

Unsere Verbindung mit Christus.

Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus.

Von Josef Loosen S. J.

Erste Voraussetzung vorliegender Arbeit ist die aus der Offenbarung feststehende *Tatsache* unserer Einheit mit Christus, zweite die durch die Mannigfaltigkeit der *Auslegung* bestätigte Ungewißheit über den Seinscharakter dieser Verbindung. Die scholastischen Theologen haben beidem Rechnung getragen: sie haben die Tatsache einer solchen Verbindung geglaubt, aber die ihnen von der Offenbarung gestattete Freiheit als Auftrag zur Erarbeitung einer genaueren begrifflichen Fassung in gläubig tastenden Denkversuchen verstanden. Die Grundlage dieser Versuche ist die Überzeugung von einer alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheitsbereiche durchwaltenden und verknüpfenden Analogie unserer Begriffe.

In einer *Überschau* über die verschiedenen Arten von Christusverbundenheit will diese Arbeit die allgemeinsten und einfachsten verborgenen oder offen zutage tretenden metaphysischen Grundlinien der scholastischen Begrifflichkeit unserer Einheit mit Christus aufzeigen, um dann ihre *Ausdrucksfähigkeit und inhaltliche Tragweite* in Bezug auf unser Verhältnis zu Christus zu *prüfen*. Was von zahlreichen Theologen zur Erklärung der Einwohnung des Geistes unternommen worden ist, soll hier in Anwendung auf Christus geschehen. Es wird im Anschluß an die bisherigen Ergebnisse der Scholastik versucht, doch nicht in Form einer unselbständig referierenden Bindung. Die Auswahl der Quellen hat sich auf zwei Autoritäten beschränkt, die, weil Häupter zweier großer, teils einander bestätigender, teils in wirkungsvollen Gegensatz zueinander tretender Schulen, eine gewisse Gewähr dafür bieten, daß die ganze Breite scholastischer Darstellungen im wesentlichen erfaßt wird, wenn auch vielleicht, so namentlich von Seiten des hl. Bonaventura, wertvolle Ergänzungen zu erwarten sind.

ERSTER TEIL.

Die verschiedenen Arten von Verbindung mit Christus und ihre scholastische Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus.

I. Sakramentale Verbindung mit Christus.

1. Verbindung durch die Taufe.

Die Taufe bewirkt nach Thomas *Eingliederung des Menschen in Christus*¹. Zwar kann der Mensch auch ohne Taufe Glied Christi werden, aber nicht so vollkommen². Durch den bloßen Glauben wird er geistiger-, durch die Taufe auch leiblicher-, d. h. sichtbarerweise in Christus eingegliedert. Eine Wirkung dieser leiblichen ist wiederum eine zweite geistige Einkörperung, durch die Gnade und die Tugenden, die in der Taufe eingegossen werden. Die sichtbare Verbindung ist also nicht unabhängig von einer unsichtbaren, insofern sie eine unsichtbare (durch den Glauben, als Disposition) voraussetzt, und die unsichtbare ist von der sichtbaren abhängig, weil sie entweder (als Disposition) ihre einigende Kraft aus dem Verlangen nach der sichtbaren Verbindung herleitet oder (als sakramentale Wirkung) von der sichtbaren Vereinigung verursacht wird³. Die

¹ In 4 d 4, 2, 1, s 2, 1m: Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius . . . — 3, 69, 5, o: Respondeo dicendum quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit Gal 2, 20: „Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei“. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporatur Christo quasi membrum ipsius. — Vgl. 3, 68, 1, o; 69, 3, o und einige der im Folgenden angeführten Stellen.

² Nach 3, 8, 3, o ist Christus Haupt primo et principaliter eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu uniuntur ei per caritatem; tertio eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quae non reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati, qui tamen ex hoc saeculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur. — Von der fides informis heißt es: unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae . . . Percipiunt tamen tales a Christo quandam actum vitae, qui est credere . . . (ebd. 2m).

³ 3, 69, 5, 1m: . . . adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

leibliche Eingliederung ist, weil sichtbar, Einkörperung in den sichtbaren Leib Christi, d. h. Aufnahme in die äußere Rechtsgemeinschaft der Kirche; das „Incorporari mentaliter“ aber besagt Herstellung einer inneren Verbindung durch den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Liebe⁴. Die erste sakramentale Eingliederung in Christus besteht demnach in der Begründung eines äußeren Rechtsverhältnisses und in der Anknüpfung von inneren, übernatürlich fundierten intentionalen Beziehungen.

Die Taufe ist aber näherhin *Einkörperung des Menschen in das Leiden und den Tod Christi*⁵. Diese zweite Behauptung ist nicht etwa eine genauere Bestimmung der ersten. Der Christ wird insoweit in das Sterben Christi eingegliedert, als ihm die *Wirkungen* dieses Sterbens zugewandt werden. Die Passio Christi ist „causa secundaria et meritoria“ der sakramentalen Gnadenwirkung der Taufe⁶. Die Einkörperung in das Leiden und Sterben Christi beruht also auf Kausalität. Daß diese Ursächlichkeit des Leidens Christi eine Verbindung mit dem leidenden Christus einschließt, sagt schon der Name „Eingliederung“. Welcher Natur diese Verbindung ist, richtet sich nach der Natur der Verursachung. Nach Thomas ist eine *causalitas finalis, materialis, formalis, efficiens* zu unterscheiden⁷. Das Leiden Christi

⁴ Vgl. S. 49.

⁵ 3, 68, 5, o: ... homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. — Vgl. 3, 68, 1, o; 4, o; 69, 2, o und 1m u. a.

⁶ 3, 69, 7, 1m: Ad primum ergo dicendum quod per baptismum in tantum aperit baptizato ianuam regni coelestis, in quantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando. — 3, 69, 2, o: Respondeo dicendum quod, sicut supra (49, 3, 2m; 68, 1, 4, 5m) dictum est, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi: secundum illud Rom 6, 8 ... Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset ... — In 4 d 3, 1, 2, s 1, 8m: Prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitas; passio autem Christi causa secundaria et meritoria. — In 4 d 4, 1, 4, s 4; in 4 d 5, 2, s 2: Agens autem principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cuius meritum operatur in baptismo ... — Vgl. in 4 d 4, 2, 3, s 2; in 4 d 6, 1, 3, s 2. — 3, 68, 6, o: ... duplex est efficiens: principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus; quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est (43, 2), ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam; et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam. — Vgl. 3, 66, 5, 5m; 11, o; 12, o; 3, 64, 1, 2m u. a.

⁷ In 5. Met. 1 2; in Phys. 1 5; in 1 d 8, 1, a, 2m; de ver. 3, 1; c. g. 1, 41; 2, 53; 3, 19; de ver. 28, 7. (Siehe G. M. Manser, Wesen des Thomismus, Freiburg 1931, 186 f., 190.)

wirkt sicher nicht nach Art einer *causa finalis*. Denn es ist nur Mittel, nicht sich selbst verwirklichendes Ziel der Erlösung. *Causa materialis* kann in etwa der Mensch bzw. die seelische Disposition genannt werden, die zur Taufe oder zu anderen Sakramenten erforderlich ist, damit der Mensch die nötige Empfänglichkeit besitzt, die Wirkungen des Leidens Christi in sich aufzunehmen. Für die Erklärung der *causalitas passionis* bleibt somit nur die Möglichkeit der *causalitas efficiens* oder *formalis*.

Bei Thomas findet sich ein engerer und ein weiterer Begriff von *causa formalis*; er kennt eine *causa formalis intrinseca* und *extrinseca*. Die *causa formalis intrinseca* wirkt, indem sie Wesensbestandteil des Subjektes wird, das die Wirkung aufnimmt; sie wird seine Form und bestimmt seine Art. Die *causa formalis extrinseca* tritt nicht in das Wesen des leidenden Subjektes und der Wirkung ein; sie ist das Vorbild, dem die Wirkung nach Absicht des Hauptwirkenden nachgebildet wird, sie ist seine *causa exemplaris*⁸. Teilhabe durch Nachahmung besagt also nicht Einwohnung. Darin ist der thomistische Bild- und Teilhabebegriff vom platonisch-neuplatonisch-patristischen verschieden. Dem „Bild“, so wie es die Väter verstehen, ist es wesentlich, daß das Urbild im Nachbild gegenwärtig ist und durchscheint; das Vorbild wird ins Nachbild hineingenommen und wird *causa formalis intrinseca* des Nachbildes, allerdings bei der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit der Geschöpfe mit der einschränkenden Analogie, daß das Vorbild nicht als Wesensbestandteil im Nachbild bzw. mit diesem in einem neuen Ganzen aufgeht. Aber die lokale Inexistenz des Urbildes im Nachbilde bleibt als unabänderliches Wesensmerkmal durch alle Stufen analoger Begriffsabwandlung hindurch, und zwar wird sie — und das ist das Entscheidende — aus der Natur der *causa exemplaris*, nicht, wie später in der Scholastik und namentlich bei Thomas, aus der Vollkommenheit der göttlichen *causa efficiens* abgeleitet.

