

Unsere Verbindung mit Christus.

Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit
bei Thomas und Scotus.

Von Josef Loosen S. J.

ZWEITER TEIL.

Prüfung der Ausdrucksfähigkeit und inhaltlichen Tragweite
dieser scholastischen Begrifflichkeit.

Die positiven Darlegungen des 1. Teiles haben als metaphysisches Grundschema unserer thomistisch und skotistisch verstandenen Verbindung mit Christus eine Inexistenz nach Art lokaler, kausaler oder intentionaler Beziehung sichtbar gemacht. Aus dem kausalen Verhältnis hat sich bald eine meritorische, bald eine instrumental-effiziente, bald eine quasi-formale Beziehung herausgehoben.

Damit sind die metaphysischen Stichworte gegeben, nach denen die spekulativen Untersuchungen des 2. Teiles vorangehen können, um den Inhalt dieser Begriffe zu entwickeln und für die nähere Bestimmung unserer Christusverbundenheit nutzbar zu machen.

I. Verbindung mit Christus als Beziehung.

1. Das Sein der Beziehung.

Das Wort „Verbindung“ kann Einheit im Werden oder Einheit als Zustand bezeichnen und im ersten Fall ein Handeln oder ein Leiden bedeuten. Die werdende Einheit nennt Thomas „unitio“, die zuständige „unio“⁸⁴. Verbindung wird hier im Sinne von „unio“ verstanden.

Von dieser Verbindung behauptet Thomas, sie sei eine Beziehung. „Unio est relatio quaedam“ lautet ein Fundamentalsatz seiner Einheitslehre⁸⁵. Der Seinscharakter der Verbindung muß sich also vom Seinscharakter der Beziehung her näher bestimmen lassen.

„Beziehung“ ist wesentlich „esse ad“. Dieses „esse ad“ kann „in ordine rerum“ oder nur „in ordine intentionis“ vorhanden sein⁸⁶.

⁸⁴ In 3 d 5, 1, 1, q 1 s 1: Unitio autem est quaedam actio vel passio qua ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quae est unio.

⁸⁵ Vgl. Anm. 84, a. a. O. und In 3 d 2, 2, 2, q 3, 2m; 3, 2, 7, o; 3, 2, 8, o; Oxon., in 3 d 1, 1, 3; ebd. 9, 4; ebd. 28, 1, o u. a.

⁸⁶ De pot. 7, 10, 11, o; in 1 d 33, 1, 1, o; in 1 d 20, 1, 1, o; in 1 d 26, 2, 1, o; Quodlib. 9, 4 u. a.

In jedem Fall verlangt es Subjekt, Fundament und Terminus. Ist es real, so ist die Realität des „esse ad“ von der Realität des Terminus verschieden; denn es kann real sein, ohne daß es einen realen Terminus hat. Andererseits fällt seine Realität auch nicht unterschiedslos mit der Realität des Subjektes zusammen. Das Subjekt ist der Träger der Beziehung, aber nicht die Beziehung. Auch das Fundament der Beziehung ist nicht notwendig in der metaphysischen Wesenheit des Subjektes gelegen, sonst wären alle Beziehungen tranzendente Relationen, Beziehung kann als Akzidens hinzukommen, und das Fundament einer akzidentell hinzukommenden Beziehung ist eine akzidentelle Seinsveränderung des Subjektes. Wenn diese Seinsmodifikation einen Seinszuwachs bedeutet und zugleich keine andere Funktion ausübt als die relative, d. h. das Subjekt nicht absolut, sondern nur im Hinblick auf ein anderes bestimmt, hat das Subjekt mit der Beziehung, wenigstens „fundamentaliter“, ein Mehr an Sein als das Subjekt ohne sie. Ob auch „formaliter“, m. a. W. ob sich die Realität des „esse ad“ in der Realität des Fundamentes erschöpft oder dieser etwas hinzufügt, darüber existieren verschiedene Meinungen⁸⁷.

2. Das Sein der Verbindung.

Ob die Einigung mit Christus eine reale Beziehung ist oder nicht, hängt von der besonderen Art des Verbundenseins ab⁸⁸; wenn sie es ist, ist sie es nur von uns zu Gott hin, nicht umgekehrt⁸⁹.

Als übernatürliche Beziehung ist sie sicher keine relatio tranzendentalis. Ihre Übernatürlichkeit läßt das metaphysische Wesen der Menschennatur unberührt; wir können den Menschen auch ohne sein Christusverhältnis begreifen.

⁸⁷ 1. *Auffassung*: die Beziehung hat ein reales Sein, von Subjekt, Terminus und Fundament real verschieden. — Vertreter: Thomisten und Skotisten. — Weitere Unterschiede: die Beziehung unterscheidet sich vom Fundament nur modal, oder formal, oder nur dem Wesen, oder sowohl dem Wesen als auch der Existenz nach. — 2. *Auffassung*: die Beziehung fällt ihrem realen Sein nach mit dem Fundament des Subjektes zusammen; was von Seiten des Terminus gefordert ist, wird nur „äußerlich konnotiert“. Vertreter: Suarez. — 3. *Auffassung*: die Beziehung besteht ihrem realen Sein nach aus dem Fundament, so wie dieses in Subjekt und Terminus existiert. Vertreter: besonders die Nominalisten, unter den Neueren z. B. Schiffini, Urraburu u. a. — Der *hl. Thomas* wird für die 1. u. 3. *Auffassung* in Anspruch genommen. In 1 d 20, 1, 1, o unterscheidet er das esse relationis vom esse subjecti, c. g. 4, 14 vom esse substantiae „et aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio“, womit er der ersten Ansicht Recht zu geben scheint.

⁸⁸ Vgl. den 2. und 3. Abschnitt des 2. Teiles der vorliegenden Arbeit.

⁸⁹ In 3 d 7, 1, s (in Erörterungen über die unio hypostatica): Unio, qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in humana natura, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliae rationes quae ex tempore de Deo dicuntur. — In 3, 2, 2, 2, q 3, 2m; 3, 2, 7, o.

