

NATURA ASSUMPTIBILIS
DIE EIGNUNG DER MENSCHLICHEN NATUR FÜR DIE
HYPOSTATISCHE UNION NACH THOMAS VON AQUIN

THOMAS MARSCHLER

In all forms of today's transcendental theology, anthropological conditions and prerequisites to God's incarnation are widely discussed. In the scholastic Christology of the 13th century, there seems to be a certain parallel in the question whether human nature was more 'acceptable' to hypostatic union than any other creature (e.g. angels). Our paper offers a comparative study of the major texts in the work of St Thomas Aquinas regarding this topic (especially 3 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 and *S.Th.*, III, 4, 1), also taking into consideration the corresponding articles of some important contemporaries. As a result, it will become evident that medieval theology does not intend to develop an idea of incarnation by means of 'pure reason' or transcendental anthropology, and does not even admit any natural potential within the creature for the strictly supernatural fact of hypostatic union. Theology cannot a priori demonstrate the possibility of God becoming man, but can only try to contemplate God's wisdom as expressed in this mystery of faith. It is the ontological dignity of human nature together with its misery caused by sin and moving God's saving love, that makes it *assumptibilis* more than any other part of the universe.

(1) Zu den einflußreichsten Neuansätzen in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zählen die Versuche ihrer „transzendentalen“ Begründung. An einen fundamentalen Terminus der Philosophie Immanuel Kants¹ anknüpfend, ist „transzendente Theologie“, wie sie vor allem im Werk Karl Rahners entworfen ist, als der Versuch zu beschreiben, die apriorische (d. h. vorgängig zum aposteriorisch-geschichtlichen Offenbarungshandeln Gottes begriffene) Verfassung des Menschseins als Bedingung der Möglichkeit dafür zu reflektieren, daß göttliches Heil im menschlichen Subjekt überhaupt ankommen und angenommen werden kann. Indem sich die Theologie verpflichtet, nur so von Heil und Gnade als der von Gott geschenkten Vollendungsgestalt des Menschseins zu reden, daß dieser Bezug zum transzendentalen Subjekt stets gewahrt bleibt, grenzt sie sich von einer abstrakt-

essentialistischen Betrachtung theologischer Gegenstände ab und postuliert zugleich die unlösbare Verschränkung von anthropologischer und theologischer Rede. Von dieser formal bestimmten erkenntnistheoretischen Basis aus ist der Schritt zu einer material konkretisierten „Transzendentaltheologie der Grunddogmen des Christentums“ nur konsequent.² Alle klassischen Traktate der Dogmatik sind darnach so zu reformulieren, daß ihre Inhalte als Bestimmung menschlicher Transzendentalität, als Antwort auf die durch das Menschsein als solches gestellten Fragen (nach Sinn, Heil, Gott etc.) begriffen und folglich auch begrenzt werden können. In der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte ist vor allem die Christologie zum zentralen Anwendungsfeld der transzendentalen Methode avanciert. Ob man mit Rahner selbst eine dem Menschsein als solchem (seiner „Geistnatur“) innewohnende Dynamik annimmt, die als transzendente Selbstmitteilung Gottes vorgängig zu jeder geschichtlich-aposteriorischen Offenbarungstat zu deuten ist und als deren äußerste Vollzugsgestalt jenes gottmenschliche Sein verstehbar wird, das der Glaube der geschichtlich erscheinenden Person des Jesus von Nazareth zuspricht, oder ob man einem anderen der bis in die jüngste Gegenwart vorgelegten Entwürfe folgt, welche die Möglichkeit der Inkarnation, des Erscheinens Gottes im irdischen Sein und Leben eines Menschen, durch den vernunftautonomen Aufweis eines Begriffs unbedingten Sinnes in der Geschichte abzusichern suchen³ – man stellt sich prinzipiell unter die Vorgaben jener „anthropologischen Wende“, die das Reden über den Menschen zu Bedingung und Maß der Gotttrede erklärt.

Gegenwärtige Theologie sieht sich längst nicht mehr aufgerufen, ihr anthropologisch ansetzendes Paradigma im Rückgriff auf Autoritäten der Tradition zu rechtfertigen. Die These, daß mit dem Terminus „Transzendentaltheologie“ eigentlich nur „ein Verfahren, daß, wenn auch weniger explizit, schon immer in der Theologie gegeben war, reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt“,⁴ hatte Karl Rahner nicht zuletzt aus den Schriften des Thomas von Aquin zu belegen gesucht. Heute bedarf kein „anthropologisch“ ansetzender Theologe mehr einer solchen Absicherung durch „Transzendenthomismus“. Im Gegenteil: Von der jüngsten Theologengeneration, die sich der „anthropologischen Wende“ verpflichtet weiß, wird Rahner zwar weiterhin als entscheidender Wegbereiter einer radikal veränderten Methode gewürdigt, doch muß sich sein Denken nun gerade hinsichtlich der im Gefolge seiner eigenwilligen Thomasdeutung erarbeiteten Theoriestücke (wie z. B. des aus dem Faktum der vorgreifenden Seinsfrage erschlossenen Je-schon-Eröffnetseins des Absoluten) nicht selten deutlichen Anfragen stellen: weil dieser Ansatz die

Radikalität der Kantischen Erkenntniskritik letztlich theologisch unterlaufe und einem radikal autonomen Selbstverständnis des Menschen, von dem einzig her noch Theologie betrieben werden dürfe, nicht gerecht werde.⁵

Wenn man darum heute die Frage stellt, ob und wie das moderne Anliegen einer anthropologischen Rückversicherung der Theologie (und speziell der Christologie) bei einem Klassiker wie Thomas von Aquin Parallelen findet, weiß man sich frei von schultheologischem Positionierungsdruck und kirchenpolitisch-legitimatischem Kalkül. Die Historisierung, welche die post-neuscholastische Thomasforschung erfahren hat, bietet dem Systematiker die unbestreitbare Chance, in großer Freiheit und Objektivität aufs neue den eigentümlichen theologischen Stil des Aquinaten entdecken, ihn mit alternativen Entwürfen der Vergangenheit und Gegenwart vergleichen und damit zugleich nach seiner bleibenden Relevanz fragen zu können.