Nach Thomas kommt für die Beziehungen zwischen Gott und Mensch eine *causalitas formalis propria et intrinseca* nicht in Betracht⁹, während die *causa formalis impropria et extrinseca* oder *exemplaris* sowohl essential wie lokal „draußen“ bleibt, d. h. sich gegen eine Einwohnung im Wirken indifferent verhält.

⁸ In 5. Met. I 2: *Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem: uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species; alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Vgl. 2—2, 27, 3, o u. a.*

⁹ In 3 d 13, 1, o: *... cum sit perfectissima [anima Christi] in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens illam; unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur; et haec est gratia.*

Die *causalitas efficiens* stellt Thomas neben die *causalitas meritoria*; er scheint also die meritoria nicht zur efficiens zu rechnen¹⁰. Mit Hilfe dieser beiden Ursächlichkeiten sucht nun Thomas unsere Einheit mit Christus zu fassen. Bei einem Vergleich zwischen Sentenzenkommentar und Summa wird ein Unterschied der Sprechweise deutlich¹¹. Nach dem Sentenzenkommentar ist die Passio Christi nur causa meritoria, nach der Summa auch causa instrumentalis unserer Heiligung¹². Die *verdienstliche* Ursächlichkeit (meritoria) begründet zwischen Christus und dem Täufling das Verhältnis eines Verdienenden zu dem, für den er beim Vater verdient. Die *causa efficiens* hat eine andere Wirkweise und schafft infolgedessen auch eine andere Art der Verbindung, eben die der Wirkung mit ihrer Wirkursache. Die *causalitas efficiens passionis*, die der spätere Thomas bevorzugt, ist nun eine „causalitas instrumentalis“¹³. Das Wesen einer solchen werkzeuglichen Wirkursache sieht Thomas darin, daß sie nicht nach eigener Form tätig ist, sondern in Unterordnung unter eine andere Wirkursache, die selbst in einer ihrem Wesen entsprechenden Form handelt¹⁴.

So läßt sich also unsere Verbindung mit Christus durch die Taufe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten und bestimmen: als Begründung eines Rechtsverhältnisses, als Anknüpfung intentionaler Beziehungen, als Aktualisierung einer stellvertretenden Verdienstursächlichkeit, als Anfang der Verbundenheit mit einer werkzeuglichen Wirkursache.

¹⁰ Z. B. 3, 8, 1, 1m: ... actiones ipsius [Christi] ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quandam.

¹¹ Th. M. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg 1931, 78—85.

¹² In 4 d 3, 1, 2, s 1, 8m: Prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitatis; passio autem Christi causa secundaria et meritoria. Vgl. in 4 d 4, 2, 3, s 2; d 5, 2, s 2; d 6, 1, 3, s 2; d 6, 2, s 2, 3m; d 2, 2, s 3. — Dagegen: 3, 48, 6, o: ... omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam; et secundum hoc passio Christi efficiens causat salutem humanam. Vgl. 3, 6, 5, 5m; 3, 6, 11, o; 3, 6, 12, o; 3, 6, 8, 1, 1m. — Außer Käppeli a. a. O. siehe noch P. Poschmann, „Mysteriengegenwart“ im Lichte des hl. Thomas, in: ThQschr 116 (1935) 53—116, bes. 58—59. Vgl. auch Anm. 14.

¹³ Vgl. Anm. 12.

¹⁴ 1—2, 121, 1, 1m; de ver. 27, 3, 7m; 27, 3; 29, 4; 1m; c. g. 4, 41; 3, 62, 5; 3, 64, 3; 3, 62, 4 u. a. Stellen bei Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940. Siehe ebd. auch die grundsätzlichen Ausführungen über werkzeugliche Ursächlichkeit 176—191.

Auch Scotus bedient sich des Bildes von der *Gliedschaft am Leibe*, um die neue Beziehung des Täuflings zu Christus zu veranschaulichen, fügt aber oft hinzu, der Täufling werde Glied der „*ecclesia militans*“, werde der „*familia Christi*“ zugeschrieben¹⁵. Damit tritt also die leibliche Einheit hinter der Vorstellung eines *gesellschaftlichen Verbandes* zurück. Schon der Ausdruck „zuschreiben“ weckt den Gedanken an rechtliche Bindungen. Wenn sie „durch“ die Taufe geknüpft werden, so kann es sich nur um *moralische* Wirkursächlichkeit handeln, da akzidentelle Rechtsbeziehungen nicht anders als auf dem Wege über einen freien Willen geschaffen werden.

Diese Erklärung bestätigt sich, sooft Scotus die Art der sakramentalen Wirkursächlichkeit überhaupt näher bestimmt. Sakramente haben eine „*causa principalis*“ und eine „*causa meritoria*“. Die *causa principalis* ist Gott, der jeder Sakramentspendung unfehlbar beisteht und ein für allemal mit dem sakramentalen Zeichen die sakramentale Wirkung verbunden hat. Die *causa meritoria* ist das Leiden Christi, das infolge des persönlichen Wertes und der persönlichen Würde des Leidenden vor Gott alle Sünden aller Menschen aufwiegt und für Gott gleichsam ein Grund ist, dem Gnade zu schenken, für den Christus dieses Leiden auf sich nimmt¹⁶.

Was der jüngere Thomas weniger ausführlich bespricht, der ältere aber zugunsten der *causalitas physica instrumentalis* aufgibt, wird von Scotus, wenn nicht dem Namen so doch der Sache nach eingehend behandelt und ausdrücklich festgehalten: die Ursächlichkeit des Leidens Christi ist eine *moralische*. Unsere darauf beruhende Verbindung mit dem leidenden Christus kann nur jene Beziehung sein, die die

¹⁵ Oxon., in 4 d 4, 6, 2; 4, 3; 5, 9; d 6, 1, 3; 4, 6; 9, 15 16.

¹⁶ Oxon., in 4 d 2, 1, 6: *Sacramenta novae legis a solo Deo habent efficaciam, tamquam a causa principali; a Christo autem patiente sive a persona Christi habent efficaciam tamquam a causa meritoria.* — Ebd. 7: *Homini facto Dei inimico disponit Deus non remittere illam culpam, nec aliquod adiutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis, nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratus acceptaret, quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata; nihil autem potest inveniri gratus Trinitati, quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae, quam tota communitas illa, quae offendit per universalem offensam, fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere ... Talis persona non est nisi Christus ... et tale obsequium est illud, in quo maxima apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro justitia ...* — Vgl. Report., in 4 d 2, 1, 2; Oxon., in 4 d 2, 1, 2; d 4, 7, 3; d 15, 1, 5 u. a.

Absicht des anbietenden Sohnes und der Wille des annehmenden Vaters zwischen uns und dem für uns verdienenden Christus herstellt.

2. Verbindung durch die Eucharistie.

Die Eucharistie vereinigt uns nach Thomas mit dem *physischen Christus* zunächst durch die „*manducatio sacramentalis*“. Die eucharistische Einigung unterscheidet sich dadurch von der in der Taufe bewirkten und jeder anderen sakramentalen Verbindung, daß wir durch alle anderen Sakramente nur an der „*virtus Christi*“ teilnehmen, während die Eucharistie eine Einwohnung Christi „*secundum substantiam*“ oder „*secundum essentiam*“ vermittelt¹⁷. Diese Vergegenwärtigung, die immer, auch beim unwürdigen Empfang, gegeben ist, ist die „*manducatio sacramentalis*“. Sie ist nicht nur eine Vergegenwärtigung Christi in einer von Christus ausgehenden Wirkung. Sie ist auch kein gedankliches Hineinnehmen Christi als Gegenstand des Glaubens und der Liebe. Sie ist eine lokale Inexistenz nach Art einer Speise¹⁸. Aber sie wird nicht, wie die natürliche Speise, dem Menschen angeglichen, sondern der Mensch der übernatürlichen Speise¹⁹. Doch ist diese Angleichung schon mehr als eine „*manducatio sacramentalis*“. Der sakramentale Genuß als solcher gewährt nur ein räumliches Insein Christi im Menschen.

Thomas spricht auch von einer Vereinigung des Leibes Christi mit unserem Leibe²⁰. Es fehlen jedoch die Anzeichen dafür, daß er diese Verbindung für eine „*unio realis physica immediata inter corpus et corpus*“ gehalten hätte. Suarez meint, daß die Scholastiker diese Frage noch nicht ausdrücklich behandelt haben. Er kennt darüber drei Auffassungen:

Erste Auffassung: die Vereinigung zwischen dem Leib Christi und dem des Empfängers ist eine *unio realis, substantialis, corporalis*. Hauptgrund: die Sprechweise der Väter.

Zweite Auffassung: die Einigung ist eine *unio affectiva et spiritualis*. Gründe: die Würde des Sakramentes, mit der die erste Auffassung unvereinbar; die Aussprüche der Väter; das Schweigen der Theologen über eine *unio corporalis*; die spekulative Schwierigkeit: eine *unio realis et physica* in diesem Leben ist entweder *formalis* oder *effectiva* (d. h. *per influxum causalem*), die *unio eucharistica* ist keines von beiden: keine *formalis*, denn diese wäre die *compositio duorum corporum ad unum corpus eo, quod vel unam naturam vel unam personam vel realem modum unius ad alterum*

¹⁷ C. g. 4, 61; 3, 65, 3 u. a.