Es gehört nicht seinem substantiellen Sein an, sondern wird wie eine akzidentelle Vollkommenheit hinzugefügt. Damit scheidet alle jene Vorstellungen aus, die unsere Gemeinschaft mit Christus, besonders unter dem Bilde des Leibes, in eine Art *mystischer Substanz* verwandeln möchten. Die Glieder werden ähnlich wie *substantiae incompletae* bzw. wie *partes integrantes* gedacht, die sich zum Leib Christi wie zu einer *substantiae incompletae* bzw. wie zu einem *totum physicum integrale* ergänzen. Die Gefahr dieses Irrtums ist um so größer, als in der weiteren Anwendung dieses Bildes der *hl. Geist* nach Analogie des natürlichen Einigungsprinzips die *Seele des mystischen Leibes* genannt wird⁹⁰. Die Berechtigung dieser Redeweise soll hier nicht bestritten werden. Dies versuchen, hieße zahlreichen Vätern und Theologen dogmatische Unkorrektheit vorwerfen. Andererseits stehen der genaueren Erklärung erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Denn wie soll die Identität des einen Geistes in Christus und den Christen Einheitsgrund der Christen mit Christus und untereinander sein, wenn dieser Geist Person ist und als Person weder substantielle Lebensform aller noch akzidentelle Seinsbestimmung einzelner sein kann! Die personale Entgegensetzung bleibt, und infolge dieser personalen Entgegensetzung wird die Einwohnung des Geistes zu einem rein lokalen Insein. Wie aber ein rein lokales Insein desselben Geistes in allen eine organische Lebenseinheit begründen soll, ist nicht recht einzusehen. Ein späterer Zusammenhang wird Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen.

Weil die übernatürliche Einheitsbeziehung ein Akzidens ist, bildet die übernatürliche Gemeinschaft kein substantielles überpersonales Eigenwesen. Wohl erwächst dem einzelnen Menschen durch sie eine *akzidentelle Seinsbereicherung*, auch dann, wenn das Sein der Beziehung mit dem Sein des Fundamentes zusammenfällt — allerdings unter der Bedingung, daß diese akzidentelle Seinsveränderung nur die Aufgabe hat, den Menschen in Beziehung zu Christus zu setzen. Ob der Gnadenstand derartige, rein relative Vollkommenheiten einschließt, wird sich bei der Bestimmung des Fundamentes der verschiedenen Arten von Christusverbundenheit herausstellen⁹¹.

Die bisherigen Ausführungen haben nur Grenzen gezogen. Sie wollen einem extremen Realismus ebenso wie

⁹⁰ Vgl. Anm. 50.

⁹¹ Vgl. den 4. Abschnitt des 2. Teiles: Glaube und Liebe als Grundlage der Christusverbundenheit.

einem radikalen Minimismus in der Auffassung vom Seinscharakter der Beziehung und damit der Gemeinschaft wehren. Sie weisen außerdem auf Schwierigkeiten hin, die gegen die Bildung eines gefüllten Begriffs von „unio“ bestehen, wenn die unio unter die relatio subsumiert wird.

Relatio ist ein Prädikament, also inhaltarm wie alle obersten und allgemeinsten Kategorien, und so auch keine Erkenntnisquelle für einen positiv reichhaltigen Begriff von unio. Die folgenden Untersuchungen verfahren daher nach einer umgekehrten Methode: vom besonderen Wesen der einzelnen Beziehungsarten zu Christus ausgehend, erstreben sie eine genauere Vorstellung vom Seinscharakter der übernatürlichen Gemeinschaft.

II. Verbindung mit Christus als lokale Beziehung.

Die eucharistische Verbindung ist zunächst eine lokale Inexistenz des Leibes Christi in unserem Leibe. Diese Art von Vereinigung ist dem würdig und dem unwürdig Kommunizierenden gemeinsam. In beiden wird der Leib Christi gegenwärtig.

Gegenwart wird hier relativistisch verstanden. Der nächste, wenn auch engste Sinn, so wie wir ihn an innergeschöpflichen Verhältnissen ablesen, besagt Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit mehrerer Seiender.

Zeit nennen wir die sukzessive Dauer, d. h. die Fortdauer eines Dinges in seiner Existenz, deren Teile sich kontinuierlich hintereinanderfügen. So betrachtet, ist sie das konkrete Ding in seiner Bewegung oder die konkrete Bewegung und wird „innere“ Zeit genannt, während man unter der „äußeren“ die von den dauernden Dingen gedanklich losgelöste „duratio successiva qua talis“, gleichsam ein imaginäres Kontinuum des Nacheinander versteht. „Gleichzeitigkeit“ verlangt die Koexistenz von Teilen der successiven Dauer mehrerer Dinge.

Ort ist der Raumteil, in dem sich ein Existierendes befindet. Ist er die räumliche Grenze der es umgebenden Dinge, so ist er der „äußere“; ist er der Raumteil, den das Existierende selbst einnimmt, so ist er der „innere“ Ort dieses Existierenden. „Gleichörtlichkeit“ besagt Existenz mehrerer Seiender innerhalb derselben räumlichen Grenzen der umgebenden Dinge oder im selben eingenommenen Raumteil. Im zweiten Fall haben sie denselben „inneren“ Ort und stehen zueinander in der besonderen Beziehung des „Inseins“.

Mit dem eucharistischen Leib wird die ganze *Menschheit* Christi in uns gegenwärtig. Darum widerspricht ihr nicht eine Gegenwart im Sinne der Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit auch mit den geschöpflich bedingten Unvollkommenheiten dieser Vorstellungen.

Anders, wenn es sich darum handelt, anzugeben, wie denn durch die Eucharistie mittels der dem Leibe verbundenen

Menschheit Christi auch seine der Menschheit geeinigte *Gottheit* „in“ uns sei. Es ist die Frage, ob die Gottheit in dem eben erklärten Sinn des Wortes überhaupt „in“ uns gegenwärtig werden kann. Diese Frage ist von Bedeutung nicht nur für die eucharistisch-lokale, sondern auch für jene Verbindung des Menschen mit Gott, die sich im Zusammenhang mit einer kausalen Einwirkung Gottes auf den Menschen vollzieht, weil diese Einwirkung eine lokale Gegenwart Gottes entweder zur Voraussetzung oder zur Folge hat. Örtliches Ineinander aber ist nicht ohne zeitliches Miteinander. Also, so scheint es, muß der Begriff der Gleichzeitigkeit und der Gleichörtlichkeit auf unsere Beziehung zu dem uns geeinigten Gott anwendbar sein. Er ist auch anwendbar, wenn man ihn auf sein positives und wesentliches Element beschränkt und seinen Inhalt von allen beigemischten geschöpflichen Mängeln reinigt.

