

Die Empfängnis Jesu „durch den Heiligen Geist“ in der scholastischen Christologie der frühen Neuzeit

von Thomas Marschler

Die scholastische Christologie der frühen Neuzeit hat mit der älteren Tradition die Empfängnis Jesu zwar dem Heiligen Geist „appropriert“, sie aber prinzipiell unter die ungeteilten Werke des dreifaltigen Gottes in der Welt gerechnet. Wie schon im Mittelalter diskutiert man, ob von Jesus als Mensch ein eigenes Verhältnis der Sohnschaft zum Heiligen Geist oder der Trinität als ganzer ausgesagt werden kann. Neu in die Diskussion tritt die Frage nach einer besonderen personalen Gegenwart des Vaters und des Heiligen Geistes in der vom Sohn angenommenen Menschennatur.

Aussagen zur Empfängnis bzw. Fleischwerdung Jesu Christi „durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria“ sind von den Anknüpfungspunkten im Neuen Testament her (Mt 1,18.20 und Lk 1,35) ohne große Debatten in die Vätertheologie und die kirchlichen Symbola eingegangen¹. Auf dieser Grundlage hat sie die scholastische Theologie des Mittelalters schon im 12. Jahrhundert rezipiert. Deutlich wird dies bei Hugo von St. Viktor (†1141)² und, ihm folgend, Petrus Lombardus (†1160), der die knappe *Distinctio* vier seines dritten Sentenzenbuches³ in weiten Teilen mit wörtlichen Zitierungen aus Augustinus, Hieronymus und Ambrosius gestaltet. Damit war der Ort für eine regelmäßige Behandlung des Themas in der nachfolgenden Zeit definiert. Auch Thomas von Aquin (†1274) steht zunächst in dieser Tradition⁴. In der Christologie seiner theologischen Summe hat er die Behandlung der Empfängnis Christi an den Anfang eines eigenständig gestalteten Teils über die „Mysterien des Lebens Jesu“ (S. th. III, 27–59) verschoben und dort in drei Quästionen recht ausführlich entfaltet (qq. 31–33). Der Bezug der Empfängnis zum Heiligen Geist kommt vor allem in q. 32 zur Sprache⁵. Der folgende Beitrag möchte die patristisch-scholastische Tradition der Auslegung unseres Credo-Artikels im Ausgang von ihrer letzten Blüte, die in systematischer Hinsicht zugleich ihren Abschluss bildete, darstellen, indem er auf zentrale dogmatische Texte der frühen Neuzeit blickt. Da die meisten Autoren dieser Epoche nicht mehr die Sentenzen, sondern die thomanische

¹ Vgl. zahlreiche Belege in DH (= *H. Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen, ed. P. Hünermann, Freiburg i.Br. 43/2010) 10–30, 61–64, 72–74, 150.

² Vgl. *Hugo von St. Viktor*, *De sacramentis*, I. 2, p. I, c. 8 (PL 176, 391D–393D).

³ Vgl. *Petrus Lombardus*, *Sententiae*, I. 3, dist. 4, c. 1–2 (*Sententiae in IV libris distinctae*, tom. 2: *Liber III et IV* [SpicBon 5], Grottaferrata 1981, 37–40).

⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Super sent.*, I. 3, dist. 4, q. 1 (*Scriptum super Sententiis*, ed. M. F. Moos O.P., tom. 3, Paris 1933, 156–166).

⁵ Vgl. *J.-P. Torrell*, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, tom. 1 (*Jésus et Jésus Christ* 78), Paris 1999, 108–117.

Summa kommentierten bzw. als Vorlage wählten, blieb der Vierschritt der Artikel in S. th. III, 32 der grobe Rahmen ihrer Erörterungen.

1. Die Empfängnis Jesu als „Werk der ungeteilten Trinität“ und ihre Appropriation an den Heiligen Geist

(1) Kaum ein theologisches Axiom hat in der westlichen Dogmengeschichte einen derart bestimmenden Einfluss ausgeübt wie die Überzeugung, dass alle Werke, die Gott „nach außen“ (also in seiner Schöpfung) vollbringt, niemals einer einzelnen Person, sondern stets der ungeteilten Trinität zuzuschreiben sind. Dieses Axiom dokumentiert den unbedingten Willen der lateinischen Theologen, die durch das nicänische Konzil festgeschriebene Ablehnung des Subordinationismus mit aller Konsequenz durchzuhalten. Dass unter dieser Prämisse Gottes Wirken in der Geschichte nicht schlechthin mit seiner trinitarischen Selbstoffenbarung identifiziert werden kann, wird als theologischer Preis in Kauf genommen. Schon zu Beginn der scholastischen Christologie des Mittelalters galt es sowohl durch die patristischen⁶ wie auch lehramtlichen⁷ Vorgaben als ausgemacht, dass die Formung der Menschheit Christi als Voraussetzung der Inkarnation des Sohnes keine Ausnahme von dieser Basisregel darstellen darf. Daher verwundert es nicht, dass schon Hugo von St. Viktor auf das Wesen, nicht die personalen Prinzipien als „ratio agendi“ des göttlichen Handelns verweist⁸ und Petrus Lombardus die „opera indivisa“-Prämisse (als einzige eigenständige Passage der ganzen Distinktion) den Aussagen über das Wirken des Heiligen Geistes in der Empfängnis voranstellt⁹. Thomas folgt dieser Argumentation im Sentenzenkommentar¹⁰ wie auch in der Summa theologiae¹¹. Damit bleibt die Menschwerdung prinzipiell allen anderen Werken Gottes in der Schöpfung gleichgesetzt, doch lassen sich hier wie dort Modalaspekte erkennen, die den einzelnen Personen „zugeeignet“ werden können¹², weil sie eine gewisse Ähnlichkeit zu den innergöttlichen Hervorgängen aufweisen, welche die Eigentümlichkeit einer bestimmten Person beschreiben. In der Empfängnis Christi, so liest Thomas bei Damascenus¹³, mag die „Macht“ des Vaters ebenso am Werk gesehen werden wie die „Weisheit“ des Sohnes und die „Güte“ des Heiligen Geistes. Gerade der letzte Aspekt kann unterstrichen und die Inkarnation in vorzüglicher Weise dem Heiligen Geist appropriiert werden. In der Sum-

⁶ Entscheidende Autorität ist hier zweifellos *Augustinus*, bes. Enchiridion c. 38–40 (PL 40, 251–252; CChr.SL 46, 71–72).

⁷ Die wichtigsten Stellungnahmen stammen von der 6. Synode von Toledo (638, DH 431) und vom 4. Laterankonzil 1215 (Caput „Firmiter“, DH 801).

⁸ Vgl. *Hugo von St. Viktor*, De sacramentis, l. 2, p. 1, c. 3 (PL 176, 373A–374A).

⁹ Vgl. *Petrus Lombardus*, Sententiae [Anm. 3], l. 3, c. 1 (38, Z. 1–4).

¹⁰ Vgl. hier: *Thomas von Aquin*, Super sent. [Anm. 4], l. 3, dist. 4, q. 1, sol. 1 (159).

¹¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae III, q. 32, a. 1 c. (Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae. Alba – Rom 1962, 2023). Eine detaillierte Analyse unter Berücksichtigung des gesamten thomanischen Werkes bietet *F. Marinelli*, L'incarnazione del Logos e lo Spirito Santo, in: Div 13 (1969) 497–555.

¹² *Thomas von Aquin*, Summa theologiae [Anm. 11] III, q. 32, a. 1 ad 1 (2023).