¹⁸ 3, 79, 1, o; 80, 1, o; in 4 d 9, 1, 2, s 4.

¹⁹ In 4 d 9, 1, 1, 2m; d 12, 2, 1, s 1.

²⁰ 3, 79, 1, o.

componerent, vel unum in alterum transmutaretur, quae omnia non admittenda. — Keine effectiva, quia corpus Christi non directe influit in corpus nostrum; et si influeret, non sequeretur uniri, sicut nec sol aeri, in quod influxum exercet.

Entscheidung des Suarez: die einzige leibliche Einigung ist die durch die sakramentalen Gestalten vermittelte Berührung zwischen Christi Leib und unserm Leib und die reale Gegenwart des Leibes Christi am Ort der in unserm Leib gegenwärtigen sakramentalen Gestalten. Diese leibliche Verbindung ist also keine unmittelbare Berührung zwischen Christi Leib und allen Teilen unseres Leibes. Aus der sakramentalen Verbindung mit dem Leib folgt eine geistliche mit der Person Christi, und aus der realen Einigung bleibt eine moralische, insofern Gott auf den vorübergehenden Empfang hin auch später besondere Gnaden verleiht²¹.

Was Suarez unio sacramentalis nennt, heißt nun bei Thomas oft manducatio sacramentalis. Ziel der Vereinigung mit Christus durch die manducatio sacramentalis ist die Verbindung mit ihm.

Darüber hinaus lehrt Thomas eine *manducatio spiritualis*. Die manducatio spiritualis sacramenti (nicht Christi) ist das Verlangen nach der Eucharistie, die manducatio spiritualis Christi (nicht sacramenti) ist die Vereinigung mit ihm als dem Objekt von Glaube und Liebe. Die „manducatio spiritualis“ ist eine Wirkung der würdigen „manducatio sacramentalis“. Sie ist eine Umwandlung in Christus durch

²¹ In 3 disp. 64 sect. 3. Der Inhalt der Ausführungen des Suarez ist, kurz zusammengefaßt, folgender: a) Nulla unio realis eucharistica corporis ad corpus nisi ea, quae fit contactu et praesentia reali, i. e. una eademque caro Christi vera ac naturalis per praedictam realem praesentiam Christi sub speciebus contenti et manducatione in stomacho locati vere et realiter in nobis est. — b) Praeter hanc propinquitatem vel contactum speciebus sacramentalibus mediatum non intervenit aliqua unio materialis, physica, vera. — c) Haec unio, quae fit per contactum ad species, non fit immediate in omnibus partibus corporis communicantis, sed in sola parte determinata, ad quam species sacramentales perveniunt. — d) Ex hac unione sacramentali cum corpore Christi facta sequitur unio spiritualis cum persona Christi facienda. — e) Nulla ergo datur eucharistica cum Christo unio realis, quae plus sit quam inexistencia Christi mediata, i. e. unio sacramentalis et effectus gratiae, quae hac unione sacramentali (supposita debita dispositione) in anima communicantis producuntur. — f) Manet tamen verum: unio sacramentalis et unio spiritualis = plus unionis quam sola unio sacramentalis vel sola unio spiritualis; unio enim sacramentalis Christo conjungit realiter; cuius unionis realis virtute homo excitatur, ut eum magis amet, quem corporaliter in se praesentem habet; unione ergo sacramentali communicatur gratia arctioris unionis spiritualis, imo, ex hac unione reali sacramentali, sacramentalibus corporis Christi speciebus dissolutis, remanet unio moralis, inquantum unio sacramentalis semel facta etiam in posterum specialis titulus gratiae erit

die Liebe²², allerdings keine körperliche oder seelische Verschmelzung, sondern eine im Zuge der Liebe erwachende und dem Ideal der Liebe sich angleichende Verähnlichung und Vervollkommnung des Menschen.

Durch *manducatio sacramentalis* und *spiritualis* kommen wir auch in besondere Nähe zum *Leiden Christi*. Das geschieht nicht in einer Art metahistorischer Unmittelbarkeit. Wir empfangen den Leib, der gelitten hat: das und nichts anderes heißt nach Thomas durch die Eucharistie dem Leiden Christi eingegliedert werden²³. Immerhin bedeutet dies eine unmittelbarere Verbindung mit dem leidenden Christus als jene, die uns durch die übrigen Sakramente ermöglicht wird. In der Eucharistie werden wir dem geopfertem Leib selbst geeinigt, während wir sonst nur die erlösende Kraft des geopfertem Leibes bzw. der Aufopferung des Leibes erfahren²⁴.

Die Eucharistie vereinigt uns weiterhin mit dem *mystischen Christus*. Die Eucharistie ist nicht der mystische Christus selbst, sie stellt ihn aber symbolisch dar und bewirkt ihn auch, indem sie durch Mehrung der Gnade, des Glaubens und der Liebe die übernatürliche Verbundenheit der Glieder untereinander und mit dem Haupt vertieft²⁵. Wie

²² Vgl. Anm. 18 und: In 4, d 13, 1, 2, s 3; 3, 80, 2, o; in Joh 6, 2, lect. 7; in Joh 6, 4, lect. 7. — Über den Zusammenhang der unio sacramentalis und spiritualis: In 4 d 12, 2, 2, q 1 u. 3: die eigentümliche (Haupt-)Wirkung der Eucharistie: ... quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem.

²³ 3, 73, 4, 3m: Die Taufe ist das Sakrament des Todes und des Leidens Christi „prout homo regeneratur in Christo in virtute passionis eius“, die Eucharistie „prout ... perficitur in unione ad Christum passum“. — 3, 75, 1, o: Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet hoc sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit 3. cap. eccl. Hier., vers. fin., est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur.

²⁴ Vgl. die in Anm. 23 angeführten Texte.

²⁵ 3, 80, 4, o: Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est: una quidem quae est significata et contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse cum Christo unitum et membrum eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. — In 4 d 2, 1, 2, o: ... eucharistia, quae membra capiti coniungit. — So ist die Eingliederung einerseits Voraussetzung, andererseits Wirkung der Eucharistie; wie sie beides zugleich sein kann, darüber vgl. in 4 d 4, 2, 2, 5, 2m: Ad secundum dicendum quod perceptio

bei der Taufe, so erscheint auch hier das Corpus Christi mysticum als *intentionale Beziehungsgemeinschaft*, die beruht auf den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe. Daß Thomas keine andere Betrachtungsweise dieser übernatürlichen Gemeinschaftswirklichkeit kennt, ist damit nicht gesagt.

Die Eucharistielehre des hl. Thomas und seine Erklärung der eucharistischen Gemeinschaft mit dem physischen und dem mystischen Christus weist somit zwei metaphysische Grundlinien auf, die bei einem Versuch einer spekulativen Entfaltung unserer Christusverbundenheit besondere Aufmerksamkeit verdienen: *die Beziehung des lokalen Inseins* und die *intentionale Vereinigung mit dem erkannten Objekt*.

Die Eucharistielehre des Scotus bietet unter der Rücksicht unserer Fragestellung keine neuen Gesichtspunkte. Seine Eigenart zeigt sich höchstens darin, daß er noch weitere Unterscheidungen anbringt. Sie bleiben aber alle im Gedankenbereich des hl. Thomas.

Man kann die Eucharistie empfangen a) „ut sacramentum tantum“ (sine fide), b) et „ut sacramentum et sacramentaliter“ (fideliter, sed infructuose, quia in statu peccati mortalis, non contritus), c) et „ut sacramentum et sacramentaliter et spiritualiter“ (et fideliter et fructuose). Ein anderes Mal findet Scotus vier Arten des Empfanges: a) „nec sacramentaliter nec spiritualiter“ (materialiter id quod, sed non qua est sacramentum), b) „sacramentaliter quidem, sed non spiritualiter“ (peccator non contritus suscipiens sacramentum qua sacramentum), c) „et sacramentaliter et spiritualiter“ (sacramentum qua sacramentum cum effectu gratiae), d) „spiritualiter quidem, sed non sacramentaliter“ (homo paratus ad percipiendum de facto abstinet)²⁶.

Die „perceptio et sacramentalis et spiritualis“ wird auch „incorporatio in Christum“ genannt²⁷. Die Einverleibung in Christus durch die Eucharistie besteht also in dem fruchtbaren Empfang des Sakramentes. Fruchtbar aber wird der Empfang bei gegebener Disposition durch die Zuwendung der Verdienste Christi in Form von Gnadenwirkungen und durch die geistige Vereinigung mit Christus als dem Gegenstand von Glaube und Liebe. Auch Scotus sucht also das Wesen der eucharistischen Verbindung mit den Kategorien

eucharistiae praesupponit incorporationem absolute: quia capitis virtus non communicatur membro nisi iam unito. Sed per eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro: et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus eucharistiae. — Vgl. in 4 d 11, 2, 4; 3, 73, 3; 2m; 3, 82, 2, 3m.