Gleichzeitig muß ja nicht notwendig Zeitlichkeit des Seins beider Vergleichenen bedeuten. Unser Dasein allerdings ist geteilt in solches, das ist, anderes, das nicht mehr, wieder anderes, das noch nicht ist. Wir besitzen es nie ganz, es vervollständigt sich im Nacheinander. Es ist in der kontinuierlichen Bewegung des Werdens begriffen, und diese Bewegung ist seine innere Zeit, die wir nach ihren Teilen mit den Teilen der Bewegung eines anderen Existierenden vergleichen können. Bei Gleichzeitigkeit ist der actu existierende dem actu existierenden Teil parallel. Wesentlich ist nicht, daß er Teil ist, sondern daß er actu existiert. Von Gott können wir nicht sagen, daß sein Dasein geteilt ist (so daß in ihm Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zu unterscheiden wäre), wohl aber, daß er actu existiert. Und dies genügt, um das unveränderliche Jetzt seiner Existenz mit dem fließenden Jetzt unseres werdenden Daseins zu vergleichen und zu behaupten, daß beide einander koexistieren.

Gleichörtlichkeit Gottes mit uns setzt voraus, daß Gott an einem Ort sein kann. Ihn einerseits von einem Ort ausschließen, heißt ihn begrenzen; ihn andererseits auf einen Ort beschränken, heißt ebenfalls der Unermeßlichkeit seines Daseins Schranken setzen, Gott ist in jedem Raumteil, den ein Existierendes einnimmt; aber er ist nicht darin nach Art eines ausgedehnten oder unausgedehnten Geschöpfes. Gott ist an allen Orten, jedoch nicht in örtlicher Weise. In örtlicher Weise ist an seinem Ort das ausgedehnte Geschöpf, es hat Teil neben Teil, und jeder Teil entspricht einem anderen Teil des eingenommenen Raumes (*est in loco circumscriptive*); in örtlicher Weise ist an seinem Ort das unausgedehnte Geschöpf, insbesondere der Engel, indem seine Wirkkraft auf einen Ort bezogen und beschränkt ist (*est in loco definitive*)⁹². Gott aber hat

⁹² In 1 d 37, 3, 1, o; in 4 d. 10, 1, 3, 2, 1m; 1, 8, 2, 1m; *ibid.*

nicht Teile und ist darum nicht *circumscriptive*, seine Wirkkraft ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden, er ist darum nicht *definitive in loco*. Zur Bezeichnung dieses Sonderfalls von Sein an einem Ort bedienen sich einige Autoren des Ausdrucks: *est repletive in loco*. Aber auch hierin ist ein Bild enthalten, das zu Mißverständnissen Anlaß gibt; immerhin soll es nach Absicht seiner Urheber die positiven Merkmale der beiden ersten Arten im Raum zu sein zusammenfassen: Gott existiert unbegrenzt, infolgedessen auch an dem Ort, an dem wir existieren; Gottes Wirkkraft durchwaltet jeden Raumteil, also auch den, den wir einnehmen.

In dieser zweifachen Hinsicht ist auch Christus seiner Gottheit nach in uns gegenwärtig, und diese Gegenwart kommt ihm auch unabhängig vom Empfang der Eucharistie zu und ist als solche keiner Steigerung fähig. Was die Eucharistie hinzufügt, ist nur ein neuer Grund, auf den hin die Gottheit Christi in uns existiert. Dieser Grund ist die Bindung seiner Menschheit an die eucharistischen Gestalten und die Bindung seiner Gottheit an seine Menschheit, so daß seine Gottheit, wenn sie nicht schon gegenwärtig wäre, überall da gegenwärtig werden müßte, wo die Menschheit Christi anfängt gegenwärtig zu sein. Daß aber die Menschheit Christi anfangen kann, gegenwärtig zu sein, ist mit ihrer Geschöpflichkeit und Leiblichkeit gegeben. Dies ermöglicht überhaupt eine neue lokale Verbindung mit Christus, wie sie durch die Eucharistie herbeigeführt wird, eine neue *ubicatio* seines Leibes und seiner Menschheit und damit einen neuen Titel der Gegenwart für die mit seiner Menschheit geeinigte Gottheit. An diese örtliche ist jede geistige Verbindung mit Christus geknüpft, die etwa noch als sakramentale Gnadenwirkung der Eucharistie hinzukommt, und wer eine Allgegenwart der Menschheit Christi oder ihre Einwohnung in allen Getauften behauptet, entzieht den Gnadenwirkungen der Eucharistie die ihnen vor den übrigen Sakramenten eigentümliche Grundlage.

Insofern diese Gnaden Wirkungen sind, enthalten sie nach Thomas einen weiteren Einigungsgrund: den kausalen Einfluß, den Gott ausübt.

III. Verbindung mit Christus als kausale Beziehung.

1. Kausalität als Einigungsgrund mit Gott.

Wenn Kausalität als Einigungsgrund bezeichnet wird, so gilt dies nicht eindeutig für geschaffene und ungeschaffene Verursachung. Die geschaffene bewirkt eine gewisse Ver-

2m; 1, 52, 1, o; in 4 d 10, 1, 3, q 2, 1m; Quodlib. 1, 4, o; *ibid.* 5, o; *ibid.* 3m; 1, 8, 1, 3m. — Zu den Ausführungen über „Ort“ und „Zeit“ vgl. auch D. Nys, *La notion du Temps*, Löwen 1925³.

bindung durch einen Kontakt, der sich jedoch bei der ungeschaffenen Ursache wegen ihrer Vollkommenheit zur Inexistenz steigert. In beiden Fällen aber dauert die Vereinigung so lange wie die Verursachung, vermittelt also nicht notwendig eine bleibende Verbindung, eben weil die Verursachung der Grund für die Vereinigung ist.

Die früher erwähnten vier Arten von Kausalität, die Thomas aufführt, interessieren hier unter dem Gesichtspunkt ihrer Einteilung in inexistent und nicht inexistent wirkende Ursachen⁹³.

Zu den inexistent wirkenden Ursachen gehören *causa materialis* und *formalis* (wofern diese nicht als *exemplaris* verstanden wird⁹⁴). Durch die inexistent wirkenden Ursachen wird kein neues Sein hervorgebracht. Ihre Wirkung ist vielmehr die Einigung zwischen bereits vorhandenem, die Zusammenfügung der *causa materialis* und *formalis* zu einem neuen Wesensganzen. Aus beiden wird eine „res“, der beide „inexistieren“ oder „innerlich“ sind, wobei „innerlich“ so viel bedeutet wie Wesensbestandteil. Dieser Einigung, durch die eine neue Natur gebildet wird, kommt jene andere nahe, aus der eine neue Person hervorgeht, und auch die dritte, bei der weder eine neue Person noch eine neue Natur entsteht, sondern eine neue Natur anfängt in einer schon existierenden Person zu subsistieren, kann als Analogiefall zur *unio formalis* gerechnet werden.