¹³ Vgl. *Joh. Damascenus*, De fide orthodoxa l. 3, c. 1 (PG 94, 983).

ma hat Thomas dies in differenzierter, gegenüber den Lombardus-Sentenzen¹⁴ wie dem eigenen Sentenzenkommentar stärker gebündelter Weise begründet: Die Menschwerdung ist dem Geist deswegen besonders zuzusprechen, weil sie höchste Manifestation göttlicher Liebe, Ausdruck seiner Gnade vor jedem menschlichen Verdienst und Befähigung zur vollkommenen Heiligkeit und Gotteskindschaft ist. Ähnliche Überlegungen tragen auch die Zeitgenossen des Aquinaten vor¹⁵.

(2) Die scholastischen Theologen im Barock haben immer wieder auf diese thomanische Vorlage zurückgegriffen, mit der auch die Scotisten keine Probleme hatten¹⁶. Ergänzende Gedanken, meist aus der Vätertheologie, haben vor allem die Schriftausleger gesammelt, wenn sie sich Lk 1,35 zuwandten. Fast alle nennenswerten Varianten dürften beim prominentesten von ihnen, dem Jesuiten Cornelius a Lapide (†1637), dokumentiert sein. In den Argumenten geht es u.a. um die Angemessenheit einer besonderen, „neuartigen“ Empfängnis, in der sowohl das Göttliche als auch das Menschliche in Christus aufscheinen; es wird darauf verwiesen, dass Christus, der im Himmel ohne Mutter ist, auf Erden ohne Vater sein sollte; als „erste und hauptsächliche Ursache“ der einzigartigen Empfängnis führt Cornelius a Lapide ins Feld, dass Christus ohne Erbsünde und heilig geboren werden sollte, indem die Beteiligung eines menschlichen Vaters ausgeschlossen wurde. Interessant ist der Versuch, die Appropriation an den Heiligen Geist damit zu begründen, dass ihm so wenigstens „ad extra“ jene Fruchtbarkeit zuteilwerde, die ihm „ad intra“ als einziger göttlicher Person fehle¹⁷. Allerdings kann der Gedanke auch umgewendet werden: Die innergöttliche „Jungfräulichkeit“ des Geistes wird dann, wie etwa beim Dominikaner Vincent Contenson (†1674), zum Beleg dafür herangezogen, dass gerade ihm die Ermöglichung der Geburt des Sohnes aus Maria, der Jungfrau, zuzuschreiben ist¹⁸.

(3) Ob auch der zweite Teil des Verses Lk 1,35 („virtus Altissimi obumbrabit tibi“) vom Heiligen Geist zu verstehen ist, bleibt bei den Barocktheologen umstritten. Die Autorität des Thomas, der den Vers trinitarisch verstanden und damit im „Allerhöchsten“ den Va-

¹⁴ Vgl. *Petrus Lombardus*, *Sententiae* [Anm. 3], I. 3, c. 1 (39, Z. 4–11).

¹⁵ Vgl. etwa *Summa Halensis*, I. 3, tr. 2, q. 1, c. 1–3, n. 69–71 (Alexandri de Hales *Summa theologiae*, tom. 4: *Liber tertius*, Quaracchi 1948, 100–105); *Albertus Magnus*, *Super Sent.*, I. 3, dist. 4, a. 1 (Opera omnia, ed. Borgnet, tom. 28, Paris 1894 [75b–77a]); *Bonaventura*, *Super Sent.*, I. 3, dist. 4, a. 1, q. 1 (Opera theologia selecta, ed. minor, tom. 3: *Liber III. Sententiarum*, Quaracchi 1941 [90b–93a]).

¹⁶ Vgl. zum allgemeinen Prinzip *Joh. Duns Scotus*, Ord. II, dist. 1, q. 1, n. 15–49 (Opera Omnia, tom. 7, Vatikandstadt 1973, 8–32). Die scotistischen Kommentatoren wenden die Aussagen auf die Inkarnationslehre an: vgl. etwa A. *Vulpes*, *Sacrae theologiae Summa*, tom. 10: De incarnatione, Neapel 1642, disp. 21, a. 1, n. 2 (305b–306b); S. *Dupasquier*, *Summa theologiae scotisticae*, tom. 6: Tractatus XI. de ineffabili mysterio incarnationis, Chambéry 1700, disp. 3, q. 4 (156–166); *Cl. Frassen*, *Scotus academicus*, tom. 7: De Divini Verbi Incarnatione, Rom 1901, disp. 1, a. 3, s. 1, q. 1 (234–238); *Hier. de Montefortino*, *Joannis Duns Scoti Summa theologiae*, p. 3, tom. 1, Rom 1737, q. 32, a. 1 (184a–185a).

¹⁷ Vgl. u.a. J. *da Sylveira*, *Commentarii in textum evangelicum*, tom. 1, Lyon 1681, l. 1, c. 5, q. 48, n. 145 (131b).

¹⁸ Vgl. V. *Contenson*, *Theologia mentis et cordis*, tom. 3, Paris 1875, I. 10, diss. 2, c. 1, spec. 2 (169b): Der Heilige Geist wird als „archetypus Virginum“ bezeichnet. „quia intra Deum nihil producit: ergo illi convenientissime opus illud attribuitur, quod est fructus virginei candoris“.

ter gesehen hat¹⁹, spricht ebenso dagegen wie eine bei den Vätern nicht seltene Interpretation, die in der Aussage einen Verweis auf die Menschwerdung des Sohnes finden wollte. Francisco Suárez SJ (†1617) oder Theophil Raynaud SJ (†1663) sprechen sich dagegen recht klar für die Option aus²⁰, die „Überschattung“ parallel zum ersten Teil des Satzes dem Geist zuzuordnen; Cornelius a Lapide hält dies zumindest für „nicht unangemessen“²¹. Wie zuvor der bedeutende Jesuitenexeget Juan Maldonado (†1583)²² interpretiert Cornelius seinerseits die „obumbratio“ am liebsten als Umhüllung Mariens durch das göttliche Mysterium, vergleichbar mit der schon im Alten Testament im Zeichen des Schattens oder der Wolke wirksamen unbegreiflichen Macht Gottes²³. So wird, vom Dunkel des Geheimnisses geschützt, nun im Schoß Mariens die Menschheit Jesu geformt und mit der Gottheit vereinigt. Die „Überschattung“ als Metapher für die Befruchtung Mariens zu sehen und diese ausdrücklich dem Heiligen Geist zuzuschreiben, lehnt Cornelius a Lapide (gegen Francisco de Toledo SJ [†1596]²⁴) als zu grob ab²⁵.

(4) Weil trotz der vorrangigen Zuordnung an den Geist in Wirklichkeit alle drei Personen die Empfängnis Jesu bewirken²⁶, kann diese unter bestimmten Aspekten auch dem Vater und dem Sohn appropriiert werden; das Schema „potentia – sapientia – bonitas“ bleibt dafür ein beliebter Ausgangspunkt²⁷. Der berühmte Theologiekurs der Karmeliten von

¹⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* [Anm. 11] I, q. 32, a. 1 ad 1 (2023b). Die Deutung zitiert schon *Albert*, *Super Sent.* [Anm. 15], l. 3, dist. 3, a. 18 c. (59a), mit der schönen Erläuterung: „ut sic tres magni fabri mundi fabricatores intelligentur in indivisibili opere incarnationis mundum etiam in fabrica uteri virginalis reparasse“ (die Formulierung geht vielleicht auf Praepositinus zurück; vgl. ebd. dist. 4, a. 4 c. [82a]). Ein Vertreter dieser Richtung nach Trient ist *F. Toletus*, *Commentarii in prima XII Capitula Sacrosancti Iesu Christi D. N. Evangelii secundum Lucam*, Venedig 1600, Adnotatio 100 (130a–132b, bes. 132a).