²⁶ 3 Arten: Report., in 4 d 8, 3, 2. — 4 Arten: Oxon., in 4 d 8, 3, 2.

²⁷ Vgl. Anm. 26 und Oxon., in 4 d 9, 1 u. a.

der lokalen, der verdienstursächlichen, der intentionalen Beziehung zu fassen. Fügen wir von der Taufe und von Thomas her die Vorstellung eines entstehenden Rechtsverhältnisses und den Hilfsbegriff der werkzeuglichen Wirkursache hinzu, so sind in diesen Elementen der thomistischen und skotistischen Auffassung unserer sakramentalen Christusverbundenheit die Ansätze gegeben, von denen eine spekulative Ergründung dieser Einheit mit Christus ausgehen kann. Sie gruppieren sich um die Begriffe der lokalen, der kausalen und der intentionalen Beziehung.

II. Außersakramentale Verbindung mit Christus.

1. Verbindung durch Glaube und Liebe.

Von dem Geschöpf her unterscheidet Thomas drei Steigerungen göttlicher Immanenz: Gott ist in den Geschöpfen „secundum similitudinem“ (per praesentiam, potentiam, essentiam), „secundum substantiam“ (per gratiam et operationem supernaturalis cognitionis et amoris), „secundum esse“ (per unionem hypostaticam)²⁸. Von Gott her gesehen ist diese Verschiedenheit freilich nur gedanklich (ratione tantum), insofern unser Erkennen Gottes Wesenheit, Wirkkraft und Tätigkeit nur unvollkommen getrennt voneinander erfassen kann²⁹.

Die übernatürliche Teilnahme an Gott ist also eine statische, wenn sie durch eine Einigung dem personalen Sein nach, eine dynamische, wenn sie durch die Tätigkeit der eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Liebe zustande kommt³⁰. Die Verbindung und Einigung durch den Glauben und die Liebe ist keine andere als die vollkommene „unio per gratiam“. Die gratia gratum faciens hat eine finale Hinordnung auf die „conjunctio per caritatem“³¹, die heiligmachende Gnade ist die Wurzel des Glaubens und der Liebe, die eingegossenen Tugenden steigen aus ihr wie Fähigkeiten aus ihrem Naturgrunde empor, sich und die Natur

²⁸ In 1 d 37, 1, 2; in Col. cap. 2 lect. 2.

²⁹ In 1 d 37, 1, 2.

³⁰ 3, 6, 6, 1m: Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualement, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum est secundum esse personale: quod non dependet ab aliquo habitu sed immediate ab ipsa natura. — Vgl. in Col. cap. 2 lect. 2; 3, 2, 10, o; comp. th. 214.

³¹ In 1 d 14, 3, o; in 3 d 13, 1, 2, q 3, s 1; 2—2, 172, 4, o: Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem conjungatur.

zur Tätigkeit vollendend³². Es scheint, daß Thomas deshalb nicht selten von der „unio per fidem et caritatem“ spricht, wo wir die „unio per gratiam“ erwarten. Beide werden von ihm im Zusammenhang gesehen, es handelt sich nur um das Anfangs- und Endstadium derselben Einigung. Untersuchen wir also die verschiedenen Arten, in der sie sich auch außersakramental vollziehen kann: durch den Glauben, durch die geschaffene, durch die ungeschaffene Liebe.

1. *Die Vereinigung mit Christus durch den Glauben.* Das Besondere dieser Verbindung ist die Unmittelbarkeit des Geistes zu Gott als dem Bezeuger der *Wahrheit*³³. Indem Gott Glaubensmotiv wird, kommt schon eine gewisse Gottvereinigung zustande. In diesem Sinne „hängt“ unser Geist „Gott an“, und so ist das „Adhaerere Deo“ des hl. Thomas zu verstehen³⁴. Wenn damit eine Gegenwart Gottes in uns gegeben ist, ist es der in seiner Wahrhaftigkeit erkannte und anerkannte, folglich der intentional vergegenwärtigte Gott.

Wo der Glaube sich aber an Christus anschließt, wird Christus weniger Glaubensmotiv als Glaubensgegenstand. Er ist *Inhalt* und *Inbegriff* der Offenbarung. Darum ist jede Erkenntnis eines Offenbarungsgegenstandes Angleichung des erkennenden Geistes an Christus. Das heißt „Christus wird durch den Glauben in uns gebildet“ (Gal 4, 1) oder „Christus wohnt durch den Glauben in uns“ (Eph 3, 17). Im intentionalen Glaubensobjekt trägt der Geist ein Bild Christi in sich³⁵. Dieser Glaubensgegenstand ist in allen Christen derselbe; so sind alle Christen in dem einen Glaubensgegenstand auch untereinander geeinigt³⁶.

³² 1—2, 110, 3, 3m: ... gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusus, sicut earum principium et radix. — 3, 6, 6, 1m: Unio ... ad Deum ... per operationem in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus ... talis unio est per gratiam habituale in quantum operatio perfecta procedit ab habitu.

³³ 2—2, 17, 60: Fides ergo facit hominem Deo inhaerere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. — In 4 d 39, 1, 6, 2m: Ad secundum dicendum quod prima coniunctio animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20. — In Gal 3, lect. 4, fin.; in Hebr 10 lect. 2; c. g. 4, 55; in Joh 14, 3.

³⁴ 2—2, 17, 6, o („adhaerere“, „inhaerere“); in Hebr 10 lect. 2 („adhaerere“); in 4 d 39, 1, 6, 2m („desponsari“).

³⁵ In Gal 4, 19 lect. 6: „Donec Christus formetur in nobis“, id est recipiatis similitudinem eius ... Christus per fidem formatam formatur in corde.

³⁶ In 3 d 13, 2, 2: ... per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur. — 2—2, 4, 6, o.

Die Einheit mit Christus durch den Glauben gleicht also dem intentionalen Verbundensein des erkennenden Geistes mit dem erkannten Objekt, und die daraus entstehende Gemeinschaft der Christen untereinander ist die intentionale Übereinstimmung ihres Geistes im gemeinsamen Glaubensgegenstand.

2. *Die Verbindung mit Christus durch die geschaffene Liebe.* Die Vereinigung durch den Glauben ist nicht die Vereinigung durch die Liebe. Der Todsünder, der nicht mehr den Habitus caritatis, wohl aber die fides informis besitzt, ist noch Glied Christi, muß also mit Christus verbunden sein³⁷. Trotzdem betont der hl. Thomas, daß die Einigung gerade eine Wirkung der Liebe sei. Er sagt von ihr, daß sie „real“ mit Christus verbinde; er schreibt ihr die Kraft zu, „direkt“ und „unmittelbar“ mit Gott zu vereinigen; er glaubt, daß sie sich gerade darin von Glaube und Hoffnung unterscheide³⁸.

Andererseits ist nicht an eine Art physisch-mystischer Vermählung zu denken. Was dem Geist unmittelbar geeinigt wird, ist nur die geschaffene Liebe. Auch der persönliche Gott wird „das Leben der Seele“ genannt, aber nur als causa efficiens, nicht als causa formalis³⁹. Außerdem verbindet die Liebe nur „quodammodo“ realiter⁴⁰. Diese „unio realis“ bleibt in der Linie der „unio intentionalis“. Das beweist schon die Parallele zu Glaube und Hoffnung. Das Gemeinsame der theologischen Tugenden auf Gott hin ist also die Unmittelbarkeit ihrer Objektsbeziehung. Während aber die Liebe Gott allein anstrebt und in ihm, ohne Seitenblick auf einen anderen Gegenstand, ihre Ruhe sucht, wollen Glaube und Hoffnung durch Gott das Wahre erkennen bzw. das Gute erreichen, ohne subjektiv Gott und das Wahre oder Gott und das Gute in eins zu sehen⁴¹.

³⁷ 3, 8, 3, o; 3, 8, 2, 2m.

³⁸ De malo 10, 2, o: „conjungit“; 2—2, 184, 1, o: „unit“; in 4 d 12, 3, 2, 1m: „directe“; in 3 d 22, 1, 5, 6m: „realiter“ u. a. — Diese Wirkung wird der caritas in ausdrücklichem Gegensatz zur fides und spes zugeschrieben: in 3 d 23, 1, 5, 6m; in 1 Tim lect. 1, fin.

³⁹ Vgl. Anm. 9 und: in 2 d 26, 1, 1, 3m: ... anima quodammodo similiter ... ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc ... similitudo ... quod utrumque rationem causae efficientis habet, ... in hoc differt quod anima ... etiam causa formalis corporis; in 1, 17, 1, 1, 5m.

⁴⁰ In 3 d 23, 1, 5, 6m.

⁴¹ 2—2, 23, 6, o; 17, 6, o.

Wenn es daher heißt, daß die Liebe nicht „effizienter“, sondern „formaliter“ mit dem unendlichen Gut verbinde⁴², so kann dies nicht so zu verstehen sein, als ob Gott durch die Liebe die Seinsform oder -quasiform der menschlichen Seele würde. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Liebe mit dem unendlichen Gut identisch wäre. Im erwähnten Zusammenhang aber ist sie die geschaffene Liebe. „Formaliter“ ist also wohl von „forma intelligibilis“ abzuleiten, und diese „forma intelligibilis“ ist ein Erkenntnisbild des unendlichen Gutes, das dem liebenden Menschen vorschwebt.