Weil aber die eigentliche *causa formalis* nur dadurch wirkt, daß sie zugleich konstituierender Wesensbestandteil wird, kann Gott nicht *causa formalis* sein⁹⁵. Eine solche Verbindung mit Gott ist unmöglich. In diesem Sinne bleibt Gott immer „draußen“.

Von den nicht inexistenten Ursachen kommen *causa exemplaris* oder *finalis* für die Begründung einer real-persönlichen Verbindung mit Gott nicht in Frage. Die *causa finalis* nicht, weil sie als „finalis“ uns noch nicht real verbunden ist. Die *causa exemplaris* aber ist nach Thomas ausdrücklich *formalis* „*extrinseca*“; bei ihm hat sie, anders als bei vielen Vätern, nicht mehr die Funktion als Urbild im Nachbild wirkkräftig und wesenhaft gegenwärtig zu sein.

Darauf ist früher schon hingewiesen worden. Daß aber die *causalitas efficiens* eine Einigung mit Gott herbeiführt, ist an der Eigenart sowohl der Ursache wie der Wirkung gelegen.

⁹³ Vgl. Anm. 7.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ In 3 d 13, 1, 1, o; in 2 d 26, 1, 1, 5m; in 1 d 17, 1, 1, 5m.

Die *Ursache* ist Gott, und weil Gott, darum wirkt sie nach Thomas nicht aus der Ferne, sondern „per contactum virtutis“. Es ist nicht leicht, von dieser Wirksamkeit durch Berührung einen rechten Begriff zu bilden. „Berührung“ geschieht nach dem ursprünglichen Wortsinn zwischen ausgedehnten Größen und ist die Vereinigung ihrer Grenzen. Eine solche „Berührung“ kann zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht stattfinden. Thomas will mit dem Ausdruck „contactus secundum virtutem“ die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens hervorheben⁹⁶. Cajetan unterscheidet in seinem Kommentar eine „immediatio secundum virtutem“ und eine „immediatio secundum suppositum“. Die „immediatio secundum virtutem“ schaltet alle entliehenen und dienstbar gemachten Zwischenkräfte, die „immediatio secundum suppositum“ alle untergeordneten substantiellen Zwischenträger aus, die sonst mithelfen müssen, den wirksamen Einfluß einer Ursache vermittelnd auf den Empfänger überzuleiten⁹⁷. Hier handelt es sich um die immediatio secundum suppositum, da sie notwendig ist, damit eine Einigung von Personen zustande kommt. Aber bei Gott ist die zweite auch schon in der ersten enthalten, weil Gottes Kraft nur „virtualiter imperfecte“ von Gottes Wesenheit unterschieden werden kann, folglich die „immediatio secundum virtutem“ auch eine „immediatio secundum suppositum“ ist.

Diese persönliche Unmittelbarkeit erscheint noch geheimnisvoller, wenn man fragt, welche Distanz durch diese „immediatio“ aufgehoben wird. Sie kann keine räumliche Distanz sein; denn eine solche hat angesichts der Unermeßlichkeit Gottes vorher gar nicht bestanden.

Nach Cajetan gibt es eine *distantia situs, naturalis, suppositalis, virtualis*⁹⁸. Die erste findet auf Gott keine Anwendung, die zweite

⁹⁶ 1, 8, 1, o: Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7. physic., a text. 10 usq. ad 13. inclus., probatur quod motus et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. — 1, 8, 1, 3m: Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit.

⁹⁷ Cajetan in 1, 8, 1, o.

⁹⁸ Ebd. — Bemerkenswert ist, daß Scotus die thomistische Beweisführung für die Allgegenwart Gottes aus der Vollkommenheit seiner Allwirksamkeit und der Identität seiner Allwirksamkeit mit seiner Wesenheit ablehnt. Nach ihm ist es keine Vollkommenheit,

besagt Unähnlichkeit zweier Naturen, die dritte bedeutet Vermittlung durch andere Supposita, die vierte ist gegeben, wenn sich das handelnde Suppositum anderer Mittel bedient, um durch sie mit seiner Kraft auf das leidende Suppositum einzuwirken.

Räumlich gedacht ist nur die *distantia situs*, bemerkt Cajetan, die übrigen Arten von Abstand sind ganz unräumlich zu verstehen. Thomas deutet dasselbe an, indem er als Grund für die Verbindung des in den Geschöpfen tätigen Gottes mit den Geschöpfen die göttliche Tätigkeit und ihre Identität mit der göttlichen Wesenheit anführt; denn die Berufung auf eine Tätigkeit wäre nicht notwendig, solange es sich bei der Vergegenwärtigung des tätigen Gottes in den Geschöpfen um nichts anderes als um die Aufhebung einer räumlichen Distanz handelte, da diese nicht in einer Tätigkeit, sondern in der Unermeßlichkeit Gottes ihren hinreichenden Grund hat.

Die dynamische Vereinigung mit dem tätigen Gott durch den „*contactus secundum virtutem et suppositum*“ ist somit zwar realer, aber nicht lokaler, sondern geistiger Natur. Weil aber unsere Begriffe von Nähe und Ferne, von Vereinigung oder Trennung, von unmittelbarer Berührung und mittelbarer Einwirkung von Verhältnissen in der Körperwelt abstrahiert und durch Negation gereinigt werden müssen, haben wir von diesen Möglichkeiten rein geistiger Verbindung keine positive Vorstellung.