²⁰ Vgl. *F. Suárez*, *De mysteriis vitae Christi* (Opera omnia, ed. Berton, tom. 19), Paris 1860, q. 32, a. 1 (161b); *Th. Raynaud*, *Christus Deus Homo* (Opera omnia, tom. 1), Lyon 1665, l. 3, s. 2, c. 3, n. 206 (305b). Vgl. auch *F. Sylvius*, *Commentarii in tertiam partem S. Thomae Aquinatis*, Antwerpen 1695, q. 32, a. 1 (126bC).

²¹ Vgl. *Cornelius a Lapide*, *Commentaria in Scripturam Sacram*, tom. 16: In SS. Lucam et Joannem, Paris 1866, In Lc, c. 1 (23a). Ohne klare Entscheidung bleibt *A. Salmeron SJ*, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum*, tom. 2, Köln 1602, tr. 8 (bes. 66b–70b).

²² Vgl. *Joh. Maldonatus*, *Commentarii in quatuor evangelistas*, tom. 2, Mainz 1874, In Luc. c. 1, v. 35 (45a–47a). Zur Erklärung der Stelle auch: *Sylveira*, *Commentarii* [Anm. 17], l. 1, c. 5, q. 49, n. 146–149 (132a–b); *Raynaud*, *Christus Deus Homo* [Anm. 20], l. 3, s. 2, c. 3, n. 206–207 (305b–306b).

²³ Diese Deutung dürfte tatsächlich dem Text entsprechen; vgl. *F. Bovon*, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband (EKK III, 1), Zürich 1989, 76–77; *R. E. Brown*, *The Birth of the Messiah*, New York 1993, 311–316.

²⁴ Vgl. *Toletus*, *Commentarii* [Anm. 19], Adnotatio 100 (132b): „Dico quinto obumbrare idem esse, quod foecundare, et gravidam facere. Pater enim aeternus foecundam fecit Beatam Virginem Filio Dei, et effecit, ut esset Mater Dei praecedente prius natura opere Spiritus Sancti, quo conceptio carnis perfecta est.“

²⁵ Vgl. *C. a Lapide*, *Commentaria* [Anm. 21], In Lc, c. 1 (23a). Insgesamt werden mehr als ein halbes Dutzend Auslegungsmöglichkeiten für die „obumbratio“ diskutiert.

²⁶ Zuweilen verweist man auf die Oration: „Omnipotens sempiterna Deus, qui gloriosae Virginis Matris Mariae corpus et animam, ut dignum Filii Tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante praeparasti. [...]“; vgl. *P. A. Spinelli*, *Maria Deipara thronus Dei*, Köln 1619, c. 5 (71b–72a); *C. a Lapide*, *Commentaria* [Anm. 21]. In Lc, c. 1 (23a).

²⁷ Vgl. neben den Exegeten etwa *Vulpes*, *Summa* [Anm. 16], disp. 21, a. 1, n. 5 (306b): „Ob diversa attributa Dei in hoc mysterio manifestata in Sacra Scriptura conceptio Christi appropriatur quandoque Patri, quandoque Filio, quandoque Spiritui Sancto“; *Contenson*, *Theologia* [Anm. 18], l. 10, diss. 2, c. 1, spec. 2 (169a–171b); *C. de Vega*, *Theologia Mariana*, tom. 2, Neapel 1866, pal. tricesimaprima, cert. 2, n. 1785–1788, 451b–455b.

Salamanca modifiziert einen schon bei den Vätern angelegten Vergleich²⁸: Es ist, wie wenn drei Menschen ein Gewand herstellen, aber nur einen von ihnen damit bekleiden²⁹. Die Rolle der Personen in diesem wirkursächlichen Vorgang unterscheidet sich fundamental von der des Sohnes in der „Annahme des Fleisches“, die als vollwertig personaler Akt anzusehen ist³⁰.

(5) Wie ist das göttliche Handeln in der Empfängnis Christi näher zu bestimmen? Die thomanische Formulierung³¹, wonach der Geist diejenige „aktive Kraft“ eingebracht habe, die normalerweise vom männlichen Samen ausgehe, wird auch im Barock gerne verwendet³². Manche Autoren greifen Bilder der Väterzeit³³ auf und bezeichnen den Geist selbst wegen seines fruchtbaren Handelns in der Schöpfung als „Samen Gottes“³⁴, während andere vor einem falschen Gebrauch dieser Metapher warnen. Schon Alphonsus Tostatus (†1455), Verfasser eines auch im 17. Jahrhundert noch gerne gelesenen Matthäus-Kommentars, behandelt ausführlich biologistische Missverständnisse, aus denen die lächerliche Konsequenz resultieren müsste, dass der Heilige Geist so über Maria gekommen sei, wie in der heidnischen Mythologie der Antike zuweilen Götter menschliche Frauen geschwängert haben³⁵. Weder war der Geist (vergleichbar dem männlichen Samen) in irgendeiner Weise Materialursache in der Formung der Menschheit Christi³⁶ noch hat er einen Samen aus dem Nichts erschaffen, der denjenigen des menschlichen Vaters ersetzt hätte³⁷. Vielmehr hat der Geist ohne jedes zweitusächliche Werkzeug den Leib Christi aus dem reinen Blut Mariens hervorgebracht. Die „Nicht-Fleischlichkeit“ dieses einzigartigen Zeugungsgeschehens, die einen Unterschied zu der im Buch Genesis sehr „handwerklich“ geschilderten Formung des ersten Adam durch Gott markiert³⁸, ist

²⁸ C. a Lapide, *Commentaria* [Anm. 21]. In Lc, c. 1 (23a), zitiert Proklos von Konstantinopel, der den Leib Mariens als Webstuhl beschreibt, an dem der Heilige Geist das Gewand der Menschheit anfertigt.

²⁹ Vgl. *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, tom. 13. Paris – Brüssel 1878, tr. 21, disp. 5, dub. 1, § 1, n. 10 (492a). Einen etwas anderen Vergleich wählt zuvor *Alph. Tostatus*, *Commentaria in primam partem Matthaei*. Venedig 1615, c. 1, q. 45 (162bH): „Sicut, si tres possent habere eundem oculum numero, non posset aliquis eorum videre per illum, quin viderent omnes tres: quia omnium trium est, et aequaliter omnium trium.“ *Salmeron*, *Commentarii* [Anm. 21], tr. 8 (66a–b), vergleicht den „Vater“ mit einem Lehrer, der seinen Begriff bzw. sein „Wort“ den Schülern in das „geistige“ Gewand der Stimme gehüllt mitteilt, das hier für die geistgewirkte Menschheit des ewigen Wortes steht. So auch *Sylvius*, *Commentarii* [Anm. 20], q. 32, a. 1 (126bB).

³⁰ Vgl. etwa *Th. de Vio Cajetan*, In tertiam, q. 32, a. 1 (Thomas von Aquin, *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Card. Cajetani, et elucidationibus literalibus P. Seraphini Capponi a Porrecta OP*, tom. 7. Rom 1773, 409).

³¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* [Anm. 11], III, q. 32, a. 2 ad 2 (2024b).

³² Vgl. *Suárez*, *De mysteriis* [Anm. 20], disp. 10, s. 2, n. 1 (170a); *Raynaud*, *Christus Deus Homo* [Anm. 20], I, 3, s. 2, c. 3, n. 205 (305b).

³³ Vgl. als frühen Beleg *Tertullian*, *De carne Christi*, c. 18 (CSEL 70, 234).

³⁴ Vgl. *Maldonatus*, *Commentarii* [Anm. 22], In *Math*, c. 1, v. 18 (32b).

³⁵ Vgl. *Tostatus*, *Commentaria* [Anm. 29], c. 1, q. 46 (163b–164b).

