl. Abaelard, Römerbriefkommentar, II (zu 4,25) (PL 178, 859/ ed. BUYTAERT = Opera I, 153): „Et resurrexit propter iustificationem nostram. *Iustificationem* dicit perseverantiam iustitiae quae iustum facit. Non enim iustus dicitur qui aliquando iuste agit, sed qui hoc in consuetudine habet. Quod itaque dicitur: *Resurrexit propter justificationem nostram,* tale est, ut spe gloriae resurrectionis quam in seipso nobis exhibuit, nos in operibus iustis perseverantes faciat."

[173] Vgl. auch Abaelard, ebd. III (7,4) (PL 178, 882D/ ed. BUYTAERT = Opera I, 189); (8,10) (908B-D/ ed. BUYTAERT, 214).

[174] Vgl. Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Rom. (ed. LANDGRAF, 67): „Et ‚resurrexit propter iustificationem', id est, ut daret perseverantiam, in qua consistit iustificatio iuxta illud: Qui perseveraverit, salvus erit; qui legitime certaverit, coronabitur. Discipuli enim ante resurrectionem ita infirmi [Landgraf: infirma] erant et imbecilles, quod fere in desperationem venerant dicentes: Sperabamus hunc redempturum Israel."

[175] Nachweise bei STANLEY (1951) 261-265. Stanley stellt diese mehr „moralische" Ursächlichkeit, die in der westlichen Vätertheologie vertreten wird, der Lehrmeinung bei den griechischen Kirchenvätern gegenüber, die viel stärker die reale ge-

den frühmittelalterlichen Interpretationen unserer Stelle sowie in der Erklärung der Glossa ordinaria[176] finden. Sie werden mit unterschiedlicher Akzentuierung und Erläuterung immer wieder bei den Autoren der monastischen Tradition[177], aber dann auch unverändert bei den Frühscholastikern vorgetragen, wie zwei Beispiele zeigen.

(a) Mehr beiläufig, nämlich zur Begründung der zweifachen Bedeutungsdimension der Eucharistie als „res et sacramentum", kommt Hugo von St. Viktor auf den sakramental-figurativen Sinn der Lebensereignisse Christi zu sprechen[178]. Man darf nach Hugo im Sakrament „veritas" und „figura" nicht gegeneinander ausspielen, da beide Sinnebenen auch im Blick auf Tod und Auferstehung des Herrn unzweifelhaft zusammengehören. Daß nach Paulus wie der Tod auch die Auferstehung Christi „Gleichnis, Bild, Ähnlichkeit, Sakrament und Beispiel" für einen anderen Sachverhalt ist, wird mit Röm 4, 25 belegt: In Christi Auferstehung wird exemplarisch deutlich, daß „wir für die Gerechtigkeit leben sollen". Ein Zweifel an der gleichzeitigen Wahrheit des Geschehens qua Faktum entsteht dadurch nicht.

(b) Robert von Melun übernimmt von Hugo die Unterscheidung der Wirkweisen in den verschiedenen Lebensgeheimnissen Christi nach ihrem sakramental-figurativen Gehalt[179]. Robert hält es aber auch für möglich, „iustificatio" in Röm 4, 25 nicht im Sinne des Mittels zum (eschatologischen) Ziel, sondern als Umschreibung für dieses Ziel selbst zu verstehen. Es würde dann die in Christus antizipierte Wiederherstellung des „rechten" Verhältnisses zwischen Leib und Seele meinen, die der Mensch im künftigen Leben ersehnt. Eher der erste dieser beiden Deutungsvorschläge wird von den Schriftkom-

meinsame Kausalität von Tod und Auferstehung betonen, ohne aber eine genauere Beschreibung der Wirkweisen vorzunehmen (ebd. 258-261).

[176] Vgl. Glossa ordinaria zu Röm 4, 25: Biblia cum glossa IV, 283a.

[177] Beispielhaft nur: Wilhelm von St. Thierry, In epistulam ad Rom. 6,3f. (PL 180, 602C-D/ ed. VERDEYEN = CChr.CM 86, p. 77).

[178] Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacr., l. 2, p. 3, c. 6 (PL 176, 466A-B). Wir haben die Stelle schon früher zitiert und auf Paralleltexte hingewiesen.

[179] Vgl. Questiones [theologice] de epistolis Pauli, zu Röm 4, 25 (ed. MARTIN, 82): „Traditus [est] propter delicta nostra, et surrexit propter iustificationem [nostram]. Hanc distinctionem facit Apostolus propter diversitatem sacramentorum assignandam, quam glosse evidentem dicunt. Potest tamen dici, quod Christus bene dicitur resurrexisse propter iustificationem nostram. Ex hoc enim, quia Christum resurrexisse cognoscimus, de resurrectione corporis certi, maxime ad iustificationem querendam allicimur. - Vel, propter iustificationem nostram, id est, quia per ipsius resurrectionem iustificationem que future vite est, ubi *caro* [iam non] *concupiscit adversus spiritum*, accipere meremur."

mentaren im Umkreis Roberts aufgegriffen[180]. Doch auch die Befreiung von der „mors animae" auf Erden, der die eschatologische Befreiung von der „mors corporis" folgt, findet hier unter den Wirkungen von Christi Auferstehung Erwähnung[181]. Zugleich entdeckt man anfängliche Spuren des Versuchs, Leiden und Auferstehung Christi in ihrer Wirkweise begrifflich zu unterscheiden. Die „Quaestiones in epistulas Pauli" aus dem Einflußbereich Roberts von Melun greifen fast wörtlich auf die Aussage der Glossa ordinaria zurück: Leiden und Auferstehung sind beide „Ursache", aber nicht in gleicher Weise „Vorbild" der Rechtfertigung[182]. Das ganze österliche Heilsgeschehen „bewirkt" die Erlösung des Sünders, aber das Leiden „versinnbildlicht" einen anderen der von uns darin unterschiedenen Aspekte als die Auferstehung. Der Anonymus des Paulinenkommentars in Cod. Paris Arsenal 534/ Vat. Ottob. lat. 445[183] identifiziert sie näher: Das Sterben Christi ist Zeichen für den Untergang des alten Lebens, die Auferstehung Zeichen des (beginnenden) neuen[184]; zusammen markieren sie den Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit[185]. Wirkursächlichkeit für beide Aspekte der Erlösung kommt dem Tod Christi zu, während die Auferstehung als „causa sine qua non" des Geschehens bezeichnet wird, ohne daß

[180] Vgl. etwa Quaestiones in ep. Pauli, In ep. I ad Thess. (PL 175, 588C).

[181] Vgl. Allegoriae in NT, l. 7 (PL 175, 918C-D).

[182] Vgl. Quaestiones in Epistolas Pauli, In Ep. ad Rom., q. 124 (PL 175, 464B): „Etsi utrumque illorum [sc. et passio et resurrectio] sit causa, non tamen figura".

[183] Zu dessen Einordnung in den Umkreis Roberts vgl. LANDGRAF (1932) 182ff.; LANDGRAF (1973) 92.

[184] Vgl. Cod. Vat. Ottob. lat. 445, fol. 39rb: „*Traditus est propter delicta*: Cum passio Christi sit causa remissionis peccatorum et iustificationis, et resurrectio similiter utriusque: Cur utrumque non redditur utrique? Vel cur potius hoc huic quam illud illi? Responsio. Mors Christi signum est interitus veteris vitae et resurrectio signum novae; et ideo fit ita. Et nota quod mors Christi est efficiens causa utriusque, resurrectio causa sine qua non sit." Vgl. ebd. fol. 116va: „Alibi dicit Apostolus: *Christus mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram.* Tamen et mors Christi utrumque operatur in nobis, peccatorum scilicet remissionem et nostram iustificationem; et resurrectio utrumque."

[185] Vgl. ebd. fol. 48vb [zu Röm 6,5]: „....*simul et resurrectionis eius:* id est mox erimus complantati [Hs: contemplati] similitudini resurrectionis eius, hoc est firmiter in novitate vitae radicati. Novitas vitae iustitia est, et culpa vetustas. Huius sententiae sensus est: Si similitudinem mortis Christi firmiter in nobis tenuerimus, ut sicut Christus semel mortuus est et nos semel peccato moriamur, non iterum peccemus, ut iterum mori sit necesse. Quia mors Christi repetita non est, et similitudinem resurrectionis eius procul dubio obtinebimus in praesenti in iustitia et in futuro in immortalitate et gloria: Quia cum apparuerit, similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est."

man eine nähere Erklärung erhielte, was darunter zu verstehen sein soll.

(3) Damit ist bereits der Diskussionsstand umrissen, der uns im Glossenwerk des Petrus Lombardus begegnet (während die Sentenzen zum Thema schweigen). Selbstverständlich finden aus dem reichen Schatz der Vätersentenzen Aussagen zu den paränetisch-motivierenden Effekten der Auferstehung Erwähnung[186], ebenso zur Parallelität zwischen der Auferstehung der Seele und des Leibes in der zeitlich differenzierten Doppelwirkung der Auferstehung Christi. Dies kommt beispielhaft in einem Wort zu Ps 29 zum Ausdruck, das wohl auch wegen des Terminus „causa efficiens", obwohl hier durchaus noch in unspezifischer Bedeutung gebraucht, gerne von den nachfolgenden Theologen angeführt werden wird, die um Präzisierung des Kausalvorgangs bemüht sind[187]. Beim Lombarden werden – mit wörtlichen Anklängen an schon genannte Texte früherer Paulinenkommentare – Leiden und Auferstehung in ihrer Wirksamkeit unterschieden, aber es wird zugleich die im strengen Sinne rechtfertigende (= sündenvergebende) Wirkung auch der Auferstehung Christi unterstrichen[188].

[186] Vgl. Petrus Lombardus, Collect. in Rom. 6, 3ff. (PL 191, 1403B): „Mors enim Christi et resurrectio, non tantum res, sed etiam sacramenta sunt. Quidquid enim gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione, in ascensione et in sedere ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus mystice non tantum dictis, sed gestis configuretur vita Christiana"; In II ad Cor. 5, 15 (PL 192, 42B): „Ideo mortuus est, ut et qui vivunt, (...) ei, (...), qui pro ipsis mortuus est et resurrexit, id est, non in spe terrenorum, sed in spe resurrectionis vivant"; In I ad Thess. 4, 12ff. (PL 192, 303B-C): „Christum ergo appellat mortuum, ut dum audimus illum mortuum fuisse, et resurrexisse, nos quoque speremus resurrecturos per virtutem divinitatis eius."

[187] Vgl. Petrus Lombardus, Glossa super Ps. 29, 6 (PL 191, 294D-295A): „Pro qua resurrectione designanda, Dominus mane resurrexit, idem promittens nobis per suam resurrectionem, quae est efficiens causa resurrectionis, et animae in praesenti, et corporis in futuro".

[188] Petrus Lombardus, Collect. in ep. ad Rom. (PL 191, 1378A-B, zu c. 4, 25 „et resurrexit propter iustificationem nostram"): „id est, ut juste vivamus, quod aliter non poteramus. Nota quod utraque, id est mors et resurrectio Christi, delicta nostra tollunt, et utraque justificant; tamen mors Christi sola interitum vitae veteris significat, et in sola resurrectione, nova vita signatur; quae a justificatione incipit et in immortalitate perficietur. Ideoque congrue quantum ad significationis diversitatem verba divisit dicens: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.*" Der ganze Gedanke wird auch gerne in der Predigtliteratur verwendet, wie ein Beispiel des Lombardus-Schülers Petrus Pictaviensis erkennen läßt: Sermo de resurrectione (aus Cod. Paris Nat. lat. 14593, fol. 325va-326vb), ed. TIBBER (1983) 283f.

(4) Daß vor allem zum letzten Punkt weitere Klärung erforderlich ist, deutet sich noch in der Folgediskussion der Frühscholastik gegen Ende des 12. Jahrhunderts an. Je klarer die Philosophie ihre Lehre von den verschiedenen Ursachen entfaltet, desto mehr verlangt man nach einer begrifflich schärferen Zuordnung verschiedener Ursachentypen für Leiden und Auferstehung Christi. Allzu schwankend zeigte sich zudem in den bisherigen Versuchen das Verständnis von „Rechtfertigung". Diese Unsicherheit in den Begriffen artikuliert der Anonymus in Cod. Paris Mazar. 1708, ohne daß er eine klarere Lösung beizutragen hätte[189].

Konziser ist die Position, die vom Anonymus aus Cod. London, Harley 3855 vorgebracht wird[190]. Er spricht das Erlösungswerk als solches ganz dem Tod Christi zu. Die Auferstehung dagegen bewahrt uns in der Erlösung, und zwar durch den rechten Glauben, den sie an Christus als Gott und Mensch und an sein Heilswerk vermittelt[191]. Anders als die bisher vorgestellten Modelle wird hier die Wirkung der Auferstehung nicht in einer moralisch transformierten Übernahme des in Christus Geschehenen („Übergang vom Leben zum Tod") gefunden, sondern die Auferstehung rückt als letzter, definitiver Schritt seiner Selbstoffenbarung in den Blick: An sie zu glauben heißt, in definitiv richtiger Weise an Christus zu glauben, und das ist heilsnotwendig. Auch in dieser offenbarungslogischen Qualifizie-

[189] Vgl. Cod. Paris Mazar. 1708, fol. 257vb: „Apostolus distinxit inter remissionem et iustificationem sic: *Christus passus est propter peccata nostra tollenda, resurrexit propter iustificationem nostram.* Ergo vel Apostolus inconvenienter distinxit vel passione Christi non iustificati sumus. Ergo passio Christi cooperabatur ad salutem nostram fidem nobis infundens, et sic iustificati sumus; nemo enim nisi ex fide iustificatus est. Quare ergo attribuitur iustificatio resurrectioni magis quam passioni? Ergo pro peccato patitur quis; sic passione recipit remissionem; ideo attribuitur passioni remissio; resurrectioni vero iustificatio."

[190] Die Handschrift enthält Material aus dem Umkreis von Petrus von Poitiers und Odo von Ourscamp, LANDGRAF (1944a) hat auch eine Quästion von Magister Udo darin entdeckt. Jedenfalls sind die Texte später als Petrus Lombardus. Vgl. LANDGRAF (1973) 136.

[191] Vgl. Cod. London Harley 3855, fol. 16ra: „Item, Christus profuit nobis morte sua, Christus profuit nobis resurrectione sua. Ergo magis fuimus liberandi resurrectione quam morte. Solutio. Non est facile assignare utro istorum magis profuit. Morte redemit ab interitu animae et corporis; resurrectione fidem nobis contulit incarnationis suae et liberationis nostrae plenariae et quod ipse deus esset. Quam vix haberemus si usque ad communem resurrectionem differret resurrectionem suam. In simili vide: Iste liberavit hunc aegrum ab aegritudine appositione medicinae; liberam conservat sanitatem per diëtam. Non potest ergo facile perspici utro istorum modorum plus profuit ei, an scilicet curando per medicinam an conservando per diëtam. Similiter potest assignari in morte et resurrectione Domini."

rung, die übrigens erneut einen Gedanken Augustins für die mittelalterliche Debatte wiederentdeckt[192], behält die Auferstehung neben der Passion reales Eigengewicht: Nach den Worten unseres Anonymus verhalten sich Sterben und Auferstehen des Herrn wie Medizin und Diät als aufeinander folgende Verordnungen desselben Arztes, der damit zunächst den Patienten von seiner Krankheit befreit, um ihn anschließend dauerhaft gesund zu erhalten[193].

(5) Näher als derartige Bilder führt uns die Einführung des Verdienstbegriffes in unsere Fragestellung an die Antworten der Hochscholastik. Die Diskussion um das Verdienst Christi, die uns schon früher beschäftigt hat, wird allgemein unter der Prämisse geführt, daß Christus nach seinem Tode nichts mehr verdienen konnte; nur selten wird dies anders gesehen[194]. Damit aber bietet sich über die schon entwickelten Maßgaben hinaus ein klares Kriterium der Unterscheidung zwischen der Wirkform von Leiden/ Tod und Auferstehung Christi an, dessen Verwendung in unserem Zusammenhang

[192] Vgl. Augustinus, De trin. 2, 29 (CChr.SL 50, 120): „Ideoque meritum fidei nostrae resurrectio corporis domini est. Nam mortuam esse illam carnem in cruce passionis etiam inimici eius credunt, sed resurrexisse non credunt. Quod firmissime nos credentes tamquam de petrae soliditate contuemur...". Auch in Contra Faustum 16, 29 (CSEL 25/1, 476) spricht Augustinus mit Bezug auf Röm 4, 25 von der „resurrectio, quae credita nos iustificat". Die Hinweise verdanke ich DURWELL (1958) 42.

[193] Eine andere Quelle der Frühscholastik, welche die Wirkung der Auferstehung Christi für uns vor allem in der Befestigung des rechten Glaubens an Christus und den daraus folgenden ethischen Impulsen sieht, ist der anonyme Kommentar zum Ersten Korintherbrief aus der Porretanerschule, den Landgraf ediert hat. Vgl. Commentarius Porretanus in 1 Cor. (ed. LANDGRAF, 29f.): „In hac autem Christi resurrectione non solum que ad fidem pertinent, sed etiam que ad mores, multa didicimus. Ad fidem, ut scilicet verum Deum esse cum Deo Patre crederemus; ad mores, quia inde, quod resurrexit, patet ipsum mortuum esse. Nisi enim mors precessisset, non sequeretur resurrectio. Ex quo perpendimus, quoniam verus homo fuit, quod ieiunavit, quod comedit, quod bibit, quod fuit humilis, mansuetus."

[194] Als Beispiel nenne ich den anonymen Summisten aus Bamberg, Cod. Patr. 136, der auf fol. 58v ausdrücklich lehrt, daß Christus auch durch seine Auferstehung „für sich und uns" verdient habe, was „speciali privilegio" möglich geworden sei. Damit widerspricht der Summist seinen eigenen Aussagen, wie wir sie im vorangegangenen Abschnitt dieser Arbeit aus fol. 51v zitiert haben; dies unterstreicht den kompilatorischen Charakter des Textes, der oft additiv aus mehreren Quellen zusammengefügt worden ist. Allerdings wird auch in fol. 58v die Auferstehung Christi wieder wie zuvor als „causa exigitiva vel designativa" unserer Auferstehung bezeichnet. Vgl. den ganzen relevanten Textausschnitt bei LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 233f., Anm. 232. In der frühen Neuzeit scheint die Frage nach einer Verdienstmöglichkeit „post mortem" im Streit mit den Sozinianern noch einmal eine Rolle gespielt zu haben; vgl. DURWELL (1958) 43.

sich erstmals deutlich im Paulinenkommentar des Stephan Langton aufzeigen läßt.

(a) Zu Röm 4,25 bietet Langton zwei Erklärungsoptionen[195]. Die erste zielt, ganz im Sinne der seit Hugo von St. Viktor üblichen Rede von der „diversitas sacramentorum" und ihren bildhaften Gegenstücken im Glaubensleben, darauf ab, dem Leiden und Auferstehen Christi je entsprechende Wirkungen zu „adaptieren" (der Ausdruck, auch in der Form „coaptatio", wird von Langton häufig benutzt). Langton vergleicht dieses Vorgehen mit den Seligpreisungen Jesu, wo ebenfalls verschiedenen Handlungen „per simile vel contrarium" bestimmte Konsequenzen zugeordnet sind.

Interessanter ist die zweite Erklärung, die der Magister vorschlägt. Auch sie greift auf die Vorgaben der Tradition, näherhin der Lombardusglosse zurück, indem sie die beiden Begriffe „causa et figura"

[195] Vgl. Stephan Langton, Paulinenkommentar, Cod. Paris Nat. lat. 14443, fol. 263rb, korrigiert nach Codd. Salzburg, A.XI.7, fol. 3v und Paris Mazar. 269, fol. 13vb-14ra, zu Röm 4, 25: „*Traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram.* Ex hoc loco sumitur quod dicitur in praefatione sic: Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam nostram resurgendo reparavit. Sed nonne traditus propter iustificationem nostram et resurrexit propter delicta nostra? Utique. Quare ergo sic coniungit? Dicimus quod hoc fit per quandam adaptationem causae et effectus, iustificationis nostrae ad resurrectionem Christi et delictorum nostrorum ad passionem sive mortem Christi. Sicut in beatitudinibus fit adaptatio quaedam virtutis sive meriti et praemii per simile vel contrarium. Per simile, ut: *beati misericordes quoniam ipsi misercordiam consequuntur*; per contrarium, ut: *beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur.* Sic in epistola Iacobi, quod *iudicium sine misericordia erit ei, qui non fecerit misericordiam*, et tamen pro quolibet mortali fiat iudicium sine misericordia liberante. Per talem ergo adaptationem dicit Apostolus quod *traditus est propter delicta nostra* etc. Aliter. Passio Christi fuit causa remissionis peccatorum, meritum et figura. Fuit enim tunc causa remissionis in illis, qui tunc erant in limbo inferni, quia per passionem Christi consecuti sunt plenam remissionem, scilicet liberationem. Fuit meritum, quia in passione Christus meruit nobis remissionem peccatorum. Figura etiam fuit, quia eius passio gerit typum poenitentiae, et ipse typum poenitentis. Praeterea passio Christi fuit causa et meritum iustificationis sive vitae spiritualis, sed non fuit figura. Nihil enim actum est in passione Christi quod significaret iustificationem. E contrario resurrectio Christi fuit causa et figura iustificationis nostrae, et fuit causa remissionis peccatorum, sed non figura. Et ideo quia passio in tribus convenit cum peccatorum remissione, in duobus tamen cum iustificatione, resurrectio vero convenit et in causa et in figura cum iustificatione, cum peccatorum remissione tantum <in> causa, dixit Apostolus: *Traditus est propter delicta nostra etc.*" Zum ersten Abschnitt vgl. Langtons ähnliche Ausführungen im Kommentar zu Phil 2, in einem kurzen Ausschnitt mitgeteilt nach Cod. Salzburg, Petersstift A. X. 19, fol. 154 bei LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 244, Anm. 268; die vollständige Textversion aus den o.a. Pariser Codices findet sich im Anhang dieser Arbeit (Bd. 2, T 4). Vgl. außerdem Stephan Langton, 3 Sent. d. 18, c. 4, n. 122 (ed. LANDGRAF, 125).

benutzt, um die Teilaspekte „Befreiung von Sünden" und „Rechtfertigung" (= Gewährung neuen Lebens) zu erklären. Entscheidend ist aber, daß Langton als dritten Unterscheidungsbegriff „meritum" hinzufügt. Daraus entwickelt er folgende subtile Differenzierung: Dem Sündennachlaß ist das Leiden Christi sowohl als Ursache, Verdienst und Vorbild („causa, meritum et figura") zugeordnet: Es hat die Seelen aus der Vorhölle befreit, uns allen (als satisfaktorischer Akt) die Sündenvergebung verdient und wird, auf den Vorgang des Leidens wie die Person des leidenden Christus bezogen, Vorbild für die Gesinnung der Buße, die zum Sündennachlaß erforderlich ist. Im Verhältnis zum positiven Aspekt der Erlösung, der im Begriff der Rechtfertigung erblickt wird, ist das Leiden Christi dagegen zwar auch Ursache und Verdienst, nicht aber Vorbild. Dagegen ist die Auferstehung Christi Ursache und Vorbild der Rechtfertigung (nicht aber Verdienst), während sie im Blick auf den Sündennachlaß nur als „causa" zu bezeichnen ist. Etwas übersichtlicher mag die folgende Tabelle sein:

	CAUSA	MERITUM	FIGURA
REMISSIONIS PECCATORUM	* passio * resurrectio	* passio	* passio
IUSTIFICATIONIS	* passio * resurrectio	* passio	* resurrectio

(b) An diesem Modell sind mehrere Faktoren bemerkenswert. Zum einen wird klar die überlieferte Doktrin gewahrt, nach der sowohl Leiden als auch Auferstehung Christi Heilsursächlichkeit besitzen (beide sind „causa"). Weiterhin wird die ebenfalls traditionelle Auffassung unterstützt, daß eine Unterscheidung zwischen beiden auf der figurativen Ebene vorgenommen werden kann. Drittens aber wird durch die Einführung der „meritum"-Kategorie, die bisher in diesem Kontext keine Rolle spielte, eine eindeutige qualitative Trennlinie zwischen den beiden Heilsereignissen gezogen: Verdienen konnte Christus für uns nur durch sein Leiden; verdient hat er dadurch die ganze Erlösung – und ohne dieses Verdienst, so darf man hinzufügen, wäre die Diskussion über unterschiedliche Exemplarursächlichkeiten müßig. Damit ist der Primat der Passion gegenüber der Auferstehung in puncto Heilswirksamkeit auf einen präzisen Begriff gebracht, der die weitere Debatte begleiten wird.
Eine spürbare Schwachstelle in Langtons Erklärung bildet allerdings die Kategorie „causa": Es ist unklar, was damit im Unterschied zu „meritum" und „figura" noch gemeint sein soll. Das einzige Beispiel Langtons (die Passion als „causa remissionis peccatorum" für die Gefangenen des Limbus) ist hier unbefriedigend. An diesem Punkt,

auf der Schwelle zur Hochscholastik, empfiehlt sich der Blick in die „Summa aurea" des Wilhelm von Auxerre.

b) Die rechtfertigende Kraft der Auferstehung (Hochscholastik)

aa) Ein umfassendes Koordinatenmodell für das Rechtfertigungsgeschehen in Passion und Auferstehung (Stephan Langton/ Wilhelm von Auxerre)

Wilhelm behandelt die Frage nach dem Verständnis von Röm 4, 25 als zweites Kapitel des Traktats über das Verdienst Christi im dritten Buch seiner Summe[196]. Dieser auf den ersten Blick etwas ungewöhnliche Ort erklärt sich aus dem uns bekannten Verständnis der Auferstehung als Lohn des Verdienstes Christi für sich selbst.

(1) Gegen die biblische Verbindung von Auferstehung und Rechtfertigung führt Wilhelm zunächst zwei Einwände an, die tatsächlich auf die entscheidenden Schwierigkeiten hinweisen, wie sie die Diskussion der Frühscholastik herausgestellt hat: Wenn Tod und Auferstehung Christi gleichermaßen Ursache sowohl des Sündennachlasses als auch der Gnade bzw. des neuen Lebens in uns sein sollen, stellt sich erstens die Frage, weshalb Paulus die „Rechtfertigung" gerade mit der Auferstehung und nicht dem Tod Christi verbindet. Zweitens führt die Feststellung, daß Christi Auferstehung nicht Verdienstursache unserer Rechtfertigung gewesen sein kann, zum Zweifel daran, ob sie überhaupt als „causa iustificationis" in Frage kommt. Der zweite Einwand zeigt, daß Wilhelm auf der von Stephan Langton eröffneten Diskussionsebene steht, die den Verdienstaspekt einbezieht, und der erste Einwand formuliert genau jene offene Frage, auf die wir kurz zuvor im Blick auf Langtons Deutung gestoßen waren.

(2) Daß diese Beobachtungen kein Zufall sind, wird klar, wenn wir zu Wilhelms Antwort übergehen: Sie ist nichts anderes als die teilweise wörtliche Übernahme von Langtons (zweitem) Lösungsmodell im

[196] Vgl. zum folgenden Wilhelm von Auxerre, Summa aurea l. 3, tr. 7, c. 2 (ed. RIBAILLIER, 89f.): „<Quomodo intelligendum sit: Christus est mortuus propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram>". Vgl. LANDGRAF (1953-54) Bd. 2, 248. VALKENBERG (2000) 194ff. betont den Einfluß dieses Textes der Summa aurea auf späteren Ausführungen des hl. Thomas. Da der Traditionsstrom in unserer Frage, wie wir hoffentlich überzeugend nachweisen können, wesentlich breiter ist, als Valkenberg dies in seiner selektiven Analyse möglicher thomanischer Quellen berücksichtigen kann, sollte man bei derartigen konkreten Zuordnungen eher noch größere Vorsicht walten lassen. Die generelle Bedeutung der „Summa aurea" als wichtiger Basistext der Schule im 13. Jahrhundert ist allerdings unbestreitbar.

Paulinenkommentar zu Röm 4, 25[197]. Dies beweist folgende Gegenüberstellung, in der die gemeinsamen Textstücke hervorgehoben sind, damit zugleich wichtige Veränderungen Wilhelms an seiner Vorlage identifizierbar werden:

STEPHAN LANGTON, PAULINENKOMMENTAR, PARIS NAT. LAT. 14443, FOL. 263RB, KORRIGIERT NACH COD. SALZBURG, A.XI.7, FOL. 3V UND PARIS MAZAR. 269, FOL. 13VB-14RA	WILHELM VON AUXERRE, SUMMA AUREA, L. 3, TR. 7, C. 2 SOL. (ED. RIBAILLIER)
„Passio *Christi fuit causa* remissionis peccatorum, *meritum et figura. Fuit* enim tunc *causa* remissionis in illis, qui tunc erant in limbo inferni, *quia* per passionem Christi consecuti sunt plenam remissionem, scilicet liberationem. *Fuit meritum*, quia in passione Christus *meruit nobis remissionem peccatorum.* *Figura* etiam *fuit*, quia eius passio gerit typum poenitentiae et ipse typum poenitentis. Praeterea passio Christi *fuit causa et meritum* iustificationis sive vitae spiritualis, *sed non fuit figura.* Nihil enim actum est in passione Christi quod significaret iustificationem. E contrario *resurrectio Christi fuit causa et figura* iustificationis nostrae, et fuit causa remissionis peccatorum, sed *non figura.* *Et ideo* quia passio in tribus convenit cum peccatorum remissione, in duobus tamen cum iustificatione, resurrectio vero convenit et in causa et in figura cum iustificatione, cum peccatorum remissione tantum <in> causa, dixit Apostolus: Traditus est propter delicta nostra etc.“	„Dicimus quod mors *Christi fuit causa et meritum et figura* remissionis peccatorum in nobis. *Causa fuit*, quia consideratio mortis Christi movet nos ad penitentiam. Similiter *meritum fuit*, quia morte sua *meruit nobis remissionem peccatorum*, qui propter hoc passus fuit ut auferret a nobis delicta nostra; *figura fuit*, quia per illam nobis figuravit quod sicut mortuus est semel, ita semel et nos peccato moriamur. Sed mors Christi re vera *fu<i>t causa et meritum* novitatis vite in nobis; *sed non fuit figura*; ideo morti Christi potius adaptatur remissio peccatorum quam novitas vite. Sed *resurrectio Christi fuit causa et figura* novitatis vite in nobis, non causa meritoria, quia Christus non fuit tunc in statu merendi, sed causa motiva dupliciter (...) tamen *non* est signum vel *figura* remissionis peccati; *et ideo* potius adaptatur novitas vite resurrectioni Christi quam remissio peccatorum. (...)

Man erkennt leicht, daß Wilhelm die grundsätzliche Argumentationsidee Langtons unverändert beibehält. Allerdings ist er kein un-

[197] Schon HÖDL (1960) 342 weist darauf hin, daß Wilhelm „in weitem Maße“ von Langton abhängig ist. R. Quinto hat diese Beobachtung in anderem Zusammenhang unterstrichen: QUINTO (1999) 287. Eine systematische Untersuchung dieser Parallelen wäre ein wichtiges Forschungsprojekt in Ergänzung zur mittlerweile vorliegenden kritischen Edition von Wilhelms Hauptwerk (die kaum auf Langton verweist) und für eine verbesserte Kenntnis der fruchtbaren Übergangsphase zwischen Früh- und Hochscholastik. Eine baldige kritische Ausgabe der Hauptwerke Langtons ist darum ebenfalls dringend zu wünschen.

kritischer Plagiator. Zunächst bemüht er sich an mehreren Stellen um Schärfung der Begrifflichkeiten. Statt von „passio" spricht er von „mors" als dem entscheidenden Augenblick des verdienstlichen Geschehens. Neben „meritum" wird der exaktere Begriff „causa meritoria" verwendet. Das mißverständliche biblische Wort „iustificatio" ist in der Erklärung durch das eindeutigere „novitas vitae" ersetzt. Daneben verändert Wilhelm Langtons Beispiele zur Erläuterung der einzelnen Aspekte im Wirkgeschehen. Anstelle des unklaren Verweises auf die Höllenfahrt, die ja nicht mit dem Sterben zusammenfällt, wird nun der Tod Christi als „causa remissionis peccatorum" durch die Fähigkeit illustriert, uns zur Buße zu „bewegen". Damit ist auf dieser Ebene zugleich die Abgrenzung von der Verdienstursächlichkeit geleistet. Auch die Erklärung des figuralen Aspekts ist verändert (Einmaligkeit des Sterbens – endgültiger „Tod für die Sünde"). Der originellste Zusatz Wilhelms betrifft allerdings das bei Langton offene Problem, inwiefern die Auferstehung „Ursache" des positiven und negativen Aspekts im Erlösungsgeschehen genannt werden kann; darin liegt zugleich die Antwort auf die zu Beginn gestellten Einwände. Wilhelm lehrt, daß im Blick auf das Geschenk des neuen Gnadenlebens die Auferstehung in doppelter Weise als bewegende Ursache („causa motiva") zu verstehen ist[198]. Wir kennen dieses Argument bereits aus der Erklärung zur eschatologischen Kausalität, aber ihr Ursprungsort ist wohl hier in der Rechtfertigungsdiskussion zu suchen. Eine wiederholte Erläuterung ist überflüssig. Im Schema:

	CAUSA	MERITUM (CAUSA MERITORIA)	FIGURA
REMISSIONIS PECCATORUM	* mors (consideratio mortis Christi movet ad poenitetiam) * resurrectio (in consideratione nostra: causa motiva)	* mors (meruit remissionem peccatorum)	* mors (Christus mortuus semel – et nos semel peccato moriamur)
IUSTIFICATIONIS / NOVITATIS VITAE	* mors * resurrectio (causa motiva dupliciter: in consideratione nostra/ in consideratione Dei Patris)	* mors	* resurrectio (Sicut Christus resurrexit in novitate vitae, et nos in novitate vitae ambulemus)

[198] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea l. 3, tr. 7, c. 2 sol. (ed. RIBAILLIER, 90): „Sed resurrectio Christi fuit (...) causa motiva dupliciter, scilicet in consideratione nostra, et in consideratione Dei Patris. In consideratione nostra, quoniam dum consideramus gloriam resurrectionis Christi, movemur ad desiderandum eamdem gloriam; et ita resurgimus in novitate vite. In consideratione Dei Patris, quoniam Deus Pater dans resurrectionem Filio suo, amore Filii sui movetur ad dandum eandem gloriam fratribus eius, sicut rex quando fecit militem filium suum, amore filii sui movetur ad hoc ut multos faciat milites cum eo."

(3) Ein Echo der Aufteilung Wilhelms läßt sich im Paulinenkommentar des Guerricus von St. Quentin ausmachen[199]. Auch in den Paulinenglossen des Hugo von St. Cher[200] und seines Ordensbruders Gottfried von Bléneau (†1250)[201], der als Nachfolger des Kardinals etwa zur gleichen Zeit wie Guerricus in Paris lehrte[202], wird exakt das Aufteilungsschema Langtons bzw. Wilhelms beibehalten, um die Ursächlichkeit von Tod und Auferstehung Christi zu unterscheiden. In der Beschreibung der „causa efficiens" aber, die der eigentlich strittige Punkt in dem ganzen Modell bleibt, schließt sich Gottfried nicht der „Summa aurea" an, sondern übernimmt den (uns aus älteren Quellen bekannten) Erklärungsversuch, wonach Passion und Auferstehung nur „als geglaubte" ihre Wirksamkeit entfalten.

bb) Die Vollendung der Rechtfertigung: „resurrectio a poena" (Alexander von Hales)

Alexander von Hales fragt in seiner Auferstehungsquästion nicht mehr nach dem „ob" einer Wirksamkeit von Christi Auferstehung, sondern stellt seine Frage sofort in differenzierter Form[203]: War die Auferstehung Christi Ursache sowohl unserer seelischen als auch

[199] Vgl. Guerricus, Paulinenkommentar, Cod. Trier 102 (1082), fol. 11vb: „Item, *resurrexit propter iustificationem nostram.* Glossa: *ut iuste vivamus quod aliter non poteramus.* (...) Et nota per hoc quod dicit *qui traditus est* quod passio fuit causa motiva et figura nostrae iustificationis. Causa, quia propter illum ad hoc movemur, ut peccato moriamur; figura quia figuramur nos esse morituros peccato et poenae; meritum, quia morte sua meruit nobis remissionem peccatorum. Item resurrectio fuit causa et figura. Causa quia aliter non resurgeremus; figura fuit nostrae resurrectionis."

[200] Vgl. Hugo von St. Cher, Sup. Rom. 4 (Opera VII, fol. 31ra). Die aszetische Schrift „De doctrina cordis", sofern sie tatsächlich von Hugo stammt, interessiert sich für die Auferstehung Christi nur als „signum et figura" unserer „resurrectio spiritualis", entfaltet diese Vorbildlichkeit aber recht ausführlich für die einzelnen Hauptaspekte des Geschehens („veraciter, integraliter, aeternaliter"): HENDRIX (1995) 377f.

[201] Vgl. Gottfried von Bléneau, Paulinenglosse, Cod. Paris Mazar. 180, fol. 14v: „Et notatur quod sola mors Christi erat <causa> meritoria utriusque, sc. remissionis peccati et iustitiae per gratiam. Ipsa mors et resurrectio credita causa efficiens est utriusque, et dimissionis peccati et iustificationis. Mors vero proprie est sacramentum mortis peccati, et resurrectio proprie sacramentum novitatis vitae vel iustitiae." Weniger exakt wird die Auferstehung Christi im Verhältnis zur unseren ebd. fol. 18v mit den fünf Attributen „argumentum, exemplum, sacramentum, primitiae (quaedam praelibatio), causa" beschrieben.

[202] Vgl. GLORIEUX (1933) I, 59ff.

[203] Vgl. zum folgenden Alexander von Hales, q. 63, disp. 2, m. 3: „An resurrectio Christi sit causa resurrectionis animae et corporis vel corporis tantum?" (ed. QUARACCHI, 1278ff.).

körperlichen Auferstehung oder nur der letzteren? Schon die Fragestellung beweist, daß an der Ursächlichkeit für die „resurrectio corporum" kaum Zweifel angebracht sind, und tatsächlich kreist Alexanders Antwort hier ausschließlich um die Problematik der „resurrectio animae". Die Lösung wird in folgenden Schritten vorgetragen.

(1) Zunächst[204] geht es Alexander um einen Begriff von „seelischer Auferstehung", der als Folge der Auferstehung Christi betrachtet werden kann. Dazu nimmt er eine Begriffsunterscheidung vor: „Auferstehen" kann die Seele entweder „von der Schuld" oder „von der Strafe". Ohne auf den ersten Aspekt einzugehen, ordnet Alexander den zweiten der Auferstehung Christi als Wirkung zu. Außerdem teilt er mit, worin die Strafe besteht, von der sie uns befreien soll: Es ist die Verbannung der gerechten Seelen in die Vorhölle (Limbus), der wir alle, wie die Seelen der Väter vor Christi Höllenfahrt, anheimgefallen wären, „wäre nicht Christus gekommen". Man erinnert sich an Langtons ähnliches Beispiel.

(2) In einem zweiten Schritt bemüht sich Alexander um eine genauere Abgrenzung der Wirkungen von Leiden und Auferstehen, wobei Röm 4, 25 als Einwand vorausgeschickt wird: Ist nicht im Leiden Christi auch schon die Strafe derer, die im Limbus weilten, abgegolten worden, so daß ihre Erlösung auch ohne die Auferstehung Christi stattgefunden hätte?

(a) Um Klarheit zu schaffen, wird zunächst der Begriff „iustificatio" doppelt differenziert: Die Rechtfertigung verläuft in zwei Schritten, die jeweils ein negatives und ein positives Moment umfassen. Zunächst wird der Mensch (durch Christi Leiden) vom Tode befreit, indem ihm die Schuld erlassen wird; hinzu tritt die Zuteilung von Gnade und Tugenden. Entsprechend ist in der „zweiten Rechtfertigung" der Nachlaß der Strafe von der Zuteilung der Glorie und den zugehörigen Geschenken („dotes") zu unterscheiden.

(b) Nur für diese letzte Vollendung der Rechtfertigung fungiert die Auferstehung Christi als Ausgangspunkt bzw. Grundlage („principium"), sofern die „Glückseligkeit der Seele Christi", die auch den Leib ergriffen hat, „Ursache der Glückseligkeit unserer Seelen bezüglich der Herrlichkeitsgaben unseres Leibes" sein soll[205]. Alexander denkt also an die Vollendung unserer leib-seelischen Seligkeit in

[204] Vgl. ebd. n. 79 (S. 1279).

[205] Vgl. ebd. n. 81 (S. 1279): „Resurrectio autem Christi est principium illius secundae iustificationis, quia gloriosa immutatio in corpore Christi, et plena felicitas animae habentis dotes animae et corporis, est causa felicitatis animarum nostrarum quantum ad dotes corporis nostri."

der Begegnung mit dem leib-seelisch verherrlichten Christus, wobei auf beiden Seiten der Weg von der Seele zum Leib weist. Wohlgemerkt ist dies eigentlich keine präsentische Wirkung mehr, sondern (ein uns schon bekannter) Teilaspekt der eschatologisch-futurischen, auf die der Blick durch den erweiterten Rechtfertigungsbegriff gerichtet werden kann.

(c) Daneben nennt Alexander eine Möglichkeit, die Auferstehung Christi auch für die erste (und eigentliche) Rechtfertigung als Ursache zu bezeichnen, wenn sie hier auch nicht Ursache „schlechthin", sondern nur „in bedingtem Maße" („quoad quid") zu sein vermag: nämlich als Vorbild des neuen Gnadenlebens. Diese figurative Zuordnung entfaltet ihre Wirkung aber nur, sofern die Auferstehung Jesu wie sein Tod von uns im Glauben erfaßt wird. „Mediante fide" teilt die Auferstehung dann zu, was sie nicht selbst wirkursächlich erworben hat.

(d) Während dieser letzte Teil (c) eher traditionell und auch bei anderen Autoren oft zu finden ist[206], hängt eine Zustimmung zum vorangehenden Argumentationsschritt (b) nicht nur von der Annahme des differenzierten Rechtfertigungsbegriffes (a), sondern auch von der Einigkeit in der Bewertung dessen ab, was der (seiner Menschheit nach) verherrlichte Christus zur Vollendung unserer endgültigen Glückseligkeit beizutragen hat. Auffällig ist, daß der Verdienstbegriff in der Argumentation nicht auftaucht. Alexanders Denken bewegt sich hier ganz in den Kategorien von Exemplar- und vielleicht Formalursächlichkeit.

cc) Mystische Christusverähnlichung als Weg der Erhöhung des Menschen (Summa Halensis)

Im großen Abschnitt über die Ursächlichkeit der Auferstehung Christi in der Summa Halensis beginnt ihr Verfasser zunächst mit einer allgemeinen Erörterung, in welches „genus causae" die Auferstehung Christi eingeordnet werden muß. Anschließend werden im einzelnen die Wirkungen für Seele und Leib besprochen[207]. Ergänzend dazu sind die Ausführungen heranzuziehen, die schon im Pas-

[206] Z. B. immer wieder in den scholastischen Schriftkommentaren; nur beispielhaft: Petrus von Tarantasia, Sup. Rom., Cod. Vat. lat. 1301, fol. 13rb, zu Röm 4, 25: „et notandum licet utrumque [scilicet passio et resurrectio] propter utrumque [sc. remissionem delictorum et iustificationem] factum sit, tamen quantum ad significationem dividuntur, quia mors respondet morti culpae in nobis, resurrectio novitati vitae".

[207] Vgl. für unser Thema Summa Halensis, l. 3, n. 172: „Utrum resurrectio Christi sit causa iustificationis animarum et quo modo".

sionstraktat „über den Unterschied der Ursächlichkeit in der Rechtfertigung bzw. Sündenvergebung durch Leiden und Auferstehung" angestellt wurden[208].

(1) Von Alexander übernimmt die Summa die Unterscheidung der beiden aufeinander aufbauenden Stufen von „Rechtfertigung"[209]. Die „Strafe", mit deren Aufhebung die „iustificatio secunda (perfecta)" zu tun hat, wird nicht mehr wie bei Alexander selbst mit der Befreiung der Seelen aus dem Limbus identifiziert, sondern in strengerer Kongruenz mit der Befreiung vom Los des körperlichen Zerfalls („incineratio").

(2) In der Verbindung zur Auferstehung Christi als ihrer Ursache werden beide Schritte des Rechtfertigungsgeschehens allerdings wieder stärker verbunden, was anhand der entscheidenden Argumentation des Summisten in l. 3, n. 173 aufzuweisen ist. Der Text unterscheidet eine mögliche zweifache Betrachtungsweise der Auferstehung Christi: „in re", bezogen auf den Heilsvorgang als solchen, seine objektive Wirkung, und „in anima per considerationem", d.h. sofern sie Objekt des menschlichen Verstandes oder Willens wird, also (wie bei Alexander) in der subjektiven Aneignung durch den Glaubenden. In dieser Unterschiedenheit entfaltet die Auferstehung Christi auch ihre Kausalität.

(a) Zur Wirksamkeit „in re" weiß der Summist wiederum eine doppelte Funktion für unsere Rechtfertigung anzugeben.

(aa) Zunächst – und dieser Gedanke ist in der bisherigen Debatte so noch nicht geäußert worden – wirkt sie „per modum dispositionis", nach Art einer „Hinordnung"[210]. Die menschliche Natur als ganze, die komplette Gattung „Mensch", so erläutert der Autor seine These, ist seit der Inkarnation auf die menschliche Natur in Christus ausgerichtet. Es ist der alte Vätergedanke, wonach auf geheimnisvolle Weise die ganze Menschheit am Sein der menschlichen Natur Christi partizipiert, die durch die hypostatische Union Anteil am Leben Gottes – das „radium divinitatis", wie die Summa an anderer Stelle sagt[211] – erhält. In der Menschwerdung wird die ganze Menschennatur erhoben („tota sublimatur"), auf den Stationen des irdi-

[208] Vgl. ebd, n. 156, sol. (II).

[209] Vgl. ebd., n. 171 sol.(II).

[210] Vgl. ebd., n. 172 sol.: „Per modum dispositionis, quia tota humana natura ordinatur ad humanam naturam in Christo; unde, cum unitur in Christo deitati, tota sublimatur, ita ut sit in maiori participatione deitatis (...). Disponitur ergo magis ac magis per incarnationem, per passionem et etiam per resurrectionem ad maiorem gratiam."

[211] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 63 sol.

schen Lebens Christi[212] für immer größere Gnaden vorbereitet und so Gott wohlgefälliger gemacht. Die Summa spricht darum an früherer Stelle auch von einer durch Christus vermittelten „dispositio generalis" des Menschen für die Gnade[213]. Neben Inkarnation und Passion ist die Auferstehung entscheidender Schritt auf diesem Weg. Mit diesem Gedanken haben wir noch einmal eine schöne Bestätigung für unsere Thesen zum Primat des inkarnatorischen Ansatzes in der Auferstehungsdeutung. Zugleich braucht hier nicht zwischen präsentischer und futurischer Wirkung unterschieden zu werden, weil beides untrennbare Momente eines einzigen großen Prozesses sind. Die Wirkung der Auferstehung ist in dieser Konzeption ebensowenig von den Wirkungen der anderen Heilsgeheimnisse zu trennen, wie die Auferstehung selbst ein isoliertes Faktum auf dem Lebensweg des Menschgewordenen hin zur Verherrlichung darstellte.

(bb) Eine speziellere Zuordnung läßt dagegen die zweite Form zu, in welcher Christi Auferstehung „in re" wirkt, nämlich „per modum exemplarem". Hier geht es um die bekannte Analogie zum positiven Moment im Rechtfertigungsprozeß nach Alexanders Vorbild.

(b) Nur kurz wird anschließend noch auf die zweite Betrachtungsweise der Auferstehung, ihre subjektive Wirkung „in der Seele" des Glaubenden, hingewiesen: Sie rechtfertigt so „als geglaubte und geliebte" („ut credita et amata"), d. h. als inhaltlicher Bestandteil des Glaubens an den Erlöser und als ein Aspekt in der Liebe zu ihm. Zu Beginn des Auferstehungstraktates war diese Form als „dispositio personalis" im Unterschied zur oben entwickelten „dispositio generalis" bezeichnet worden, da sie nur individuell zugeeignet werden kann[214].

(3) Insgesamt legt auch die Summa klar den Schwerpunkt auf ein exemplarursächliches Modell der Auferstehungskausalität, und zwar exakter auf dessen „organisch-universale" Spielart, der ein stärker objektives Moment als früheren Erklärungsversuchen (auch dem Alexanders) innewohnt. Rechtfertigung des Menschen ist in ihrem

[212] Zum Gedanken einer sukzessiven Vollendung der Inkarnation vgl. auch Summa Halensis, l. 3, n. 70 ad 1: „Incarnatio autem non est completa in assumptione humanae naturae, sed in assumptione et reparatione hominis mediante incarnatione, propter quam per se erat dispensatio incarnationis."

[213] Das Argument wird schon zu Beginn des Auferstehungstraktates bei der Frage nach den Gründen für die „Notwendigkeit der Auferstehung Christi" ausführlich vorgetragen. Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 169 sol. Das Resümee lautet dort: „Unde generalis dispositio amplior in natura humana ad gratiam est ex natura eiusdem speciei quae resurrexit in Christo, quia magis ex hoc est accepta Deo."

[214] Ebd.

tiefsten Wesen Christusverähnlichung, die in der Aufnahme der menschlichen Natur in die Person des göttlichen Wortes ihr reales und universales Fundament besitzt. Die Teilnahme am Heilsereignis „Auferstehung" wird nicht mehr nur, wie etwa noch bei Abaelard, in den subjektiven Kategorien des Glaubens, der die Hoffnung nährt, und des Vorbilds, das zur sittlichen Umgestaltung führt, gedacht, sondern in den objektiven ontologischen Kategorien eines inkarnationstheologisch gefärbten Partizipationsmodells. Als Mensch, dessen Wesenheit „in Christus" aufgenommen ist, darf man an der organisch-geschichtlich verlaufenden Erhöhung des eigenen Daseins teilhaben, die in der Auferstehung ihrer Vollendung zustrebt.

(4) Nur im Vorübergehen verdient im Kontext unserer Frage Wilhelm von Melitona erwähnt zu werden. Zwar legt auch er in seiner Quästion zur Ursächlichkeit der Auferstehung Christi einen eigenen Artikel vor, in dem nach der Wirkung für die Seelen gefragt wird, doch ist die Antwort, gerade im Vergleich mit den eben referierten Ausführungen der Summa Halensis, eher blaß und traditionell: Die Auferstehung Christi wirkt an der „Auferstehung der Seele" mit, sofern sie Teil des rechtfertigenden Glaubens ist und sofern sie als Ziel des eigenen Glaubensweges die Menschen zur Standhaftigkeit motiviert[215].

dd) Österliches Leben als Vorbild und Ziel (Bonaventura)

(1) Bonaventura hat sich der „resurrectio animae" und ihrem Zusammenhang mit der Auferstehung Christi in der Eschatologie seines SK nur mit einer knappen Randbemerkung gewidmet[216]. Ausführlicher argumentiert er dagegen zuvor in der Christologie[217]: Unsere Rechtfertigung ist Werk von Passion und Auferstehung gemeinsam. Allerdings sind beide Heilsereignisse nicht im strengen und eigentlichen Sinne Ursachen von Rechtfertigung bzw. Sündenvergebung: „per modum efficientis" bewirkt dies Gott allein[218].

[215] Vgl. Wilhelm von Melitona, Quaestio de causalitate resurrectionis, a. 4 (Bd. 2, T 11, S. 59f.). Viel mehr interessiert Wilhelm auch hier die Steigerung der seelischen und leiblichen Glückseligkeit, welche die Erlösten vermittels der auferstandenen Menschheit Christi zu erwarten haben.

[216] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 43, a. 1, q. 2 ad 4.

[217] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 19, a. 1, q. 1; q. 4 ad 1. Vgl. GONZÁLEZ, J. L. (1975); GIACOMETTI (1990) 200ff.

[218] „Ad illud quod obicitur, quod solus Deus est qui delet iniquitates etc., dicendum quod verum est per modum efficientis" (Bonaventura, 3 Sent. d. 19, a. 1, q. 1 ad 2). Ähnlich im „ad 3": Christus verdient zwar die Gnade, aber Gott allein gießt sie (unmittelbar) ein.

Überraschender als für die Auferstehung ist dieses Urteil für das Leiden, doch es wird unter der Prämisse verständlich, daß Bonaventura keinen echten Begriff von instrumentaler Wirkursächlichkeit in der Gnadenvermittlung besitzt. Dennoch gesteht er dem Leiden und der Auferstehung „eine gewisse Ursächlichkeit" für das Rechtfertigungsgeschehen zu, weil diese Heilsereignisse wenigstens bestimmte (Teil-)Eigenschaften echter Ursächlichkeit nach dem aristotelischen Viererschema (causa materialis – efficiens – formalis – finalis) besitzen.

(2) Nach Bonaventura ergibt sich folgende Zuordnung[219], in der die Grundideen Langtons bzw. Wilhelms von Auxerre in modifizierter Form erhalten und zu einer gewissen systematischen Vollendung geführt werden:

URSÄCHLICHKEIT IM RECHTFERTIGUNGSGESCHEHEN:	PASSIO	RESURRECTIO
- „per modum meriti intervenientis" - kann als dispositives Geschehen auf „causa materialis" zurückgeführt werden -	ja	nein
- „per modum exempli provocantis et excitantis" - kann auf „causa movens/ efficiens" zurückgeführt werden -	ja: Aufforderung zur Gottesliebe	ja: Aufforderung zur Gerechtigkeit, die zur Glorie führt
- „per modum exemplaris regulantis" - kann auf „causa formalis" zurückgeführt werden -	ja: Vorbild, für die Sünde zu sterben	ja: Beispiel für neuen Lebenswandel
- „per modum termini quietantis" - kann auf „causa finalis" zurückgeführt werden -	nein	ja

Die zentrale Verschiedenheit von Leiden und Auferstehung in ihrem Wirken bleibt also mit Hilfe des Verdienstbegriffes markiert, der allerdings dadurch eine Relativierung erfährt, daß ihm wie den übrigen Wirkweisen keine eigentliche Ursächlichkeit zugesprochen wird – was wieder Bonaventuras Ablehnung gegen alles Zweitursächliche im Erlösungsprozeß dokumentiert. Neu ist, daß die Auferstehung auch im Bereich der Finalursächlichkeit mit einem (wenn auch nicht sehr bedeutenden) Proprium ausgestattet wird. Daneben haben Passion wie Auferstehung auf der Ebene der Motivation (bei Wilhelm: „causa") und der Vorbildhaftigkeit (bei Wilhelm: „figura") gemeinsam ihren Platz. Die auffordernde Funktion beider für die Menschen ist recht ähnlich. Die Differenzierung in der Exemplarur-

[219] Vgl. ebd. sol.

sächlichkeit schließlich ist ganz traditionell, sofern sie den negativen und positiven Aspekt im Rechtfertigungsprozeß unterscheidet („ablatio mali"/ „collatio boni") und ihnen dieselben Beispiele wie in der „Summa aurea" zuordnet[220].

(3) Wie Bonaventura kennt sein Ordensbruder Wilhelm von Baglione die Auferstehung als Zielpunkt des Heilsgeschehens in Christus, wenn er, in durchaus eigenständiger Weise, beschreibt, wie durch sie die „Fülle" der Erlösung in der objektiven Heilsökonomie Gottes und auch in der subjektiven Aneignung durch die Menschen vollendet wird[221].

ee) Göttliche Gnade in menschlicher Gestalt (Albertus Magnus)

Albert behandelt die rechtfertigende Wirkung der Auferstehung Christi im Sentenzenkommentar ähnlich wie die Summa Halensis bei der Erörterung von Christi Tod[222]. Wir gehen von dieser Erörterung aus und ergänzen sie durch die Aussagen zur „resurrectio animae" in der früheren Schrift „De resurrectione"[223].

(1) Im Sentenzenkommentar nennt Albert vier mögliche Formen von Ursächlichkeit, welche die Rechtfertigung des Menschen (unterschieden nach der Menschheit als ganzer und dem Einzelmenschen) bewirken können. [1.] Wirkursache ist Gott allein. Die Rechtfertigung besteht [2.] in der Eingießung von Gnade und Tugenden, die darum als Formalursachen zu benennen sind. [3.] Verdienstursächlich wird das Geschenk durch das Leiden Christi („causa meritoria secundum condignum" für die ganze Menschheit) und die Verdienste der Heiligen (aber nur als „causa meritoria ex congruo" für den individuellen Rechtfertigungsprozeß) herbeigeführt. Es bleibt [4.] die Ebene der Sakramentalursächlichkeit, deren Elemente nach Albert ausdrücklich „causa et signum", also nicht bloß figurativ, sondern im streng sakramentalen Sinne bezeichnend und bewirkend zugleich sind. Auf Seiten des Empfängers sind hier die sündenvergebenden Sakramente von Taufe und Buße anzusiedeln (unterschieden in ihrer Bezogenheit auf Erbsünde und persönlich-aktuale Sünde), auf Seiten des Rechtfertigenden ist der Gottmensch Christus

[220] An anderer Stelle in Bonaventuras Werk wird das Vorbild des österlichen Christus für das geistliche Leben der Gläubigen auch gerne unter dem Begriff des „Übergangs" („transitus") behandelt; Nachweise bei MÉNARD (2000).

[221] Vgl. Wilhelm von Baglione, „Quaestio est, utrum sine resurrectione Christi passio sua esset sufficiens ..." = q. 1 unserer Zählung (Bd. 2, T 21, S. 144-151).

[222] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 19, a. 1, bes. sol. und ad 4/ ad 5.

[223] Vgl. Albert, De resurrectione tr. 2, q. 3 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 260ff.).

selbst, und zwar als auferstehender („resurgendo"), Sakramentalursache, weil er in sich jenes Leben der Seele und des Leibes vorausbezeichnet, das in der Rechtfertigung den Erlösten zugesprochen wird[224].

(2) Im Vergleich zur „Summa Halensis" scheint in dieser Argumentation zunächst die Einheit der Heilsereignisse untereinander wieder zurückzutreten: Leiden und Auferstehen gehören zwei scharf getrennten Kausalebenen an. Weiter scheint Gnade bei Albert weniger als in der Summa Halensis als Christusverähnlichung begriffen zu werden. Vielmehr ist Christus Mittler und Verdiener der Gnade, die in Gott als solchem ihren Ursprung hat und grundsätzlich nicht „christologisch gefärbt" gedacht zu werden scheint, was das ontologisch argumentierende Partizipationsmodell der Summa Halensis deutlich stärker getan hatte.

(3) Allerdings wird man diese kritische Bewertung relativieren, wenn man sich die exaktere Abgrenzung der Wirkweisen von Gott Vater und Christus anschaut, wie sie Albert in „De resurrectione" vorgenommen hat[225]. Der Ansatz ist ein ähnlicher, wie wir ihn bereits im vorherigen Kapitel über die eschatologische Wirksamkeit der Auferstehung beschreiben konnten: Wenn man die Gnade, wie sie in uns zur Wirkung kommt, unmittelbar im Verhältnis zu ihrer Ersursache, nämlich Gott als solchem, betrachtet, so entdecken wir keine für uns nachvollziehbare Ähnlichkeitsrelation. Gott ist als „eminens super proprietates causati" nicht im Wirkgefüge dieser Welt zu finden. Er ist jenseits all dessen, was er bewirkt. Zwischen der ersten Ursache und seiner Schöpfung, so lautet ein philosophischer, von Averroes beeinflußter Grundsatz, den Albert auch an anderen Stellen seines Werkes argumentativ verwendet, besteht keine Proportionalität[226]. Christus ist nun gerade deswegen „Mittler und Erlöser", weil er uns dadurch, daß er unsere Natur teilt, die Gnade Gottes in einer solchen Weise zukommen lassen kann, daß wir dieses Heil als menschliches zu verstehen vermögen, nämlich in den nach mensch-

[224] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 19, a. 1 sol.: „Relata autem ad causam sacramentalem ex parte iustificantis, [sc. iustificatio nostra] refertur ad Deum et hominem, resurgendo, vitam animae et corporis in se praesignantem."

[225] Vgl. Albert, De res. tr. 2, q. 3 ad 1 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 261, ZZ. 69-76): „Christus resurgens est causa resurrectionis animarum. Sed differt causa, cum dicitur de deo patre et de deo Christo, quia pater est causa prima, eminens super proprietates causati. Sed Christus est causa ut mediator et redemptor, cuius propria causalitas est causare secundum proprietatem sacramentorum salutis nostrae, sicut conformis est nobis in natura."

[226] Vgl. die Textbelege bei ANZULEWICZ (2000b) 268, Anm. 27.

licher Eigenart vollzogenen „Heilssakramenten" des Lebens Jesu. Einfacher ausgedrückt: Wie sollten wir wissen, was für uns Menschen „Anteil an der Herrlichkeit Gottes" bedeutet, wenn wir nicht sagen könnten: Es heißt, so zu werden wie Christus – und letztlich wie der auferstandene Christus? Ohne eine schwer verstehbare mystische Verbundenheit der ganzen Menschheit mit der Menschheit Christi über die Exemplarähnlichkeit hinaus präsumieren zu müssen, wie die stärker platonisch denkende Summa Halensis es tut, kann Albert – eher von der Wirkursächlichkeit her denkend – eine ganz eigene Christozentrik entwickeln. Tatsächlich erreicht er auf diesem Wege auch jene einheitliche Sicht auf die Heilsgeheimnisse Christi, die in der Kategorisierung des Sentenzenkommentars eher in den Hintergrund tritt: Die Auferstehung ist geborgen in der Einheit der „Sakramente" des Lebens Jesu. Auf sie weist Albert in „De resurrectione" hin, wenn er formuliert, die Gnade komme „von Gott durch Christus gemäß der Gleichförmigkeit mit seinen Lebensgeheimnissen"[227]. Hier kann der hl. Thomas anknüpfen.

ff) Die erlösende Kraft der Lebensmysterien Jesu (Thomas von Aquin)

Wie Albert bejaht auch Thomas von Aquin eine Wirkursächlichkeit der Auferstehung Christi für die seelische Rechtfertigung ohne Vorbehalte[228], versteht sie aber in spürbarer Parallelität zu den Aussagen

[227] Albert, De res. tr. 2, q. 3 ad 2 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 261f.): „Et si vellemus proprie loqui, diceremus, quod gratia est a deo per Christum secundum conformitatem sacramentorum, scilicet incarnationis et aliorum." Daß es sich hier tatsächlich um eine Kernaussage der Christologie Alberts handelt, zeigt sein eigener Hinweis darauf, daß dies auch schon „früher öfters gesagt wurde". Tatsächlich spricht Albert vom „sacramentum conceptionis" (De incarnatione, tr. 2, q. 1, a. 6 ad 20 [ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 180, Z. 75f.]) oder von „sacramenta eius, scilicet incarnationis, passionis, resurrectionis" (De res., tr. 2, q. 1 ad 1 [ebd. S. 259, Z. 58f.]). Wie klar Albert mit dem heilsökonomischen Sakramentenbegriff Hugos vertraut ist, der hier durchscheint, gibt er selbst in De sacr., tr. 1, q. 2 ad 2 (ebd. S. 3, ZZ. 83-86) zu verstehen. Die neuere Forschung bestätigt diesen Rückbezug: „On notera en outre que la définition hugonienne du sacrement revient à quatre reprises dans le *De sacramentis* d'Albert, chaque fois sous une forme légèrement différente, comme si le maître domincain la citait de mémoire": POIREL (1997) 178. Zumindest im Pariser Konvent St. Jacques stand den Dominikanern aber auch der komplette Text von Hugos Hauptwerk zur Verfügung (vgl. ebd.).