Wie die Wesensart der göttlichen Ursache, so verlangt auch die Besonderheit ihrer *Wirkung* eine persönliche Gegenwart Gottes in den Geschöpfen. Gottes eigene Wirkung ist das Sein, Sein hier als „*actus essentiae*“, als Wirklichsein der Wesenheit eines Geschöpfes genommen. Dieser „*actus essentiae*“ wird als „*formal*“, als bestimmendes Prin-

sondern ein Mangel, wenn ein *agens* da gegenwärtig sein muß, wo es wirkt: Oxon., in 1 d 37, q. unic. 2—4; Report., in 1 d 37, 2; Item quod dicitur ulterius quod oportet *agens* conjungi cum eo in quod agit, quia secundum Philosophum *movens* et *motum* debent esse simul. . . *Ista* proposito Philosophi non concludit propositum opinantis, quia Philosophus loquitur de agente et patiente naturali. Tale autem *agens* agit per qualitates suas, cuius coniunctio cum patiente non est per essentiam, ut sit intimum patienti per essentiam suam, sed tantum per qualitates, nam essentia unius non est cum essentia alterius; igitur ex ista propositione Philosophi non potest concludi, quod Deus, qui est *agens*, sit intimum per essentiam suam cum essentia sui effectus, sed solum quod sit simul cum illo per virtutem suam activam, sive sit *agens* eius immediate sive mediate; igitur simultas non concludit propositum . . . Item, *agens* quanto est virtuosius et efficacius, tanto magis potest agere in distans, et hoc per formam, secundum quam distat. Igitur Deus, cum sit *agens* perfectissimum, non poterit concludi de eo per rationem actionis, quod sit simul cum aliquo effectu causato ab ipso, sed potius quod distat . . . Item, omnipotens sua voluntate causat quidquid vult; sed voluntate velle aliquid esse, non est necesse voluntatem volentem illi rei praesentialiter adesse . . . und andere Gegenbeweise.

zip eines Dinges, und zwar als seine letzte, alles an ihm bestimmende, selbst nicht mehr bestimmbare Form betrachtet. Da alle Vollkommenheiten eines Geschöpfes nur so weit Wirklichkeitsgrade sind als sie Seinsgrade darstellen, das Sein also das ganze Ding durchdringt, Gott aber das Sein wirkt und Gott ist, wo er wirkt, ist Gott auf Grund seiner verursachenden Tätigkeit im ganzen Geschöpf⁹⁹. Damit führt Thomas seine Lehre von der dynamischen Gegenwart Gottes auf das Grundverhältnis von Materie und Form bzw. auf das noch allgemeinere von Potenz und Akt zurück, aber nicht in pantheistischer Weise, so daß Gott unser „actus essendi“ wäre, sondern dualistisch, indem er Gott den actus essendi wirken und dadurch in uns gegenwärtig werden läßt. Es ist nicht ohne weiteres klar, ob in der dynamischen Vergegenwärtigung Gottes sein Insein der Natur nach früher ist als sein Tätigsein oder umgekehrt. Das zweite ist wahrscheinlicher, obgleich dieser Unterscheidung in Anwendung auf Gott eine nur sehr unvollkommene Gültigkeit eignet. In demselben Sinn, in dem diese Seinsmitteilung an die Geschöpfe nicht eine ein für alle mal abgeschlossene, sondern eine je und je erfolgende Setzung des Geschöpfes ist, geschieht auch je und je die Selbstmitteilung Gottes durch eine immer neue Vergegenwärtigung.

Das alles ist so gesagt, daß es zunächst nur für die natürliche Ordnung gilt. Aber das Gesetz von der Unmittelbarkeit göttlicher Wirkursächlichkeit und Wesenheit durchwaltet auch die Übernatur. Auch die Verleihung von übernatürlichen Gaben ist Bewirkung von Sein und bringt darum die persönliche Gegenwart Gottes mit sich. Sie trägt dann den besonderen Namen der Einwohnung. Von Gott her gesehen ist kein Unterschied; sein Wirkakt ist nur einer, und dieser eine ist einfach, mag er natürliche oder übernatürliche Veränderungen im Menschen hervorrufen. Weil aber gerade von diesem einen und einfachen göttlichen Wirkakt und von seiner Identität mit der einen und einfachen göttlichen Wesenheit jede tätige Gegenwart Gottes abgeleitet wird, besteht die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Schwäche dieser Auffassung darin, anzugeben, warum eine übernatürliche Wirkung eine neue, höhere Gegenwart Gottes fordert; denn ihre Grundlage, der Wirkakt, ist keiner Änderung oder Steigerung fähig.

⁹⁹ C. g. 1, 23; de pot. 7, 2, 9m; 1, 7, 1, o; 1, 105, 5, c; in 1 d 37, 1, 1; in 2 d 1, 1, 4, o.

2. Kausalität als Einigungsgrund mit Christus.

Ein weiterer Mangel dieser Ableitung tritt zutage, wenn ihre Grundprinzipien auf unser Verhältnis zu Christus angewandt werden. Sie bieten keine tragfähige Basis für eine besondere Verbindung mit Christus.

Der übernatürliche Wirkeinfluß hat Christus entweder zur *causa principalis* oder zur *causa instrumentalis*. *Causa principalis* ist Christus nach seiner Gottheit. Jedes Einwirken der *causa principalis* ist deshalb kein Einwirken Christi allein, sondern der ganzen Dreifaltigkeit. Soll also dieser Einfluß nicht nur Zeichen der (dann aber anders zu begründenden) Verbundenheit von Haupt und Gliedern sein, sondern ihr Fundament, so dürfte man nur noch in einem zugeeigneten Sinn von einem *Corpus mysticum* „Christi“ sprechen; es wäre, strenggenommen, ein *Corpus mysticum* „Trinitatis“¹⁰⁰.

Beruft man sich dagegen auf eine *causalitas instrumentalis* Christi, so wird diese entweder verdienstlich oder physisch verstanden.

Der *verdienstliche Einfluß* — sofern man ihn überhaupt „Einfluß“ nennen darf — richtet sich zunächst auf den, bei dem jemand verdient. Er begründet an und für sich nur eine Beziehung zwischen diesem und dem Verdienenden, zwischen dem Verdienenden aber und dem, für den er verdient, höchstens mittelbar und intentional, hergestellt durch die Erkenntnis und den Willen des Anbietenden und Annehmenden.