Diesen Weg möchte der vorliegende Beitrag im Blick auf ein – zugegebenermaßen kleines – Teilproblem der scholastischen Christologie einschlagen, das jedoch exemplarische Bedeutung für einen Vergleich mit dem Grundanliegen der anthropologisch ansetzenden Theologie unserer Gegenwart besitzen könnte: die Frage nach der Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union.⁶ Diese Fragestellung, die in der Frühscholastik bis zu Wilhelm von Auxerre noch nicht zu finden ist, wird bei den Theologen des 13. Jahrhunderts seit der *Summa Halensis* zum regelmäßig behandelten Thema. Im folgenden soll dargelegt werden, wie sie Thomas von Aquin die Gelegenheit bietet, um in durchaus prinzipieller Weise Bedeutung und Grenzen anthropologischer Rückversicherungen in der Lehre über die Menschwerdung Gottes zu markieren und aufzuzeigen, was in seiner Sicht die Theologie inhaltlich über die besondere Eignung der menschlichen Natur für die Annahme durch eine göttliche Person lehren kann. Der Darstellung der thomanischen Erörterungen zur Frage (2), verbunden mit einigen Seitenblicken auf die Beiträge prominenter Zeitgenossen, sollen resümierende Schlußbemerkungen (3) folgen, die einige systematische Grundaussagen aus den Ergebnissen unseres Durchgangs festhalten und so das unterscheidende theologische Profil des Aquinaten herauszustellen versuchen, wie es in der Christologie paradigmatisch greifbar wird.

(2) Thomas hat in allen drei großen systematischen Hauptwerken die Frage behandelt, worin die besondere Eignung der menschlichen Natur vor anderen geschaffenen Naturen für die Aufnahme in eine göttliche Person besteht.⁷ Während Sentenzenkommentar und *Summa Theologiae* je eigenständige Artikel innerhalb der Erörterungen zur hypostatischen Union „ex

parte assumpti“ vorlegen, die zu den Basisthemen des Inkarnationstraktats gehören, ist in der knapper gefaßten Christologie der *Summa contra Gentiles* unser Thema in die allgemeiner angelegte Diskussion der Konvenienz des Menschwerdungsgeschehens integriert. Aus dem weiteren thomanischen Werk verdient eine Passage aus dem Kommentar zum Hebräerbrief Beachtung, wo im Anschluß an *Hebr 2, 16*, dem vielleicht unmittelbarsten biblischen Anknüpfungspunkt unserer theologischen Erörterung, ein quästionenartiger Exkurs zur Frage reportiert ist, ob der Gottessohn für die Aufnahme in die Einheit seiner Person die Engelnatur nicht der Menschennatur hätte vorziehen sollen.⁸

Die frühe Darstellung im Sentenzenkommentar bietet gegenüber den späteren Varianten in den beiden Summen das ausführlichere Vorgehen. Das Problem der besonderen Eignung der Menschennatur für die hypostatische Union erörtert Thomas dort mit Hilfe dreier Unterfragen, die jeweils den Vergleich mit einer der Alternativen anstellen, die Gott für die Einung mit einem Geschöpf prinzipiell offenstanden; sie betreffen folglich die vernunftlose Kreatur, der Engel und das Universum als ganzes. Einer generellen Antwort zum Thema läßt der Aquinate spezielle Bemerkungen zu den diesbezüglichen drei „quaestiuncula“ und ihren jeweiligen Einwänden folgen. Dagegen hat Thomas in der theologischen Summe zwar grundsätzlich dieselbe Argumentationsstruktur beibehalten, doch sie nun im Inhalt eines einzigen Artikels verdichtet. Das *Corpus articuli* stellt auf konzise Weise die ausschließliche „Assumptibilität“ der menschlichen Natur heraus, wobei die darin schon anklingende Abgrenzung zu den niederen und höheren Formen kreatürlichen Lebens in den Antworten auf die Einwände weitere Erläuterung erfährt (ad 1: „aliqua creatura“; ad 2: „creatura irrationalis“, ad 3: „angelus“). Anschließend wird auch die mögliche Vereinigung Gottes mit dem gesamten Universum noch knapp abgehandelt (ad 4). In einer weniger streng strukturierten Form sind die Hauptaspekte des Themas im genannten Abschnitt aus der *Summa contra Gentiles* angesprochen. So bietet sich für das inhaltliche Referat des thomanischen Gedankens an, vom Text des Sentenzenkommentars und der Ordnung seiner Darstellung auszugehen, um in den einzelnen Schritten der Argumentation sofort einen Vergleich mit den späteren Bearbeitungen des Themas anzustellen.

(a) An den Anfang stellt Thomas im SK – ganz ähnlich wie auch später noch in der *S.Th.* – eine entscheidende theologische Grundaussage zum Verständnis dessen, was es für eine Kreatur meint, von Gott „angenommen werden zu können“.⁹ Dieses „Können“ der Kreatur ist nach Thomas weder als „potentia activa“ zu verstehen, da kein endliches Vermögen aus sich her-