Ist dann aber die Vereinigung durch die Liebe noch etwas Neues gegenüber der Vereinigung durch den Glauben? Was die Liebe als ihre Voraussetzung verlangt, ist ja die intentionale Vergegenwärtigung ihres Objektes durch die gläubige Erkenntnis. Die Liebe hat Gott vor sich so, wie er ihr durch den Glauben vorgestellt wird, d. h. die Einwohnung Gottes durch die Liebe ist keine andere als die Einwohnung Gottes durch den Glauben — eine Folgerung, die der Meinung des hl. Thomas widerspricht, also wohl auch ihre Voraussetzung.

Es ist wahr, die Liebe verbindet mit dem schon durch den Glauben vergegenwärtigten Gott, aber verbindet mit ihm auf eine neue Weise. Darum einerseits keine „unio per caritatem“ ohne vorausgegangene „unio per fidem“, andererseits aber noch eine „unio per caritatem“ nach schon vorausgegangener „unio per fidem“. Die Liebe hat eine andere Art, dasselbe Objekt anzustreben, in ihr ist eine Hinneigung des Affektes, die keine Wesensverschmelzung und nicht notwendig eine „conjunctio secundum rem“, aber auch nicht die erkenntnismäßige Objektsbeziehung des Intellektes ist⁴³.

Beide Vorstellungsreihen, die der unio realis und die der unio affectiva, lassen sich in einer dritten vereinigen, in der Lehre des hl. Thomas über die *Freundschaft*. „Caritas est amicitia, sed addit aliquid supra ipsam, scilicet determinatio-

⁴² De car. 1, 10m: ... caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter, unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. — 2—2, 23, 2, 3m.

⁴³ In 3, 29, 1, 3, 1m: Ad primum ergo dicendum quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud quod est minus coniunctum secundum rem, sit magis coniunctum secundum affectum, dum plerumque ea, quae realiter nobis coniuncta sunt, nobis displiceant et ab affectu maxime discordent. — De car. 1, 3m: ... non designatur unitas substantiae, sed unitas affectus quae est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

nem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior⁴⁴. Freundschaft beruht auf gegenseitiger Mitteilung⁴⁵. „Communicatio“ meint etwas, was bald Voraussetzung, bald Betätigung der Freundschaft ist. Voraussetzung ist Gleichförmigkeit des Seins. Sie wird bei der übernatürlichen Freundschaft mit Gott durch die Gnade hergestellt, weil die Gnade in unserer Seele ein übernatürliches, wenn auch nur analoges Abbild des göttlichen Seins hervorruft. Die betätigte Freundschaft ist das sich aus der Gleichförmigkeit des Seins ergebende gleichförmige Leben, der auf Grund der Gemeinsamkeit ontischer Veranlagung ermöglichte gemeinsame Verkehr, das Sichfinden des beiderseitigen Denkens und Willens im gemeinsamen Ziel. Wie sich dabei Gnade und Tugenden zueinander verhalten und in welcher Ordnung sie das Wesen der Freundschaft bilden, darüber hat R. Egenter in seinem Buch über die Gottesfreundschaft geschrieben⁴⁶. „Fundamentaliter“ besteht die Liebe der Freundschaft in der Verähnlichung des Menschen mit Gott durch die heiligmachende Gnade, „formaliter“ in der aus dieser Wurzel aufsteigenden Lebensbetätigung durch Akte der übernatürlich erhobenen und befähigten Seele⁴⁷.

Die Liebe der Freundschaft schließt also weder in ihrer Grundlage noch in ihrem Wesen eine substantiale Einwohnung Gottes im gottliebenden Menschen ein. In ihrer Grundlage ist sie gnadenhafte Verähnlichung mit Gott und bezieht sich auf Gott als ihre causa exemplaris. In ihrem Wesen stellt sie eine „unio secundum affectum“ dar, also eine „unio secundum actum intentionalem“, also eine intentionale Objektbeziehung. Das alles gilt auch von der Freundschaft mit Christus, weil sich die theologische Freundschaftsliebe zu Christus auf die göttliche Person Christi richtet.

3. Die Verbindung mit Christus durch die ungeschaffene Liebe.

⁴⁴ In 3 d 27, 2, 1, 7m.

⁴⁵ In 4 d 40, 1, 1, o: ... omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; et quia amicitia ligatio sive unio quaedam est, ideo communicatio, quae est amicitiae causa, vinculum dicitur. — In 3 d 28, 1, 1, o: ... amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur et simul conversantur ... — 3 d 27, 2, 1, o; 1—2, 65, 5, o; 2—2, 23, 1, 1m; in 3, 29, 1, 1, 2m; 2—2, 82, 2m; 2—2, 23, 1, o; 1, 20, 2. 3m.

⁴⁶ R. Egenter, Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhundert, Augsburg 1928.

⁴⁷ Vgl. Egenter, a. a. O. 57—63.

Die Liebe ist in uns durch den hl. Geist⁴⁸. Der Geist ist der Geist Christi. Er wird von Christus als dem Haupt gesandt. Er vermittelt daher auch eine besondere Verbindung mit Christus⁴⁹. Er ist der wichtigste Einheitsgrund des mystischen Leibes Christi. Die Glieder bilden deshalb einen mystischen Leib, weil der Geist des Hauptes und der Geist der Glieder derselbe ist⁵⁰.

Demnach ist die Verbindung des Geistes sowohl mit Christus als auch mit uns Voraussetzung unserer Verbindung mit Christus. Die Verbindung des Geistes zu Christus und zu uns hin ist durch die Sendung gegeben. Wir werden dem Geist verbunden, indem der Geist uns gesandt wird. Und der Geist steht in Verbindung mit Christus, weil Christus ihn sendet. Die außergöttliche (sichtbare und unsichtbare) Sendung besagt den innergöttlichen Ausgang der zweiten oder dritten göttlichen Person und eine außergöttliche (sichtbare oder unsichtbare) göttliche Wirkung, die zwar vom dreifaltigen Gott gesetzt, aber wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Eigentümlichkeit der zweiten oder dritten göttlichen Person dieser in besonderer Weise zugeschrieben wird⁵¹.

Die unsichtbare Wirkung, die im Falle der unsichtbaren Sendung der dritten Person dem Geiste zugeeignet wird, ist die eingegossene Liebe⁵². Zwar werden mit dem per-

⁴⁸ C. g. 4, 23: ... unde, sicut dictum est, cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius.

⁴⁹ In 3 d 13, 2, 1, 1m; in 1 d 15, 1, q 4; de ver. 29, 4, 1m; ibid. 2m.

⁵⁰ In 3 d 13, 2, 2: ... per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur: similiter Spiritus Sanctus unus numero omnes replet. — Ibid.: ... quattuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est inquantum omnia membra sunt unius naturae vel specie vel genere. Secunda est inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continentur in uno credito. Tertia est secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. — In 3 d 13, 2, q 2; 3, 8, 1, 3m.

⁵¹ In 1 d 15, 4, 2, 2m; ibid. 4, 1; ibid. 1m; ibid. d 16, 1, 1; ibid. 3m; 1, 43, 1, o; 1, 43, 3; 1, 43, 5, 3m; 1, 43, 6, o; 1, 43, 8, o; 1, 63, 3, o; in 3 d 1, 2, 1, 5m; ibid. d 16, 1, 2, s; ibid. d 15, 3, 1, o.

⁵² In Rom lect. 6: Dei enim dilectio est in nobis per inhabitantem spiritum. — In 1 d 18, 1, 5: In Spiritu Sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective; sed spiritu creato, quae est anima, sumus formaliter; Spiritu Sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est Spiritus Sanctus, formaliter sanctificamur. — C. g. 4, 23: Hunc amorem facit Spiritus Sanctus in nobis; unde secundum hunc amorem in

sönlichen Geist auch noch andere Geistesgaben verliehen⁵³, aber die Liebe ist entweder Ziel und Sinn aller Gaben oder wird öfter als die anderen mit dem Geist in Verbindung gebracht. Der Grund hierfür ist nicht ein ursächlicher Zusammenhang. Der Verursachung nach ist die Liebe nicht mehr eine Geistesgabe als eine Gabe des Sohnes und des Vaters⁵⁴. Wohl ist die geschaffene der ungeschaffenen Liebe in besonderer Weise ähnlich. Denn der Geist ist seinem Hervorgang nach wegen der Einfachheit und Einzigkeit der spiratio activa der Ausdruck der zwischen Vater und Sohn bestehenden Gemeinschaft, die ungeschaffene ist causa exemplaris der geschaffenen Liebe⁵⁵. Weil aber die causa exemplaris im Sinne des hl. Thomas causa formalis impropria extrinseca ist, verlangt die Beziehung zu ihr nicht notwendig einen einwohnenden hl. Geist.