³⁶ Vgl. auch *Toletus*, *Commentarii* [Anm. 19], Adnotatio 98 (127b–128a).

³⁷ Vgl. etwa *Ioh. P. Nazarius OP*, *Commentaria et controversiae in tertiam partem Summae D. Thomae Aquinatis*, Bologna 1625, q. 32, a. 2 (481bB).

³⁸ Vgl. *Maldonatus*, *Commentarii* [Anm. 22], In *Math*, c. 1, v. 18 (32a): „Nec enim Spiritus sanctus ad modum viri cum Maria concubuit, ut quemdam nostro tempore dicere non puduit, sed quod virile semen facturum erat, ipse sine semine multo perfectius fecit, sicut Adamum olim Deus fecerat; nisi quod Adamum ex limo terrae, qui quasi terrae semen est, Christum ex sanguine Mariae.“

zuweilen als eigenes Konvenienzargument dafür angeführt worden, dass der Vorgang in besonderer Weise dem Geist zugeeignet wird³⁹. Der Beitrag des Geistes bleibt dennoch ein rein wirkursächlicher, so dass man ihn, wie der portugiesische Augustinereremit Franciscus a Christo (†1586) schreibt, eher einem Künstler vergleichen kann, der auf eine „materia externa“ einwirkt, als dem Vater in der genitalen Befruchtung⁴⁰. Dies zeigt sich auch an den bei Thomas in einem eigenen Artikel entfalteteten⁴¹ Bemühungen, die Präposition in den Inkarnationspassagen der zentralen Symbola („conceptus / incarnatus de Spiritu Sancto“) in unmissverständlicher Weise als Ausdruck der Wirkursächlichkeit zu erklären, obwohl dafür eigentlich „ex“ der passendere Ausdruck zu sein schiene. Dass der Mensch Christus vom Geist nicht in irgendeiner Weise „ex substantia“, sondern allein „ex potestate“ hervorgebracht wird, hatte schon Petrus Lombardus als Lehre des Ambrosius referiert⁴², und ihr haben sich die Scholastiker aller Jahrhunderte angeschlossen. Damit bleiben die ewige Geburt „aus dem Vater“ (auf der Ebene wesenhafter Konsubstantialität „ad intra“) und die menschliche Empfängnis „vom Heiligen Geist“ (als Wirkursächlichkeitsgeschehen „ad extra“) zwei qualitativ strikt zu unterscheidende und nicht parallelisierbare Hervorbringungen.

(6) Wie das Wirken des Heiligen Geistes hat auch der Beitrag Mariens in der Empfängnis Jesu die scholastischen Denker von Beginn an intensiv beschäftigt. Während Thomas⁴³ einen aktiven Einfluss Mariens deswegen ausgeschlossen hat, weil dieser nach den Prinzipien der aristotelischen Naturphilosophie allein dem männlichen Samen zukommt, so dass die „Aktivität“ der Gottesmutter auf die Vorbereitung der Materie ihres Leibes für das Wirken des Geistes beschränkt bleibt, haben Bonaventura (†1274)⁴⁴, Scotus (†1308)⁴⁵ und viele nachfolgende Franziskaner u.a. mit Berufung auf die besondere Weise ihrer Mutterschaft, aber auch unter Heranziehung einiger Väterquellen und vor allem der medizinischen Thesen des antiken Arztes Galen, der generell einen aktiven Beitrag des „weiblichen Samens“ in der Empfängnis anerkannt hatte, einen solchen auch im Fall der „conceptio Christi“ postuliert. Die Theologen des Barock kennen die divergierenden Tra-

³⁹ Vgl. *Vulpes*, Summa [Anm. 16], disp. 21, a. 1, n. 2 (305b): „unde aptissime revelatur activum principium conceptionis Christi, in quantum distat infinite a materialitate virilis seminis Maris“.

⁴⁰ Vgl. *Franciscus a Christo* OESA, Praelectiones sive enarrationes admirabilis Divini Verbi Incarnationis, Coimbra 1564, l. 6, q. 3 (201v–202r). Ähnlich sagt *C. a Lapide*, Commentaria in Scripturam Sacram, tom. 15: In SS. Matthaeum et Marcum, Paris 1866, In Mt, cap. 1 (65a), Christus als Mensch stamme „de Spiritu sancto, ut figulo et artifice“.

⁴¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae [Anm. 11], III, q. 32, a. 2 c. und ad 1 (2024). Die theologische Lösung des Aquinaten wird auch in der frühneuzeitlichen Theologie rein philologischen Erklärungen vorgezogen, wie sie etwa Erasmus von Rotterdam vorgelegt hatte; vgl. *B. Medina*, Expositio in tertiam divi Thomae partem, Salamanca 1580, q. 32, a. 2 (674a); *Suárez*, De mysteriis [Anm. 20], In III, q. 32, a. 2 (163a).

⁴² *Petrus Lombardus*, Sententiae [Anm. 3], l. 3, c. 2, n. 5 (40, Z. 9–18); das dortige Zitat stammt aus *Ambrosius*, De Spiritu Sancto, l. 2, c. 5, n. 42f. (CSEL 79, 102f.).

⁴³ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae [Anm. 11], III, q. 32, a. 4 c. (2025b–2026b); zuvor Super Sent. [Anm. 4], l. 3, dist. 3, q. 2, a. 1 (167ff.). Auch Albertus Magnus vertritt diese Richtung: Super Sent. [Anm. 15], l. 3, dist. 3, a. 12 (54b–55a); a. 22 (60b).

⁴⁴ Vgl. *Bonaventura*, Super Sent. [Anm. 15], l. 3, dist. 4, a. 3, q. 1 (104b–108a).

⁴⁵ Vgl. *Joh. Duns Scotus*, Ord. III, dist. 4, q. un. (Opera Omnia, tom. 9 [Vatikanstadt 2006], 197–224), bes. n. 37–56 (210–219).

ditionen und tun sich oft schwer, zu einer sicheren Entscheidung zwischen ihnen zu gelangen. Nur wenige Autoren sind wie Cajetan (†1534)⁴⁶ vertiefter in die Aristoteles-Galen-Debatte eingestiegen. Die meisten belassen es beim Hinweis auf die sich widersprechenden großen Autoritäten der Naturphilosophie und erläutern ihre Position mit vorrangig theologischen Gründen, nicht selten bedingt durch die eigene Schulzugehörigkeit bzw. die Orientierung an der Autorität des Aquinaten. Ihm folgen neben Dominikanern⁴⁷ auch manche Jesuiten⁴⁸; allerdings finden sich in der Gesellschaft Jesu ebenfalls Befürworter⁴⁹ der bei den Franziskanern⁵⁰ gängigen Scotus-Richtung.

(7) Wenigstens ergänzend muss darauf hingewiesen werden, dass es im 17. Jahrhundert Tendenzen gegeben hat, das „opera indivisa“-Axiom in seiner ererbten Rigorosität von der Inkarnationstheologie her zugunsten eines echten trinitarischen Handelns Gottes in der Heilsgeschichte behutsam zu öffnen. Diese Versuche setzen bei der Frage an, ob dem göttlichen Wort in und aufgrund der hypostatischen Vereinigung mit der Menschheit Jesu ein besonderer Einfluss auf die angenommene Natur zuzugestehen sei⁵¹. Neben wenigen Unterstützern hat diese These eine Vielzahl entschiedener Gegner aus allen theologischen Schulen auf den Plan gerufen. Diese höchst interessante Debatte um den „influxus specialis Verbi“, die in mancher Hinsicht Positionen und Argumente vorweggenommen hat, die erst im 20. Jahrhundert wieder (mit größerem Erfolg) vorgebracht worden sind, soll im vorliegenden Kontext nicht weiter verfolgt werden⁵², da sie für unser Thema ohne direkte Auswirkungen geblieben ist.