Ebensowenig läßt sich aus einer *physisch-instrumentalen Ursächlichkeit* der Menschheit Christi eine besondere Einigung mit Christus erklären. Diese instrumentale Ursächlichkeit wäre zwar, wie die verdienstliche, Christo eigentümlich. Denn nur er ist durch seine Menschwerdung eines solchen Einflusses fähig. Insofern also würde sich von hier aus eine ausschließliche Verbindung mit Christus verstehen. Aber wie schon Manser im Geiste des hl. Thomas ausführt, ist nur bei Anwendung eines Werkzeugs durch eine Zweitursache eine Annäherung des Werkzeugs auch an das leidende Subjekt notwendig, weil das Instrument, wegen der

¹⁰⁰ In 3 d 13, 2, 1 sagt Thomas, daß Christus, soweit seine göttliche Natur in Frage steht, d. h. also, soweit er „*causa efficiens principaliter influens*“ ist, zusammen mit dem Vater und dem Geist Haupt des mystischen Leibes ist: *Christus secundum quod Deus, potest dici caput ecclesiae simul cum Patre et Spiritu sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam.*

Unvollkommenheit der Zweitursache, die Verbindung des Handelnden mit dem Objekt der Handlung herstellen muß. Dies aber ist bei Gott, in Anbetracht seiner Unermeßlichkeit, nicht erforderlich. Ob es eine instrumentale physische Ursächlichkeit der Menschheit Christi gibt oder nicht, entscheiden wir hier nicht. Selbst wenn sie angenommen werden müßte und mit ihr (wie aus positiven Quellen feststände) eine besondere Einigung Christi mit uns verbunden wäre, so könnte doch in dem *Begriff* der instrumentalen Ursächlichkeit keine *innere* Begründung für diese Einigung gefunden werden¹⁰¹.

So gelangen innerhalb dieses Ableitungsversuchs der Einwohnung Gottes aus der Wirkursächlichkeit zwei Fragen nicht zu einer befriedigenden Lösung: warum dieser Einfluß eine übernatürliche und warum er eine besondere Verbindung mit Christus vermittelt, die doch die Lehre vom Corpus Christi mysticum voraussetzt.

IV. Verbindung mit Christus als intentionale Beziehung.

Die früheren Ausführungen über Glaube und Liebe haben ergeben, daß die intentio als Objektbeziehung zu Christus geeignet ist, uns in besonderer Weise mit Christus zu verbinden¹⁰². Wir können Glaubensakte erwecken, die sich ausschließlich auf die Person oder Worte Christi richten, und unsere Liebe kann Jesus meinen, ohne dabei ausdrücklich des Vaters zu gedenken.

Aber die intentionale Objektbeziehung als solche ist nicht imstande, eine reale Verbindung mit dem Objekt zu begründen. Vom Sonderfall der Gottschau abgesehen, fordert sie nur Gegenwart des Objekts im Geist durch Stellvertretung, Angleichung des Subjekts an das Objekt durch das Erkenntnisbild im Glaubensakt oder vorgegebene Seinsverwandtschaft und Parallelität der Lebensbetätigung als Voraussetzung für die Liebe der Freundschaft. Alle Versuche, über diese Grenzen hinaus Glaube und Liebe zu einer persönlichen Begegnung und ontischen Eingliederung in einen pneumatischen Christus werden zu lassen, machen sich eines unerlaubten Übertritts aus der intentionalen in die reale Ordnung schuldig.

Eine Ausnahme bildet die Gottschau, aber nicht deshalb, weil sie eine intentionale Verbindung enthält, sondern weil sie eine ganz bestimmte Art von intentionaler Beziehung

¹⁰¹ So auch Th. M. Käppeli, O. P., Zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg 1931, 84 f.

¹⁰² Vgl. 1. Teil, 2. Abschnitt, 1. Kapitel unserer Arbeit.

darstellt; subjektiv eine Schau, die also die reale Gegenwart des Objektes, objektiv eine Schau der göttlichen Wesenheit, die also eine reale Einwohnung des Objektes nach Art einer „species impressa“ notwendig macht. Diese unio realis ist als „unio“ eine relatio und als „unio realis“ eine relatio realis, wenigstens von uns zu Gott hin. Bei Feststellung des Fundamentes dieser relatio realis mag man sich des Unterschieds der Beziehungen erinnern, die dasselbe Subjekt zu demselben Terminus vor oder nach erfüllter Exigenz eingeht.

Das Fundament der realen Beziehung einer naturhaften, aber noch *unerfüllten Exigenz* ist die Wesenheit des Subjekts, die nach dem Terminus verlangt; die Beziehung selbst ist eine relatio transcendentalis; sie ist real auch ohne reale Existenz ihres Terminus.

Das Fundament derselben realen Beziehung nach *erfüllter Exigenz* ist eine akzidentelle Seinsveränderung des Subjekts; die darauf gegründete Beziehung ist eine relatio praedicamentalis; ihre Realität ist von der Realität ihres Terminus abhängig.

Ähnlich läßt sich in der Gottschau ein zweifaches Bezogensein des Schauenden auf Gott unterscheiden. Durch das Lumen gloriae wird der Mensch subjektiv befähigt und darauf hingebordnet, Gott zu schauen; so disponiert und erhoben, verlangt er nach der tatsächlichen Gottschau; seine konkrete Natur mit ihren akzidentellen übernatürlichen Bestimmtheiten hat eine wirkliche „relatio exigentiae“ zum Gegenstand der Gottschau; diese Beziehung ist vorhanden, ohne daß sie in sich schon die unmittelbare Gegenwart Gottes herbeiführt oder auch nur einschließt. Sie gleicht darin der relatio transcendentalis, von der sie sich aber durch ihr übernatürlich-akzidentelles Fundament unterscheidet.

Anders nach erfüllter Exigenz. Die aktuelle Gottschau setzt die reale Existenz ihres Gegenstandes und seine reale Einwohnung im schauenden Geiste voraus. Die Begegnung in der Schau ist der Reflex einer Vereinigung im Sein; das Fundament der unio intentionalis bildet eine unio realis, Beziehung wird Grundlage einer Beziehung. Die vorausgegangene unio realis ist als unio eine relatio realis, und als relatio realis muß sie ein „fundamentum reale“ haben. Das Lumen gloriae aber kann diese Grundlage nicht bieten; denn es ist keine unio realis, sondern schafft nur die „relatio exigentiae“ nach einer unio realis. Noch weniger ist das Fundament in der Gottschau zu suchen, den die unio realis überhaupt erst ermöglicht.

So ist das Fundament entweder ein ungeschaffener Akt der Selbstmitteilung Gottes, der aber kein Bewirken sein darf, oder die unio ist keine relatio, und dies ist der Grund,

weshalb kein *fundamentum relationis* ausfindig gemacht werden kann. Die erste Lösung, die das reale Fundament einer realen Beziehung von uns zu Gott in Gott hineinverlegt, entgeht kaum der Gefahr, Gott selbst eine reale Beziehung zu uns zuzuschreiben. Der zweite Weg, wonach wir am Ende die Definition von *unio* aufgeben, die den Ausgangspunkt und die Grundlage des zweiten Teiles bildete, gibt keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der *unio*.