[228] Man merkt dies an solchen Stellen, wo Thomas beiläufig und selbstverständlich Leiden *und* Auferstehung als ursächlich für unsere „Befreiung von der Sünde" bezeichnet, deutlich etwa in S. th. II-II, 2, 7 c. ASENDORF (1971) 370-374 tut so, als seien solche Texte überhaupt nicht existent, damit er seine These plausibel machen kann, wonach bei Thomas „von der Wirklichkeit der Auferstehung im Glau-

über die Wirkursächlichkeit für die leibliche Auferstehung. So können wir uns recht kurz fassen.

(1) Durch den vollständigen Instrumentalbegriff, der Thomas in der Christologie der Summa zur Verfügung steht, kann er die Auferstehung Christi als erster der scholastischen Theologen zur echten Wirkursache auch der seelischen Rechtfertigung bzw. „Auferstehung" erklären[229]. Weil es trotz der geschöpflichen Vermittlung die Kraft Gottes bleibt, die hier wirksam ist, wird die strenge augustinische Vorgabe – „animae resurgunt per substantiam Dei"[230] – ohne Abstriche erfüllt[231]. Zur Begründung für die Wirksamkeit der Auferstehung im seelischen Bereich führt Thomas nicht nur die bekannten Formulierungen der Schrift- und Glossentradition an[232], sondern argumentiert auch mit der theologisch-anthropologisch begründeten Struktur des Begnadungsvorgangs: Die Gnade bewirkt das (übernatürliche) Leben in der Seele, die Seele aber ist Lebensprinzip des Leibes. Deshalb, so muß man den thomanischen Folgerungszusammenhang wohl verstehen, ist es nur logisch, daß die Auferstehung Christi Einfluß auf die „resurrectio animarum" hat, bevor sie, wie

ben kaum geredet" (ebd. 374) und die „Auferstehung vollständig aus diesem Leben herausgenommen" werde, so daß sie „eine rein futurische Wirklichkeit" sei (ebd. 373). Dieser Vorwurf aus der Sicht der lutherischen Theologie muß befremden, wenn man bedenkt, daß doch Thomas mit allen Scholastikern die Auferstehung als wirksames Vorbild einer echten seelischen „resurrectio a culpa" im gläubigen Dasein auf Erden versteht, die als solche eher dem protestantischen Rechtfertigungsbegriff unzugänglich bleibt. Daß Röm 4, 25 bei Thomas nur „wie im Vorbeigehen zitiert" werde (ebd. 372), ist außerdem eine Fehldeutung von S. th. III, 56, 2 und der breiten scholastischen Rezeption gerade dieser Stelle, wie wir sie an vielen Beispielen aufgezeigt haben. Vgl. bei Thomas auch Super Col. c. 3, l. 1; Super Ad Thess. I, c. 5, l. 1. Zusammenfassend: GALOT (1983) 402ff.

[229] Vgl. zum folgenden Thomas, S. th. III, 56, 2. Selbst die späteren Thomisten haben dies nicht immer hinreichend gewürdigt, sondern die Auferstehung (abgesehen von ihrer Exemplarursächlichkeit) zuweilen eher wie eine bloß positiv gesetzte „conditio sine qua non" unserer Rechtfertigung durch die Sendung des Heiligen Geistes angesehen; vgl. etwa Billuart, Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 12, a. 1, „quinto" (ed. PARIS, 226f.); S. th. III, 56 wird in diesem ansonsten recht ausführlichen Kommentar mit wenigen Zeilen abgehandelt. Die (wie oben dargestellt falsche) Rückbeziehung der Kausalität auf die „resurrectio in facto esse", der sich viele Kommentatoren anschließen, verschiebt die Wirkung noch stärker ins Eschatologische.

[230] Augustinus, Super Io., tr. 23, 6: „Iam dixi animae per quid resurgant, per ipsam substantiam dei; corpora per quid resurgant, per dispensationem humanam domini nostri Iesu Christi" (CChr.SL 36, 236; ähnlich tr. 23, 13 [ebd. 242]; tr. 23, 15 [ebd. 243]), vgl. das Zitat bei Thomas in S. th. III, 56, 2 ag. 1.

[231] Vgl. ebd. ad 1/ ad 2 und S. th. III, 62, 5 ad 1.

[232] Vgl. S. th. III, 56, 2 sc.

feststeht, die „resurrectio corporum" bewirkt. Daß Thomas, wieder parallel zum vorangegangenen Artikel, die wirkursächliche Funktion der Auferstehung Christi mit ihrer exemplarursächlichen verbindet, ist selbstverständlich. Auch die Begnadung der Seele, wie sie Christus in der Auferstehung „effective" schenkt, vollzieht sich im Modus der Vorbildhaftigkeit dieses Geschehens für den Weg der menschlichen Rechtfertigung.

(2) Thomas übernimmt aus der Tradition zur Beschreibung des Rechtfertigungsgeschehens (sofern von ihm im eigentlichen Sinne die Rede ist[233]) die beiden Bedeutungsaspekte „Nachlassung der Schuld" und „neues Gnadenleben". Jene ist „terminus a quo", dieses „terminus ad quem" der Rechtfertigung[234]. Ganz analog zu den Autoren seit Stephan Langton kann Thomas im „ad 4" von III, 56, 2[235] und auch schon zuvor im SK[236] Passion und Auferstehung dadurch exakter unterscheiden, daß er die zweipolige Rechtfertigung auf den bekannten drei Ursachenebenen (Wirk-, Exemplar- und Verdienstursächlichkeit) zuordnet[237]. Während sich die Aussagen über

[233] In einem eher unspezifischen Sinne (iustificatio = salus) benutzt Thomas Röm 4,25 in S. th. III, 21, 3 ad 3: „ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum; secundum illud Rom. 4: ‚Resurrexit propter iustificationem nostram.' Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis."

[234] Vgl. S. th. III, 62, 5 ad 3. Diese Unterscheidung findet sich schon in 4 Sent. d. 1, q. 1 a. 4, qa. 3 ad 2, wo die rechtfertigende Kraft der Auferstehung Christi von derjenigen der Sakramente abgegrenzt werden soll: „resurrectio est causa iustificationis quantum ad terminum ad quem; sed sacramenta magis respiciunt terminum a quo, et ideo directius respiciunt passionem, quae ad peccati deletionem principaliter quasi satisfactio quaedam ordinatur."

[235] „Ad quartum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt: scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio Christi et mors est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato: resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. (...) Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est" (S. th. III, 56, 2 ad 4).

[236] Vgl. 3 Sent. d. 19, a. 1, sol. 1 ad 3 (mit Verweis auf Röm 4, 25): „Christus est unius naturae nobiscum; unde eius actio in nos est aliquo modo univoca, idest similitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in iustificatione peccata deleantur, tamen iustificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam secundum terminum ad quem; peccati autem deletio secundum terminum a quo. Et ideo attribuitur peccati deletio morti, quae vitam passibilem, vitae peccatrici similem in poena, a Christo ademit; iustificatio autem resurrectioni, per quam nova vita in Christo inchoata est." Vgl. weiterhin: De malo, q. 4, a. 6 ad 7; De veritate, q. 29, a. 4 ad 1.

[237] Vgl. auch LEGET (1997) 121-124, der den wirk- und exemplarursächlichen Aspekt unter die Begriffe „effectuation and revelation" faßt. Daneben findet sich gelegentlich auch bei Thomas die übliche Rede von einer Wirksamkeit der Auferstehung

Exemplar- und Verdienstursache von Wilhelm von Auxerre bis Thomas nicht geändert haben – es sind immer wieder dieselben paulinischen Schriftstellen, die zur „Übersetzung" von Tod und Auferstehung Christi in das Leben der Christen herangezogen werden, und es ist eine konstante Begründung, mit welcher der Auferstehung meritorische Kraft abgesprochen wird[238] –, liegt der entscheidende Unterschied im Verständnis der Wirkursächlichkeit: Für Leiden[239] und Auferstehung gilt bei Thomas gleichermaßen die Charakterisierung als instrumentale Wirkursache der Gnade, die allen menschlichen Taten Jesu zukommt[240].

(3) So können wir auch die thomanische Lehre, wie sie neben dem besprochenen Summa-Text in identischer, noch etwas ausführlicherer Form das Parallelkapitel im „Compendium theologiae" präsentiert[241], in unser bewährtes Schema fassen:

	EFFICACIA (INSTRUMENTALIS IN VIRTUTE DIVINITATIS)	CAUSA MERITORIA	EXEMPLARITAS
REMISSIONIS CULPAE („TERMINI A QUO" IUSTIFICATIONIS)	* passio * resurrectio	* passio	* passio et mors
NOVITATIS VITAE PER GRATIAM („TERMINI AD QUEM" IUSTIFICATIONIS)	* passio * resurrectio	* passio	* resurrectio

als geglaubter; vgl. Sup. Rom. c. 5, l. 1: „(...) inquantum scilicet per fidem resurrectionis effectum eius participamus"; Sup. Col. c. 2, l. 3: „credens hanc resurrectionem fit particeps huius resurrectionis". Darum gehört die Auferstehung Christi in der „Zeit der Gnade" zu den (selbst von den einfachen Gläubigen) explizit zu glaubenden Artikeln: De ver., q. 14, a. 11 c. Auch den Ausdruck „sacramentum resurrectionis" kennt Thomas noch: Sup. Joh., c. 2, l. 3, n. 414.

[238] Vgl. auch Thomas, Sup. Rom. c. 4, l. 3. Von hier aus ergibt sich für Thomas eine ähnliche Abgrenzung der Auferstehung in ihrer rechtfertigenden bzw. „den Himmel öffnenden Kraft" von Passion, Himmelfahrt und Taufsakrament wie bei den Vorgängern (vgl. etwa 4 Sent. d. 4, q. 2, a. 2, qa. 6 ad 2), der allerdings in S. th. III, 56, 2 nicht mehr ausführlich aufgegriffen wird.

[239] Zur Wirkursächlichkeit des Leidens vgl. S. th. III, 49, 1 c.

[240] Da hier allerdings nirgends ausdrücklich von einer Wirksamkeit der Auferstehung in den Sakramenten die Rede ist, dürfte VALKENBERG (1992) 21 mit seiner Behauptung wohl übertrieben haben: „While William of Auxerre considered the resurrection as an effect of the sacraments, Aquinas considers the resurrection of Christ as effective in the sacraments".

[241] Vgl. Comp. theol. I, c. 239.

4.) Zusammenfassung

In der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts stoßen wir auf eine umfangreiche und differenzierte Diskussion über die eschatologische und präsentische Heilsbedeutung der Auferstehung Christi[242].

(1) Bei der Erörterung der Wirkung, die Christi Auferstehung für die zukünftige Auferstehung aller ausübt, unterscheiden die Autoren bis in die Hochscholastik hinein oftmals nicht sauber zwischen Erkenntnis- und Realgrund. Während die erste Funktion mit Blick auf 1 Kor 15 unter Titeln wie „locus a maiori" oder „a simili" leicht zu beschreiben ist, gilt dies für die zweite nicht ohne weiteres. Vor allem in der frühen Scholastik steht die Fundierung der eschatologischen Auferstehung in der Auferweckung Christi in einer gewissen Konkurrenz zu abstrakten, meist gerechtigkeitslogisch argumentierenden Begründungsansätzen. Wie K. Schneider in einer neueren Studie zeigen konnte, ist eine ähnliche Bipolarität der Denkmodelle bereits in der Alten Kirche zu beobachten[243]. Im Verlauf unserer Untersuchungsepoche gewinnt das heilsgeschichtlich-christologische Argument an Raum. Von Anfang an wird dabei die Auferstehung Jesu in ihrer doppelten Bedeutung als „causa et figura" erörtert.

(a) An erster, beherrschender Stelle steht seit der Frühscholastik die exemplarursächliche Dimension des österlichen Geschehens: Christus ist das entscheidende Vorbild der in Herrlichkeit Auferstehenden, der Erstgeborene der neuen Schöpfung, dem nach Gottes Plan die Seinen nachfolgen sollen. Da figuratives Denken für das Mittelalter einen viel größeren Realitäts- und Überzeugungsgrad besitzt als für die Moderne, muß diese Schwerpunktsetzung nicht prinzipiell als Unterbestimmung gelten. Vor allem franziskanische

[242] Auch die Kunstgeschichte bestätigt, daß das Mittelalter die Auferstehung Christi in ihrer sakramentalen Funktion begriffen hat: Schon seit dem 11. Jahrhundert finden wir in den bildlichen Darstellungen die Verbindung von Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten; die sakramentale Bedeutung wird durch das Motiv des Heraussteigens aus dem Sarkophag unterstrichen (vgl. WILHELM [1968] 206ff.).

[243] Vgl. SCHNEIDER, K. (1999): Das erste, mehr „ad intra" gewandte Begründungsmodell der Väter geht von der Auferstehung Christi aus (5-123), um die Auferstehung der Toten erklärlich zu machen, das andere, eher apologetisch „ad extra" argumentierend, rekurriert vorwiegend auf die (abstrakt gefaßte) Allmacht des Schöpfergottes (ebd. 124-267).

Theologen (Alexander, Bonaventura) beschränken sich fast vollständig auf den Aspekt der exemplarischen Vorbildlichkeit.
Daß dabei Christus als Auferstandener nicht nur Vorbild der Geretteten, sondern auch der Verdammten ist, wenn auch nur in eingeschränkter Weise unter Aspekten wie „Artidentität", „Gerechtigkeit" oder „Unvergänglichkeit des Leibes", wird in der Diskussion unserer Epoche erst schrittweise begrifflich eingeholt.

(b) Viel schwerer noch fällt es den Scholastikern anzugeben, wie die Auferstehung „causa efficiens" der allgemeinen Auferstehung sein soll. Der Terminus ist von Anfang an in der Debatte, bleibt aber zunächst recht unbestimmt. Bei Petrus Lombardus wird das Gewicht der augustinischen Vorgabe spürbar: Die Auferstehung ist nur insofern „Ursache" des Geschehens am Jüngsten Tag, als sie denjenigen Christus in seiner Menschheit wiederherstellt, der in seiner göttlichen Vollmacht Gericht halten und die Toten auferwecken wird, und zwar nach dem Vorbild seines Verherrlichungsleibes. Echte Wirkursächlichkeit für den Auferstandenen in seiner Menschheit ist damit nicht zugestanden, erst recht fehlt sie für die Auferstehung als Geschehen. Dies paßt zur üblichen Verortung unserer Fragestellung nicht in der Christologie, sondern in der Eschatologie, deren Blick sowieso ganz auf den wiederkehrenden, verklärten Herrn als solchen und nicht auf sein früheres irdisches Wirken gerichtet ist. Immerhin setzt sich die Appropriation der eschatologischen Auferweckung an Christus, das auferstandene „göttliche Wort im Fleisch", zunehmend gegenüber Begründungsmodellen durch, die sich mit der Berufung auf die abstrakte göttliche Gerechtigkeitsordnung zufriedengeben. Die Autoren der Hochscholastik bemühen sich auf vielfältige, oft originelle Weise, eine „Wirkung" der Auferstehung Christi für die eschatologische Auferstehung begrifflich faßbarer zu machen. Die Rede von der doppelten „causa motiva" bei Wilhelm von Auxerre oder von der „causa disponens" beim Anonymus von Cod. Vat. lat. 691 sind nur zwei der dabei entwickelten Vorschläge. Die Summa Halensis hat sie noch vermehrt, indem sie auf die Stellung der Auferstehung Jesu im Glaubensleben der Christen und (typisch franziskanisch) auf die Bedeutung der verklärten Menschheit des Herrn für die vollendete Seligkeit der Erlösten hinweist. Genauso deutlich wird in ihren Ausführungen aber, daß die prinzipielle Vorordnung der Passion (Verdienstursächlichkeit!) eine soteriologische Aufwertung der Auferstehung ebenso erschwert wie deren „leibliche" Vollzugsgestalt, der man „geistige" Wirkungen nur in begrenztem Maße zutraut. Obwohl auch bei Albert dem Großen ein echter Begriff von

Instrumentalkausalität für die Auferstehung Jesu fehlt, gelingt es ihm doch im Vergleich zu seinen Vorgängern überzeugender, die traditionellen Formeln der Wirk- und Exemplarursächlichkeit zu verbinden, indem er ihren Konvergenzpunkt in der personalen Subjekteinheit Christi aufzeigt und von ihr her den Sinn der inkarnatorisch vermittelten Erlösung der Menschheit beschreibt: Als Gottmensch ist Christus „univoke" Ursache unserer Auferstehung.
Während somit bei allen Autoren vor Thomas die Auferstehung des Herrn nur dispositiv-mittelbare Ursache für das eschatologische Geschehen bleibt, gelingt es dem Aquinaten, im Rückgriff auf patristische und philosophische Anregungen den vollständigen Gedanken von der Menschheit Jesu als (zweitursächlichem) Heilsorgan der Gottheit auszubilden und ihn als Grundidee seiner gesamten Christologie zugrundezulegen. An der echten Zweitursächlichkeit aller menschlichen Taten Jesu in der Gnadenvermittlung nimmt dann auch seine Auferstehung (und zwar als „resurrectio in fieri") teil, weil sie Instrument der Gnade Gottes ist, ohne daß sie für ihr Wirksamwerden eines unmittelbaren Kontaktes mit den Wirkungen bedürfte. Die zugleich bewahrte exemplarursächliche Charakterisierung der Auferstehung gibt das Spezifikum der Gnadenwirkung (im Unterschied zu den übrigen Lebenstaten) an, zu der an erster Stelle die leibliche Auferweckung aller am Jüngsten Tage gehört, und schlägt die Brücke zwischen christologischer Theorie und einer christozentrischen Spiritualität, die im Streben nach Gleichförmigkeit mit dem Herrn in der Auferstehung ihr letztes Ziel erblickt. So kann Thomas mehr als alle Zeitgenossen Jesu Auferstehung als „Vollendung unseres Heiles" ernstnehmen und in der Summa mit den Abschlußartikeln der Auferstehungsquästion den Bogen zur Einleitung der IIIa Pars schlagen, wo er Christus als den Weg bezeichnet hatte, der in seiner Auferstehung die Menschen zur seligen Unsterblichkeit führt.

(2) Im Ausgang von Röm 4, 25 erfolgt auf einem zweiten Diskussionsfeld die Beschreibung dessen, was die Auferstehung Christi in dem schon während des Erdenlebens einsetzenden Rechtfertigungsprozeß leistet.

(a) Auch diese Konsequenz der Auferstehung will man von Anfang an dadurch bestimmen, daß man sie von den Wirkungen der Passion abgrenzt. Während dem Leiden des Herrn eindeutig die entscheidende (objektive) Erlösungswirkung zugesprochen wird, ist der Einfluß, den nach Ansicht der Frühscholastik die Auferstehung ausübt, ein eher subjektiver: Sofern sie im Glauben und in der Liebe

erkannt und erstrebt wird, stärkt und motiviert sie den Christen, vermittelt sie Hoffnung und stellt sie als Unterpfand den verheißenen Lohn in Aussicht.
Objektive Bedeutung hat daneben erneut der exemplarisch-figurative Deutungsaspekt, doch beschreibt er keine aktive Wirkung: Die Auferstehung Christi bezeichnet das neue Leben der Gnade, zu welchem der Gläubige „seelisch aufersteht", wenn er zuvor der Sünde „gestorben" ist. Diese beiden Erklärungsansätze finden sich bei fast allen Autoren der Früh- und Hochscholastik und bilden zudem den Hauptinhalt vieler scholastischer Osterpredigten[244].

(b) Auf der Wende zum 13. Jahrhundert müssen sich die Scholastiker der Aufgabe stellen, die rechtfertigende Kraft der Auferstehung terminologisch von der Verdienstursächlichkeit abzugrenzen, die in der Soteriologie immer mehr an Bedeutung gewinnt. Das erneuerte Verhältnis des Menschen gegenüber Gott, so lautet der allgemein anerkannte Grundsatz der scholastischen Verdienstsoteriologie, soll Frucht dessen sein, was Christus durch sein Leiden und Sterben für die Sünder getan hat. Da aber ein Verdienst nach dem Tod nicht mehr möglich ist, muß, so wird seit Stephan Langton explizit herausgestellt, eine echte meritorische Wirkung der Auferstehung ausgeschlossen werden. Damit ist die unbestrittene Vorrangstellung der Passion Christi im Zentrum der Erlösungslehre für die gesamte weitere Debatte begrifflich klar festgeschrieben. Dennoch lassen die systematischen Texte des 13. Jahrhunderts das Anliegen erkennen, bei aller Staurozentrik auch für die Auferstehung den Anspruch auf echte „Wirksamkeit" aufrechtzuerhalten. Um ihn begrifflich einlösen zu können, entwickelt man – abgesehen von den omnipräsenten Exemplarbezügen – vorwiegend zwei Strategien.

(aa) Einerseits wird die „rechtfertigende" Wirkung nicht der Auferstehung als Vorgang, sondern dem auferstandenen Christus zugesprochen, sofern er Interzessor beim Vater ist (Wilhelm von Auxerre) bzw. als Garant dafür auftritt, daß eschatologisch die in der Gnade beginnende „Gerechtigkeit" im Menschen vollendet wird (Alexander). Diese Wirkung betrifft allerdings nicht mehr nur das präsentische Leben der Gläubigen.

(bb) Andererseits wird der Versuch unternommen, die Auferstehung stärker in ein umfassenderes christologisches Heilsmodell zu integrieren. Im Falle der Summa Halensis geschieht dies über die Idee einer fortschreitenden Disposition der menschlichen Natur zur

[244] Vgl. BÉRIOU (1998) 406f.

Begnadung und Verherrlichung durch die mystische Einheit mit der menschlichen Natur Christi, die als erste den Weg der „Erhöhung" von der Aufnahme in die hypostatische Union bis zu Auferstehung und Himmelfahrt durchschritten hat. Albert dagegen bindet exemplar- und wirkursächliche Seite des Heilsgeschehens dadurch enger aneinander, daß er ihre innere Verknüpfung in einem christologischen Grundverständnis „sakramentaler" Gnadenvermittlung aufweist: Gott wirkt gewissermaßen zweitursächlich durch den Menschen Christus, sofern seine Gnade nur auf diesem Wege sichtbar und für uns als ihre Adressaten begreifbar wird. Thomas schließlich kann in seinem Modell instrumentalursächlicher Wirksamkeit der Menschheit Jesu bei der Gnadenvermittlung auch die Rechtfertigungsgnade in eine reale Kausalverbindung zu allen Lebenstaten des Herrn stellen, in besonderer Weise aber zur Auferstehung, da sie Bild der neuen Erlösungswirklichkeit in ihrer letzten Vollendungsgestalt ist.

Exkurs: Sakramente und Liturgie in ihrer Beziehung zur Auferstehung Christi – am Beispiel des hl. Thomas von Aquin

Bedenkt man, daß die frühesten Aussagen über Auferstehung und Himmelfahrt außerhalb des Neuen Testaments im liturgischen Kontext zu finden sind[1] und daß die liturgische Begegnung mit dem österlichen Festgeheimnis für den mittelalterlichen Theologen von selbstverständlicher Intensität gewesen ist, drängt sich die Frage auf, wie weit auch in den Aussagen zur Theologie der Sakramente bzw. der Liturgie eine Relevanz des Themas „Auferstehung" festgestellt werden kann. Da eine umfassende Übersicht, die alle im engeren Sinne liturgie- und sakramententheologischen Abhandlungen der Zeit (Meßerklärungen etc.) einzubeziehen hätte, im Rahmen unserer Studie gänzlich unmöglich ist, beschränken wir uns auf einen exemplarischen Blick in die Schriften des hl. Thomas.

(1) Eine Fundamentalaussage der thomanischen Sakramentenlehre lautet: Ein Sakrament ist nicht nur „erinnerndes Zeichen", das so die Verbindung zu jener Ursache schafft, deren Kraft es appliziert, nämlich zum Leiden Christi, sondern auch „anzeigendes Zeichen" („signum demonstrativum"), sofern es die Gnade sichtbar macht, die es aktuell vermittelt, und „vorausdeutendes Zeichen" („signum praenuntiativum"), sofern es Unterpfand jener Glorie ist, in der sich das

[1] Vgl. HAMMAN (1976) 8-13; STAATS (1979) 514-517; WINLING (2000) 35-64.

Leidensverdienst Christi vollenden soll[2]. Da die Gnade in Christus leibhaft sichtbar geworden ist und die Vollendung in ihm bereits begonnen hat, ist der Bezug zur Auferstehung des Herrn in der thomanischen Sakramentenlehre grundsätzlich präsent – allerdings, noch mehr als wir es im Kapitel über die Kausalität der Auferstehung sahen, eher in einer exemplarursächlichen als verdienst- oder wirkursächlichen Dimension, wo die Passion im Zentrum steht[3]. Die Auferstehung dagegen wird ihre wichtigste eigentümliche Wirkung erst am Jüngsten Tag entfalten[4]. Wenn man diese Einschränkung, die für viele Scholastiker gilt, akzeptiert, lassen sich über die genannte prinzipielle Verbindung der Sakramente mit dem Auferstehungsgeheimnis hinaus im thomanischen Werk durchaus einige weitere explizite Bezüge entdecken, vor allem bei den Erörterungen über die Taufe.

(a) Schon der Ritus der Taufe deutet nach Thomas die verschiedenen Aspekte des Rechtfertigungsgeschehens an, das sich in diesem Sakrament vollzieht, und zwar in den uns schon bekannten unterschiedlichen Bezügen zu den Lebensmysterien Jesu. Wie Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Christi auf verschiedene Weise die „Öffnung der Himmelstür" vornehmen („quantum ad gloriam animae – quantum ad gloriam corporis – quantum ad locum gloriae congruentem"; dazu mehr im folgenden Paragraphen), so erwirkt auch die Taufe, wie ihre Symbolik zu erkennen gibt, in der Kraft aller drei Mysterien den Zugang zum Himmel und verähnlicht den Täufling mit Christus: Im Untertauchen wird der Mensch „begraben", in der Reinwaschung erhält er den „Auferstehungsglanz"[5], in der Erhebung steigt er in den Himmel auf. Sofern in der Taufe allerdings kraft des satisfaktorischen Leidens Christi die seelische Verherrlichung geschenkt wird, wird dieses Sakrament der Passion (und nicht der Auferstehung) appropriiert[6]. Die Taufe wirkt nach Thomas

[2] Vgl. S. th. III, 60, 3 c. Siehe auch die bekannte Antiphon „O sacrum convivium" aus dem Fronleichnamsoffizium.

[3] Vgl. auch die Bemerkungen bei NEELS (1973) 59f.

[4] Vgl. ScG IV, 79, 4: „Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur, quantum ad remissionem culpae (...). Effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus."

[5] Vgl. ähnlich S. th. III, 66, 10 ad 3: Der Täufling erhält das weiße Taufgewand „in signum gloriosae resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur".

[6] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 4, q. 2, a. 2, qa. 6 ad 2: „Et his tribus modis baptismus instrumentaliter aperit quo ad istum. Agit enim virtute et passionis et resurrectionis et ascensionis, inquantum homo configuratur Christo passo per immersionem qua quodammodo Christo consepelitur, et ei resurgenti quantum ad nitorem qui resultat ex aqua, et ascendenti quantum ad elevationem baptizati de sacro fonte.

dennoch eindeutig in der Kraft des leidenden und auferstehenden Herrn, was erklärlich macht, daß Christus ihre Bedeutung erst nach der Auferstehung kundgetan hat, als er die Jünger zur Predigt der Sündenvergebung und zur Bekehrung der Völker aussandte[7]. Im konkreten sakramentalen Vollzug aber bleibt der Zusammenhang mit der Auferstehung auf die Repräsentation des „positiven" Teils im Rechtfertigungsgeschehen, des „neuen Lebens in Christus", beschränkt[8]. Den Weg zur Vollendung des hier beginnenden Lebens muß der Getaufte in Einheit mit Christus gehen, und darum erreicht er wie dieser die Auferstehung nur durch das Kreuz[9]. Durch die in der Taufe wirksame Passion Christi wird zunächst nämlich nur die Versehrung der Person geheilt, nicht die der Natur; die Verherrlichung des Menschseins wird dem Getauften nicht etwa unmittelbar durch die Auferstehung Christi, sondern erst durch die Auferstehung am Gerichtstag zuteil[10].

Weiterhin hatte sich schon die Frühscholastik Gedanken zur Detailfrage gemacht, ob das Taufsakrament bereits vor der Auferstehung Christi oder erst mit dem österlichen Taufbefehl wirksam war[11]. Thomas antwortet in einem etwas komplizierten Kompromiß: Zwar wurde das Sakrament mit der Taufe Jesu eingesetzt und empfing damals seine Kraft – allerdings in einer Art Vorgriff, zur langsamen

Unde baptismus passioni appropriatur, quia etiam gloria animae principalior est et causa quodammodo aliorum." Vgl. aus der Frühscholastik: Summa Sententiarum, tr. 5, c. 3 (PL 176, 129f.); Ysagoge in theologiam (ed. LANDGRAF, S. 183/ fol. 70v); Robertus Pullus, Sententiae, l. 5, c. 17 (PL 186, 843C); l. 5, c. 21f. (PL 186, 846B-C); Petrus Lombardus, Collect. in ep. ad Rom. 6, 5 (PL 191, 1403A-D).

[7] Vgl. Thomas, S. th. III, 84, 7 c.: „Efficaciam autem huius sacramenti [sc. baptismi], et originem virtutis eius, manifestavit post resurrectionem, Luc. ult., ubi dixit quod *oportebat praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, praemisso de passione et resurrectione; virtute enim nominis Iesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet ad remissionem peccatorum."

[8] Vgl. etwa Thomas, Super Col. c. 2, l. 3: [in baptismo] „accipitur conformitas ad resurrectionem Christi. (...) Et sicut resurrexit de sepulchro, ita et nos a peccatis in re, et a corruptione carnis in spe, et hoc per fidem operationis Dei, quia virtute Dei resuscitatus est. (...) Et credens hanc resurrectionem fit particeps huius resurrectionis"; 4 Sent. d. 43, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 5; S. th. III, 66, 3. 9 c.

[9] Vgl. S. th. III, 69, 3 c.: „Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam."

[10] Vgl. ebd. ad 3.

[11] Vgl. etwa Sententie divine pagine (ed. BLIEMETZRIEDER, S. 43/ fol. 96a).

Gewöhnung[12], denn die Taufe der Gläubigen ist ja nicht identisch mit der Taufe, die Jesus im Jordan empfing, sondern erhält ihre Wirkkraft aus dem Leiden Christi und dem Geschenk des Heiligen Geistes und soll die Menschen dem Herrn in Tod und Auferstehung gleichgestalten. Darum hat Christus den ausdrücklichen Taufbefehl erst nach Ostern erteilt, und erst dann war der Sakramentenempfang für Juden und Heiden verpflichtend[13]. Thomas erinnert in diesem Zusammenhang an den alten Brauch der Kirche, die feierliche Taufspendung in den Vigilfeiern des Oster- und Pfingstfestes vorzunehmen[14].

(b) Noch strikter als die Taufe wird von Thomas die Eucharistie als „memoria passionis" betrachtet[15], wie auch im Fronleichnamsoffizium des Aquinaten sehr deutlich wird. Man spürt dabei, daß für die Scholastik die eucharistische „memoria" weniger dankbarverkündigende Erinnerung an die heilsgeschichtlichen Taten Gottes für sein Volk insgesamt ist, sondern eher vergegenwärtigendes Gedächtnis desjenigen Ereignisses, das alle Heilszuwendung Gottes unüberbietbar bündelt und in sich vereint. Wenn der junge Aquinate im SK argumentiert, daß die Einsetzung der Eucharistie als Passionsgedenken schon in der angsterfüllten Situation vor dem Tode Jesu sinnvoll war, da nachher ja sowieso die Freude über die Auferstehung die Jünger erfüllte, mag man daraus indirekt entnehmen, daß ein eigenes „memoriale resurrectionis" wegen der Unmittelbarkeit der Auferstehungsfreude erst recht nicht notwendig sein konnte[16]. Jedenfalls wird die Eucharistie nirgendwo so genannt, obwohl die Texte des Meßordinariums, z. B. in Opferung und Kanon, durchaus expliziten Anlaß zu solcher Benennung hätten bieten können. Das Moment des Auferstehungsgedenkens hat sich stattdessen in der thomanischen Eucharistielehre ausdrücklich nur in einigen – ganz traditionellen – Stücken der allegorischen Rituserklärung erhalten: Fünf Mal wendet sich der Priester während der Messe dem Volk zu, was als Versinnbildlichung der fünf Erscheinungen des Auferstehungstages gedeutet werden kann, zu denen der bischöfliche Gebetsgruß als Erneuerung der österlichen Friedenszusage Christi

[12] Vgl. S. th. III, 66, 2 c.

[13] Vgl. ebd. ad 2.

[14] Vgl. S. th. III, 66, 10 ad 1.

[15] Der Vorwurf bei SCHMIDT (1999) 681 gegen die thomanische Eucharistielehre mit ihren metaphysischen Begriffen („Der heilsgeschichtliche Bezug zum Ostereignis gerät aus dem Gesichtskreis") ist auf jeden Fall hinsichtlich der Passion nicht aufrechtzuerhalten.

[16] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 8, q. 1, a. 3, qa. 3 ad 1.

tritt[17]. Wenn der Priester die gewandelte Hostie bricht und einen Teil davon in den Kelch einsenkt, so bezeichnet dieses Partikel diejenigen Glieder der Kirche, „welche auferstanden sind"[18], und zwar das Haupt und die ihm verähnlichten Glieder gleichermaßen[19]. Die drei Kreuzzeichen, die zuvor mit diesem Teil des Herrenleibes, begleitet vom Friedenswunsch „Pax Domini sit semper vobiscum", über dem Kelch gezeichnet werden, „stellen die Auferstehung am dritten Tage dar"[20]. All dies ist bereits bei vielen Frühscholastikern zu lesen[21]. Dort wie auch bei Thomas ist also der dem eigentlichen Opfergeschehen der Wandlung nachfolgende Ritus vor der Kommunion derjenige Teil der Messe, der am ehesten mit der Auferstehung in Verbindung gebracht wird.

(c) Hinsichtlich der übrigen Sakramente werden explizite Verweise auf die Auferstehung Christi noch seltener.

Bei der schwierigen Frage nach dem Ursprung der Firmung verteidigt Thomas eine Zurückführung auf Christus selbst: Der Herr hat dieses Sakrament eingesetzt, wenn auch nicht „durch Übergabe, sondern durch Verheißung"[22]. Thomas bezieht sich dabei auf das Geistversprechen Joh 16, 7 und argumentiert: Weil in der Firmung die „Fülle des Geistes" geschenkt wird, wurde der reale Vollzug des Sakramentes erst „nach Auferstehung und Himmelfahrt" Christi möglich[23].

[17] S. th. III, 83, 5 ad 6: „quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit. (...) Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit: Pax vobis, quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus, cuius personam repraesentat episcopus praecipue." Der letzte Gedanke findet sich auch 4 Sent. d. 8, expositio textus: „Pontifex autem dicit: ‚Pax vobis', gerens typum Christi qui his verbis discipulos post resurrectionem allocutus est." Ähnlich in der „expositio textus" von 4 Sent. d. 12.

[18] 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 3, qa. 3 ad 6.

[19] Vgl. ebd. ad 7.

[20] Vgl. S. th. III, 83, 5 ad 3 (ähnlich schon 4 Sent. d. 12, expositio textus). Über den zentralen Wert gerade dieses Brechungsritus' für die Entstehung der Meßallegorese vgl. MESSNER (1993).

[21] Vgl. Hugo von St. Viktor, De Sacr., p. 8, c. 10 (PL 176, 468); Summa Sententiarum, c. 9 (PL 176, 145); Petrus Lombardus, Sent. l. 4, d. 12, c. 4 (ed. QUARACCHI, 307f., hier auch Angaben zu möglichen Quellen der Deutung); Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 192 (PL 198, 1640D); Bandinus, Sent. l. 4, d. 12 (PL 192, 1097A). Den Prototyp der Meßallegorese im Westen hat bekanntlich Amalar von Metz († um 850) geliefert, der auch schon die meisten dieser Auferstehungsverweise kennt; vgl. MESSNER (1993) 415-434.

[22] Vgl. Thomas, S. th. III, 72, 1 ad 1: „non exhibendo, sed promittendo".

[23] Vgl. ebd.: „Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem". Vgl. 4 Sent. d. 7, q. 1, qa. 2 ad 1.

Im Blick auf das Bußsakrament könnte man von einem „österlichen Grundton" sprechen, sofern die Metapher der „geistlichen Auferstehung" bzw. des „Sich-Erhebens aus der Schuld" in der scholastischen Theologie, und auch bei Thomas, allgegenwärtig ist[24].
Ein ähnlicher Charakterzug findet sich in den nicht allzu ausführlichen Erörterungen über die Letzte Ölung, die nach Thomas als „Salbung in Vorbereitung auf die Herrlichkeit der Auferstehung" bestimmt werden kann[25]. Allerdings lehnt der Magister die Meinung einiger ab, die aus dieser Zuordnung eine Einsetzung des Sakramentes erst nach der Auferstehung Jesu (womöglich durch die Jünger selbst) annehmen wollten[26].
In der Erörterung der Priesterweihe lehrt der Aquinate zumindest in der Frage nach der Einsetzung des Sakramentes auch einen Bezug zum Auferstehungsgeschehen: Zwar gab der Herr den Jüngern die wesentliche priesterliche Vollmacht, die in der Konsekrationsgewalt besteht, schon beim Letzten Abendmahl, doch wurde sie im Blick auf ihren „nachgeordneten Vollzug", die Binde- und Lösegewalt, erst vom Auferstandenen übertragen[27]. Ob damit der von Thomas erwähnte kirchliche Brauch zusammenhängt, die Ostervigil als einen von (sechs) Terminen im Jahr für die Spendung der höheren Weihen anzusetzen[28], bleibt offen.

(2) Wie alle seine wichtigen Zeitgenossen ist auch der Theologe Thomas so eingehend mit der Liturgie der Kirche und ihren Texten vertraut, daß er nicht bloß in den biblischen Bezügen der Festformulare ein breites Fundament für seine theologischen Erörterungen finden, sondern sie ganz selbstverständlich auch als „locus theologi-

[24] Nur einige Beispiele aus vielen: 3 Sent. d. 31, a. 1; S. th. I-II, 109, 7; III, 89, 2 c.; III, 89, 5. Bei ANCIAUX (1949) finden sich viele Belege dafür, wie die Metapher, die wohl hauptsächlich auf Gregor den Großen zurückgeht (ebd. 209), bei Autoren der Frühscholastik benutzt wird, zuweilen in Verbindung mit einer allegorischen Erklärung der Lazarusgeschichte, manchmal in ausdrücklicher Konkretisierung auf das Bußsakrament; vgl. etwa ebd. 234 (Pullus); 240; 251f. (Hildegard von Bingen). Vgl. Summa Sententiarum, tr. 6, c. 11 (PL 176, 149): Sündenvergebung als innerliche „vivificatio per gratiam".

[25] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 2, q. 1, a. 2 c.: „quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis".

[26] Vgl. 4 Sent. d. 2, q. 1, a. 4, qa. 4 sol.

[27] 4 Sent. d. 24, q. 2, a. 3 ad 2: „Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in coena (...). Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et absolvere". Der klassische Ritus der Priesterweihe bringt diese Doppelschrittigkeit noch sinnenfällig zum Ausdruck.

[28] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 25 expositio textus.

cus", als Argument aus der Tradition zur Illustration oder Entscheidung systematischer Fragen, heranziehen kann.

So argumentiert Thomas beispielsweise im SK mit Berufung auf die Kollektengebete sowohl der Osternacht[29] als auch des Ostersonntags[30]. Wenn er das Auferstehungsfest von der Liturgie her charakterisiert, spricht er mit dem sonntäglichen Gradualvers vor allem von einem Tag der jubelnden Freude[31], die sich auf die Auferstehung Christi, des Hauptes der Kirche, aber damit immer auch schon auf die darin eingeschlossene, obgleich bislang nicht zur Vollendung gelangte Auferstehung aller Glieder bezieht. Darum singt die Kirche das doppelte Halleluja[32], darum ist das Osterfest wie nur wenige andere Feste im Jahr mit auffälligen liturgischen Privilegien ausgestattet, was sich in der Erlaubnis einer nächtlichen Meßfeier[33] ebenso niederschlägt wie in der besonderen Festlichkeit des gottesdienstlichen Vollzugs[34]. Die Freude der Kirche drückt sich weiterhin darin aus, daß sie den Ostersonntag als einzigen Tag im Jahr mit einem strikten Fastenverbot belegt. Während die vorangehende Fastenzeit die Gläubigen reinigend vorbereiten soll[35] und symbolisiert, „daß wir durch die Bedrängnisse des gegenwärtigen Lebens zur Herrlichkeit der Auferstehung gelangen, wie Christus durch sein Leiden"[36], darf am Ostertag an diese Bedrängnis nicht mehr gedacht werden. Selbst die strenge Aszese der Wüstenväter hat dies anerkannt, da andernfalls das Fest verachtet würde[37]. Im „allgemeinen Gebrauch der Kirche" wird der Verzicht auf das Fasten zudem auf die ganze Osterzeit

[29] Vgl. 4 Sent. d. 13, q. 1, a. 2, qa. 4 c. („Deus qui hanc sacratissimam noctem etc.").

[30] Vgl. 4 Sent. d. 4, q. 2, a. 2, qa. 6 ag. 2 („Deus qui hodierna die per Unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum devicta morte reserasti...").

[31] Vgl. 4 Sent. d. 15, q. 3, a. 3, qa. 2 ad 1: „dies resurrectionis (...) totus est laetitiae; unde et cantatur: ‚Haec dies quam fecit Dominus, etc.'. Et ideo in illa prae aliis non congruit tristitiae signa ostendere."

[32] Vgl. 4 Sent. d. 8, expositio textus.

[33] Vgl. 4 Sent. d. 13, q. 1, a. 2, qa. 4 c.

[34] Vgl. Super Ps. 39, n. 1: „Sed omnes homines novae legis cantant canticum novum, quod novus homo Christus attulit; Apoc. 21: *Ecce nova facio omnia.* Novus ergo populus nova cantat: scilicet de incarnatione Domini, de resurrectione, de ascensione, de nativitate et aliis huiusmodi. Unde in his praecipue solemnitatibus ministri ecclesiae induti albis, vel sericis ornamentis, cantant et legunt, ut novum canticum nemo nisi innovatus cantare praesumat".

[35] Vgl. S. th. II-II, 147, 5 c.

[36] Vgl. 4 Sent. d. 15, q. 3, a. 3, qa. 1 ad 3: Fasten vor Ostern u.a. „quia significatur quod ad gloriam resurrectionis per tribulationes praesentis vitae pervenimus, sicut et Christus per passionem."

[37] 4 Sent. d. 15, q. 3, a. 3, qa. 2 c.; dazu auch das Zitat Papst Leos des Gr., ebd. qa. 1 ad 5.

und alle Sonntage ausgedehnt, „weil an ihnen der Auferstehung gedacht wird“[38]. Wer dies nicht anerkennt, stellt sich gegen den Gebrauch der Kirche, „der wie ein Gesetz zu halten ist“, und verfällt vielleicht sogar einem rigoristischen Irrtum ähnlich dem der Manichäer[39]. Der Gedanke vom Sonntag als dem Tag der Auferstehungserinnerung, der wegen der Größe der neuen göttlichen Schöpfungstat und ihrer immensen Heilsbedeutung für uns den alttestamentlichen Sabbat abgelöst hat, ist auch andernorts immer wieder einmal bei Thomas zu finden[40].

(3) Obgleich also viele der hier zusammengetragenen Bemerkungen, die sich zweifellos vermehren ließen, von Thomas eher am Rande, nicht zusammenhängend entwickelt werden und keine nennenswerte Originalität besitzen, lassen sie doch zur Genüge erkennen, daß die mittelalterliche Liturgie und Sakramentenpraxis die Einheit von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu im Paschamysterium nicht vergessen hat. Daß die scholastische Analytik der Heilsursächlichkeiten in ihrer theoretischen Reflexion einen deutlichen staurologischen Schwerpunkt besitzt, steht außer Frage. Doch ist er zumindest im 13. Jahrhundert noch eingebettet in den breiten Rahmen des allegorisch-exemplarursächlichen Liturgieverstehens und -erlebens, in dem faktisch die Beziehung zur Auferstehung stärker präsent gewesen sein dürfte, als es die theoretischen Lehrstücke zuweilen vermuten lassen[41].

[38] Vgl. 4 Sent. d. 15, q. 3, a. 3, qa. 2 ad 1: „Et quia in singulis dominicis memoria resurrectionis agitur, ideo in diebus dominicis secundum communem consuetudinem ecclesiae ieiunia intermittuntur“.

[39] Vgl. S. th. II-II, 147, 5 ad 3. In dieselbe Richtung zielt die im 13. Jahrhundert in Predigten anzutreffende Ermahnung, daß an Ostern unbedingt das Altarssakrament empfangen werden soll: vgl. LECOY DE LA MARCHE (1886) 369.

[40] Vgl. etwa Thomas, 3 Sent. d. 37, q. 1, a. 5, qa. 3 ad 3: „taxatio enim illius diei [sc. dominicae] est ex institutione ecclesiae volentis resurrectionem Christi, cui nostram vitam conformare debemus, in jugi memoria esse. Quamvis autem resurrectio Christi ei secundum humanitatem conveniat, tamen opus divinitatis est, quae eum a mortuis suscitavit. Unde non in minori reverentia est habenda quam requies artificis, et consummatio conditoris facta in die sabbati; immo amplius, secundum quod opus conditionis opere reparationis perficitur.“ Daneben auch S. th. I-II, 103. 3 ad 4; Super Hebr. c. 11, l. 2; Super Ps., Vorrede: „per octo vero significatur Novum Testamentum: celebramus enim diem octavum, scilicet diem dominicae resurrectionis“; Super Ps. 6, n. 1. Daß die Liturgieerklärung der Zeit auch noch andere Anlässe mit der Auferstehung Jesu zu verbinden weiß, zeigt beispielhaft S. th. III, 83, 3 ad 4, wo von der Oktav einer Altarweihfeier „ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiae“ die Rede ist.

[41] Vgl. auch das diesbezügliche Ergebnis der Untersuchung dominikanischen Predigtmaterials zur Osterzeit aus unserer Epoche bei O'CARROLL (1997) 226.

§ 5 Die Himmelfahrt Christi

Noch weniger als die Auferstehung ist die Himmelfahrt Christi zunächst Gegenstand der sich entfaltenden scholastischen Theologie. Wir finden vor Alexander von Hales keine dialektische Erörterung dieses Glaubensartikels in vollständiger Quästionenform.
Dies bedeutet allerdings nicht, daß die Himmelfahrt die Theologen dieser Epoche überhaupt nicht interessiert hätte. Im Gegenteil ist die monastische Tradition des 12. Jahrhunderts mit ihrem unbändigen „Verlangen nach dem Himmel"[1] sogar außerordentlich fasziniert vom Geheimnis der vollendeten Glorie des Auferstandenen, wie exemplarisch ein Blick in das Predigtwerk des Bernhard von Clairvaux beweist, der fünf große Sermones, drei kürzere Predigten und auch einen Abschnitt seiner Hoheliedauslegung unserem Thema gewidmet hat, mehr als etwa dem Leiden des Herrn[2]. Die Katechesen haben vor allem die Identität zwischen irdischem und himmlischem Christus, die Offenbarung seiner göttlichen Macht und das Staunen über das Wunder der Inkarnation, das erst in der Vollendung ganz sichtbar wird, zum Gegenstand. Vom Zielpunkt des Weges, den der Menschgewordene gegangen ist, nehmen sie noch einmal das ganze Christusmysterium in den Blick, das sich nun dem Glauben in seiner umfassenden geistlichen Tiefe erschließt. Der Zusammenhang zwischen Abstieg und Aufstieg, Demütigung und Erhöhung des Herrn bietet Anlaß zu preisendem Gotteslob wie zu paränetischem Ansporn der gläubigen Zuhörer. Denn diese sollen im Blick auf Christus, der durch die Erniedrigung in die Erhöhung der Glorie eingetreten ist, selbst Schritt für Schritt in das Leben der

[1] Vgl. LECLERCQ (1963) 65-82.

[2] Vgl. LECLERCQ (1990) 11; DE LUBAC (1959-64) I, 596f.; STICKELBROECK (1994) 264-270; DE REU (1996) 178-200; 293ff.; 321; 353-359. Die zentralen Texte finden sich in der kritischen Bernhard-Ausgabe (ed. LECLERCQ/ TALBOT/ ROCHAIS, V, 123-160 = PL 183, 299-324). Eine auffallend schlechte Beurteilung erfährt die Bernhardsche Himmelfahrtstheologie bei DAVIES (1958) 161: „Not even the great Bernard of Clairvaux (1090-1153) could escape the prevailing ‚isms' of the age, viz. archaism, plagiarism and moralism, to which may be added, as a fourth note, irrelevancy. Thus of his five Ascension sermons, the first has no reference to the Ascension; the second is strongly reminescent of Caesarius of Arles; the third is devoted to the subject of purity, the forth to faith and the fifth to the renunciation of evil ways. That Christ is the firstfruits and that He is the way to heaven comprises the sum total of his doctrine."

„claritas" überführt werden[3], sollen schon auf Erden seinem „Aufstieg" glaubend und liebend nachfolgen[4].
Gerhoch von Reichersberg hat im Zusammenhang seines Kampfes gegen die „homo assumptus"-Lehre der zeitgenössischen Dialektiker brieflich Bernhard – den er im übrigen hoch verehrte – um Präzisierung einer mißverständlichen Passage aus einem Himmelfahrtssermon gebeten[5]. Daß der Abt von Clairvaux, wie J. Leclercq vermutet, wahrscheinlich bewußt auf eine Stellungnahme verzichtet und sich nicht in den begrifflichen Streit der Schulen eingemischt hat, beweist, daß er den Schritt zu einer „scholastischen" Behandlung des Himmelfahrtsgeheimnisses nicht tun wollte.
Nicht die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts soll uns daher als Ausgangspunkt für die Himmelfahrtsdeutungen der Scholastiker dienen. Wenn wir den Hintergrund ihrer dialektischen Erörterungen ausleuchten wollen, bietet sich eher noch einmal der Blick auf Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption seiner Lehre im 12. Jahrhundert an.

1.) Frühscholastik

a) Himmelfahrt als Übergang in die Ubiquität: Die These Eriugenas und ihre Anhänger im 12. Jahrhundert

(1) Wir haben bereits im Kapitel über die Verherrlichungsgestalt Christi auf die Theologie des „Vorscholastikers" Eriugena hingewiesen, für den die Rückkehr des Menschgewordenen zum Vater den letzten Akt jenes universal-kosmischen Geschehens einleitet, in dem die ganze Schöpfung zu ihrem Ursprung zurückfindet. Dieses umgreifende „reditus"-Modell für die sichtbare Welt im fünften Buch von Periphyseon wird, so sahen wir, flankiert von einer scharfen Polemik gegen jene, die sich in der Eschatologie nicht von den konkreten raum-zeitlichen Dimensionen des Vorstellens trennen können. Für Eriugena läßt die geistige Vollendung der Schöpfung in Gott alle Maßstäbe unseres bisherigen Denkens der sichtbaren Welt – und darin auch die Kategorien des Aristoteles – hinter sich[6]. Der Kosmos tritt ein in den Raum absoluter Freiheit in der Partizipation

[3] Dies verdeutlicht an Texten Bernhards WADDELL (1990) 328-337. Vgl. auch WEINGART (1970) 148, Anm. 2.
[4] Vgl. KERESZTY (1990) 288-295: „The Ascension of Man and Christ's Ascension".
[5] Text und Bewertung bei LECLERQ (1990) 8ff; 15f. Vgl. zuvor schon BACH (1873-75) II, 193f.
[6] Zur Kategorienlehre des Eriugena, vor allem im Blick auf Raum und Zeit, vgl. ANSORGE (1996) 150-156.

an den Attributen Gottes selbst[7]. Den ersten Schritt dazu hat Christus im Ostergeschehen getan. So wundert es nicht, daß die Deutung seiner Himmelfahrt zum Testfall der These Eriugenas werden muß.

(a) Eriugena kennt die Vollendungstheologie Augustins und ihr autoritatives Gewicht[8]. Wie die verherrlichten Leiber nach der Ansicht des Kirchenvaters nicht in reinen Geist übergegangen und damit ebensowenig ihrer wesentlichen Eigenschaften (Gestalt, Quantität, Geschlecht) beraubt sein werden, sondern vielmehr in diesen Eigenschaften „Vergeistigung" erfahren[9], so ist auch Christus seiner wahren Menschheit nach in den Himmel aufgefahren: Er hat ihr Unsterblichkeit geschenkt, aber ihre Natur nicht aufgehoben. Zwar ist er seiner Gottheit nach allgegenwärtig, seiner wahren Menschheit nach aber ist er keineswegs überall, sondern „im Himmel"[10]. Augustinus hat an dieser Aussage festgehalten, obwohl er weiß, daß sie Zielscheibe heidnischer Kritik werden kann, die mit philosophischen Argumenten den Aufenthalt von irdischen Körpern im Himmel widerlegen will. Gegen alle Skepsis betont er: Wenn die Erhöhung der wahren Leiblichkeit in Christus durch die Offenbarung als möglich erwiesen ist, dann brauchen wir uns vom Zweifel der Philosophen auch ansonsten in eschatologischen Fragen dieser Art nicht verunsichern zu lassen. „Sollen sie schwätzen, wir wollen glauben"[11]. Aber

[7] Vgl. MORAN (1989) 160-166.

[8] Vgl. Eriugena, Periphyseon, l. 5, c. 37 (PL 122, 990D-991A): „... cum beatus Augustinus in ultimis de Civitate Dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas videatur docere; quemadmodum et humanorum corporum neque formae, neque quantitates, neque sexus transibunt, sed solummodo spirituales qualitates et immortales induentur: et in epistola ad Dardanum incunctanter astruit, corpus Domini post resurrectionem in caelo localiter esse in eadem forma carnis atque substantia, in qua apparuit mundo, adjecta solummodo immortalitate, non ablata natura, ac per hoc non ubique esse, sicut Deus, neque in divinitatem conversum ultra omnia loca et tempora, ultra omne quod dicitur et intelligitur; sed de aliquo loco visibiliter et corporaliter descendet, iudicare vivos et mortuos".

[9] Vgl. Augustinus, De civitate Dei, l. 22, cc. 19-21 (CSEL 40,2, S. 628-635).

[10] Vgl. Augustinus, Ep. 187, De praesentia Dei liber (ad Dardanum) n. 10 (CSEL 57, S. 89f.): „Sic [sc. Christus] venturus est illa angelica voce testante, quem ad modum est ire visus in caelum, id est in eadem forma carnis atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandum ubique diffusus. Cavendum est enim ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. (...) ...unus Christus Iesus ubique per id, quod deus est, in caelo autem per id quod homo".

[11] Vgl. Augustinus, Sermo 242, 6 (PL 38, 1141): „Quid ergo levatum est in caelum, nisi quod sumptum est de terra? (...) Credamus hoc, fratres: et si argumenta philosophorum difficile solvimus; illud quod demonstratum est in domino, sine diffi-

Augustinus greift durchaus auch zu rationalen Argumenten, wenn er zu bedenken gibt, daß die Vergeistigung selbst, d. h. die gänzliche Unterworfenheit unter den Geist, den Leib dazu befähigt, im Himmel, dem Bereich der Reinheit und Unvergänglichkeit, einen Platz einzunehmen[12]. Eine genauere Bestimmung dieses himmlischen Ortes weist der Kirchenvater freilich als überflüssige und neugierige Frage zurück[13].

(b) Eriugena ist bemüht, derartige Aussagen Augustins als bloße Zugeständnisse an die Fassungskraft seiner Zuhörer zu erklären. In Wahrheit, so behauptet er, sei der Bischof von Hippo – im Chor mit vielen anderen Vätern – ein Unterstützer seiner eigenen Auffassung, nach welcher die „Einheit Christi mit dem Vater" gemäß Joh 10, 30 nicht nur die Gottheit, sondern auch die Menschheit des Herrn einschließt[14]. Wenn aber der Leib Christi „in Gottes Kraft und geistige Unsterblichkeit" hineinverwandelt worden ist, muß er ebenfalls an der absoluten Allgegenwart und Transzendenz Gottes teilhaben[15]. Die Vorstellung eines vergeistigten Christus, der irgendwo innerhalb des umgrenzten räumlichen Himmels „sitzt" oder „sich bewegt", erscheint Eriugena als irrsinnig und lächerlich[16]. Ebensowenig ist der Weg des Herrn in diese Vollendung, seine Himmelfahrt, als Überbrückung einer räumlichen Distanz zu denken – als ob er sich, unterstützt durch ein Wolkengefährt, in irgendwelche Aethergefilde begeben hätte. Ebenso wie Eriugena schon in Buch zwei des Periphyseon die Vorstellung vom Paradies, in das der verherrlichte Christus zurückkehrt, zu spiritualisieren sucht, indem er diesen Begriff als Symbol menschlicher Perfektion in Korrespondenz zur These der Ubi-

cultate fidei teneamus. Illi garriant, nos credamus." Zur ganzen Thematik auch MARREVEE (1967) 71-78.

[12] Vgl. Augustinus, De fide et symbolo, c. 6 (CSEL 41, 15f.).

[13] Ebd. (16). Vgl. GEERLINGS (1988) 477.

[14] Vgl. Eriugena, Periphyseon l. 5, c. 37 (PL 122, 992A).

[15] Vgl. ebd. c. 38 (992C): „Si ergo transformata caro Christi est in Dei virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus. At si Dei virtus et spiritus ubique est, non solum supra loca et tempora, verum etiam supra omne, quod est, nulli dubium, ipsam carnem in virtutem et spiritum transformatam nullo loco contineri, nullo tempore mutari, sed sicuti Dei virtus et spiritus, Verbum videlicet, quod eam iam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora, et universaliter omnem circumscriptionem excedere."

[16] Vgl. ebd. (995B): „Et quis nisi amens dixerit..."; ebd. (997A-B): „Hos itaque qui talia somniant, clara veraque deridet ratio". Ganz ähnlich bereits ebd. c. 20 (894B-896A).

quität für die vollendete Menschheit Christi stellt[17], so macht er es in Buch fünf mit der Vorstellung der Himmelfahrt. Alles Äußerliche in der biblischen Erzählung muß nach Eriugena vom Theologen als (Vor-)Bild eines inneren Geschehens im Glaubenden erkannt werden. Wenn es heißt, daß Christus sich vor den Jüngern „nach oben" erhob, dann bedeutet dies: Er wollte ihnen sichtbar-beispielhaft („typice") zeigen, wie er unsichtbar in den Herzen derer, die an ihn glauben, „emporsteigt"[18].

(c) Natürlich ist die Rolle des bloßen Augustinus-Exegeten, die Eriugena in der ganzen Debatte einzunehmen behauptet, eine vorgeschobene. Es ist, wie P. Dronke ganz richtig festhält, mehr ein „Abwehr-Mechanismus" gegen die übermächtige Augustinus-Front der westlichen Theologie, durch den Eriugena eine noch schärfere Konfrontation zwischen deren Konsensthesen und der von ihm so geschätzten Lehre gewisser griechischer Väter zu vermeiden sucht[19].

[17] Vgl. ebd. l. 2, c. 10-11: „Nam [sc. Christus] ex mortuis in paradisum rediens, in hoc orbe cum discipulis suis conversatus est, ostendens eis manifeste, non aliud esse paradisum praeter resurrectionis gloriam, quae primum in eo apparuit, et quam omnibus fidelibus suis daturus est..." (PL 122, 538A/ ed. JEAUNEAU, 19). „Non enim credendum est, aliunde venisse localiter, ut suis discipulis appareret, et aliorsum recessisse, quando non apparebat, qui post resurrectionem naturam locorum ac temporum non solum divinitate, verum etiam humanitate fuerat supergressus" (538C/ ed. JEAUNEAU 20; 186f.). „Noli ergo in loco fingere Christi humanitatem, quae post resurrectionem translata est in divinitatem. Divinitas Christi in loco non est; igitur neque eius humanitas" (539C/ JEAUNEAU 20; 190f.). „Für Johannes Scotus gibt es nur ein einziges Paradies, von dem die divina historia berichtet, und dieses Paradies ist allegorisch und eschatologisch aufzufassen" (GRIMM [1977] 115); es ist – streng antiaugustinisch – ein Bild für die „prima conditio" wie auch für den Vollendungszustand des Menschen. Vgl. STOCK, B. (1967) 9-12 (deutet Buch 2 als direkten Maximus Confessor-Kommentar); GREGORY, T. (1977) 380f.; ANSORGE (1996) 171f.

[18] Vgl. Eriugena, Periphyseon l. 5, c. 38 (PL 122, 999A-B): „Non enim indigebat ipse cuiusdam vehiculi ex nubibus conglobati ad se sublevandum in aëria aetheriaque spatia, cum fuerit ille post resurrectionem purior leviorque omni visibili et invisibili creatura, nullumque localem motum in spiritualitatem sui corporis post regenerationem receperit, aut siverit remanere; typice autem voluit suis discipulis visibiliter ostendere modum, quo invisibiliter ipse in cordibus diligentium sequentiumque se ascendit. Ipse siquidem ascendit in contemplantibus ascendentium ad se". Vgl. dazu MORAN (1989) 158f.; McGINN (1989) 250.

[19] Vgl. DRONKE (1990) 214: „In Eriugena's attitude – we might say, in his defence-mechanism, in an area, where the dominant western theologian, Augustine, seemed so far-reachingly incompatible with Eriugena's beloved Greek Fathers – I would see foreshadowed the attitude of the thirteenth century Latin Aristotelians, Siger of Brabant and Boethius of Dacia. Like Eriugena, they take shelter in the role of the exegete: as they frequently say in asides, they are expounding the opinions

In Wirklichkeit erscheint Eriugena in seiner prinzipiellen Kritik am eschatologischen Realismus der Lateiner als „Übersetzer des Himmelfahrtspathos der Griechen in die westliche Welt (...), der beim verzückten Blick der Apostel verharrt und das Aufgehen der Menschheit des Wortes in die Dimensionen der Gottheit betrachtet"[20].

(2) Wir können wiederum auf Honorius von Autun und Gerhoch von Reichersberg schauen, um einen Nachhall der Aszendenztheologie Eriugenas im 12. Jahrhunderts zu vernehmen.

(a) Bei Honorius ist schon im früh entstandenen „Elucidarium" die Tendenz spürbar, räumliche Kategorien von der Himmelsvorstellung fernzuhalten. Das Paradies als Ort der Seligen ist keine körperliche, sondern eine geistige Wohnstatt, weil es nur so den Geistwesen und den „engelgleichen Leibern" der Heiligen nach der Auferstehung angemessen ist, für die es geschaffen wurde[21]. Dies, so ergänzt Honorius in seiner „Scala Coeli major", ist der Ort, zu dem Christus aufgefahren ist[22]. Mit dem Eintritt in die Wolken hat er seine Gestalt verändert und den Verklärungsleib angenommen[23]. Wie von uns jetzt schon Geist nicht räumlich erfaßt wird, so kann auch diesem verklärten Leib eine räumliche Verortung keine Notwendigkeit mehr sein. Wenn darum der Geistleib Christi noch einen „Ort" einnimmt, so ist es Gott selbst[24]. Hier spricht die Stimme Eriugenas, dessen Position Honorius im „Clavis Physicae" klar wiedergegeben hat: „Man soll sich Christi Menschheit nicht an einem Ort vorstellen, denn sie ist nach der Auferstehung in die Gottheit über-

and arguments of Aristotle and Averroes, they are not claiming to judge their truth".