⁴⁶ Vgl. *Cajetan*, In tertiam [Anm. 30], q. 32, a. 4 (416). Dort verweist er auf seine ausführliche Erörterung der naturphilosophischen Aspekte an früherer Stelle, nämlich im Kontext der ethischen Bewertung weiblicher Homosexualität: In secundam secundae, q. 154, a. 12 (Thomas von Aquin, Summa theologica cum commentariis Thomae de Vio Card. Cajetani, et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porrecta OP, tom. 6, Rom 1773, bes. 491b–493b).

⁴⁷ Vgl. etwa (neben Cajetan und *Joh. Capreolus*, Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, tom. 5, Tours 1904, dist. 4, q. 1, a. 3, § 1 [46b–48a], gegen Scotus) *Medina*, Expositio [Anm. 41], q. 32, a. 4 (678b–680a); *Nazarius*, Commentaria [Anm. 37], In III, q. 32, a. 4, Controversia unica (485a–488a); *Salmanticenses*, Cursus theologicus [Anm. 29], disp. 5, dub. 2, n. 30–33 (510b–513b).

⁴⁸ Vgl. etwa, wenn auch mit deutlicher Würdigung der Alternativlösung, *Suárez*, De mysteriis [Anm. 20], disp. 10, s. 2, n. 4–10 (170b–172b), der auch die ganze vorangehende scholastische Debatte gut dokumentiert; *F. Amicus*, Cursus theologicus, tom. 6: De augustissimo incarnationis mysterio, Douai 1640, disp. 12, n. 3–5 (197b–198a); *B. Aldrete*, Commentaria ac disputationes in tertiam partem S. Thomae de mysterio incarnationis Verbi divini, tom. 1, Lyon 1652, disp. 33, s. 1–2 (403a–405b).

⁴⁹ Vgl. *F. Toletus*, In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio, tom. 3, Rom 1870, Super q. 32, a. 4 (319a–322b); *Raynaud*, Christus Deus Homo [Anm. 20], l. 3, s. 2, c. 5, n. 213–227 (308b–315b); *F. Garau*, Maria Deipara, Lyon 1688, princip. 4, n. 57 (34a–b); *Th. Muniessa*, Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae, Barcelona 1689, disp. 4, s. 3, n. 23–42 (92b–96b), der auch viele weitere zeitgenössische Autoren „pro et contra“ auflistet.

⁵⁰ Für sie mag stehen *Vulpes*, Summa [Anm. 16], disp. 21, a. 4, n. 1 (400a–401a).

⁵¹ Initiator war wohl *Ch.-F. d’Abra de Raconis*, Tertia pars theologiae, continens tractatum de divini Verbi Incarnatione et Sacramentis, Paris 1618, tr. 1, q. 3.

⁵² Für einen guten Überblick aus zeitlich recht später Perspektive sei verwiesen auf *Ph. Aranda SJ*, De divini Verbi incarnatione, Saragossa 1691, l. 1, s. 3, n. 68–97 (40b–47b).

2. Ist Christus als Mensch „Sohn des Heiligen Geistes“?

(1) Mit den bislang dargestellten Argumenten ist im Kern die seit der Väterzeit immer wieder gestellte Frage schon beantwortet, weshalb der Heilige Geist trotz seiner besonderen Rolle in der Menschwerdung nicht „Vater Christi“ (und folglich Christus nicht „Sohn des Heiligen Geistes“) genannt werden darf. Bereits die 11. Synode von Toledo hatte diese Abgrenzung 675 in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen⁵³. Bei Thomas in der Summa wird das Problem in einem eigenen Artikel behandelt⁵⁴. Die thomanische Argumentation geht aus von einer exakten Bedeutungsbestimmung des Begriffs „Zeugung“: Dieser erfasst nur eine solche Hervorbringung eines Lebewesens aus einem anderen, in der zwischen Zeugendem und Gezeugtem „Ähnlichkeit“ besteht⁵⁵. Weil vollkommene Ähnlichkeit eine „vollkommene“ Zeugung (und dementsprechend auch Sohnschaft) bedingt, ist Christus aufgrund seiner personalen „generatio aeterna“ in vollkommener Weise Sohn des göttlichen Vaters. Es kommt nicht in Frage, ihr eine andere, unvollkommene Art des Sohnseins und der Zeugung an die Seite zu stellen, die allein Christus als Mensch beträfe – sei es im Gefolge der Erschaffung der Menschennatur durch den Heiligen Geist, die keine Artähnlichkeit zwischen Wirkursache und Bewirktem begründet⁵⁶, oder ihrer Rechtfertigung, die zwar ebenfalls dem Geist zugeschrieben werden kann, aber hier wie generell nur in übertragener Weise als „Zeugung“ anzusehen ist⁵⁷. Thomas lehnt folglich die Bezeichnung „*filius Spiritus sancti*“ ebenso wie „*filius trinitatis*“ für Christus strikt ab. Damit schließt er sich nicht nur seinem Lehrer Albert (†1280) an⁵⁸, sondern ist sich auch mit seinem Franziskanerkollegen Bonaventura einig. Dieser rückt die zitierten Titulaturen sogar in die Nähe des sabellianischen, arianischen oder nestorianischen Glaubensirrtums, weil mit ihnen die menschliche Natur Jesu von der allein im Sohn vollzogenen Inkarnation gelöst, in ihrer Kreatürlichkeit verabsolutiert oder wenigstens zu stark von der göttlichen Natur getrennt wird⁵⁹. Dagegen fällt die Beurteilung des Problems zur selben Zeit in der „*Summa Halensis*“ anders aus. Dort finden die Bezeichnungen „*Filius Dei per gratiam*“ oder „*Filius Trinitatis per creationem*“ für den Menschen Jesus („*cum determinatione*“) Anerkennung⁶⁰. Im 14. Jahrhundert ist Durandus a S. Porciano (†1334) deutlich für die letztgenannte Position eingetreten und hat eine plurale (weil analoge) Prädzierbarkeit des Sohn-Attributs verteidigt, welche die

⁵³ Vgl. DH 533.

⁵⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* [Anm. 11], III, q. 32, a. 3 (2024b–2025b); zuvor *Super Sent.* [Anm. 4], I. 3, dist. 4, q. 1, a. 2, qa. 1 (163–166).

⁵⁵ An diesem Punkt haben die Scotisten später Kritik gegen Thomas angebracht; vgl. *Vulpes*, *Summa* [Anm. 16], disp. 21, a. 3, n. 2 (398b).

⁵⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* [Anm. 11], III, q. 32, a. 3 ad 1 (2025a–b).

⁵⁷ Vgl. ebd. ad 2 (2025b).

⁵⁸ Vgl. *Albert*, *Super Sent.* [Anm. 15], I. 3, dist. 4, a. 4 c. (82a–83a).

⁵⁹ Vgl. *Bonaventura*, *Super Sent.* [Anm. 15], I. 3, dist. 4, a. 1, q. 3 c. (96a–b), mit dem scharfen Fazit: „*Ergo sermo praedictus omni modo erroris impietati appropinquat; et ideo respuitur ab his qui periti sunt in sacra Scriptura.*“

⁶⁰ Vgl. *Summa Halensis* [Anm. 15], I. 3, tr. 2, q. 1, c. 4 sol., n. 72 (106).

Zuschreibung eines Sohnesverhältnisses „durch Erschaffung“ und auch „durch (gnadenhafte) Adoption“ speziell an Christus als Mensch legitimiert⁶¹.