aus die unendlich voneinander entfernten Glieder „Gott“ und „Geschöpf“ in eine Einheit führen könnte, noch als natürliche „potentia passiva“, da das so benannte Vermögen nur als komplementäre Größe zu der (bereits ausgeschiedenen) aktiven Potenz auftritt. Mit diesen Aussagen, die bei den Erörterungen der Zeitgenossen des Aquinaten keine ausdrückliche Entsprechung finden, steht als Grundlage aller weiteren Ausführungen fest: Das Geschehen der hypostatischen Union ist prinzipiell jenseits aller geschöpflichen (nicht bloß menschlichen) Wirkkräfte anzusiedeln und kann keinesfalls als bloße Verlängerung oder Ausweitung natürlicher Seinsvollzüge begriffen werden. Es ist, wie die *Summa Theologiae* sagt, „transzendent“ zu allem menschlichen Vermögen. Was die Kreatur von sich aus als Grundlage der Aufnahme in die göttliche Person mitbringt, ist nach Thomas im SK einzig die „potentia oboedientiae“, das reine Zur-Verfügung-Stehen für göttliches Einwirken, das, wie das angeschlossene Beispiel vom Holz belegt, das durch Gottes Wirken zum Kalb werden kann, kaum mehr impliziert als das Substrat reiner Materialität als Anknüpfungspunkt für eine Tat der göttlichen Allmacht. Diese Interpretation wird dadurch unterstrichen, daß Thomas im Anschluß ausdrücklich konstatiert, Gott könne von seiner absolut gefaßten Macht her durchaus jedes beliebige Geschöpf annehmen. An dieser These wird sich auch in der *S.Th.* nichts geändert haben.¹⁰ Damit ist erneut sehr grundsätzlich festgestellt, daß nicht die Anthropologie ursprünglicher und exklusiver Verständniskontext der Inkarnationserörterung sein kann, sondern daß – wenigstens in metaphysischer Hinsicht – Freiheit und Vollmacht des unendlichen Gottes gegenüber dem endlichen Geschöpf den Ausgangspunkt aller diesbezüglichen theologischen Denkversuche darstellen müssen.

Doch liegen selbstverständlich nicht abstrakte Spekulationen über die „potentia absoluta“ Gottes in der Absicht des Aquinaten, sondern die theologische Reflexion des heilsgeschichtlich realen Faktums, der „de potentia ordinata“ vollzogenen Inkarnation aus dem Blickwinkel der angenommenen geschaffenen Wesenheit. Daß es sich in dieser Betrachtungsweise als für Gott „angemessen“ erweist, gerade eine menschliche Natur angenommen zu haben, versucht Thomas im SK durch drei Argumente verständlich zu machen.

Erstens weist er auf die besondere Ähnlichkeit der Menschennatur mit der göttlichen hin, die sie vor allen vernunftlosen Geschöpfen auszeichnet. Der Mensch ist ausdrücklich nach dem Abbild Gottes geschaffen, was sich in seiner Geistnatur („mens“) ausdrückt; seine so begründete „Bildähnlichkeit“ mit dem Schöpfer unterscheidet sich grundlegend von der bloßen

„Spürähnlichkeit“, die sich auch in den vernunftlosen Kreaturen findet.¹¹ Die Unterscheidung zu den Engeln wird hier zunächst ausgeklammert. Dieses erste Argument, der Verweis auf die personale Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen als Auszeichnung vor allen unvernünftigen Geschöpfen, findet sich durchgängig und terminologisch vergleichbar dargelegt bei vielen Autoren der Zeit, die über die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nachdenken.¹²

Zweitens sieht Thomas im SK den Menschen mit Blick auf das Ziel des Einungsvorgangs, nämlich die aufnehmende göttliche Person, gegenüber den übrigen Geschöpfen ausgezeichnet. Während die Abgrenzung von den vernunftlosen Dingen aus dieser Perspektive leicht fällt, sofern Vernünftigkeit Teil der üblichen boethianischen Persondefinition ist, kann im Vergleich zu den Engeln das Vorhandensein von Personalität als solcher kein Unterscheidungskriterium sein. So erweitert Thomas die Analogie in ihre trinitarische Dimension hinein, indem er argumentiert, das Personsein eines Menschen, das sich stets durch einen individuell eigenen Ursprung „ab alio“ auszeichnet, stehe zur Person des göttlichen Sohnes, die ebenfalls in einer „relatio originis“ gründet, näher als das Personsein eines Engels, welches stets unmittelbar durch göttliche Schöpfung gesetzt und somit von der Personalität anderer Engel dem Ursprung nach nicht unterscheidbar ist.¹³ Dieses Argument spielt bei den unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen des Aquinaten, in der *Summa Halensis*,¹⁴ bei Bonaventura¹⁵ oder bei Albert,¹⁶ durchgängig eine große Rolle: Wenn der Mensch schon nicht den Grad der Einfachheit des Wesens vorweisen kann, den der Engel besitzt und hinsichtlich dessen der reine Geist Gott ähnlicher ist als der Mensch, kann im Menschen dafür eine intensivere „imago trinitatis“ gefunden werden, wenn man den Vergleich auf die Hervorgänge (als Formalkonstitutivum der Trinität) bezieht.

Drittens schließlich ist für den Aquinaten im SK die Annahme einer Menschennatur auch aus der Zielperspektive Gottes angemessener als jede mögliche Alternative. Die kontroverse Frage nach der inhaltlichen Bestimmung dieses Zieles in einer eher schöpfungsontologischen Hinsicht (Inkarnation als letzte „perfectio universi“) oder aber streng soteriologisch („liberatio a peccato“ als eigentliches Ziel) wird vom jungen Aquinaten spürbar offengehalten. Entweder, so lautet die vorgetragene Alternative, wird in der Einung von Gott und Mensch der Abschluß des ganzen „Schöpfungskreises“ gefunden und in Verbindung mit dem alten Motiv, wonach der Mensch als ein alle Naturen einender „Mikrokosmos“ existiert, die gottmenschliche Einung zu einem die gesamte Schöpfung erfassenden

Geschehen erklärt; oder aber die ausschließliche Eignung des Menschen für die hypostatische Union findet soteriologisch ihre Erklärung dadurch, daß allein der Mensch im Unterschied zur vernunftlosen Natur einerseits und zu den Engeln andererseits in der Weise Sünder war, daß ihm durch die Initiative Gottes geholfen werden mußte und konnte.