[20] VON BALTHASAR (1990) 319. Vgl. auch VON BALTHASAR (1983) 345f.. 355.

[21] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 3, n. 1 (ed. LEFÈVRE [1954] 443): „Non est [sc. paradisus] locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis [corporalibus], sed est spiritualis beatorum mansio, quam aeterna sapientia perfecit ab initio, et est in intellectuali caelo". Ähnlich ders., Liber de cognitione verae vitae, c. 45 (PL 40 [inter opp. Augustini] 1029); Scala Coeli major, c. 21 (PL 172, 1238C): „Regnum caelorum non est locus corporalis sed spiritualis, corporali similis".

[22] Vgl. ebd.: „hoc est coelum in quod assumptus est Christus".

[23] Vgl. Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, n. 173 (ed. LEFÈFVRE [1954] 392).

[24] Vgl. Honorius von Autun, Liber de cognitione verae vitae, c. 45 (PL 40, 1029): „Sicut igitur nunc spiritus nullo corporali loco sustentatur; ita quoque non est necessarium ut spirituale corpus tunc aliquo loco fulciatur (...). Igitur nullus locus spirituale corpus fulcit, quod omni elemento subtilius erit, sed ut spiritus illocaliter in summo spiritu Deo subsistit."

führt worden wie Luft in Licht"[25]. Daß sich Honorius diese These selbst ganz zu eigen macht, wird endgültig spürbar in den Melker Quästionen, die eine „Unterredung über Himmelfahrt und Sitzen Christi (im Himmel)" enthalten[26]. Honorius sucht dabei nicht wie Eriugena die unmittelbare Auseinandersetzung mit Augustinus, sondern macht noch mehr als sein Vorbild – gestützt auf die Lehre der pseudo-augustinischen Schrift „De essentia divinitatis"[27] – den Kirchenvater selbst zur vorgeblichen Hauptautorität für seine These, daß ein räumlich gedachter Himmel als Aufenthaltsort des verklärten Christus nicht in Frage kommen kann. Die entgegenstehenden (authentischen) Ausgustinusworte finden keine Erwähnung mehr. Bezüglich der Ausgangsfrage, ob Christus nach seiner Himmelfahrt nun auch „leiblich im Himmel sitze", verweist Honorius auf die angeblich augustinische, in Wahrheit vor allem aristotelische Lehre, daß jenseits des Firmaments kein Ort mehr existiert. Ein räumliches Sitzen Christi außerhalb dieser Welt ist also prinzipiell nicht möglich. Hält er sich dagegen noch innerhalb der Weltgrenzen auf, kann sein Aufenthalt nicht „zur Rechten des Vaters" sein, da dieser auf jeden Fall im Jenseits zu „lokalisieren" ist. So spricht sich Honorius stattdessen für eine übertragene Deutung der biblischen Himmelfahrtstexte aus: Gott ist über allem, nicht örtlich, sondern der Würde nach; Christus sitzt zur Rechten, sofern die Menschheit in der Gottheit ruht. So aber nimmt diese Menschheit teil an der Ubiquität der Gottheit, in die sie vollendet verwandelt ist[28]. Die Himmelfahrt ist darum nicht Aufbruch zu einem körperlichen Ort durch ein räumliches Medium, sondern Übergang „in die Einfachheit des Geistleibes". Wie Eriugena deutet Honorius die biblische Szene der Auffahrt als pädagogische Darbietung des Herrn für die „noch fleischlich"

[25] „Noli ergo in loco fingere Christi humanitatem, qui post resurrectionem translata est in divinitatem ut aër in lucem": Honorius von Autun, Clavis Physicae, n. 76 (ed. LUCENTINI, 54).

[26] Vgl. zum folgenden „Interrogatio de ascensu et consessu Christi" aus Cod. Mellic. 850 (P 40) S. 12, fol. 63r-64r (ed. ENDRES [1906] 151ff.).

[27] Vgl. PL 42, 1201/ Augustinus, Opera, t. 8 (Paris 1837) 1673ff. Die fraglichen Texte sind aus den „Formulae spiritalis intelligentiae" des hl. Eucherius von Lyon (†450) entnommen und drücken dort die Unkörperlichkeit und Unfaßlichkeit Gottes, nicht aber die Beschaffenheit des verklärten Christus aus.

[28] Vgl. Honorius von Autun, „Interrogatio de ascensu et consessu Christi" (ed. ENDRES [1906] 152): „Sicut ergo divinitas ubique est illocaliter, ita et humanitas Christi ubique est illocaliter. A morte quippe resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aër in lucem convertitur, manente tamen propria substantia, ut Gregorius Nazanzenus affirmat."

gesinnten Jünger, in der die Vollmacht des Erhöhten visualisiert wird[29].

(b) Wir kennen bereits den Nachdruck, mit dem Gerhoch von Reichersberg die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi gelehrt hat. Über alle Geschöpfe erhöht, so lautet seine oft wiederholte These gegen die „moderni", trägt sie die „Wahrheit der Gottheit" in sich und ist deswegen unbedingt der Anbetung würdig[30]. Während die Gilbertiner ihm Idolatrie vorwerfen, beharrt Gerhoch darauf, daß die Unsterblichkeit des verherrlichten Menschensohnes nicht die der Engel oder Seligen, sondern Gottes selbst ist, „denn nicht unter dem Vater, sondern neben ihm, an seiner Rechten hat er seinen Sitz"[31].

Der Kampf für die göttliche Ehre des Menschgewordenen allein weist Gerhoch aber noch nicht als Parteigänger der eriugenistischen Himmelfahrtsdoktrin aus. Klarheit bringt uns wiederum der Blick in seine Altersschrift „De investigatione Antichristi" mit ihren ausführlichen Erörterungen des Erhöhungsgeschehens. Wir wissen bereits, daß hier eine der Kernthesen Eriugenas wiederzufinden ist: die Ubiquität Christi nach der Himmelfahrt.

In der argumentativen Begründung dieser Behauptung geht Gerhoch aus von der Multilozität Christi in seiner eucharistischen Gegenwart, die unbezweifelbar scheint. Christus darf nicht auf solche Weise „im Himmel" verortet werden, daß man seine ebenso wahre und reale Gegenwart auf der Erde nicht mehr anerkennen könnte[32]. Wer Christus so „einsperren" wollte, hätte die Bestimmung der Menschwerdung radikal mißverstanden, die gerade darin besteht, daß Christus nach Belieben zugleich überall dort sein kann, wo das Heil der Menschen es erfordert[33]. Eucharistische Gegenwart und die

[29] Vgl. ebd.: „Quod autem visibili forma in altum ascendit, hoc propter discipulos adhuc carnales fecit, ut eis potentiam spiritualis corporis visibiliter ostenderet...".

[30] Vgl. Gerhoch von Reichersberg, De novitatibus huius temporis IV, 57 (ed. HÄRING, 43): „Quibus omnibus persuasi carnem deificatam super omnes creaturas in deo exaltatam adoramus. Quod nequaquam fieri oporteret si, ut novi doctores asserunt, homo in solam personalem proprietatem assumptus divinitatis in se veritatem non haberet. Quod et ipsi fatentur: carnem videlicet Christi non adorandam."

[31] Vgl. ebd. XVI, 23-24 (S. 66f.).

[32] Dies stellt Gerhoch in den der Eucharistie gewidmeten Kapiteln von „De gloria et honore" vor allem gegen Folmar von Triefenstein heraus, etwa c. 13 (PL 194, 1117C-D). Vgl. auch Liber contra duas haereses, c. 2 (PL 194, 1168A).

[33] Vgl. De gloria et honore, c. 13 (PL 194, 1119B): „Anathema igitur et alieni sint a sancta Ecclesia, qui corpus Domini vivum et vivificum sic putant in uno aliquo loco caeli taliter circumscriptum, et quodammodo, quod dictu nefas est, incarceratum, ut non possit uno eodemque momento multis in locis totaliter esse, prout vult et

Freiheit des Auferstandenen von jedem örtlichen Zwang sind nach Gerhoch zwei Aspekte desselben Geheimnisses. Es geht darum nicht an, Christus nach seiner Auffahrt irgendeinen – sei es noch so schönen oder begehrenswerten – himmlischen Aufenthaltsort zuzuschreiben[34]. Wie Eriugena sucht Gerhoch dabei zielsicher die Auseinandersetzung mit Augustinus. Er verwirft die Deutung, als habe der Kirchenvater gelehrt, Christus sei seinem Auferstehungsleib nach „an irgendeinem Himmelsort durch Luft oder umgebenden Aether eingeschlossen"[35]. Die Aussagen aus dem Brief an Dardanus werden mit paulinischer Metaphorik als „Milch für die Kleinen", nicht „feste Speise für die Vollkommenen" deklariert.

Diejenigen, die sich dennoch das Leben Christi mit den Seligen des Himmels in räumlichen Dimensionen vorstellen wollen, trifft Gerhochs scharfer Spott: Sie sollen sich Christus ruhig an einem „ansehnlichen, aber engen Ort", einem „ehrenwerten Gefängnis" eingesperrt denken, wie er nach Belieben zwischen den Heiligen umherwandelt, um seinen Geschäften nachzugehen – wobei ihm natürlich die Jungfrauen nach biblischer Verheißung stets folgen müssen[36]. Vor allem können die Anhänger derartiger Vorstellungen nach Gerhoch keine Vernunftgründe beibringen, die beweisen, was ein solcher Ort zur Steigerung der Glückseligkeit beitragen sollte.

prout exigit salus hominum; propter quod idem corpus est assumptum in Deum." Vgl. BACH (1873-75) II, 565-578.

[34] Vgl. Gerhoch, De investigatione, II, c. 51 (ed. SCHEIBELBERGER, 299f.): „Aut quis neget uno eodemque momento Dominum Jesum in proprio corpore in mille millibus locis simul posse apparere in quacumque sibi competente voluerit effigie? Et unde hoc, nisi quia idem corpus spirituale omnem angustiam locorum et temporum supergressum est, ut sint ei mille anni sicut dies unus et quantalibet spatia locorum in nihilum reputentur ei? Nec enim corporaliter uno quamlibet pulchro vel optabili loco Christus includi aestimandus est, qui prout vult ubique est."

[35] Vgl. ebd. (301): „quasi ab eo [sc. Augustino] dictum sit et constanter affirmatum corpus Domini, in quo resurrexit sursum in aliquo coeli loco esse aere vel aethere ambiente [Text: ambientem] inclusum". Dazu ebenso: De gloria et honore, c. 14 (PL 194, 1122B-1124D).

[36] Vgl. De investigatione II, c. 60 (ed. SCHEIBELBERGER, 311): „Eant nunc et Dominum Jesum in uno aliquo coeli honesto sed angusto loco aethere obsitum includant, unde localiter cum ei libuerit ad regni sui negotia item aethere obsitus disponenda procedat alios relinquens atque ad alios sanctorum coetus accedens, virginibus tamen ejus comitatum non deserentibus, ut sic impleatur quod scriptum est: hi sequuntur agnum quocumque ierit [Apk 14,4], singulis tamen aetheris vicini extremitate obsitis seu corporum se contingentium agmine stipatis, ita, inquam, eant et Dominum Jesum et sanctosque ejus honestis quibusdam carceribus includant, cum ne unum quidem prophetam suis conclavis parietibus possint includere, etiam adhuc in carne degentem."

Diese besteht allein in der Anschauung Gottes und setzt ein reines Herz, aber keinen besonderen Ort voraus: „Denn wenn bloß ein höher gelegener Ort selig machte, so wären schon die Vögel des Himmels seliger und besser als wir“[37]. Während die Elemente nämlich ihre „natürlichen Orte“ besitzen, die Gerhoch nach der antiken Kosmologie zu beschreiben weiß[38], gilt dies für die Seele nicht oder nur metaphorisch. Ihre „Schwerkraft“ ist das willentliche Streben, das sie jetzt noch an den „niederen Ort“ der Körperlichkeit bindet, aber dereinst durch die Erkenntnis Gottes den „Ort im Himmel“ erreichen lassen wird[39]. Durch die Liebe findet die Seele zu Gott, der allein ihr letzter, Ruhe spendender Ort sein wird[40]. So ahmt sie die innertrinitarische Bewegung nach, in welcher von Ewigkeit her der Sohn „Ort“ des Vaters und der Vater „Ort“ des Sohnes ist, wobei beide durch die „Schwerkraft“ des Hl. Geistes, der ewigen Liebe, aufeinander zu bewegt werden[41].

Es ist nicht so sehr das spiritualistische System, das Gerhoch im Rückgriff auf Stücke aus Eriugenas Denken repristinieren will. Vielmehr geht es ihm darum, in der Metapher das Unsagbare zu schützen – nicht zuletzt das unsagbare Geheimnis der verherrlichten Menschennatur Christi. P. Classen weist mit Recht darauf hin, daß angesichts der Christologie von „De investigatione“ die Kategorisierung Gerhochs als „konservativer“ Theologe zu kurz greift[42]. Gerhoch ist in seiner Methode sicher kein streng scholastischer Denker – doch besitzt seine Himmelfahrtsdeutung eine eigene, klare Rationalität, die sich als solche nicht vor dem verstecken muß, was die Dialektiker der Folgezeit gelehrt haben.

Die Ubiquitätsthese hat Gerhochs – sowieso geringe – Nachwirkung in der späteren Theologie endgültig zunichte gemacht. Nachdem im

[37] Vgl. ebd. II, c. 60 (S. 312): „Verum rationis contuitu veritatem diligentius indaganti non facile ut aestimo comparet, quid locus ille aethereus situ superior sanctis beatitudinis praestare possit, quibus sola Dei visio beatitudinem praestat (...). Quid ergo sursum loco ad videndum Deum pergis homo quod intra te mundicordi solum promissum est? Alioquin si locus situ superior beatificaret jam aves coeli beatiores et meliores nobis essent.“

[38] Vgl. ebd. II, c. 62 (S. 314ff.).

[39] Vgl. ebd.

[40] Vgl. ebd. II, c. 64 (S. 319): „Verus namque locus et requies cordis nostri unus et solus Deus (...). Unde et nos Deo locus existimus et ipse nobis, quorum utrumque prodest non ipsi sed nobis“.

[41] Vgl. ebd. (S. 320): „Per quid vero hic Filius in Patre ac Pater in Filio, uterque videlicet in altero tamquam in loco suo requiescit, nisi item coaeterno et consubstantiali sibi pondere, quod est charitas et spiritus amborum?“

[42] Vgl. CLASSEN (1960) 319f.

16. Jahrhundert der Humanist Aventinus Gerhochs „De investigatione" wiederentdeckt und darin Ähnlichkeiten mit der reformatorischen Ubiquitätslehre festgestellt hatte, verhinderten die Jesuiten die weitere Verbreitung des Werkes[43]. Erst die Dogmengeschichte des 19. Jahrhunderts verhalf dem Denken des Propstes zu einer neuen, wenn auch bescheidenen Renaissance bis in unsere Tage[44].

b) Abaelard: Existenziale Himmelfahrtsdeutung im Kontext rationaler Apologetik

Abaelard nimmt in vielen Hinsichten einen einzigartigen Platz in der Geschichte der frühen Scholastik ein. Indem er nicht mehr bloß wie seine Lehrer aus der Schule von Laon die Sentenzen der Autoritäten sammelt und ordnet, sondern Konkordanzregeln erstellt, um Wortlaut („littera") und Sinn („sententia") der oft widersprüchlich scheinenden Meinungen unterscheiden zu können[45], wird sein Werk zu einem „Wendepunkt in der Theorie der Exegese"[46] des Mittelalters. Neben die Explikation der Autoritäten treten Vernunftgründe („rationes humanae"), damit der christliche Glauben gegen seine Kritiker verteidigt werden kann[47]. Ein Musterbeispiel für diese Feststellung bietet Abaelards Himmelfahrtsdeutung, wie er sie in seinem „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum" dargelegt hat.

(1) Das Werk präsentiert – in der für das Mittelalter nicht ungewöhnlichen Dialogform[48] – eine Auseinandersetzung zwischen drei Denkpositionen. Es diskutieren miteinander ein arabischer Philosoph, ein Jude und ein Christ[49]. Abaelard – wie weit als „er selbst" oder als Gestalt der eigenen literarischen Fiktion, sei hier offengelas-

[43] Vgl. ebd. 2f.

[44] Zu nennen ist in diesem Zusammenhang vor allem die ausführliche, sehr wohlwollende Würdigung der Reichersberger Theologen bei BACH (1873-75) I, 423-451; II, 475-722.

[45] Zum scholastischen Anliegen einer „concordia auctoritatum" und Abaelards Rolle ihm gegenüber vgl. CHENU (1976) 351-365; LOHR (1981) 98ff.; RIZEK-PFISTER (2000) (Interpretation des Prologs von „Sic et non").

[46] LOHR (1985) 100. Für weniger originell hält die abaelardianische Hermeneutik (vor allem mit Blick auf „Sic et non") COLISH (1994a) 13: „Abaelard merely codified techniques that had already been in use for several decades."

[47] Vgl. JOLIVET (1982) 234f.

[48] Vgl. THOMAS (1966) 21-24; WESTERMANN (1999). Die erstgenannte Studie bietet zudem ein umfassendes Referat des Inhaltes unserer abaelardianischen Schrift (33-152).

[49] Zur Charakterisierung der Dialogpartner vgl. STEIGER (1980) 251-257.

sen[50] –, beauftragt durch einen Traum, nimmt die Rolle des Schiedsrichters ein. Er hört zu, hält den Dialog in Gang – aber fällt kein ausdrückliches Urteil. Die drei Diskussionspartner stehen auf der gemeinsamen Grundlage des Monotheismus, doch sie sind sich uneins über die konkrete Form der besten Lebenslehre. Als zentrales Kriterium für eine Entscheidung erweist sich die Frage nach dem höchsten Gut des Menschen[51]. Nachdem im ersten Teil des Gespräches klar geworden ist, daß der Jude mit seinem unbedingten Gesetzesgehorsam den Philosophen kaum zu überzeugen vermag[52], konzentriert sich die Kontroverse auf das Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Christen. „In seinem Dialogus versucht Abaelard die Auffassung zu verteidigen, daß gerade ein Vergleich heidnischer Philosophie und christlicher Wahrheit einer beiderseitigen Wesensbestimmung hilfreich sein kann"[53]. Während der Philosoph komparativisch den Begriff des höchsten Gutes zu gewinnen sucht, indem er irdisch-menschliche Glückserfahrungen ins Ewige projiziert, setzt der Christ in einem superlativischen Verfahren Gott allein als „summum bonum" an. Neben der philosophischen Ethik etabliert er ein theozentrisches Modell, in dem Gott als absolute Größe erwiesen und als einzig denkbare Vollendung menschlichen Gutseins erkannt wird. Mit diesem Entwurf kann sich der Christ in der Diskussion durchsetzen, ohne triumphalistisch seine Gesprächspartner abzuwerten[54].

(2) Nachdem dieses Zentralergebnis bereits erreicht ist, formuliert der Philosoph verschiedene Fragen zur näheren Bestimmung des höchsten Gutes, das ihm der Christ als Schau Gottes, aus der vollendete Gottesliebe und Glückseligkeit erwächst, vorgestellt hat. Dabei geht es vor allem um eine Bewährung des theologischen Theoriemodells angesichts konkreter Vollendungsaussagen der Heiligen Schrift. Auch hier fordert der Philosoph rationale Legitimierbarkeit und Kompatibilität ein[55]. Der Christ Abaelards weicht den Anfragen

[50] Vgl. WESTERMANN (1999) 166f.

[51] Vgl. PERKAMS (2001) 57-61; 66-73.

[52] Zu seiner Rolle im Dialog, die „kaum über die einer Negativfolie hinausgeht" (PERKAMS [2001] 66), vgl. eingehender LIEBESCHÜTZ (1961).

[53] LOHR (1981) 104.

[54] Vgl. KRAUTZ (1995) 363f. Allerdings wird die allzu betonte Zuschreibung einer quasi aufklärerischen Religionstoleranz an unseren mittelalterlichen Denker, wie sie Krautz vornimmt, dem Anliegen des „Dialogus" wohl kaum gerecht, wie PERKAMS (2001) 56 mit Verweis auf weitere Abaelardforscher klarstellt.

[55] Zur Gestalt des Philosophen und zur Bedeutung philosophischer Erkenntnis für die Theologie in Abaelards Werk vgl. JOLIVET (1980).

nicht aus, sondern bedient sich großzügig dialektischer Vorgehensweisen, nicht nur für die philosophischen Lehren, sondern auch in Anwendung auf die Schriftauslegung und die mit ihnen verbundenen christlichen Dogmen. Inhaltlich auf unsere Thematik weist zunächst die Frage, welcher Nutzen der leiblichen Auferstehung für eine Seligkeit zukommen soll, die allein in einem geistigen Akt („visio Dei") besteht[56]. In seiner Antwort trennt der Christ das Thema „Vollendung der Glückseligkeit" weitgehend von der Erwartung leiblicher Auferstehung, indem er dieser eine grundsätzlich andere Funktion, nämlich die Verherrlichung der göttlichen Macht, zuschreibt. Nur indirekt, vermittels dieses Bezuges auf Gott, will der Christ vorsichtig eine Vermehrung des Glücks der Seelen zugestehen: Über die neue Erfahrung der Größe Gottes vermögen sie diesen noch inniger zu lieben[57].

(3) Ungleich weiter muß der Christ ausholen, um auf die folgende Frage des Philosophen antworten zu können: Steht die behauptete Gottesschau in Relation zu bestimmten Orten?

Die Grundhaltung des Christen zu diesem Thema ist schnell formuliert: Weil Gott absolut unräumlich und in seinem Handeln an keinerlei örtliche Vorgaben gebunden ist, kann die Gottesschau unmöglich durch irgendeinen Ort behindert oder gefördert werden[58]. Wo Gottes Herrlichkeit sich der Seele offenbart, werden räumliche Beschränkungen bedeutungslos; „Nähe" und „Ferne" sind hier ethische, nicht räumliche Kategorien[59]. Die heiligen Engel sind Gott nicht ferner, wenn sie zur Erde gesandt werden, und die Dämonen stehen ihm nicht näher als die Menschen, weil sie sich in den Lüften aufhalten[60]. Damit wird allerdings eine umfassende Interpretation der biblischen Raummetaphorik nötig, die auch auf die Himmelfahrt Christi eingehen muß. Denn Christus, so wendet der Philosoph herausfordernd ein, hat durch seine leibliche Auffahrt und sein „Sitzen

[56] Vgl. Abaelard, Dialogus (ed. THOMAS) 138, ZZ. 2595ff.).

[57] Ebd. 139, 2610-2620: „Quamvis itaque poneremus corporum illam resumptionem nichil sanctis animabus beatitudinis conferre, non tamen eam censeamus superfluam, que ad divine potentie laudem plurimum valet. (...) Hinc etiam nonnichil beatitudinis anime videntur contrahere, quia, quo amplius divine potentie magnitudinem experientur, amplius eum diligere et beatiores esse non sunt denegande."

[58] Vgl. ebd. 140f., 2627-2676. Vgl. THOMAS (1966) 133ff.

[59] „Quod venerabilis doctor Augustinus et doctrinarum quoque vestrorum [angesprochen ist der Philosoph] peritissimus diligenter aperiens, *Deo*, inquit, *qui ubique est non locis, sed moribus aut propinqui aut remoti sumus*": Abaelard, Dialogus (ed. THOMAS) 143, 2709-2712.

[60] Vgl. ebd. 2719-2725.

zur Rechten des Vaters" doch selbst das beste Beispiel dafür gegeben, daß anscheinend der Himmel in besonderer Weise für die Heiligen bestimmt ist, „als ob sie dort ein seligeres Sein besäßen"[61].
In seiner Reaktion stellt Abaelards Christ zunächst die hermeneutischen Prämissen seiner Schriftauslegung klar. Es hieße, die Bibel nach Art der Juden auszulegen („iudaizare"[62]), wollte man die Aussagen über Gott, die in Bildern aus der räumlichen Welt („sub specie corporali") gefaßt sind, wörtlich („ad litteram") und nicht in ihrer geistlich-übertragenen Bedeutung („mystice per allegoriam") verstehen[63]. Dieser Fehler, so legt der Christ seinem gebildeten Gesprächspartner nahe, wird nur vom breiten Volk („vulgus") begangen, das nicht anders als in räumlichen Kategorien zu denken vermag. Während diese Ungebildeten („illiterati") sich nie von einem körperlich vorgestellten Gottesbild zu lösen vermögen, weiß der Verstehende um die Notwendigkeit der Überführung des im Vergleich („parabolice") Ausgedrückten[64]. Im Hintergrund dieser Ausführungen steht Abaelards eigene exegetische Grundüberzeugung, daß entscheidend für den Umgang mit der Hl. Schrift die Erkenntnis der göttlichen Intention im Text ist, der diejenige des menschlichen Verfassers übersteigen kann: Der Hl. Geist hat nämlich (anders als sein menschliches Werkzeug) alle möglichen Wortbedeutungen vorausgesehen[65] und steht deshalb mit seiner Wahrheit möglicherweise noch hinter der expliziten Absicht menschlicher Ausdrucksformen[66].

[61] Vgl. ebd. 145f., 2772-2775: „Quod etiam in tantum Xpistus vester proprio exhibuit exemplo, ut in conspectu suorum corporaliter celos ascenderit, et illic, ut scriptum est, ad dexteram patris residens inde ad iudicium venturus promittatur in aera ei obviam occurentibus".

[62] Die Polemik gegen eine dem „toten Buchstaben" verhaftetete Schriftdeutung „more iudaico" existiert in der christlichen Theologie seit der Väterzeit (Hieronymus) und wird bereits als Topos ins Mittelalter transferiert (vgl. AWERBUCH [1980] 197-206). Eine gewisse Aufwertung jüdischer Exegese und ihrer Ergebnisse ist mit der Option für den Litteralsinn als der Grundlage aller Bibelauslegung verbunden, wie sie sich vor allem seit Hugo von St. Viktor in den Schulen durchsetzt (ebd. 207-230).

[63] „Si prophetizare magis quam iudaizare in litera nosses et, que de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad literam, sed mistice per allegoriam intelligi scires, non ita, ut vulgus, que dicuntur acciperes" (Abaelard, Dialogus [ed. THOMAS] 146, 2792-2795).

[64] Vgl. ebd. 146f., 2795-2811.

[65] Vgl. JOLIVET (1982) 254-263.

[66] Vgl. LOHR (1981) 106: „Abälards Methode ermöglichte auch, die tiefere Bedeutung seiner auctoritates zu ermitteln, selbst wenn damit Folgerungen einhergingen, deren sich der jeweilige Autor sicher nicht bewußt gewesen sein konnte." Die

(4) Mit diesem hermeneutischen Schlüssel kann sich der Christ im „Dialogus" endgültig den biblischen Himmelfahrtsberichten zuwenden[67]. Zunächst wird eine christologische Funktion des Himmelfahrtsgeschehens prinzipiell ausgeklammert: „Daß unser Herr Christus in körperliche Himmel körperlich und sichtbar aufgestiegen ist, war nicht der Herrlichkeit dessen, in dem die Fülle der Gottheit leibhaft wohnt, zum Nutzen, sondern unserem Glauben"[68]. Die Himmelfahrt setzt die Kundgaben der Auferstehungserscheinungen fort, durch welche den Glaubenden das verklärte Wesen der eschatologischen Leiblichkeit (im Sinne der „subtilitas") verstehbar gemacht werden soll. Abaelard leugnet nicht die biblisch bezeugte Geschehensebene: Die Jünger haben wirklich einen Körper aufsteigen sehen. Es geht ihm weniger als den Eriugenisten um eine ontologische Spiritualisierung des biblisch Berichteten, wohl aber, und dies mit Bestimmtheit, geht es ihm ebenso wie diesen um eine hermeneutische Transformation: Die äußere Geschehensebene hat hier überhaupt keinen theologischen Eigenwert, die Wahrheit des Ereignisses ist ganz und gar nicht in der „littera" zu finden, sondern liegt allein in dem, was vermittels des Sichtbaren „in den Herzen der Gläubigen" bewirkt wird. Es ist jener „Aufstieg" Christi, der in einer Anerkennung seiner Gottgleichheit und Herrschermacht besteht[69], wie ihn Abaelard auch in anderen seiner Schriften mehrfach dargelegt hat[70]. Die augustinische Deutungsidee des „Noli me tangere..." (Joh

„Methode der Bedeutungsanalyse auf der Grundlage ihres linguistischen Ausdrucks" (ebd. 107), in der die „Geburtsstunde der scholastischen Exegese" gesehen werden kann (ebd. 108), wird von Abaelard schon in seinen logischen Schriften grundgelegt, in denen die Doppelbedeutung der Worte nach „res" und „intellectus" (bzw. Signifikation und Supposition) in abstrakter Form erklärt ist.

67 Vgl. THOMAS (1966) 135ff.

68 „Quod autem Dominus noster Xpistus corporales celos corporaliter ac visibiliter ascendit, non eius glorie, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, sed fidei nostre profuit" (Dialogus [ed. THOMAS] 148, 2849ff.).

69 „... id quoque, quod de corporali eius ascensu premittitur, quamvis in re ita corporaliter sit factum, quemdam tamen eius ascensum in mentibus fidelium meliorem designat. De quo videlicet ascensu ipse ad Mariam iam antea dixerat: *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum.* Tunc enim tamquam in nube ab oculis hominum sustollitur Xpistus ad celum, ut ad dexteram Patris resideat, quando predicatione sanctorum ab aspectu presentis et laboriose vite subtractus predicatur ita in gloriam sublimatus, ut Patri conregnando pariter universis imperet et, tamquam coequalis substantia vel filius, eque dominetur omnibus" (ebd. 149, 2866-2877).

70 Vgl. WEINGART (1970) 146-149, der Abaelards Himmelfahrtstheologie, die er nicht nur im Dialogus, sondern auch in den Sermones und dem Symbolum-Kommentar des Magisters verfolgt, auf „drei fundamentale Wahrheiten" konzen-

20,17) mit ihrem Bezug zum Glauben an die Gottheit Christi[71] wird von Abaelard aufgegriffen und – hier ist er Eriugena ähnlich – als einziger Sinn hinter den Bildern anerkannt. So wird die biblische Erzählung als Allegorie gläubiger Existenz deutbar, in der alle Einzelheiten, von der Wolke bis zum Sich-Niedersetzen, einen verborgenen kerygmatischen Impuls enthalten.

(5) Daß die Position des Christen im „Dialogus" tatsächlich Abaelards eigene Überzeugung wiedergibt (und der „Dialogus" insofern zu den systematischen Werken Abaelards gezählt werden darf[72]), zeigt ein Vergleich mit der Auslegung des Himmelfahrtsartikels in seinem Symbolumkommentar. Alle entscheidenden Teile der Interpretation finden sich hier wieder[73]. Nochmals dieselben Aussagen, zudem oft wörtliche Anklänge an die Passagen des „Dialogus" zum „geistlichen Aufstieg", dem Irrtum einer Exegese „nach Art der Juden" und der absoluten Theozentrik des ewigen Glücks, enthält der „Commentarius Cantabrigiensis" zum Epheserbrief[74] und zum 1. Thessalonicherbrief[75].

trieren möchte: Christus ist universaler König, für die Menschen eintretender Priester und Aussender des Heiligen Geistes.

[71] Vgl. Augustinus, In Io. Ev. tr. 121 n. 3: „restat ergo ut aliquod in his verbis lateat sacramentum; quod sive inveniamus, sive invenire minime valeamus, inesse tamen nullo modo dubitare debemus. Aut ergo sic dictum est: «noli me tangere, nondum enim adscendi ad patrem meum», ut in illa femina figuraretur ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit, nisi cum adscendisset ad patrem; aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est, sic se spiritaliter tangi, quod ipse et pater unum sint. Eius quippe intimis sensibus quodammodo adscendit ad patrem, qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat aequalem..." (CChr.SL 36, 666).

[72] So mit Recht JOLIVET (1982) 237. Auf Übereinstimmungen zwischen der Position des Christen und Lehraussagen in anderen Werken Abaelards weist im einzelnen THOMAS (1966) 189-196 hin.

[73] Vgl. Abaelard, Expositio Symboli (PL 178, 627B-628C): Die Himmelfahrt hat Christus selbst keinerlei Steigerung der Glückseligkeit eingebracht, weil die Vollendung des Menschen in der Gottesschau besteht, diese aber ohne Bezug zur Räumlichkeit ist. Bedeutung hat die Himmelfahrt nur für uns, weil Christus darin zeigt, daß er alle anderen Seligen in seiner Würde überragt und weil sie als Deklaration der Verherrlichung des Hauptes zugleich Vorbild für die Glieder des ganzen Leibes ist.

[74] Vgl. Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Ephes. (ed. LANDGRAF, 411ff.); es geht um den Aufstieg Christi „in mentem nostram per fidem": „Et hic quidem ascensus spiritualis in mentibus illorum factus est per ascensum illius corporalem (...). Hec enim eius absentia sive ascensus corporalis ardentiores eos fecit et eum absentem et tamquam amissum multo amplius quam primitus ceperunt diligere et maiori desiderio ad illum tendere, quoniam, ut vulgare etiam habet proverbium, res perdita centum solidos valet" (411f.). Christus zeigt den Jüngern in seiner Himmelfahrt die „Leichtigkeit" seines Leibes, damit sie Ähnliches für sich selbst erwarten. „Sicut enim propter nos resurrexit, ita et propter nos omnino ascendit,

Wir haben es also hier mit einem fest durchdachten und mehrfach vertretenen Lehrstück Abaelards zu tun. In den späteren Verurteilungen wird es allerdings nicht erwähnt, was auch damit zusammenhängen mag, daß es weder in einem der Hauptwerke zu finden ist noch zu den besonders umstrittenen Bereichen der Trinitäts- und Erlösungslehre gehört. Unter den berühmten 19 Anklagesätzen, die 1140 in Sens zur Verhandlung gebracht werden, steht jedenfalls nur eine These zur Behauptung der bloß uneigentlichen Höllenfahrt Christi, nicht aber zu Abaelards Himmelfahrtslehre[76], wiewohl das auch hier enthaltene Konfliktpotential in der Folgezeit keineswegs unbemerkt geblieben ist[77].

(6) Wir wissen, daß Abaelard nicht der einzige Theologe seiner Zeit war, der – gerade im Blick auf eschatologische Themen – die Beschränktheit unserer begrifflichen Erkenntnisfähigkeit angemahnt und darum übertragene Interpretationen der Schrifttexte präferiert hat. Schon Gilbert von Nogent (†1124) etwa hat im vierten Buch seines Traktats „De pignoribus sanctorum" unter dem bezeichnen-

cum videlicet iste ascensus localis nichil beatitudinis ei plus contulerit, quam prius habuerit. Quantum enim beatitudinis statim post resurrectionem accepit, tantum postea servavit. (...) Nullius enim loci dignitas vel indignitas quicquam vel pene vel beatitudinis umquam conferre potest, et, qui inde aliter sentit, eum iudaizare non dubito et divine potentie multum derogare, cum videlicet loco asscribat, quod soli Deo asscribendum puto, qui, ut dicit apostolus, in futura vita omnia in omnibus erit, ex cuius visione omnis procedit beatitudo, quia ea sola beatos facit." (412). „Celi enim eminentia vel dignitas nichil vel beatitudinis vel pene minuere potest sicut nec alterius loci, ut diximus, dignitas sive indignitas. Loci tamen dignitatem vel indignitatem non attendimus, nisi secundum nos, sicut nec munditiam vel immunditiam, cum in rei veritate iste locus mundior non sit eo loco vel dignior, quem *indignum* vel *immundum* esse censemus, nec hec res ante esum mundior, quam sit etiam post secessum" (415). „Sed ad quid ascendit? Ad hoc videlicet, *ut impleret omnia*, id est consummaret, quecumque de nostra salute promissa sunt, que per ascensum istum in cordibus nostris sunt consummata" (417).

[75] Commentarius Cantabrigiensis, In primam Ep. ad Thess. (ed. LANDGRAF, 527f.): „Loci enim dignitas sive indignitas sicut nec beatitudinem augit vel minuit, ita nec penam. Et tanto Deus apparet mirabilior, ut in epistola ad Ephesios meminimus, quanto mirabiliori modo in eodem loco hos punit, illos beat." Es folgt u.a. das aus dem Dialogus bekannte Beispiel von der Aussendung der Engel, die unmöglich wäre, wenn sich mit dem Ort ihre Seligkeit veränderte.

[76] Zur komplizierten Traditionsgeschichte dieser 19 Thesen vgl. MEWS (1985). Dort auch 108ff. ihre kritische Edition, darunter n. 18: „Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum" (110). Zur Erläuterung vgl. weiterhin LUSCOMBE (1969) 120f. Allgemein zu den Prozessen gegen Abaelard: MIETHKE (1975) 91-102.

[77] Vgl. die Kritik der „censura doctorum Parisiensium", wie sie in PL 178, 109C (Himmelfahrtslehre in der „Expositio Symboli") aus der Edition des François d'Amboise (1616) übernommen ist, in deren Kontext sie erst verfaßt sein dürfte.

den Titel „De interiori mundo" vehement die Bildhaftigkeit der biblischen Rede über transzendente Realitäten unterstrichen und ist deshalb zu einer Himmelfahrtsdeutung gelangt, die derjenigen Abaelards nahe steht, wenn sie auch nicht dessen vom Grundsatz her reflektierte Hermeneutik zum Fundament hat[78].

(7) Bemerkenswert ist allemal, daß Abaelard in der zentralen Stoßrichtung seiner Himmelfahrtslehre, besonders in der Forderung nach einer konsequent auf den gläubigen Existenzvollzug ausgerichteten Schriftauslegung und im Plädoyer für die letztlich nicht mehr abbildbare Transzendenz der eschatologischen Wirklichkeit, mit wichtigen Mönchstheologen und namentlich jenen von uns behandelten Autoren übereinstimmt, die der Lehre Eriugenas nahestehen. Es ist fast bizarr, daß dieselbe Prämisse – „Christus als Mensch muß volle göttliche Herrlichkeit zugesprochen werden" – Gerhoch von Reichersberg einerseits zur hemmungslosen Beschuldigung und Ablehnung Abaelards, andererseits aber zu einer Deutung des Himmelfahrtsartikels geführt hat, in der er Abaelard in gewisser Weise näher steht als irgendeinem seiner Zeitgenossen sonst. Der progressive, „entmythologisierende" Hyperdialektiker und der traditionalistische, das Supranaturale beschützende Antidialektiker sind bei aller Verschiedenheit unbewußte Verbündete im Kampf gegen eine Schriftauslegung, die den „sensus" an die „littera" ketten will, und gegen eine Theologie, die dadurch im Verständnis des Dogmas auf ihrer höheren Ebene den naiven Realismus des Volksglaubens nicht zu überwinden vermag[79]. Beide argumentieren „mit Augustinus gegen Augustinus". Gemeinsam werden sie in der Folgezeit den Weg auf den Index antreten.

[78] Vgl. Gilbert von Nogent, De pignoribus sanctorum, l. 4, c. 8 (PL 156, 679A) über den „Zielpunkt" der Himmelfahrt: „Nusquam [sc. Christus] nisi in illo spirituali saeculo est. Neque namque caelum discipulis videntibus ideo ascendit, ut parte inferiore vacante, parti superiori insideat; sed quasi digniorum locum obtinere se monstret, ex quo minus intelligentibus apud Patrem praesidere se indicet, cum apud interiorem illum mundum, neque altum, neque imum, aut locale aliquid esse constet, praesertim qui tempora et loca non habet." Die biblische Redeweise wird wiederum als Zugeständnis an menschliche Vorstellungsgewohnheiten verstanden. Vgl. dazu DE LUBAC (1959-64) II.2, 150ff.

[79] Ähnlich überraschende Parallelen auf dem christologischen Gebiet der Frühscholastik könnte man etwa zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux ausmachen, die auf ihre Art beide der „juridischen" Erlösungslehre anselmischer Provenienz reserviert gegenüberstehen und Erlösung als Erweckung der Liebesfähigkeit des Menschen konzipieren; vgl. COLISH (1994b) 455ff.

c) Die Mehrheitsthesen in der Himmelfahrtstheologie der Frühscholastik

Keiner der folgenden Scholastiker im 12. Jahrhundert hat sich mit der Himmelfahrt Christi – dem sechsten Artikel des Credo, den man der Überlieferung gemäß auf die Apostel Jakobus, Thomas oder auch Bartholomäus zurückführt[80] – noch so eingehend beschäftigt wie Abaelard im „Dialogus". Wir stehen daher im folgenden vor eher sporadischen Äußerungen von verschiedenen Autoren eines langen Zeitraums. Trotzdem lassen sich häufig wiederkehrende Themen, ja stereotype Auslegungen zusammentragen, bei denen viele Gemeinsamkeiten, aber auch die entscheidenden Unterschiede im Vergleich mit den Texten Abaelards und der Eriugenisten erkennbar werden. Vorsichtig deutet sich der Übergang von der schon bei den Kirchenvätern[81] üblichen und in der Mönchstheologie des Mittelalters aufgegriffenen mystisch-paränetischen Himmelfahrtstheologie zu einer zunehmend verwissenschaftlichten Erschließung des Glaubensartikels an, der im 13. Jahrhundert vollendet werden wird.

(1) Ähnlich wie Abaelard zweifeln die folgenden scholastischen Autoren nicht daran, daß die Himmelfahrt ein eigenes, von der Auferstehung unterscheidbares Heilsereignis gewesen ist. Anders als Abaelard und die Eriugenisten aber spricht sich die überwältigende Mehrheit der Schulautoren dafür aus, der äußeren Geschehensebene (für sich betrachtet) ein stärkeres Gewicht zuzumessen, was sich vor allem in Aussagen zu einer realen räumlichen Verortung des aufgefahrenen Christus im Himmel seiner Menschheit nach niederschlägt: In demselben Fleisch, in dem Christus geboren wurde und gelitten hat, ist er auch als Sieger in den Himmel aufgefahren[82]. Ihn verläßt

[80] Für die Zuschreibung an Jakobus vgl. Simon von Tournai, Symbolum-Kommentar, 1. Fassung, n. 106 (ed. HÄRING [1974d] 64f.); Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 244); für eine Zuschreibung an Thomas: Alanus ab Insulis, Kommentar zum Apostolischen Credo, n. 62 (ed. HÄRING [1974a] 33). Für Bartholomäus sprechen sich etwa die Summa Halensis und Thomas von Aquin aus (vgl. die zu Beginn von §1 dieses Hauptteils zum Auferstehungsartikel genannten Stellen).

[81] „Die Meister der Himmelfahrtsbetrachtung des Wortes sind unter den Griechen zu suchen, mit ihrem Eros der verklärenden Aufstiege ins Göttliche und Grenzenlose": VON BALTHASAR (1990) 319. Zur Deutung der Himmelfahrt bei den Kirchenvätern und in der späteren Theologiegeschichte vgl. die knappen Überblicke bei ULLRICH (1987b) 262f. und AUER (1988) 317ff. Ausführlich zur Vätertheologie: DAVIES (1958) 69-146; WINLING (2000) 234-299.

[82] So deutlich Simon von Tournai, Symbolum-Kommentar, 1. Fassung, n. 106 (ed. HÄRING [1974d] 64): „Videntibus enim discipulis nubibus baiulis in ea carne in qua natus et passus est, verus triumphator visibiliter caelos ascendit".

er nicht mehr bis zum Tag der Wiederkunft[83]. Damit setzt die Himmelfahrtsdeutung den streng realistischen Duktus der Debatte um Identität und Integrität des Auferstandenen fort.

(2) Man versteht diese Lehrentwicklung besser, wenn man sie auf dem Hintergrund einiger der großen Kontroversen betrachtet, die das theologische Bewußtsein am Beginn der scholastischen Epoche geprägt haben.

(a) Schon in der Diskussion um die Eucharistielehre des Berengar von Tours († 1088) hatte man sich bei der Bestimmung des „wahren" eucharistischen Leibes zugleich Gedanken um den „wahren" Leib des Herrn im Himmel machen müssen, wie eindrucksvoll der Sakramententraktat des Alger von Lüttich († 1131/32) beweist[84]. Eine Ubiquität des Auferstandenen im Sinne Eriugenas schien hier um so unerwünschter, als sie Berengars extremen Symbolismus unterstützen konnte.

(b) Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wird die Verurteilung des Pariser Dialektikers Amalrich von Bena († 1206) und der von ihm gegründeten Bewegung zum entscheidenden Datum (1210, erneuert auf dem 4. Laterankonzil 1215), das eine weitere Verbreitung des Eriugenismus im allgemeinen und seiner spiritualistischen Himmelfahrtsdoktrin im speziellen unterbunden hat. Amalrich nämlich, der gewöhnlich als einer der wenigen mittelalterlichen Pantheisten und als Prediger einer libertinistischen Geistkirche bekannt ist, scheint, zweifellos inspiriert von der Lehre des „Periphyseon"[85], ausdrücklich auch die Ubiquität des verherrlichten Christus vertreten zu haben. C. Baeumker hat aus Cod. 1301 der Bibliothek zu Troyes einen Traktat „Contra Amaurianos" ediert, der zu den wichtigsten Quellen zählt, die uns nach dem harten Vorgehen der Kirche gegen die Sekte über deren Ansichten erhalten geblieben sind. Nach Baeumkers Forschungen dürfte der Text kurz vor der endgültigen Verurteilung der Häresie 1208-1210 entstanden sein und möglicherweise Garnerius von Rochefort zum Verfasser haben[86]. Als Meinung der Amalri-

[83] Vgl. Robertus Pullus, Sent. l. 5, c. 3 (PL 186, 831C): Es findet kein weiteres Auf- oder Absteigen Christi zwischen Himmelfahrt und Jüngstem Tag statt. Erscheinungen auf Erden sind zwischendurch zwar möglich, dürften aber durch eine Vermittlung von Engeln geschehen.

[84] Vgl. Alger von Lüttich, De sacramento, l. 1, c. 14 (PL 180, 780C-782D), der (vor allem mit Augustinus) ganz klar die sakramentale „Ubiquität" Christi unter der Voraussetzung erklären möchte, daß sich zugleich der Auferstehungsleib des Herrn an einem bestimmten Ort im Himmel befindet.

[85] Dies bestätigt D'ALVERNY (1950/51).

[86] Vgl. BAEUMKER (1926) IX-XLI.

kaner werden hier gleich mehrere Thesen referiert (und anschließend mit Schrift- und Väterworten widerlegt), die an das eschatologische Konzept Eriugenas erinnern: Eine uneigentliche Deutung der eschatologischen Orte Hölle und Paradies (cc. 3/ 4)[87], die These, daß Christus nicht „im Fleische auferstanden" sei und ebenso eine leibliche Auferstehung aller Menschen über die in der Erkenntnis (des Glaubens) vollzogene hinaus nicht mehr stattfinden werde (c. 7)[88], und schließlich die Behauptung, „daß der Leib des Herrn [nach der Auferstehung] überall sei" (c. 11)[89], und zwar als ein „corpus interius" in der Nähe zur platonischen Idee, das dem sichtbaren, berührbaren und am Kreuz gestorbenen „corpus exterius" dualistisch gegenübergestellt wird[90]. Wiederum führt die christologische Ubiquitätsdoktrin zu Verwirrung bezüglich der eucharistischen Gegenwart Christi[91], so daß sich der kirchliche Verfasser des Traktats auch in diesem Punkte zu längeren Entgegnungen veranlaßt sieht.

(3) Angesichts der klaren Zurückweisungen, welche die Erhöhungslehre des Periphyseon im Zusammenhang mit derart prominenten häretischen Bewegungen erfahren hat, kann nicht überraschen, daß die nachfolgenden Theologen geschlossen eine klare Gegenposition einnehmen. Die von Eriugena und seinen Anhängern so wenig geliebte Unterscheidung aus dem Augustinus-Brief an Dardanus, daß Christus seiner Menschheit nach im Himmel, seiner Gottheit nach aber überall sei, wird von nun an zur oft wiederholten These der Schule.

Das beste Beispiel dafür liefert Hugo von St. Viktor, der gleich die ganze relevante Textpassage des Briefes wörtlich in „De sacramentis" übernimmt[92]. Zudem ist er auch schon bestrebt, die Beschreibung des erhöhten Leibes in konkreten naturphilosophischen Kategorien vorzunehmen, wie ein späteres Kapitel seines Hauptwerkes zeigt, in dem er gegen Einwände aus der Elementenlehre beweist, daß sich verherrlichte irdische Leiber durch ihre gottgeschenkte Kraft tatsächlich im Himmel aufhalten können[93]. Da Hugo (anders als viele der späteren Scholastiker) das Denken Eriugenas noch recht

[87] Vgl. BAEUMKER (1926) 13-17.
[88] Vgl. ebd. 21ff.
[89] Vgl. ebd. 39.
[90] Vgl. ebd. 46.
[91] Dies bezeugt auch der bei D'ALVERNY (1950/51) mitgeteilte Prozeß-Text (vgl. ebd. 331 mit Anm. 3).
[92] Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis, l. 2, p. 1, c. 13 (PL 176, 413A-416A).
[93] Vgl. ebd. p. 17, c. 21 (PL 176, 606A-607C): „Quomodo terrena corpora in caelo manebunt".

gut gekannt und in mehreren Punkten nachweislich einer scharfen Kritik unterzogen hat[94], könnte auch in unserer Frage der karolingische Philosoph, obgleich nicht ausdrücklich genannt, zu denjenigen Autoritäten gehören, von denen sich Hugo abgrenzen möchte.
Während der Viktoriner mit Augustinus noch von „irgendeinem" Ort im Himmel redet, wo sich Christus aufhält, werden andere Autoren der Frühscholastik präziser. Ein Text der Anselmschule spricht vom „himmlischen Paradies", in dem der verherrlichte Herr mit allen Heiligen zusammensein wird[95], und die „Historia Scholastica" betont, daß Christus bis in die „Region der Engel" aufgestiegen sei[96]. Eine ähnliche metaphorische Offenheit wahrt später noch die „Legenda aurea", wenn sie von „materiellen, verstandhaften, geistigen und übersubstantiellen Himmeln" spricht, die Christus allesamt in seinem Aufstieg hinter sich gelassen haben soll[97]. Meistens aber wird in der Zeit nach Petrus Lombardus, etwa bei Petrus Pictaviensis, Petrus Cantor, Alanus ab Insulis oder Petrus von Capua, als Aufenthaltsort Christi (und der Heiligen) ganz konkret das „caelum empyreum", der feurige Lichthimmel, genannt[98]. Damit ist die Lösung

[94] Vgl. CHÂTILLON (1977).

[95] Anselmschule, Traktat De novissimis (Bamberg, Cod. Can. 10, ed. LOTTIN [1959] S. 394, Z. 14f.): „... et ubi nunc est corpus Christi, id est in paradiso celesti, semper cum Domino manebunt" (sc. boni). Daß man sich zugleich über die absolute Transzendenz Gottes (und damit auch Christi seiner Gottheit nach) gegenüber dem Raume bewußt war, braucht eigentlich nicht betont zu werden (vgl. eine diesbezügliche Schulsentenz, ed. LOTTIN [1959] 232 [n. 287]).

[96] In Acta Apost., c. 6 (PL 198, 1648A-B).

[97] Vgl. Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 487f.): „Super omnes celos dicit quia plures sunt celi super quos ipse ascendit. Est enim celum materiale, rationale, intellectuale et supersubstantiale." Die Bedeutung der jeweiligen „Himmel" und ihrer Überstiege, die Christus bis zur Gleichheit mit Gott führen, wird im Anschluß daran näher erklärt.

[98] Vgl. Petrus Cantor, In Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 213rb: „*assumptus est in caelum et sedet a dextris dei:* secundum quod homo in potioribus bonis patris, quiescens in empyreo caelo super omnes angelos et omnem creaturam regnans, secundum quod deus conregnans Patri." Ders., Summa Abel, Clm 22283, fol. 14va: „*Caelum caeli Domino*, id est caelum empyreum dedit Domino, id est Christo secundum quod homo"; Petrus Pictaviensis, Sent. l. 2, c. 2 (PL 211, 942/ ed. MOORE/GARVIN/DULONG, Bd. 2, S. 3): „empyreum celum, non propter calorem sed propter splendorem, in quo est Christus secundum humanitatem, et angeli, et Beata Virgo. Et usque ad illud caelum implebatur elementorum machina antequam distingueretur." Ähnlich Alanus ab Insulis, Kommentar zum Apostolischen Credo, n. 62 (ed. HÄRING [1974a] 33); ders., Kommentar zum Meßcredo, n. 55 (ed. HÄRING [1974b] 299); ders., Kommentar zum Vaterunser, n. 72f. (ed. HÄRING [1975] 175); ders., Elucidatio in Cantica Cant., c. 2 (PL 210, 74B); ders., Distinctiones (PL 210, 852B) spricht vom „empyreum caelum in quo regnat triumphans ecclesia"; Petrus von Capua, Summa, Clm 14508, fol. 63vb (ed. HEINZMANN

gefunden, die bis zum Untergang des geozentrischen Weltbildes von katholischen Theologen gelehrt werden wird. Auf die Vorstellung von dieser obersten Himmelssphäre, in der die Engel und die Seligen wohnen, werden wir noch ausführlicher eingehen. An einer anderen als der bereits besprochenen Stelle zitiert die „Historia Scholastica" des Comestor sogar die Meinung „einiger", daß es über dem Empyreum (dem „dritten Himmel") noch einen weiteren Himmel geben könnte, der das Ziel des mißlungenen Aufstiegs Luzifers war und in dem nun Christus „über den Engeln" thront, die ja im Empyreum ihren Platz haben[99]. Auch diese Diskussion wird uns im 13. Jahrhundert wiederbegegnen.

(4) Von Anfang an wird in der Frühscholastik die Himmelfahrt Christi abgegrenzt von den im Alten Testament bezeugten Entrückungen des Henoch und Elija, die nur bis zum irdischen Paradies vorgedrungen und damit innerhalb der sublunaren Welt verblieben sind[100]. Ihre Aufstiege fungieren zwar als Typologien der Himmelfahrt Christi, wie schon die monastischen Theologen gerne heraus-

[1965] 206); Sicardus Cremonensis, Mitrale, l. 4, c. 6 (PL 213, 176C): „Tres sunt coeli: aereum, ubi ales volat; aethereum, ubi stellae rutilant; empyreum, ubi angeli Deum laudant. (...) Nomine dexterae non significatur situs, vel circumscriptio divinitatis, sed beatitudo humanae felicitatis; in quo empireo, in qua felicitate homo assumptus est, omni angelicae dignitati praelatus."

[99] Vgl. Petrus Comestor, Historia Scholastica, Historia libri Genes., c. 4 (PL 198, 1058C): „Quidam quartum suspicantur caelum super empyreum, quia Lucifer cum esset in empyreo legitur dixisse: *Ascendam in caelum* etc. Et in eo modo dicunt esse Christum hominem super angelos, qui sunt in empyreo." Vgl. auch GRIMM (1977) 162f.

[100] Vgl. Petrus Pictaviensis, Historia Scholastica, In Acta Apost., c. 6 (PL 198, 1648A-B): „Duplici de causa hi duo angeli apparuerunt, scilicet, ut moestos de absentia Domini confortarent, et ut eum vere ascendisse in coelum demonstrarent, scilicet in regionem angelorum. Non sicut Elias, qui raptus est in igneo curru, et ascendit usque ad sublunarem regionem, nec eam transcendit, sed tantum translatus est in paradisum terrestrem, quia adeo eminet, ut pertingat ad sublunarem regionem, nec tamen transcendit." Ganz ähnlich Radulfus Ardens, Hom. 68 de tempore (PL 155, 1920D); ders., Hom. 69 (ebd. 1926A-B); Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 483): „Nam Enoch translatus est, Helias subvectus est, sed Ihesus propria virtute ascendit". Vgl. ausführlich zur eschatologischen Rolle von Elija und Henoch: Robertus Pullus, Sent. l. 8, c. 11 (PL 186, 978C-979D). Vorbild sind Väteraussagen wie die Gregors des Großen, In Evg. hom. 29, n. 5 (PL 1216C-D/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 249f.). Vgl. WITTE (1987). Eine Unterscheidung zwischen „irdischem" und „himmlischem" Paradies setzt sich in der Theologie des Westens endgültig seit Augustinus durch; die Auslegungsgeschichte des umfassenderen Paradiesthemas bis in die Frühscholastik ist bei GRIMM (1977) nachgezeichnet; zahlreiches überlieferungsgeschichtliches Material auch bei DE VUIPPENS (1925).

stellen[101], doch unterscheidet sich die Erfüllung von ihren Vorbildern dadurch, daß sie aus eigener Kraft geschah, nicht durch die Hilfe irgendeines Gefährtes bzw. einer sonstigen Unterstützung, seien es auch die in der Bibel genannte Wolke oder die anwesenden Engel[102]. Bereits die Vätertheologie hatte die Himmelfahrt Christi mit diesem Kriterium zudem von allen Apotheosen der Heroen oder Herrschergestalten in antiken Götterlegenden abzusetzen versucht, deren Vorbild frühe Häretiker benutzten, um die Gestalt Christi – gleichsam bei der letzten biblischen Gelegenheit – doch noch im adoptianistischen Sinne vom Vater zu unterscheiden[103]. „Propria virtute" geht von hier aus – wieder ganz ähnlich wie in der Auferstehungsdeutung – als festes Attribut der Himmelfahrt Christi in die Theologie des Mittelalters ein und findet sich bei monastischen wie scholastischen Autoren.

Eine ähnliche Präzisierung wird auch in der bildlichen Himmelfahrtsdarstellung des Westens bereits seit dem 11. Jahrhundert vorgenommen. Zwar stellt die westliche Kunst im Unterschied zur östlichen von Anfang an Christus als Menschen, nicht als Gott auf dem Weg zum Vater in den Vordergrund[104]. Doch während die ältere

[101] Vgl. etwa die Bemerkungen bei DAVIES (1958) 161ff. zu den Himmelfahrtssermones des Aelred von Rievaulx († 1167) oder bei STICKELBROECK (1994) 267f. zu Bernhard von Clairvaux.

[102] Vgl. Abaelard, Expositio Symboli (PL 178, 627B): „in propria potestate, ut non tractus esse, sed magis dicatur ascendisse"; Petrus Lombardus, Comm. in Ps. 90, 12 (PL 191, 853A); Arnold de Bonnevalle († nach 1156), Liber de cardinalibus operibus Christi, De ascensione (PL 189, 1669C): „... non manufacto vehiculo, nec auxiliaribus carpentis evectus est Christus; sed naturae divinae propria usus virtute, carnem caelo intulit, et corpus glorificatum Patris conspectibus praesentavit. Non indiguit vectoribus angelis, qui offendicula tollentes e medio, ferrent eum in manibus; sed praecedentes et subsequentes applaudebant victori..."; Petrus Comestor, Historia Scholastica, In Evg., c. 198 (PL 198, 1644C): „Et nota differentiam. Translatus Enoch est, subvectus est Elias. Ascendit Iesus propria sui virtute"; Petrus Pictaviensis, Historia Scholastica, In Actus Apost., c. 4 (PL 198, 1647B-C): „*Et nubes suscepit eum ab oculis eorum*, quia quasi quodam in globo baiulae nubis ascendit. Non tamen ideo, quod ad ascendendum egeret ministerio nubis, sed ut per hoc ostenderetur quia omnis creatura parata est obsequi suo Creatori" (wörtlich wiederholt bei Huguccio, Symbolum-Kommentar [ed. CREMASCOLI, 244]). Ähnlich: Petrus Cantor, In Unum ex quatuor, Clm 7937, fol. 213vb. Ebenso fast alle späteren Schriftglossen; beispielhaft: Hugo von St. Cher, Super Lc. 24 (Opera VI, fol. 277ra): „propria virtute, non ab angelis, licet ipsum concomitarentur".

[103] Vgl. PINSK (1937) 106-109; WINLING (2000) 250-253. Die polemische Gleichsetzung der Himmelfahrt Christi mit ähnlichen Ereignissen der heidnischen Mythologie gehörte zum Repertoire der antiken Kritiker der neutestamentlichen Botschaft: ebd. 224-227.

[104] Dies ist ein Hauptergebnis der Studie von GUTBERLET (1935).

Kunst die Aufnahme Christi in den Himmel durch die Hand Gottes kannte, der sich Christi Hand im Weggehen vom Berge entgegenstreckt („Schreittypus"), und andererseits auch die Erhebung des Auferstandenen durch Engel abbildete (wie es noch häufiger die östliche Kunst tut)[105], gewinnt nun der „Schwebetypus" mit seiner „Eigenmächtigkeit der Bewegung"[106] an Bedeutung. Er stellt den ganz aus eigener Kraft emporsteigenden Christus dar, der seine Rechte nur noch als Segenshand erhebt[107].

(5) Selten kommen die Scholastiker des 12. Jahrhunderts auf weitere Einzelfragen zur Himmelfahrt als Vorgang zu sprechen. Auch Zusatzinformationen aus apokryphen Traditionen werden nur spärlich herangezogen, wie etwa über die erhaltenen Fußabdrücke Jesu „in monte Oliveti", von denen die „Historia Scholastica" zu berichten weiß[108] und die ebenfalls in der darstellenden Kunst der Zeit bekannt sind („Herrgottstritte")[109]. Seit der Antike wird der Berg der Himmelfahrt als angrenzend an das Tal der Wiederkunft (Josaphat) vorgestellt. Die Scholastiker übernehmen weithin dieses sinnenhafte Symbol für die Verknüpfung von Christologie und Eschatologie[110]. Auffällig ist, daß von einer Anwesenheit Mariens bei der Himmelfahrt, die in der Himmelfahrtsdichtung (vor allem der Ostkirche) seit der Spätantike ebenso wie in der darstellenden Kunst einen festen Platz hatte, weder in der „Historia Scholastica" noch bei anderen Theologen der Zeit die Rede ist[111].

Wenn über die Zeit der 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nachgedacht wird, deren Realität man durch den Ablauf

[105] Vgl. COLPE/ DASSMANN/ ENGEMANN (1996) 460-464.

[106] GUTBERLET (1935) 171.

[107] Vgl. RÉAU (1957) 584f; STOCK, A. (1998) 277-294.

[108] Vgl. Petrus Pictaviensis, Historia Scholastica, In Actus Apostolorum, c. 5 (PL 198, 1647C). Entsprechende Hinweise und Erörterungen finden sich auch bei Honorius von Autun, Speculum ecclesiae, In ascensione Domini (PL 172, 958C); Radulfus Ardens, Hom. 68 de tempore (PL 155, 1920D-1921A); Hugo von St. Cher, Super Act. 1, Cod. Paris Nat. lat. 156, fol. 395va oder in Jacobus de Voragines Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 480f.). Zum patristisch-liturgischen Hintergrund vgl. WEINERT (1987) 181-187.

[109] Vgl. RÉAU (1957) 585f.