(2) Die Theologen der nachtridentinischen Zeit kennen die gegenläufigen Positionen der früheren Scholastiker. Während der Titel „filius Spiritus Sancti / trinitatis“ für Christus in absoluter Hinsicht von allen verworfen wird, bleibt die Diskussion, ob er mit strenger Einschränkung auf Christus als Mensch einen korrekten Sinn haben könnte, lebendig. Strikt ablehnend positioniert sich in dieser Frage die thomistische Fraktion, wie schon in der Auseinandersetzung des Johannes Capreolus (†1444) mit Durandus erkennbar wird⁶². Der Dominikaner Seraphin Capponi a Porrecta (†1614) gibt dem Thema zusätzlich eine kontroverstheologische Färbung, indem er die These, Christi menschliche Natur sei Geschöpf des Heiligen Geistes und dieser damit ihr Vater gewesen, als „haeresis Suencfeldiana“ präsentiert⁶³; allerdings gerät diese Zuschreibung in der Folgezeit bald wieder in Vergessenheit. Auch ohne sie ist die Distanzierung der Thomisten eindeutig, wie die Ausführungen bei Bartholomé Medina OP (†1581) belegen⁶⁴. Von Christus, so die Kritik des salmantizensischen Dominikaners an Durandus, muss man nicht bloß in strikt personaler, sondern auch in der auf die menschliche Natur konzentrierten Benennung unbedingt die Aussage vermeiden, er sei geschaffen oder ein Adoptivsohn⁶⁵.

(3) Allerdings gab es in der Gesellschaft Jesu auch Stimmen, die behutsam für die Berechtigung der mit dem Namen des Durandus verbundenen These eingetreten sind. Unter ihnen steht Suárez an führender Stelle⁶⁶. Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet wieder das „opera indivisa“-Axiom: Wenn es die ganze Trinität ist, die in der ungeteilten Einheit der drei Personen die ewige Sohnschaft der zweiten göttlichen Person mit der Menschheit vereint⁶⁷, dann entsteht eine Beziehung der Menschheit zur Trinität, „sofern diese im Handeln nach außen der eine Gott ist“, die man ihrerseits „Sohnschaft“ nennen kann, ohne dass sie mit der „filiatio aeterna“ schlechthin zusammenfiele⁶⁸; ihr Beginn in

⁶¹ Vgl. *Durandus*, Super Sent. I. 3, dist. 4, q. 1 (Super sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quattuor, Paris 1550, fol. 190a–b).

⁶² Vgl. *Joh. Capreolus*, Defensiones [Anm. 47], dist. 4, q. 1, a. 3, § 3 (51b–52b).

⁶³ *S. Capponi a Porrecta*, In tertiam, q. 32, a. 3 (Thomas von Aquin, Summa theologica cum commentariis Thomae de Vio Card. Cajetani, et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porrecta OP, tom. 7, Rom 1773 [412b]). Caspar Schwenckfeld (1489–1561) gehörte zum spiritualistischen Flügel der Reformation; seine Christologie wurde von deren führenden Vertretern verworfen.

⁶⁴ Vgl. *Medina*, Expositio [Anm. 41], q. 32, a. 3 (676a). Vgl. auch Cajetan, In tertiam [Anm. 30], q. 32, a. 3 (413b); *Nazarus*, Commentaria [Anm. 37], In III, q. 32, a. 3 (483a).

⁶⁵ Bestätigend: *Toletus*. In Summam [Anm. 49], q. 32, a. 3 (319b): „Haec conclusio in sensu fere cum illa convenit, Christum non esse dicendum Filium adoptionis.“

⁶⁶ Vgl. zum folgenden *Suárez*, De incarnatione (Opera omnia, ed. Berton, tom. 18), Paris 1860, disp. 49, s. 2, n. 21–28 (492b–494b).

⁶⁷ Vgl. *Suárez*, De incarnatione (Opera omnia, ed. Berton, tom. 17), Paris 1860, disp. 10, s. 1, n. 1 (387a–b) und vorher disp. 8, s. 3, n. 23 (355b), wo es von der Beziehung zwischen „Christus als Mensch“ und „Gott als Gott“ heißt: „non fundatur formaliter in formalium unione ut sic, sed in dependentia effectiva, nec terminatur ad Verbum ut terminans unionem hypostaticam, sed ad totam Trinitatem, ut est unus Deus efficiens ad extra [...]“.

⁶⁸ Vgl. De incarnatione [Anm. 66], disp. 49, s. 2, n. 24 (492b–493a): „[...] quod illa relatio filiationis aeternae communicata sit et unita humanitati, est opus totius Trinitatis; ergo relatio filiationis, quae hinc proxime resultat, est ad Trinitatem, ut est unus Deus ad extra operans.“

der Zeit unterstreicht dies zusätzlich⁶⁹. Für seine Lösung kann Suárez auf die Überzeugung der Scholastiker verweisen, dass die irdische Gottesschau Christi ebenfalls als Beziehung zur Trinität als ganzer anzusehen ist und sich nicht unmittelbar aus der hypostatischen Union, sondern aus jener gnadenhaften Erwählung herleitet, die der Menschheit durch den dreifaltigen Gott als ganzen zuteil geworden ist⁷⁰. Damit werden dem Jesuiten Worte Christi im Evangelium leichter verständlich, die sich offensichtlich nicht allein an Gott den Vater in seiner personalen Eigentümlichkeit richten, sondern die als Anrede des Menschen Jesus an jenen Gott gedeutet werden können, der ihn geschaffen und erwählt hat – also im Prinzip an die ganze Trinität⁷¹. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch an anderen Orten der suárezischen Christologie machen, wo es um das Verhältnis Christi seiner Menschheit nach zu „Gott“ geht⁷². Um sein theologisches Anliegen in einer möglichst unanstößigen Weise zum Vortrag zu bringen, kommt Suárez zu folgendem Fazit: Es ist zu vermeiden, Christus (auch als Mensch) in absoluter Hinsicht (d. h. ohne präzisierende Erläuterung) als „Sohn des Wortes“, „Sohn des Heiligen Geistes“ oder „Sohn der Trinität“ zu bezeichnen; denn absolut verstanden ist Christi „Sohnschaft“ stets als die göttliche zu verstehen, die nur aus der ewigen Zeugung durch den Vater resultiert⁷³. Akzeptabel sind all diese Prädikationen aber dann, wenn sie mit der Beifügung „per gratiam unionis“⁷⁴ versehen werden. „Christus als Mensch ist Sohn des Heiligen Geistes aufgrund der Unionsgnade“ wäre für Suárez also eine korrekte christologische Aussage⁷⁵.

(4) Diese Lehre ist auch in der Folgezeit stark umstritten geblieben. Die Thomisten haben auf die Abweichung von der Lehre des Aquinaten verwiesen, wonach keine unvollkommene Weise der Sohnschaft neben die vollkommene gestellt werden dürfe⁷⁶, und die Realität einer kreatürlichen Sohnschaft Christi generell angezweifelt⁷⁷. Aber auch unter den Jesuiten hat sich die These des Doctor Eximius nicht einhellig durchgesetzt. Während mit Gabriel Vázquez (†1604) eine weitere wichtige Autorität in die gleiche Richtung

⁶⁹ Vgl. ebd. n. 25 (493a).

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Suárez erläutert dies ebd. n. 26 (493a–b), am Beispiel von Joh 20,17 (vor allem der zweiten Vershälfte): „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“

⁷² Vgl. nur *De incarnatione* [Anm. 66], disp. 44, s. 2, n. 3 (427a): Christus, der „Knecht Gottes“, darf nicht schlechthin als „Knecht des göttlichen Wortes“ bezeichnet werden. Er ist dies aber „in quantum homo“, und unter dieser Bedingung hätte Suárez wohl auch die Bezeichnung „Knecht des Geistes“ für korrekt angesehen.