In der *Summa contra Gentiles*, für das vierte Buch bereits ganz in Thomas' Zeit zu Orvieto entstanden (1264/65), wird die Argumentation nur noch in Richtung des ersten und dritten der im SK dargelegten Gedanken entfaltet:¹⁷ Die besondere Würde der rationalen Kreatur, hier fokussiert auf die Fähigkeit zur Selbstbestimmung („per se agere“), läßt sie allein für eine Einung mit Gott als geeignet erscheinen. Die unvernünftigen Geschöpfe nämlich können von Gott auch als bloße Instrumente bewegt werden, falls er durch sie etwas bewirken will, so daß eine personale Einung als schlechthin überflüssig erscheint. Auffällig ist, daß die ausdrückliche Inbeziehungsetzung von personalem Ursprung des Menschen und dem Hervorgang der göttlichen Personen, also die besondere trinitarische Prägung, wie sie im zweiten Argument des SK zur Unterscheidung von Mensch und Engel gedient hatte, in der *S.c.G.* nicht mehr aufgegriffen wird. Der Grund dafür könnte darin liegen, daß der Vergleich der geschöpflichen mit der göttlichen „generatio“, versteht man letztere von ihrem Zielbegriff der jede kreatürlich-temporale Implikation ausschließenden „subsistenten Relation“ her, dem Aquinaten mittlerweile zu unvollkommen und deswegen problematisch erschien. Thomas, so wird man festhalten müssen, tritt hier in merkliche Distanz zu einem allgemein geschätzten Element „trinitarischer Anthropologie“.

Daran ändert sich auch in der knappen Erörterung der *S.Th.* zum unserem Thema nichts. Der Aquinate erreicht hier eine weitere Verdichtung und Präzisierung seiner Argumentation. Die „Kongruenz“ der menschlichen Natur für die Einung wird – im Prinzip ähnlich wie in der *S.c.G.* - einerseits „secundum dignitatem“ erklärt, nach der besonderen ontischen Schöpfungswürde des Menschen. Allerdings wird diese jetzt vor allem im Vermögen gefunden, durch die geistige Tätigkeit, erkennend und liebend, „irgendwie“ das göttliche Wort „erreichen“ zu können, „gottfähig“ („capax Dei“) zu sein. Erst in der Antwort auf einen Einwand des Artikels erfolgt der Rückbezug auf den traditionellen Begriff des „Gottbenbildlichkeit“.¹⁸ Es ist die Geöffnetheit des Menschen auf die geistige Vereinigung mit Gott, die ihn im Unterschied zu allen vernunftlosen Kreaturen für die Einung empfiehlt, wobei diese personale Einung gegenüber der bloßen intellektiven Gotteserkenntnis ausdrücklich noch einmal wie das „Größere“ gegenüber dem „Geringeren“ unterschieden wird.¹⁹ Daß dabei die Grundaussagen des

Aquinaten zur Reichweite der natürlichen Gotteserkenntnis, wie sie schon in den Anfangsquästionen der I^a Pars entwickelt werden, zu berücksichtigen sind, liegt auf der Hand. Dennoch scheint die *Summa* die „aktive“ Eignung des Menschen aus seinem Geistvollzug im Vergleich zum Sentenzenwerk etwas stärker zu gewichten. Zu fragen ist außerdem, warum Thomas nun anders als in der *S.c.G.* die Befähigung der geistigen Kreatur vor allem in der Intellektualität und nicht mehr in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausmacht. Zwei Gründe legen sich nahe: Erstens hat Thomas in der *Summa* endgültig den Gedanken der Menschheit Jesu als Instrument der Gottheit als christologische Zentralkategorie entdeckt.²⁰ Auf diesem Hintergrund erscheint es eher unpassend, gerade das „per se agere“ zum Eignungskriterium für die aufzunehmende Natur zu erklären. Zweitens läßt sich in der *Summa* erkennen, wie Thomas nun die Gottesschau als letztes übernatürliches Ziel des Menschen noch tiefer und klarer als früher erfaßt hat,²¹ so ist es nur konsequent, den Menschen hier ganz von der Befähigung zu diesem Ziel zu definieren.

Das zweite Kriterium, das eine geschöpfliche Natur für die hypostatische Union geeignet macht, möchte Thomas in der Darstellung der theologischen Summe „secundum necessitatem“ gewinnen, also ausgehend von der Einsicht in die Erlösungsnotwendigkeit. Sie markiert vor allem den Unterschied des Menschen zum Engel, der einer Erlösung nicht fähig ist. Hier wird deutlich, daß Thomas sich in der Frage nach dem „finis incarnationis“ nun noch stärker als in *SK* und *S.c.G.* auf eine strikt soteriologische Begründung festlegt.²² Thomas greift in der theologischen Summe zu unserer Problematik all jene weitläufigen schöpfungsontologischen Erwägungen nicht mehr auf, die um den Gedanken vom Menschen als Mikrokosmos und als möglichst vollkommenem Repräsentanten der göttlichen Schöpfungsexemplarizität kreisen. Gerade mit ihrer Hilfe hatten andere Theologen der Zeit, allen voran die Franziskaner (*Summa Halensis*,²³ weniger extrem Bonaventura)²⁴, aber auch Albert,²⁵ die Eignung der menschlichen Natur für die Union begründet, um in dieser eine „Erhebung“ und Vollendung des gesamten Schöpfungswerkes auszumachen. Daß in der veränderten Akzentsetzung des Aquinaten implizit auch die Distanzierung von der bei den Franziskanern beliebten Idee einer absoluten Prädestination Christi verstärkt ist, liegt auf der Hand.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß der Argumentationskern der *S.Th.* mit der Unterscheidung „secundum dignitatem“ – „secundum necessitatem“ bereits bis in die Einzelerläuterung hinein identisch im thomanischen Hebräerkommentar zu finden ist.²⁶ Sofern die Textversion zuverlässig

sig und die übliche Datierung der Reportation in die römischen Jahre des Aquinaten²⁷ korrekt ist, hätte Thomas die Transformation seines Gedankens gegenüber dem SK bereits einige Jahre vor Abfassung der III^a Pars abgeschlossen.