[110] Vgl. die Belege bei WEBER, H. J. (1973) 313f. Als Beispiel nenne ich – schon aus der Hochscholastik – eine Bemerkung des hl. Thomas in Qdl. 10, q. 1, a. 2 c.: „Propter quod dicitur, quod in valle Iosaphat iudicium est futurum, quia vallis illa subiacet monti Oliveti, unde Christus ascendit in celum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit iudicaturus".

[111] Vgl. GERSTL (1991); WILCKE (1991) 411f.

der liturgischen Festfolge bestätigt fand[112], stehen erwartungsgemäß allegorische Deutungen[113] und Erklärungsversuche in Beziehung zum vorhergehenden Auferstehungsgeschehen[114] im Vordergrund. Radulfus Ardens spricht wegen der Heilsbedeutung für die Jünger, die in dieser Zeit durch die Erscheinungen Christi von jedem Zweifel hinsichtlich der Auferstehung befreit wurden, sogar von einem „sacramentum quadragenarii"[115].

Gerne sucht man schließlich in der Kommentierung des Alten Testamentes nach Hinweisen und Voraussagen der Himmelfahrt Christi. Beispielhaft kann auf die Psalmenglossen verwiesen werden, die in ihrer ohnehin durchgängig christologischen Exegese per Wortassoziation viele Stellen aufgreifen können, in denen von einem „Aufsteigen" oder „Sich-Erheben" Gottes u. ä. die Rede ist[116]. Die Lehrtexte finden ihr Korrelat in der Praxis des im Mittelalter gefeierten Gottesdienstes. F.-R. Weinert hat in seiner Studie zur Geschichte des römischen Himmelfahrtsoffiziums ausführlich dargelegt, in welcher Weise eine bestimmte Gruppe von Psalmen in ihrer christozentrischen Auslegung durch das NT und/ oder die Vätertheologie zum theologischen Grundgerüst der liturgischen Himmelfahrtsspirituali-

[112] Zur Entstehung des eigenständigen Himmelfahrtsfestes, ausgehend von Jerusalem, durch das Zerbrechen der ursprünglich einheitlichen Osterpentekoste seit Anfang des vierten Jahrhunderts vgl. GUTBERLET (1935) 13-28; MARREVEE (1967) 18-22; WEINERT (1987) 6-22. Vorher schwankt die Väterliteratur – wie die hl. Schrift selbst – durchaus noch in der zeitlichen Verhältnisbestimmung von Auferstehung und Himmelfahrt; vgl. BENOIT (1965) 183-192. 203-210.

[113] Mehrere Vorschläge sammelt Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, nn. 172-174 (ed. LEFÈVFRE [1954] 392).

[114] Als Beispiel: Arnold de Bonnevalle, Liber de cardinalibus operibus Christi, De ascensione (PL 189, 1667D).

[115] Vgl. Radulfus Ardens, Hom. 68 de tempore (PL 155, 1919A).

[116] Beispielhaft aus der Psalmenglosse des Petrus Lombardus, In Ps. 67,36 (PL 191, 618B-C): „Quasi dicat: Dico *psallite*, inquam, *Deo*, id est Christo, *qui ascendit* secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, Patri est aequalis, *super coelum coeli*, id est super omnes coelos, ad dexteram Patris, scilicet super excelsiores creaturas, ut nihil supra se haberet, nisi illum qui creavit eum. Unde ascendit? *ad orientem* vel *ab oriente*, alia littera locum expressit, ubi resurrexit, et unde ascendit, quia Ierusalem, ubi resurrexit et ascendit, in oriente est. Vel, ascendit ad orientem nostrae illuminationis, id est ut lumen gratiae nobis oriri faceret. Vel oriens intelligitur Verbum a Patre genitum, cuius virtute ascendit homo ille. Et est, ascendit ad orientem, id est virtute Verbi...". Vgl. auch ebd. in Ps. 8, 2 (PL 191, 123D); Ps. 17, 11f. (190C-D); Ps. 18, 7 (209C); Ps. 23, 9 (249D-252A); Ps. 46, 5 (456A); Ps. 67, 5. 19 (603C-D. 611D-612B); Ps. 103, 4 (929A-B).

tät werden konnte[117]. Wie den Theologen der Antike[118] und vielen christlichen Dichtern seit der Frühzeit[119] bieten die Bilder dieser biblischen Gebete auch den Scholastikern die Gelegenheit, die bei Lukas doch recht knapp und nüchtern geschilderte Rückkehr Christi zum Vater in einem größeren heilsgeschichtlichen Kontext auszudeuten und mit farbenfrohen Details als kosmischen Triumphzug des Ostersiegers darzustellen[120].

(6) Bei der Frage nach der theologischen Bedeutung des Himmelfahrtsvorgangs greifen die Scholastiker des 12. Jahrhunderts im wesentlichen auf Gedanken Augustins zurück[121], die wir zum Teil schon kennengelernt haben: Die Himmelfahrt bezeichnet die Anerkennung des göttlichen, dem Vater gleichen Wesens Christi in den Herzen der Gläubigen[122], die, so lautet ein in der ganzen Scholastik oft wiederholtes Thema des großen Kirchenlehrers, ihren Herrn erst nach seinem leiblichen Fortgang in der dem Glauben eigenen geistigen Liebe recht als Gott zu erkennen vermochten[123]. Aber auch seiner Menschheit nach ist er jetzt als Herrscher über alle Kreatur eingesetzt; seine Anbetungswürdigkeit kann nicht mehr bezweifelt werden[124]. Allegorisch wird Christi Aufstieg zum Beispiel für die Gläubigen auf ihrem Weg zu Gott[125]. Hier können die Theologen den vol-

[117] Vgl. WEINERT (1987) 66-191, der damit zugleich ein Kompendium der patristischen Himmelfahrtstheologie zusammengestellt hat. Zur augustinischen Lehre mit Bezug zu den Psalmen vgl. MARREVEE (1967) 34-44.

[118] Die christliche Deutung bestimmter Psalmverse als Prophetien der Himmelfahrt beginnt schon bei Justin und Irenäus von Lyon und führt damit an die Wurzeln einer eigenständigen christlichen Himmelfahrtstheologie; vgl. MARREVEE (1967) 6-12; COLPE/ DASSMANN/ ENGEMANN (1996) 449f.; WINLING (2000) 244-250.

[119] Vgl. die vielen Beispiele aus der spätantiken und mittelalterlichen Bibeldichtung und Hymnik bei WILCKE (1991) 31-342; zusammenfassend 416-421.

[120] Nachweise dafür aus dem liturgischen Kontext auch bei STOCK, A. (1998) 271-277.

[121] Ein ähnliches Urteil steht bei DE REU (1996) 256f. am Ende der Untersuchungen zu unserem Thema in der Predigt des 12. Jahrhunderts (und ihrer Vorgeschichte).

[122] Vgl. etwa Alanus ab Insulis, Distinctiones dictionum theologicalium (PL 210, 712A; ebd. 744C): Aufstieg zum „Himmel", d. h. zur „immensitas divina"; ders., Kommentar zum Apostolischen Credo, n. 63 (ed. HÄRING [1974a] 33); ders., Kommentar zum Meßcredo, n. 55 (ed. HÄRING [1974b] 299).

[123] Sehr häufig wird dieses Motiv in der Predigtliteratur zur Himmelfahrt herangezogen; vgl. LONGÈRE (1975) I, 89 (II, 80, Anm. 15) zu Mauritius von Sully; ebd. I, 99 (II, 87, Anm. 24f.) zu Petrus Comestor.

[124] Vgl. Gilbert von Poitiers, Paulinenkommentar, zu Eph. 1, 22, Cod. Paris. Nat. lat. 2581, fol. 88r (ed. MIANO [1951] 191).

[125] Vgl. Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 245): „Ascendit ut nos ascendere doceat et faciat hic de vitiis ad virtutes, de virtute ad virtutem, ut tandem

len Reichtum der Aufstiegs-Metapher entfalten, wie sie ihnen die monastische Mystik zur Verfügung stellt[126].
Recht unterentwickelt präsentieren sich in der Frühscholastik dagegen noch die begrifflich exakteren Überlegungen zu Zweck und Wirkungen der Himmelfahrt. Nur selten wird mit dem Geschehen ein Fortschritt in der Herrlichkeit Christi für sich selbst assoziiert[127]; hier entfernen sich die Autoren wenig von dem, was wir schon aus dem Munde Abaelards gehört hatten. Doch auch eine soteriologische Wirksamkeit wird der Himmelfahrt nur andeutungsweise zugesprochen. Zumeist bleibt es bei der Aussage, dieses Geheimnis Christi sei – wie zuvor Tod und Auferstehung – „für uns" geschehen[128], bzw. bei einem Parallelismus zur Begründungsfigur von 1 Kor 15 („Weil Christus ..., darum auch wir"), aus welchem der Grund unserer eigenen Hoffnung auf himmlische Verklärung erkennbar wird[129]. Diesen Konnex in Metaphern der exemplarursächlichen Zusammengehörigkeit zwischen Christus und den Seinen auszudrücken (z. B. durch das Bild vom aufsteigenden Adler, dem seine Jungen folgen[130]), steht in der frühscholastischen Katechese noch stark im Vordergrund. Theoretische Spekulationen über den Kausalitätsmodus dagegen unterbleiben.
Am intensivsten läßt sich der spekulative Geist der Theologen durch eine Aussage des Epheserbriefes (4,10) bewegen, die eine Identität

corporaliter ascendamus in coelum ubi ipse est et Deum deorum in Sion videamus."

[126] Nur beispielhaft sei auf „sieben Stufen des Aufstiegs Christi" verwiesen, wie sie Petrus Comestor in einer Predigt enfaltet und paränetisch verwertet; vgl. LONGÈRE (1975) I, 103-109. Fast alle Autoren kennen dieses Thema in irgendeiner Variation.

[127] Andeutungsweise bei Petrus Lombardus, Collect. in ep. Pauli, In ep. ad Hebr. 2, 9ff. (PL 192, 419B-C): „...perficere in gloria beatitudinis, quod incoepit in resurrectione, quando immortalitatis gloria sublimatus est, et auctum est in ascensione, quando ascendit ad dexteram Patris; et perficietur in iudicio quando ei omnia subjicientur...".

[128] Vgl. etwa Petrus Comestor, Sermo in Ascensione Domini (PL 171, 586A [dort falsch zugeordnet]); Radulfus Ardens, Hom. 69 de tempore (PL 155, 1927A): „Psallamus (...) Domino, qui sicut non sibi, sed nobis natus et passus est, ita et nobis resurrexit, et nobis super caelos ascendit" (hier klingt deutlich die porretanische These an, daß Christus nichts für sich selbst verdient habe).

[129] Vgl. Innozenz III., Sermo 22 de tempore (PL 217, 412A): „Christus enim resurrexit, ut nos resurgamus; ascendit, ut nos ascendamus".

[130] Auch dazu findet man in der exzellenten Studie über die Predigtliteratur des 12. Jahrhunderts, die mit LONGÈRE (1975) vorliegt, viele Beispiele, unter denen man etwa auf Aussagen des Alanus ab Insulis (vgl. ebd. I, 143; 148 [II, 116, Anm. 46]) verweisen könnte: Alanus, Sermo in ascensione Domini (ed. SANDKÜHLER) 94-101 (bes. 100f.).

zwischen dem, „welcher hinabgestiegen ist", mit dem, „welcher aufgestiegen ist", nahelegt[131]. Was nun erörtert wird, betrifft oft weniger die Himmelfahrt, als allgemein die christologischen Prädikationsregeln für die eine Person und die zwei Naturen Christi. Durchgehend wird das „Aufsteigen" allein der menschlichen Natur Christi zugesprochen, da die göttliche nie die Gegenwart des Vaters verlassen hat[132].

(7) Eine feste Reihe von Erklärungsformeln besitzt die Frühscholastik für das „Sitzen Christi zur Rechten des Vaters", den zweiten Teil im sechsten Credo-Artikel. Die in der Bildsprache des Alten Testamentes angelegte und im Neuen Testament christologisch adaptierte Rede vom „Platz zur Rechten (Gottes)" wird dabei mit der realen Bedeutung dieses Symbols im sozio-kulturellen Erlebnisraum des mittelalterlichen Menschen verbunden[133].

[1] Wir kennen bereits die Vorstellung vom himmlischen Christus als einem Fürsprecher der Menschen beim Vater, der diesem die verklärten Wundmale zeigt. Dadurch, daß der Vater sich an das Werk des Sohnes auf Erden „erinnern" läßt, wird den Menschen die Erlösung zugewendet[134]. Während damit einerseits die der Alten Kirche, vor allem dem hl. Augustinus, so bedeutsame ekklesiologische Interpretation von Himmelfahrt und „sessio ad dexteram"[135]

[131] Vgl. zum patristischen Hintergrund MARREVEE (1967) 66-71.

[132] Vgl. Gilbert von Poitiers, Paulinenkommentar, zu Eph 4, Cod. Paris Nat. lat. 2581, fol. 91v (ed. MIANO [1951] 191f.); Robert von Melun, Questiones de epistolis Pauli, zu Eph. 4, 10 (ed. MARTIN, 252); Gerardus Novariensis, Summa, Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27vb (Bd. 2, T 3, S. 15f.); Odosentenzen, n. 64 (ed. PITRA, 121). Das Thema wird auch in Sermones aufgegriffen, z. B. von Viktorinertheologen: vgl. DE REU (1996) 213f.

[133] Man hat die mittelalterliche Kultur insgesamt als „Kultur der Geste" bezeichnet; vgl. zur umfassenderen Thematik SCHMITT (1992).

[134] Vgl. Robert von Melun, Questiones de epistolis Pauli (ed. MARTIN, 116 f.): „Item, Christum interpellare pro nobis, est *representatione humanitatis* ipsum in humanitate assumpta ad dexteram Patris sedentem, per obedientiam exhibitam Patri, nos ei reconciliari. Representari autem dicitur, quod sepe in memoria habetur. Deus vero humanitatem assumptam plus omnibus creaturis diligit. Unde eius memoriam ceteris plus habere patet. Ex qua memoria, quam habet de obedientia sibi exhibita a Christo, ipsius intercessione hoc modo facta hominem salvare disponit." Aus Roberts Einflußbereich: Quaestiones in epistulas Pauli, q. 73 (PL 175, 626A): [Christus interpellat pro nobis] „repraesentatione sui, quod sic intelligendum est quod meritum passionis suae, quam in sua humanitate exhibuit, nos credentes Patri reconciliat." Ähnlich: Allegoriae in NT, l. 6 (PL 175, 892B): „repraesentatione humana, id est merito obedientie, quam in humanitate sua exhibuit"; Petrus Lombardus, Collect. in Rom. 8 (PL 191, 1452C).

[135] „Unser Glaubensartikel ist gewissermaßen der ekklesiologischste der christologischen Artikel. (...) Das ist nicht verwunderlich, geht es doch gerade hier um das

auch in der Auslegung der Scholastik nicht ganz vergessen ist, wird man andererseits an die Bedeutung der Interventionsformel in mittelalterlichen Herrscherurkunden erinnert[136], welche die Wichtigkeit von einflußreichen „Mittlergestalten" in allen damaligen Rechtsgeschäften unterstreicht. Dieselbe Vorstellung wird auch in der zu einem erheblichen Maße juridisch konzipierten Erlösungslehre mit ihren Kernbegriffen „Verdienst/Genugtuung" und „Zuwendung" gerne aufgegriffen (Christus bzw. Maria als „Intervenienten").

[2] Des weiteren deutet man das „Sitzen zur Rechten" als „Ruhen" des Menschen Christus in Gott, dem Vater: Der siegreiche Erlöser darf in der höchsten Seligkeit beim Vater („in potioribus bonis Patris", wie man häufig sagt) den Lohn für sein schweres Werk empfangen. Die „Rechte" ist hier Bild der Nähe und Liebe des Vaters zum Sohn[137] und nimmt die Vorstellung der Heiligen Schrift von der rechten Seite als dem „Platz der Freude" und dem „Platz der Erlösten" auf[138].

[3] Eine dritte Auslegung knüpft an das biblische Bild der Inthronisation an, das vor allem Hebräerbrief und Apostelgeschichte für den erhöhten Christus benutzen[139] und das in der hierarchischen Symbolik und im strengen Zeremoniell des mittelalterlichen Königshofes unmittelbar präsent ist. Wie dort das Sitzen zur Rechten des Königs öffentliche Anerkennung bzw. Bestätigung eines Geltungs-

gegenwärtige Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Kein Kirchenvater hat diesen Aspekt unseres Glaubensartikels so stark betont wie Augustinus": SCHÖNBORN (1992) 203; ebd. 203ff. auch Belegzitate. Ausführlicher zu Augustinus: DAVIES (1958) 136-141; vor allem MARREVEE (1967) 107-152. GEERLINGS (1988) 478 spricht ebenfalls von der „ekklesiologischen Grundlinie", die in der Himmelfahrtsdeutung Augustins neben der christologischen steht.

[136] Vgl. GAWLIK (1976).

[137] Vgl. Gilbert v. Poitiers, Kom. zum athanas. Symb., n. 136 (ed. HÄRING [1965] 52): „sedet i.e. quiescit"; Petrus Lombardus, Collect. in ep. Pauli, In ep. ad Hebr. I, 1ff. (PL 192, 406D-407A): „Sedet: postquam per naturam, et potestatem, et benignitatem Christum commendavit, commendat eum per dignitatem. Quasi dicat: Crucem sustinuit, ut nos a peccatis purgaret, et ipse qui ita humiliatus est, sedet, id et quiescit et regnat sublimatus *ad dexteram maiestatis eius*, id est ad aequalitatem Patris, et locatus non in paradiso, unde Adam excidit, sed *in excelsis*, id est super omnia loco et dignitate. *In excelsis* enim dicens, non in loco concludit Deum, sed ostendit hominem Christum omnibus altiorem et omnibus eminentiorem, sicut et per dexteram non Dominum deformavit, sed similitudinem honoris demonstravit. Consessus [PL: confessus] enim nihil demonstrat aliud, nisi honoris aequalitatem"; Petrus Lomb., Comm. in Ps. 15,11 (PL 191, 176B-C); in Ps. 109,1 (PL 191, 998C-D).

[138] Vgl. etwa Ps 16,11; Mt 25,33f.

[139] Vgl. Ps 110,1 und seine Aufnahme in Hebr 1,13; Apg 2,33f.; 5,31.

ranges darstellt und deshalb nach strengem Ordo vergeben wird[140], so macht das „Sitzen zur Rechten des Vaters" die gottgleiche Würde und Herrlichkeit des zum Himmel erhobenen Menschen Jesus Christus offenbar[141]. Der aufgefahrene Sohn wird damit zum Antitypus Luzifers, der vergeblich „in den Himmel", nämlich zur Ebenbürtigkeit mit Gott, aufsteigen wollte[142].

[4] Mit der einzigartigen Würde des Herrn hängt schließlich auch die vierte der immer wieder vorgetragenen Deutungen zusammen: Das „Sitzen" ist die autoritative Körperhaltung des Richters. Im Richteramt aber, das Christus am Ende der Zeiten als Mensch ausüben wird, drückt sich in besonderer Weise seine Vollmacht und Erhabenheit über alle Kreatur aus[143].

Die meisten Autoren kombinieren mehrere dieser Erklärungsvarianten, wobei die oft nur stichwortartige Aufzählung beweist, daß hier in wenig origineller Weise Traditionsgut aus Patristik und Vorscholastik weitergegeben wird[144]. Daß dahinter auch die Angst steht, durch

[140] Vgl. WEINFURTER (1999) 66f.: „In einem Reich, in dem sich der König nicht auf geschriebene Normen stützen konnte, war die verbale oder symbolische Kommunikation von höchster Bedeutung. (...) Um Ordnung ‚leben' zu können, bediente man sich bestimmter Ordnungsbilder und –symbole sowie verbindlicher Ranginszenierungen. (...) Zu dieser ‚gelebten' Ordnung gehörte das Sitzen und Stehen in der Hofversammlung. Wem wurde Respekt gezollt? Jeder wollte dem König am nächsten sein. Wen der König sich an die rechte Seite setzte, der hatte die Schlüsselposition inne. Er war der zweite nach dem König." Umfassendere Informationen über die höfische Symbolik des „Platzes zur Rechten" im Mittelalter liefern DEITMARING (1969) und ELZE (1991).

[141] Vgl. Robert von Melun, Questiones de epistolis Pauli (ed. MARTIN, 287): „*Sedet ad dexteram*, id est, *ad equalitatem sublimatus Patris.* Homo enim assumptus ad equalitatem Patris est sublimatus, quia Filio consubstantiali Patri et equali per omnia in unam personam unitus, non quod inferior natura equalis superiori ullo modo esse possit. Et ita in excelsis sedet; ad quam celsitudinem nullus homo vel angelus pervenire potest. Unde et subponitur: *Tanto melior angelis effectus est*, id est, tanto excelsior angelis effectus homo ille, *quanto excellentius nomen hereditavit.* Hoc scilicet Filius possedit: ipse enim Filius naturalis est, ceteri per adoptionem."

[142] In diesem Sinne deuten die Summa Sententiarum und Petrus Lombardus ein Wort aus Jes 14, 13: „*Ascendam in caelum*, id est ad aequalitatem Dei": Summa Sententiarum, tr. 2, c. 1 (PL 176, 81D); Petrus Lombardus, Sent. l. 2, d. 2, c. 6 (ed. QUARACCHI, 341).

[143] Vgl. etwa Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Hebr. (ed. LANDGRAF, 667).

[144] Weitere Beispiele: Honorius von Autun, Elucidarium, l. 1, nn. 175-176 (ed. LEFÈVRE [1954] 392); Abaelard, Expositio in Symbolum Apost. (PL 178, 628B-C); Commentarius Cantabrigiensis, In Ep. ad Col. (ed. LANDGRAF, 499); In Ep. ad Hebr. (ebd. 825); Robertus Pullus, Sent. l. 5, c. 4 (PL 186, 831D); Quaestiones in Epistolas Pauli, In Epist. ad Ephes., q. 7 (PL 175, 569D); Petrus Lomb., Comm. in Ps. I, 6 (PL 191, 66D); Petrus Lombardus, Collect. in epist. Pauli, In ep. ad Rom. 8,

allzu ausführliche Spekulationen zu diesem heiklen Artikel ungewollt eine Irrlehre zu verkünden, gibt Gerardus Novariensis in seiner Summe offen zu[145]. Vor allem in der Volkspredigt bemüht man sich, den Artikel so zu erklären, daß keine Irrtümer über eine etwaige Leiblichkeit Gott Vaters aufkommen[146]. Daß in der Alten Kirche tatsächlich derartige Häresien vertreten wurden, weiß Simon von Tournai zu berichten[147]: Gewisse „Metamorphoniten"[148] hätten angenommen, daß Gott einen Körper besitzt, und ihm darum eine reale „Rechte" zugesprochen. Ebenso irrig habe Donatus gelehrt, Gott sei nur in Afrika zu verehren, und die Juden hätten zumindest behauptet, daß Gott – in Fehldeutung von Ps 76, 2 – allein „in Israel bekannt" sei. Demgegenüber betont Simon, daß das Glaubensbekenntnis hier nur in menschlicher Redeweise („humano more")

34 (PL 191, 1452): „... immo qui et resurrexit, quod majus est, ut et nos resurgamus, qui etiam, quod est maximum, est ad dexteram Dei, id est aequalis Patri, sciliet in honore quo Deus Pater est, vel ad dexteram Patris, id est in potioribus bonis Dei, qui etiam medius inter Deum et homines, interpellat pro nobis, non voce, sed miseratione et repraesentatione humanitatis, dum quotidie hominem quem assumpsit et grave genus mortis quod pro nobis sustinuit, vultui paterno offert, ut nostri misereatur; cujus postulatio cum tantus sit non potest contemni" (1452). Vgl. auch Petrus Lomb., Collect. in epist. Pauli, In ep. ad Col. III, 1 (PL 192, 279C); In ep. ad Hebr. I, 12ff. (PL 192, 413B-C); ebd. VIII, 1f. (PL 192, 457A-B); Petrus Cantor, Summa Abel, Clm 22283, fol. 94vb (Stichwort „sedere"); Huguccio, Symbolum-Kommentar (ed. CREMASCOLI, 245f.). Den patristischen Hintergrund umreißt SCHÖNBORN (1992).

[145] Vgl. Cod. Vat. lat. 10754, fol. 27vb (Bd. 2, T 3, S. 15): „Viso de ascensione videndum est de consessu ad dexteram Patris. Circa quam quia non memini quaestiones audisse, nec libet mihi alia somniare, praesertim cum prolixitatem timens <et> addubitabilia quae sequuntur, stilus noster anhelet."

[146] Ein Beispiel dafür zitiert BÉRIOU (1998) 66 aus einer nach 1210 verfaßten anonymen Predigt über das Apostolische Symbolum (Cod. Paris Nat. n.a.l. 999, fol. 235rb). Vgl. auch Wilhelm von St. Thierry, In epistulam ad Rom. (PL 180, 642D/ ed. VERDEYEN = CChr.CM 86, S. 129): „Quod autem dicitur Christus sedere in dextera Dei, per humanam similitudinem Dei potentia demonstratur. Non quod solium ponatur, et Deus Pater in eo sedeat secumque Filium habeat residentem, sed quod nos aliter iudicantem et regnantem nisi per nostra verba nequimus intelligere."

[147] Vgl. Simon von Tournai, Auslegung des athanas. Symb., n. 15f. (ed. HÄRING [1976c] 197f.); ders., Symbolum-Auslegung, 1. Fassung, n. 107ff. (ed. HÄRING [1974d] 65). Daß in der Väterzeit unser Artikel auch in einer leibfeindlichen Tendenz, als Beleg für gnostische Vorstellungen von der Vollendung Christi bei Gott herangezogen wurde (vgl. SCHÖNBORN [1992] 195ff.), wird in der mittelalterlichen Auslegung nicht mehr gewußt.

[148] Gemeint sind Vertreter eines anthropomorphen Gottesbildes. HÄRING (1974d) 65, Anm. 5 weist darauf hin, daß über diese Irrlehrer bei Isidor von Sevilla berichtet wird. Simon dürfte die Information vermittels Gilbert von Poitiers, Contra Eutychen 6, 54 (ed. HÄRING, 338) besitzen.

spricht, und hält darum eine der üblichen metaphorischen Auslegungen für angemessen.

2.) Hochscholastik

Im 13. Jahrhundert beginnt die Zeit eigenständiger systematischer Himmelfahrtsquästionen.

(1) Sie sind einerseits ausgezeichnet durch eine zunehmende Differenzierung der Problemerfassung, die vor allem durch eine Anwendung des aristotelischen Ursachenschemas und die Berücksichtigung weiterer Umstände des zu diskutierenden Sachverhalts erreicht wird. Mit Gliederungselementen wie denen des berühmten Merkverses aus der moraltheologischen Zirkumstanzenlehre – „quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando“[149] – werden auch in anderen theologischen Bereichen verfeinerte Fragestellungen konstruiert, wie die Quästionen zur Himmelfahrt exemplarisch bezeugen.

(2) Zum anderen charakterisiert das 13. Jahrhundert der Einzug der neuen aristotelischen Naturphilosophie, namentlich der Bewegungslehre und der Kosmologie. Sie trifft auf das seit den Viktorinern erfolgreich etablierte theologische Bestreben, alle Bibelauslegung auf der unverkürzten Anerkennung des Litteralsinnes zu gründen: Die äußere Geschehensebene, deren Realität man nicht nur zum Kriterium für die Sachgemäßheit möglicher übertragener Interpretationen, sondern vor allem auch für die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes erhebt, wird (zumindest auf einer ersten hermeneutischen Ebene) mit einem Erklärungsinstrumentarium angegangen, das die „naturale“ Autonomie des empirischen Faktums anerkennt und so allen „Bedeutsamkeiten“ für das glaubende Subjekt voranstellt. Von diesem Ansatz her versucht man, neben den Fragen nach theologischer Notwendigkeit oder Heilsbedeutung der Himmelfahrt das Geschehen „wissenschaftlich exakt“ zu beschreiben, sofern es als außergewöhnliche Bewegung eines besonderen Körpers betrachtet werden kann. Daß dies theologisch zudem wieder als deutliche Gegenposition zu Thesen der Eriugenisten, aber vor allem auch der Katharer und anderer doketistischer Sekten der damaligen Zeit gelesen werden darf, braucht nach unseren diesbezüglichen Bemerkungen in der Auferstehungsdebatte kaum wiederholt zu werden.

[149] Über die mittelalterliche Geschichte des Verses und die genannte moraltheologische Problematik informiert erschöpfend GRÜNDEL (1963).

(3) Während die Partien zu unserem Glaubensgeheimnis in der Symbolum-Auslegung Philipps des Kanzlers[150] und erst recht in einer Predigt des Wilhelm Peraldus OP (†1271)[151] noch eher nach Art der Frühscholastik verfahren, kann man die neue Vorgehensweise mit unterschiedlicher Intensität in den Quästionen des Richard Fishacre, des (Ps.-?)Alexander von Hales, Guerricus von St. Quentin und eines Prager Anonymus ebenso finden wie in der Summa Halensis und den Abschnitten, die Albert, Thomas von Aquin und Gérard d'Abbeville dazu in ihren systematischen Werken vorgelegt haben. Die Lehre der Hochscholastiker ist dabei ziemlich einheitlich, die Texte stehen in einem spürbar engen Konnex, wobei sich allenfalls Fishacres Quästion nach Form und Inhalt klarer von den übrigen abhebt. Deshalb ziehen wir im folgenden eine nach den hauptsächlichen Themen der Erörterung gegliederte Darstellung einem Durchgang durch die einzelnen Autoren vor.

a) Grundbestimmungen für die Himmelfahrt als Bewegungsvorgang

Daß die Himmelfahrt Ortsbewegung („motus localis") eines Körpers mit einem dementsprechend örtlich zu verstehenden Ausgangs- und Zielpunkt ist, steht für alle hochscholastischen Autoren außer Frage. Erst die Summa Halensis, Albert und Bonaventura nehmen darüber hinaus eine definitorische Abgrenzung zu anderen möglichen Formen des „Aufsteigens" vor. Eigentümlichkeit der „Auffahrt" („ascensio") ist es, aus eigener Kraft („propria virtute") zu geschehen. Obgleich wir diese Formulierung aus der Frühscholastik schon als Standardattribut bei der Beschreibung der Himmelfahrt ähnlich wie bei der Auferstehung Christi kennen, besteht eine weiterführende Verwendung durch die genannten Hochscholastiker darin, die Himmelfahrt mit Hilfe dieses Kriteriums von dem „Emporgehobenwerden" eines Leibes (z.B. der Jungfrau Maria[152]) und dem „Aufsteigen" der vom Leibe getrennten Seelen zu unterscheiden[153]. Wie in der Früh-

[150] Vgl. Philipp der Kanzler, Summa de bono, De bono gratie in homine, Q. XII: De Symbolis (ed. WICKI, II, 640).

[151] Vgl. Sermo zum vierten Sonntag nach Ostern, gedruckt in: Wilhelm von Auvergne, Opera Omnia, II,2, 1674. Zur Verfasserschaft vgl. SCHNEYER (1969) 135, Anm. 147.

[152] Vgl. zu den Lehren der wichtigsten Hochscholastiker in diesem Punkt und der Unterscheidung „assumptio" – „ascensio" BÖRRESEN (1971) 102-111.

[153] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 4 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 287f.); Bonaventura, 3 Sent. d. 22, dub. 4. Thomas nimmt eine solche Abgrenzung nicht vor; die Aufnahme Mariens in den Himmel wird in der Summa nur in einigen Randbemerkungen erwähnt; vgl. etwa S. th. III, 27, 1 c. oder III, 83, 5 ad 8.

scholastik wird darum immer wieder betont, daß die Wolke bei Christi Himmelfahrt nicht als Wagen fungierte[154] und der Dienst der Engel, wie er ebenfalls in Apg 1, 9 („er wurde vor ihren Augen emporgehoben") ausgedrückt scheint, nicht Ergänzung einer fehlenden Kraft war, sondern als eine Art Ehrendienst zu verstehen ist, „so wie Könige oder der Papst getragen werden"[155]. Wer eine systematische Darlegung dieser Abgrenzung von „eigener und fremder Kraft" im Himmelfahrtsgeschehen sucht, findet sie bei Gérard d'Abbeville in einem eigenen Artikel[156].

b) Konvenienz der Himmelfahrt

Eng mit der Definitionsfrage verwandt ist das schwierigere Problem, ob eine Bewegung nach Art der Himmelfahrt für den in der Auferstehung verherrlichten Christus überhaupt angemessen sein konnte; dieses Thema hatte schon bei Abaelard eine Rolle gespielt. Es ist zu erwarten, daß wie im Falle der Auferstehung mehr soteriologisch als christologisch argumentiert werden muß, ohne daß die Faktizität des Geschehens entwertet werden darf. Der Versuch, für die Himmelfahrt einen hervorgehobenen Platz unter den „argumenta resurrectionis" zu finden, also eine eher funktionale Deutung ihrer Notwendigkeit vorzulegen, war bereits im Werk früherer Autoren ein Einzelfall geblieben[157].

(1) Bei Guerricus von St. Quentin werden die beiden wichtigsten Einwände gegen einen so gesuchten Sinn der Himmelfahrt deutlich formuliert, die auch bei den folgenden Autoren im Mittelpunkt der Diskussion verbleiben[158].

[154] Vgl. etwa Thomas, S. th. III, 57, 4 ad 3: Die Wolke ist – ähnlich wie in der Verklärung Jesu (vgl. III, 45, 2 ad 3) – nur Symbol der göttlichen Herrlichkeit.

[155] Vgl. Summa Halensis, I. 3, n. 198 sol.: „obsequio venerationis". Ähnlich Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 1 ad 1; S. th. III, 57, 3 ag. 1. Während die Summa Halensis ihre Lösung auf Leo den Gr. zurückführt, dürfte sie ihren Ursprung nach den Angaben der Herausgeber von Quaracchi tatsächlich eher in dem (ps.-) augustinischen Sermo 176 (PL 39, 2081) haben.

[156] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 3 „De virtute ascendentis" (Bd. 2, T 22, S. 192ff.).

[157] Vgl. Petrus von Blois († um 1204), Sermo 23, In ascensione Domini (PL 207, 628C): „Resurrectionem Christi probat eius ascensio (...) Quis enim crederet resurrectionem, nisi eam probaret ascensio? In multis argumentis apparuit post resurrectionem; sed validissimum argumentum resurrectionis fuit ascensio." Diese überraschende These wird im folgenden damit begründet, daß Christus die vier „dotes", die er in den österlichen Erscheinungen jeweils einzeln gezeigt hatte, in der Himmelfahrt alle auf einmal zur Erscheinung brachte (ebd. 628D).

[158] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione, sol. (Bd. 2, T 17, S. 110).

(a) Einerseits erhebt sich die Frage, was christologisch mit einem derartigen Ortswechsel gewonnen sein soll. Wenn Christus durch seine Auferstehung zur vollendeten Herrlichkeit gelangt ist – was, wie wir wissen, im inkarnatorischen Systemansatz bereits schwer genug zuzugestehen ist –, scheint die Himmelfahrt erst recht „unnütz und vergeblich" geschehen zu sein. Selbst das Zugeständnis eines akzidentellen Zuwachses an Glück durch den neuen Ort vermag nicht zu überzeugen. Andererseits fällt es auch aus der Perspektive der „modernen" naturphilosophischen Bewegungsanalyse schwer, für diesen Aufstieg eine Ursache aufzufinden. Die vier Möglichkeiten, die Guerricus zusammenträgt, scheinen allesamt nicht anwendbar zu sein: [1] Christus fuhr nicht in den Himmel auf, um eine Unvollkommenheit in sich selbst zu beheben, denn er besaß die vollendete leibliche und seelische Herrlichkeit. [2] Ebensowenig wollte er mit der Auffahrt die Unvollkommenheit in einem anderen beseitigen. [3] Die Himmelfahrt gehörte des weiteren nicht zum Gehorsamsdienst gegenüber dem Vater, denn das Erlösungswerk hatte mit dem Tod seine Vollendung gefunden. [4] Schließlich besaß sie auch nicht als Kundgabe der Vollmacht Christi Notwendigkeit, da diese in den 40 Tagen nach Ostern hinreichend bekannt gemacht worden war.

(b) In seiner Antwort gibt Guerricus den Einwänden weitgehend Recht, möchte aber in der soteriologischen Funktion [2] durchaus einen hinreichenden Grund für die Himmelfahrt erblicken: Wie die Auferstehung Christi gewissermaßen Ursache unserer Auferstehung ist, so ist auch die Himmelfahrt „Ursache unserer Himmelfahrt", indem sie in uns die Hoffnung auf dieselbe Vollendung entzündet. Eher beiläufig erwähnt Guerricus in der Responsion auf die Einwände die Rolle der Himmelfahrt als notwendiger Bedingung (d.h. Voraussetzung im „ordo temporis") für die Geistsendung[159]. Wie schon durch die Auferstehung konnte selbstverständlich auch durch die Himmelfahrt kein Verdienst mehr erwirkt werden.

(c) Damit wird erneut deutlich, daß die Himmelfahrtsdiskussion Motive der bereits viel länger andauernden Debatte um die Kausalität der Auferstehung Christi aufgreift und modifiziert. Noch stärker als dort muß hier das Geschehen „propter nos" gedeutet werden, was Guerricus durch einen eigenen kurzen Artikel unterstreicht, in dem die größere Freude der Apostel angesichts der Himmelfahrt

[159] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione, ad dub. 2 (Bd. 2, T 17, S. 112).

gegenüber der Freude der Engel festgehalten wird[160]. Aus der Sicht Christi läßt sich daneben zwar eine „Angemessenheit" des Ortes konstatieren, zu dem die Auffahrt führt[161]. Allerdings scheidet dieser Ort als wesentlicher Faktor in der Bestimmung der „gloria corporis" aus, weil er weder auf die Veränderung in der leiblichen Substanz des Verklärten (d. h. auf Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit) noch auf die wesentlichen Verklärungseigenschaften (die vier „dotes") Einfluß hat.

Was wir exemplarisch aus dem Text des Guerricus herausgearbeitet haben, findet sich mit kleinen Variationen in den parallelen Fragestellungen seiner Zeitgenossen wieder[162].

(2) Die Franziskanerschule um Alexander und die nach ihm benannte Summe fällt dadurch auf, daß sie auch den Aspekt „Kundgabe der Verherrlichungsvollmacht" („manifestatio potentiae") als möglichen Sinn der Himmelfahrt festhalten will: Offenbart wird hier, so Alexander, die „agilitas" des Glorienleibes, der nun – wie die Seele selbst in ihrem Wollen – als Werkzeug („organum") der von der Seele stammenden Weisung durch seine Bewegung „im Nu" eine Veränderung vorzunehmen vermag[163]. Die Summa Halensis greift das darin anklingende positive Verständnis von Bewegung auf und führt den Gedanken dadurch weiter, daß sie Bewegung in noch grundsätzlicherer Weise zum Ausdruck ontischer Vollkommenheit erklärt[164]. Dies illustriert ein Vergleich zwischen den verschiedenen Wesenheiten in der Hierarchie des Seienden. Jedes Körperwesen ist örtlich, also seinem Wesen und seiner Kraft nach auf eine bestimmte Stelle im Raum eingegrenzt. Solche Gebundenheit ist Zeichen (ontischer) Unvollkommenheit. Gott dagegen, die Erstursache alles Seienden, hat keinerlei örtliche Begrenzung, die getrennten Substanzen (Engel) haben sie nur in eingeschränkter Weise. Je perfekter ein

[160] Vgl. ebd. sol. ad dub. 3. Der Apostel- und Engeljubel ist ein typisches Motiv aus der Himmelfahrtsdeutung mit Hilfe typologisch ausgelegter Psalmverse. Vgl. etwa Ps 46,2 und seine patristische Deutung: WEINERT (1987) 114-119.

[161] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione, sol. (2) ad 4 (Bd. 2, T 17, S. 111, Z. 3f.): „ascendit propter congruentiam sive decentiam".

[162] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), n. 25 (ed. QUARACCHI, 1474f.); spürbar davon abhängig: Anonymus, Quaestio de ascensione, a. 1, Cod. Prag Univ. IV.D.13 (Bd. 2, T 20, S. 139-143).

[163] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), n. 25 (ed. QUARACCHI, 1475): „Sed corpus huiusmodi adhuc erit agile, ut ostendatur conformitas organi ad virtutem moventem: ut quemadmodum voluntas potest transire subito ab uno volito ad aliud, ita corpus, quod est organum eius, subito potest esse ubi vult."

[164] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 197 sol.

Wesen ist, desto weniger ist es an eine bestimmte Raumstelle gebunden. Darum ist die Fähigkeit, sich selbst von innen her zu bewegen, Zeichen von Vollkommenheit und erhebt die lebendigen Wesen über die unbelebten Dinge. Je mehr ein eigentlich ortsdeterminierter Körper sich bewegen kann, desto mehr überwindet er seine Begrenztheit, wird vollkommener und Gott ähnlicher[165]. Solche Bewegung führt deshalb nicht von Gott weg, sondern ist vielmehr ein weiterer Schritt hin zur Verähnlichung mit ihm.
Diese Bewertung der Bewegung „im Blick auf den Bewegenden" ergänzt die Summa Halensis in einem zweiten Schritt durch eine Unterscheidung der Bewegung „im Vergleich zum Ziel". Die (ontologisch-prinzipiell) positiv eingeschätzte Fähigkeit zur Bewegung wird noch einmal nach einer solchen Bewegung, die zum Ausgleich einer Bedürftigkeit dient, und einer solchen, die (nur) als Ausdruck eigener Kraft geschieht („propter declarationem virtutis"[166]), differenziert. Da die Himmelfahrt Christi unter dem zweiten Titel gefaßt werden muß, ist ein angemessener, gänzlich positiver Begriff von ihr gewonnen.

(3) Typisch für die Texte des Gérard d'Abbeville ist die Gestaltung der Antworten mit Hilfe von Begriffsausfaltungen, die, nach Punkten gegliedert, zunächst vorgestellt und dann im einzelnen erläutert werden. In unserer Frage, die bei Gérard den Eröffnungsartikel seiner großen Himmelfahrtsquästion ausmacht[167], wird das Argumentationsraster durch jene vier Möglichkeiten des Sinnes von „Bewegung" gebildet, die wir bereits bei Guerricus kennengelernt hatten. Anders als der Dominikaner möchte Gérard aber nur die erste von ihnen – Bewegung als Aufhebung einer Unvollkommenheit im Sich-Bewegenden – vom auffahrenden Christus fernhalten. Wie üblich wird betont, daß Christus in der Himmelfahrt weder irgendeine Potentialität aktualisierte[168] noch sich dadurch eine neue Freude

[165] Vgl. ebd. ad 5: „Licet ergo moveri non sit simpliciter perfectionis, tamen moveri respectu determinationis in loco, perfectionis est, quia, quando res movetur de loco ad locum, minus est determinata ad locum et maior est tunc conformitas eius cum Deo, qui non determinatur in loco."

[166] Vgl. ebd. sol.: „Ascensio ergo Christi non fuit motus habens principium extra se nec fuit ad supplementum indigentiae, sed habuit principium in se, scilicet suam beatam animam et naturam sui corporis glorificatam obedientem animae et utramque obedientem deitati. Et non fuit motus in ipso propter supplementum indigentiae, sed propter declarationem virtutis."

[167] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 1 c. (Bd. 2, T 22, S. 182ff.).

[168] Vgl. auch ebd. ad 1. Daß die örtliche Bewegung prinzipiell nicht Ausdruck einer Bedürftigkeit sein muß, zeigt Gérard ebd. ad 2 mit Blick auf die Bewegung des Himmels, die nicht „als Mühe oder Strafe" zu verstehen ist, sondern mit Aristoteles

erwarb, bestenfalls einen neuen Modus des Sich-Freuens. Allen anderen drei Erklärungsmöglichkeiten aber weiß Gérard in der Übertragung auf Christus eine sinnvolle Deutung zu geben, wobei eine im Vergleich zur vorangehenden Theologengeneration deutlich verbesserte Aristoteles-Kenntnis die Argumentation erleichtert.

(4) Schauen wir auf den Artikel zur Notwendigkeit bzw. Konvenienz der Himmelfahrt in der thomanischen Summa theologiae[169], so fällt zunächst die Kürze der Hauptantwort auf.

(a) An die erste Stelle rückt Thomas – anders als seine Vorgänger – den Sinn der Himmelfahrt für Christus selbst; die im SK angefügten soteriologischen Argumente[170] fehlen. Thomas bedient sich jenes schon in der Schöpfungslehre gebrauchten[171] Axioms, das an die aristotelische Doktrin vom „natürlichen Ort" eines Körpers[172] erinnert: Ein Ort muß dem darin Verorteten entsprechend sein[173]. Darnach muß dem nach der Auferstehung unvergänglichen Leib Christi ein ebenso unvergänglicher Ort entsprechen; dies ist nun nach der aristotelischen Kosmologie der Himmel, in den Christus deshalb auffahren mußte[174]. Diese Proportionalität ist nicht bereits Konsequenz der menschlichen Geistigkeit als solcher. Der Ort des Menschen, sofern er raum-zeitliches Geschöpf mit Seele und Leib ist, ist

nur als äußerlicher Akt gilt, der das Innere des sich bewegenden Dinges unberührt läßt. Hier ist Gérards Ausführung sehr nahe an Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 1.

[169] Vgl. Thomas, S. th. III, 57, 1.

[170] Vgl. 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 (Respondeo, erster Teil). Allerdings ist zu beachten, daß Thomas in der Summa mit S. th. III, 57, 6 einen eigenen Artikel der soteriologischen Wirksamkeit gewidmet hat, so daß die Auslassung in III, 57, 1 eher Vermeidung einer Dopplung sein dürfte. Weshalb allerdings LOHAUS (1985) 216 m. Anm. 916 gerade III, 57, 1 als Argument für seine schwer verständliche These wählt, bei Thomas stelle „das ‚corpus resuscitatum' nicht dar, was aus Christus gemacht worden ist, sondern was Christus jetzt ist und für uns ist", bleibt einigermaßen rätselhaft.

[171] Vgl. S. th. I, 102, 2, ad 1/ 2 (bezüglich der Engel).

[172] Vgl. Aristoteles, De caelo 277b12-14; dazu ELDERS (1966) 135f.; zur scholastischen Rezeption DUHEM (VII 1956) 174-181; SARNOWSKY (1989) 186-203.

[173] „Locus debet esse proportionatus locato". Dieser Gedanke wird ähnlich schon bei der Lokalisierung des im Naturstand lebenden Menschen im (irdischen) Paradies verwendet, vgl. S. th. I, 102, 4. Dasselbe Prinzip nennt Thomas dann im eschatologischen Kontext hinsichtlich der Leiber aller Heiligen nach der allgemeinen Auferstehung: ScG IV, 87.

[174] Insofern Christus Sohn Gottes ist, war der Himmel (als Ort Gottes) für ihn freilich immer schon „natürliches" Ziel; vgl. Sup. Ps. 18, 4: „Naturale est cuilibet tendere in locum suum sibi connaturalem. Locus naturalis summus debetur ei qui habet summam naturam. Christus est natus a Patre habens summam naturam (...) et ideo dicit, ‚a summo caelo egressio eius', sc. per aeternam generationem".

allein die Erde[175]. Es ist vielmehr ein Geschenk der göttlichen Gnade, in den Himmel als den Ort der Herrlichkeit aufgenommen zu werden[176].

Die Akzentverschiebung in der Summa zugunsten des christologischen Arguments muß allerdings unter der Einschränkung gelesen werden, daß die soteriologische Bedeutung der Himmelfahrt, die in III, 57, 1 zunächst nur in den Antworten auf die Objektionen gestreift wird[177], in III, 57, 6 ausführliche Behandlung erfährt. Zudem fällt auch die christologische Bewertung der Thematik bei Thomas in absoluter Hinsicht nicht anders aus als bei seinen Zeitgenossen[178]: Der Ortswechsel beinhaltet keine wesentliche Steigerung der Glorie. Der „geziemende Ort" gehört zu den akzidentellen Bedingungen der leiblichen Seligkeit („ad bene esse eius"); seinem Erreichen korrespondiert „eine gewisse Freude", die nicht ein wirklich neues Empfinden sein kann, sondern – wie schon in der Sicht der „Summa Halensis" oder Gérards – eher als eine „neue Weise" des Sich-Freuens über die (bereits zuvor in der Auferstehung erhaltene) Herrlichkeit verstanden wird, die nun gänzlich erfüllt ist[179]. In diesem Sinne

[175] Vgl. SECKLER (1964) 126-129.

[176] Eine besondere typologische Zuordnung von Himmelfahrt und Kreuzestod, wie sie in S. th. III, 46, 4 c. („quarta ratio") mit Berufung auf Chrysostomus angeklungen war, nimmt Thomas hier im christologischen Zusammenhang nicht mehr vor.

[177] Vgl. S. th III, 57, 1 ad 3: Durch die Himmelfahrt kommen die Menschen in ein neues Verhältnis zum geistigen Christus; ähnlich bereits 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 5. Als seine Ausdrucksgestalt nennt Thomas neben der Stärkung des Glaubens und der Entflammung der Liebe nun auch noch die Erhöhung der Hoffnung auf Mitvollzug des Weges Christi in den Himmel, so daß – ähnlich wie im Auferstehungstraktat (III, 53, 1) – aus der Sicht aller drei theologischen Tugenden die Konvenienz der Himmelfahrt behauptet werden kann. Auf die im Zusammenhang des Erhöhungstraktats nutzbar zu machende „eschatologische Tendenz" der theologischen Tugenden weist Thomas an vielen Stellen seines Werkes hin; vgl. BOURGEOIS (1974); GIARDINI (2001) 97-139. Dennoch haftet dem Gedanken etwas Schematisches an, weil er auch in der Hochscholastik Gemeingut aller Autoren ist, vgl. etwa Albert, De res., tr. 2, q. 8, a. 1 ad 2 (ed. COLONIENSIS, 271, ZZ. 7-10): „Sicut dicit Augustinus, non est transitus a carnali amore Christi in pure spirituale nisi per illum qui ratiocinatur de spiritualibus in corpore Christi ostensis." Referenzstelle ist etwa Augustinus, De trin. 4, 6 (CChr.SL 50, 169) mit Bezug auf Joh 20, 17: „hoc est enim Christum non tangere nisi cum ascenderit ad patrem, non de Christo carnaliter sapere." Vgl. MARREVEE (1967) 91-107.

[178] Vgl. S. th. III, 57, 1 ad 2.

[179] Vgl. ebd.: „non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet quando in caelum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta". Ähnlich zuvor Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 3. Thomas greift auf das Erklärungsmodell von bloß „modalen" Veränderungen immer wieder in solchen Fällen zurück, wo keine „realen" neuen Relationen zugegeben werden können. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn irgendwie vom Verhältnis Gottes zur Welt die Rede

kennt auch die Scholastik die in der Schrift und den Vätern fast im Sinne einer Ununterscheidbarkeit betonte Zusammengehörigkeit von Auferstehungs- und Himmelfahrtsereignis, wie sie vor allem im Begriff der „Erhöhung" deutlich wird[180].

(b) Anders als im SK unterläßt es Thomas in der Summa zu erwähnen, daß die Himmelfahrt nicht bloß im Blick auf die neue leibliche Beschaffenheit des auferstandenen Herrn geschuldet war, sondern auch von Seiten seiner Verdienste während des Erdenlebens[181]; hinsichtlich der Auferstehung war dies, wie wir gezeigt haben, durchaus noch geschehen. Daß Thomas den Verdienstgedanken in S. th. III, 57 nicht explizit aufgreift, während er in III, 19 noch die Erhöhung zu den verdienbaren Gütern für Christus gezählt hatte[182], dürfte seinen einfachen Grund darin finden, daß Thomas nicht alles, was im Traktat über die Auferstehung festgestellt wurde und analog auf die Himmelfahrt übertragbar ist, ausführlich wiederholen will. Bereits im SK finden wir eine indirekte Bestätigung für diese These, wenn im Glaubenstraktat die Frage gestellt wird, in welchem Umfang die „fides quae" vorhanden sein muß, um für das Heil ausreichend zu sein. Konkret: Muß ein expliziter Glaube an Auferstehung und Himmelfahrt vorliegen[183], wenn beide Ereignisse für unser Heil bedeutsam sind? Thomas antwortet verneinend: Der Artikel über die Himmelfahrt ist im Auferstehungsartikel enthalten, da die Auffahrt nur den Zielpunkt des siegreich Auferstandenen angibt[184]. Diese

ist, z. B. bei der Frage, ob die Inkarnation als „neue" Einung mit der Kreatur Gott selbst bzw. seine Gegenwartsweise in der geschaffenen Welt verändert habe (Antwort: nur Einung bzw. Gegenwart „novo modo"; S. th. III, 1, 1 ad 1; III, 5, 2 ad 1). Ähnlich erklärt Thomas die Gabe des Hl. Geistes an eine Kreatur („novus modus existendi in ea": S. th. I, 43, 2 c.) bzw. die Präsenz Gottes in der Gnade (S. th. I, 112, 1 c.).

[180] Vgl. PINSK (1937) 102ff.

[181] Im SK ist dagegen noch davon die Rede, daß der „locus congruus" als „praemium accidentale" geschuldet war. In Symb. 6 sind sogar zwei der drei Argumente dafür, daß Christi Himmelfahrt „rationalis" gewesen sei, aus diesem Bereich genommen. „Debitum iustitiae" wird die Himmelfahrt im Johanneskommentar genannt: Sup. Joh., c. 16, l. 2, n. 2096.

[182] In S. th. III, 19, 3 c. war die Himmelfahrt eindeutig zu denjenigen Gütern des „äußeren Vorrangs" („excellentia exterior") Christi gezählt worden, die er sich verdienen konnte. Das Gegensatzpaar von „Erniedrigung-Erhöhung" begegnet ebenfalls in Sup. Rom c. 10, l. 1, n. 825, wo Tod und Abstieg zur Hölle der Himmelfahrt gegenübergestellt werden.

[183] Zum thomanischen Verständnis von explizit bzw. implizit zu Glaubendem vgl. S. th. II-II, 2, 5 c.

[184] Vgl. 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 3 ad 2: „(...) articulus autem de ascensione <continebatur> in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis."

enge Verbindung beider Geheimnisse spiegelt sich gleichermaßen im Verhältnis von Auferstehungs- und Himmelfahrtsquästionen der Summa wider.

(c) Bei der deutlichen Ähnlichkeit, die Thomas' Himmelfahrtsdeutung sowohl im SK als auch noch in der Summa zu den Vorgaben der Summa Halensis besitzt, stellt sich die Frage, ob er ebenso deren positive Beurteilung von Bewegung als Ausdruck seelischer Verfügungsvollmacht aufgreift, um sie sich argumentativ nutzbar zu machen.

(aa) Tatsächlich ist Thomas sowohl in S. th. III, 57, 1 wie zuvor im Paralleltext des SK in einem der Einwände auf das Problem eingegangen[185]. Doch schon der Text der Objektionen legt nahe, daß Thomas stärker als die Alexanderschule vom streng aristotelischen Begriff der Ortsbewegung ausgeht, der immer in Richtung „Unvollkommenheit" weist. „Zur Bewegung gehört der inhaltlich-privative Aspekt der unvollendeten Wirklichkeit"[186]. Sie ist „Möglichkeit einer weiteren Wirklichkeit und die Wirklichkeit einer vorangegangenen Möglichkeit"[187]. Thomas scheut sich deshalb an anderer Stelle nicht, die „totale Unveränderlichkeit" als Implikat einer „vollkommenen Unsterblichkeit" zu fordern, denn, wie Augustinus sagt: „Jede Veränderung ist in gewissem Sinne Tod"[188]. Der SK bemüht sich demgegenüber noch, mit einer recht komplizierten, wieder an Aristoteles

[185] Vgl. S. th. III, 57, 1 ad 1; 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 1.

[186] MEYER, G. (1982) 62. Umfassend unterrichtet (am Beispiel des Thomas von Aquin) über die positiven und negativen Konnotationen im Begriffsfeld Veränderlichkeit/ Unveränderlichkeit in Anwendung auf den kreatürlichen Bereich DODDS (1986) 39-66.

[187] MEYER (1982) 62. Man könnte viele Belegstellen dazu aus dem thomanischen Werk zitieren; beispielhaft nur S. th. I-II, 67, 4 c.: „Sicut patet quod motus in sui ratione importat imperfectionem subiecti, est enim ‚actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi'" (nach Aristoteles, Physik Γ, c. 1, 201a10ff.). Vgl. MAIER (1949) 9: „Bewegung heißt für die aristotelisch-scholastische Philosophie Übergang von Potenz zu Akt oder umgekehrt, und sie findet sich darum überall, wo innerhalb derselben formalen Bestimmtheit der Unterschied von aktuellem und potentiellem Sein gegeben ist", bzw. ebd. 10: „Bewegung ist (...) ein sukzessives Erwerben oder Verlieren eines kategorialen Moments, einer sogenannten ‚perfectio', oder, anders ausgedrückt, ein aliter et aliter se habere hinsichtlich einer der drei Kategorien der Quantität, der Qualität oder des Ortes." Insofern gehört zur Bewegung „der inhaltlich privative Aspekt der unvollendeten Wirklichkeit". Diese Aussagen gelten noch vor der modalen Differenzierung des Bewegungsbegriffes, aus der die Ortsbewegung nur als eine (wenn auch die ursprünglichste) Weise hervorgeht (vgl. MEYER [1982]) 48ff. 57ff.).

[188] Vgl. Thomas, S. th. I, 50, 5 ad 1. Die zitierte Augustinusstelle ist Contra Maximinum 2, 12, 2 (PL 42, 768): „in omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse quod erat."

orientierten Differenzierung unter diesen Prämissen die Ortsbewegung für den verklärten Leib zu rechtfertigen, indem er ihr eine Sonderstellung unter den Arten der Veränderung zuschreibt: Sie ist eine bloß äußerliche Veränderung, die innerlich keinen Übergang einer Potenz in den Akt beinhaltet. In der Eschatologie des vierten Buches kommt Thomas im Artikel über die „Behendigkeit" als eine der Eigenschaften der Verklärten auf die Problematik zurück[189]. Mit ausdrücklicher Berufung auf das Faktum der Himmelfahrt Christi wird die Möglichkeit leiblicher Bewegung auch allen übrigen Verherrlichten zugestanden, die dadurch die Schönheiten der erneuerten Welt erkunden könnten. Zwar ist die im SK vorgenommene Auszeichnung der Ortsbewegung auch in der Summa theologiae noch nachweisbar[190], doch präsentiert Thomas mit Blick auf die Himmelfahrt Christi jetzt eine andere Lösung[191]: Während (Christus als) Gott keinerlei Veränderung zu erleiden vermag, bleibt eine Kreatur wie die menschliche Natur des Herrn stets irgendwie veränderlich.

(bb) Insgesamt ist festzustellen, daß Thomas kaum zu einer über die aristotelische Vorgabe hinausgehenden positiven Sicht von Bewegung bezüglich der verherrlichten Leiber gelangt ist. Die „agilitas" der Seligen wird nicht geleugnet, aber sie bedarf stets einer gewissen erklärenden Verteidigung. Hier stehen wir einerseits an einer prinzipiellen Grenze der scholastischen Naturphilosophie, wo das Phänomen der Bewegung immer nur vom Ziel her, nicht aber in sich begriffen wird und in dem deshalb die Fähigkeit, „nicht-statische, sukzessive Phänomene wirklich zu erfassen und ontologisch einzuordnen"[192], unterentwickelt bleibt. Körper finden ihre Vollendung in der Ruhe am ihnen angemessenen Ort, nicht im verändernden Prozeß der Bewegung. Andererseits kann auch in einer theologischen Perspektive, wie Thomas sie teilt, körperliche Bewegung keine echte Funktion für die Eschatologie erfüllen, denn ein Geschöpf partizipiert um so mehr am Wesen Gottes, als es an seiner Unveränderlichkeit teilhat[193]. So wird für Christus als Mensch wie für alle anderen

[189] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 44, q. 2, a. 3, sol. 2.

[190] Vgl. Thomas, S. th. I, 110, 3 c.: „Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8 Phys. [c. 7], cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum."

[191] Vgl. S. th. III, 57, 1 c.

[192] MAIER (1949) 16. Die einheitliche Bewegung ist letztlich die Summe aller Teilziele der Bewegung, die Sukzession ist eine gedachte.

[193] Vgl. Thomas, S. th. I, 65, 1 c.: „Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles".

verherrlichten Menschen eher „ewige Ruhe" zum Bild für die Vollendung in Gott[194].

c) Zeitpunkt

Nur vereinzelt und eher am Rande begegnen uns bei den Autoren des 13. Jahrhunderts interpretierende Äußerungen zum Zeitpunkt der Himmelfahrt[195]. Fraglich ist dabei allenfalls, weshalb Christus vierzig Tage nach seiner Auferstehung gewartet hat, bevor er zum Vater zurückkehrte. Während Guerricus von St. Quentin sich mit der allegorischen Auslegung zufrieden gibt, daß die vierzig Tage die Zeit der Mühe auf Erden vor dem Erreichen des Himmels, vergleichbar mit den vierzig Wüstenjahren vor dem Einzug ins gelobte Land, symbolisieren, wollen die Summa Halensis, Bonaventura, Gérard d'Abbeville, Albert und Thomas[196] dieser Zwischenzeit eine exaktere heilsökonomische Funktion zuschreiben, die mit derjenigen des Auferstehungsaufschubs eng verwandt ist: Die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt war „secundum ordinem redemptionis"[197] nötig, damit Christus durch verschiedene Erscheinungen die Wahrheit seiner Auferstehung beweisen und die nun im Glauben gefestigten Jünger eingehender belehren konnte[198]. Weil, wie wir wissen, die Glückseligkeit des Auferstandenen nicht notwendig mit einem bestimmten Ort verbunden ist, war dieser Aufschub ohne Probleme möglich. Er dauerte überdies nach Meinung der Summa Halensis deshalb länger als die Zeit zwischen Tod und Auferstehung, weil die Auferstehung schwerer zu beweisen war und außerdem die Zeit der Tröstung in Gottes Heilsplan länger ist als die Zeit der Bedräng-

[194] DODDS (1986) 65 resümiert: „immutability is positive and desirable for the creature to the extent that the creature has already attained its proper perfection"; vgl. auch ebd. 268-272 zur eschatologischen Dimension dieses Strebens nach Vollkommenheit, das im letzten Ziel seine Vollendung findet.

[195] Patristische Äußerungen zu dieser Frage führt HOLZMEISTER (1931) auf.

[196] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 201; Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 6; Albert, 3 Sent. d. 22, a. 10; Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 3; S. th. III, 57, 1 ad 4.

[197] Albert, 3 Sent. d. 22, a. 10.