⁷³ Vgl. ebd. disp. 49, s. 2, n. 28 (494a).

⁷⁴ Vgl. ebd. Unter „gratia unionis“ versteht Suárez hier die gnadenhafte Aufnahme der Menschheit Christi in die hypostatische Union: vgl. seinen Kommentar zu *S. th. III, q. 2, a. 12* [Anm. 67] (385a–386b).

⁷⁵ Vgl. die deutliche Bestätigung in *De incarnatione* [Anm. 66], disp. 49, s. 3, n. 33 (513a), wo Suárez ausdrücklich gegen die Bekämpfer der Aussage „Christum ut hominem esse filium Spiritus Sancti“ bemerkt: „quod tamen, juxta illam sententiam vere intellectam, et seclusa aequivocatione verborum, concedendum est, cum haec filiatio dicatur non respicere primam personam ut sic, nec fundari proxime in emanatione ad intra, sed in operatione ad extra“.

⁷⁶ So *P. Godoy, Disputationes theologicae in tertiam partem divi Thomae*, tom. 2, Venedig 1696, tr. 5, disp. 21, § 2, n. 49–52 (54b–55a).

⁷⁷ Vgl. *Salmanticenses, Cursus theologicus* [Anm. 29], disp. 12, n. 321 (341a–b).

tendierte, kann aus dem Kreis der Kritiker neben Denis Petau (Petavius, †1654)⁷⁸ beispielhaft Kardinal Juan de Lugo (†1660) genannt werden⁷⁹. Er sieht die von seinen Ordensgenossen verteidigte Weise der Sohnschaft als nicht hinreichend abgesicherte Neuerung an, nach deren Vorbild man weitere problematische Behauptungen im Feld der Gotteslehre und Christologie aufstellen könnte⁸⁰. Ein Beispiel für Folgeprobleme, die Lugo nennt, ist der Satz, dass der Heilige Geist als „natürlicher Sohn Gottes“ gelten darf – nicht infolge einer ewigen Zeugung, sondern etwa mit Berufung auf ein „Recht auf die ewigen Güter“, das ihm kraft seines göttlichen Hervorgangs noch weit mehr zukommt als dem Menschen Christus kraft seiner Begnadung⁸¹. Angesichts solcher Konsequenzen und mit Blick auf das breite Zeugnis der Tradition zugunsten der thomanischen Lösung plädiert Lugo dafür, allein die „generatio aeterna“ als Grundlage der Christus betreffenden Sohnschaftsaussagen anzuerkennen.

3. Ein besonderer Modus der Gegenwart des Heiligen Geistes in Christus?

(1) Wenn, wie in den vorangehenden Abschnitten gezeigt, im Argumentationsrahmen der scholastischen Theologie der nachtridentinischen Zeit aus der Appropriation der Empfängnis Jesu an den Heiligen Geist weder ein echtes personales Eigenwirken der dritten göttlichen Person noch eine besondere Weise der Sohnschaftsbeziehung für Christus als Mensch im Verhältnis zum Geist als sichere Konsequenzen behauptet wurden, dann ist es ebenfalls kaum anzunehmen, dass die Theologen aus den Empfängnisumständen einen eigentümlichen Gegenwartsmodus des Heiligen Geistes in der Menschheit Christi abgeleitet haben könnten. Tatsächlich finden sich dafür keinerlei Hinweise. Wenn in den Christologietraktaten (oft in ausführlicher Form) über die „Gnade des Heiligen Geistes“ oder seine „(sieben) Gaben“ disputiert wird, die Christus in besonderer Weise zu eigen (und auch bewusst) gewesen sein müssen, wird diese Präsenz in der Regel als durch eine geschaffene Gnadengabe Gottes ermöglicht betrachtet (d.h. prinzipiell wie in allen anderen Menschen auch)⁸², nicht jedoch als Ergebnis einer unmittelbaren Einwohnung, die womöglich auf die wunderbaren Umstände der Entstehung Jesu zurückzuführen wäre. Dennoch diskutiert man über eine besondere Weise der Inexistenz von Vater und Heiligem Geist in der vom Sohn angenommenen Menschheit – nicht im Gefolge seiner Empfängnis, sondern der hypostatischen Union als solcher. Vázquez erwähnt in seinem

⁷⁸ Vgl. *D. Petavius SJ*, *Dogmata theologica*, ed. Fournials, tom. 6, Paris 1867, De incarnatione, l. 7. c. 5 (136a–142b).

⁷⁹ Vgl. *Joh. de Lugo SJ*, *Disputationes scholasticae et morales*, ed. Fournials, tom. 3: De mysterio incarnationis, Paris 1892, disp. 31, s. 2–3 (115a–123b). Lugo stützt sich auf *J. A. Curiel*, *Controversiae*, Salamanca 1611, l. 2, contr. 2, n. 46–130 (119b–152b).

⁸⁰ Vgl. *Lugo*, *Disputationes* [Anm. 79], disp. 31, s. 2, n. 8 (115b): „Haec sententia. ut verum fatear. nunquam mihi placuit, videtur enim inducere novum genus filiationis naturalis in schola antea non auditum sine ulla necessitate, et non sine inconvenienti.“

⁸¹ Vgl. *ebd.*, n. 9 (116a).

⁸² Vgl. exemplarisch *Suárez*, *De incarnatione* [Anm. 67], disp. 18, s. 2, n. 3 (581b–582b); n. 5 (582b–583a); n. 8 (584a); disp. 20, prooem. (604b).

Kommentar zur „Tertia Pars“, dass die Debatte über dieses Thema zum ersten Mal aufgekomen sei, als er 1585 in Alcalá weilte. Er habe sich damals zur Klärung der Väterliteratur zugewandt und die Ergebnisse zusammengestellt, doch dann hätten sich „andere ihrer bemächtigt“ und „genau die von ihm vertretene These in identischer Weise bestätigt“⁸³. Dass hier (wie so oft) ein Seitenhieb gegen den Ordensrivalen Suárez vorliegen könnte, ist sehr wahrscheinlich, denn Letzterer folgte nicht bloß just 1585 Vázquez als Professor in Alcalá nach, sondern hat außerdem im erstmals 1590 erschienenen Anfangsband seiner Christologie die auch von Vázquez vertretene These (ohne dessen Zitierung) entfaltet, und zwar verbunden mit dem Originalität heischenden Hinweis, dass die Theologen sich bislang mit dem Problem nicht explizit befasst hätten⁸⁴. Wichtiger als subtile Plagiatsvorwürfe zwischen den großen Jesuitengelehrten sind für uns die Aspekte der Sachdiskussion. Ihr Ausgangspunkt ist die These, dass keine besondere Präsenz von Vater und Geist in der Menschheit Jesu jenseits der durch die universale räumliche Gegenwart („immensitas“) aller drei Personen gegebenen anzunehmen sei. Sie wird regelmäßig auf den mittelalterlichen Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher (†1263) zurückgeführt, während als zeitgenössischer Repräsentant der im Gnadenstreit berühmt gewordene Dominikaner Diego Alvarez (†1635) erscheint, den die Sorge leitet, dass die Annahme einer besonderen Präsenz von Vater und Geist in Christus auf die These einer mittelbaren Inkarnation dieser beiden Personen hinauslaufen könnte⁸⁵. Suárez und Vázquez argumentieren für die entgegengesetzte These⁸⁶. Dabei verweisen sie auf die Verbindung aller göttlichen Personen untereinander (ihre „circumincessio“), die in ihrer Natureinheit gründet und selbst dann anzunehmen wäre, wenn man hypothetisch von der Allgegenwart Gottes in den Dingen absähe. Wie in der Eucharistie „per concomitantiam“ mit Leib und Blut Christi auch die Gottheit und in Verbindung mit ihr sogar die ganze Trinität gegenwärtig wird, so (analog) in der Menschheit Jesu mit der Person des Sohnes die des Vaters und des Geistes. Nimmt man das Axiom hinzu, wonach Gott dort in besonderer Weise gegenwärtig ist, wo er in besonderer Weise wirkt, so unterstreicht dies den speziellen personalen Gegenwartsmodus aller drei Personen in der Menschheit Jesu. Vor allem die Christologietraktate der Jesuiten haben diese These von einer über die Wesensverbundenheit vermittelten Gegenwart der nicht-inkarnierten Personen in der Folgezeit regelmäßig aufgegriffen und verteidigt⁸⁷. Am Ende des 17. Jahrhunderts konnte sie auch von Theologen anderer Schulen als kaum bestrittene Mehrheitsmeinung vorgestellt