(b) Im Ausgang von diesen prinzipiellen Feststellungen zur alleinigen „Assumptibilität“ der menschlichen Natur gegenüber allen möglichen Alternativen ist die Richtung gewiesen, in die Thomas gehen muß, wenn er wie alle Scholastiker der Zeit den Aspekt der negativen Abgrenzung in der vorliegenden Problematik vertiefend aufgreift und im einzelnen fragt, warum der göttliche Sohn weder die vernunftlosen Kreaturen noch einen Engel noch das gesamte Universum in die Einheit seiner Person aufgenommen hat. Vor allem der Blick auf den Engel, durch die bereits zitierte Schriftstelle *Hebr 2, 16* ausdrücklich nahegelegt, fehlt in keiner der greifbaren Erörterungen zum Thema im Werk des Aquinaten.

Aus der Sicht des modernen Interpreten interessiert besonders, wie Thomas in diesem Zusammenhang das Fehlen bzw. Vorhandensein von „Personalität“ in einer geschaffenen Natur für deren mögliche Einung mit Gott einschätzt.

Daß die vernunftlosen Geschöpfe nicht Personen sind, ist nach der Einschätzung des SK, die so in der *S.Th.* nicht ausdrücklich wiederholt wird, kein Argument für die absolute Unmöglichkeit ihrer Annahme durch Gott.²⁸ Denn in der Einung selbst, so wird im Blick auf die menschliche Natur Christi deutlich, kann eigene geschöpfliche Personalität gar nicht vorkommen. Nimmt man aber die fragliche Wesenheit in ihrer natürlichen Existenzgestalt, unabhängig von der „unio“, als Ausgangspunkt der Betrachtung, so reicht es nach Thomas, wenn sie als Hypostase bzw. Suppositum existiert. Notwendige Voraussetzung für ein Ding, um („de potentia absoluta“) in die hypostatische Union mit Gott aufgenommen zu werden, ist nach Thomas demnach ein individueller Selbststand, eine Subsistenz, die aber nicht notwendigerweise personal sein muß. In umgekehrter Weise stellt sich die Frage mit Blick auf den Engel. Er ist, wie Thomas schon in den Lombardussentenzen lesen konnte,²⁹ vom ersten Augenblick seines Daseins an in seiner Personalität vollkommen, da er nicht wie der Mensch durch Zeugung entsteht. Ebenso wenig verläuft seine Heranbildung wie die des Menschen in einem schrittweisen Wachstumsprozeß, in dem nach aristotelisch-scholastischer Auffassung die Geistseele als Prinzip der Personalität erst an einem bestimmten Punkt der organischen Disposition von Gott eingeschaffen wird und frühere, vorpersonale Seelenformen, die bloß „potentielle Personalität“ begründen, vollen-

dend ablöst.³⁰ So hat es den Anschein, als müßte die Annahme eines Engels durch Gott notwendigerweise mit der bewußten Zerstörung der Personalität als einer unbestreitbaren „Vollkommenheit“ des Geschöpfes einhergehen, was für Gott unangemessen wäre. Diesen Gedanke hatte schon Albert zustimmend referiert.³¹ Thomas greift ihn bei seiner Sentenzenerklärung im Sinne eines Kongruenzarguments gegen die „*assumptio angelicae naturae*“ bejahend auf und erklärt die Unterscheidbarkeit von potentieller und aktueller Personalität in einer Kreatur zur Vorbedingung für ihre mögliche Assumptibilität. Während in der *S.c.G.* das Argument in etwas modifizierter Form noch anklingt (im Menschen sind Natur und Person trennbar, im Engel nicht)³², wird die These vom Aquinaten in der *S.Th.* offensichtlich revidiert. Thomas referiert auch hier in einer Antwort auf einen Einwand die Meinung „einiger“, wonach ein Engel nicht der göttlichen Natur geeint werden könne, „weil er von Beginn seiner Erschaffung an in seinem Personsein vollkommen ist“ und die Einung Zerstörung der „*personalitas*“ bedeuten müßte, was der göttlichen Güte nicht angemessen sein kann.³³ Doch während der Einwand somit ziemlich exakt in derselben Weise vorgetragen wird wie zuvor im SK, fällt die Stellungnahme des Aquinaten unterschiedlich aus. Thomas möchte keine grundsätzliche Unangemessenheit mehr in der Möglichkeit erblicken, den Engel in die göttliche Personseinheit aufzunehmen, da die Einung mit der Erschaffung der Engelnatur zusammenfallen könnte. Dann aber müßte keine Zerstörung bereits vorhandener Personalität erfolgen, sondern die natürlicherweise gegebene Vollkommenheitsgestalt der Natur würde auf übernatürliche Weise durch die zweifellos größere Vollkommenheit der göttlichen Subsistenz substituiert. Die Parallele zur Menschwerdung ist offensichtlich, denn auch die Menschheit Jesu ist ja als nicht aus sich subsistierende nicht bloß angenommen, sondern bereits erschaffen worden. Nach diesem nun von Thomas eingenommenen Standpunkt stellt sich die Frage nach der ontologischen Veränderung der geschaffenen Substanz in der Einung, die vor allem durch das Fehlen eigener Personalität im Geschöpf induziert ist, für die Natur des Engels nicht grundsätzlich anders als für die Natur des Menschen: Problematisch wäre es tatsächlich, eine bereits bestehende kreatürliche Personalität für die „*unio*“ zu destruieren – was im übrigen eine klare Abgrenzung gegen alle Varianten des Adoptianismus darstellt. Wo aber diese Schwierigkeit durch den Zusammenfall von Erschaffung und Einung der Kreatur vermieden werden kann, spielt die Differenz der natürlichen Hervorbringung im Vergleich von Engel und Mensch für die Frage der Assumptibilität keine Rolle. Als Ergebnis der ganzen Überlegung steht fest, daß der Verweis auf die