Die Schwierigkeit wird noch vermehrt, wenn die Gottschau auf eine besondere reale Verbindung mit dem *Verbum* zurückgeführt wird. Solange auch diese Verbindung als *relatio* angesehen wird, muß auch sie ein Fundament haben, und dieses Fundament muß geeignet sein, eine reale Beziehung zur göttlichen Wesenheit im allgemeinen, sondern zur Wesenheit der zweiten Person im besonderen zu konstituieren. Ein solches Fundament aber ist nicht leicht anzugeben.

Was den Terminus dieser *unio realis* und der aus ihr resultierenden *relatio intentionalis* angeht, so kann er *nicht etwa die Menschheit Christi* sein; eine nicht hypostatische Vereinigung mit einer Menschheit vermag nicht eine unmittelbare Anschauung Gottes zu begründen. Einer besonderen und ausschließlichen Verbindung mit der *Gottheit Christi* dagegen scheint *terminativ* weder von Seiten der *unio realis* noch von Seiten der durch sie ermöglichten *unio intentionalis* etwas im Wege zu stehen. Die *unio realis* ist keine Wirkung (wie wir wenigstens meinen); sie verweist daher nicht notwendig auf drei göttliche Personen. In der *unio intentionalis* aber kann sich die *intentio* des Erkenntnisaktes sehr wohl auf die göttliche Wesenheit richten, so wie sie in einer einzelnen, beispielsweise der zweiten Person subsistiert, und dabei doch in ihr der beiden anderen Personen unmittelbar, unter Ausschaltung jedes geschaffenen Erkenntnismittels, ansichtig werden. Wem dies annehmbar scheint, der nimmt es passenderweise von derjenigen Person der Dreifaltigkeit an, die in den Offenbarungsquellen „der Logos“ heißt.

Zusammenfassung.

1. Verbindung mit Christus als Beziehung offenbart *akzidentellen* Seinscharakter, hat also kein substantielles, überpersonales Eigenwesen.
2. Verbindung mit Christus *als lokale Beziehung* ermöglicht eine neue Gegenwart der Menschheit Christi in uns

und bietet zugleich einen neuen Titel für die schon vorhandene Gegenwart seiner der Menschheit hypostatisch unierten Gottheit.

3. Verbindung mit Christus *als kausale Beziehung* verlangt in der Form der *causalitas meritoria* nur eine intentionale, in der Absicht Gottes vollzogene Verknüpfung unserer Person mit den persönlichen Leistungen Christi; in der Form der *causalitas efficiens principalis* enthält sie wohl einen Grund für eine nicht lokal, sondern geistig aufzufassende, in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung sich gleichbleibende Gegenwart des dreifaltigen Gottes, erklärt aber nicht das Besondere der übernatürlichen Einwohnung und erklärt keine eigentümliche Einwohnung Christi; die *causalitas efficiens instrumentalis* besagt nur etwas über eine Verbindung der Menschheit Christi mit Gott, gibt aber keine innere Begründung für eine Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit uns; die *causalitas exemplaris* läßt Christus lokal und essential draußen; die *causalitas formalis* ist nicht anwendbar, da sie Zusammensetzung bedeutet; die *causalitas finalis* endlich schafft keine reale Vereinigung.

4. Verbindung mit Christus *als intentionale Beziehung* erlaubt zwar durch ihre Intentionalität eine ausschließliche, verlangt aber keine reale Verbindung mit Christus; sie begründet durch die Unmittelbarkeit der jenseitigen Gottschau eine reale Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit, doch damit noch nicht eine besondere Nähe zur Gottheit oder Menschheit Christi.

Schl u ß .

Die scholastischen Hilfsmittel zur begrifflichen Formulierung der Lehre von der Verbindung des Christen mit Christus sind im ersten Teil aus den Werken des Thomas und Skotus herausgehoben, im zweiten auf ihre Ausdrucksmöglichkeit hin geprüft worden. Sie war bei allen klärend, aber doch begrenzt; in jedem Begriff trat ein anderes Moment hervor, aber keiner vermochte die innere Konvenienz einer dauernden, unmittelbaren, realen, ausschließlichen Verbindung mit der Gottheit oder Menschheit Christi allseitig zu beleuchten.

Es ist noch zu fragen, ob diese unvermeidlich sich herausstellende Unmöglichkeit, übernatürliche Sachverhalte zu einem restlos befriedigenden Ausdruck zu bringen, in der Besonderheit dieser bestimmten Begriffe einen besonderen,

oder aber in der Endlichkeit unserer Denkformen überhaupt einen für jede Art von metaphysischer Reflexion geltenden allgemeinen Grund hat. Ein Vergleich der scholastischen mit der patristischen Begrifflichkeit soll den Weg zu einer abwägenden und abschließenden Antwort bereiten.

Die behandelten Vertreter der Scholastik haben unsere Verbundenheit mit Christus immer wieder in das Beziehungsgefüge der *causalitas efficiens* eingespannt¹⁰³. Sie erinnern damit an den wirklichen Unterschied zwischen Wirkursache und Wirkung, das Heraustreten der Wirkung aus der Wirkursache wird betont, die Distanz zwischen Christus und den Christen wird bis zu einem Grade hervorgekehrt, daß es nicht leicht ist, außer der allgemeinen Inexistenz des dreifaltig wirkenden Gottes noch eine besondere Verbindung mit der Menschheit oder Gottheit der zweiten Person der Dreifaltigkeit zu erkennen. Erst bei den theologischen Ausführungen über die Gottschau geht die Betrachtung aus der bewirkenden in die mehr formalursächliche geistige Anschauungsweise über, verliert aber zugleich ihre christologische Färbung¹⁰⁴.

Diese in der Scholastik vorherrschende christologische Gnadentheologie der Distanz auf Grund eines wirkursächlichen Verhältnisses läßt sich von der Patristik her durch die von den Vätern vielfach bevorzugte mehr formalursächliche Betrachtungsweise ergänzen.