[198] Vgl. Thomas, Sup. Joh., c. 16, l. 7, n. 2151: „Nam per illos quadraginta dies quibus apparuit eis, multa mysteria eius docuit, et multa de se et Patre annuntiavit, et cum iam per fidem resurrectionis eum firmiter Deum verum esse credentes elevati essent ad altiora". Ähnlich Bonaventura, 3 Sent. d. 21, a. 2, q. 1 ad 4: „animae vero Christi [sc. evolatio] differebatur propter hominum eruditionem et nostrae fidei confirmationem et rectificationem et carnis propinquam glorificationem". Bei Gérard d'Abbeville findet sich dieser Gedanke, wenn er in der Quästion zur Höllenfahrt (a. 3 c., 3. Argument) begründet, weshalb die Seelen der von dort befreiten Gerechten nicht sofort in den Himmel aufsteigen durften (Bd. 2, T 22, S. 179f.).

nis[199]. In der „Legenda aurea" wird als Quelle dieser Deutung ein Sermo Papst Leos des Großen angegeben, und tatsächlich finden sich dort fast schon alle Motive, welche von den Scholastikern aufgegriffen werden[200].

d) Zur Beteiligung der beiden Naturen

Bei der weiteren Untersuchung der Umstände des Himmelfahrtsgeschehens steht für die Scholastiker die Frage nach der Wirkursache dieses körperlichen Bewegungsvorgangs an erster Stelle. Göttliche oder menschliche Kraft Christi sind die einzig möglichen Kandidaten für eine Antwort, die von der unbestrittenen Prämisse ausgeht, daß die Auffahrt durch eigene Kraft stattgefunden hat. Im Blick auf die menschliche Natur des Herrn kann höchstens noch die differenzierende Frage gestellt werden, ob Seele oder Leib den Bewegungsvorgang zu initiieren vermochten.

(1) Richard Fishacre diskutiert ausführlich alle drei Alternativen und kommt zum Ergebnis, daß grundsätzlich jede der drei Ursachen „per se" die Himmelfahrt hätte bewirken können[201], die damit sowohl Wirken Gottes als auch der Kreatur sein könnte. Tatsächlich aber spricht gegen die bloße Leiblichkeit als Ursache die Tatsache, daß der Aufstieg nicht „plötzlich" geschah (s.u.), wie es bei einem feinstofflichen Leib, dem nichts mehr zum Hindernis werden kann, in der rein physikalischen Betrachtung erwartet werden müßte[202]. Daß andererseits nicht die Gottheit unmittelbare Ursache gewesen ist, scheint vor allem aus soteriologischen Gründen gefordert zu sein, da Christi Himmelfahrt als Zeichen der Hoffnung für alle anderen Menschen dieselbe Ursache haben sollte wie die zukünftige Himmel-

[199] Thomas übernimmt im SK den Verweis auf die Notwendigkeit der Tröstung. Wenn dieser später in der Summa theologiae fehlt, dann vielleicht deswegen, weil Thomas auf den impliziten Widerspruch aufmerksam geworden ist, der darin gegenüber den Argumenten liegt, die den leiblichen Fortgang Christi für heilsam erklären.

[200] Vgl. Leo d. Gr., Sermo 73 De ascensione Domini, bes. c. 1-2 (PL 73, 394C-395C). Die bei Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 genannten Gründe sind: „Circa secundum, quare scilicet non statim ut resurrexit ascendit (...) propter tres rationes: Primo propter resurrectionis clarificationem (...). Secundo propter apostolorum consolationem (...). Tertio propter misticam significationem (...)" (ed. MAGGIONI, 481f.).

[201] Vgl. R. Fishacre, Quaestio de ascensione (ed. LONG [1978] 52): „Sic ergo patet quod virtute et deitatis per se et anime per se et corporis per se potuit ascendere".

[202] Vgl. ebd. (53).

fahrt derer, die nicht der göttlichen Natur geeint sind[203]. Fishacre zeigt sich bei seiner abschließenden Antwort unentschlossen, präferiert aber am ehesten eine Ursächlichkeit der Seele bzw. des Leib-Seele-Kompositums Christi, wobei der rein naturphilosophisch erklärbare Aufstieg des Leibes in seinem Verlauf durch den Willen der Seele bzw. der Gottheit gesteuert worden sein soll[204]. Hier sind bei Fishacre gewisse Unsicherheiten in der Handhabung der anthropologischen und christologischen Prämissen unverkennbar.

(2) Alexander von Hales hält sich hinsichtlich der Frage „cuius sit ascensio" mehr bei der Erläuterung des „Abstiegs" auf, wie ihn die Gottheit in der Inkarnation vollzogen hat[205]. Albert dagegen, der inhaltlich mit der Summa Halensis[206], Guerricus[207] oder einem der Prager Anonymi[208] weithin übereinstimmt, vermag in „De resurrectione" das Ergebnis der bisherigen Diskussion griffig zusammenzufassen: „Er stieg auf, sofern er Mensch war, er stieg herab, sofern er Gott war"[209]. Allerdings ist in diesem Satz nur die erste Zuschreibung im eigentümlichen, die zweite dagegen im übertragenen bzw. uneigentlichen Sinne (so die Summa Halensis) zu verstehen[210]. Wenn gesagt wird, die Himmelfahrt geschehe „secundum humanitatem", so ist damit nur das „subiectum" angezeigt, nicht aber die ursächliche Bewegungskraft[211]. Christus ist „aus eigener Kraft" aufgefahren, und das ist auf die Person zu beziehen[212], also letztlich auf die Kraft seiner Gottheit. So kann man nach Albert schließlich sogar von einer Auffahrt „secundum divinam personam" sprechen, allerdings nur,

[203] „Item non virtute deitatis [sc. ascendit] quia si eius ascensio in spem ascendendi suscitare debet, restat ut ascenderit eadem qua nos virtute ascendemus. Sed nos non propter unitam nobis deitatem sed propter animam. Ergo et ipse" (ebd.). Als weitere Gründe gegen diese Ursächlichkeit nennt Fishacre wiederum die nicht plötzlich verlaufende Bewegung und das Verbot einer kategorialen Gleichsetzung von göttlichem und kreatürlichem Handeln. Allerdings werden beide Gründe unmittelbar darauf (ebd. 54) als unzutreffend widerlegt.

[204] Vgl. ebd. (54): „Non assero, sed mihi videtur quod potuit sic successive asce<n>disse virtute anime solius vel coniuncti ex corpore et anima, scilicet ut anima subitationem illi corpori retardaret vel deitas".

[205] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), nn. 28-31 (ed. QUARACCHI, 1475f.).

[206] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 200.

[207] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione, sol. ad a. 1/ ad dub. 3 (Bd. 2, T 17, S. 112).

[208] Vgl. Anonymus, Quaestio de ascensione, Cod. Prag Univ. IV.D.13, a. 3 c. (Bd. 2, T 20, S. 142).

[209] Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 1 sol. (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 285).

[210] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 22, a. 7 c.

[211] Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 1 sol. (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 285).

[212] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 22, a. 7 ad 3.

wenn man nicht den Ort, sondern die Würde der Gottgleichheit als Ziel versteht. Wenn diese auch bereits zuvor bestand, so ist sie doch in der Himmelfahrt „den Menschen im Glauben, den Engeln im Erkennen" in besonderer Weise deutlich geworden[213].

(3) Gérard d'Abbeville gibt zu verstehen, daß es für die korrekte Lösung unseres Problems ganz auf die richtige Lesart der Präposition „secundum" ankommt, wenn man fragt, „gemäß" welcher Natur Christus aufgefahren sei[214]. Mit Berufung auf Alanus ab Insulis und Damascenus differenziert er nach vier Verständnismöglichkeiten, von denen eine (die formalursächliche) in unserem Fall auszuklammern ist, weil keine der Naturen metaphysische Form des Aufstiegs zum Himmel sein konnte. Deutet man dagegen (zweitens) das „secundum" als Angabe eines wirkursächlichen Verhältnisses, geschah die Himmelfahrt gemäß der göttlichen Natur. Bezogen auf die menschliche Natur Christi wird das Verhältniswort, wenn man es (drittens) die naturale Beschaffenheit des Aufsteigenden im strengen Sinne (die „conditio naturae") beschreiben läßt; seiner göttlichen Natur nach kann Christus in diesem Sinne nicht aufgestiegen sein, denn die Gottheit ist ja gänzlich einfach, unräumlich und unveränderlich, so daß sie niemals Subjekt einer Bewegung werden kann. In der vierten Variante schließlich kann eine durch „secundum" eingeleitete Apposition auch die Einheit der Person bezeichnen. So sind nach Gérard diejenigen Schriftstellen zu lesen, welche die Identität von „hinabsteigendem" und „aufsteigendem" Christus behaupten: Es ist dasselbe personale Subjekt des Gottessohnes, das sich aber jeweils nur „gemäß" (im genannten zweiten oder dritten Sinne!) einer der beiden Naturen vollzieht. Ein trotz seiner augustinischen Provenienz[215] etwas grober Vergleich soll dies illustrieren: Es ist wie im Falle eines Mannes, der nackt einen Berg herabsteigt, um später – als derselbe – angezogen wieder hinaufzusteigen. Auch für Gérard ist

[213] Vgl. ebd. a. 8 c. (1. Teil): „non quod ante ibi non fuerit [sc. aequalitas], sed quia per ascensionem ibi in humanitate sedens, apparuit fidelibus per fidem et angelis per cognitionem". Für alle Scholastiker ist die Engelerscheinung bei der Himmelfahrt ein biblisches Faktum; beispielhaft sei noch auf Thomas verwiesen: S. th. III, 44, 1 ad 1; Sup. Mt. c. 21, l. 1, n. 1694: „(...) etiam angeli mirati sunt in sua ascensione"; Sup. Joh. c. 1, l. 16, n. 330, wo die Himmelfahrt in Korrespondenz zu Hebr 1, 6 gestellt wird.

[214] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 6 c. (Bd. 2, T 22, S. 210-213). Tatsächlich sind ähnliche Differenzierungen dieser vielleicht „scholastischsten" aller Präpositionen schon im 12. Jahrhundert häufig zu finden, wenn es um die Frage nach der Beteiligung der Naturen Christi an einer bestimmten Handlung geht; Beispiele bei NIELSEN (1982) 344, Anm. 231.

[215] Vgl. Augustinus, De agone Christiano, 27 (CSEL 41, 127f.).

also der Himmelfahrtsartikel in diesem Punkte Gelegenheit für eine Fingerübung in dogmatischer Sprachlogik, die beweist, daß der Gottesgelehrte das von ihm im Umgang mit der Schrift geforderte hermeneutische „Unterscheidungswerk"[216] beherrscht.

(4) Die Grundunterscheidung der beiden Naturen im Himmelfahrtsprozeß ebenso wie die Differenzierung von „Abstieg" und „Aufstieg" nach Eph 4, 9 hat Thomas von Aquin nicht nur in den Himmelfahrtstraktaten des SK und der Summa[217], sondern auch in zahlreichen weiteren systematischen[218] und biblischen[219] Schriften ganz ähnlich wie die schon angehörten Zeitgenossen erläutert, so daß sich eine wiederholte Darstellung erübrigt. Exakter als andere Autoren widmet sich Thomas in der Summa allerdings der Selbstursächlichkeit im Bewegungsvorgang „Himmelfahrt". Ganz parallel zur Frage des Auferstehungstraktates, „ob Christus Ursache seiner eigenen Auferstehung war" (III, 53, 4), wird nun in III, 57 audrücklich gefragt, „ob Christus aus eigener Kraft zum Himmel emporstieg"[220].

(a) Im SK ist das Problem ebenfalls schon verhandelt worden, allerdings nicht zufällig unter dem Aspekt der im folgenden von uns noch aufzugreifenden Unterscheidung zwischen „natürlicher" und „gewaltsamer" Bewegung[221]; denn die Antwort, die Thomas dort gibt, geht rein naturphilosophisch vor. Die Himmelfahrt soll als Bewegung erwiesen werden, „deren Prinzip die Natur ist"[222]. Näherhin reiht der Aquinate den in der Himmelfahrt bewegten verherrlichten Leib des Herrn in die Gruppe derjenigen Körper ein, die durch sich selbst, aber nicht gegen eine innewohnende Neigung örtlich bewegt werden. Dadurch, daß er gänzlich der Seele unterworfen ist, vermag er ihrem Willensimpuls hinsichtlich einer Ortsveränderung keinen Widerstand (etwa den der Schwerkraft) mehr entgegenzusetzen.

[216] Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 6 ad 1 et 2 (Bd. 2, T 22, S. 213, Z. 17): „opus discretionis".

[217] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 2; S. th. III, 57, 2.

[218] Vgl. ScG IV, 28. 34; Comp. theol. I, 240; Sup. Decr. 1.

[219] Vgl. Sup. Mt. c. 25, l. 2, n. 2032; Sup. Joh. c. 6, l. 8, n. 990; c. 17, l. 6, n. 2255f.; Sup. Eph. c. 4, l. 3, n. 206-209.

[220] Vgl. Thomas, S. th. III, 57, 3.

[221] Vgl. 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, qa. 1.

[222] Ebd. sol. 1: „cuius principium est natura". Mit dem Verständnis von „Natur" als dem einer Sache innewohnenden Bewegungsprinzip knüpft das Mittelalter eng an die aristotelischen Vorgaben an, vgl. Aristoteles, Phys. II, 1. Ausführlicher dazu: OEING-HANHOFF (1979) 301-306.

(b) Ziehen wir vergleichend die Antwort der Summa heran, so erkennt man rasch, daß hier eine im strengeren Sinne christologische Argumentation wichtiger wird als noch im SK. Thomas beginnt seine ausführliche Antwort mit dem Hinweis auf die zwei Naturen in Christus, denen jeweils eigentümliche Kräfte entsprechen. Für die menschliche Natur des Herrn ist nun eine „natürliche Kraft" von der „Kraft der Herrlichkeit" zu unterscheiden. Gemäß der ersten kann Christus nicht aufgefahren sein, da dies keinem Körper von seinen natürlichen Prinzipien her zukommt. Ursache der Himmelfahrt ist also die Glorienkraft, die letztlich in der vollendeten Gewalt der verherrlichten Seele über den Leib besteht[223]. Wenn auch diese Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses sowohl im SK wie in der Summa den Schlüssel zum Verständnis des Himmelfahrtsgeschehens bereitstellt, ist doch der Argumentationsansatz verschieden: Durch den Übergang von einem naturphilosophischen zu einem streng christologischen Gedankengang kommt Thomas in der Summa zu einer Einordnung der Himmelfahrt in eine neue, jetzt erst eigentlich theologische Kategorie. Die Auffahrt wird nicht mehr in erster Linie[224] als „natürliche Bewegung" in Abgrenzung von einer „gewaltsamen" verstanden, so daß sie in eine Gattung mit anderen (etwa den Himmelsbewegungen) fiele, sondern sie ist Frucht der Verklärung Christi und der ihr eigentümlichen Kraft, die als übernatürliche Vervollkommnung der Menschheit des Herrn ihrer „virtus naturalis" ent-

[223] Vgl. zu diesem Zusammenhang die interessante Bemerkung des Aquinaten in S. th. I, 62, 2 ad 2: „(...) anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere." Zum Leib-Seele-Verhältnis in der Glorie vgl. Thomas, S. th. III, 57, 3 c.: „Erit enim tanta oboedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, 22 De civitate Dei, ‚ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus.' (...) Unde prima origo ascensionis est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute: primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult."

[224] Es soll gar nicht behauptet werden, daß Thomas in der Summa die Unterscheidung „violentus" – „naturalis" im Sinne des SK gänzlich aus der Himmelfahrtsdeutung entfernt hätte. So heißt es ja im „ad 2" unseres Artikels III, 57, 3: „Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum praesentem (...), tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cuius tota natura est subiecta spiritui". Immerhin fällt auf, daß eine direkte positive Qualifizierung der Himmelfahrt als „naturalis (corpori glorioso)" vermieden wird. Wichtiger für unsere Analyse aber ist, daß die Hauptantwort einen anderen, strikt theologischen Schwerpunkt setzt.

gegenzusetzen ist[225]. Die göttliche Kraft Christi bleibt in diesem Modell „erster Ursprung" der Himmelfahrt[226], weshalb Thomas an anderer Stelle seines Werkes die Himmelfahrt neben den Wundern des Herrn als Beleg dieser „virtus divina" aufführen kann[227].

e) Naturphilosophische Erwägungen zum Modus der Himmelfahrtsbewegung

aa) „Natürliche Bewegung" zum „natürlichen Ort"?

Die erste naturphilosophische Fragestellung, die regelmäßig im 13. Jahrhundert an die Himmelfahrt als Bewegungsvorgang herangetragen wird und in den zuletzt behandelten thomanischen Texten bereits angeklungen ist, bezieht sich auf Grundbegriffe der aristotelischen Elementen- und Bewegungslehre in „De caelo".

(1) Für Aristoteles ist die Natur eines jeden Körpers Ursprung seiner Bewegung[228]. Die beiden Grundformen der Bewegung, geradlinige und kreisförmige, sind in unterschiedlicher Weise den beiden Grundformen von Körpern, einfachen und zusammengesetzten, zuzuschreiben. Weil alle Elemente (und indirekt auch die aus ihnen bestehenden Körper) bestimmten Orten im Kosmos mit seiner „dynamischen Feldstruktur"[229] zugeordnet sind, gibt es absolute Bewegungsrichtungen. Für jeden Körper ist demnach eine „naturgemäße" von „gewaltsamer" (also naturwidriger[230]) Bewegung zu unterscheiden. Daraus folgt die Unterscheidung zwischen einem „natürlichen" und „gewaltsamen" Ruhepunkt, d.h. Ort: „Seiner Natur nach bewegt sich alles dorthin, wo es auch ohne Gewaltsamkeit ruht, und ruht entsprechend dort, wohin es sich bewegt hat. Wo es aber nur gewaltsam ruht, dorthin bewegt es sich auch nur gewaltsam, und wohin es sich gewaltsam bewegt, dort ruht es auch nur gewaltsam"[231].

[225] An dieser Stelle von den jetzigen natürlichen Gegebenheiten des Körperlichen gegen die „divina promissio" argumentieren zu wollen, nennt Thomas in ScG IV, 87 schlichtweg „frivol".

[226] In III, 57, 3 ad 1 bemüht sich Thomas – ähnlich wie beim Thema Auferstehung/ Auferweckung –, auch den Unterschied Himmelfahrt Christi/ Aufnahme durch den Vater trinitätstheologisch mit Verweis auf die beiden göttlichen Personen eine und gemeinsame Kraft zu entschärfen.

[227] Vgl. ScG IV, 27: Christi Wunder, seine Auferstehung und „quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant."

[228] Vgl. Aristoteles, De caelo, I, 268b15-16. Zur aristotelischen Naturphilosophie als grundlegende Übersicht mit Literaturverweisen vgl. FLASHAR (1983) 390-402.

[229] Vgl. JAMMER (1960) 18f.

[230] „Das Gewaltsame und das Naturwidrige ist aber dasselbe": Aristoteles, De caelo III, 300a23.

[231] Ebd. 276a25-27.

Ruhe ist das Ziel jeder geradlinigen Bewegung[232]. In ihrer gewaltsamen Variante kann sie allerdings nicht von Dauer sein, weil nichts Naturwidriges ewig ist[233]. „Ewige Ruhe" verspricht demnach nur eine ungehinderte, natürliche Bewegung, die an ihr Ziel gelangt. Daß sie dabei stets einen Ort innerhalb des Kosmos anstreben wird (bzw. sogar innerhalb der sublunaren Welt, sofern es sich um ein vergängliches Seiendes handelt), hängt mit den Bedingungen der prinzipiellen Endlichkeit des Kosmos zusammen. Der Himmel ist durch seine letzte Sphäre begrenzt, außerhalb derer es keine Körper, keine Orte, und damit auch nicht Vakuum oder Zeit (als Maß der Bewegung) gibt[234]. „Draußen" ist nichts – bzw. nur das „stets Seiende" (Aion), das Göttliche selbst[235].

Nun finden sich zwei Arten von Körpern: einfache und zusammengesetzte. Die einfachen Körper haben einen naturgemäßen Ursprung ihrer Bewegung im eigentlichen Sinne. So kommt es den „schweren" Elemente Wasser und Erde zu, sich nach unten (zur Mitte hin) zu bewegen, den „leichten" Elementen Luft und Feuer dagegen, nach oben aufzusteigen, bis sie jeweils ihren „natürlichen Ort" erreicht haben. Die vier Elemente führen damit allesamt eine geradlinige Bewegung aus, nicht etwa eine kreisförmige. Diese letzte, nach Aristoteles vollkommenste Bewegungsart kann zwar auch nur von einem einfachen Körper ausgeführt werden, allerdings darf er weder leicht noch schwer sein, nicht entstanden, nicht der Veränderung und der Vergänglichkeit – dem Wechsel von Entstehen und Vergehen – unterworfen. Dieser erste, ewige Körper ist nach Aristoteles dort anzusiedeln, wo die Menschen seit jeher den Ort des Göttlichen und Unsterblichen ausgemacht haben, nämlich im Himmel. Er wird „Aether" genannt und bildet zusammen mit den vier sublunaren

[232] „Nach Aristoteles vermag jeder einfache Körper von Natur aus nur eine einfache Bewegung auszuführen. Das Kriterium für die Einfachheit der Bewegung liefert ihre Richtung in bezug auf den Mittelpunkt der Welt. (...) Den irdischen Elementen kommt die geradlinige Bewegung auf dem Weltradius zu, und zwar den beiden schweren Elementen, Erde und Wasser, die nach unten, d. h. zum Mittelpunkt der Erde hin, den beiden leichten Elementen, Luft und Feuer, die Bewegung nach oben, d. h. vom Mittelpunkt weg. Die Bewegung nach unten bzw. oben hört im Normalfall dann auf, wenn der natürliche Ort der Elemente erreicht ist" (FELLMANN [1971] 20f.).

[233] Vgl. Aristoteles, De caelo II, 284a13-17.

[234] Zur aristotelischen Lehre über die (Un-)Möglichkeit eines leeren Raumes vgl. GRANT (1981) 5-8, speziell für den extrakosmischen Raum ebd. 105ff. Das Mittelalter hat auf dieser Grundlage das berühmt gewordene Axiom „natura abhorret vacuum" formuliert, vgl. ebd. 67-102.

[235] Vgl. Aristoteles, De caelo I, 279a17-23.

Elementen das vollständige Quintett der einfachen Körper, weil mit ihnen alle möglichen Arten der Bewegung abgedeckt sind. Er unterscheidet sich dadurch von den Elementen mit geradliniger Bewegungsrichtung, daß seine Kreisbewegung keinen Ruhepunkt anstrebt und darum unaufhörlich ist[236], selbst Grenze aller übrigen Bewegung[237]. Die gemischten Körper richten sich in ihrer Bewegung nach demjenigen einfachen Körper, der in ihrer Zusammensetzung überwiegt. So sind ihre natürlichen Orte irgendwo zwischen den natürlichen Orten der nach unten und oben strebenden Elemente zu suchen: auf der Oberfläche der Erde oder im himmlischen Bereich unter dem Mond.

Während Aristoteles bei der Rede von Ort und Bewegung ausschließlich an materielle Körper denkt, sieht sich die christliche Theologie seit der Väterzeit der Frage ausgesetzt, wie die Lehre der Heiligen Schrift von Anwesenheit und Wirken der Engel im Kosmos in ein Verhältnis zur Kategorialität von Raum und Zeit zu bringen ist. In der scholastischen Debatte erhält dieses Thema durch seine ausführliche Berücksichtigung in den Lombardussentenzen (vor allem Sent. I, d. 37) einen festen Ort und wird zu einem Standardthema bis in die Neuzeit. Wir brauchen uns hier nicht im Detail mit diesen spekulativen Versuchen zu beschäftigen, theoretische Modelle für die Beziehung reiner Geistwesen zu Raum und Zeit aufzustellen. Entscheidend ist, daß der Himmel (näherhin, wie wir sehen werden, das „caelum empyreum") als Ort der Schöpfung und des „Aufenthalts" der Engel angenommen wird, was zugleich die Frage provoziert, ob sich die Lehre vom „natürlichen Ort" auch auf diese Anwesenheit anwenden läßt. Es überrascht nicht, daß dieselbe Fragestellung erst recht für den Verherrlichungsleib Christi bereitsteht, dessen unterschiedlich akzentuierbare Zwischenstellung zwischen Körper und Geist uns bekannt ist.

(2) Richard Fishacre fragt genau in diesem Sinne, ob der Himmel als „locus naturalis" sowohl für die Engel als auch die verherrlichten Leiber angenommen werden muß[238]. In den für diese These zusammengetragenen Argumenten vermischen sich originär aristotelische

[236] Vgl. ebd. 279a26-b3.

[237] Vgl. ebd. II, 283b27-30.

[238] Vgl. R. Fishacre, Quaestio de ascensione (ed. LONG [1978] 43). Vgl. auch den Auszug aus den Fishacre-Sentenzen (II, d. 14), den LONG (1990) 109f. nach Cod. Oxford, Trinity Coll. O.1.30 veröffentlicht hat: (q. L) „Quod celum est proprius locus hominis". Dort finden sich nur Argumente zugunsten dieser Annahme, von denen eines speziell vom „locus naturalis" für den Leib Christi spricht.

Lehrelemente mit den erweiterten Prämissen der scholastischen Engelspekulation.

Obwohl im SK Fishacres Äußerungen zu finden sind, die vom Himmel als „locus naturalis" für den Leib Christi sprechen[239], macht er doch in der Himmelfahrtsquästion deutlich, daß für den verherrlichten Herrn die Betrachtung „vom Geist her" Vorrang hat. Darum schließt er sich Thesen, die allzu bereitwillig geistiges Streben unter ein Modell körperlicher Bewegung subsumieren, nicht an. Für einen Geist möchte Fishacre nämlich den Begriff des „natürlichen Ortes" nur in uneigentlicher Weise zugestehen: Erstrebt wird nicht ein Ort, nach dem die natürliche Wesensform der Seele schlechthin verlangt, sondern ein solcher, den sie anzielt, weil sie alles will, was ihrer Natur „angemessen, geziemend und zukommend" ist. „Natürlich" wird hier also kein notwendig determinierter Vorgang, sondern ein vernünftiges Wollen genannt. „Ratione positionis" bietet sich ihm der oberste Himmelsort an, weil er edler ist als alles darunter Liegende. Allerdings hat, wie noch einmal das Beispiel der zur Erde gesandten Engel zeigt, diese Strebensordnung keinen absoluten Wert, sondern kann durch das Wirken der göttlichen Gnade Modifikationen erfahren. Anders als ein Körper im System der sichtbaren Natur kann der Wille durch die Begegnung mit einem höheren Ziel seine ursprüngliche Intentionalität hinter sich lassen, ohne Zwang zu erleiden[240].

Damit ist klar, daß für Fishacre die Himmelfahrt zwar in einem Verhältnis höchster Angemessenheit zum verherrlichten Christus steht, daß jedoch keine daraus resultierende Notwendigkeit, sondern letztlich die göttlich gesetzte Heilsordnung für die leibliche Erhöhung Christi entscheidend ist. Daß Fishacre die Himmelfahrt prinzipiell auch allein auf Grund des verherrlichten Leibes, d.h. seiner Verklärungseigenschaften, für möglich hält[241], steht dieser Einschätzung nicht im Wege, da sich die „subtilitas" des Leibes ausschließlich der totalen Verfügungsgewalt der verherrlichten Seele verdankt.

(3) Noch eindeutiger als Fishacre stellen Theologen der Folgezeit fest, daß es die verherrlichte Seele ist, die man in ein Verhältnis der Angemessenheit zu einem bestimmten Ort stellen muß, nicht aber der verherrlichte Leib als solcher.

[239] Vgl. LONG (1998) 337f. mit 342, Anm. 52 (Zitat aus 2 Sent. d. 14, q. 9).

[240] Vgl. R. Fishacre, Quaestio de ascensione (ed. LONG [1978] 47): „Et opus gratie vel virtutis non est violentum nec nature, sed secundum naturam et supra naturam, ad eius melior<itat>em."

[241] Vgl. ebd. (52).

Neben Guerricus von St. Quentin[242] ist vor allem Gérard d'Abbeville mit einer dreischrittigen Argumentation um weitere Präzisierung des Arguments bemüht[243]: Weder aus der Sicht des Bewegers noch des Bewegten noch des Ortes (als des Zieles der Bewegung) kann die Himmelfahrt unter die „natürlichen" Bewegungen gezählt werden. Weder nämlich bewegt der Beweger aus einer Naturnotwendigkeit heraus, noch besteht eine solche Notwendigkeit in der Disposition bzw. Hinneigung des Bewegten auf eine bestimmte Bewegungsrichtung. Da schließlich auch das Empyreum im Verhältnis zum verherrlichten Leib in keiner notwendigen Beziehungsrelation steht – er wird dort aus Gnade, nicht „natürlicherweise" sein[244] –, ist die Bezeichnung „motus naturalis" rundum zu verwerfen. Was in der Himmelfahrt geschieht, dies betont Gérard mit Nachdruck, ist ein gänzliches freies Handeln Gottes in bzw. an Christus[245].

(4) Die Diskussion wäre damit eigentlich abgeschlossen – bei Albert wird die Frage nach einem möglichen natürlichen Ort des Glorienleibes gar nicht erst gestellt, Bonaventura beantwortet sie mehr im Vorübergehen[246] –, wenn nicht zuvor die Summa Halensis eine neue, bisher noch nicht formulierte These für die Konvergenz zwischen dem verherrlichten Leib und dem Himmel, zu dem er unterwegs ist, konstruiert hätte[247]. Mit einer gewissen Vorsicht („sine

[242] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione (Bd. 2, T 17, S. 107f. [a. 2]).

[243] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 4, sol. 1 (Bd. 2, T 22, S. 196f.).

[244] Dies wird noch einmal erläutert ebd. ad 2 (S. 199). Dasselbe lehrt Gérard in einem Quodlibet: Qdl. I, 10, Cod. Paris Nat. lat. 16405, fol. 30ra: „Ad secundum dic quod caelum empyreum non est proprius locus corporum glorificatorum nisi per animam, quia proprius est locus spirituum, et non corporum, nisi per spiritus." Auch sonst ist dieses kurze Quodlibet ein weiterer klarer Beleg dafür, daß unser anonymer SK tatsächlich von Gérard stammt: Zwei der dort im Corpus articuli angeführten Autoritäten, darunter eine eher seltene Zitierung aus Anselm, De similitudinibus, finden sich in gleicher Funktion in unserer Himmelfahrtsquästion aus Cod. Paris Nat. lat. 15906, a. 5, ag. 5 und sol. (vgl. Bd. 2, T 22, S. 202, ZZ. 12ff.; 206, 31f.).

[245] Vgl. dazu Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 4, sol. 1 ad 1 (Bd. 2, T 22, 197ff.) mit einer breiten Explikation, die den freien Willen als „von innen her" wirkendes Handlungsprinzip von zwei anderen möglichen Verwendungsweisen des Terminus „principium intra" abgrenzt. Daß die Himmelfahrt damit keine „gewaltsame", sondern eine „freiwillige" Bewegung war, beweist Gérard nochmals in zwei eigenen Unterartikeln (a. 4, sol. 2/ 3 [Bd. 2, S. 199ff.]). Der thomanische SK hatte mit Recht alle drei Aspekte in einer einzigen Frage zusammengefaßt (3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 1).

[246] Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 49, p. 2, s. 2, a. 4, q. 2 ad 1-3: Der verherrlichte Leib bedarf keines bestimmten Ortes, seine „Neigung" („inclinatio") ist nichts anderes als der freie Befehl der gottverbundenen Seele in der Bewegung.

[247] Vgl. zum folgenden Summa Halensis, I. 3, n. 198 ad 4.

praeiudicio melioris sententiae") behauptet der Summist, daß neben den irdischen Elementen stets auch die „quinta essentia", also die „Lichtnatur des Feuerhimmels", Bestandteil des menschlichen Leibes ist. Die Notwendigkeit dazu erblickt er in dem Faktum, daß alle Körper aus konträren Elementen zusammengesetzt sind, die als solche keinen Zusammenhalt garantieren, sondern vielmehr auseinander streben. Es bedarf also eines „versöhnenden" Bandes, um die Harmonie der Elemente zu sichern, die Voraussetzung für eine Beseelung des Leibes ist. Eine solche „natura concilians" ist das Licht. Weil es nun in den verschiedenen Arten der Seele, die durch einen Körper aufgenommen werden können, eine Hierarchie der Würdigkeit gibt – von der Pflanzenseele über die Tierseele bis hin zur vernunftbegabten Seele des Menschen – und weil die je edlere Vollkommenheit der Seele einen je höheren Dispositionsgrad des Leibes verlangt, deshalb muß auch das Licht, das diese Disposition garantiert, noch einmal in entsprechenden Abstufungen vorliegen. Der Summist benennt im folgenden in Korrespondenz zu den drei Formen des Lebens drei Arten des Lichts, die in den jeweiligen Körpern anwesend sein sollen: das sichtbare Licht (des Firmaments) bei den Pflanzen, das Kristallicht (des gleichnamigen Himmels) bei den Tieren und das Licht des Empyreums bei den mit einer Vernunftseele ausgestatteten Menschen. Nur durch seine Beifügung wird der Mensch tatsächlich zum Mikrokosmos („minor mundus"), zu dem ihn die Tradition immer erklärt hat, d. h. zum Wesen, das in sich symbolisch das ganze Universum vereinigt. Diese kosmische Lichtspekulation läßt sich problemlos eschatologisch verlängern: In der Verklärung wird die Lichtnatur des menschlichen Leibes offenbar werden und gegenüber der übrigen Elementarverfassung die Oberhand gewinnen. Als angemessener Ort für einen solchen Leib kommt dann nur derjenige in Frage, der in Korrespondenz zu seiner Lichtnatur und nicht zur Elementarnatur steht. Das aber ist der empyreische Himmel, der darum im Bezug auf den Glorienleib „locus naturalis" genannt werden darf[248].

[248] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 198 ad 4: „Sed in vita spirituali, quando erit corpus glorificatum, tunc natura lucis dominabitur in corpore et manifestabitur, natura autem elementaris latebit et occultabitur; sed modo fit e contrario, et ideo conveniet locus corpori glorificato secundum naturam lucis et non secundum naturam elementarem; hic autem locus erit caelum empyreum, quia natura lucis est caeli empyrei, et ita naturalis locus erit corpori glorificato". Zur mittelalterlichen Spekulation um die in neuplatonischer Tradition verstandene „quinta essentia" vgl. die reichlichen Literaturangaben bei WEBER, H. J. (1973) 111ff., Anm. 377.

(5) Wie wir bereits in einem vorangehenden Abschnitt festgestellt haben, kennt zwar auch Thomas die Unterscheidung von „natürlicher" und „gewaltsamer" Bewegung in der Beschreibung der Himmelfahrt Christi, doch verliert sie auf dem Weg vom SK zur Summa an Bedeutung. Schon gar nicht teilt Thomas die These vom Himmel als einem „natürlichen Ort" des verherrlichten Menschen. In einer Stelle seines Matthäuskommentars nennt er den Himmel zwar „eigentümlichen" Ort Christi seiner Gottheit nach, betont aber im gleichen Atemzug, daß er ihm „dem Fleische nach" fremd sein mußte, „weil kein Fleisch [bisher] dorthin aufgefahren ist"[249]. Die Himmelfahrt des Herrn gilt Thomas keineswegs als Beleg für dessen angebliche „himmlische Leiblichkeit", sondern für das genaue Gegenteil: Christus besaß, wie durchgängig in der Summa betont wird, während seines irdischen Lebens einen gewöhnlichen Menschenleib. Spekulationen über das Gegenteil stellt der Aquinate regelmäßig in die Nähe der gnostischen Lehre des Häretikers Valentinus, dessen gefährlicher Erfolg im zweiten Jahrhundert dem Mittelalter aus der Väterliteratur bekannt war[250].

So überrascht es nicht, daß Thomas sowohl im SK als auch in der Summa bemüht ist, im Blick auf die Himmelfahrt des Menschen Christus die falsche christologische und anthropologische Vorstellung von überirdisch-lichthaften Elementen in der menschlichen Leiblichkeit zurückzuweisen[251]. Er hält die Behauptung für einen klaren Irrtum, Christi Leib trage durch eine ihm angeblich eigene „himmlische" Materialität, die „quinta essentia", sogar ein aktives Prinzip für die Auffahrtbewegung in sich. Dies darf als direkte Kritik an der Summa Halensis[252] verstanden werden. Thomas schließt in S.

[249] Vgl. Thomas, Sup. Mt. c. 25, l. 2, n. 2032: „(...) quia pergebat in locum, qui quamvis sit sibi proprius per divinitatem, sc. in caelum, tamen peregrinus erat secundum carnem, quia nullus caro ibi ascenderat."

[250] Vgl. Sup. Joh. c. 6, l. 8, n. 990: „Sed attende quod etsi sit eadem persona Filii Dei et filii hominis in Christo, quia tamen natura est alia, ideo aliquid convenit ratione humanitatis, sc. ascendere, quod non convenit ei ratione divinitatis, secundum quam non habet quo ascendat, cum aeternaliter sit in summo rerum vertice, sc. in Patre; sed secundum eam convenit ei ascendere ‚ubi erat prius' sc. in caelo, ubi non fuit secundum humanam naturam; quod est contra errorem Valentini dicentis, Christum attulisse corpus caeleste. Sic ergo ubi prius fuit secundum divinitatem, ascendit videntibus apostolis et propria virtute secundum humanitatem."

[251] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 1; S. th. III, 57, 3 c. Dazu SYNAVE (1931) 335ff.; VOSTÉ (1940) 502f.

[252] Spuren dieser Lehre finden sich, wie Thomas möglicherweise ebenfalls bekannt ist, auch bei Albert (vgl. unsere Ausführungen zu Albert im Kapitel über die Berührbarkeit des Glorienleibes: §2,2,d,aa) und bei Gérard d'Abbeville (Q. de ascensione,

th. III, 57, 3 c. keine vertiefte Diskussion der zurückgewiesenen These an, sondern verweist auf die geplante Erörterung im Eschatologietraktat und auf die bereits ausgeführte Erläuterung im Rahmen der Anthropologie des ersten Teils der Summa. Dort[253] hatte er es schon mit einer für ihn nicht alltäglichen Schärfe abgelehnt, das (körperlich verstandene) Licht als Bindeglied zwischen dem Leib und der geistigen Seele des Menschen anzusehen. Der Aquinate nennt diese Ansicht „erlogen und lächerlich", weil sie nicht beachtet, daß das Licht kein Körper ist, weil sie es entgegen seiner Unveränderlichkeit zu einem Kompositionselement der zusammengesetzten Dinge erklärt und weil sie übersieht, daß die Seele als einzige Wesensform des Leibes diesem unmittelbar, ohne ein derartiges oder irgendein anderes Bindeglied geeint ist[254]. Während der zweite der hier genannten Gedanken uns auch schon im SK begegnet, nennt der dritte einen der zentralen Ansatzpunkte der Anthropologie des hl. Thomas, wie er vor allem in seinen späteren Schriften zur vollständigsten Entfaltung kommt[255].

bb) Plötzliche oder sukzessive Bewegung?

Den Aufstieg Jesu, so wissen wir bereits, hat man sich nach Ansicht der Scholastiker als Durchschreiten eines riesigen realen Raumes vorzustellen. Jacobus a Voragine im Himmelfahrtskapitel seiner „Legenda aurea", dessen Ursprung im einzelnen noch zu klären wäre, liefert sogar – wenn auch mit gewissen Zweifeln – anhand von Aussagen des Moses Maimonides einen Berechnungsversuch der normalerweise aufzuwendenden unbeschreiblich langen Reisedauer für die hier anfallende Wegstrecke, die Christus mit seinem „großen Sprung" („magnus saltus") im Nu zu überwinden vermochte[256]. Ob-

a. 4, sol. 2 ad 3 [Bd. 2, T 22, S. 200, Z. 23-27], wo Gérard eine „Dominanz" der „natura caelestis vel spiritualis" wenigstens in den Verklärungsgaben Feinstofflichkeit und Behendigkeit finden will). KOLPING (1958) 355f. möchte in der thomanischen Ablehnung dieser Theorie einen Schritt in Richtung einer „weniger physischeren" Auferstehungsdeutung sehen, was uns allerdings etwas gesucht erscheint.

[253] Vgl. Thomas, S. th. I, 76, 7 c.

[254] Vgl. ebd. c.: „Quod fictitium et derisibile apparet: tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae." Ähnlich deutlich: Thomas, Quaest. disp. De anima, a. 6 c.: „quae omnino fabulosa sunt".

[255] Dazu SCHNEIDER, T. (1973) 14-30; BAZÁN (1983) 387-400; EMERY, G. (2000).

[256] Vgl. Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 483f.): „Refert enim Rabbi Moyses maximus philosophus quod quilibet circulus sive celum cuiuslibet planete habet in spissitudine viam quingentorum annorum, id est tantum spa-

wohl die übrigen Theologen auf derartige Spekulationen verzichten, zeigen sie sich an der grundsätzlichen naturphilosophischen Frage interessiert, ob Christus durch seinen verklärten Leib die Fähigkeit besessen hat, derartige räumliche Distanzen ohne Zeitdifferenz zu überwinden. Ihre Antworten sind wiederum nur auf dem Hintergrund aristotelischer Vorgaben zu begreifen.

(1) In diesem Falle greift man auf eine Begriffsunterscheidung aus der Zeitlehre im vierten Buch (Δ) der Physik (c. 13) zurück. Dort definiert Aristoteles das „Jetzt" als Ende eines vergangenen und Anfang eines neuen Zeitabschnittes; es ist vergleichbar mit einem mathematischen Punkt, der eine Strecke teilt[257]. Zwei Zeitabschnitte, die sich im Jetzt begegnen, gehen unmittelbar ineinander über, auch wenn der gemeinsame Punkt der Diabase seinem Begriffsinhalt nach in „Ende" und „Anfang" differenziert werden kann. Verschieden davon ist ein Übergang, der „plötzlich" geschieht. „Plötzlich (meint) solches, das infolge seiner Kürze in unwahrnehmbar kleiner Zeit heraustritt"[258]. Die Scholastiker nehmen diese Unterscheidung auf, indem sie eine Veränderung „in nunc" bzw. „subito" von einer solchen unterscheiden, die „repente" verläuft. Während sich beide wahrnehmungspsychologisch nicht voneinander unterscheiden, trennt sie doch ein entscheidender prinzipieller Unterschied: Die plötzliche Bewegung hat auf dem Zeitstrahl stets einen real unterscheidbaren Anfangs- und Zielpunkt und damit auch zwischen diesen beiden einen unendlich teilbaren Zeit-Raum.
An diese Differenz knüpft die Spekulation über den Bewegungsmodus des verherrlichten Leibes in der Himmelfahrt an. Dazu kommen wiederum zahlreiche Parallelen in der scholastischen Frage nach der

tium quantum posset aliquis ire de via plana in quingentis annis; et distantia inter celum et celum, id est inter circulum et circulum, est similiter, ut dicit, via quingentorum annorum. Et ideo, cum sint septem celi, erit secundum ipsum a centro terre usque ad concavum celi saturni, quod est celum septimum, via septem milium annorum, et usque ad concavum celi septem milium septingentorum annorum, id est tantum spatium quantum de via plana aliquis iret in septem milibus septingentis annis, si tantum viveret (...). Hoc Rabbi Moyses. Utrum autem hoc verum sit, deus scit (...). Iste igitur fuit magnus saltus quem fecit Christus, de terra scilicet in celum". Die Quelle ist Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen III, 14 (ed. WEISS, II, 75ff.).

[257] Vgl. Aristoteles, Physik, IV, 222a10-21. Zum Zusammenhang zwischen Bewegung und Zeit bei Aristoteles vgl. BARREAU (1968) bes. 222-227.

[258] Aristoteles, Physik, IV, 222b15.

Bewegung der Engel[259] und in den Eschatologietraktaten bei der Diskussion der Verklärungsgabe „agilitas"[260].

(2) Muß man sich, so fragt Alexander von Hales[261], die Himmelfahrtsbewegung notwendig als Durchschreiten eines Zwischenraumes denken? In diesem Falle handelte es sich um eine sukzessive Bewegung: Ein räumlich teilbarer Körper überwindet „pars post partem" das räumliche Intervall zwischen Anfangs- und Zielort. Eine solche Bewegung ist notwendig zeitlich ausgedehnt, was freilich dem Wesen der Glorie entgegenzustehen scheint. Alexander versucht eine vermittelnde Antwort[262]: Weil der verherrlichte Körper teilbar ist, muß er in seiner Bewegung tatsächlich einen Zwischenraum durchschreiten. Dieses „distantia terminorum" – Argument ist im Mittelalter weit verbreitet, wenn es um die Ablehnung nicht-zeitlicher Ortsveränderungen geht[263]. Nach Alexander legt ein verherrlichter Leib allerdings den Weg zwischen auseinanderliegenden Endpunkten in anderer Weise zurück als ein unverherrlichter Körper: Er mißt sich der zurückzulegenden Strecke nicht an und steht zu ihr in keiner Proportion. Alexander will damit ausdrücken, daß die Bewegung durch ihr Medium in keiner Weise behindert und zeitlich bestimmt wird. Sie kann darum prinzipiell sowohl „subito" als auch „repente" verlaufen.

(3) Die Lösung der Alexanderquästion, die nicht etwa die Dimensionalität des Körpers und seiner Bewegungsstrecke verneint, wohl aber einen außergewöhnlichen Bewegungsmodus über eine besondere Weise des Raumbezugs ableiten will, der nicht mehr grobstoffliche Ausfüllung ist, findet (unterschiedlich präzisiert) bei mehreren der folgenden Autoren Aufnahme, so bei einem Prager Anonymus[264], bei Gérard d'Abbeville[265] (mit vielen naturphilosophischen Subtilitäten[266]) oder in der Summa Halensis[267], deren Antwort sich ohne Skrupel selbst als Wiedergabe fremder Meinungen präsentiert, unter

[259] Vgl. BREIDERT (1991) 473ff. Verwandt ist auch die Frage nach einer plötzlichen oder sukzessiven Veränderung in der eucharistischen Transsubstantiationsdebatte.
[260] Vgl. WEBER, H. J. (1973) 87, Anm. 240; 335f.
[261] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), n. 5f. (ed. QUARACCHI, 1470).
[262] Vgl. ebd. n. 26 (1475).
[263] Vgl. GRANT (1981) 24-37 zur Debatte um „plötzliche" Bewegung im leeren Raum.
[264] Vgl. Anonymus, Quaestio de ascensione, Cod. Prag Univ. IV.D.13, a. 2 c. (Bd. 2, T 20, S. 141).
[265] Vgl. Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 5 (Bd. 2, T 22, S. 201-209).
[266] Vgl. ebd. ad 1; ad 2; ad 6 (ebd. 207f.).
[267] Summa Halensis, l. 3, n. 199.

denen die Alexanderthese als „mittlere Position" gutgeheißen wird. Auch Albert in seinem SK, der angesichts der Frage nach dem „motus localis" der verherrlichten Leiber wiederholt Zurückhaltung in der Spekulation empfiehlt[268], legt eine Erklärung vor, die in ihren Grundzügen mit der Lehre des Alexander von Hales bzw. der Summa Halensis übereinstimmt. Die Aufstiegsbewegung, so lehrt er unter Beifügung einer salvatorischen Klausel[269], kann prinzipiell „in nunc" (hier gleichbedeutend mit „subito") oder, falls gewollt, „in tempore" stattgefunden haben. Entscheidendes Argument dafür ist ihm, ähnlich wie der Summa Halensis, die unendliche Größe der Bewegungskraft (der göttlichen Person), die angesichts einer begrenzten Strecke im Raum nicht an einem unmittelbaren Übergang zwischen Anfang und Ziel gehindert ist.

(4) Wenn Thomas von Aquin sich sowohl im SK als auch in der Summa von seinen unmittelbaren Vorgängern abgrenzt, indem er eine Auffahrt „im Augenblick" grundsätzlich zurückweist, so hat dies seinen Grund in einem konkreten naturphilosophischen Argument, hinter dem aber eine christologische Grundoption des Aquinaten vermutet werden darf.

Auch in der Verklärung bleibt der Leib Christi wahrhaft Körper[270]. Ein Körper aber kann nicht „in instanti" bewegt werden, da er stets „örtlich", und das heißt in einem räumlichen Nacheinander, voranschreitet[271]. Diese Sukzession ist zugleich Ursprung der Zeit, die darum auch den Himmelfahrtsvorgang messen kann.

Damit stellt sich Thomas in die Reihe seiner Zeitgenossen, unterstreicht aber zugleich seine besondere christologische Hochschätzung der wahren Menschheit Jesu Christi. Eine interessante Parallele findet sich etwa in S. th. III, 33, 2 c., wo die Ansicht abgelehnt wird, daß der Leib Christi im Schoße Mariens „in instanti" empfangen worden und daß er in dieser Weise gewachsen sei[272]. Die Menschheit

[268] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 22, a. 9 sol. (1. Teil): „magis placet Deo hic fidelis ignorantia quam temeraria scientia, vel mendacii figmentum". Die Frage wird in „De resurrectione" gar nicht behandelt.

[269] „Tamen talia sunt occulta nobis: et ideo nihil de dictis assero nisi quod Sanctorum auctoritates tradunt": ebd. ad obi. (2. Teil).

[270] Vgl. die präzise Formulierung bei Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus sit subiectum spiritui, tamen esse non potest ut corpus ad naturam spiritus convertatur."

[271] Vgl. auch die ausführliche Erklärung in 4 Sent. d. 44, q. 2, a. 3, sol. 3.

[272] Vgl. S. th. III, 33, 1 c.: „(...) non potuit esse in instanti: quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum".

Christi, die in der Erlösungslehre des Aquinaten eine so zentrale Stellung einnimmt, wird auch in scheinbar unwichtigen Detaildiskussionen und bis an die äußerste Grenze der Faßbarkeit in der übernatürlich-eschatologischen Vollendung gegen Versuche einer doketistischen Spiritualisierung verteidigt.

Dieser bleibenden menschlichen Natur gegenüber muß sich deshalb nach Ansicht des Thomas auch im Himmelfahrtsvorgang die an sich unbegrenzte Kraft Gottes anpassen[273]. Dies fällt ihr nicht schwer, denn die göttliche Vorsehung nimmt in ihren weisen Anordnungen stets auf die Aufnahmefähigkeit der Kreatur Rücksicht und übergeht sie nicht. Darum verzichtet Christus auch darauf, in einer nicht wahrnehmbaren Schnelligkeit zum Himmel aufzusteigen („tempore imperceptibili"), wie es seiner göttlichen Kraft nach möglich gewesen wäre[274]. Vielmehr geschieht die Himmelfahrt so, daß sie von den Jüngern „gesehen" und damit bezeugt werden konnte (vgl. Apg 1, 11)[275]. Weil hier wenigstens der „terminus a quo" der Veränderung bzw. Bewegung für die sinnliche Wahrnehmung offenstand, ist die Himmelfahrt der menschlichen Erkenntnis leichter zugänglich als die Auferstehung, die in ihrem gesamten Verlauf von niemandem zu beobachten war[276].

f) Ziel des Aufstiegs: das „caelum empyreum"

Die Autoren der Hochscholastik übernehmen zunächst ohne Ausnahme die schon im 12. Jahrhundert verbreitete Vorstellung, daß die oberste Himmelssphäre, das „caelum empyreum", Zielort des verherrlichten Leibes Christi ist.

(1) Um die damit verbundenen Aussagen recht einordnen zu können, ist erneut ein Blick in die aristotelische Kosmologie unerläßlich, an der man sich – in Verbindung mit dem ähnlichen Ptolemäischen System – seit dem 12. Jahrhundert orientierte[277]. Erst auf

[273] Vgl. S. th. III, 57, 3 ad 3: „effectus virtutis eius [sc. Dei] recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem".

[274] Ein Wunder wirkt Gott in der Himmelfahrt dagegen insofern, als er den Leib Christi beim Durchschreiten der Sphären zugleich mit anderen Körpern am selben Ort sein läßt, was, wie wir aus früheren Kontexten wissen, nach Thomas auch dem verklärten Leib natürlicherweise verwehrt ist. Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 3, sol. 1 ad 3; S. th. III, 57, 4 ad 2; ScG IV, 87.

[275] Vgl 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 2, sol. 2 sc. 2 und c.

[276] Vgl. S. th. III, 55, 2 ad 2.

[277] Vgl. zum folgenden JAMMER (1960) 15-26; ELDERS (1993b); SIMEK (1992) 16-31; GRANT (1996) 104-110.

ihrem Hintergrund werden die „theologischen Erweiterungen" der christlichen Denker verständlich.

(a) Der aristotelische Kosmos ist ein abgeschlossenes kugelförmiges Ganzes, in seiner Räumlichkeit als Gesamtsumme aller Örter letztlich Akzidens der Körpermaterie. Im Zentrum befindet sich der Erdkörper, der die Mitte eines Systems konzentrischer Sphären bildet, die ihn umgeben. Die sieben unteren Orbitale tragen die in der alten Welt bekannten Planeten (deren unterster der Mond ist), während die nach Aristoteles äußerste (achte) Sphäre die Fixsterne lokalisiert. Die arabische bzw. griechische Kosmologie der Spätantike und des frühen Mittelalters hatte das Bild erweitert: Um die Himmelsbewegungen vollständiger beschreiben zu können, nahm man noch zwei weitere, höhere Sphären an, die keine Planeten mehr tragen. Im Mittelalter wird die äußerste (zehnte) Kugelschale, welche die gesamte Himmelsbewegung leitet, „primum mobile" genannt, während die darunter angenommene (neunte) Sphäre bei der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes nützlich ist: Hier kann man die schwer einzuordnenden „Wasser über dem Himmel" unterbringen, was diesem Bereich den Namen des „caelum crystallinum" einbringt. Allerdings differieren auch die scholastischen Autoren noch in der Zählung und Beschreibung der Himmelsschalen; man ist sich des hypothetischen Charakters der Erklärungsmodelle, die einzig auf der Konstanz bisheriger Beobachtungen beruhen, durchaus bewußt[278].

Besonderes Interesse finden im Mittelalter diejenigen Aspekte der Kosmologie, die eine gewisse Nähe zu theologischen Fragestellungen aufweisen, so etwa die Zuordnung von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit in der kosmischen Ordnung. Nur im untersten Bereich, der sublunaren Welt, herrschen unter dem Einfluß der Sonne Entstehen und Vergehen durch Zuordnung und Zerfall der vier Grundelemente in den daraus zusammengesetzten Körpern. Der Kosmos „über dem Mond" dagegen ist keiner Veränderung unterworfen, er besteht aus dem ewigen Stoff der Himmelsmaterie Aether. Die einzige Bewegung, die hier noch stattfindet, ist die vollkommene kreisförmige, wobei man die Sphärenbeweger der heidnischen Tradition mit den christlichen Engeln identifizieren kann.

(b) Nun war bereits unter den antiken Aristoteleskommentatoren im Anschluß an die nicht bis ins letzte ausgeführten Hinweise der

[278] So – konkret bezogen auf Thomas von Aquin – das Urteil von ELDERS (1993b) 105 gegen LITT (1963) 39. Ähnlich wie Elders äußert sich bereits – vielleicht etwas zu wohlwollend – BRAUN (1940) 54ff. 73.

„Physik" zur Natur des Ortes eine Kontroverse darüber entstanden, wie eine Bewegung der äußersten Sphäre denkbar ist, wenn diese selbst doch von keinem unbewegten Körper mehr eingeschlossen wird. Obgleich man dieses Problem auch im Mittelalter durchaus noch naturphilosophisch diskutiert, wird ihm in der Scholastik seitens der Theologie eine Lösung zugeführt durch die Annahme einer weiteren, elften und letzten Himmelssphäre: des „caelum empyreum". Den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Idee bilden altorientalische Himmelsvorstellungen sowie Spekulationen der neuplatonischen (Licht-)Metaphysik, die in das Denken der Kirchenväter eingegangen sind und von diesen ohne expliziten Bezug auf den aristotelische Kontext schöpfungstheologisch rezipiert werden.
Das Mittelalter vereinigt die aristotelische Himmelslehre mit diesen Ideen der Kirchenväter. Während sich schon bei Autoren wie Hrabanus Maurus oder Eriugena erste Spekulationen über ein himmlisches Aetherfeuer finden, scheint die Vorstellung vom Empyreum als dem Schöpfungsort der Engel über die „Glossa ordinaria"[279] und die Summa Sententiarum Einzug in die systematischen Werke der Frühscholastik gehalten zu haben[280]. Endgültig durch den Einfluß der Sentenzen des Petrus Lombardus wird die theologische Annahme des Empyreums als erster bzw. letzter Sphäre des Universums mit einer Funktion in Schöpfungs- und Vollendungslehre Gemeingut der Schule seit Ende des 12. Jahrhunderts[281]. Während vereinzelt, wie etwa bei Robert Grosseteste (†1253)[282], noch eine gewisse Unsi-

[279] Vgl. etwa PL 113, 68D; 1036B-C.

[280] Summa Sententiarum, tr. 2, c. 1 (PL 176, 81C). Vgl. MAURACH (1968) 11; KURDZIALEK-MAURACH (1972) 479. Ein weiterer früher Beleg findet sich in den Quaestiones in epistulas Pauli, In ep. II ad Cor., q. 35 (PL 175, 552B-D).

[281] Neben den schon früher genannten Stellen verweise ich auf Petrus Lombardus, Sent. l. 2, d. 2, c. 4 (ed. QUARACCHI, 339f.); Comm. in Ps. 120,5 (PL 191, 1196B). Frühe Übernahmen finden sich z. B. bei Bandinus, Sent. l. 2, d. 2 (PL 192, 1031A); Petrus Comestor, Historia Scholastica, Sup. Gen., c. 1 (PL 198, 1055A-B); ebd., c. 4 (1058AC); ebd., c. 13 (1067B); Sup. Ex., c. 58 (PL 198, 1179B). Auch eher monastische Autoren kennen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts das „caelum empyreum" als höchsten Himmel und Ort der Engel; vgl. Isaak de Stella (†1169), Sermo 4 (PL 194, 1701D); ders., Epistula de anima (PL 194, 1880A); Helinandus Frigidi Montis (de Froidmont, † nach 1229), Sermo 23 (PL 212, 669C-670A). Vgl. NARDI (1967) 190.

[282] Vgl. Robert Grosseteste, Glossa super II Cor. 12, 2 (ed. DALES, 219f.): „Empyreum autem caelum quid sit non satis intelligo, an scilicet sit incorporea natura que facta statim repleta est sanctis angelis, id est ipsa natura incorporea statim educta est in complementum, scilicet in singulares substancias angelorum (...). An tercium caelum sit aliquid corporeum supra firmamentum, ubi sit mansio sanctorum angelo-

cherheit bei seiner Beschreibung erkennbar ist, steht für die meisten Autoren der Hochscholastik ein gemeinsames Grundkonzept fest. Als mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteter „Ort des Lichts", dessen gewölbte Oberfläche die gesamte Himmelskraft umfaßt, welche die Elemente und Weltdinge formt, erhält und unaufhörlich beeinflußt, wird das Empyreum Gegenstand zahlreicher spekulativer Erörterungen. Daß es in dieser Zeit zudem schon als Ort der Seligen und Ziel der Auffahrt Christi gilt, haben wir bereits festgestellt. Obwohl im 13. Jahrhundert entsprechende Texte aus der Feder fast aller bedeutenden Autoren vorliegen[283], mag zur besseren Charakterisierung dieses „theologischen Himmels" in unserem Zusammenhang ein kurzer exemplarischer Blick auf die Ausführungen des hl. Thomas genügen, wie sie in der Schöpfungslehre des ersten Buchs seiner Summa theologiae zu finden sind[284].

(c) Thomas behandelt das Empyreum in S. th. I, 66 bereits vor dem Artikel, der eigentlich nach den unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs „caelum" fragt[285]. Grund dafür dürfte sein, daß das Empyreum dem mittelalterlichen Denken in der erwähnten patristischen Tradition als eines der vier ersten Schöpfungswerke gilt (neben der Engelnatur, der formlosen Materie und der Zeit[286]), so daß sich eine Thematisierung bereits in den Quästionen zum ersten Schöpfungstag (exakt in S. th. I, 66, 3) nahelegt.
Thomas gibt klar zu erkennen, daß die Annahme des Empyreums, dieser „maximal sublime[n], aber doch noch kreatürliche[n] Region"[287], eine reine Hypothese der Theologen ist, für die keine aus-

rum, sicut videtur Beda velle expresse quod super firmamentum volubile sunt aque, et super aquas quoddam collocatum, quod virtutes continet angelicas."

[283] Vgl. etwa R. Fishacre, 2 Sent. d. 2-3 (teilweise ediert durch LONG [1990] 72-77). Texte der anderen wichtigen Hochscholastiker sind aufgezählt bei LITT (1963) 255f. (Anm. 1). Zur mittelalterlichen Lehre über das Empyreum vgl. zusammenfassend BERNARD (1923) 2506ff.; LITT (1963) 255-261; NARDI (1967), MAURACH (1968) 5-79; LANG, B./ McDANNELL (1990) 117-127 und GRANT (1994) 371-389. Einen umfassenderen Überblick über die Kosmologie des hl. Thomas vermitteln die Arbeiten von BRAUN (1940), LITT (1963), FLEISCHMANN-KESSLER (1983), DUFEIL (1991) 377-401 und BLANCHETTE (1992).

[284] Die – ausführlicheren – Paralleltexte des SK: 2 Sent. d. 2, q. 2, aa. 1-3.

[285] S. th. I, 68, 4.

[286] Vgl. S. th. I, 66, 4 c.: „Respondeo dicendum quod communiter dicitur, quatuor esse primo creata: scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus." Vgl. auch ebd. ad 5; S. th. I, 46, 3 c.; De pot. q. 3, a. 18 ad 6.

[287] HEDWIG (1980) 166.

drücklichen Belege in der Heiligen Schrift zu finden sind[288]. Als Hauptzeugen nennt er Walafrid Strabo (d.h. die Glossa ordinaria), Beda Venerabilis und den hl. Basilius. Es ist demnach eine Annahme der „moderni", die in den Schriften Augustins noch nicht nachgewiesen werden kann[289]. Die Begründungen für dieses Theologoumenon, so gibt Thomas zu verstehen, sind bei den zitierten Autoritäten unterschiedlich und nicht gleichermaßen zutreffend, so daß eine kritische Sichtung der Argumente nottut[290].

Obgleich Thomas damit schon – ähnlich wie übrigens sein Lehrer Albert, aber anders als viele seiner Zeitgenossen[291] – die Problematik „merklich distanziert und differenziert"[292] allein aus theologischer Sicht behandelt und darum in seiner Erörterung alle kosmologischen Spekulationen ablehnt, bei denen sich schon die Kirchenväter in Widersprüche verwickelt haben[293], hält er prinzipiell an der Annahme des Empyreums fest. Geltung hat dabei für ihn nur die Argumentation vom übernatürlichen Glauben[294] her, und zwar „ex ipsa conditione gloriae"[295]. Es ist die Einsicht in das Wesen der endgültigen Verherrlichung, der Blick auf die Eschatologie also, der schon in der Schöpfungslehre zum Argument werden soll: Wie es vom ersten Augenblick des Kosmos an die Glorie im geistigen Bereich für die guten Engel gibt, die im Empyreum geschaffen sind[296], so muß diese

[288] S. th. I, 66, 3 c.: „(...) caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii". Zur Lehre des Basilius ausführlicher: MAURACH (1968) 29-33.

[289] Vgl. S. th. I, 66, 3 c.: „... ne aliquis opinetur Augustinum caelum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis". Eine ähnliche Konfrontation der Autoritäten erfolgt noch einmal in S. th. I, 68, 1 ad 1.

[290] So heißt es in S. th. I, 66, 3 c. zu den Argumenten des Basilius: „Hae autem rationes non sunt multum cogentes."

[291] Vgl. NARDI (1967) 198 ff.

[292] MEINHARDT (1986) 1898.