Unmöglichkeit einer Erlösung des einmal gefallenen Engels, die mit der Unveränderlichkeit seines Entschlusses zusammenhängt³⁴ und bei den Zeitgenossen des Aquinaten in der Erörterung der vorliegenden Frage bestenfalls gestreift wird, in der *S.Th.* zum einzigen³⁵ und entscheidenden Argument dafür wird, daß Christus eher Mensch als Engel geworden ist. Auch aus dieser Perspektive wird noch einmal sichtbar, wie konsequent die *Summa* alles Nachdenken über die Inkarnation vom soteriologischen Fundament her unternimmt. Und deutlich wird ebenfalls, daß die Aufnahme einer Kreatur in die Einheit mit Gott für diese niemals Schaden und Nachteil sein kann, selbst wenn ihre natürlicherweise zu entwickelnde eigene Personalität zugunsten des Subsistierens im göttlichen Wort nicht zur Ausbildung kommt. Kein Geistwesen ist nach Thomas etwas derart „Autonomes“, in seinem Selbstand Abgeschlossenes, daß es seiner Würde widerspräche, in seiner individuellen Substanz von Gott angenommen zu werden. Im Gegenteil gilt nach Thomas: „Es bedeutet für etwas eine größere Würde, in einem im Vergleich zu ihm selbst Würdigeren zu existieren als durch sich selbst zu existieren. Und daher kommt es, daß die menschliche Natur in Christus würdiger ist als in uns, da sie in uns, gleichsam durch sich selbst existierend, eigene Personalität besitzt, in Christus aber in der Person des Wortes existiert“.³⁶ Es bleibt der gegenwärtigen Theologie vorbehalten, menschliche Personalität von einer transzendentalen, subjektphilosophischen Position aus gegen die Enhypostasielehre und das christologische Zwei-Naturen-Denken im Sinne des Konzils von Chalcedon auszuspielen.³⁷

Zu erläutern ist für Thomas schließlich noch die Frage, ob die Annahme des Universums in seiner Gesamtheit durch Gott, also eine Art Pantheismus im streng übernatürlichen Sinn, theologisch denkmöglich wäre. Thomas stellt im SK klar, daß ein Problem sich überhaupt nur ergibt, wenn man die Annahme des Universums tatsächlich „ratione sui“, nicht aber „ratione partis“ begreift. Die Lösung stellt eine schlichte Anwendung der zuvor erzielten Ergebnisse auf die jetzige Fragestellung dar: Eine Annahme des Universums als eines solchen scheidet aus, weil einige seiner Teile, wie erwiesen, nicht aufnahmewürdig sind. Thomas lehnt es also ab, das Universum wie eine schlechthin einfache Größe zu betrachten. Es ist, wie es später in der theologischen *Summa* mit unveränderter Aussageabsicht heißt,³⁸ eine Einheit durch die bestimmte Position und Anordnung der (an sich getrennt bleibenden) Teile. Deren je besondere Annehmbarkeit durch Gott bleibt darum Voraussetzung für eine mögliche „assumptio universi“. Da eine positive Antwort für alle Teile nicht gegeben werden kann, behält die Beschränkung auf den Menschen ihre Gültigkeit. Nennenswerte sachli-

che Differenzen zu den übrigen Scholastikern gibt es im Hinblick auf die prinzipielle Beantwortung der Frage durch Thomas nicht. Deutlich fällt jedoch sein Bestreben auf, die Konstruktion einer allzu „starken“ metaphysischen Begründung zu vermeiden, wie sie etwa die *Summa Halensis* vorgelegt hatte. Dort lautete die These, die einfache Erstursache könne sich keiner Wirkung einen, die den Charakter der Vielheit an sich trägt, und sie habe darum nur eine solche geschaffene Natur angenommen, in der das Universum wenigstens exemplarisch zur Einheit gebracht ist.³⁹ Einen derartig apodiktisch formulierten und dazu massiv neuplatonisch gefärbten ordnungsmetaphysischen Gedanken dürfte Thomas im streng philosophischen Sinne, also mit Blick auf die „potentia absoluta“ Gottes, kaum für überzeugend gehalten haben. Darum verläßt seine Argumentation auch in dieser Frage nicht den Rahmen der nicht bloß ontologisch, sondern stets auch soteriologisch geleiteten Konvenienz begründung.

(3) Versuchen wir, am Ende unserer Ausführungen noch einmal den Bogen zu den Eingangsbemerkungen über die transzendentaltheologischen Denkbewegungen der Gegenwart zu schlagen und ihnen gegenüber das besondere Grundanliegen thomanischer Theologie herauszustellen, wie es uns anhand der scholastischen Frage nach einer Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union greifbar geworden ist.

Sowohl (im Blick auf Gott) die Unterscheidung von „potentia absoluta“ und „potentia ordinata“ bei theologischen Aussagen über die Möglichkeiten seiner Einung mit einer geschaffenen Natur wie auch (im Blick auf die Kreatur) die klare Abgrenzung des Inkarnationsgeheimnisses von allen Erfüllungsgestalten natürlich-menschlichen Wesensvollzuges machen klar, daß Thomas die Frage nach der Assumptibilität des Menschen nicht vorrangig im Sinne einer anthropologischen Basisreflexion versteht, nach deren Durchführung erst ein vor der autonomen Vernunft gerechtfertigter Begriff von Inkarnation formuliert werden könnte. Die entschiedene Theozentrik des Aquinaten, das Denken von den Möglichkeiten Gottes und nicht denen des Geschöpfes her, spiegelt sich wider in der Vorsicht und Bescheidenheit, mit der die anthropologische Rückübersetzung des Inkarnationsgeschehens unternommen wird. Die Ein-Einung einer geschaffenen Natur in eine göttliche Person ist im strengen Sinne allein Option Gottes und niemals der Kreatur, die als solche, als endliche Wesenheit, eine hypostatische Union weder nahelegt noch unmöglich macht. Nur weil der Glaube sie als *geschehene* Wirklichkeit aussagt, nämlich konkret als Inkarnation des Sohnes im *Menschen* Jesus von Nazareth, sieht sich die theologische Vernunft aufgerufen, nach Gründen zu fragen,

die ebendieses Handeln Gottes auch aus der Sicht des Menschen verstehbar machen. Der Blick auf den menschengewordenen Gottessohn läßt dann den Menschen erkennen, was er ist und was er durch die Gnade Gottes zu werden vermag. Beides fällt keineswegs zusammen. Denn der anthropologisch erfaßbare Ausgangspunkt der Inkarnation, so ist Thomas überzeugt, ist gerade nicht ein reines „Können“ des Menschen, sondern es ist das zugleich als apriorisch-naturhaftes und als geschichtlich-bedingtes reale Menschsein, in seiner Würde *und* in seiner Ohnmacht. Thomas hätte hier eine Formulierung seines Lehrers Albert aufgreifen können, der sagt, zur Assumptibilität eines Vernunftwesens in der hypostatischen Union sei „etwas von Seiten seiner Natur und etwas von Seiten seines Standes“ (sc. in heilsgeschichtlicher Perspektive) erforderlich.⁴⁰