Unsere Einheit mit Christus durch den Geist ist außer von der Einheit des Geistes mit uns auch abhängig von der Einheit des Geistes mit Christus. Wenn der Geist uns in eine besondere Verbindung mit Christus bringen soll, muß er selbst in einer besonderen Verbindung mit Christus stehen. Diese besondere Verbindung des Geistes mit Christus ist seine Ursprungsbeziehung und die sich daraus ergebende eigentümliche Abhängigkeit des Geistes vom Sohn im allgemeinen dreipersönlichen göttlichen Wirken⁵⁶. Wird diese

nobis habitat, ut ex dictis patet; et sic eum habemus, ut cuius ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio, quod per amorem, quem in nobis causat, in nobis sit, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam a se ipso dari nobis, inquantum amorem, secundum quem in nobis inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

⁵³ In Joh 14, 3 lect. 4: ... Spiritus Sanctus dicitur in nobis manere per dona sua. — 3, 17, 3: Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per caritatem mentem inhabitat. — 3, 72, o: ... missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. — In 3 d 13, 1, 2: Spiritus Sanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Vgl. 1, 43, 5, o.

⁵⁴ In 1 d 17, 1, 1, s: Oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima, quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus. Siehe auch 1, 43, 4, 2m.

⁵⁵ Vgl. Anm. 54.

⁵⁶ 1, 43, 1, o: ... in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente: vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel

Ursprungsbeziehung aber auf das innergöttliche Verhältnis beschränkt, so ist nicht einzusehen, warum nicht ebenso oft gesagt wird: der Geist bringt uns in Verbindung mit dem Vater, da er auch vom Vater ausgeht. Sobald es sich aber um ein Hervorgehen des Geistes aus der Menschheit Christi handelt, ist einerseits verständlich, wieso uns der Geist gerade mit Christus verbindet, andererseits aber scheint eine solche Abhängigkeitsbeziehung mit der Göttlichkeit unver- einbar⁵⁷.

Nach Thomas hat die Menschheit Christi die Macht, bei der Verleihung des Geistes als *causa ministerialis* zu dienen⁵⁸. Diese Macht ist Christus ebenso wie die Menschheit selbst eigentümlich. Welcher Natur diese Macht ist und auf welche Weise Christus sie ausübt, darüber hat sich Thomas nicht geäußert. Sollte sie aus der Verdienstlichkeit seines Leidens kommen, so wäre der Geist deshalb der Geist Christi, weil Christus seine Ausspendung verdient hat. „Der Geist wird von Christus gegeben“ würde bedeuten, der Geist wird um der Verdienste Christi willen verliehen. Der Zusammenhang des Geistbesitzes mit Christus wäre eine Beziehung intentionaler Natur, sie würde in der Erkenntnis und im Willen Gottes geknüpft. Gott würde als Lohn für das Leiden Christi den auf uns auszudehnenden Geistbesitz festsetzen und im Hinblick auf das vollbrachte Erlösungswerk tatsächlich gewähren. Sollte aber die *causa ministerialis* eine *causa instrumentalis* sein, sollte m. a. W. die Abhängigkeit des Geistbesitzes von der Menschheit Christi mit der Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur Christi erklärt werden, so dürfte es sich wohl nur im uneigentlichen Sinne um die Person des hl. Geistes handeln. Wie sollte sonst eine göttliche Person und ihre innergeschöpfliche Gegenwart von der werkzeuglichen Mitwirkung eines Geschöpfes abhängen. Wer den Begriff der werkzeuglichen Mitwirkung bei Verursachung übernatürlicher Wirkungen nicht überhaupt ablehnt, wird ihn höchstens für die Eingießung geschaffener Gaben, nicht aber

secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo: sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse visibiliter per carnem assumptam; et tamen antea ‚in mundo est‘, ut dicitur Joh 1, 10.

⁵⁷ Vgl. Anm. 50.

⁵⁸ In 3 d 13, 2, 1, 1m.

für die Verleihung des ungeschaffenen Geistes zugeben. Dann aber bringt nicht eigentlich der Geist-, sondern der Gabenbesitz in eine neue Verbindung mit Christus und der Gabenbesitz kann nur in einem appropriierten Sinn Geistbesitz genannt werden, weil die verliehene Gabe eine besondere Ähnlichkeit mit dem hl. Geist zeigt, etwa die Liebe.

Das Wesentliche der bisherigen Ausführungen über unsere Verbindung mit Christus durch Glaube und Liebe bei Thomas läßt sich somit in folgenden Stichworten aufsammeln: unsere Christugemeinschaft enthält

eine *relatio intentionalis*: in der Objektsbeziehung des Glaubens und der geschaffenen Liebe;

eine *relatio exemplariter causalis*: in der Freundschaftsbeziehung der geschaffenen Liebe;

eine *relatio moraliter causalis*: in der verdienstursächlichen Abhängigkeitsbeziehung des Geistbesitzes vom Leiden Christi.

Bezüglich der *theologischen Tugenden* behauptet Scotus eindeutiger als Thomas die Intentionalität der Einwohnung Gottes durch Glaube und Liebe⁵⁹. Er lehnt es ab, das Ende des Glaubens und der Hoffnung mit dem Anfang der Gottschau aus der Voraussetzung zu beweisen, daß für Glaube und Hoffnung die Ferne des Objektes wesentlich sei. Glaube und Hoffnung als solche besagen nach Scotus überhaupt nichts über Anwesenheit oder Abwesenheit ihres Objektes⁶⁰. Soweit sie eine Vergegenwärtigung (*repraesentatio*) ihres Objektes verlangen, kann sie nach Auffassung des Scotus nur intentional sein. Dabei bleibt bestehen, daß Glaube und Hoffnung als übernatürliche Wirkungen die Gegenwart ihrer „*causa divina immediata*“ verlangen⁶¹. Diese ist aber der dreifaltige Gott, nicht etwa nur Christus.

Über den Zusammenhang der Gnade und Tugenden mit dem *hl. Geist* äußert sich Scotus ähnlich wie Thomas. Der Geist wohnt in uns durch die *habituellen Gaben*⁶². Unter

⁵⁹ Vgl. Anm. 61 ff.

⁶⁰ Report., in 3 d 26 q unic., 16: Dico quod obiectum esse praesens vel absens, non est de ratione obiecti theologici ... ideo male dicitur, spes vel fides respicit obiectum absens, visio vero praesens, quasi aliud obiectum sit spei, et aliud fidei et visionis, sicut remotum et propinquum. — Vgl. Oxon., in 3 d 31 q unic., 3.

⁶¹ Report., in 3 d 26 q unic., 17: zum Wesen der theologischen Tugend ist dreierlei notwendig: daß der Mensch Gott als Objekt, als unmittelbare Ursache, als unmittelbare Richtschnur empfängt.

⁶² Oxon., in 1 d 17, 3, 32 setzt voraus, daß der Geist durch einen Habitus in uns wohnt; Oxon., 1 d 15 q unic., 4 wird der Begriff der *missio* erklärt, die immer mit einem *effectus creatus* verbunden ist.

ihnen wird die Liebe besonders genannt⁶³. Auch der Begriff der Sendung bleibt der gleiche. Seine Grundlage ist eine geschaffene, übernatürliche Veränderung im Menschen, die von allen göttlichen Personen gewirkt wird, vom Sohn und Geist aber so, daß sich die Ursprungsbeziehung ihres Wirkens im Ergebnis ihres Wirkaktes offenbart⁶⁴.

Daß Scotus auf die Verbindung des Geistes mit Christus und die daraus fließenden Folgerungen für die Einheit des mystischen Leibes Christi eingegangen wäre, haben wir nicht feststellen können.

2. Vereinigung durch Gottschau.

1. *Die Gottschau verbindet mit der Wesenheit Gottes im allgemeinen.* Die Lehre des hl. Thomas über die Gottschau ist bereits verschiedentlich dargestellt worden⁶⁵: das Lumen gloriae erhebt den Geist zu jener Seinsvollkommen-

⁶³ Report., in 1 d 17, 1, 8: Scotus legt hier verschiedene Erklärungen vor, nach denen die Meinung des Magisters, daß der hl. Geist die Liebe sei, noch richtig verstanden werden könnte: „Quantum vero ad intentionem Magistri dico quod tripliciter potest intelligi ipsum sensisse circa caritatem. Uno modo, quod non sit aliquis habitus caritatis informans animam, sed quod tantum Spiritus Sanctus assistens immediate moveat eam ad omnem actum meritorium, sicut communiter ponitur sibi sensisse. Alio modo, quod posuerit caritatem in anima, quantum ad actum primum, non quantum ad actum secundum, et sic Spiritus Sanctus sit inhabitans mediante caritate, et in illo habitu moveat voluntatem ad actum secundum immediate. Tertio modo, quod posuerit caritatem quantum ad actum primum et secundum, ita tamen, quod Spiritus Sanctus in isto habitu est inhabitans animam ut templum, et ut sic moveat voluntatem ad actum meritorium, mediante habitu, quo inhabitat; et sic diversimode moveat ad actum diligendi, credendi et sperandi, quia ad actum sperandi et credendi non movet mediante habitu quo inhabitat animam, sed ad actum diligendi movet immediate, mediante habitu quo inhabitat animam quae habitum conservat, et in quem continue influit; et sic forte potest salvari intentio Magistri.