[293] Vgl. auch die Beobachtung bei LITT (1963) 261, die deutlich die Sonderstellung des Empyreums im Gesamt der thomanischen Kosmologie hervorhebt: „C'est un ciel qui est connu uniquement par des raisonnements théologiques ou exégétiques, S. Thomas n'en parle que dans des contextes théologiques et, à cette occasion, il le rattache à l'ensemble des corps célestes." Es zeugt daher von mangelnder Sachkenntnis, wenn man behauptet, Thomas habe das „caelum empyreum" „vom Philosophen Aristoteles" übernommen (so LANGER [1974] 44).

[294] Als nur derart im Intellekt erfaßbarer wird dieser Himmel auch „caelum intellectuale" genannt: Thomas, 2 Sent. d. 2, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 1.

[295] Vgl. I, 66, 3 ad 2. Die Aussage bei DUHEM (III 1954) 352, Thomas betrachte die Existenz eines Empyreums als „zweifelhaft", dürfte daher zu undifferenziert sein; vor allem die theologische Seite der Argumentation kommt in Duhems Erörterungen zu kurz.

[296] Vgl. auch Thomas, De pot. q. 3, a. 18 ad 4.

Herrlichkeit auch für die körperliche Welt von Beginn an zumindest im Keim vorliegen, da sie für das Ende der Zeit den seligen Menschen, ja sogar darüber hinaus der gesamten Schöpfung verheißen ist[297]. Der „lichthafte[298] Himmel" ist somit ein theologisches Bindeglied zwischen Schöpfungslehre und Eschatologie, Ausdruck einer letzten Zusammengehörigkeit von sichtbarer und unsichtbarer Welt[299], reales Symbol für die Hoffnung der materiellen Schöpfung auf endgültige Verherrlichung[300]. Was dieser Himmel an Eigenschaften seit dem ersten Schöpfungstag besitzt – Unzerstörbarkeit, Unwandelbarkeit (im Sinne des Endes aller Bewegung[301]) und völlige Lichthaftigkeit –, sind ja die Geschenke, mit denen Gott am Ende seine ganze Schöpfung erneuern will. So ist auch für Thomas dieser oberste, aber noch körperliche Himmel[302] „Ort der Seligen", nicht

[297] Es lohnt sich, die entsprechende Passage aus S. th. I, 66, 3 c. hier ausführlich zu zitieren: „Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequalitas Sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, id est ‚igneum', non ab ardore, sed a splendore." Ähnlich heißt es in S. th. I, 73, 1 ad 3: „Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in angelis; corporalis vero in caelo, praecipue empyreo."

[298] Vgl. HEDWIG (1980) 202f. Thomas selbst spricht vom caelum „totaliter lucidum" (S. th. I, 68, 4 c.) bzw. „totum splendidum" (Qdl. 4, q. 2, a. 2 c.). Nach 2 Sent. d. 14, q. 1, a. 2 besteht der Feuerhimmel aus der „quinta essentia", dem Licht (dazu auch 2 Sent. d. 2, q. 2, a. 2).

[299] Vgl. S. th. I, 61, 4 c.: „(...) ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident". Der Feuerhimmel als höchster körperlicher Ort ist also „locus congruus" für die seligen Engel, die als reine Geister über allem Körperlichen stehen und wie dieser Himmel selbst unveränderlich sind: vgl. S. th. I, 102, 2 ad 1 und I, 112, 1 ad 2.

[300] „Die Schöpfung ist von ihrem Anfang an auf die *futura gloria*, die künftige Herrlichkeit angelegt. Der Raum dafür ist in ihrem Ursprung eröffnet. (...) Das Empyreum ist die von Grundlegung der Schöpfung an vorgesehene Bedingung der Möglichkeit (...) der *gloria materiae*" (STOCK, A. [1998] 265). Vgl. bei Thomas auch S. th. I, 73, 1 ad 3.

[301] „Sed in ultima consummatione cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei": S. th. I, 66, 3 ad 1. Zu dieser Eigenschaft des Vollendungszustandes vgl. LITT (1963) 242-254.

[302] Vgl. S. th. I, 61, 4 ag. 3: „caelum supremum". Im Verhältnis zu den darunter folgenden Himmeln spricht Thomas auch vom „tertium caelum" (vgl. S. th. II-II, 175, 3 ad 4), wobei klar die Beziehung zu 2 Kor 12, 2 besteht. Der „dritte Himmel" aus dem paulinischen Entrückungsbericht wird schon in der Glosse des Petrus

aus Notwendigkeit, sondern aufgrund einer zuhöchst „angemessenen" Entsprechung der körperlich-äußeren Lichthaftigkeit zum geistigen Wesen der Seligkeit seiner Bewohner, die in der „contemplatio" Gottes vollendet ist[303].

Thomas' Ausführungen über die Weise der Einflußnahme des Empyreums auf die von ihm eingeschlossenen Weltkörper, die sich an mehreren Stellen seines Werkes finden[304], können in unserem Kontext übergangen werden. Stattdessen wenden wir uns nach dieser exkursartigen Einleitung dem eigentlichen Abschnittsthema zu: Wie äußern sich die Autoren der Hochscholastik über den Zielort der Himmelfahrt Christi?

(2) Guerricus von St. Quentin verteidigt die These, daß die Himmelfahrt den Herrn ins Empyreum geführt habe, gegen die Behauptung, die Verherrlichung würde dort intensiver sein, wo auch der Sündenfall stattgefunden hat. Stattdessen betont er: Wenn die Verherrlichung im Himmel vollendet ist, wird sie auch die Erde mit einbeziehen[305].

Von Alexander von Hales stammt der Hinweis, daß das Ziel der Himmelfahrt als doppelter Ort – „locus corporalis" und „locus spiritualis" – zu beschreiben ist[306]. Er besteht darauf, daß beide in der Himmelfahrt zugleich erreicht werden: Wie im Reich der Geister die Seele Christi über alle Engel erhöht wird, sofern sie ins „caelum Trinitatis", in die Gegenwart des dreifaltigen Gottes selbst gelangt, so erreicht sein Leib den höchstmöglichen und würdigsten Ort im Raum – aber eben nicht, wie Alexander[307] und auch einer der Prager

Lombardus mit dem „caelum empyreum" identifiziert (PL 192, 80A). Die ältere Tradition hatte die „drei Himmel" ausschließlich allegorisch als „drei Stufen der mystischen Kontemplation" gedeutet, so etwa Honorius von Autun, Scala caeli maior, c. 3 (PL 172, 1231B); vgl. auch TROTTMANN (1995) 88.

[303] Vgl. Thomas, S. th. I, 66, 3 ad 3: „locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat." Vgl. auch S. th. I-II, 4, 7 ad 3; De ver. q. 6. a. 4, sc. 4; De pot. q. 3, a. 19 ad 4. Die Quaest. disp. De anima, a. 21 ad 18 spricht von einer Entsprechung des Empyreums zum „ignis caritatis".

[304] Vgl. dazu Thomas, 2 Sent. d. 2, q. 2, a. 3; Qdl. 6, q. 11, a. 19; S. th. I, 66, 3 ad 2. Die Texte sind insofern interessant, als Thomas im Qdl. auf eine Veränderung in der eigenen Lehrmeinung hinweist (vgl. BRAUN [1940] 42ff.; LITT [1963] 260f.; DODDS [1986] 28-33).

[305] Vgl. Guerricus, Quaestio de ascensione, sol. ad 3 (Bd. 2, T 17, S. 111, Z. 6-11).

[306] Vgl. Alexander v. Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), n. 32f. (ed. QUARACCHI, 1476f.).

[307] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio disputata 47, d. 2, m. 3, „An Christus secundum quod homo sit in caelo Trinitatis" (ed. QUARACCHI, 828ff.): „Quantum ad naturam corporis, est in caelo empyreo" (n. 43).

Anonymi[308] eigens festhalten, das „coelum Trinitatis". Eine breitere Entfaltung solcher Konvenienz des Empyreums für das Leben in der leiblichen Vollendung nimmt Gérard d'Abbeville vor[309], was beweist, daß auch er selbstverständlich diesen Ort als Ziel der Himmelfahrt ansieht[310].

(3) Mit dem Erklärungsansatz der Alexanderquästion, der nach „eminentia dignitatis" und „eminentia loci" sowie nach Aufstieg über Körperwesen und Engel differenziert, stimmt die Summa Halensis im sechsten Kapitel ihrer Himmelfahrtsquästion ganz überein. Wichtige Präzisionen liefert sie zu folgenden zwei Punkten: Einerseits erklärt der Summist die Vorstellung einer leiblichen Auffahrt Christi über das „caelum empyreum" hinaus für prinzipiell unsinnig, da dieses als äußerste Sphäre bereits ein nicht mehr verortbarer Raum („non-locale") ist, so daß jenseits dieser Sphäre erst recht keine räumliche Ordnung mehr angesetzt werden kann[311]. Daneben wird in der Summa Halensis der Aufstieg Christi „über alle Engel" anhand dreier verschiedener Bedeutungsebenen des Begriffes „locus (spiritualis) angelorum" erläutert[312] (realer Ort – „Ort" als Begrenzung von Kraft und Wesenheit – Metapher: Gott als „Ort" der Engel). Gerade im Vergleich mit den Engeln unterstreicht die Summa Halensis, daß die Himmelfahrt Christi ein wahrhaft kosmisches Ereignis ist, das den „revolutionären" Charakter der Menschwerdung und Erlösungstat Christi offenbar macht: Mit dem aufgefahrenen Herrn wird der Mensch unwiderruflich als „Krone der Schöpfung" eingesetzt. Die Vergeistigung („sublimatio")[313] der sichtbaren Schöpfung kommt – räumlich sichtbar – ans Ziel, indem diese im Menschen Christus als ihrem Haupt sogar über die unsichtbare Welt erhöht wird, ohne dabei ihre Eigentümlichkeit zu verlieren.

[308] Vgl. Anonymus, Quaestio de ascensione, Cod. Prag Univ. IV.D.13, a. 4 c. (Bd. 2, T 20, S. 142).

[309] Vgl. Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 9 c. (Bd. 2, T 22, S. 219ff.). Allerdings spricht der Artikel weniger über Eigentümlichkeiten des Empyreums in sich betrachtet, sondern allgemeiner über Charakteristika der himmlischen Freude nach der leiblichen Auferstehung.

[310] Dieselbe Voraussetzung wird bei Wilhelm von Auvergne erkennbar: De universo (Opp. I, 444bH).

[311] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 202 ad 1. In der scholastischen Lehre vom Ort gehört die Frage nach der Verortung der äußersten Himmelssphäre zu den am häufigsten diskutierten Themen; die mittelalterlichen Autoren gehen hier deutlich über die aristotelische Physik hinaus. Vgl. TRIFOGLI (1990).

[312] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 203 ad 1.

[313] Vgl. auch ebd. ad 2.

(4) Auch Albert legt Wert darauf, daß in der Himmelfahrt die Geschöpflichkeit der Menschheit Christi bewahrt bleibt und als solche nicht zur Gleichheit mit Gott erhoben wird[314]. Eine Ubiquität Christi gibt es nur „secundum deitatem", denn nach seiner menschlichen Gestalt hat Christus im „obersten Teil" des Empyreums seinen Platz gefunden[315]. Hier, in der Ordnung der Engelchöre[316], steht Christus auf jeden Fall „dem Ort und der Würde nach"[317] an der Spitze, noch vor Maria und allen Engeln. Für Albert ist die platonisierende himmlische Rangordnung der Engelchöre Ausdruck einer gottgewollten Stufung in der Vermittlung der Glückseligkeit. Ziel ist die „reductio in Deum inferioris naturae", Gelingen des hierarchisch strukturierten Erlösungsplans für den Kosmos. Die Engel nehmen je nach ihrem Ort eine unterschiedliche Rolle darin wahr, gemäß Alberts Definition von „Hierarchie" als „gradus potestatis"[318]. Christus und auch Maria gehören, was ihr Wirken in diesem Prozeß betrifft, zur dritten (höchsten) Engelhierarchie[319], ganz an der Spitze aller Kraftvermittlung „nach unten"[320]. So bietet die Himmelfahrtsdeutung Albert eine gute Gelegenheit, Christologie und hierarchische Seinslehre zu verbinden[321], ohne die heilsgeschichtliche Einordnung

[314] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 3 (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 286, Z. 62ff.): „Christus, secundum quod homo, numquam ascendit ad aequalitatem dei nec in caelum trinitatis, quod idem est."

[315] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 3, a. 30; „secundum humanam autem formam apertam et distinctam est in loco determinato ad dexteram Patris in caelo empyreo, id est in potioribus bonis"; 3 Sent. d. 22, a. 8. Zu Alberts Konzept vom „caelum empyreum" vgl. auch Quaestio de angelis, a. 4 (ed. COLONIENSIS t. XXV,2, 268f.).

[316] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 5, sol. (I) (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 288).

[317] „secundum locum et dignitatem": vgl. ebd. a. 2 (286); Albert, 3 Sent. d. 22, a. 8.

[318] Vgl. Albert, Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia, c. 1 (ed. COLONIENSIS, t. XXXVI,2, S. 3, Z. 3f.).

[319] Auch bei Thomas finden sich noch Spuren dieser Lehre von einem Einfluß Christi auf die „actus hierarchici" der Engel: vgl. 3 Sent. d. 13, q. 2, a. 2, sol. 1. Zur Lehre von den Hierarchien bei Bonaventura vgl. GUARDINI (1962) 146-183 (dort 174ff.: Christus als „hierarcha").

[320] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 5, sol. (I) (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 288): „Unde dicendum quod secundum actum hierarchicum, qui est reducere inferiores in deum vel sic vel sic, Christus cum matre est in tertia hierarchia; secundum autem modum participandi beatitudinem et secundum locum sunt ultra omnes angelos."

[321] Daß dies ein durchgehendes Anliegen albertinischer Theologie darstellt, hat MAHONEY (1998) nachgewiesen. Zu den Texten über „caelum empyreum" und Himmelfahrt Christi vgl. ebd. 371ff. Der Aufsatz weist auch auf die auffällige marianische Prägung der Christologie Alberts hin. Allerdings neigt Mahoney dazu,

zu vernachlässigen, wie es zuweilen in mittelalterlichen Spekulationen über den „kosmischen Christus" die Gefahr ist[322].
Die Verortung Christi in einer niedrigeren Sphäre, etwa im Kristallhimmel, nennt Albert dagegen eine „alberne Vorstellung"[323]. Möglicherweise bezieht er sich mit dieser Bemerkung auf einen der zehn im Januar 1241[324] durch Bischof Wilhelm von Auvergne in Paris verurteilten Lehrsätze, worin behauptet wird, „daß sich weder die verherrlichten Seelen noch die verherrlichten Leiber zusammen mit den Engeln im Feuerhimmel (in caelo empyreo) aufhalten, sondern daß sie im Wasser- oder Kristallhimmel sein werden, der sich über dem Firmament befindet"[325]. Albert begründet seine Ablehnung dieser Ansicht mit der Tatsache, daß sämtliche Sphären unter dem „caelum empyreum" auf Werden und Vergehen hingeordnet bleiben, und er trennt so das Empyreum von allen Himmelsorten, die der naturphilosophischen Erfassung zugänglich sind: „Die Philosophen haben es nicht erkannt", weil ihre Aussagen über den Himmel (wie ja die ganze antike Naturphilosophie) vom Faktum der Bewegung ausgehen[326], welches für den Ort der Seligen keine Bedeutung mehr hat. Noch eine zweite Abgrenzung wird vorgenommen: Wenn der Epheserbrief (4,10) behauptet, Christus sei „über alle Himmel" aufgefahren, bedeutet dies nach Albert nicht, daß er auch das Empy-

die Originalität in der Lehre Alberts von Christi Platz „atop the ‚Great Chain of Being'" (ebd. 382) überzubewerten.

[322] Vgl. ebd. 382: „...Albert makes no effort to establish Christ as an ontological link in a metaphysical scheme, as do Bonaventure and Nicholas of Cusa...".

[323] Albert, 3 Sent. d. 22, a. 8 c. (2. Teil): „phantasia fatua".

[324] Literatur zum neueren Forschungsstand (u.a. Datierungsfrage) bei MIETHKE (1976) 63, Anm. 49; zur Verurteilung selbst 63-66.

[325] Die lateinische Fassung dieses siebten von zehn verurteilten Artikeln lautet nach ANZULEWICZ (1992) 377, Anm. 16: <Error est>, „quod nec animae glorificatae nec corpora gloriosa erunt in caelo empyreo cum angelis, sed in caelo aqueo vel crystallino, quod est super firmamentum, quod etiam dicere praesumunt de beata virgine." Die entgegengesetzte Affirmation des Empyreums als des gemeinsamen Ortes für Engel und Menschen folgt ebd. 383. TROTTMANN (1995) 131f. hat darauf hingewiesen, daß sich diese Verurteilungsthese gegen eine Lehrmeinung lombardischer Katharer gerichtet haben dürfte, die behaupteten, die Seelen der Heiligen blieben bis zum Jüngsten Gericht von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen und müßten – zusammen mit dem entrückten Leib Christi – bis dahin an einem Ort in der Luft auf Einlaß warten. Wilhelm von Auvergne verteidigt auch in seinem eigenen Werk die Ansicht, daß das Empyreum und kein anderer Himmel der edelste Ort und Aufenthalt der Seligen ist: Opp. I, 648f..

[326] Vgl. Albert, 3 Sent. d. 22, a. 8 c. (2. Teil): „et ideo dicunt Sancti, quod Philosophi caelum empyreum non cognoverunt: et hoc ideo, quia principia eorum de caelo sumuntur ex motu. Unde quod per motum non potest investigari, vel per proprietatem motus, non est Philosophorum, et agnitum ab eis".

reum überstiegen habe. Die „transzendierten Himmel" werden vielmehr in übertragener Bedeutung als Formen intellektueller Anschauung verstanden, wie sie den Engeln zu eigen sind[327]; sie hat der in seiner Glückseligkeit vollendete Christus hinter sich gelassen[328].
All diese Texte belegen, wie wenig überzeugend die Behauptung H. G. Pöhlmanns (vermutlich im Rückgriff auf Bemerkungen H. U. von Balthasars[329]) ist, daß „Albert der Große, der Lehrer des Thomas, (...) im Unterschied zu diesem die räumliche Himmelsvorstellung überwunden zu haben" scheine, wobei eine Stelle aus „De resurrectione" angegeben wird, wo „jenseits aller Himmel" nur die Dreifaltigkeit selbst als (metaphorisch zu verstehender) Himmel und Zielort Christi genannt wird[330]. Unbekannt ist den prominenten Interpreten dabei nicht nur, daß die Unterscheidung im Himmelsbegriff, die u. a. das uneigentliche „caelum Trinitatis" erwähnt, Gemeingut vieler Scholastiker ist, zu denen Autoren vor Albert, aber auch Thomas gehören[331]. Noch problematischer ist, daß Pöhlmann die angebliche Meinung Alberts einer (näherhin der ersten) Objektion des Artikels entnimmt, ohne die dazugehörige Antwort zu beachten, in der für

[327] Vgl. Albert, De resurrectione, tr. 2, q. 9, a. 3 sol. (1) (ed. COLONIENSIS, t. XXVI, 286).

[328] „(...) potiora bona dicuntur altissimus modus habendi beatitudinem, secundum quod dicit Isidorus, quod trinitas sibi soli nota est et homini assumpto": ebd. sol (4) (S. 287, ZZ. 31-34).

[329] Vgl. VON BALTHASAR (1983a) 216f. und VON BALTHASAR (1983b) 345: „Wenn Dichter wie Dante das Paradies versinnlichen mußten, dann war es überflüssig, daß Theologen wie Thomas es ihm gleichtaten (S. Th. III, 57, 1). Er wäre besser seinem Lehrer Albert gefolgt, der von einer Rückkehr des Sohnes in den ‚Himmel der Dreieinigkeit' spricht" (es folgt das Zitat aus Albert, De res., tr. 2, q. 9, a. 3).

[330] PÖHLMANN (1986) 336. Wie ungeprüft man in der Literatur übernimmt, was eine theologische Autorität wie von Balthasar einmal behauptet hat, belegt eine Reihe weiterer Beiträge, die sich immer wieder mit der genannten Aussageabsicht auf die gleiche Stelle bei Albert berufen: Vgl. ULLRICH (1987b) 264; AUER (1988) 318; KESSLER (1995) 359 (der allerdings keinen Gegensatz zwischen Albert und Thomas annimmt).

[331] Schon außerhalb des Erhöhungstraktats finden sich entsprechende Aussagen; vgl. etwa Thomas, S. th. I, 61, 4 ad 3; besonders klar ist S. th. I, 68, 4 c. mit seiner dreifachen Unterscheidung des biblischen Sprachgebrauchs bezüglich des Wortes „Himmel". Ähnlich verfahren auch andere Theologen der Zeit; zitiert haben wir früher schon den Text eines der Prager Anonymi. Herangezogen werden können genauso gut Alexander von Hales (Quaestio disputata 47, d. 2, m. 3 [ed. QUARACCHI, 828ff.]; vgl. PRINCIPE [1967] 166f.) oder Bonaventura, 3 Sent. d. 22, dub. 4 resp. Es handelt sich hier also um eine gewöhnliche Ausdrucksweise der Schule.

Christus als Mensch ein Aufstieg „in caelum Trinitatis" bzw. „ad aequalitatem Dei" schlichtweg abgelehnt wird.

(5) Das spekulative Bemühen Alberts, dem himmlischen Zielort Christi (zumindest indirekt) auch eine soteriologische Funktion zuzuschreiben, kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, wie konkret, räumlich-dinghaft die himmlische Präsenz des Auferstandenen „secundum humanitatem" von allen Autoren der Hochscholastik begriffen wird[332]. Zuweilen sind jene Bilder der himmlischen Welt nicht fern, die Eriugena und seine Parteigänger mit beißendem Spott überzogen hatten. Das beste Beispiel dafür bieten einige Bemerkungen Bonaventuras im Kapitel über das Empyreum aus der Schöpfungslehre seines zweiten Sentenzenbuches[333]. Christus als Mensch, so lehrt er ähnlich wie seine Kollegen, überragt im obersten Himmel nach Ort und Würde alle anderen, Engel wie Menschen[334]; ihm folgt die heilige Jungfrau. Doch Bonaventura wird noch konkreter[335]. Seiner Meinung nach kann man sich diese Anordnung vorstellen wie einen geordnet fliegenden Vogelschwarm bzw. eine Gruppe von Fischen im Wasser. Da der Feuerhimmel eine gewaltige Höhe besitzt, sind die verherrlichten Leiber dort weder nebeneinander „wie auf einem Dach" noch beengt übereinander „Kopf an Kopf" angeordnet. Am ehesten soll man an einen runden Berg denken, auf dessen Spitze ein einziger sitzt, während die übrigen, gestuft nach

[332] Schon die Lehre des Gérard d'Abbeville, daß die (wahre) Verortung des verherrlichten Herrenleibs im Himmel nicht natürlich, sondern auf wunderbare Weise geschehen sei, muß als Ausnahme gewertet werden. Gérard d'Abbeville, Qdl. XI, 3: „Tertio quesitum fuit de corpore Christi utrum illud corpus sicut est in celo localiter et in sacramento sacramentaliter, ita possit esse simul et semel localiter in celo et in terra" (ed. PATTIN [1993] 91-96); vgl. bes. ad 2: „dic quod corpus Christi gloriosum non est in loco naturaliter, sed mirabiliter." Gérard stützt sich hier aber dennoch grundsätzlich auf den Dardanus-Brief des Augustinus.

[333] Vgl. Bonaventura, 2 Sent. d. 2, p. 2, dub. 2. Eine klare Ablehnung der Ubiquität für Christi Menschheit formuliert Bonaventura auch in 3 Sent. d. 22, q. 2; vgl. dazu ŠILIĆ (1938) 225-228.

[334] Eine allegorische Deutung des Aufstiegs Christi „supra quindecim orbes corporeos" bietet Bonaventura in seinen Sermones de tempore, sermo 231, n. 3 (ed. BOUGEROL, 316f.).

[335] Vgl. Bonaventura, 2 Sent. d. 2, p. 2, dub. 2: „Huius autem imaginatio faciliter potest haberi, si quis imaginetur aves in aëre secundum ordinem et pisces in aqua; sic in empyreo intelligenda sunt collocari corpora, quia corpus illud multum habet de altitudine, sicut et alii caeli. Unde non debet quis imaginari, quod ibi sint Beati sicut in solario, nec tamen intelligendum, quod unus sit directe super caput alterius; sed sicut si esset mons rotundus, et aliquis esset in culmine, et aliqui circumcirca; sic potest aliquis imginari, qui melius nescit, dispositionem Beatorum in caelo empyreo et Christi."

der Würdigkeit ihrer Verdienste, in Kreisen folgen[336]. Hier scheint tatsächlich ein wissenschaftlicher Theologe fast die Jenseitspoetik Dantes vorwegzunehmen. Wenn Bonaventura auch betont, daß die wahre Wirklichkeit des Himmels unser Vorstellungsvermögen übertreffen wird und daß man sie deshalb lieber ersehnen als im Bild beschreiben soll[337], so stehen doch seine Imaginationen durchaus in Beziehung zu den Grundsätzen scholastischen Erhöhungsdenkens. Die dauerhaft wahre Körperlichkeit der Seligen fordert einen realen Raum als ewige Heimat, und die darin stattfindende endgültige Offenbarung der ontisch-moralischen Ordnung innerhalb der Schöpfung führt zu einer eher statischen denn dynamischen Hierarchie vollendeter Leiblichkeit, neben der andere Zugänge, wie sie sich etwa im Bewegungsbegriff der Summa Halensis angedeutet hatten, in den Hintergrund treten.

(6) Hat sich auch Thomas von Aquin der kontinuierlichen Lehrmeinung des 13. Jahrhunderts zum Zielpunkt der Himmelfahrt angeschlossen?

(a) Daß er es im SK[338] getan hat, steht außer Frage. Die Anklänge an die Summa Halensis und Albert reichen bis in die konkreten Formulierungen hinein.

(b) Eine derartige Eindeutigkeit fehlt in der Summa theologiae. Gleich zwei Artikel (III, 57, 4 und 5) sind dort der Frage nach dem „terminus ad quem" der Himmelfahrt gewidmet, aber sie weisen im strengen Sinne nicht auf den Ort, zu dem Christus emporfuhr, sondern fragen vielmehr, welche Zielpunkte er bei der Auffahrt hinter sich gelassen hat. Es geht um den Aufstieg „über alle Himmel" (a. 4) und „über jedes geistige Geschöpf" (a. 5). In beiden Antworten beruft sich Thomas auf dasselbe[339] Grundprinzip: Es gibt, wie der aristotelischen Naturphilosophie zu entnehmen ist, einen Zusammenhang zwischen der Position eines Dinges in der Raumordnung des

[336] Daß auch andere Theologen der Zeit ähnlich bildhaft denken, erkennt man etwa bei Wilhelm von Auvergne, der das Empyreum mit einem Königssaal vergleicht, welcher durch einen großen Herrscher mit seinem edlen Gefolge geschmückt wird: „Erit ergo coelum empyreum, sicut aula regia rege regum, et domino omnium saeculorum praesidente regibus innumeris et hominibus et angelis assumptis, honore et decore fulgentibus, adornata": De universo (Opp. I, 649bF). Die Staffelung der Plätze erfolgt auch hier nach Verdienstgraden.

[337] Vgl. Bonaventura, 2 Sent. d. 2, p. 2, dub. 2: „Vix tamen potest quis taliter imaginari, quod perveniat ad cogitandam dispositionem per eum modum, per quem est; et ideo magis est desideranda, quam in imagine describenda."

[338] Vgl. Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 3, sol. 1.

[339] Dies unterstreicht Thomas ausdrücklich in S. th. III, 57, 5 ad 1.

Kosmos und seiner formbedingten Vollkommenheit[340]. So kann für Christus jene Spitzenstellung im „ordo localis" gefolgert werden, in welcher er der Würde nach und ebenso körperlich-real über allen Körpern wie auch über den geschaffenen Geistern steht, sofern man letztere in den hierarchischen Ordo der sichtbaren Welt einordnen kann[341].

(c) In der gesamten Summa theologiae fehlt daneben allerdings die klare Aussage, daß sich Christus nach der Himmelfahrt im „caelum empyreum" (oder sogar in dessen oberstem Teil) befindet, obwohl Thomas, wie wir sahen, diesen Himmel als „Ort der Seligen" weiterhin kennt[342] und keinen Zweifel daran läßt, daß die Himmelfahrt Christi zu einem irgendwie räumlichen Ort geführt hat. Ein Beleg für den zweiten Teil dieser Feststellung ist an etwas unerwarteter Stelle, nämlich in der Eucharistielehre der IIIa Pars, zu finden[343]. Eine der Grundunterscheidungen, auf die es Thomas (ähnlich wie übrigens zuvor auch Albert[344]) im Sakramententraktat ankommt, ist die Abgrenzung von „sakramentaler" und „eigentümlicher" Gestalt Christi („species sacramentalis/ propria") zur Vermeidung einer hyper-realistischen Fehldeutung des Altarssakramentes[345]. Unter bei-

[340] Vgl. Thomas, S. th. III, 57, 4 c.: „(...) corpora quae sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora". Vgl. STOCK, A. (1998) 263-266.

[341] Vgl. S. th. III, 57, 5 c.: „Exinde etiam spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum." Auch sie überragt der aufgefahrene Christus. Dazu paßt, daß Thomas schon in der Inkarnationschristologie, nämlich in S. th. III, 8, 4 einen Artikel mit der Fragestellung vorgelegt hatte, „ob Christus seiner Menschheit nach Haupt der Engel sei" (gefolgt von einer positiven Antwort); dazu auch Super Hebr. c. 2, l. 3. In S. th. III, 59, 6 wird Thomas dann sogar noch von der Richtergewalt des Menschen Christus über die Engel sprechen und dies wiederum sowohl mit der inkarnatorischen Würde Christi als auch mit seinem Leidensverdienst begründen.

[342] Dies ergibt sich aus S. th. III, 49, 5 ad 2, wo wie auch in III, 45, 3 ad 2 betont wird, Elias sei bei seiner biblisch bezeugten „Himmelfahrt" nicht ins Empyreum, sondern an einen weniger edlen Entrückungsort (etwa das „caelum aëreum") versetzt worden. Diese beiden Stellen sind aber auch schon die einzigen, wo in der IIIa überhaupt das Wort „caelum empyreum" erscheint. Aus den früheren Teilen der Summa kann S. th. I, 102, 2 ad 1 herangezogen werden, wo Thomas lehrt, daß der Feuerhimmel in seiner Unbewegtheit angemessener Ort für den Zustand der Glückseligkeit ist, der sich ebenfalls durch seine „stabilitas" auszeichnet. Vgl. daneben auch S. th. I, 66, 3 c.; II-II, 175, 3 ad 4.

[343] Vgl. zum folgenden auch METZ (1997) 312f.

[344] Nachweise bei ANZULEWICZ (1997) 272.

[345] Wie eng die Frage nach dem „status exaltationis" nach der Himmelfahrt und die Eucharistielehre zusammengehören, beweist in späterer Zeit die Debatte um die Ubiquität Christi zwischen Lutheranern und Reformierten im frühen Protestan-

den Gestaltformen, so lehrt Thomas, ist der ganze Herr gegenwärtig, allerdings auf unterschiedliche Weise[346]. Im Sakrament ist unter der Brotsgestalt der Leib Christi „per modum substantiae" zugegen, nicht aber „per modum quantitatis". Dagegen gilt für Christus in seiner wahren Gestalt, daß er die ihn umgebenden Körper „vermittels seiner eigenen Dimensionen" berührt[347]. In dieser Eigengestalt befindet sich der Leib Christi für Thomas nach Verlassen der Erde mit allem, was zu seiner menschlichen Natur gehört, wirklich „im Himmel"[348]. Es ist, wie Thomas ausdrücklich sagt, deshalb absurd anzunehmen, der Herr steige in dieser Gestalt durch körperliche Bewegung („motus localis") bei der Wandlung der hl. Messe auf den Altar hinab, da er dann den Himmel verlassen, alle Mittelstücke dieses Weges durchschreiten und zudem mehrere Zielorte auf einmal anstreben müßte[349]. Gegen anderslautende Ansichten verwirft Thomas die Meinung, Christus sei in gewissen eucharistischen Wundern, bei denen tatsächlich eine Veränderung der konsekrierten Materie wahrzunehmen ist, in seiner „eigentümlichen Gestalt" anwesend, denn so ist er allein im Himmel, wo er in dieser Gestalt gesehen und angebetet wird[350].

Man kann aus solchen Texten, wie es etwa H. D. Langer tut, kritisch folgern, auch im Spätwerk des Aquinaten sei kein Beleg dafür zu finden, daß die naturphilosophische Verortung des aufgefahrenen Christus eine theologische Erweiterung erfahren hat, die sich stärker von zeitgebundenen kosmologischen Kategorien hätte lösen kön-

tismus; vgl. WAGNER (1964); HOOGLAND (1966); TOON (1983-1984); resümierend: PÖHLMANN (1986) 336f.

[346] Vgl. Thomas, S. th. III, 76, 1.

[347] S. th. III, 81, 4 c.: „(...) in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones". Die Gegenüberstellung „propria species" – „species sacramentalis" findet sich auch in S. th. III, 73, 5 c., in III, 75, 1 ad 2 und ad 4 oder in III, 76, 8 c.

[348] Vgl. S. th. III, 83, 4 ad 9 (Erklärung der Kanonbitte „Jube haec perferri...") oder III, 76, 5 ad 1: „corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti".

[349] Vgl. S. th. III, 75, 2 c.

[350] Vgl. S. th. III, 76, 8 c.: „(...) quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde, cum videatur in propria specie et adoretur in caelo, sub propria specie non videtur in hoc sacramento." Thomas nennt als zweiten Grund für die Unmöglichkeit dieser Ansicht, daß die Fixierung des Leibes Christi in einem eucharistischen Wunder eine undenkbare Einschränkung der Bewegungsfreiheit des verherrlichten Leibes darstellen würde. Das Wunder kann also nur in einer Veränderung der *sakramentalen* Akzidenzien bestehen. Vgl. zur ganzen Thematik BROWE (1929).

nen[351]. Weiterhin unbeantwortet bleibt jedoch auch dann, weshalb Thomas den Ort Christi in der Summa nicht mehr ausdrücklich mit dem Empyreum identifiziert hat. Kam ihm diese Lehre zu selbstverständlich und bekannt vor, als daß er sie hätte wiederholen müssen[352]? Oder wollte er wenigstens durch den Verzicht auf die exakte Benennung ein Stück des Geheimnisses vor allzu neugieriger Nachfrage und Kritik schützen[353]? Beide Möglichkeiten sind denkbar – aber auch noch eine dritte. Weil sie über die unmittelbare Interpretation unseres Textes hinausweist, soll sie im Rahmen des folgenden Exkurses abgehandelt werden.

Exkurs: Ein pseudo-thomanischer(?) Text zu S. th. III, 57, 4

In den meisten älteren Summa-Ausgaben findet sich als „ad 2" von a. 4 ein Text, den die Leonina aus überlieferungskritischen Gründen als spätere Hinzufügung der Handschriften deklariert und in den Apparat verwiesen hat[354]. In dem Einwand wird in fast wörtlicher Identität zu 3 Sent. d. 22, 3, 3, qa. 1 ag. 1 gefragt, ob Christus „über alle Himmel" aufgefahren sein könne, obgleich dort, wie es bei Aristoteles heißt, gar kein Ort mehr existiert, der doch für den Leib

[351] Vgl. LANGER (1974) 44-47, bes. 47, wo kritisiert wird, „daß Thomas eschatologische Wirklichkeiten mit Hilfe aristotelischer Kategorien zu erklären versucht, ohne im Einzelfall die für ihn allerdings geschichtlich noch nicht greifbaren entsprechenden Abgrenzungen zu machen und methodologischen Grenzüberschreitungen anzugeben" (ebd. 47). Abgesehen davon, daß die Aussagen dieses Satzes wie weite Passagen des ganzen Artikels nicht gerade klar formuliert sind (sehr schillernd im Text ist z. B. die Verwendung des Begriffes „transzendental"), beachtet Langer weder den theologischen Ursprung der Annahme eines „caelum empyreum" noch die allegorisch-symbolischen Dimensionen der scholastischen Eschatologie. Den modernen Interpreten sollte die „Kenntnis von der allegor[isch]-anagog[ischen] Sinndeutung aller sinnlich konkreten Aussagen im MA (...) davor bewahren, von einem weltbildgebundenen festen Glaubensstück der m[ittel]a[lterlichen] Kirche u[nd] Theologie zu sprechen" (MEINHARDT [1986] 1898). Vgl. auch VETÖ (1983).

[352] So STOCK, A. (1998) 265: „Zieht man die thomasische Schöpfungslehre mit heran, so ergibt sich als einzige topologische Möglichkeit das ‚caelum empyreum'".

[353] Wie satirisch solche Kritik bereits zur Zeit des Thomas ausfallen konnte, zeigt ein Text in der volkstümlichen italienischen Geschichtensammlung des „Novellino" (entstanden in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts), Abschnitt XXIX „Qui conta come i savi astrologi disputavano del cielo impirio" (Il Novellino. Übersetzt und herausgegeben von J. RIESZ [Stuttgart 1988] 81): Die Weisen, die sagen, daß Gott jenseits des Empyreums throne, werden durch die Frage eines Narren ratlos gemacht, der wissen will, was denn „sopra il capo di quel Signore" sei – etwa „un capello"?

[354] Vgl. Ed. LEONINA, t. XI, 532.

Christi notwendig gefordert zu sein scheint. Die diesbezügliche Antwort des SK kennen wir. Die darin ausgedrückte Majoritätsmeinung vom Ziel der Himmelfahrt wird in dem genannten Text der Summa ganz offensichtlich revidiert. Um so drängender stellt sich die Frage nach dessen Ursprung. Da im Rahmen dieser Studie unmöglich eine eigene Entscheidung aus der gerade im Falle der Summa schwierigen Perspektive der Textkritik vorgelegt werden kann, wollen wir uns auf einige vergleichende Bemerkungen zu der zweifelhaften Antwort und ihrem Inhalt beschränken, den es zunächst darzustellen gilt.

(1) Wie in den sicher authentischen Artikeln und Antworten vorher ist auch an dieser Stelle vom Empyreum als dem Ziel der Himmelfahrt ausdrücklich keine Rede. Vielmehr wird nun behauptet, daß sich der Leib des Herrn tatsächlich „außerhalb des Umfangs der himmlischen Körper", d. h. konkret außerhalb der letzten kosmischen Sphäre („primum caelum"), was nur heißen kann: jenseits des Empyreums befindet. Die Begründung: Innerhalb des Sphärenganzen müssen diejenigen Dinge stehen, die eines solchen „Umfaßtwerdens" („continentia") bedürfen. Dies ist dann der Fall, wenn sie etwas von den Himmelskörpern empfangen. Dies gilt aber nur für die Körper im natürlichen Zustand, nicht aber im verherrlichten. Denn hier sind die Himmelskörper als Vermittlungsprinzipien überflüssig geworden, weil die Leiber über ihre beseligten Seelen alles direkt von Gott erhalten. Darum spricht nichts dagegen, daß die verherrlichten Leiber und besonders („maxime") Christus sich jenseits der Himmelssphären (und der durch sie geschaffenen Orte) befinden können. Dort ist nicht etwa „Leere" („vacuum") im Sinne eines Raumes, der Körper aufnehmen könnte, es aber faktisch nicht tut, sondern das genaue Gegenteil, die reine Nicht-Möglichkeit, Körper (verortend) aufzunehmen. Wenn aber von Seiten des verherrlichten Christus die „Möglichkeit, dorthin zu gelangen" existiert, weil er auf Örtlichkeit nicht mehr angewiesen ist, spricht nichts dagegen, daß er tatsächlich in dieses „Jenseits aller Orte" eingetreten ist. Diese Aussage ist ohne Zweifel eine echte Neuerung gegenüber derjenigen Position, die von allen uns bisher bekannten Autoren der Scholastik vertreten wurde. Aus theologischen Motiven, näherhin auf Grundlage der Wesensbestimmung verklärter Leiblichkeit, wie sie die christliche Eschatologie bereitstellt, wird das kosmologische Modell des Aristotelismus an einer wichtigen Stelle durchbrochen: Es wird denkbar, daß ein dimensional-quantitativer Körper außerhalb des Kosmos ohne Ort existiert.

An dieser Stelle drängen sich zwei Fragen auf: Ist es prinzipiell vorstellbar, daß Thomas dies gelehrt haben könnte? Und: Gibt es Parallelen in der scholastischen Literatur der (Folge-)Zeit, wo die These klar nachweisbar und vielleicht bestimmten Autoren zuweisbar wird?

(2) Tatsächlich können im sicher echten thomanischen Werk verschiedene konkrete Anknüpfungspunkte für die These des umstrittenen Textstückes angegeben werden.

(a) Zur durchgängigen Lehre des Aquinaten, die hier nicht vom scholastischen Konsens abweicht, ihn aber durchaus pointiert vorträgt, gehört die Annahme, daß die verherrlichte Seele durch ihre unmittelbare Beziehung zu Gott in der „visio beatifica" vollendete Herrschaft über den Leib besitzt[355]. Von außen kommende Bestimmungen des Leibes durch die Himmelskörper, die im natürlichen Zustand von Thomas angenommen werden und die über die niederen Seelenkräfte indirekt und in einem begrenzten Maße sogar den Intellekt des Menschen zu affizieren vermögen[356], haben nun jede Bedeutung verloren.

(b) Der zu diskutierende Einschub des Himmelfahrtsartikels setzt sich wesentlich mit der in der Objektion zitierten Feststellung des Aristoteles im ersten Buch „De caelo" (279a16) auseinander, daß es „über den Himmeln keinen Ort" gibt[357]. Da Thomas die Schrift des Philosophen kommentiert hat, legt sich ein Blick in seine dortigen Ausführungen zur Stelle nahe[358]. Die aristotelischen Aussagen werden im Kommentar verständlicherweise in rein (natur-)philosophischem Kontext diskutiert. Es überrascht darum nicht, daß ausdrücklich weder vom Empyreum noch von der eschatologischen Verherrlichung und von verklärten Körpern die Rede ist. Der Aquinate stimmt zunächst der Aussage des Aristoteles zu, daß es „außerhalb des Himmels" tatsächlich keine der Sinnenwelt zugehörigen Körper geben kann, weil dort „weder Ort noch Zeit noch leerer Raum" exi-

[355] Vgl. den Kernsatz unserer umstrittenen Passage „Corpora autem gloriosa, et maxime corpus Christi non indiget tali continentia, quia nihil recipit a corporibus caelestibus, sed a Deo, mediante anima."

[356] Vgl. S. th. I, 115, 4 c. Zu beachten ist auch der vorhergehende Artikel, in dem die grundsätzliche Einwirkungsmöglichkeit der Himmelskörper auf die „corpora inferiora" erörtert wird.

[357] Vgl. zum aristotelischen Text ELDERS (1966) 143-147.

[358] Zum folgenden vgl. den thomanischen Kommentar De caelo et mundo, lib. 1, c. 9, lect. 21 (Ed. LEONINA, t. III, 84-88). Nach WEISHEIPL (1980) 334 entstand das Werk zwischen 1272 und Dezember 1273, als Thomas gänzlich das Schreiben einstellte. Er gehört also wie die IIIa pars der Summa zur allerletzten Phase des thomanischen Denkens.

stieren[359]. Mit der für einen Aristoteliker selbstverständlichen generellen Ablehnung des Vakuums ist in den naturphilosophischen Schriften des Aquinaten auch die Existenz eines extrakosmischen leeren Raumes ausgeschlossen[360]. Doch es folgt im „De caelo"-Kommentar eine wichtige Einschränkung: Sollte es einen Körper geben, der nicht mehr in Abhängigkeit vom Himmel im Sinne des ihn „Umfangenden" stünde, könnte dieser Körper durchaus auch außerhalb existieren, so wie dies für immaterielle Substanzen möglich ist[361], unter denen Gott und die Engel verstanden werden[362]. Damit aber haben wir ziemlich exakt die Argumentation unseres fraglichen Textes vor uns, wo das im thomanischen Aristoteles-Kommentar noch hypothetisch Formulierte konkret von den verherrlichten Auferstehungsleibern ausgesagt wird. Vergleichen wir mit der zitierten thomanischen Aussage die parallelen Ausführungen im Kommentar Alberts, so fällt auf, daß dieser die von Thomas angestellte Überlegung nicht kennt; daß außerhalb des Himmels nicht einmal der Möglichkeit nach ein Körper existieren kann, gilt für ihn absolut und ausnahmslos[363]. Der Inhalt unseres Einschubs liegt also auch von dieser Seite her im Horizont des thomanischen Denkens.

(c) Noch aufschlußreicher ist ein Blick auf das in unserem Zusammenhang bisher kaum beachtete Quodlibetum 6 des Aquinaten. In q. 2, a. 2 behandelt Thomas dort das dem modernen Leser merkwürdig anmutende Problem, „ob die Engel auf der Wölbung des ‚caelum empyreum' sein können; was auch hinsichtlich der verherrlichten Leiber gefragt wurde". In der freien Diskussion der Quodlibetalveranstaltung hat irgendeiner der Anwesenden dem Magister dieses doppelte Problem zur Lösung vorgelegt. Wahrscheinlich gründet die konkrete Fragestellung in der Lehre des Averroes, nach

[359] Thomas, Super De caelo et mundo, lib. 1, c. 9, n. 1: „neque locus, neque vacuum, neque tempus". Wie Thomas in S. th. I, 46, 1 ad 8 zu verstehen gibt, schließt dies allerdings nicht aus, daß man sich einen Raum über dem Himmel *imaginieren* könnte, indem man in der Vorstellung die Dimensionen des Universums erweitert: „Sicut, cum dicitur, supra caelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginatum tantum; secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi". Vgl. auch S. th. I, 8, 4 ad 3.

[360] Zur diesbezüglichen Lehre des Physikkommentars (l. IV, c. 8) vgl. ELDERS (1982) 115; ELDERS (1994) 79f.

[361] Thomas, Com. super De caelo et mundo, lib. 1, c. 9, lect. 21, n. 3: „Unde si esset aliquod corpus quod non dependeret a corpore caeli sicut a continente, illud nihil prohiberet esse extra caelum, sicut substantiae spirituales."

[362] Vgl. Thomas, Com. super De caelo et mundo, lib. 1, c. 9, lect. 21, n. 8.

[363] Vgl. Albert, De caelo, l. 1, tr. 3, c. 9 (Ed. COLONIENSIS, t. V, 73ff.). Zur Himmelsvorstellung Alberts vgl. HOSSFELD (1969), bes. 329-334.

welcher der „erste Beweger" jenseits der letzten Sphäre auf deren Wölbung („in convexo") zu lokalisieren ist[364]. In der angehängten Bemerkung zu den „verherrlichten Leibern" wird deutlich, daß unsere in die Eschatologie weisende Fragestellung in der aktuellen Debatte der Zeit präsent ist.

In seiner Antwort geht Thomas von zwei möglichen Ortsdefinitionen aus, die bei den „alten" Philosophen Zustimmung gefunden hätten. Die erste bestimmt „Ort" allein von der quantitativen Verfaßtheit eines Körpers her: Schon dadurch, daß er räumliche Dimensionen hat, nimmt dieser notwendig einen Ort ein. Eine solche Bestimmung, so Thomas, wird von Aristoteles verworfen. Der Philosoph definiert im vierten Buch der Physik stattdessen „Ort" mit Bezug auf denjenigen Körper, der den zu verortenden Gegenstand umfaßt: Der Ort ist die „Oberfläche des umgebenden Körpers", wobei notwendigerweise das zu äußerst Umfassende („primum continens") letzter Grund aller Örtlichkeit und damit auch Ursache der Immobilität aller Orte in einem Universum ist, bei dem zumindest die letzte Umgrenzung, die äußerste Sphäre stets wesentlich unbewegt bleibt. Der zweiten, aristotelischen Definition schließt sich Thomas an und beantwortet von ihr her das Ausgangsproblem, ganz ähnlich wie im „De caelo"-Kommentar: Die Notwendigkeit, an einem Ort zu existieren, kommt einem Körper nur insofern zu, als er vom „primum continens" abhängig ist. Hintergrund ist wiederum das normalerweise für alle verorteten Körper geltende Axiom „locus conservat locatum"[365]. Die Engel und auch die verherrlichten Leiber sind dieser Abhängigkeit enthoben, wobei im zweiten Falle der Grund in der Tatsache gesehen wird, daß ein verherrlichter Leib durch seine Seele vervollkommnet wird, die ihrerseits aus der Gottesschau die Seligkeit empfängt – die erhaltende, konservierende Funktion des verortenden Kosmos wird dadurch überflüssig. „Und deshalb besteht keine Notwendigkeit, daß ein verherrlichter Leib oder ein Engel von irgendeinem örtlichen Körper umgeben wird, und deswegen spricht nichts dagegen, daß sich ein verherrlichter Leib oder auch ein Engel

[364] Vgl. die Hinweise und Stellenangaben in der kritischen Edition der Leonina, Bd. XXV,2, 297, Anm. zu Z. 3.

[365] Es wird von Thomas mehrfach in seinen Schriften zitiert, vgl. etwa 2 Sent. d. 19, q. 1, a. 1 sc. 4; 4 Sent d. 50, q. 1, a. 2 sc. 1; Com. In Iob, c. 40. Auch Albert kennt es unter der Formel „locus est salvativus locati": Nachweise bei ANZULEWICZ (1997) 269, mit Anm. 94.

auf der Wölbung des Empyreums befindet"[366]. Wieder treffen wir auf exakt dieselbe Argumentation, die in der umstrittenen Antwort von S. th. III, 57, 4 vorliegt.

(d) Das eben besprochene Quodlibet hat Thomas entweder während seiner zweiten Pariser Zeit, näherhin in der Fastenzeit 1272, oder aber etwas früher, im Advent 1270 zu Neapel, veranstaltet[367]. In dieselbe Zeit datiert der unvollendete Kommentar zu „De caelo", „wahrscheinlich ist er 1272-1273 in Neapel entstanden"[368]. Auf jeden Fall gehören beide Texte in die letzte, reife Phase des thomanischen Wirkens und stehen in unmittelbarer Nähe zur Abfassung der IIIa Pars der Summa[369]. Die eben dargestellten Thesen müssen Thomas präsent gewesen sein, als er die Quästion zur Himmelfahrt des Herrn schrieb.

Ich glaube damit gezeigt zu haben, daß man sich allein im Blick auf innere Kriterien sehr schwer tun wird, den Inhalt unserer Objektion als pseudothomanisch zu identifizieren. Kann der Blick in Texte von Zeitgenossen des Aquinaten diesen Eindruck verstärken?

(3) Thomas ist schon im 13. Jahrhundert nicht der einzige Theologe gewesen, der sich die Frage gestellt hat, ob ein verherrlichter Körper bzw. konkret der auffahrende Christus die letzte kosmische Sphäre verlassen kann. Vor allem in der Quodlibetalliteratur hat der thomanische Text eine Reihe von Nachfolgern gefunden. Somit muß bei unserer Suche nach Argumenten für die Einschätzung des umstrittenen Summa-Textes auch in Erwägung gezogen werden, ob anderswo in unmittelbarer Nähe zu Thomas (also vor 1300) die fragliche thomanische/ pseudothomanische These aufgegriffen bzw. erwähnt wird. Ohne eine vollständige Untersuchung liefern zu wollen, weise ich beispielhaft auf zwei bislang nur in den Handschriften zugängliche Texte hin.

(a) Nur wenige Jahre nach Thomas' Tod begann Berthold von Saint Denis (†1307) in Paris als theologischer Magister zu lehren

[366] Thomas, Qdl. 6, q. 2, a. 2 c.: „et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut angelus ab aliquo locali corpore ambiatur, et propter hoc nichil prohibet corpus glorificatum vel etiam angelus in convexo caeli empyrei esse".

[367] Vgl. dazu WEISHEIPL (1980) 328f., der ausschließlich die erste Datierung zitiert, die von P. Mandonnet stammt. Die zweite Ansicht wird von P. Gauthier, dem Editor der Quodlibeta in der Leonina, vertreten. Vgl. TORRELL (1995) 221-226.

[368] TORRELL (1995) 249.

[369] Vgl. WEISHEIPL (1980) 325: „Abgesehen von den ersten wenigen Quästionen wurde die gesamte tertia pars von September 1272 bis Dezember 1273 in Neapel verfaßt"; TORRELL (1995) 164f.

(seit 1278/79)[370]. Zu den wenigen Texten, die von diesem Weltkleriker nach heutigem Wissensstand überliefert sind, gehört ein Quodlibet aus der Fastenzeit 1282, in dem u.a. nach der Möglichkeit des verherrlichten Leibes gefragt wird, die Umgrenzung des Empyreums zu verlassen[371]. Während Berthold als Argument für diese Annahme auf die totale Verfügungsgewalt der verherrlichten Seele über ihren Leib verweist und damit genau den thomanischen Gedanken (allerdings ohne jede Namensnennung) referiert, fällt die nachfolgende eigene Antwort strikt negativ aus. Der Magister erweist sich darin als strenger Aristoteliker, der zudem die Lehre des „Philosophen" ganz am Leitfaden des „Kommentators" (Averroes) auslegt. Was im thomanischen Quodlibet wichtigster Einwand gewesen war, wird hier erneut, nun aber positiv aufgegriffen: Wer einen Körper jenseits des Empyreums denken will, verfällt schlicht einem „Irrtum der sinnlichen Vorstellung". Wo „nichts" ist, will er ein Vakuum denken, in das der verherrlichte Körper versetzt werden könnte[372]. In dieser Standardkritik gegen die Annahme eines leeren Raumes übernimmt das Mittelalter die Argumentation, die Aristoteles selbst gegen diese „Populärmeinung", wie sie etwa bei den Atomisten vertreten wurde, vorgetragen hatte. So weit ist sich Berthold mit Thomas einig. Anders als dieser aber will er ein Argument vom verherrlichten Leib her (seiner „virtuositas") unter diesen (fehlenden) Bedingungen nicht mehr gelten lassen: Raum ist für ihn eine unabdingbare, prinzipielle Voraussetzung für die Existenz von Körpern, seine Funktion läßt sich nicht auf das „conservare" eingrenzen, dessen ein durchseelter Leib im Zustand der Verherrlichung möglicherweise nicht mehr bedarf. Auch wenn der Text nirgendwo zu verstehen gibt, daß

[370] Vgl. GLORIEUX (1933) 392f. (n. 194).

[371] Vgl. Berthold v. St. Denis, Quodl. I, q. 15: „Utrum corpus gloriosum possit se facere extra superficiem caeli empyrei" vom 5. März 1282 (vgl. GLORIEUX [1925] 106): Cod. Paris Nat. lat. 14726, fol. 178ra-179vb.

[372] Vgl. ebd. fol. 178ra-rb: „Respondeo: Revera quaestio ista procedit ex falsa imaginatione, et implicat contradictionem. Sicut enim illi qui falsam habebant imaginationem de va[178rb]cuo dicebant vacuum esse spatium imaginarium infra latera continentis vel dimensiones separatas, implicabant contradictionem eo quod in vacuo nec est spatium nec dimensiones nec sursum et deorsum, et sic simul et semel dum ponebant vacuum, ponebant plenum, ut patet manifeste per Philosophum et Commentatorem suum in quarto Physicorum. Eodem modo qui imaginantur corpus gloriosum posse fieri extra superficiem caeli empyrei, implicant contradictionem eo quod extra superficiem caeli empyrei nihil est, et ideo non est ibi extra nec intra nec supra. Extra enim et supra et intra non <possumus> dicere nisi entis, et ideo non potest fieri corpus gloriosum extra superficiem empyrei cum non sit ibi extra, sed pure nihil."

er sich hier konkret mit einer Ansicht des Aquinaten auseinandersetzt, ist er doch zumindest ein weiterer klarer Beweis dafür, daß der Inhalt der umstrittenen Objektion aus der Himmelfahrtsquästion der Summa theologiae bestens in die Diskussion der Zeit hineinpaßt. Nach dem ersten Argument wird von Berthold noch ein zweiter Versuch diskutiert, einen verherrlichten Körper jenseits der letzten Sphäre zu plazieren. Dieser geht von dem Gedankenexperiment aus, daß ein solcher Körper dadurch, daß er Unzerstörbarkeit besitzt, auch dann erhalten bleiben müßte, wenn per impossibile „jeder Ort zerstört würde", d.h. wenn man sich das ganze Sphärengefüge des Kosmos wegdächte. Wenn aber der Körper in dem dabei entstehenden Vakuum existieren könnte, dann muß diese Möglichkeit ebenfalls bei bestehendem Kosmos im leeren Raum jenseits der letzten Himmelssphäre gegeben sein[373]. Es ist klar, daß Berthold diese Ansicht in ähnlicher Weise wie die erste zurückweist, weil auch sie das extrakosmische Nichts mit einem dimensional verfaßten „leeren Raum" verwechselt[374]. In unserem Zusammenhang ist aber nicht seine exakte Entgegnung wichtig, die auf die averroistische Gegenthese hinausläuft, daß jeder Körper als solcher notwendig an einem Ort ist[375], ebensowenig wie der nachfolgende lange Exkurs über verschiedene mögliche Formen von „Örtlichkeit", den Berthold vom Kommentator übernimmt. Von Bedeutung für uns ist stattdessen, daß Thomas offensichtlich nicht der einzige gewesen zu sein scheint, der damals die Möglichkeit einer Überschreitung der kosmischen Grenzen im eschatologischen Kontext vertreten hat, denn es ist unwahrscheinlich, daß Berthold mit seinem Argument nur einen imaginären Gegner bekämpft. Vielleicht würde eine genauere Durchsicht der naturphilosophischen Traktate der Zeit die Zuordnung der

[373] Vgl. ebd. fol. 178rb: „Dicit ergo ista opinio quod corpus gloriosum potest fieri extra superficiem empyrei caeli. Dicit enim quod corpus gloriosum est incorruptibile et ideo, posito per impossibile quod omnis locus corrumperetur, adhuc corpus gloriosum remaneret, etsi esset in nihilo, et sic potest imaginari quod corpus gloriosum fieri possit extra superficiem caeli empyrei."

[374] Vgl. ebd.: „Sed certe videtur quod ista imaginatio peccet in duobus. Primo [Hs: prima] quia redit ad primam imaginationem; tum quia in se continet falsitatem. Quod autem redeat ad primam imaginationem <constat>, quia, cum imaginatur corpus gloriosum remanere omni loco destructo, adhuc alicui imaginatur illud remanere, et sic vel imaginatur vel dimensiones separatas vel spatium infra latera continentis, et sic contradictio est ut prius. Quam etiam in se falsa sit, videtur, quia omne corpus eo ipso quod corpus est, est in loco, vel per se vel per accidens."

[375] Vgl. ebd.: „Dico igitur secundum sententiam Averrois quod omne corpus eo ipso quod corpus est, est in loco."

von Berthold referierten Ansichten zu bestimmten Denkern möglich machen.

(b) Ein zweites Beispiel aus der Quodlibetalliteratur zu unserem Thema, das ebenfalls noch in recht großer zeitlicher Nähe zu Thomas von Aquin steht, stammt vom französischen Dominikaner Bernhard von Trilia (†1292), der ab 1280 als Magister in Paris tätig war. Die kritische Ausgabe seiner Quästionen zur Erkenntnispsychologie hat das Urteil der älteren Forschung bestätigt, daß Bernhard zu den Begründern der französischen Thomistenschule gezählt werden darf[376]. Auch die bisher weitgehend unveröffentlichten Quodlibeta zeigen diese deutliche Abhängigkeit vom Schrifttum des Aquinaten bis hin zu unvermittelten längeren wörtlichen Übernahmen, wie G. André u.a. an einer Quästion Bernhards zur Auferstehung Christi zeigen konnte, die sich reichlich aus dem Qdl. 3, q. 2, a. 5 des hl. Thomas bedient[377].

Um so mehr dürfen uns im Zusammenhang unserer Frage zwei Quästionen aus dem ersten und zweiten Quodlibet Bernhards interessieren, in denen es darum geht, „ob Christus über alle Himmel aufgestiegen ist" bzw. „ob irgendein Körper oberhalb der Wölbung des Empyreums sein könnte"[378]. Da die beiden Texte im Hauptteil ihrer Antworten weitgehende wörtliche Identität aufweisen, können wir uns für unseren Zweck auf den ersten von ihnen beschränken, dessen Transkription in den Anhang unserer Studie aufgenommen ist (Bd. 2, T 23, S. 234-236). Er stammt aus dem Jahre 1283 und ist damit nur unwesentlich jünger als der zuvor diskutierte Beitrag Bertholds.

Auch Bernhard gibt in seiner Antwort zu erkennen, daß er unsere Fragestellung ganz von den aristotelischen Vorgaben her zu beantworten bemüht ist. Drei Positionen zur Frage stellt er vor, wobei die dritte zwischen den beiden ersten vermittelt und Bernhards eigene Lösung darbietet. Die erste Ansicht ist die schon von Aristoteles kritisierte Behauptung, daß es einen unendlichen leeren Raum gibt, in dem (unter anderem) unser Kosmos situiert ist. Dann wäre es kein

[376] Übersicht der Werke und Handschriften: KAEPPELI (1970-1993) I, 234-237. Zu Leben und Werk vgl. P. Künzles Prolegomena zu der erwähnten Edition: Bernardus de Trilia, Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae, ed. P. KÜNZLE = Corpus Philosophorum Medii Aevi 1 (Bern 1969) 3*-18*.

[377] Vgl. ANDRÉ (1921) 264f.

[378] Qdl. I, 6: „Utrum Christus ascenderit super omnes caelos sive supra convexum ultimi caeli" (Cod. Vat. Borgh. lat. 156, fol. 158ra-rb); Qdl. II, 13: „Utrum aliquod corpus posset esse supra convexum caeli empyrei" (ebd. fol. 175va-vb). Vgl. GLORIEUX (1925) 102f. Den Codex beschreibt ANDRÉ (1921) 233-238.

Problem, sich einen Körper aus diesem Kosmos auch jenseits der äußersten Grenze zu denken. Die These wird mit Berufung auf die gängigen aristotelischen Argumente verworfen; vor allem wird darauf verwiesen, daß jeder Ort prinzipiell auf die Aufnahme eines Körpers ausgerichtet, also „natürlicher Ort" für ihn sein muß, damit er nicht überflüssig ist. Aus dieser Ablehnung des „vacuum" ziehen die Vertreter der zweiten von Bernhard referierten Ansicht die Konsequenz, daß dann jenseits der letzten Sphäre prinzipiell und ausnahmslos kein Körper existieren kann. An einem Ort zu sein, so behaupten sie, ist eine unmittelbare Bedingung von Körperlichkeit als solcher. Man erfaßt in dieser These unschwer die Lehre des Averroes, als deren Vertreter wir Berthold von St. Denis kennengelernt hatten. Wenn sich Bernhard ihr nicht anschließen will, so hat er dafür ein gutes Argument: Zumindest die letzte Sphäre selbst ist ein Körper ohne Ort (d.h. ohne einen anderen umschließenden und so verortenden Körper), weshalb die behauptete prinzipielle Verknüpfung von Körper und Ort nicht stimmen kann. Darum schließt der Magister eine dritte Lehrmeinung an: Weil das Eingeschlossensein der Körper in die Begrenzung des Universums nur ein faktisch, nicht aber prinzipiell mit ihrer Natur verknüpftes Gesetz ist, ist es denkbar, daß Gott aufgrund seiner unbeschränkten Vollmacht davon eine Ausnahme macht. Er könnte darum beispielsweise in dieses Jenseits Sterne setzen wie ins Firmament. In einem solchen Falle, so erläutert uns das andere Quodlibet (II, 13), würde Gott durch ein Wunder die Wirkung einer Zweitursache (der verortenden Sphäre) ohne deren reales Wirken im Dasein erhalten[379]. Obwohl Bernhard damit anders als Thomas stark den übernatürlichen Charakter eines solchen Geschehens betont, ist der Kern seines Arguments doch dasselbe wie beim Aquinaten: Sofern es Körper gäbe, die – anders als alle „corpora naturalia" – nicht mehr vom „Enthaltensein" durch die letzte Sphäre abhängig wären, könnten sie deren Begrenzung verlassen. Ausdrücklich wird der verherrlichte Leib Christi diesen Körpern zugezählt. Während Thomas die dazu nötige Vollmacht und Möglichkeit („potentia") für den Leib aus der Durchdringungskraft der

[379] „...Deus potest conservare effectus secundarum causarum sine influentia earum in ipsos. Et ideo per divinam potentiam, non autem per naturam posset aliquod corpus supra <convexum> ultimi caeli esse sine corpore ambiente": Bernhard von Trilia, Qdl. II, 13 (fol. 175va). Die Abgrenzung gegenüber einer der verurteilten Thesen von 1277, die u. a. durch Siger von Brabant vertreten wurde, ist offensichtlich (n. 69: „Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria": HISSETTE [1977] 128f.).