In der Explikation dieser zweistufigen Erfordernis unterstreicht Thomas einerseits durchaus den positiven Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur für das Wunder der Menschwerdung. Er besteht in der Geöffnetheit des Geistwesens Mensch im Erkennen, seiner Hinneigung zur Wahrheit und seiner Sehnsucht nach Glück, die letztlich Ausrichtung auf Gott und Sehnsucht nach der Schau seines Wesens sind. Daß Gott freilich diese „gottfähige“ Natur des Menschen sich selbst hypostatisch einen wollte, sprengt jede anthropologische Reflexion. Damit ist einer Christologie „von unten“, auch der transzendentalen, ihre Grenze gesetzt. Natur und Gnade, so macht die inkarnationstheologische Reflexion auf die „*dignitas humana*“ deutlich, sind nicht so voneinander getrennt, daß die übernatürliche Vollendung wie ein fremdes Stockwerk auf den in sich geschlossenen natürlichen Sockel gemauert würde. Sie sind aber auch nicht so notwendig ineinander verschränkt, daß die geschichtliche Heilstat zum apriorischen Implikat der anthropologischen Basis würde. Vielmehr ist, im Bild gesprochen, die Natur des Menschen eine nach oben offene Form. Sie läßt jederzeit erkennen, daß sie als solche unvollkommen ist und zur Erfüllung ihres „Geöffnetseins“ einer Ergänzung bedarf, die sie selbst nicht bereitzustellen vermag. Ob diese Vollendung jemals erfolgt und wie ihre Gestalt tatsächlich aussieht, zeigt eine offene Form nicht mehr an. Das wird erst dann erkennbar, wenn und sofern die geschenkte Erfüllung tatsächlich Wirklichkeit geworden ist. Dies ist allein in einer freien heilsgeschichtlichen Initiative Gottes möglich. So und nicht anders ist nach Thomas die Menschwerdung Gottes Vollendung der menschlichen Natur.

Neben der in der Schöpfung gründenden menschlichen Würde, die in der Inkarnation noch wunderbarer erhöht wird, enthüllt die Menschwerdung aber noch ein Zweites: die menschliche Bedürftigkeit, die aus der Sünde

erwächst. Nach Thomas ist die Erlösung des Sünders der einzig sichere Grund, den wir aus der Offenbarung für die Inkarnation ausmachen können.⁴¹ Es ist das Paradox der „felix culpa“, auf das der Theologe am Ende stößt, wenn er die anthropologischen Voraussetzungen der Inkarnation ergründen will: Die Schuldverfallenheit macht den Menschen in der unergründlichen Logik Gottes „geeignet“ für die hypostatische Union. Hier wird vollends deutlich, daß das Verstehen der Inkarnation nach Thomas niemals eine bruchlose Verlängerung anthropologischen Wissens darstellen kann. Denn Sünde ist kein Wesensmerkmal des Menschen. Sie ist nach Lehre der Hl. Schrift durch eine Tat der Freiheit, also in historischer Kontingenz in die Geschichte eingetreten, konkret und individuell. Darum kann sie wie jedes historische Faktum durch eine apriorisch-transzendente Reflexion niemals adäquat erfaßt werden. Gleiches gilt analog für den Heilswillen Gottes, seinen die geschichtliche Tat des Menschen berücksichtigenden Erlösungsratschluß. Die kontingenten Tatsachen von Sünde und Erlösung kennzeichnen für den Aquinaten die Grenze, die eine theologische Behandlung der Assumptibilitätsfrage nicht mehr zu überschreiten vermag. Wie die menschliche Freiheit zur Sünde in ihrer grundlosen Ablehnung Gottes sich letztlich dem anthropologischen Verstehen im wissenschaftlichen Sinne entzieht, so die göttliche Freiheit zur Erlösung in ihrer grundlosen Liebe zur Kreatur dem Begreifen des Theologen. Theologisches Denken bleibt deswegen an den entscheidenden Stellen der Begegnung mit Gottes Heilshandeln Nach-Denken, Versuch einer Ergründung seiner unverdienten Liebe zu den verlorenen Geschöpfen, die sich niemals durch unseren Intellekt als begrifflich-theologisches Systemelement fixieren läßt. Das Gegenstück zur streng transzendentalen Deduktion ist darum im thomanischen Denken das tastende Konvenienzargument.⁴² Es wird zum Kennzeichen seines „sapientialen“ Stils von Theologie, der in der Lehre über Christus vielleicht besser als irgendwo sonst im dogmatischen Systementwurf zur Entfaltung gelangt.

¹ Vgl. als Erstinformation (Lit.): N. Hinske, *Art. Transzendental*; Trl. Philosophie V.: HWPh 10 (Basel 1998) pp. 1376-1387.

² K. Rahner, *Art. Transzendentaltheologie*: Herders theol. Taschenlexikon, Bd. 7 (Frb. 1973) pp. 324-329, hier: p. 326 ff.

³ Vgl. vor allem: H. Verwey, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie* (Regensburg ³2000) pp. 33-210.

⁴ K. Rahner, *Art. Transzendentaltheologie*, p. 324.