⁶⁴ Oxon., in 1 d 16, q. unic., 2: Respondeo cum personam mitti sit eam manifestari procedere, ut patet alibi quaestione praecedente, missio passiva visibilis est cum signo sensibili cognosci personam procedere, quod quidem signum oportet esse conveniens ad manifestandum suam processionem; ergo cum Spiritus Sanctus possit manifestari procedere signo sensibili conveniente suae processionem, sequitur quod Spiritus Sanctus poterit visibiliter mitti. — Was hier über die missio visibilis gesagt wird, wird aus einem allgemeinen Prinzip abgeleitet, das für missio visibilis und invisibilis gilt.

⁶⁵ Vgl. besonders A. v. Zychlinski, Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Diss.), Breslau 1918. Dort findet sich Literatur in guter Auswahl, nach der scholastischen Seite hin ergänzt in der Besprechung dieser Arbeit durch E. Commer, Zur Theologie der visio beatifica, in: DivThom(Fr) 5 (1918) 288—320.

heit und Leistungsfähigkeit, die dem Akt der Gottschau angepaßt (connaturalis) ist⁶⁶. Dem so disponierten Intellekt muß sich die göttliche Wesenheit selbst mitteilen, um an die Stelle der „forma intelligibilis“ oder der später so genannten „species impressa“ zu treten und das noch unbestimmte Erkenntnisvermögen zur Erkenntnis dieses bestimmten Objekts, d. i. der göttlichen Wesenheit, zu bestimmen⁶⁷. Die *essentia divina* übt die Funktion der „forma intelligibilis“ aus, ohne selbst im eigentlichen Sinne „forma intelligibilis“ zu werden. Sie kann sich niemals zur akzidentellen Seinsvervollkommnung des schauenden Geistes hergeben. Sie hat zum Geist nur die „proportio“ einer Form⁶⁸.

Die Schwierigkeit besteht darin, dieses Verhältnis von geschaffenem Geist und göttlicher Wesenheit im Akt der Gottschau metaphysisch zu benennen. Gerade dies wäre notwendig, um dem Gegenstand unserer Untersuchung entsprechend auch in diese letzte und höchste Gottvereinigung tiefer einzudringen. Die genannte Beziehung läßt sich nicht in die Kategorie der *causalitas efficiens* einordnen, ihre Wirkung wäre ein geschaffenes Gleichnis der göttlichen Wesenheit im aufnehmenden Geist; ein geschaffenes Erkenntnisbild aber könnte niemals eine geistige Anschauung der göttlichen Wesenheit vermitteln, so wie sie in sich ist⁶⁹. Andererseits ist auch der Begriff der *causalitas formalis* nicht zu verwenden, weil die göttliche Wesenheit keine Form des

⁶⁶ In 4 d 49, 2, 6, s: Respondeo dicendum quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non coniungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam ... et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae ... — Vgl. de ver. 10, 9, o; in 4 d 49 2, 1, 15m; Suppl. 92, 2, 15m; c. g. 3, 53; 1, 12, 2, o; 1, 12, 5, o; de ver. 8, 3, o.

⁶⁷ In 4 d 49, 2, 1, 15m; Suppl. 92, 2, 15m.

⁶⁸ Suppl. 92, 1, o: Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri; vel quia ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali: sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam.

⁶⁹ De ver. 8, 1, o: Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu creato recepta non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum ...

Verstandes sein kann⁷⁰. Zwischen der Schaffung der letzten Disposition durch Eingießung des Lumen gloriae und dem vollendeten Akt der Gottschau selbst ist also etwas geschehen, für das es, wie es scheint, keinen Namen gibt. Und gerade dieses namenlose Etwas ist der Grund, weshalb der Geist von der „dispositio ad actum“ in den „actus visionis“ übergegangen ist, wozu er durch die bloße Verursachung des Lumen gloriae (da geschaffen) niemals hätte bestimmt werden können. Soviel läßt sich jedenfalls sagen: dieser geheimnisvolle Vorgang ist eine Vereinigung⁷¹, diese Einigung stellt eine Selbstmitteilung der göttlichen Wesenheit dar, und diese Selbstmitteilung der göttlichen Wesenheit beruht nicht auf einer Wirkung, durch die sie sich, statt unmittelbar in ihrem Ansich, nur mittelbar in einem Bildnis ihrer selbst hingäbe⁷². Die Aufnahme der sich selbst mitteilenden göttlichen Wesenheit aber verläuft nach Art einer geistigen Schau, die Wesenheit wird Endpunkt (terminus) einer intentionalen Beziehung, die nur möglich ist, weil ihr eine reale Einigung und darin die Anknüpfung einer realen Beziehung, wenigstens gedanklich früher, vorausgeht⁷³. Obwohl bezüglich dieser realen Vereinigung nur die Wahl zwischen einer realen Einigung mit einer causa efficiens und einer realen Einigung mit einer causa formalis bleibt und keine von beiden das wiedergibt, was den Menscheng Geist mit der göttlichen Wesenheit im Akt der Gottschau verbindet, so hat die göttliche Wesenheit bei diesem Vorgang doch eine größere Ähnlichkeit mit einer causa formalis⁷⁴.

2. Die Gottschau verbindet vielleicht mit der Wesenheit

⁷⁰ Vgl. Anm. 68 und de ver. 81, o: ... comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. — Ibid. 5m; ibid. 6m; de ver. 8, 5, o.

⁷¹ Vgl. Anm. 66—70. An allen Stellen ist von „unio“, „uniri“ usw. die Rede.

⁷² 1, 12, 2, o: Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visae quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.

⁷³ De ver. 8, 1, 7m: Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniat per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informatur, qua mediante cognoscat. — Was hier vom Engel, kann auch vom Menscheng Geist gesagt werden.

⁷⁴ Daß die göttliche Wesenheit „Form“ des Menscheng Geistes werden kann, ist eine Vollkommenheit, die dem actus purus eigentümlich ist: In 4 d 49, 2, 1, o: Cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Als actus purus ist die

der zweiten Person im besonderen. Thomas spricht von einer Gottschau „in Verbo“⁷⁵. Er denkt an das ungeschaffene Wort; denn er nennt es die „causa creatrix omnium rerum“⁷⁶. Dieses Verbum increatum vertritt in der Gottschau das „medium in quo“ in Bezug auf außergöttliche Dinge; sie spiegeln sich in ihr wie in ihrer causa nicht nur exemplaris, sondern auch efficiens; sie können darum ihrem idealen, aber auch ihrem realen Sein nach im Verbum geschaut werden. Wer die Ursache vollkommen erkennt, erkennt auch die Wirkungen, die sie tatsächlich hervorbringt⁷⁷. Ob jedoch dieses Verbum increatum das Verbum personale oder essentielle ist, wird beim hl. Thomas nicht klar. Selbst dann, wenn das Verbum personale gemeint ist, was dem Sprachgebrauch des hl. Thomas mehr zu entsprechen scheint, so bleibt immer noch zweifelhaft, wie weit es sich um bloße Zueignung handelt, so daß in Wirklichkeit die gemeinsame göttliche Wesenheit dahintersteht und der Geist keine besondere Verbindung mit der zweiten Person der Dreifaltigkeit eingeht. Sollte von einer solchen trotzdem die Rede sein, könnte diese Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit, wie sie im Wort ist, genau so wie die mit der gemeinsamen göttlichen Wesenheit auf eine intentionale Objektsbeziehung zwischen dem schauenden Geist und dem unmittelbar gegenwärtigen Verbum zurückgeführt werden. Unsere Einigung mit Christus im Akt der Gottschau wäre dann, genauer gesagt, eine Einigung mit dem Wort als intentionalem Objekt des Aktes der Gottschau.

Scotus definiert die Schau als die „cognitio de re ut praesens est“⁷⁸. Das wichtigste Moment der Gottschau ist also die Gegenwart des Gesehenen. Weder Disposition noch Information des Verstandes durch einen besonderen Habitus oder eine besondere „forma creata“ vermögen zur Vergegenwärtigung des Objektes beizutragen. Durch sie wird das Objekt nicht mehr und nicht weniger gegenwärtig, als es gegenwärtig sein will. Die Vergegenwärtigung ist ein Akt freier Selbstmitteilung, und diese ihre Bestimmung tritt ge-

essentia divina nicht ein compositum ex materia (inintelligibili) et forma (intelligibili, quae a materia abstrahi deberet). Ein solches compositum kann nicht Form eines anderen werden, weil dann auch seine Materie Form würde, was unmöglich ist.

⁷⁵ De ver. 8, 3, 1m; 8, 4, 14m; 8, 14, o; 8, 16, o; 8, 16, 11m; 8, 17, 3m; 8, 17, 5m; 20, 2, 1m; 20, 3, 4m.

⁷⁶ De ver. 8, 16, o.