Gott schauenden Seele erklärt und damit nur indirekt im Übernatürlichen fundiert, möchte Bernhard dies unmittelbar tun, indem er auf ein Wunder Gottes rekurriert. Wenn es auch nicht mit letzter Sicherheit beweisbar ist, so darf doch vermutet werden, daß Bernhard zumindest das thomanische Quodlibet 6 gekannt hat. Er hätte in diesem Falle aber nicht, wie an anderen Stellen, die thomanische Lehre einfachhin übernommen, sondern sich zwar an ihrer Grundidee orientiert, sie aber in einen umfassenderen Erklärungsrahmen gestellt und auch inhaltlich verändert, in gewissem Sinne theologisch entschärft. Ein Zeuge für die Ursprünglichkeit unseres umstrittenen Summa-Textes ist leider auch Bernhard nicht.

(c) Da weitere Diskussionsbeiträge der Zeit um 1300, zu denen man die besprochenen Ansichten des Aquinaten in Beziehung setzen könnte[380], ebenso kein klareres Urteil ermöglichen, wollen wir den Exkurs an dieser Stelle beenden.

[380] Keine Einsicht nehmen konnte ich in das Qdl. IV, 10 des Roger Marston OFM († nach 1300): „Utrum corpus Christi nunc gloriosum sit in convexitate caeli empyrei" (Cod. Assisi Bibl. Com. 118, fol. 133v). Daß Aegidius Romanus OESA († 1316) das Emypreum als Zielpunkt des auffahrenden Christus annimmt, beweist schon die Fragestellung seines Qdl. I, q. 5, a. 3: „Utrum Christus in caelo empyreo sit sub ratione stantis vel sedentis" (ed. Löwen 1646, 12f.). Beachtung verdient weiterhin das Qdl. 15, q. 2 des Heinrich von Gent aus dem Jahre 1291: „Utrum Christus ascenderit super omnes caelos" (GLORIEUX [1925] 199; ed. Paris 1518). Auch Heinrich bleibt bei der traditionellen Lehre, wonach Christus an oberster Stelle des Empyreums Platz genommen hat. Um ein Überschreiten der Sphärengrenze zu behaupten, fehlen nach Heinrich die bestätigenden Autoritäten, auf die man sich berufen könnte. Dennoch möchte er dies Christus *als Möglichkeit* durchaus zusprechen. Die Kernstelle lautet: „Si vero intelligere conetur aliquis ascendisse Christum super omnes caelos corporales ultra convexitatem extremi caeli: nescio qua auctoritate aut ratione illud firmare poterit. Sed quin sic super omnes caelos corporales ascendisse potuisset, si voluisset, non dubito." Durandus a S. Porciano († 1334), in vielen Fragen als Gegner seines Ordensbruders Thomas bekannt, hat in seinem SK eine recht ausführliche Erörterung zu einem möglichen Aufstieg Christi „supra convexum caeli empyrei" vorgelegt (3 Sent d. 22, q. 8 in der dritten, abschließenden Fassung des SK, die allein im Druck erschienen ist [wir benutzen: Venedig 1571, fol. 251vb-252ra]; Entstehungszeit nach STEGMÜLLER [1947] I, 84 ist 1317-1325). Seine These: Ein solcher Aufstieg ist möglich, aber nicht angemessen, denn über dem Gewölbe des Empyreums könnte Christus nichts mehr sehen, was seiner Glückseligkeit doch sehr abträglich wäre... Damit halten bis ins Lächerliche reichende sophistische Einwände in die Fragestellung Einzug, die man ähnlich noch bei Sylvester Prierias (Rosa aurea, tr. 3, q. 43 [ed. VENEDIG, 643F-G]), Cajetan (Comm. zu S. th. III, 57, 4/5 [LEONINA, t. XI, 533f.]), Medina (Comm. in IIIam, q. 57, 4, ad tertium arg. [ed. VENEDIG, 678b]) oder Suárez (Comm. in S. th. III, 57, 5 [Opera, t. 19, 961]) erörtert findet. Leider bietet auch der Durandus-Text, obgleich Suárez ihn als Einwand gegen Thomas versteht, nur ein Zeugnis für seine intime Vertrautheit mit den Argumenten der Debatte im all-

Die Unsicherheit über die fragliche Summa-Passage bleibt weiterhin bestehen, da weder die inneren noch die äußeren Argumente, die wir gesammelt haben, einen unumstößlichen Beleg für ihre Echtheit liefern konnten. Allerdings spricht allein von diesen Seiten her auch nichts gegen eine Einordnung ins thomanische Denken. Es wäre darum interessant, ob eine Revision der mittlerweile hundertjährigen, nur halbkritischen Leonina-Edition aus textkritischer Sicht zu einem veränderten Urteil kommen könnte, so daß eine Rückkehr zur Lesart der „Editio Piana"[381] möglich wäre. Falls die Objektion und ihre Antwort dagegen tatsächlich nicht von Thomas stammt, drängt sich das Urteil auf, daß ihr späterer Verfasser das Quodl. 6 zur Vorlage genommen haben könnte und versucht hat, in christologischer Hinsicht eine Konsequenz zu formulieren, deren Prämissen bei Thomas angelegt sind.

(d) Selbst wenn bei Thomas die Existenz verherrlichter Leiber außerhalb der Weltengrenze nur eine Möglichkeitsspekulation ohne christologische Folgen geblieben sein sollte, wird darin seine Fähigkeit erkennbar, in einer Frage aus der breiteren Diskussion der Zeit eine eigenständige, gerade im aristotelischen Kontext nicht selbstverständliche Position vorzulegen. Indem er seine (aristotelische) anthropologische Prämisse „eschatologisch verlängert" und zuende denkt, kommt er zu naturphilosophisch relevanten Konsequenzen, die auch ein Jahrzehnt nach seinem Tode von den meisten Teilnehmern der Debatte als allzu gewagt abgelehnt werden.

Dennoch zeigt sich allein in der Tatsache der intensiven Problemerörterung, daß in den wenigen Jahren, die zwischen den Quodlibeta

gemeinen, nicht aber mit unserem fraglichen Thomas-Text im speziellen. Abschließend sei darauf hingewiesen, daß in der nachreformatorischen Thomas-Kommentierung die Frage des Auffahrtzieles zuweilen im Lichte der protestantischen Ubiquitätsthese behandelt wird, was katholische Autoren zu einer unzweideutigen Verortung Christi *innerhalb* des Himmelsraumes zurückkehren läßt; dies wird beispielhaft deutlich bei Gregor von Valencia, Commentaria theologica, t. 4, d. 2, q. 6 (Ingolstadt 1597). Dennoch wird bis in die Neuzeit in der Thomistenschule auch noch die durch Cajetan und Suárez propagierte Meinung vertreten, die sich auf unseren umstrittenen Textabschnitt stützt, wenn auch eher als Minoritätsposition: „Probabile est Christum sic ascendisse, ut pedibus contingat convexum supremi caeli et totus sit extra caelos (...). Hanc sententiam tenet Thomas hic a. 4...": Billuart, Summa Sancti Thomae, De Incarnatione, diss. 13, a. 1 (ed. PARIS, 236); die Alternativthese (Verbleiben im Empyreum) wird – mit Bezug auf die Aussagen im SK – als „ad minus aeque probabile" bezeichnet. Ähnlich zuvor Sylvius, Comm. in IIIam, q. 57, a. 4 (ed. ANTWERPEN, 183).

[381] Vgl. Thomas, Summa Theologiae, ed. Commissio PIANA, Bd. 4 (Ottawa 1953) 2794 a-b.

des Thomas und denen der übrigen genannten Denker liegen, Themen wie das vorliegende an Bedeutung gewonnen haben. Man darf nicht vergessen, daß exakt in diese Zwischenzeit die Pariser Verurteilung von 1277 fällt. In seiner Thesenliste wendet sich Bischof Étienne Tempier bekanntlich vor allem gegen die Autonomieansprüche radikal-aristotelischer Artistenmagister, die an wichtigen Punkten mit den Vorgaben der christlichen Theologie unvereinbar geworden sind. So finden sich unter den zurückgewiesenen Thesen auch Aussagen wie die, daß Gott den Himmel nicht geradlinig bewegen könne, weil sonst ein Vakuum entstünde (Art. 66 nach der Zählung von R. Hissette), oder daß er nicht mehrere Welten zu schaffen vermöchte (Art. 27)[382]. Indem der Bischof sie verwirft, verteidigt er nicht nur die unbedingte Allmacht Gottes gegenüber der Natur und stellt damit den christlichen Begriff des frei handelnden Schöpfergottes über die antik-philosophische Vorstellung einer unwandelbar-ewigen Ordnung des Kosmos. Konkret eröffnet er den Denkern des Mittelalters die Möglichkeit, theologisch abgesichert nach einem auch philosophisch zu rechtfertigenden Konzept von leerem Raum und extrakosmischer Körperlichkeit zu suchen[383]. Wenn sich gerade in quodlibetalen Quästionen bei Berthold von St. Denis, Bernhard von Trilia, Heinrich von Gent und anderen Autoren nach 1277 die Diskussion um verherrlichte Körper außerhalb des Empyreums intensiviert (wenn auch die Stellungnahmen zunächst eher konservativ bleiben), dann sind dies nicht allein, wie H. J. Weber etwas despektierlich formuliert, „Fragen der Neugier", die sich daraus ergeben, „daß nicht der Meister die Glaubenslehre thematisch darbietet, sondern andere ihn dazu provozieren"[384], sondern es spiegelt sich in dem für sich genommen spitzfindigen Einzelproblem etwas von einer neuen Etappe im Naturdenken wider, die paradoxerweise in der theologisch motivierten Verurteilung von Philosophen einen zusätzlichen Anstoß gefunden hat. Egal, ob man im Ereignis von 1277 stärker einen Katalysator oder nur einen Indikator dieses Evolutionsprozesses sehen möchte[385] – der Sache nach steht fest, daß man von nun an, vor allem ab dem 14. Jahrhundert, in mannigfachen Einzelfragen über die Möglichkeit leerer Räume und anderer Welten

[382] Zu den genannten Sätzen vgl. HISSETTE (1977) 64f. 118ff.; GRANT (1996) 78ff.

[383] Über die weitere scholastische Diskussion zu dieser Frage informiert GRANT (1981) 105-147; GRANT (1994) 169-188.

[384] WEBER, H. J. (1973) 120.

[385] Zur interpretatorischen Verschiebung in der neueren Forschung vgl. den Bericht von EMERY, K. (2001), dort bes. 7ff.

jenseits unseres Kosmos diskutieren und damit dem später „modern" genannten Weltbild einen Schritt näher kommen wird[386]. Immer wieder werden dabei die „corpora gloriosa" Erwähnung finden[387]. Obgleich diese Entwicklung den Rahmen unserer Arbeit weit überschreitet, sind wir doch in Thomas von Aquin auf einen Denker gestoßen, der bereits vor 1277 aus originär theologischen Gründen einen kleinen Schritt über die Grenzen der aristotelischen Kosmologie hinausgewagt und damit eine Richtung eingeschlagen hat, die beweist, daß dem Mittelalter bei aller bleibenden Verwiesenheit auf das Weltverständnis der Antike die Fähigkeit nicht fehlte, dessen autoritative Vorgaben zu erweitern und zu korrigieren. Unser Exkurs sollte gezeigt haben, daß nicht nur die scholastischen Aristoteleskommentare der Ort sind, wo sich diese Entwicklung abgespielt hat, sondern auch Quästionen aus Christologie oder Eschatologie.

g) Wirkungen der Himmelfahrt

(1) Wie im Falle der Auferstehung Christi scheint man sich auch mit Blick auf seine Himmelfahrt der Heilsbedeutung des Geschehens zunächst nicht mit Hilfe des philosophisch klaren „effectus"-Begriffes, sondern eher durch weniger strenge Deskriptionen angenähert zu haben, die aus dem reichen Vokabular des geistlichen Lebens Begriffe für eine besondere „Himmelfahrtsspiritualität" auszuwählen suchen. In der „Legenda aurea" etwa werden neun „Früchte" der Himmelfahrt Christi zusammengestellt[388]: Sie befördert die Einwohnung der göttlichen Liebe, eine bessere Erkenntnis Gottes und den verdienstlichen Glauben. Sie steigert unsere Sicherheit wegen des Fürsprechers, den wir nun beim Vater haben, die Würde des in den Himmel erhobenen Menschengeschlechtes und die Festigkeit unserer eigenen Hoffnung auf Verherrlichung. Sie zeigt uns den Weg, den wir einmal gehen sollen, öffnet die Tür zum Himmel und bereitet uns dort einen Wohnort. Diese Liste aus Schrift- und Väter-

[386] Allgemein zur Bewertung der scholastischen Naturphilosophie in der Geschichte der Physik vgl. MAIER (1964), umfassender GRANT (1996). Zu den genannten speziellen Fragen bieten einen guten Überblick GRANT (1996) 122-126 und SARNOWSKY (1997); der zuletzt genannte Artikel beinhaltet zahlreiche Textbelege und Literaturangaben, die wir hier nicht einzeln wiedergeben wollen.

[387] Vgl. etwa SARNOWSKY (1997) 135f. zu diesbezüglichen Ausführungen im „De caelo"-Kommentar des Nikolaus von Oresme (†1382).

[388] Vgl. Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c. 67 (ed. MAGGIONI, 490ff.): „Circa septimum, quare scilicet ascendit, notandum quod ascensionis sue novem sunt fructus sive utilitates...".

theologie ist inhaltlich nur noch geringfügig erweiterbar[389]. Was die wissenschaftlichen Theologen der Hochscholastik interessiert, ist darum wieder mehr die Präzisierung der Redeweise, die nur auf dem Wege von Vergleich und Abgrenzung gefunden werden kann – und in dieser „Analytik der Heilsereignisse" zugleich neue Schwierigkeiten evoziert.

(2) In einer problemlosen Allgemeinheit verbleiben Feststellungen, wie wir sie noch bei Bonaventura finden können: Die Himmelfahrt wie die Auferstehung Christi haben je das Entsprechende „für uns" bewirkt[390], namentlich die endgültige „Öffnung der Himmelstür[391]. Schon vorher geben sich andere Hochscholastiker mit solchen Sätzen nicht mehr zufrieden.

(a) Die Alexander von Hales zugeschriebene Himmelfahrtsquästion fragt als erste nach einem „effectus proprius" der Himmelfahrt Christi[392], und die Summa Halensis[393] sowie Gérard d'Abbeville[394] greifen das Thema in noch größerer Ausführlichkeit auf. Gesucht ist eine Beschreibung der Wirksamkeit, in der die Himmelfahrt wie zuvor die Auferstehung neben der verdienstursächlichen Passion bestehen kann. Da an deren Primat im Heilsordo kein Zweifel besteht, fällt es den Scholastikern schwer, eine nennenswerte soteriologische Eigenbedeutung der Himmelfahrt herauszustellen. Alexander

[389] Vgl. etwa die „triplex utilitas ascensionis", die Bonaventura in einem Himmelfahrtssermon erwähnt (Opera IX, 321-324): „liberatio infernalium" – „effusio divinorum charismatum" – „reparatio ruinae angelorum". Die Gliederung dieser Predigt teilt DE REU (1996) 272f. mit.

[390] Vgl. Bonaventura, Sermones de tempore, sermo 233, n. 3 (ed. BOUGEROL, 320): „... quia sicut resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, sic ascensio est causa nostrae ascensionis." Die Äußerung eines anderen Sermos, der eine „triplex utilitas" nennt, wurde schon früher zitiert. Nach der kostbaren Passage über Christi Auferstehung in der ersten Ansprache der „Hexaëmeron"-Reihe, auf die wir ausführlich in § 3 eingegangen sind, wirkt die anschließende, sehr kurze Bemerkung über die Himmelfahrt recht gesucht und künstlich: Der wie Mose in die Mitte der Wolke aufgenommene Christus versinnbildlicht die „Mitte der Tugenden", mit denen sich der Ethiker beschäftigt. Es schließt sich eine entsprechende allegorische Übertragung der Aufstiegsmetapher an: „Sic Christianus debet ascendere de virtute in virtutem, non statuendum terminum virtutis, quia ex hoc facto desineret esse virtuosus" (Opp. V,2, 334b).

[391] Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 22, a. un., q. 6 ad 2: „statim in morte ianua [sc. caeli] fuit aperta quantum ad meritum, sed in resurrectione quantum ad egressum de limbo, in ascensione vero quantum ad ascensum in caelum." Hinweise auf einige ähnliche Aussagen gibt GIACOMETTI (1990) 205ff.

[392] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione, App. 2, q. 3, nn. 17-22 (ed. QUARACCHI, 1473f.).

[393] Vgl. Summa Halensis, l. 3, nn. 204-206.

[394] Vgl. Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 7 c. (Bd. 2, T 22, 215ff.).

von Hales weist darauf hin, daß die „Öffnung der Himmelstür" für die Erlösten bereits durch das Leiden Christi und dessen Zueignung in der Taufe geschehen ist[395], und bei dieser Aussage hatte es ein Theologe wie Petrus Lombardus belassen[396]. Auch die „Befreiung aus der Gefangenschaft", die sich nach Eph 4,8 (bzw. Ps 68,19) mit der Himmelfahrt verbinden läßt, ist, sofern sie die Seelen betrifft, nur schwer den vorangehenden österlichen Heilsgeheimnissen abzusprechen und vollendet sich im Blick auf die Leiber erst am Jüngsten Tag[397]. Darum sind beim Nachdenken über die Funktion der Himmelfahrt weitere Abgrenzungen gefordert.

(b) Gegenüber der Passion, so lehren unsere Autoren ohne Unterschied, bleibt der Himmelfahrt nach dem zuvor Festgestellten nur die Rolle einer „konvenienten" Ergänzung. In der näheren Bestimmung dieser Kausalität überwiegt wie in der Auferstehungsdebatte die typologisch-exemplarursächliche Argumentation. Es ist angemessen, so Alexander, daß ein „Führer" vorausgeht, um den Weg der leiblichen Erhöhung im Himmel für alle anderen anzuzeigen[398]. „Christi Himmelfahrt bringt uns voran", zitiert die Summa Halensis[399] mit ähnlicher Aussageabsicht den beliebten Kerngedanken der Himmelfahrtstheologie Papst Leos des Großen[400] und erläutert ihn mit dem Argument von der neuen, „geistlicheren" Aufnahme der göttlichen Liebe, die durch Christi Fortgang möglich geworden ist[401]. Für die Alexandersumme steht darum fest: Die Himmelfahrt hat ihren sicheren Platz als Heilsursache, wenn man sie nicht unter der Maßgabe einer abstrakten Gerechtigkeitsordnung, sondern als Teil des konkreten göttlichen Erlösungsplans begreift, der sich inkarnatorisch-geschichtlich entfaltet und der zur Erlösung der Menschen, die sich ebenfalls individuell-geschichtlich abspielt, wie ein Urbild zum Abbild steht[402].

[395] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione, App. 2, q. 3, n. 18ff. (1473).
[396] Vgl. Petrus Lombardus, Sent. l. 3, d. 18, c. 5, n. 2 (ed. QUARACCHI, 116f.).
[397] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione, App. 2, q. 3, n. 21 (1473f.).
[398] Ebd. n. 35 (1477): „nihilominus conveniens fuit dux, qui viam ostendit per quam fit ascensio secundum corpus ad locum convenientem".
[399] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 206.
[400] „Ascensio Christi nostra est provectio, et quo praecessit gloria capitis, eo spes tendit et corporis": Leo d. Gr., Sermo 73, c. 4 (PL 54, 396). Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 2 (2b) (Bd. 2, T 22, S. 189, Z. 7ff.) greift das Zitat ebenfalls auf. Zum ursprünglichen Gedanken Leos vgl. JOSSUA (1968) 319f.; STUDER (1978) 209f.
[401] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 206 ad ob. (b).
[402] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 205.

(c) Wenn ein „proprium" der Himmelfahrt gegenüber weiteren Aspekten des österlichen Heilsgeschehens, vor allem Höllenfahrt und Auferstehung, angegeben werden soll, erinnern die Antworten an die frühere Debatte um die Auferstehungskausalität. Nach der Summa Halensis wird uns die Anschauung der Gottheit Christi durch die Höllenfahrt, die Anschauung der Menschheit durch die Auferstehung und die Freude in der Gemeinschaft der Seligen durch die Himmelfahrt zuteil[403]. Vom Sakrament der Taufe unterscheidet sich die Himmelfahrt in ihrer Wirkung wie eine „causa introductiva" gegenüber der „causa disponens"[404].

Um ähnliche Abgrenzungen bemüht sich Gérard d'Abbeville, wobei er die Himmelfahrt in ihrer Wirksamkeit auch noch mit unseren (Glaubens-)Verdiensten vergleichen möchte[405]. Stärker als bei den nach „objektiven" Kausalfiguren suchenden Zeitgenossen hat sich bei Gérard neben dem Thema „Exemplarursächlichkeit"[406] der ältere, in der Frühscholastik allgegenwärtige Gedanke erhalten, daß die Lebensereignisse Christi im je persönlichen Glauben angeeignet werden müssen. Die Himmelfahrt kann dann (als geglaubte und erhoffte) wenigstens im uneigentlichen Sinne auch Verdienstursache genannt werden[407]. So lassen sich nach Ansicht Gérards durchaus

[403] „Ascensio autem causa fuit gloriae quae est in societate confruentium; et in hoc est magna gloria et maxime in illo loco qui plus participat operatione Dei et gratia, ubi congregatae sunt beatae animae cum angelis et simul vident Deum: hanc enim gloriam adduxit ascensio" (ebd. sol.).

[404] Vgl. ebd. ad 3.

[405] Vgl. Gérard d'Abbeville, Quaestio de descensu Christi ad inferos, a. 3 ad 1 (Bd. 2, T 22, S. 180); Quaestio de ascensione, a. 7 c. (T 22, S. 213-217). Einen Hinweis bietet auch schon 3 Sent. d. 18, q. 3 ad 5 (Cod. Paris Nat. lat. 15906, fol. 80vb): „ascensio vero aperuit ianuam per exemplum...".

[406] Vgl. Gérard, Quaestio de ascensione, a. 7 c. (Bd. 2, T 22, S. 215, Z. 12ff.).

[407] Für ein Verdienst im strengen Sinne gibt es nach Gérard vier Bedingungen, die Christus in seiner Himmelfahrt (im Unterschied zur Passion) allesamt nicht mehr erfüllt: (1) Es wird kein (absolut) notwendiges Werk vollbracht, da die Himmelfahrt den in der Passion erworbenen wesentlichen Lohn nicht mehr zu vermehren, sondern höchstens ein „praemium accidentale" der Wirkung nach aufzustocken vermag. (2) Christus unterzieht sich keiner „Mühe im Werk", wie sie die aristotelische Tugendlehre verlangt, weil seine Menschheit „in statu comprehensoris" vollendet ist und nun gänzlich die Kraft der Gottheit wirkt. (3) Zwar besteht die zum Verdienen erforderliche „Rechtheit der Willensintention", sofern Christus vollendete Liebe in sich trägt; doch ist diese nun reines göttliches Geschenk, nicht mehr formbare Tugend im menschlichen Willensvollzug. (4) Weil also dem Werk jede „Schwierigkeit" in der Ausübung der Tugend fehlt, kann auch das göttliche Wohlwollen, das ihm zweifelsohne in der Himmelfahrt zuteil wird, nicht als solches gelten, das mitkonstitutiv für einen Verdienst wäre: Die Freude, welche Gott über seine ans Ziel gekommene Gnade empfindet, ist nicht identisch mit der Freude über

verschiedene Weisen angeben, wie das „Himmelstor für die Menschen geöffnet" worden ist. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern bilden einen geordneten theologischen Verweiszusammenhang[408].

(5) Beim Blick auf den Artikel zur Heilsursächlichkeit der Himmelfahrt in der thomanischen Summa (III, 57, 6)[409] legt sich der Vergleich mit dem Paralleltext der Summa Halensis nahe. Hier wie dort steht – in Analogie zur Auferstehungserörterung – unsere Frage am Ende der umfassenderen Himmelfahrtsquästion. Während Thomas eine „Wirkung für Christus" nicht noch einmal aufgreift, weil er sie im Konvenienzartikel (III, 57, 1) hinreichend abgehandelt hat, thematisiert er in seiner Antwort nun allein die „Wirksamkeit für die Menschen". Wie die Summa Halensis nimmt Thomas dazu eine Zweiteilung vor, allerdings mit einer etwas anderen Sinnrichtung: Nicht die Wirkweisen „für Lebende und Tote", sondern „ex parte nostra" und „ex parte Christi" strukturieren die Reihenfolge der vorgetragenen Lösung. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man darin den Ausdruck des neuen Konzepts der universalen instrumentalursächlichen Wirksamkeit aller Heilstaten Christi erkennt, das natürlich auch die Himmelfahrt einschließt[410]: Von der bloß moralisch-subjektiven Ursächlichkeit der Heilsmysterien kann nun deren (christologisch begründete) objektiv-effiziente viel klarer abgegrenzt werden. Zugleich können wir den thomanischen Text wie eine Zusammenfassung der ganzen vorangehenden Debatte um die „Wirksamkeit der Himmelfahrt" lesen.

(a) Bereits in der Beschreibung des ersten Wirkaspektes („ex parte nostra") bleibt Thomas traditionell und verweist auf die in den Erhöhungsartikeln und namentlich auch in III, 57, 1 ad 3 für die Himmelfahrt schon herangezogene Trias der drei göttlichen Tugenden[411], unter denen der Glaube den ersten Rang einnimmt[412].

menschliches Handeln in einem Akt tugendhafter Freiheit. So freut sich auch ein König anders über eine schöne Braut als über einen tapferen Soldaten. Vgl. Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 10 c. (Bd. 2, T 22, 223-227).

[408] Vgl. ebd. a. 7 ad arg. (T 22, S. 217, Z. 25-30).

[409] Vgl. TORRELL (1999a) Bd. 2, 664-669.

[410] Dies wird dort besonders deutlich, wo Thomas der Himmelfahrt neben den anderen Lebensmysterien Christi sündenvergebende Kraft zuspricht. Vgl. etwa Comp. Theol. 1, 241: „Ex his quae dicta sunt, manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti".

[411] Im thomanischen Johanneskommentar finden wir viele Variationen dieses Arguments. Vgl. etwa Sup. Joh. c. 14, l. 1, n. 1859.

Indem die Himmelfahrt sie in uns fördert, „bewegt sie unser Herz auf Gott zu“[413], was auch dadurch geschieht, daß sie die Ehrfurcht („reverentia“) gegenüber Christus vermehrt, dessen Gottheit nun allen sichtbar ist[414].

(b) Die in einem zweiten Schritt beschriebenen Wirkungen der Himmelfahrt „ex parte Christi“ greifen wiederum Themen auf, die Thomas von seinen Vorgängern bekannt sind. Zudem finden sie sich in ähnlicher Kombination in anderen Texten des Aquinaten selbst[415]. Sie belegen seine Bemühung, Aspekte aus den unterschiedlichen „Himmelfahrtstheologien“ der Schrift (Joh, Eph, Hebr) in einen synthetischen Konnex zu bringen[416].

(aa) Das erste, „was Christus auffahrend für unser Heil tat“, betrifft die „Öffnung des Himmelreiches“ bzw. „der Himmelstür“. Wie in der Alexanderquästion erscheint Christus als Anführer derer, die den Himmel betreten dürfen, welcher zuvor „fremder Ort“ („locus peregrinus“)[417] für die Menschen war. Thomas räumt dem Gedanken weiten Platz ein, daß die Glieder des Leibes ihrem Haupt auf seinem Weg[418] folgen müssen[419], der durch die Stationen von Leiden, Auferstehung

[412] Besonders dicht wird der Gedanke in der Deutung der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena. Vgl. Sup. Joh. 20, l. 3, n. 2517f. Thomas hat die augustinische Auslegung der Szene mit etwas anderer Akzentuierung ebenfalls bei der Erörterung der „argumenta resurrectionis“ in der Summa zitiert (III, 55, 6 ad 3). Nochmals wird darauf verwiesen in III, 80, 4 ad 1: „(...) remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit a muliere, quae defectum fidei circa ipsum patiebatur“.

[413] Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: „Ex parte quidem nostra [sc. causa salutis est], inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum.“

[414] Im Zusammenhang mit der durch die Himmelfahrt allgemein gewordenen Anerkennung des Herrn vor den Menschen steht eine typologische Verbindung, mit der Thomas im Johanneskommentar den Abschluß der Brotvermehrungsperikope (Joh 6, 15) als Vorausbild der Himmelfahrt deutet: Christus flieht nach dem Wunder allein auf einen Berg – „Mystice autem tunc ascendit in montem quando turbae refectae paratae erant ei subiici, quia tunc ascendit in caelum quando populi parati erant se veritati fidei subiicere“ (Sup. Joh., c. 6, l. 2, n. 872). Auch anderen vorösterlichen Geschehnissen kann Thomas mit den Vätern eine solche Bedeutung zuschreiben; vgl. etwa ebd. n. 874; l. 3, n. 886.

[415] Vgl. vor allem Thomas, Symb. 6 zur „Nützlichkeit“ der Himmelfahrt.

[416] Vgl. LAFONTAINE (1983) 125.

[417] Thomas, S. th. III, 57, 6 c. Vgl. Comp. Theol. 1, 240: „Alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti“. Dazu auch Symb. a. 6: „[ascensio Christi nobis fuit utilis] quantum ad ductum: nam ad hoc ascendit ut nos duceret: nos enim nesciebamus viam, sed ipse ostendit“; 4 Sent. d. 20, q. 1, qa. 5 ex. Von solcher „Bereitung des Ortes“ für uns spricht Thomas auch Sup. Joh., c. 13, l. 6, n. 1859.

[418] Diese Aussagen zur „praeparatio viae“ weisen beispielhaft auf die Bedeutung der Wegmetapher im christologischen Denken des Thomas hin; diesbezügliche Stellen

stehung und Himmelfahrt führt[420]. Damit schließt sich in der Himmelfahrtstheologie in gewissem Sinne der christologische Bogen, den Thomas im Prolog der IIIa Pars mit der Bemerkung aufgespannt hatte, der Erlöser Christus habe „uns in sich selbst den Weg der Wahrheit kundgegeben"[421]. Wie bei Alexander werden in S. th. III, 57, 6 die in der Höllenfahrt befreiten Seelen als erste Nutznießer des Heilswerkes genannt, ohne daß die Gemeinschaftlichkeit der Beseligung in dem so erschlossenen Himmel, den die Summa Halensis für die „societas confruentium" eigens hervorzuheben bemüht war, von Thomas ausdrücklich erwähnt würde. Die „himmlische Gemeinschaft" spielt in der Beseligungslehre des Aquinaten allgemein eine viel nachgeordnetere Rolle als bei den Franziskanern[422].

aus dem Johanneskommentar sind zusammengetragen bei BIFFI (1994) 350, Anm. 61. Vgl. auch WALDENFELS (1988) 350f.

[419] Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: „Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit".

[420] Vgl. die Ausführungen über den Weg Christi zum Vater in Sup. Joh. c. 16, l. 7, n. 2169: Christus geht zum Vater „inquantum se obtulit Patri in passione (...); item inquantum per resurrectionem, secundum quod homo configuratus est Patri in immortalitate (...); item inquantum in ascensione ascendit ad caelos in quo specialiter refulget divina gloria". Sup. Joh. c. 13, l. 1, n. 1734 heißt es entsprechend, Christus sei in den Himmel aufgefahren „faciendo humanam naturam participem paternae gloriae". Dazu auch Sup. Joh. c. 17, l. 1, n. 2192; l. 2, n. 2211; l. 6, n. 2261. Sicher hat HEGHMANS (1968) 165 recht, wenn er die Wurzeln solcher Aussagen bei Augustinus oder Hilarius sucht. Ähnliche Nachweise bietet MAILLARD (2001) 275-280.

[421] S. th. III, Prol.: „(...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit".

[422] Gerade in der „intellektualistischen" Glückseligkeitslehre der Summa ist verstärkt die Tendenz zu beobachten, alle akzidentellen Teile der Beseligung, die mit der Körperlichkeit zu tun haben, streng von deren substantieller Beschaffenheit, der „visio Dei per essentiam", zu unterscheiden. Die freundschaftliche Gemeinschaft der verherrlichten Seelen untereinander leugnet der Aquinate nicht, doch erklärt er sie ausdrücklich zur Nebensache, die sich „per concomitantiam" aus der vollkommenen Liebe zu Gott ergibt; Nachweise bei KURZ (1932) 133-138; 142-146. Manche Zeitgenossen des Aquinaten haben – u.a. im Rückgriff auf Anselm von Canterbury: Proslogion c. 25 (PL 158, 241A-B/ ed. SCHMITT [1962] 126-131) – der himmlischen Gemeinschaft eine stärkere Rolle für die (akzidentelle) Steigerung der Seligkeit zugeschrieben (vgl. etwa Gérard d'Abbeville, Q. de ascensione, a. 9 c. [Bd. 2, T 22, 219-221]). Auch die Forderung seines späteren Kommentators Cajetan, „ut beatitudo corporis in Christo haberet socios", weil das Wesen des Menschen als „animal sociale" zur Vollständigkeit der „leiblichen Glückseligkeit" eines „leiblichen Umgangs" mit anderen bedürfe (In S. th. III, 53, 3: ed. LEONINA t. XI, 506a; vgl. SYNAVE [1931] 320f.; NIEDEN [1997] 217), erhebt der Aquinate selbst so nicht. Nach S. th. I-II, 4, 8 ad 3 schließt die Gottesschau als substantieller Kern der Glückseligkeit sogar die strikte Notwendigkeit himmlischer Gemeinschaft aus: „Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret." Dieses Ergebnis arbeitet letztlich auch PETRY (1944)

Einig ist sich Thomas mit allen Zeitgenossen dagegen, daß die Himmelfahrt nur „ein Hindernis forträumt", um in den Besitz der maßgeblichen Leidensverdienste einzuführen[423]. In diesem Sinne vollendet sie zusammen mit Leiden und Auferstehung das ganze, untrennbar zusammengehörende Werk der Erlösung[424], in dessen Kraft die Taufe „instrumental" die Menschen Christus verähnlichen[425] bzw. die Christusverähnlichung als In-Beziehung-Treten zu den einzelnen Mysterien[426] vermitteln kann.

(bb) Die zweite Wirkung der Himmelfahrt von Seiten Christi formuliert Thomas mit Bezug auf Hebr 7, 26f.: Wenn der Herr in das Heiligtum des Himmels eintritt, um für sein Volk Fürsprache einzulegen, erweist er sich als Hoherpriester des Neuen Bundes[427].

79 heraus, ohne freilich die Vereinbarkeit der Aussagen in I-II, 4, 8 mit den übrigen thomanischen Bemerkungen zur „communio sanctorum" hinreichend thematisiert zu haben. Wiederum nur beiläufig findet man bei Thomas Aussagen, die den Verherrlichungszustand als Vollendung der Einheit des mystischen Leibes Christi benennen (vgl. Sup. Joh. c. 17, l. 5, n. 2245). Erstaunlich ist allerdings, wenn eine Monographie über die „societas sanctorum" bei Thomas (EICHINGER [1942]) überhaupt nicht auf die eschatologische Dimension derselben eingeht.

[423] Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 2: „(...) passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti. Ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi"; S. th. III, 49, 5 ad 4: „(...) Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removit: sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit." Ähnlich 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 c. Einen geringfügig anderen Akzent setzt der SK, indem er den Sinn der Himmelfahrt ähnlich wie für Christus selbst auch für die Erlösten in der Zulassung zum „angemessenen Ort" begreift. Vgl. 3 Sent. d. 18, q. 1, a. 6, sol. 3 ad 3: „ascensio non aperuit ianuam quantum ad id quod est essentiale in paradiso, sc. visionem Dei (quia etiam ante ascensionem Deum viderunt sancti educti de limbo); sed quantum ad locum congruentem beatis".

[424] Dazu in besonderer Prägnanz Comp. Theol. I, 242: „(...) ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, ut ea in caelum transferat, quo ipse praecessit ascendens, et *pandens iter ante nos*, ut fuerat per Michaeum praedictum."

[425] Wir haben schon früher eine Stelle aus dem Sakramententraktat des SK zitiert, die den ganzen Gedanken bündelt (4 Sent. d. 4, q. 2, a. 2, sol. 6 ad 2). Fast identisch argumentiert Thomas in unserem direkten Paralleltext zu S. th. III, 57, 6 aus dem SK (3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 4) mit kleinen Differenzen in den Ursache-Wirkung-Zuordnungen.

[426] Thomas spricht auch unmittelbar von Auferstehung und Himmelfahrt als Christusverähnlichung; vgl. Sup. Eph. c. 2, l. 2, n. 88, wo ein dreifaches „beneficium" genannt ist: „id est iustificationis, resurrectionis a mortuis, et ascensionis in caelum, per quae tria Christo assimilamur."

[427] Vgl. MAIDL (1994) 312ff.

In diesem Geschehen, welches das Vorbild des Alten Testamentes erfüllt, findet das Kreuzesopfer Christi seine Vollendung. Indem der Auferstandene als ewiger Hoherpriester vor den Vater tritt, vermag er uns die Frucht seines irdischen Opfers zuteil werden zu lassen: den Eingang ins Himmelreich[428]. Erst dadurch, daß dieses ewige Gut[429] als Frucht des Sterbens den Menschen zufließt, wird das Priestertum des Herrn selbst vollendet[430].

(cc) In einem dritten Argument greift Thomas auf die traditionelle Deutung von Eph 4, 10 zurück[431]: Nach seiner himmlischen Inthronisation („quasi Deus et Dominus constitutus") will Christus die Menschen mit „göttlichen Gaben" erfüllen. Obwohl damit vorwiegend die Gaben des Heiligen Geistes gemeint sein müssen, wird dieser hier nicht genannt; auch sonst scheint seine Rolle im Erhöhungstraktat der Summa eher nachgeordnet zu sein.

Die unzweifelhaft zu konstatierende christologische Fokussierung der Gedanken darf aber keineswegs mit einer generellen „Geistvergessenheit" beim Aquinaten gleichgesetzt werden[432]. Dies soll der folgende ergänzende Exkurs klarstellen.

Exkurs: Zur Verbindung von Verherrlichung Christi und Geistsendung in der thomanischen Theologie

Daß in der Summa nach den Artikeln über die Erhöhung kein weiterer „De missione Spiritus Sancti" folgt, könnte seinen konkreten Grund darin haben, daß Thomas die Thematik schon am Ende des Trinitätstraktates im ersten Buch behandelt hatte[433]. So empfiehlt

[428] Vgl. die Aussage in der Quästion über das Priestertum Christi S. th. III, 22, 5 c: „Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod Christus est *assistens pontifex futurorum bonorum*: ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum (...). Et similiter Christus in sancta sanctorum, idest in ipsum caelum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit."

[429] Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 3: „(...) Christus semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis".

[430] Vgl. S. th. III, 22, 5 zu Anfang des „Respondeo". Zum Verständnis des Priestertums Christi bei Thomas vgl. MASTROSERIO (1961), vor allem SCHELLER (1934) und TORRELL (1999b).

[431] Vgl. auch Thomas, Sup. Eph c. 4, l. 3, n. 209 mit einer ähnlichen Erklärung wie in der Summa.

[432] Ein wenig in diese Richtung deuten die bedauernden Bemerkungen bei LAFONTAINE (1983) 163f.

[433] So die Einschätzung von GARRIGOU-LAGRANGE (1945) 491.

sich der Blick in andere Werke des Aquinaten, um etwas mehr über den christologischen Aspekt des Geschehens zu erfahren. Vor allem der Johanneskommentar läßt erkennen, daß Thomas durchaus intensiv über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in ihrer Beziehung zur Geistsendung nachgedacht hat.

(1) Die ausführlichste Erörterung dieses Zusammenhangs bietet uns seine Erläuterung zu Joh 16 (l. 2, n. 2085-2088)[434], wo explizit die Frage gestellt wird, warum der Hl. Geist (in der Fülle seiner Gaben[435]) den Jüngern erst nach Tod und Auferstehung gesandt wurde. Christus, so lautet die Antwort, hätte den Geist auch schon vorher geben können, wollte es allerdings aus vier Gründen nicht tun. An erster Stelle steht wieder einmal das gängige augustinische Argument: Die unvollkommene Liebe der Jünger vor der Himmelfahrt mußte, so weh es ihnen auch zuerst tat[436], durch den Weggang des Herrn geläutert werden, damit sie fähig für den Geistempfang („capaces Spiritus Sancti") werden konnten[437]. Dieser Geist, so bemerkt Thomas an früherer Stelle, ist es, der den Menschen über die Weckung der Gottesliebe schließlich zur leiblichen Verklärung gelangen läßt. In dieser Glorie befand sich Christus darum angemessenerweise selbst, als die Geistsendung erfolgte[438]. Als weitere Gründe für die nachösterliche Terminierung werden in Sup. Joh. 16 angeführt, daß die Jünger den Hl. Geist als Hilfe („auxilium") erst nach dem Fortgang Christi wirklich brauchten, daß es der Würde Christi besser entsprach, wenn der Herr den Geist in dem Augenblick sandte, als es ausgeschlossen war, daß er selbst als bloßer Mensch fehlgedeutet

[434] Vgl. dazu FERRARO, G. (1996) 50-58. 141ff.

[435] Nach Tod und Auferstehung Christi beginnt somit nicht erst die Gnadenzeit überhaupt, wohl aber ihre „Fülle" („complementum"/ „plenitudo"): 4 Sent. d. 2, q. 1, a. 4, qa. 3 ad 1; 4 Sent. d. 7, q. 1, a. 2, qa. 1 ad 1. Vgl. auch Thomas, Contra errores Graecorum I, 16.

[436] „[Discipuli] gaudebant enim de praesentia Christi quodam modo carnali affecti ad humanam eius speciem, sicut homo delectatur de praesentia amici: Et ideo de recessu eius tristabantur": Sup. Joh., c. 16, l. 2, n. 2085.

[437] Vgl. auch Sup. Joh., c. 7, l. 5, n. 1095: Die Verherrlichung Christi in der Himmelfahrt ist deshalb Voraussetzung für die Geistsendung. Vgl. ähnliche Gedanken in 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 1 ad 5.

[438] Vgl. Sup. Joh., c. 7, l. 5, n. 1095: „Et causa quare sic voluit [sc. Christus] prius glorificari quam daret Spiritum sanctum, assignatur, quia Spiritus sanctus ad hoc datur nobis, ut erigat corda nostra ab amore saeculi in resurrectionem spiritualem et totaliter currant in Deum. Quia ergo vitam aeternam promisit Spiritus sancti caritate ferventibus, ubi non moriemur, ubi nihil timebimus. Ideo ipsum Spiritum sanctum noluit dare nisi dum esset glorificatus, ut in corpore ostenderet vitam quam in resurrectione speramus." Vgl. auch BAILLEUX (1973).

werden könnte, und schließlich, daß die Geistsendung vor Jesu körperlichem Fortgang möglicherweise die Einheit der Kirche gefährdet hätte, da die Jünger in seiner Kraft „größere Werke" als der Herr selbst vollbringen konnten, wie das Evangelium sagt, und so beim Volk der Zweifel hätte entstehen können, „wer denn [der wahre] Christus sei".

(2) Doch der Aquinate reflektiert in seinem Kommentar zu Joh 16 nicht nur die Bedeutung, die der bewußt nach Ostern vollzogenen Geistsendung für die Jünger zukommt, sondern er unterstreicht daneben, daß der Geist nach Ostern auch zur Verherrlichung Christi wirkt. Der Geist verherrlicht den Sohn[439], indem er die Jünger Christi erleuchtet, sie zum Zeugnis für den Glauben anspornt, die Heidenmission einleitet[440] und den Zeugen die Kraft zu Wundertaten verleiht. Darin zeigt sich die Königsherrschaft des Herrn, die erst mit dem Oster- und Himmelfahrtsgeschehen vollends anbrechen kann, weil sie selbst Verdienst des Kreuzessieges ist[441]. So kommen wir zu einem Gedanken zurück, den wir schon aus der Debatte um den Lohn des Verdienstes Christi für sich selbst kennen: Die Verkündigung der Offenbarungswahrheit über den Gottessohn, die Fortsetzung seiner irdischen Selbstoffenbarung im Wirken der Kirche, darf zugleich als seine Verherrlichung gelten. „Manifestare" und „clarificare" werden darin eins[442], weil der Sohn als das göttliche Wort, das, empfangen vom Hl. Geist, Mensch geworden ist, selbst Ursprung desselben Hl. Geistes ist, welcher in der durch die Inkarnation geheiligten Welt in den Herzen der Glaubenden wirkt, die das Evangelium verkünden. Die Tatsache, daß der auferstandene Herr den Jüngern seinen Geist einhaucht, führt Thomas gegen die

[439] Vgl. Sup. Joh. c. 16, l. 4, n. 2106; auch Sup. Joh. c. 14, l. 1, n. 1860: „Complementum autem glorificationis Christi fuit in eius ascensione: et ideo statim cum ascendit, Spiritum Sanctum misit discipulis". Vgl. HEGHMANS (1968) 168.

[440] Vgl. Sup. Joh. c. 12, l. 4, n. 1637: „Secundo [Christus] clarificatus fuit in resurrectione et ascensione. Prius enim oportuit Christum resurgere, et in caelum ascendere, et sic clarificatum mittere Spiritum sanctum in apostolos, per quos gentes convertendae erant." Es kann aber nicht übersehen werden, daß der Zusammenhang zwischen Erhöhung Christi und Evangelisationsauftrag in der Scholastik, anders als in der Väterzeit (vgl. HAMMAN [1975] 317f.), nur noch ein Randthema darstellt.

[441] Vgl. S. th. III, 42, 1 c.

[442] Vgl. Sup. Joh. c. 3, n. 6543, dazu auch RUELLO (1987) 209. Von hier aus werden die schon früher zitierten Bemerkungen des Aquinaten im Johanneskommentar verständlich, in denen die „Huldigung der Völker", die „Bekehrung der Heiden" oder die „Kenntnis Christi vor allen Menschen" nach der Himmelfahrt als eigene Stufen auf dem Weg der Verherrlichung Christi gesehen werden.

Trinitätslehre der Griechen ins Feld[443]. Das innertrinitarische „filioque" und die heilsökonomische Verbindung von Wirken des Sohnes und Wirken des Geistes stehen somit, wie G. Sabra bereits mit Blick auf die Ekklesiologie des Aquinaten herausgearbeitet hat, in unmittelbarer Relation[444].
Selbstverständlich ist die genannte Verherrlichung durch das Geistwirken in den Menschen nicht so zu deuten, als ob ohne sie etwas an der wesentlichen Vollkommenheit Christi fehlen würde: Er bedarf nicht unseres Lobes. Ausgangspunkt für Thomas ist vielmehr auch diesmal die Soteriologie. Die Verherrlichung Christi im vom Geist ermöglichten Bekenntnis bewirkt das Heil der glaubenden Menschen[445], insofern diese darin als Glieder Anteil an der Fülle ihres Hauptes erlangen[446]. Durch das reale Bestehen dieser „organischen" Beziehung zwischen Christus und der Kirche kann die Kundgabe seiner Erhabenheit („manifestatio excellentiae") freilich in nachgeordneter Weise auch als „Gut für Christus selbst" („bonum ipsius Christi") bezeichnet werden[447].

(3) Daß die Geistsendung erst nach Auferstehung und Himmelfahrt Christi geschieht, ist für Thomas schließlich deswegen so bedeutsam, weil damit vollends ein neues heilsgeschichtliches Zeitalter beginnt, das „tempus gratiae" heißt[448]. Jetzt erst, nach der Aussendung des Heiligen Geistes, gilt die Verpflichtung zur umfassenden Annahme aller Glaubenswahrheiten[449], und jetzt, nach Auferstehung und Himmelfahrt, ist es der Geist, welcher den Sakramenten ihre vollständige Wirkkraft gibt und so deren Einsetzung durch den irdi-

[443] Vgl. Thomas, Contra errores Graecorum, II, c. 2.

[444] Vgl. SABRA (1987) 78-84. Thomas' Lehräußerungen zum „Filioque" finden sich umfassend analysiert bei SIMON, R. (1994) 26-63.

[445] Schon die „glorificatio Christi" durch die Menschen bei dessen Wundern erscheint bei Thomas als „utilitas *hominum*": S. th. III, 44, 1 ad 3.

[446] „(...) aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est: sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit" (S. th. III, 7, 4 ad 3).

[447] Vgl. S. th. III, 19, 3 ad 4: „(...) manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum: quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt secundum esse quod habent in seipsis. Sed hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra eius."

[448] Vgl. Thomas, 4 Sent. d. 2, q. 1, a. 4, sol. 3 ad 1. Vgl. auch TORRELL (1999a) Bd. 2, 551f.

[449] Vgl. De ver. q. 14, a. 11 ad 6: Johannes der Täufer mußte noch nicht explizit an all das glauben „quae post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiae revelatae explicite creduntur: nondum enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod praecipue factum est in adventu Spiritus Sancti."

schen Christus abschließt[450]. Für die Jünger eröffnet sich mit dem leiblichen Fortgang Jesu eine Zeit der Freiheit im Heiligen Geist[451], der ihren Herzen den Maßstab der Liebe als das Gesetz des Neuen Bundes einschreibt. Alle Erwartungen eines darüber hinaus ausstehenden „Zeitalters des Heiligen Geistes", wie sie im Mittelalter vor allem mit dem Namen des Joachim von Fiore verbunden sind und in der franziskanischen Theologie ihre deutlichen Spuren hinterlassen haben, werden von Thomas in auffälliger Deutlichkeit als irrig zurückgewiesen[452]. Eine Verselbständigung der Pneumatologie, ihre Ablösung von dem einen Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus, ist Thomas fremd. Mit der Auferstehung des Herrn selbst beginnt vielmehr das „dritte Zeitalter" („tertium tempus")[453], die Zeit der Gnade, und das heißt eben der uneingeschränkten Gegenwart des Geistes Christi mit seinem Gesetz der Liebe bei den Menschen nach den Epochen vor bzw. unter dem geschriebenen Gesetz. Thomas kann darum sogar von den Auserwählten Gottes sagen, daß sie von nun an schon in die Ewigkeit der Glorie eingetreten sind, „die Christus in seiner Auferstehung eröffnet hat"[454].

h) Das „Sitzen zur Rechten"

Unsere Beobachtungen zu den frühscholastischen Texten lassen kaum erwarten, daß zur „sessio ad dexteram" bei den Autoren der folgenden Zeit noch entscheidend Neues zu finden sein wird. Tatsächlich besteht die Leistung des 13. Jahrhunderts vor allem darin, die bekannten Aussagen begrifflich präziser in ihrem trinitarischen und christologischen Kontext zu erläutern. Die Himmelfahrtsquästi-

[450] Beispiele dazu haben wir in unserem früheren Exkurs über die Bezüge zur Auferstehung in der Sakramentenlehre mitgeteilt.

[451] „Vel potest dici quod profectus est non recedendo, sed quia reliquit eos sub arbitrio, quia non compellit eos uti donis datis" (Sup. Mt. c. 25, l. 2, n. 2043). S. th. I-II, 108, 2 ad 3 spricht Thomas in etwas eingeschränkterer Form von dem nun beginnenden „tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis".

[452] Vgl. S. th. I-II, 106, 4 ad 2: „ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo *in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur* quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti." Zur Kritik in dieser Quästion, die für thomanische Maßstäbe äußerst scharf ausfällt, vgl. LEWALTER (1935) 399ff.; SECKLER (1964) 189-202; SABRA (1987) 82ff. und detailliert SCHACHTEN (1980) 144-170. Zur Auseinandersetzung des Thomas mit Joachim zusammenfassend GÉLINAS (1975) und SCHACHTEN (1980).

[453] Vgl. S. th. III, 53, 2 c.

[454] „quam Christus resurgendo inchoavit" (ebd.).

onen des Alexander von Hales und Gérard d'Abbeville sowie die Summa Halensis und die Summa theologiae des Thomas von Aquin sind mit je einem eigenen Abschnitt die wichtigsten Textzeugen. Da sich die Inhalte äußerst ähnlich sind, bedarf es keiner nach Autoren getrennten Darstellung, sondern wir halten uns im Grundriß an die Lehre des hl. Thomas, um von dort aus nach Bedarf auf die übrigen Autoren zurückzuverweisen.

Die immerhin vier Artikel, die der Aquinate in III, 58 der Erläuterung unseres Artikels widmet[455], haben eine leicht erkennbare Struktur: Nach der Feststellung der grundsätzlichen Konvenienz, die wie üblich am Anfang steht (a. 1), folgen zwei Artikel, die exakter erläutern, wie die Glaubensaussage für Christus nach seiner göttlichen (a. 2) und nach seiner menschlichen Natur (a. 3) verstanden werden muß. Abschließend geht es darum, ob die „sessio ad dexteram" eine „Eigentümlichkeit" für Christus – gemeint ist: gegenüber allen anderen Menschen – darstellt (a. 4). In etwa sind dies dieselben Aspekte, die zuvor die Summa Halensis, gleichfalls in vier Kapiteln, nur etwas anders angeordnet, zur Diskussion gestellt hatte, um damit die auch in diesem Punkt wegweisenden Vorgaben der Alexanderquästion auszubauen[456].

(1) „Sitzen" ist in unserem Kontext als eine Metapher zu verstehen – darin ist sich Thomas mit allen anderen Zeitgenossen einig[457]. Daß bei der Schilderung von der Steinigung des Stephanus in der Apostelgeschichte auch „ein stehender Christus im Himmel" zur Bildsprache des Neuen Testamentes gehört, ist der scholastischen Schriftauslegung nicht entgangen, und man ist um eine unterscheidende Exegese bemüht[458]. Den Bedeutungsinhalt des „Sitzens"

[455] Paralleltext des SK ist 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 3, sol. 2-3. Vgl. FATICA (1992) 42f.; TORRELL (1999a) Bd. 2, 669-682.

[456] Vgl. Summa Halensis, l. 3, nn. 207-210.

[457] Vgl. Thomas, S. th. III, 58, 1 ad 1/ 2; 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 3, sol. 2; Sup. Col. c. 3, l. 1. Vgl. auch Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 11, sol. ad quaestiunculas 1-3 (Bd. 2, T 22, S. 230-233).

[458] Immerhin wird die Frage mit Bezug auf Apg 7, 56 auch von modernen Exegeten noch diskutiert; vgl. WEISER (1981) 193: „Vielumstritten ist die im NT singuläre Aussage, daß Jesus bzw. der Menschensohn zur Rechten Gottes steht. Gemäß Ps 110, 1 herrscht sonst ausnahmslos – auch Lk 22, 69 – die Auffassung, daß der Erhöhte zur Rechten Gottes *sitzt*." Unter den zahlreichen anschließend genannten Erklärungsversuchen findet auch die von Thomas (und anderen Scholastikern vor ihm, vgl. Radulfus Ardens, Hom. 69 de tempore [PL 155, 1926C]) herangezogene Lösung Gregors des Großen Erwähnung (vgl. In Evg., l. 2, hom. 29, n. 7 [PL 76, 1217/ ed. ÉTAIX = CChr.SL 141, 251]; auch bei Beda, Super Mc., l. 4, c. 16 [PL 92, 300C/ CChr.SL 120, 646, Z. 2000f.]), nach der das Stehen hier die Bereitschaft

kennt man aus den schon von den Frühscholastikern reichlich herangezogenen Vätertexten. Thomas konzentriert sich auf die „Ruhe“[459], die der aufgefahrene Herr für immer zur Rechten als der „edleren“[460] Seite, d. h. konkret: in der Seligkeit des Vaters besitzt, und auf die „Königs- bzw. Richtergewalt“, an der ihm der Vater Anteil gibt.

(2) Wenn man die in unserem Artikel ausgedrückte Relation („ad“) nach den korrekten Sprachregeln der Trinitätslehre versteht und darin bloß die Anzeige der personalen Unterschiedenheit und des Zeugungsordo, nicht aber eine Naturdifferenz oder Abstufung in der Würde ansieht, kann die „sessio“ problemlos von Christus als Gott prädiziert werden[461] und ist so bildlicher Ausdruck der immer schon bestehenden Gleichheit von Vater und Sohn in Wesen und Wirken. Schon Alexander von Hales hat an diese Feststellung die Frage angeschlossen, weshalb unsere Metapher dann gewöhnlich nur für den Sohn, nicht aber für den Heiligen Geist benutzt wird[462]. In seiner Antwort[463] stellt er klar, daß die „potiora bona“ ihrer Wesenheit nach durchaus auch dem Geist zukommen, daß sie aber andererseits die besondere Weise des Hervorganges bezeichnen können, den der Sohn aus dem Vater nimmt. Da ihm als „Abbild“ vom Vater die Fähigkeit mitgeteilt wird, zusammen mit diesem den Geist zu hauchen, ist dem Sohn die Metapher eigentümlich.

Die Summa Halensis hat die letztgenannte Appropriation des „Sitzens zur Rechten“ für den Sohn genauer ausgeführt: (Nur) Vater und Sohn sind Personen, von denen eine andere durch Hauchung („per spirationem“) ausgeht. Geht man von dieser Übereinstimmung in der notionalen Bestimmung („conformitas in notione“) aus, kommt die „sessio ad dexteram“ nur dem Sohne zu, nämlich als Explikation seiner „besonderen“, appropriativen Gleichheit mit dem Vater. Die Summa spricht in diesem Modell der trinitarischen Binnenstruktur von einer „prima dualitas“, in der Christus dem Vater,

zu Hilfe und Kampf signalisiert. Der moderne Exeget zieht allerdings eine andere Erklärung vor: „Der Menschensohn hat sich auf die Anklagerede des Stephanus hin als Richter gegen sein eigenes Volk erhoben“ (WEISER [1981] 194).

[459] Zu Beginn seines Johanneskommentars weist Thomas auf das „Sitzen“ als Metapher für die Unveränderlichkeit („immobilitas“) Gottes selbst hin; vgl. Sup. Joh., Prol., n. 4: „idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidens“.

[460] Vgl. Thomas, S. th. I, 102, 1 c.: „dextera autem est nobilior quam sinistra“.

[461] Vgl. Thomas, S. th. III, 58, 2 c.

[462] Vgl. Alexander von Hales, Quaestio de ascensione (App. 2, q. 3), n. 23f. (ed. QUARACCHI, 1474).

[463] Ebd. n. 38 (1478).

der eigentlicher Ursprung („principium") der Trinität ist, vergleichbar wird[464]. Dabei übersehen die Autoren nicht die ebenso bestehende relationale Verschiedenheit des Sohnes vom Vater[465]. „Proprie", im Blick auf die gemeinsame göttliche Wesenheit, so sind sich alle einig, könnte die Metapher des „Sitzens" darum problemlos auch vom Geist ausgesagt werden.
Dem Sinne nach ist dies die Lösung, die bald darauf auch Thomas – allerdings viel knapper und mit geringerem Begriffsaufwand – anläßlich eines Einwandes von III, 58, 2 vertritt[466]. Der übertragenen Deutung für das Sitzen des Sohnes beim Vater korrespondiert bei Thomas eine ebensolche für den Begriff „Himmel", sofern er den „Wohnort Gottes" bezeichnen soll; dieses „caelum Trinitatis" hatte Thomas schon im Schöpfungstraktat (ähnlich wie Albert) als Metapher für die Dreifaltigkeit selbst bestimmt[467].

(3) Daneben kann die „sessio" auch von Christus als Mensch ausgesagt werden. Wiederum hängt nach Thomas die Korrektheit der Erläuterung vom rechten Verständnis der Präposition „ad" ab. Noch einmal drückt das Verhältniswort „eine Übereinstimmung mit einer gewissen Unterscheidung aus"[468]. Wie in seiner ganzen Christologie greift Thomas auch an ihrem Ende noch einmal zum Mittel der Analyse sprachlicher Aussageformen, um durch die genaue Beachtung der Isomorphien zwischen Grammatik der christologischen Rede und ontischer Verfaßtheit Christi selbst, näherhin der Entsprechung zwischen Signifikations-Suppositions- und Natur-Person-Differenz[469], das Glaubensgeheimnis der „sessio" möglichst differenziert beschreiben und erfassen zu können. Damit ist gemeint: Analog zur Doppelnatur Christi in personaler Einheit, die nach unterschiedlichen Hinsichten betrachtet werden kann, gibt es in der christologischen Grammatik Subjektterme mit verschiedener Signifikation, aber identischer Supposition. Eine dreistufige Argumentation hilft

[464] Vgl. Summa Halensis, l. 3, n. 209 sol.; ähnlich Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 11, sol. ad quaestiunculas 1-3 (Bd. 2, T 22, S. 231).

[465] Dafür wird in Summa Halensis, l. 3, n. 210 eigens die Unterscheidung zwischen „aequare" und „exaequare" für das Verhältnis von Vater und Sohn expliziert: Die „aequalitas" besteht bis auf die „habitudo ad aliud", d. h. die Ursprungsbeziehung des Sohnes (darum gilt: „non *ex*aequamus [Filium Patri]").

[466] Vgl. Thomas, S. th. III, 58, 2 ad 3.

[467] Vgl. Thomas, S. th. I, 68, 4 c.: „Tertio dicitur caelum metaphorice; et sic quandoque ipsa sancta trinitas dicitur caelum propter eius spiritualem sublimitatem et lucem." Siehe auch S. th. I, 61, 4 ad 3; 2 Sent. d. 14, q. 1, a. 4, ad 1.

[468] Vgl. Thomas, S. th. III, 58, 3 c.: „convenientia cum quadam distinctione".

[469] Einen so ansetzenden sprachanalytischen Zugang zur thomanischen Christologie stellt die instruktive Studie von SCHOOT (1993) vor.

Thomas, die verschiedenen Aspekte der hier aufzuklärenden „Übereinstimmung in Differenz" zwischen Christus und Gott, dem Vater, zu explizieren.