⁸³ G. Vázquez, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem Sancti Thomae*, tom. 1, Antwerpen 1621, disp. 28, c. 2, n. 7 (265b–266a): „eaeque omnia in unum collegi, quibus usurpatis postea alii eandem sententiam eodem modo confirmarunt“.

⁸⁴ Vgl. Suárez, *De incarnatione* [Anm. 67], disp. 12, s. 1, n. 12 (464b).

⁸⁵ Vgl. D. Alvarez, *De incarnatione divini Verbi*, Köln 1622, disp. 20 (136a–138b).

⁸⁶ Vgl. Suárez, *De incarnatione* [Anm. 67], disp. 12, s. 1, n. 12–17 (464b–466a); Vázquez, *Commentaria* [Anm. 83], disp. 28, c. 2, n. 7–18 (265b–268b).

⁸⁷ Zum Beleg sei verwiesen auf: *Jos. Ragusa SJ*, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, Lyon 1619, disp. 52 (459a–464b); *G. Hurtado SJ*, *Tractatus de incarnatione Verbi*, Alcalá 1628, disp. 3, diff. 2, n. 8–9 (115–116); *Amicus*, *Cursus theologicus* [Anm. 48], disp. 14, s. 2 (203b–205a); *M. Perez ab Unanoa SJ*, *De mirabili divini Verbi incarnatione Opus Theologicum*, Lyon 1642, disp. 11, s. 3 (126a–b); *Aldrete*, *Commentaria* [Anm. 48], disp. 42, s. 1, n. 10–15 (507b–508b).

werden⁸⁸. In die Mariologie der Zeit ist sie in teilweise weitreichender Form übernommen worden⁸⁹. Beim Jesuiten Cristóbal de Vega (†1672) wird Gottes Handeln an Maria geradezu als Ausnahme von der „opera indivisa“-Regel vorgestellt, sofern sich darin die Trinität in einer Weise erkennbar gemacht hat, die in der Schöpfung einzigartig ist⁹⁰.

4. Fazit

In der Christologie der frühneuzeitlichen Scholastik bleibt die Auslegung des Symbolum-Artikels über die Empfängnis vom Heiligen Geist eher ein Nebenthema; seine Zentralaspekte verlieren mit der Ablösung der schulmäßigen Thomaskommentare durch freier gestaltete Sammlungen von Disputationen im Laufe des 17. Jahrhunderts sogar an Präsenz – vermutlich deswegen, weil ihr spekulatives Potential im engen Korsett der „opera indivisa“-Regel begrenzt und weitgehend schon in der vorangehenden Debatte ausgeschöpft war. Sowohl die barocken Schriftauslegungen, die in dieser Frage auf den ganzen Reichtum der Väterquellen zurückgreifen, als auch die in der nachtridentinischen Epoche breit entfalteten mariologischen Abhandlungen zeigen meist lebendigeres Interesse an einer trinitarisch-pneumatologischen Ausdeutung der neutestamentlichen Verkündigungsszene als die durch eine lange Tradition in ihren Themenstellungen stark vorgeprägten christologischen Schultraktate. Die Tatsache, dass in ihrem Rahmen Diskussionen um den Titel „Sohn des Geistes“ bzw. um eine besondere personale Präsenz des Geistes in der Menschheit Jesu geführt wurden, steht diesem Urteil nur scheinbar entgegen. Denn im ersten Fall handelt es sich um einen Prädikationskonflikt, der bei Aussagen über die menschliche Natur Jesu aus deren personaler Bestimmung durch den göttlichen Sohn einerseits und der wirkursächlichen Bestimmung durch die gesamte Trinität andererseits resultiert, während die zweite Frage eine Grundaussage des Inkarnationsdogmas im Licht der trinitätstheologischen Perichoreselehre spekulativ auszudeuten sucht. Von einem besonderen Interesse, die Verbindung zwischen dem menschgewordenen Sohn und dem Geist als wahrhaft personales Beziehungsgeschehen auf der Basis des „conceptio“-Artikels tiefer zu verstehen, kann beide Male keine Rede sein. Theologische Perspektiven in diese Richtung hätten sich eröffnen können, wenn die Versuche, den Rahmen einer rein appropriativen Ausdeutung des göttlichen Handelns in der Schöpfung von den Prämissen der Inkarnationstheologie her zu weiten, im 17. Jahr-

⁸⁸ Vgl. *Barth. de Barberiis a Castro Vetro OFMCap*, *Cursus theologicus*, tom. 2, Lyon 1687, disp. 3, q. 1 (18b): „[...] communiter Theologis, exceptis aliquibus paucis, asserere [...]“. Vgl. auch von thomistischer Seite *Sylvius*, *Commentarii* [Anm. 20], q. 3, a. 4 (38bB–C).

⁸⁹ Zum Grundprinzip der Übernahme vgl. *Vázquez*, *Commentaria* [Anm. 83], disp. 28, c. 2, n. 18 (268b); Beispiele für Ausdeutungen bieten: *Vega*, *Theologia Mariana* [Anm. 27], n. 1785 (451a); n. 1802 (468a–469a); *J. De la Cerda*, *Maria effigies revelatioque trinitatis et attributorum dei*, Almería 1640, acad. I, s. 7 (1–6a.33–41); *J. B. Novato*, *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae*, tom. 2, Bologna 1639, c. 7, q. 18 (303b–305b); *Th. Raynaud*, *Observationes ad Nomenclatorem Marianum*, in: ders., *Marialia (Opera omnia)*, tom. 7, Lyon 1665, 371–377).

⁹⁰ Vgl. *Vega*, *Theologia Mariana* [Anm. 27], n. 1784 (451a): „Demum alii contendunt, B. Virginem ex eo appellandam sanctae Trinitatis Complementum, quia, dempta Maria, nulla creatura fuit opus Dei Trini ut sic; reliqua Dei opera non a Deo ut Trino, sed ut Uno procedunt.“

hundert erfolgreich gewesen wären. Da dies insgesamt nicht der Fall war, haben die scholastischen Theologen der frühen Neuzeit bei der Auslegung unseres Glaubenssatzes die seit Patristik und Mittelalter eingeschlagenen Wege zwar offen gehalten und an bestimmten Stellen befestigt, aber spekulativ kaum erweitert oder gar in eine neue Richtung gelenkt.

Even though with its older tradition, the scholastic Christology of the early modern era has 'appropriated' Jesus Christ's conception for the Holy Spirit, it has, in principle, included it among the undivided works of the Triune God in the world. As in the Middle Ages, the point under discussion is whether Jesus as a human being can be claimed to have a connection of Sonship of his own to the Holy Spirit, or whether that relationship exists with the Trinity as a whole. A new subject of debate is the question of a special personal presence of the Father and the Holy Spirit in the human nature adopted by the Son.