⁷⁷ De ver. 8, 3, 1m: Angeli viderunt res in verbo . . . Secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

⁷⁸ Collat. 20, 3.

rade bei Scotus deutlich hervor⁷⁹. Er verwendet für sie die Ausdrücke „illapsus“ oder „intimatio“. Er unterscheidet bezüglich der Gottschau einen „illapsus essentiae“ und einen „illapsus potentiae“. Der erste ist der „illapsus generalis“ und scheint nichts anderes zu bedeuten als die reale Vergegenwärtigung Gottes in der Seele als „causa prima efficiens animae“. Der „illapsus potentiae“ ist der „illapsus specialis“ und meint die intentionale Selbstdarstellung Gottes als Objekt des Vermögens⁸⁰. Weil dieser zweite „illapsus“ durch nichts Geschaffenes verursacht werden kann, läßt Scotus die theologisch-rationale Begründung für die Not-

⁷⁹ Quodlib. 14, 10: De secundo principali licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali etiam pro quocumque statu naturae, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animae ad cognoscendum, et idem diceretur de Angelo. Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva, vel in aliquo perfecte representante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato nisi mere voluntarie... Per idem enim patet quod nihil creatum potest esse causa eius praesentiae etiam abstractivae apud intellectum, quia non potest causare aliquid representativum proprium et per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis, quia tale representativum non potest causari nisi ab ipsomet cognoscibili vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis. Etsi igitur Deus possit cognosci per aliquid representativum, illud tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante.

⁸⁰ Mit Bezug auf die unio hypostatica wird betont, daß dieser illapsus keine causatio ist: Oxon., in 3 d 1, 1, 20: ... si accipiatur illapsus pro aliqua conditione efficientis sive producentis sive conservantis, tota Trinitas eodem modo illabitur illi naturae; sed si accipiatur pro intimitate aliqua, qualis est suppositi ad naturam, quae dependet ad ipsum, hoc modo solum Verbum illabitur, quia solum terminat dependentiam illius naturae; sed istud illabi non est aliqua efficientia, sed omnino prioritas alterius rationis. — Report., in 3 d 1, 5, 12: ... illapsus generalis dicit primam causationem per continuam conservationem; sed specialis illapsus non dicit aliquam causationem sed specialem modum inhabitandi. — Oxon., in 3 d 1, 4, 2: ... illapsus generalis includit in se primitatem causae efficientis in illabente... Subiectum sustentans proprium accidens non habet primitatem efficientiae respectu eius, inquantum sustentat illud. — Von der visio heißt es: Oxon., in 4 d 49, 2, 10: ... illapsus essentiae ut obiecti praesupponit illapsus essentiae ut intimantis se essentiae. — Ibid. 9: Deus ut illabens essentiae non perficit eam formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca; ut obiectum illabens autem potentiae perficit eam tamquam causa extrinseca ut obiectum et perficit eam formaliter per for-

wendigkeit eines Lumen gloriae nicht gelten, wenn er auch an seiner tatsächlichen Verleihung festhält⁸¹.

Diese intentionale Vergegenwärtigung durch den „Illapsus“ ist aber nicht die reale. Die Unterscheidung zwischen beiden ist ganz im Sinne des hl. Thomas, nur wird sie von Scotus schärfer betont. Thomas faßt die Einigung in der Gottschau nach Analogie einer „informatio“ durch die „species impressa“. Wie aber die Verbindung des Verstandes

mam causatam, quae est operatio attingens ipsam ut obiectum. — Ibid.: Visio cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana non potest habere ex se praesentem Deum in ratione obiecti, licet sit sibi praesens per illapsus; ergo non potest ex se habere visionem naturae divinae. — Collat. 11, 3: Essentia divina praesens intellectui beato et ei illapsa sufficere potest ad confortandum intellectum ad actum visionis eliciendum sine aliquo speciali lumine. — Oxon., in 3 d 14, 2, 2: Potest dici quod in quantum intellectus habet rationem receptivi respectu visionis, non est aliqua forma necessaria prius recepta ad hoc, ut visio recipiatur in intellectu, quia per illam formam non aliter esset obiectum praesens, quam posset sine ea; obiecto autem eodem modo praesente intellectui, potest intellectus eodem modo recipere visionem obiecti. Prima propositio probatur, quia illa alia forma posita non est obiectum praesens nisi absolute voluntarie se repraesentet, quia illa forma non potest esse necessaria ratio, qua obiectum sit praesens ut visum, quia, si vult, videtur, si non vult, non videtur. Illa etiam non posita potest obiectum voluntarie se repraesentare intellectui, et hoc actu causando visionem in intellectu ... — Vgl. auch die folgenden Ausführungen a. a. O.

⁸¹ Collat. 11, 3: Positis principiis concurrentibus quae sufficiunt ad actum intelligendi, necessario ponitur actus intelligendi, quia positis causis, a quibus effectus essentialiter pendet, ponitur effectus. Sed intellectus et obiectum concurrunt ad actum intelligendi tamquam principia, a quibus essentialiter dependet; ergo istis positis sufficienter et approximatis, necessario ponetur effectus, ut actus intelligendi. Sed in patria est obiectum et intellectus sibi praesens; ergo ex istis potest sequi actio sine lumine quocumque infuso et supernaturali. Major est evidens; minor probatur: Quocumque posita opinione de intellectu, sive quod sit potentia activa tota simpliciter, sive passiva simpliciter, sive partim activa cum obiecto, semper verum est, quod actus intelligendi dependet ab obiecto et intellectu. Si enim sit pure passiva, tunc solum dependet ab obiecto imprimendo et ab intellectu recipiendo, quia intellectus de se respicit quemcumque actum intelligendi. Si etiam sit potentia simpliciter activa sola causans actum intelligendi et ab obiecto determinante sive excitante potentiam, quocumque modo dicatur: si etiam actus intelligendi eliciatur a potentia concurrente cum obiecto, manifestum est adhuc, quod solum dependet ab illis; igitur quocumque via data, actus intelligendi solum dependet essentialiter ab intellectu et ab obiecto; ergo istis positis et approximatis, sequitur necessario actus intelligendi. — Oxon., in 1 d 17, 3, 36: Obiectum in se praesens, quomodo erit in patria, sufficit absque omni informatione ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu ... — Schließlich aber fügt Scotus hinzu: ... nullus negat communiter in gloria habitum luminis gloriae in intellectu.

mit der „species impressa“ noch nicht die Verbindung des Verstandes mit dem „objectum cognitum qua cognitum“ ist, so muß auch in der Gottschau eine „unio cum essentia divina tamquam quasi-specie impressa“ vorausgehen, damit die „unio cum essentia divina tamquam objecto cognito“ folgen kann⁸². Ähnlich setzt Scotus dem „illapsus specialis“ einen „illapsus generalis“ voraus und läßt die intentionale Verbundenheit durch die unmittelbare Schau aus einer besonderen realen Einigung hervorgehen.

Der Gedanke aber, daß die Eigenart der Gottschau eine neue, mit neuen Begriffen zu umschreibende Verbindung mit Christus oder dem Verbum herbeiführe, findet sich bei Scotus noch weniger als bei Thomas⁸³. Nur unter dieser Rücksicht wäre seine Eschatologie für die Fragestellung unserer Arbeit von Bedeutung.

So liefert die thomistische und scotistische Lehre von der Gottvereinigung durch Gottschau nur mittelbar, insofern diese Gottvereinigung eine Verbindung mit dem Verbum einschließt, einen Beitrag zum metaphysischen Begriffsmaterial für weitere spekulative Formung, und dieser Beitrag besteht in der Vorstellung einer besonderen intentionalen Objektsbezogenheit des Geistes auf das Wort hin, der, weil sie eine geistige Schau der göttlichen Wesenheit darstellt, eine reale Verbindung auf der Linie der causalitas quasi-formalis vorausgehen muß.

Zusammenfassung.

Die verschiedenen Möglichkeiten unserer Christugemeinschaft, die Mannigfaltigkeit ihrer sakramentalen und außersakramentalen Erscheinungsweisen ist damit auf einige wenige Grundbeziehungen zurückgeführt und die Mehrheit dieser Grundbeziehungen zum gemeinsamen Grundbegriff der Beziehung überhaupt vereinfacht.

Verbindung mit Christus wird zur Inexistenz nach Art lokaler, kausaler oder intentionaler Beziehung. Die kausale Beziehung besondert sich wiederum zur meritorischen, instrumental-efficienten oder quasi-formalen Verbindung.

Im folgenden Teil, der im nächsten Heft der Zeitschrift erscheinen wird, gilt es, die Eignung dieser begrifflichen Ausdrucksmittel zur Bezeichnung der übernatürlichen Wirklichkeit unserer Christugemeinschaft zu prüfen und gleichzeitig umgekehrt aus dem zutreffenden Wahrheitsgehalt dieser Begriffe Rückschlüsse auf den Seinscharakter unserer Verbindung mit Christus zu ziehen.

⁸² Vgl. Anm. 66. — ⁸³ Scotus spricht zwar gelegentlich von der visio „Verbi“, so z. B. Oxon., in 3 d 14, 2, 3, aber in Verbindung mit dem Wissen der menschlichen Seele Christi.