(a) Die engste Übereinstimmung wird aussagbar, wenn man von Christus in seiner göttlichen Naturidentität mit dem Vater spricht, die, wie wir sahen, trotz der personalen Differenz für den göttlichen Sohn die selbstverständliche Zuschreibung jener göttlichen Prädikate erlaubt, die sich bei der Entschlüsselung der „sessio"-Metapher ergeben. Prädiziert man von Christus unter Berücksichtigung seiner angenommenen Menschheit, so ist dies nochmals in doppelter Wendung der Aussagehinsichten möglich. Entweder kann man die Menschheit des Herrn in ihrer Beziehung zur göttlichen Person des Sohnes betrachten: dann bleibt sie zwar natural von Gott verschieden, aber in der Einheit des Seinsträgers („unitas suppositi"), qua „gratia unionis", partizipiert sie an der göttlichen Natur und Verehrungswürdigkeit. Darum werden dem entsprechenden Subjektterm („der Mensch Christus") göttliche Prädikate zuschreibbar[470]. Oder man spricht von Christus explizit als Mensch im Vergleich zu den übrigen Geschöpfen („secundum conditionem naturae"); dann darf von dieser Menschheit eine alle anderen Kreaturen überragende personale (heiligmachende) Gnade ausgesagt werden. Denn in dieser Hinsicht genießt Christus als Mensch das Höchstmaß geschöpflicher Seligkeit, und zwar als „gleichsam eigentümliche und naturale"[471], und hat in bzw. aus dieser Vorrangstellung, in der er auch noch die selige Jungfrau überragt[472], Anteil an der königlichen und richterlichen Gewalt des göttlichen Sohnes über die Welt[473].

(b) So bietet S. th. III, 58, 3 in äußerster begrifflicher Schärfe ein Kondensat der gesamten scholastischen Verherrlichungschristologie. Ohne jede Spur von Monophysitismus oder Nestorianismus wird hier deutlich gemacht, was das Dogma von Chalcedon in letzter, eschatologischer Konsequenz bedeutet. Die Menschheit Christi, jenes zentrale Thema der IIIa Pars, steht auch im Finale der Christo-

[470] Auch Gérard d'Abbeville widmet sich diesem Sitzen zur Rechten für den Menschen Christus, verstanden als „Ähnlichkeit [mit dem Vater] aufgrund der personalen Einung [mit der Gottheit]" („aequalitas ratione unionis personalis"), und versteht es als Bild für die vollendete Idiomenkommunikation der beiden Naturen in Christus: Gérard d'Abbeville, Quaestio de ascensione, a. 11, sol. ad quaestiunculas 1-3 (2 c) (Bd. 2, T 22, S. 232f.).

[471] „beatitudinem (...) quasi propriam et naturalem": Thomas, S. th. III, 58, 4 ad 2.

[472] So schon Thomas, 3 Sent. d. 22, q. 3, a. 3 sol. 3 ad 3.

[473] In etwas einfacherer, aber durchaus ähnlicher Form deutet Thomas die „sessio" mit Blick auf die beiden Naturen des Herrn Super Hebr. c. 1, l. 6.

logie im Zentrum des Gedankens[474]. Zugleich kehren wir damit aber zu einer der Grundthesen unserer ganzen Studie zurück: Die Erhöhung Christi ist für das scholastische Denken im letzten nichts anderes als das zuende gedachte Inkarnationsdogma, als die Beschreibung der Menschheit Christi in der hypostatischen Union nach Wegfall aller einschränkenden Zusatzprämissen, die die Soteriologie gefordert hatte. In gewissem Sinne ist damit der Primat der „metaphysischen" vor der „heilsgeschichtlichen" Christologie anerkannt. Weil aber von der Menschheit des Herrn auch jetzt nicht selbstgenügsam und abstrakt, sondern nun erst recht in Relation zu allen Menschen, ja zur ganzen Schöpfung zu sprechen ist, bleibt unverkennbar, daß das Antlitz, das Thomas im Schlußbild seiner Christologie, wenn auch nur mit der spröden Poesie der Begriffe, für immer in die geheimnisvollen Umrisse des trinitarischen Kreises einzeichnet, kein anderes ist als das des gekreuzigten Erlösers. Der erhöhte Christus bleibt auf ewig das Haupt der mit Gott versöhnten Menschen, auch wenn die Erinnerung an Sünde und Leid, zu deren Überwindung er zu ihnen gekommen war, verschwunden sein wird.

(4) Dem Vergleich Christi mit diesen durch ihn verherrlichten Menschen gilt darum auch der vierte und abschließende Artikel, den Thomas für unsere Quästion komponiert hat. Was eigentlich schon im vorangehenden Abschnitt impliziert war, wird nun nochmals eigens ausgesprochen: Sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur nach ist das „Sitzen zur Rechten des Vaters" ein Proprium Christi, in dem ihm keine andere Kreatur gleichkommt[475]. Ausdrücklich verweist Thomas aber auch hier auf die Funktion des

[474] Vgl. LAFONTAINE (1983) 157. POTVIN (1973) 234 vermißt in dem Artikel den Brückenschlag von der Unionsgnade zur Hauptesgnade, was allerdings durch den strikt christologischen Schwerpunkt erklärbar ist.

[475] „Unde nulli alii, nec angelo nec homini, convenit sedere ad dexteram Patris [sc. proprie], nisi soli Christo": Thomas, S. th. III, 58, 4 c. Ähnlich Summa Halensis, l. 3, n. 207, die hier auch begrifflich das „esse ad dexteram" aller Heiligen vom „sedere ad dextram" als Proprium Christi unterscheiden will.

Herrn als „unser Haupt", aus der folgt, daß wir so, wie wir „in ihm" von Gott „mitauferweckt" werden, auch „in ihm" Anteil an jener himmlischen Beziehung zu Gott Vater erhalten, die im Bild des Sitzens ausgedrückt ist[476]. Was Christus aus derjenigen ursprünglichen Vollmacht[477] heraus besitzt, die in seinem Persongeheimnis wurzelt, wird den anderen Heiligen durch ihn als gnadenhaftes Geschenk zuteil.

[476] Vgl. Thomas, S. th. III, 58, 4 ad 1.
[477] Ebd. ad 2.

Schlußüberlegungen

Es kann nicht das Ziel sein, am Ende unserer langen Darstellung eine ausführliche Zusammenfassung aller Ergebnisse vorzulegen oder die herausgearbeiteten historischen Abfolgen und Abhängigkeiten zwischen den behandelten Autoren und Texten zu wiederholen. Durch die Resümees, die zentralen Kapiteln der Studie angefügt wurden, sind diese Resultate leicht zugänglich. In den vorliegenden Schlußbemerkungen soll es vielmehr darum gehen, noch einmal einige der umfassenderen Themen, die uns in den vielen Einzelanalysen begegnet sind, thesenartig zu bündeln, so daß Konsequenzen und Bedeutung abschließend sichtbar werden.

(1) Die scholastische Christologie hat nur zwei echte systematische Hauptthemen: Inkarnation und Satisfaktion. Von diesen beiden Zugängen her, deren Argumentationslogik jeweils eine gewisse Selbständigkeit behält und nur „ex parte finis" konvergiert, ergeben sich die prägenden Züge der Christusgestalt, wie die Scholastik sie zeichnet. Der Verdienstgedanke ist eine zentrale Kategorie für die Verbindung beider Aspekte[1]: Was der Mensch Christus durch die hypostatische Union, kraft seiner personalen Gnade ist, wird als entscheidende Grundlage dessen erkannt, was er für die Erlösung und Begnadung der Menschen, die das Ziel der Inkarnation darstellen, im Vollzug seines Lebens, vor allem leidend und sterbend, tut.
Die österliche Verherrlichung Christi ist in diesem christologischen Gesamtaufriß ganz klar ein nachgeordnetes, weil nur von den genannten Fixpunkten her richtig deutbares Geschehen: Sie bringt zur endgültigen Verwirklichung, was in der hypostatischen Union längst wurzelhaft angelegt ist, und sie ist in der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit für Christus selbst Folge dessen, was er für die Menschen tut[2]. Die Auferstehung Christi ist somit keine theologische

[1] Der Verdienstgedanke ist dabei keine untheologische, leicht zu entsorgende Überformung der Christologie durch juridisches Denken, sondern unverzichtbarer Bestandteil eines Gottesbegriffs, der das Prädikat „Gerechtigkeit" enthalten und damit in Relation zur Ethik stehen soll. Noch wenn Kant das Gottespostulat der praktischen Vernunft als Gerechtigkeitsforderung formuliert, d.h. als Forderung nach Ausgleich der im irdischen Leben nicht notwendig vorhandenen Balance zwischen Wohlverhalten und Wohlergehen, dann ist dies nur einsichtig, wenn das Wohlverhalten tatsächlich einen objektiven *Anspruch* mit sich bringt – darin ist letztlich eine Verdiensttheorie vorausgesetzt.

[2] Es ist zumindest einseitig, da nur von der Soteriologie her betrachtet, die Zurückdrängung einer umfassenden Ostertheologie im westlichen Denken allein dessen Staurozentrik zuzuschreiben, wie es RAHNER (1960b) 159f. tut. Mehr als der Kar-

„black box", kein geheimnisvolles Bindeglied, das den Zusammenhalt zwischen einer ungewissen vorösterlichen und einer ins Jenseitige entrückten nachösterlichen Existenz Christi schaffen müßte, sondern, so dürfen wir die Formulierung eines zeitgenössischen Theologen zur Beschreibung des scholastischen Verständnisses aufgreifen, sie kann in ihrem Sinn „nur von dem absoluten Geheimnis der Inkarnation her adäquat verstanden werden"[3]. Es muß die Gnade der Menschwerdung selbst sein, die in der österlichen Verherrlichung zu ihrer Vollendung findet, denn weder ist Ostern die naturale Konsequenz gewöhnlichen Menschseins noch ist es ein Geschehen willkürlicher, nachträglicher Adoption, in dem Gott eines der vielen unschuldigen Opfer der Weltgeschichte post festum doch noch dem Tod entreißt. Vielmehr ist die Auferstehung so notwendig wie die Inkarnation: Wird sie geglaubt, kann sie ohne letzte Verherrlichung des Menschgewordenen nicht gedacht werden, denn es stünde der Würde Gottes entgegen, wenn seine Glorie in der angenommenen, begnadeten Natur am Ende nicht zur Durchsetzung käme.

Über die Lehre von der Begnadung Christi wird darüber hinaus das Inkarnationsgeschehen für die Scholastiker Grundlage der Soteriologie. Während in modernen Konzeptionen das Interesse am Schicksal des Gekreuzigten selbst oft auffallend hinter der Fokussierung auf die existenzielle Bedeutung eines (wie auch immer verstandenen) Auferstehungswiderfahrnisses für die gläubige Gemeinde zurücktritt, steht für das Mittelalter fest, daß auf jeder Stufe des Heilsgeschehens in Christus das „Für-uns" untrennbar von einem „Für-ihn" ist. Das erlösende Handeln Gottes durch Christus ist nur verstehbar, wenn in seiner Person ein ontologisches Fundament seines einzigartigen

freitag scheint doch wohl – gerade auch in der Volksfrömmigkeit! – Weihnachten an die Stelle des „Zentralfestes" Ostern getreten sein. So hat eher L. Scheffczyk recht, wenn er schreibt: „Wo die Gottheit und die Aufnahme des Menschen Jesus in die göttliche Person den Vorrang des christologischen Interesses beanspruchten, konnte die Frage nach der Auferstehung Christi nicht mehr besonders problematisch empfunden werden. So zeigt etwa die Christologie und Soteriologie des Thomas von Aquin, die als gültiges Beispiel für diese Denkrichtung genommen werden kann, daß der Auferstehung Christi in seinem Hauptwerk nur vier Fragen gewidmet sind, während die Inkarnationslehre mit ihren Folgerungen für die Menschheit Christi in über zwanzig Quaestionen abgehandelt ist. Dabei ist noch zu bedenken, daß die Fragerichtung stärker auf die ontologische Beschaffenheit der Auferstehung zielt als auf ihre Heilsbedeutung" (SCHEFFCZYK [1976] 48). Allerdings ist Thomas insofern nicht das beste Beispiel zur Kennzeichnung dieser Tendenz, als er (im Vergleich zu vielen anderen) der Auferstehung noch recht großen Raum und starke Bedeutung zugesteht.

[3] VORGRIMLER (2000) 74.

Tuns aufweisbar ist, und es ist nur dann glaubwürdig, wenn es auch für ihn selbst als Mensch Weg zur Vollendung wird. Das ist der Primat Christi: Was er nach Gottes Willen für alle Menschen erwirken soll, muß zuerst in seinem eigenen Leben Wirklichkeit werden.
Die Verherrlichung des Herrn ist somit Konvergenzpunkt von christologischer Vorgabe und soteriologischer Aufgabe: In ihr als dem „terminus ad quem" des gesamten Lebens- und Heilswerkes Christi werden, anders als im Ausgangspunkt (der Inkarnation und ihrer einzigartigen Begnadung), das Schicksal Christi und der durch ihn Erlösten eins. Darum ist die eschatologische Exemplarizität des erhöhten Herrn das durchgehende und zentrale Thema der scholastischen Auferstehungslehre in soteriologischer Perspektive; sie findet in einer intensiven Deutung der paulinischen Aussagen über die Heilskraft der Auferstehung (1 Kor 15/ Röm 4, 25), die in der Gegenwart beginnt und im Gericht ihre Vollendung erfährt, ihren Niederschlag. Man mag aus moderner Sicht die starke Abstufung und Trennung kritisieren, die von unseren Autoren mit Hilfe des Verdienstkriteriums zwischen der Kausalität der Passion und der Auferstehung markiert worden ist. Aber positive Beschreibungen dessen, was die Auferstehung zu unserem Heil wirkt, über die vielen Formen möglicher Ursächlichkeit hinaus, die die Scholastiker bei ihren Deutungsversuchen in Erwägung gezogen haben, wird man auch in der Exegese unserer Zeit kaum aufzeigen können.

(2) Für die Stellung unseres Themas in den systematischen Entwürfen der Scholastik gilt nach dem Gesagten: Wenn ein eigener Traktat über die Auferstehung Christi verfaßt wird, liegt seine Relevanz in der Zusammenführung von bereits früher ansetzenden theologischen Argumentationslinien. Scholastische Auferstehungstheologie ist in christologischer und soteriologischer Hinsicht Abschluß und Konklusion, nicht so sehr tragende Säule oder Prämisse des Gesamtentwurfs. Als Ausgangspunkt fungiert sie bestenfalls, sofern man die Eschatologie als endgültige Extension der vollendeten Erlösung und Herrlichkeit in Christus in die Wirklichkeit aller Erlösten hinein verstehen muß, was allerdings nirgendwo das einzige Motiv in der scholastischen Eschatologiebegründung bleibt.
Auf die explizite Formulierung einer Schlußfolgerung kann eine Argumentation eher verzichten als auf die Erarbeitung der Prämissen. So ist es auch in der Christologie und ihrer Berücksichtigung der Erhöhung Christi, wie die Frühscholastik einerseits, andererseits aber auch die Entwicklung der Schultheologie nach Ende unseres Untersuchungszeitraums deutlich macht: Ein eigener Traktat über

die Auferstehung Christi fällt häufig aus. Während sich die Hochscholastik bis Thomas mit Erfolg darum bemüht, in materialer wie formaler Hinsicht dem Thema jenen Platz einzuräumen, den es im systematischen Entwurf der Zeit haben kann und haben muß, führt schon im Sentenzenkommentar des Skotus[4] und erst recht bei vielen Scholastikern des 14. und 15. Jahrhunderts der Weg von der umfassenden christologischen Synthese hin zu einer analytisch immer weiter verfeinerten Diskussion spekulativer Einzelprobleme. Die Frage nach der Bedeutung des Einzelnen für das Ganze, der Versuch, eine Zusammenschau des in der Heilsgeschichte Geoffenbarten zu entwickeln, wie er die großen Summisten unserer Untersuchungsepoche fraglos beschäftigte, gerät in den Hintergrund. Die Verwissenschaftlichung bedeutet auch für die Christologie Spezialisierung der Fragestellungen und Reduktion des Themenfeldes. Bereiche wie die Auferstehung Christi, deren Bedeutung nur im Gesamtentwurf und nicht so sehr in der Attraktivität spektakulärer Einzelerörterungen hervortritt, werden zunehmend überschlagen.

[4] Eine neuere Gesamtdarstellung der skotischen Theologie kommt zu dem knappen Urteil: „Scotus does not seem to allow any redemptive value to Christ's resurrection and ascension, and as far as I know never discusses these events from a theological viewpoint": R. Cross, Duns Scotus (New York/ Oxford 1999) 206, Anm. 46. Damit deutet sich ein genereller Trend an, obwohl in den unmittelbaren Jahrzehnten nach Thomas' Tod durchaus noch mehrere z. T. bedeutende Autoren eigene Auferstehungs- und Himmelfahrtsquästionen in ihren systematischen Werken vorlegen; neben den schon im ersten Hauptteil genannten sind dies z. B. Richard von Mediavilla (†1302/08), 3 Sent. d. 21, a. 3 (zur Auferstehung); d. 22, a. 4-5 (zur Himmelfahrt) (ed. Brixen 1591, S. 228f.; 231-234); Johannes Michaelis, 3 Sent. d. 22, darin 12 qq. zu Auferstehung und Himmelfahrt (Cod. Vat. Chis. B.VI.95, fol. 83vb-87vb), vgl. A. Emmen, Jean Michaelis O.F.M. et son Commentaire du troisième livre des Sentences (vers 1292). Identification du Ms. Vatican Chigi B.VI.95: AFH 59 (1966) 38-84, bes. 75f.; Raimundus Lullus († 1316), Liber de 14 articulis sacrosanctae Romanae catholicae fidei (= Opera II, Mainz 1737, ND Frkf. 1965), darin d. 10: De resurrectione nostri Domini Jesu Christi (vgl. WEBER, H. J. [1973] 37); Aegidius Romanus (†1316), 3 Sent. d. 22, p. 2, q. 1 (ed. Rom 1623, 570ff.); Augustinus Triumphus (†1328), 40 theoremata de resurrectione, u.a. Cod. Prag Metr. Kap. 1537 fol. 158ra-199vb; theor. 32 zur Wirksamkeit der Auferstehung Christi (vgl. WEBER, H. J. [1973] 37f.); Durandus a Sto. Porciano (†1334), 3 Sent. d. 22, qq. 5-8 (ed. Venedig 1621, fol. 250v-252r). Wirkliche Fortschritte gegenüber der in unserer Studie dargelegten Lehrentwicklung sind in diesen Texten kaum zu erkennen, was noch mehr für die Quodlibetalliteratur der Zeit gilt, in der ebenfalls weiterhin Aspekte aus dem Bereich Auferstehung/ Himmelfahrt anklingen.

Deshalb bleiben die Auferstehungstraktate in den von uns behandelten großen systematischen Werken des 13. Jahrhunderts in der nachfolgenden scholastischen Theologie unübertroffen.

(3) Damit ist auch nach der Bewertung der Lehre des hl. Thomas im speziellen gefragt.

(a) Unsere Untersuchungen haben gezeigt, daß Thomas in christologischer und eschatologischer Perspektive keinen prinzipiell anderen Ansatz in der Deutung der Auferstehung Christi verfolgt als seine Zeitgenossen auch. Auch bei Thomas hat die Auferstehung den unter (1) beschriebenen Platz, wobei es ein Verdienst des Aquinaten ist, diese Verortung und Funktion klarer als viele Zeitgenossen durch seine methodische und inhaltliche Behandlung des Themas in der theologischen Summe explizit gemacht zu haben. Er durchdringt eben den Stoff, den auch die anderen überliefern, oft etwas tiefer und kommt zur Einsicht in Konsequenzen, die andere übersehen[5]. Eine Analyse der thomanischen Texte im historischen Kontext des großen Traditionsstromes der Schule wird dennoch nicht zu extremen Bewertungen gelangen. Wie auf der einen Seite die Einschätzung falsch ist, daß der Erhöhungstraktat gar nicht in den wissenschaftlichen Aufriß der Summa passe bzw. nur den mißlungenen Versuch darstelle, der übermächtigen Zentrierung der Soteriologie auf das Kreuzesgeschehen entgegenzuarbeiten, so ist es auf der anderen Seite problematisch, ihn zu einer Art Zentrum der ganzen thomanischen Christologie erklären zu wollen. Auch Thomas handelt in erster Linie von Inkarnation und Kreuz, aber er kann von dort aus nachdrücklich aufzeigen, wie die Auferstehung als „complementum salutis" derjenige Punkt ist, wo Sein und Handeln des Menschgewordenen gemeinsam in eine Vollendungsgestalt überführt werden, an der alle erlösten Menschen Anteil erhalten sollen – anfanghaft in der Gnade, vollendet in der Glorie. Christologische und soteriologische Dimension des Erhöhungsgeschehens finden so bei Thomas in überzeugender Ausgewogenheit Berücksichtigung.

(b) Wenn man daneben die inhaltlichen Propria der thomanischen Auferstehungslehre herausarbeitet, erkannt man leicht, daß

[5] Zu einer ähnlichen Bewertung der „Originalität" des Aquinaten kommt (aus ganz anderer Richtung) P.-Y. Maillard am Ende seiner wertvollen Studie zum thomanischen Johanneskommentar: „Moins novateur peut-être qu'on ne l'a cru parfois, Thomas se distingue alors avant tout par sa capacité à maintenir sa doctrine de façon unifiée au centre d'un faisceau d'influences extrêmement variées. Son originalité apparaît moins parfois dans le contenu de ses idées que dans l'équilibre de sa presentation; non pas toujours dans la nouveauté de ses arguments, mais bien plutôt dans l'harmonie et la vigueur de sa synthèse" (MAILLARD [2001] 295f.).

auch durch sie in systematischer Hinsicht nicht so sehr originelle Ausgangspunkte für nachfolgende Denkwege gesetzt werden, sondern daß in ihnen eher die Applikation theologischer Prämissen stattfindet, deren Wurzeln viel früher und tiefer in der Theologie des Aquinaten aufzusuchen sind.

Es ist besonders die Instrumentalitätsidee in der Übertragung auf die Menschheit Jesu und deren Wirken in der Gnadenvermittlung, die es Thomas im Unterschied zu allen Zeitgenossen erlaubt, die Auferstehung als heilsgeschichtlich-konkretes Geschehen zum Werkzeug für diejenigen soteriologischen Wirkungen zu erklären, welche ihr in exemplarursächlicher Betrachtung auch früher schon zugeordnet worden sind, nämlich das neue Gnadenleben der gerechtfertigten Menschen auf Erden und die eschatologische Auferstehung aller am Jüngsten Tag. Analoges gilt für die Himmelfahrt. Ohne daß damit die bei sämtlichen Scholastikern gelehrte Vorordnung der verdienstlichen Satisfaktion am Kreuz (als „conditio sine qua non" des Gnadengeschenkes) von Thomas geleugnet würde, gelangt er doch über die Instrumentalitätsidee zu einer heilsgeschichtlichen Dynamisierung des Verständnisses von „Begnadung in Christus", in welchem die Neubewertung der Wirkursächlichkeit der Erhöhungsereignisse nicht das unmittelbare Zentrum, wohl aber eine wichtige Konkretisierungsstufe darstellt.

In ähnlicher Weise wird die thomanische Auferstehungsdeutung noch durch andere theologische Grundideen qualifiziert, die zwar im zugehörigen Traktat keineswegs erst konzipiert werden, wohl aber nicht zuletzt hier ihre Bedeutsamkeit zur Geltung bringen. So drückt sich die anti-doketische Färbung der gesamten thomanischen Christologie, die mit der soteriologischen Bedeutung, die der Menschheit Christi zugemessen wird, eng zusammenhängt, in der Beschreibung des verherrlichten Herrn aus, die spürbar die Identität zwischen vor- und nachösterlichem Christus betont und die Integrität des wahren Menscheins auch in seiner Verherrlichungsgestalt noch in scheinbar unwichtigen Einzelaspekten einfordert. Es ist des weiteren der aristotelische Hylemorphismus des Aquinaten mit der konsequenten Lehre von der Seele als einziger Wesensform des Menschen, die es ihm erleichtert, für „Natur und Glorie" des Auferstandenen Beschreibungen zu finden, in denen die Eschatologie nicht als irrationales Jenseitspostulat, sondern als übernatürliche Vollendungsgestalt der philosophisch zugänglichen Anthropologie erkennbar wird. Seine begrifflich exakte Abgrenzung zwischen den Objekten natürlichen und übernatürlichen Erkennens schließlich

erlaubt es Thomas, die österlichen Kundgaben in ein umfassendes Modell gnadenhafter göttlicher Selbstoffenbarung einzuordnen, um darin die Auferstehung als Glaubensgeheimnis von rein empirisch erfaßbaren Geschehnissen, aber ebenso von bloßen Bestätigungswundern in apologetischer Perspektive abzugrenzen und die dem natürlichen Sehen und Wissen zugänglichen Argumente der Kundgabe als mit den Kriterien der theologischen Glaubensdefinition vereinbar zu erweisen.

So darf man wohl die Quästionen über die Kundgabe und die Wirksamkeit der Auferstehung (III, 55, bes. aa. 1-2; 5-6 und III, 56) als Höhepunkte des thomanischen Erhöhungstraktates bezeichnen, die es berechtigt erscheinen lassen, auch in unserer sehr „konsensreichen" Thematik von einer gewissen theologischen Auszeichnung des Aquinaten gegenüber seinen Zeitgenossen zu sprechen.

(4) Dennoch soll daneben die unbezweifelbare Kontinuität der Schule in methodischer und inhaltlicher Perspektive angesichts der Themen und Thesen, wie sie regelmäßig in den scholastischen Auferstehungsquästionen und –traktaten zu finden sind, am Ende unserer Studie eigens unterstrichen werden.

(a) Sie gründet einerseits in den gemeinsamen Quellen, vor allem der Väterzeit, aus denen die Scholastik schöpft und deren theologische Zielausrichtung sie einmütig übernimmt. Auch wer es für übertrieben hält, in Anlehnung an das berühmte Whitehead-Wort über die Abhängigkeit der abendländischen Philosophie von den Vorgaben Platons die Eschatologie der mittelalterlichen Theologen als „a series of footnotes to Augustine"[6] zu qualifizieren, und wer die originelle Leistung der Scholastiker in der Sichtung, bewußten Auswahl und wissenschaftlichen Durchdringung des riesigen Traditionsmaterials[7] nicht unterschätzen will, wird den prägenden Einfluß nicht übersehen können, den die zentralen Repräsentanten der westlichen Vätertradition, allen voran Augustinus und Gregor der Große, an grundlegenden Stellen der Auferstehungsdeutung auf das Mittelalter ausgeübt haben.

Nicht nur ihre Versuche zur Ermittlung des Litteralsinnes der biblischen Texte, zur Harmonisierung der Evangelienberichte und zur

[6] Vgl. O'COLLINS (1970) 513.

[7] Diese Leistung kann man sich sehr plastisch vor Augen führen, wenn man die breite Zitatensammlung der thomanischen Catena aurea zu den Auferstehungskapiteln der vier Evangelien mit der Präsentation des Stoffes vergleicht, wie ihn der Magister selbst in seiner Summa vorgenommen hat.

Allegorisierung der Offenbarungsfakten finden auf breiter Front Eingang ins Denken der Scholastik. Auch ihre eindeutig antignostische, realistische Option in der Auslegung der österlichen Erscheinungsperikopen und ihre strengen Maßstäbe an die Wahrhaftigkeit der Schrift, mit der die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes selbst steht und fällt, spiegeln sich im Trend der Scholastik wider, der „Wahrheit" der Auferstehung, d. h. an erster Stelle der Identität des Auferstandenen mit dem am Kreuz Gestorbenen unter dem Kriterium „derselben Natur", den Primat vor den Verklärungsaussagen einzuräumen. Dies konnten wir in den Bemühungen um eine Definition von „Auferstehung" ebenso nachweisen wie in den zahlreichen Versuchen, Einzelheiten der biblischen Osterberichte einer konsistenten Interpretation zu unterziehen. Die „neue Herrlichkeit" Christi wird keineswegs geleugnet, sondern als Überfließen der seelischen Gottesschau auf den Leib umfassend beschrieben und in differenzierter Spekulation erörtert. Immer aber bleibt die Überzeugung erkennbar, daß die Verklärung Jesu nur dann einen Sinn für uns hat, wenn derselbe Herr von ihr erfaßt wird, der unsere Natur angenommen und in ihr am Kreuz gelitten hat. Der entgegengesetzte Akzentuierungsversuch („Transformation der Verherrlichung" vor „Identität"), wie er im großen Entwurf des Johannes Scottus Eriugena zu erkennen ist, der bestimmte Tendenzen der östlichen Väterchristologie aufgreift und radikalisiert, wird schon an der Schwelle zur scholastischen Epoche von Lehramt und Theologen abgewiesen, weil man in ihm eine gefährliche Spiritualisierung der Christusgestalt erkennt, die letztlich in einen umfassenden Monophysitismus à la Eutyches mündet, und weil er zudem durch seine Tendenz, die Dualität der menschlichen Natur aufzulösen bzw. Leiblichkeit des Menschen eschatologisch in reinen Geist zu überführen, philosophisch wie schöpfungstheologisch nicht gebilligt werden kann. So bleibt die spiritualistische Alternative zum Auferstehungsrealismus der Scholastiker im Mittelalter eher ein Kapitel der Häresie- als der Theologiegeschichte, und die tagesaktuelle Auseinandersetzung mit Katharern oder Amalrikanern hat die „Augustinus-Option" in der scholastischen Deutung nur verstärkt. Eine Kontinuität von Augustinus über Thomas zu Cusanus, wie sie in unserer Frage manchen modernen Interpreten sympathisch wäre[8], gibt es darum nicht.

(b) Als allgemeines Spezifikum des 12. und 13. Jahrhunderts darf weiterhin gelten, daß sich die traditionelle, seit der Väterzeit virulen-

[8] So die Tendenz bei KESSLER (1995) 481.

te anti-gnostische Auferstehungstheologie mit dem durch die Aristotelesrezeption verstärkten Interesse an der „Natur", und zwar der physischen wie der metaphysischen, verbinden kann. Für die Schriftauslegung heißt das: Die aus theologischen Gründen an erste Stelle gesetzte, realistisch zu lesende „littera" will nicht nur wie in der vorangehenden Zeit moralisch-praktisch, sondern auch spekulativ-theoretisch ausgelegt werden, so daß „offenbarungsintern" die dialektische Vernunft einen zunehmend großen Betätigungsbereich zugewiesen bekommt. Dahinter steht die Überzeugung: Die Welt, in der Gottes Heilswirken sich entfaltet, ist kein mythisches Kommunikationsfeld, dessen Syntax und Semantik allein für die eingeweihten Teilnehmer Geltung hätte, sondern sie ist die der universalen, vernünftigen Verstehbarkeit geöffnete „natürliche" Welt. Indem Gott als transzendente Ursache in ihr und durch sie seine Wirkungen setzt, werden „res naturales" über ihre profan-wissenschaftliche Beschreibbarkeit hinaus Träger übernatürlich-sakramentaler Kraft und symbolischer Bedeutung. Was immer aber in der Offenbarung Gottes in „natürlicher" Hinsicht eine eigenständige Formbestimmtheit besitzt, kann innerhalb des theologischen Gesamtentwurfes auch auf diese hin befragt werden und wird nur vermittels ihrer Medium der Gnade. Die Richtigkeit dieser Feststellung bestätigt sich an erster Stelle wiederum in den Aussagen über die wahre Menschennatur Jesu Christi. Wenn sie auch in der Auferstehung nicht aufgehoben wird, dann muß nach Ansicht der Scholastiker im österlichen Kontext die Frage nach dem Kriterium ihrer Wahrheit sowie nach den damit verbunden bleibenden Eigenschaften erlaubt sein. Und wenn die Himmelfahrt als wahre Bewegung eines dimensionalen Körpers bestimmbar sein soll, dann muß man sie in ihrer Eigentümlichkeit auch mit denjenigen Bedingungen konfrontieren, die in der aristotelischen Physik für Körperbewegungen formuliert sind. Weil außerdem unter der Prämisse der einen, unteilbaren Wahrheit die Wissenschaften das Recht haben, ihre oft provozierenden Anfragen an die Offenbarungsinhalte (in ihrer natürlichen Dimension) zu richten, stellen solche Erkenntnisbemühungen für die scholastischen Theologen eine ernste apologetische Notwendigkeit dar. Hier wie auch sonst wird im Denken unserer Epoche spürbar, daß die schärfere formale Trennung zwischen Natürlichkeit und Übernatürlichkeit, wie sie für die Selbstbestimmung der Theologie im Rahmen der aristotelischen Wissenschaftstheorie unweigerlich gefordert ist, den Drang nach philosophischer Welterklärung nicht supranaturalistisch erstickt, sondern im Gegenteil freigesetzt, vielleicht sogar in einer

der Theologie selbst nicht nur günstigen Weise entfesselt hat. In auffälliger Parallelität zu Entwicklungen in der Liturgie des Westens, wo sich seit dem Frühmittelalter der Blick nicht mehr so sehr auf das in Wort und Bild „gegenwärtige Heilsmysterium", sondern auf das geschichtliche Ereignis, welches Vorspiel eines davon unterschiedenen eschatologischen Geschehens sein kann, und auf die „Realpräsenz" des Heiligen sogar getrennt von der sakramentalen Wirkung richtet[9], tritt in der Theologie an die Stelle der „integralen Schau" der Offenbarung zunehmend ihre sachontologisch-historisierende Erklärung und kausaltheoretisch geleitete Durchdringung. In der am aristotelischen Ursachenschema orientierten „Analytik der Heilsgeheimnisse", wie sie die Scholastiker im Ausgang von der als primär anerkannten Litteralexegese vornehmen, gerät das bei den monastischen Theologen noch allgegenwärtige Wissen in den Hintergrund, daß die biblischen Sprach- und Ausdrucksformen die „res divinae" nicht nur offenbaren, sondern auch ehrfürchtig-schützend verhüllen. Indem man in formal- und wirkursächlicher Perspektive die „Übernatürlichkeit" im Offenbarungsgeschehen begrifflich klarer zu bestimmen weiß, wird auf der anderen Seite die wissenschaftlich-rationale Durchdringung der Objekte und Umstände gefördert. Dabei tritt das Nachdenken darüber zurück, welchen Sinn derartige Spekulationen tatsächlich für eine Disziplin haben, die alle Wirklichkeit nur „sub ratione Dei" erfassen will. Die Bemühung um Verfeinerung und Normierung des formal-methodischen Bereichs im theologischen Nachdenken tut ein übriges, um die theoretisierenden Spezialisierungen der Fragehinsichten voranzutreiben. Damit wird, gerade auch in der von Christi Auferstehung ausgehenden Eschatologie, jene spekulative Sezierung von Offenbarungstatsachen ohne Rücksicht auf ihren theologischen Sinn verstärkt, die der Scholastik mit Recht zum Vorwurf gemacht werden konnte.

(c) Dennoch sollte man diese Vorbehalte, die man aus der eigenen Besinnung mittelalterlicher Theologie auf ihr Formalobjekt gegen eine rationalistisch spekulierende „physica sacra" zu erheben vermag, von jener Kritik unterscheiden, die in der Neuzeit meistens im selben Atemzug gegen die scholastischen Entwürfe vorgebracht wird: daß sie nichts anderes als mythologisches Denken unter der Hülle rationaler Methodik und Begriffsform enthielten. Eines ist es, einem Scholastiker wie etwa Thomas vorzuhalten, er habe in seiner Auferstehungs- und Himmelfahrtstheologie naturphilosophischen

[9] Vgl. MESSNER (1993) 427f.

Hypothesen über leibliche Elementarkonstitution, Bewegungstheorie oder Himmelsaufbau Einlaß geboten, die aus heutiger Sicht objektiv falsch genannt werden müssen, ohne selbst hinreichend ihre Vorläufigkeit erkannt oder ihre tatsächliche theologische Relevanz reflektiert zu haben. Etwas anderes ist es aber, darüber hinaus den Vorwurf zu erheben, der mittelalterliche Denker sei prinzipiell in der „mythischen Vorstellungs-, Erlebnis- und Ausdrucksweise befangen", was sich daran zeige, daß er die „überwelthaften Mächte konkurrierend neben die innerwelthaften Ursächlichkeiten" stelle wie „empirische Teilhaber unserer erfahrbaren Welt"[10]. Dieser Vorwurf wird – abgesehen davon, daß er sich in ähnlicher Schärfe gegen die Hl. Schrift selbst richten muß und ohne die Prämissen der neuzeitlichen Bibelkritik gar nicht formulierbar ist[11] – den differenzierten Erörterungen der Scholastiker über Transzendenz und Immanenz Gottes, Erst- und Zweitursächlichkeit, Wahrheit und Zeichen schwerlich gerecht. Vielmehr dürfte J.-P. Jossua zuzustimmen sein, wenn er in der altkirchlichen Soteriologie eine gewisse „Mythiserung" bzw. „Über-Symbolisierung" des Erlösungskerygmas konstatiert, die sich in Bildern wie denen des „Loskaufs aus der Gewalt des Teufels" oder des „himmlischen Triumphzuges" des Ostersiegers niederschlägt, der gegenüber das Mittelalter geradezu als Epoche der „Entmyth(olog)isierung" angesehen werden kann[12], in der das „sacramentum" nur noch in Verbindung mit einer „res", die Supposition eines Begriffs nur im Ausgang von seiner Bedeutung erklärt werden

[10] KOLPING (1968) 349f. Vgl. auch ebd. 364. Daß gerade aus einem vertieften Verständnis des Sinnes von „Mythos" auch ein ganz anderes Urteil über umstrittene theologische Sachverhalte wie die Auferstehungsdeutung möglich ist, zeigt K. HÜBNER, Die Wahrheit des Mythos (München 1985) 339ff.

[11] Der Konsens heutiger Bibelwissenschaft lautet: „Im Licht des Osterglaubens wurde die Verkündigung Jesu neu aufgegriffen. Im Licht des Osterglaubens wurden die Evangelien geschrieben. In ihnen mischen sich die Züge des irdischen Jesus mit den Farben des verherrlichten Christus": J. GNILKA, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte = HThKNT, Suppl. 3 (Freiburg 1990) 320. Die Leistung der Scholastiker, für die eine solche Einschätzung des Evangeliums als „prophetia ex eventu" undenkbar war, hätte trotzdem darin gelegen, daß sie auf ihre Weise vor- und nachösterliche Realität Christi zu unterscheiden suchten, obwohl ihnen die „österliche Färbung" mancher Bibelstellen nicht entgehen konnte. Sie taten dies nicht durch Ablehnung der Historizität dieser Berichte, sondern durch die klare Trennung von natürlichen und wunderbaren Taten bzw. Eigenschaften Jesu, wie wir es am Beispiel der vorösterlichen Verklärung auf dem Berge nachgezeichnet haben.

[12] Vgl. JOSSUA (1968) 385: „À l'égard de cette tendance, le Moyen Âge sera le temps de la démythisation." Ähnlich urteilt LAFONTAINE (1983) 91f. mit Blick auf die thomanische Himmelfahrtsdeutung.

soll. Was die Scholastiker freilich nicht hinreichend erkannt haben, ist die Dialektik jeder Entmythologisierung, die in Bewegung kommt, sobald sich das konkrete, angeblich endgültige wissenschaftliche Erklärungsmodell, das man vor die Bilder bzw. an ihre Stelle setzt, seinerseits wiederum als (vielleicht noch größerer) Mythos erweist. So erscheinen uns tatsächlich die im Lichte des 13. Jahrhunderts „modernsten" Passagen der scholastischen Verherrlichungsdeutung heute oft als die „mittelalterlichsten".

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß zentrale Thesen des scholastischen Modells keineswegs einem konkreten Weltbild, sondern der davon unabhängigen philosophisch-theologischen Reflexion entstammen. Was etwa nach Thomas Leiblichkeit ausmacht, wie ein Begriff vollendeter Glorie des Menschen aussehen kann oder warum die Person Christi Ermöglichungsgrund seines Handelns ist – all diese Prinzipienaussagen verlieren nicht schon deswegen an argumentativer Kraft, weil gewisse Konsequenzen, die das Mittelalter daraus in Verbindung mit naturphilosophischen oder kosmologischen Prämissen ziehen wollte, obsolet geworden sind.

Vielmehr läßt sich von den prinzipiellen Optionen der scholastischen Auferstehungstheologie her rasch zu denjenigen Fragen gelangen, die auch noch vom heutigen Theologen eine Beantwortung verlangen: Welche historischen Fakten der Schrift sind unverzichtbar, damit die christliche Botschaft von der „resurrectio carnis" ihr Fundament behält? Kann es – auch im Stand der Verherrlichung – wahres Menschsein jenseits von „Welt" geben? In welchem prinzipiellen Verhältnis stehen Körper und Geist in einem Modell philosophischer Anthropologie, das auch in eschatologischer Perspektive noch brauchbar ist? Und von dort her die theologisch-inhaltliche Kernfrage: Was ist die „bleibende Natur" des Menschen, deren Identität in der Verklärung gewährleistet sein muß, damit der Begriff „Auferstehung" überhaupt einen Sinn und für den Menschen im Hier und Jetzt hoffnungsstiftende Kraft behält? Die Scholastiker haben auf diese Fragen konsistente Antworten vorgelegt, die wenigstens als solche auch dort Maßstab der theologischen Erörterung bleiben können, wo man sie in ihrer jeweiligen Inhaltlichkeit ablehnen bzw. modifizieren möchte. Eine „moderne" Lösung jedenfalls, die es vorzöge, mit einem hermeneutischen Federstrich die reale, naturale Welt von der Bedeutungswelt zu trennen, um sich in die „Leibvergessenheit der reinen Existentialtheologie"[13] zu flüchten,

[13] MUSSNER (1969) 135.

sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, eine theologische Immunisierungsstrategie zu verfolgen, die mindestens ebenso postulatorisch ist wie der „naive Realismus", den angeblich die Alten vertreten haben, und die in der Sicht der Scholastik geradezu als Repristinierung einer vorwissenschaftlichen Gestalt von Theologie gelten müßte.

(5) Wir wollen diesen flüchtigen Blick auf die scholastische Auferstehungsdeutung vor dem Urteil der Moderne nicht beschließen, ohne kurz noch auf jene Einschätzung eines zeitgenössischen Theologen zurückgeblickt zu haben, die wir in den Vorbemerkungen der Studie zitiert hatten, um die aktuelle Relevanz des Themas erkennbar werden zu lassen. Wie sind die Worte Verweyens über das „klassische Paradigma" der Auferstehungstheologie einzuschätzen, nachdem wir dieses am Beispiel einer fraglos repräsentativen Epoche detailliert untersucht haben?

(a) Einen ersten Schritt in dieser Charakterisierung der Tradition konnten wir unter die Stichworte „johanneischer Christus" und „prinzipiell monophysitischer Ansatz" fassen. Tatsächlich wird man nach der Analyse der scholastischen Theologie bestätigen können, daß darin Christus in jedem Augenblick als der mit Vollmacht Handelnde verstanden wird, wie ihn unter den Evangelisten in besonderer Weise (aber nicht allein) Johannes beschreibt. Sterben, Auferstehen, Manifestation der Auferstehung und Himmelfahrt sind souveräne Taten Christi in der Kraft seiner Gottheit. Aber, so ist gegen den massiven Häresievorwurf zu fragen, den man seit Rahner fast schon selbstverständlich gegen die theologische Tradition vorzubringen pflegt: Ist das bereits Monophysitismus? Der Begriff bezeichnet im herkömmlichen Verständnis die totale oder teilweise Leugnung der wahren Menschennatur. Man muß „Natur des Menschen" anders definieren als das Mittelalter dies getan hat, um die grundlegenden scholastischen Thesen zur Logoshegemonie mit dieser Anklage belegen zu können. Daß mittelalterliches Denken eher die Versuchung zur monophysitischen als zur nestorianischen oder gar arianischen Verkürzung des Christusgeheimnisses in sich trägt, soll damit nicht abgestritten werden. Beispiele dafür, daß man die Idiomenkommunikation so stark gemacht hat, bis die göttlichen Attribute gleichsam an die Stelle der menschlichen treten, haben wir in unserer Epoche unter den platonisch geprägten Denkern der Frühscholastik ohne Zweifel finden können. Das 13. Jahrhundert aber vermag sich zunehmend klarer gegen diese Tendenz abzugrenzen, was wir wiederum als Frucht der Aristotelesrezeption und ihrer neuen Sicht der „natura humana" erachten, die nun auch christolo-

gisch – anders als noch in gewissen Theorien der Frühscholastik (Menschheit Christi als bloßer „habitus") – in ihrer ontischen und epistemischen Eigenständigkeit ernstgenommen wird. Wo man, was vorkommt, auch jetzt noch im vorösterlichen Christus Züge seiner nachösterlichen (leiblichen) Existenz aufscheinen sieht und so zuweilen die grundsätzlich klaren Abgrenzungen verwischt, ist dies im strengen Sinn nur dann Monophysitismus, wenn das *Wesen* des Menschen angetastet wird. Doch gerade in diesem Punkte waren die Scholastiker, wie wir gesehen haben, äußerst sensibel. Man übertreibt nicht, wenn man die Auferstehungstheologie der Scholastiker als eine einzige Bemühung versteht, an der bleibend wahren Menschheit Jesu in keinem Augenblick einen Zweifel aufkommen zu lassen. Welche Anthropologie eine spätere Zeit auch immer für die richtige hält - es ist in puncto „Monophysitismus" ein Gebot der Fairneß, die vergangene Denkepoche zunächst an ihren eigenen begrifflichen Maßstäben zu beurteilen. Dies gilt vor allem dann, wenn diese sich so peinlich eng an den Orthodoxie-Kriterien der altkirchlichen Konzilien und der Vätertheologie orientiert haben, wie es in den Schulen des 12. und 13. Jahrhunderts der Fall war.

Stattdessen wird die moderne Kritik durch die Begegnung mit der Scholastik selbst auf zwei Fragen gestoßen. Erstens scheint fraglich, ob man sich der Monophysitismusgefahr im Blick auf die eigene Ostertheologie genauso bewußt ist wie gegenüber manchen scholastischen Aussagen über den vorösterlichen Christus. Während nämlich für Christus vor der Auferstehung ein Begriff von „menschlicher Natur" eingeklagt wird, der viel enger ist, als ihn das Mittelalter (und wohl auch das Dogma selbst) kennt, geht man bei Aussagen über den auferstandenen Herrn gewöhnlich mit dieser Naturen-Kriteriologie recht großzügig um, beläßt es bei unscharfen Aussagen über den auferstandenen „Geistchristus" und wirft den Scholastikern folglich vor, sie hätten hier die Naturidentität und vor allem die wahre Körperlichkeit gegenüber der völlig neuartigen Vergeistigung zu stark gemacht[14]. Es ist nicht unbedingt konsequent, am vorösterlichen Christus beinahe jede gnadenhafte Vollkommenheit als monophysitismusverdächtig zu brandmarken, für den auferstandenen

[14] Vgl. etwa IAMMARONE (1997a), z. B. 191: „Il Cristo risorto pienamente ‚pneumatizzato' dallo Spirito nella sua carne e perciò principio di santificazione nel corso dei secoli non è pienamente valorizzato della riflessione tommasiana, benché essa ammetta, arditamente per il suo contesto teologico, la santificazione delle anime per mezzo della ‚corporeità' del Verbo fatto carne prima e dopo la sua risurrezione."

Herrn dagegen fast schrankenlos vergöttlichende Attribute zuzulassen, weil man sich nun keine konkreten Aussagen über die verbliebene Menschennatur mehr zutraut.
Darum muß sich zweitens auch die moderne Christologie der Frage stellen, welchen Einfluß der Logos nach Annahme der Menschennatur schon vor Ostern auf diese ausgeübt hat. Selbst wenn man, von allen Thesen über die irdische Gottesschau Jesu und seine göttlichen Vollmachten „kenotisch" absehend, nichts außer seiner Sündenlosigkeit, d. h. der notwendigen Ausrichtung des menschlichen Willens auf Gott als Folge der hypostatischen Union festhalten will, muß man unweigerlich eine christologische Perichorese der Naturen (konkret: eine gewisse Determination des menschlichen Willens Jesu) annehmen, die nach dem eigenen Maßstab leicht gleichermaßen prinzipiell „monophysitisch" genannt werden kann wie die darüber hinausgehenden Qualifizierungen der Scholastiker.

(b) Verweyens Aussagen war weiterhin die Einschätzung zu entnehmen, die Tradition habe Offenbarung Gottes vorwiegend als supranaturalen, triumphalistischen Machterweis verstanden, der in der Auferstehung als dem „größten aller Wunder" gipfle. Daß das Thema „Machtmanifestation" bzw. „Kundgabe der Gottheit Christi" in der Auferstehungsdeutung des Mittelalters zwar vorhanden ist, aber keineswegs im Zentrum der Debatte steht, sollte nach unserer Untersuchung feststehen. Die Auferstehung, so haben wir oft betont, ist vor allem kein bloßes Bestätigungswunder, kein nachträglicher Beleg für eine Offenbarungsbotschaft, mit der sie innerlich nichts zu tun hätte. Nicht nur bei Thomas, sondern bei allen Autoren der Epoche ist das Interesse an der Auferstehung vorwiegend ein theologisch-dogmatisches, nicht, wie in der späteren (Neu-)Scholastik, ein apologetisches[15], ohne daß dieser Aspekt (verstanden als wahr-

[15] Schon häufiger ist darauf hingewiesen worden, daß weite Teile der Neuscholastik, in der die Auferstehung immer mehr als historisch zu deutendes Faktum des apologetischen Glaubwürdigkeitsbeweises verstanden wurde – „Resurrectio Christi maximum argumentum est religionis christianae" (TROMP [1930] 70) –, die wahre thomanische Lehre in unserer Frage übersehen haben. So kommt es gelegentlich zu recht harschen Urteilen wie bei SCHÜSSLER FIORENZA (1992) 18, die eine „Ironie" der Theologiegeschichte darin sieht, daß die Fundamentaltheologie der „römischen Schule" versuchte, „den Thomismus wiederzubeleben; tatsächlich unterscheidet sie sich aber radikal von der Theologie des Aquinaten. Während Thomas die Auferstehung als zentrale Kategorie der Christologie begreift und daraus Folgerungen über die Gnade und die Erlösung zieht, reduziert die traditionelle Fundamentaltheologie die Auferstehung auf Apologetik und sieht in ihr vornehmlich ein äußeres Indiz für die Wahrheit des Christentums". In dieselbe Richtung weist KOLPING (1968) 360: „Wir hätten besser auf St. Thomas und mit ihm auf

haft theologischer) ganz fehlen müßte[16]. Die dem natürlichen Verstehen nicht allseits zugängliche neue, doppelte Seinsweise des auferstandenen Christus erschließt sich den Jüngern nicht durch äußerliche Indizien wie das leere Grab, in dessen theologischer Bewertung die Scholastiker nicht weit von modernen Interpreten entfernt sind, sondern allein durch die Selbstkundgabe des Herrn im Wort und in personalen Begegnungen, durch die im gnadenhaft erleuchteten Verstehen der Glaube erwächst. Tatsächlich offenbart die Auferstehung im scholastischen Verständnis die göttliche Natur Christi in endgültiger Klarheit, sofern sie durch göttliche Kraft bewirkt ist und die Gottverbundenheit der Seele nun auch im Leib zur sichtbaren Durchsetzung bringt. Diese Offenbarung beginnt jedoch nicht erst in der Auferstehung, sondern, in verschiedenen Gestalten und Stufen göttlicher Pädagogik, vom ersten Augenblick des Daseins Jesu an. Warum sie andererseits am Kreuz enden soll, wenn es doch für den Menschen Jesus Christus eine reale Zukunft in göttlicher Herrlichkeit über das Kreuz hinaus gibt, in der er sich selbst den Seinen zeigt, ist weder christologisch noch soteriologisch einleuchtend.

Genauso bestätigt die Auferstehung aber, wie die Scholastiker ebenso häufig betonen, die wahre menschliche Natur Christi in ihrer bleibenden Verbindung mit der Gottheit. Wäre hier das Verständnis ein vorwiegend triumphalistisches, hätten sich die Theologen unserer Epoche ihre langen, nüchternen Detaildiskussionen um das Zueinander der Naturen und das Verhältnis von Natur und Verklärung sparen können. Insofern verleihen gerade die so oft gescholtenen naturphilosophischen Fragestellungen unserem Themenfeld einen ausgesprochen anti-triumphalistischen Zug, der sie in dieser Hinsicht dem modernen Interpreten sympathisch machen könnte.

Was Verweyen mit Recht betont, weil es ein fundamentaler Unterschied zwischen bestimmten Entwürfen moderner Offenbarungs-

die große Tradition katholischer Theologie hören sollen! Mancher apologetische Übereifer, der den Glauben höchstens in Mißkredit bringen kann, wäre als untheologisch entlarvt worden". Auch hier wäre allerdings zu fragen, ob es innerhalb „der" Neuscholastik nicht Differenzierungen einzutragen gäbe.

[16] Sehr ausgewogen stellt SCHEFFCZYK (1990) 23 fest, „daß die in manchem noch kernhaft-konzentrierte und nicht in die späteren Einzelthemen differenzierte Offenbarungslehre des Aquinaten sowohl dem mehr rational-fundamentaltheologischen Argumentieren der Neuscholastik und des Ersten Vatikanums als auch dem mehr kervgmatisch-heilsgeschichtlichen Denken des Zweiten Vatikanums und seiner einseitigen Interpretation in der jüngsten Zeit etwas zu sagen hat und im besten Sinne ausgleichend wirken kann".

theologie und dem Denken des Mittelalters bleibt, betrifft die Möglichkeit der Identifizierung göttlicher Offenbarung in der Geschichte. Kein geschichtliches Faktum, so lautet die scholastische Überzeugung, das prinzipiell vollständig auf geschöpfliche Gründe zurückführbar ist, eignet sich als sicherer Beleg dafür, daß Gott als Erstursache dafür verantwortlich gemacht werden kann (was nicht heißt, daß Gott sich nicht auch solcher Fakten als Zweitursachen bedient). Würde Menschwerdung also bedeuten, daß Gott derart „kenotisch" in die Welt eintritt, daß er im irdischen Leben auf jedes Handeln „gemäß der göttlichen Natur" verzichtete, um allein im menschlichen Tun Jesu als solchem in die Geschichte hineinzuwirken, wäre er als Handlungssubjekt (und ebenso als Offenbarer) nicht mehr unter den übrigen menschlichen Subjekten identifizierbar. Es ist darum nicht überraschend, daß eine solches Verständnis von „Selbstoffenbarung Gottes" im Mittelalter fehlt. Dagegen bleibt es die These aller Scholastiker, daß der göttliche Sohn in seiner unendlichen Seinsfülle durch die Inkarnation nicht mehr bloß Träger seiner göttlichen Natur, sondern auch einer menschlichen ist, in der er sich fortan ebenso wie in der göttlichen vollzieht und in der er subsistiert, ohne sie in ihrem Wesen zu verändern. Eine Determinierung des Handelns Christi auf ein in ursachenlogischer Sicht rein menschliches Tun und damit eine formelle Identifizierung von göttlichem und menschlichem Selbstvollzug ist damit jedoch nicht verbunden, wie gerade das thomanische Instrumentalitätsmodell sehr klar zum Ausdruck bringt. Dann aber ist mit der Erkenntnis des individuellen Menschseins Christi als solchem noch nicht die Erkenntnis seines göttlichen Wesens gesichert[17]. Vielmehr kann, wie das Mittelalter oft mit Augustinus betont, der einseitige Blick auf Christus „dem Fleische nach" sogar den Glauben an seine Gottheit erschweren, was in der Extremsituation des Karfreitags zur biblisch bezeugten Glaubenskrise der Jünger geführt hat. Sicher erkennbar wird Christus seinem ganzen Persongeheimnis nach nur in denjenigen Taten, die, wenn auch menschlich vermittelt, ihn gerade als Gott offenbar machen. Die Auferstehung Christi hatte nach Ansicht der Scholastiker in diesem Offenbarungsprozeß keine absolut, aber vielleicht faktisch

[17] Für die mittelalterlichen Theologen stand – im Rückgriff auf Väter wie Augustinus oder Chrysostomus – fest, daß die Offenbarung Gottes „im Fleische" unter irdischen Bedingungen stets Sich-Zeigen (des unsichtbar Verborgenen) und Sich-Verhüllen (des in seiner Herrlichkeit Unanschaubaren) ineins ist. Das „Fleisch Jesu" ist darum „Licht" und „schützende Wolke" zugleich. Vgl. die wichtigen Hinweise bei MAILLARD (2001) 256-261.

notwendige, jedenfalls klärende und Eindeutigkeit schaffende Funktion, weil sie zu denjenigen Ereignissen gehört, die mit Sicherheit nur in der Macht Gottes geschehen konnten.

(c) Mindestens ebenso sehr wie einen „mächtigen" Gott aber, den Verweyen vor allem in der klassischen Theorie erkennen will, offenbart die Auferstehung im scholastischen Sinne einen „liebenden" Gott, der den Menschen seelisch und leiblich unverdienten Anteil an seinem eigenen herrlichen Sein und Wesen schenkt, und einen „verborgenen" Gott, der ihnen den übernatürlichen Weg des Glaubens zu solch übernatürlichem Endziel weist.

Aus den Glaubenstraktaten der großen Theologen unserer Epoche, allen voran Albert und Thomas, kann gezeigt werden, daß die entscheidende Bewegung des Menschen zu Gott, der sich ihm in freier Selbstkundgabe zuwendet, nicht durch die Überzeugungskraft äußerer Mirakel geschieht, sondern durch den inneren Zug der Gnade, die als Erleuchtung durch die Erstwahrheit Gottes selbst das tragende Glaubensmotiv, Bewegung des Willens zum Assens ist, der durch keine andere innere oder äußere Bestätigung, auch nicht durch die im 13. Jahrhundert zweifellos apologetisch aufgewerteten Wunder, determiniert wird[18]. Nur im Glauben und aus dem Glauben kann darum nach Ansicht aller Scholastiker auch das Geheimnis der Auferstehung recht erfaßt werden.

[18] Aus der Perspektive der *Glaubensgenese* ist darum die originär thomistische Lösung nicht jenes „Stockwerkmodell", zu dessen Paradigma es später oft erklärt wurde. Zwar unterscheidet Thomas klar natürliche und übernatürliche Erkenntnis*objekte*, aber betrachtet den religiösen Erkenntnis*akt* als Einheit. Es würde dem Primat der Gnade in seiner Theorie widersprechen, einen Sperrbezirk der natürlichen Vernunft abzustecken, der erst mit seiner eigentümlichen Argumentation vom Menschen durchlaufen werden müßte, damit dieser anschließend, rational verantwortet in die höhere Sphäre des Glaubens übergehen könnte. Schon LANG, H. (1929) 182-187 sieht eher die Kritik des Scotus am Zusammenfall von Formal- und Materialobjekt des Glaubens und dessen Lehre vom Keim übernatürlicher Handlungen in den natürlichen Vermögen des Menschen als den eigentlichen Wendepunkt in der Debatte um die „analysis fidei" an. „Daß die Gewißheitsbegründungsversuche von heute in der Behauptung und Forderung einer rein natürlichen Credibilitätsbegründung ante fidem ein skotistisches Element festhalten, hat Rousselot u. E. glaubhaft gezeigt" (187). Dieses Element wird in der nachtridentinischen Theologie stark betont, da man sich gegen den Fideismus der Neuerer wehren will, und kann sich dadurch in der Schule allgemein verbreiten. „Der paradox klingende Satz J. Kleins [Der Glaube nach der Lehre des Joh. D. Skotus = FS 12,3, Münster 1905], Skotus sei ‚der Fundamentator des späteren Thomismus' dürfte sich in manchen Punkten als richtig erweisen" (ebd. 188).

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters – Neue Folge

45 Manfred Gerwing: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts. 1996, XXVI und 708 Seiten, kart. 101,30 €.

46 Stephan Ernst: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre. 1996, X und 422 Seiten, kart. 60,40 €.

47 Mechthild Dreyer: More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert. 1996, VI und 250 Seiten, kart. 50,20 €.

48 Albert Dahm: Die Soteriologie des Nikolaus von Kues von den Anfängen seiner Verkündigung bis zum Jahr 1445. Ihre Entwicklung von seinen früheren Predigten bis zum Jahr 1445. 1997, XXIV und 276 Seiten, kart. 55,30 €.

49 Joachim R. Söder: Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus. 1998, VIII und 305 Seiten, kart. 42,– €.

50 Fritz Hoffmann: Ockham-Rezeption und Ockham-Kritik im Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham in Oxford 1322–1332. 1998, 171 Seiten, kart. 27,70 €.

51 Michael Fuchs: Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert. 1999, 304 Seiten, kart. 39,90 €.

52 Matthias Laarmann: Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293). 1999, 540 Seiten, kart., 63,40 €.

53 Henryk Anzulewicz: De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus. 2 Bände, 1999, 374 + 338 Seiten, kart. 84,90 €.

54 Harald Kischlat: Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150–1400. Das Zeugnis der Bibliotheken. 2000, X + 290 Seiten, kart. 39,90 €.

55 Ulli Roth: Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus. 2000, 340 Seiten, kart. 44,– €.

56 Bernd Goebel: Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. 2001, 538 Seiten, kart. 64,50 €.

57 Stephen A. Hipp: „Person" in Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great. A Systematic Study of its Concept as Illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation. 2001, 570 Seiten, kart. 67,50 €.

58 Matthias Perkams: Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard. 2001, 396 Seiten, kart. 51,20 €.

59 Jörn Müller: Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus. 2001, 456 Seiten, kart. 57,30 €.

60 Tobias Hoffmann: Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius. 2002, 356 Seiten, kart. 46,– €.

61 Paul Gondreau: The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas. 2002, 516 Seiten, kart. 62,– €.

62 Isabelle Mandrella: Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz. 2002, 336 Seiten, kart. 44,– €.

Ausführliche Prospekte auf Wunsch. Verlag Aschendorff, Postanschrift:
D-48135 Münster Internet: http://www.aschendorff.de/buch Aschendorff

Zum ersten Mal wird mit dieser Studie eine umfassende vergleichende Untersuchung über Auferstehung und Himmelfahrt Christi als Themen scholastischer Theologie im 12. und 13. Jahrhundert vorgelegt. Aus dem verfügbaren Material des weit gewählten Zeitraums werden zunächst die relevanten systematischen Texte erhoben und klassifiziert. Ein Anhang versammelt Arbeitseditionen wichtiger bislang nur in den Handschriften vorliegender Quellen.

Die Ergebnisse der literargeschichtlichen Sichtung werden in den Kontext der früh- und hochscholastischen Christologie eingeordnet. Dabei geht es um die Herausarbeitung derjenigen Aspekte aus der Diskussion über Christi Person und Werk, welche die wachsende systematische Bedeutung des Auferstehungsthemas in der Epoche erklären und seinen Ort in den scholastischen Systementwürfen verständlich machen.

In einem dritten Schritt geht die Studie auf inhaltliche Schwerpunkte und Entwicklungslinien in der Lehre über Auferstehung und Himmelfahrt ein. Wenn die Theologen des Mittelalters unter dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität die biblischen Osterberichte deuten und ihre Aussagen spekulativ entfalten, wird der Rekurs auf offenbarungstheologische Grundmotive ebenso erkennbar wie der Umgang mit patristischen Vorgaben und die kritische Rezeption naturphilosophischen Wissens. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Untersuchung dem Denken des hl. Thomas von Aquin, so dass sie auch als breit angelegter historischer Kommentar zum Auferstehungstraktat der thomanischen „Summa theologiae" gelesen werden kann.

ASCHENDORFF VERLAG