⁵ Im deutschsprachigen Raum wird diese Kritik derzeit besonders stark in der Schule des Münsteraner Dogmatikers Th. Pröpper vorgebracht; vgl. etwa ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* (München ³1991) pp. 123-137; pp. 269-273; weiterführend: G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie = ratio fidei 5* (Regensburg 2001) bes. 68-85; pp. 118-121.

⁶ Als wichtigste Studien, die das Gesamt der thomanischen Inkarnationstheologie und auch unser spezielles Thema darstellen, dürfen derzeit zwei französische Arbeiten gelten: E.-H. Wéber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin = Collection "Jésus et Jésus-Christ" 35* (Paris 1988); J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin. Bd. 1 = Collection "Jésus et Jésus-Christ" 78* (Paris 1999). Vgl. daneben zu unserer Fragestellung auch: B. Mondin, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità* (Città del Vaticano 1997) p. 119 f.; F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin = Théologie historique 76* (Paris 1987) pp. 65-68.

⁷ Vgl. Thomas, 3 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; *S.c.G.*, IV, 55, n. 5-6; *S.Th.*, III, q. 4, a. 1.

⁸ Vgl. Thomas, *Ad Hebr.*, c. 2, l. 4.

⁹ Vgl. Thomas, 3 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 sol.

¹⁰ Vgl. Thomas, *S.Th.*, III, 4, 1 ad 1.

¹¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung bei Thomas und seinen Zeitgenossen K. Krämer, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin = FthSt 164* (Freiburg 2000) pp. 38-136.

¹² Vgl. etwa Bonaventura, 3 *Sent.*, d. 2, a. 1, q. 1 c.; Albert, 3 *Sent.*, d. 2, a. 1 c. (ed. Borgnet, t. XXVIII, 22b).

¹³ Der Gedanke wird wiederholt in 3 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 sol. 2 ad 1.

¹⁴ Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 16 (sol./ ad 1) (ed. Quaracchi, Grottaferrata 1948, p. 34).

¹⁵ Vgl. Bonaventura, 3 *Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2 c., wo das Argument an der Spitze der Begründung steht.

¹⁶ Vgl. Albert, *De Incarnatione*, tr. 3, q. 2, a. 1, sol. (1) (ed. Coloniensis, t. 26, 196, ZZ. 63-72).

¹⁷ Vgl. Thomas, *S.c.G.*, IV, 55, n. 5.

¹⁸ Vgl. Thomas, *S.Th.*, III, 4, 1 ad 2.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Belege und Literaturverweise: Th. Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin = BGPhMA 64* (Münster 2003) I, pp. 169-184.

²¹ Man denke nur an die Ausführungen zum Wesen der Glückseligkeit zu Beginn der I-II.

²² Vgl. auch *S.Th.*, III, 1, 3.

²³ Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 16 (ed. Quaracchi, p. 34 ff.).

²⁴ Vgl. Bonaventura, 3 *Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2 sol. (*secunda et tertia ratio*). Allerdings fehlen bei Bonaventura auch soteriologische Erwägungen nicht und werden sogar den schöpfungsentologischen Argumenten sachlich vorgeordnet, was einen deutlichen Fortschritt gegenüber der *Summa Halensis* darstellt.

²⁵ Vgl. Albert, 3 *Sent.*, d. 2, a. 1 ad 3 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 23a).

²⁶ Vgl. Thomas, *Super Hebr.*, c. 2, l. 4.

²⁷ Vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin* (Freiburg 1995) pp. 263-270.

²⁸ Vgl. 3 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1 c.

²⁹ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae*, l. 2, dist. 3, c. 1, n. 2 (Grottaferrata 1971) p. 341: Zu den Attributen, die dem Engel "in intitio subsistentiae suae" zukommen, gehört die "distinctio personalis".

³⁰ Vgl. L. Miungi, *Fundamental aspects of human generation in St. Thomas Aquinas* (Roma, Pont. Univ. Sanctae Crucis, Diss., 1999).

³¹ Vgl. Albert, *De Incarnatione*, tr. 3, q. 2, a. 1, ag. 2 "contra" (ed. Coloniensis, t. 26, 196, Z. 36-40); Albert, 3 *Sent.*, d. 2, a. 2 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 23b-24a).

³² Vgl. *S.c.G.*, 4, 55, n. 6.

³³ *S.Th.*, III, 4, 1 ad 3.

³⁴ Vgl. dazu *S.Th.*, I, 64, 2. Vgl. auch *S.c.G.*, IV, 55, n. 6.

³⁵ Ein weiterer, in der *S.c.G.* gegenüber dem SK neuer Gedanke wird in der *Summa* ebenfalls nicht mehr aufgegriffen: Darnach hat Gott der "assumptio hominis" auch deswegen den Vorzug gegeben, weil der Engel im Erkennen Gott näher steht und darum allein "intelligibiler" von der göttlichen Wahrheit unterrichtet werden konnte; dem auf Sinnliches angewiesenen Menschen entsprach demgegenüber eher die Inkarnation (*S.c.G.*, IV, 55, n. 6).

³⁶ *S.Th.*, III, 2, 2 ad 2: "Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christus autem existit in persona Verbi".

³⁷ Vgl. Essen, *Die Freiheit Jesu*, pp. 192-198 u. ö., vor allem mit Berufung auf die Christologie W. Pannenberg's.

³⁸ Vgl. *S.Th.*, III, 4, 1 ad 4.

³⁹ Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 17 sol. (ed. Quaracchi, p. 37).

⁴⁰ Vgl. Albert, 3 *Sent.*, d. 2, a. 2 ad 1 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 24a: "... quiddam exigitur ex parte naturae, et quiddam ex parte status").

⁴¹ Auf die immense Bedeutung dieser Grundaussage für den Gesamtentwurf der thomanischen Christologie kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. die Hinweise bei Th. Marschler, "Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem hl. Thomas von Aquin": *Doctor Angelicus* 3 (2003) pp. 143-163.

⁴² Vgl. dazu die wertvolle Studie von G. Narcisse, *Les raisons de dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar* (Fribourg 1997).