¹⁰³ Dasselbe gilt von *Bonaventura*. Über die Art Christi zu wirken vgl. Sermo 1. in Dom. 3. Adv.: ... sacramentalis gratia procedit a Deo tamquam ab auctore et efficiente, sed a Christo tamquam a mediatore et promerente; propter quod dicuntur omnia sacramenta habere efficaciam a passione Christi. Unde secundum Augustinum 'de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt Sacramenta', dum inde fluit sanguis et aqua in medio plateae eius, id est in medio Ecclesiae, quae est corpus mysticum, ut per eum vivificetur. (op. omn. IX, Quaracchi 1901, 58 a; vgl. zu dieser Stelle R. Silič, Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau 1938, 183); ähnlich 3 Sent. d 13 a 2 q 1, o (op. omn. III 284 b; bei Silič a. a. O., 159). — Dieser Art des Wirkens entspricht die Art der Einwohnung: metaphysisch gesehen ist sie eine Inexistenz auf Grund eines göttlich-wirkursächlichen Einflusses oder einer menschlich-leiblichen, eucharistischen Gegenwart (vgl. Silič a. a. O. 221—222, 231—234). — Selbst da, wo sich Bonaventura von Thomas und Skotus unterscheidet, nämlich in seiner „Illuminationstheorie“, handelt es sich um eine wirkursächliche Erleuchtung, was bei der Erklärung der damit gegebenen inneren Gegenwart Gottes zu beachten ist (vgl. J. M. Bissen, L'Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris 1929, 189 Anm. 3—4, 192—193, Anm., 194f. Anm. 4).

¹⁰⁴ Vgl. S. 29.

Dabei ist es nicht notwendig, daß die Väter die scholastische Definition der Formalursache bereits vorwegnehmen. Es genügt, wenn sie über unsere Christusverbundenheit theologisch so reden, wie es mehr der scholastischen Auffassung von formalursächlicher Beziehung entspricht. Zwar ist die Übereinstimmung nicht vollkommen; sie kann es auch nicht sein, da es sich um Beziehungen einer menschlichen zu einer göttlichen Person handelt. Die Formalursache übt ja ihren Einfluß aus, indem sie sich mitteilt und selber Teil eines neuen Ganzen wird. Eine solche Einheit können wir mit Christus nicht eingehen. Gott kann sich durch unmittelbare Selbstmitteilung vereinigen, jedoch ohne Teil zu werden. Die Väter wenigstens scheinen eine derartige Verbindung für möglich zu halten; insofern *nähert* sich ihre Auffassung der formalursächlichen Betrachtungsweise.

Die Theologen der Frühzeit lieben es, unsere Gnadenbeziehung zu Christus bis zum Mysterium der Menschwerdung zurückzuverfolgen. Hier ist durch die Annahme der einen menschlichen Natur Christi eine Brücke geschlagen, auf der Christus allen Menschen nahe kommt. Es ist mehr als nur Ehrung und Würdigung des ganzen Geschlechtes durch Aufnahme eines einzelnen Gliedes in die Personeneinheit mit Gott. Unsere menschliche Natur ist vielmehr in der menschlichen Natur Christi einschlußweise enthalten und dadurch, infolge der Erhebung und Heiligung der menschlichen Natur Christi durch die Gemeinschaft mit seiner göttlichen Person, selber erhoben und geheiligt¹⁰⁵. Daß diese Heiligung im Augenblick der geschichtlichen Inkarnation erfolgt und Christus nicht erst nach und nach, bei eintretender Geburt der einzelnen Menschen, sondern schon damals, vor Existenz unserer individuellen Natur, unsere Menschennatur oder das ganze Menschengeschlecht oder, wie es bei den Vätern bisweilen heißt, „den“ Menschen erneuert hat, zeigt, wie schwierig es ist, diese heiligende Wirkung ohne weiteres einem unmittelbaren, physischen Kausalinfluß der Menschwerdung zuzuschreiben. Auch die der Einwirkung vorausgehende Vereinigung Christi mit jeder menschlichen Natur überhaupt wird vielleicht weniger glücklich als eine physische Verbindung bezeichnet. Selbst wenn den Vätern der Gedanke an die gemeinsame Abstammung vorschweben sollte, folgt daraus — ebensowenig wie aus

¹⁰⁵ Den positiven Nachweis siehe in den zahlreichen patristischen Monographien, so z. B. für *Origenes*: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, bes. 126 f.; für *Cyrrill von Alexandrien*: E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyr. Al., Mainz 1905, bes. 46—47; für *Maximus Confessor* die Arbeit des Verf.: Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941, 43 und Anm.; für *Gregor von Nyssa*: L. Malevez, L'Eglise dans le Christ: RechScRel 25 (1935) 257 bis 291 und 418—439.

dem einmaligen Zeugungsakt zwischen Vater und Sohn, den Sonderfall der Trinität ausgenommen — keine bleibende, im strengen Sinn physische Verbundenheit. Denn diese wird doch am besten auf die leiblich-materielle Kontinuität und die numerische Identität der Geistnatur beschränkt.

Wo aber die patristische Erlösungstheologie von der Menschwerdung ausgeht, scheint sie mehr die Artgleichheit als natürliche Grundlage vorauszusetzen (eine Deutung, die keineswegs jede andere Erklärungsmöglichkeit abweisen will). Durch die Artgleichheit schließt sich das ganze Menschengeschlecht zu einer Einheit zusammen. Den gemeinsamen Untergrund dieser Einheit bildet die eine Idee „Mensch“, die sich durch alle Menschen hindurch verwirklicht. Ihr Zusammenhang ist also eine zum mindesten ideale wesensgemäße Übereinstimmung. Es ist wenigstens jene Beziehung gemeint, die die Vertreter derselben Artnatur miteinander verbindet. Sie aber zu einer bloß gedachten abzuschwächen, verbieten die starken Ausdrücke der Väter über die mit der Inkarnation beginnende Erneuerung des ganzen Menschengeschlechtes¹⁰⁶. Ihr Fundament, die gemeinsame Artnatur, ist zwar, weil von vielen aussagbar, nur eine logische, keine numerische Einheit. Trotzdem darf wohl die darauf gründende Ähnlichkeit eine reale Beziehung genannt werden, insofern das, was von Christus und allen Menschen ausgesagt wird, unabhängig von unserem Denken in Christus und allen Menschen real existiert. Wir erliegen zu leicht der Gefahr, die objektive Wirklichkeit einer solchen nichtphysischen Einheit entweder mit einer nur subjektiv gedachten zu verwechseln oder ihre Realität dadurch retten zu wollen, daß wir sie zu einer physischen Gemeinschaft verstärken, wobei wir „physische Einheit“ unwillkürlich als ein Analogon zu dem Gebilde der organisierten Materie eines Lebewesens betrachten. Da es sich um eine geistige Realität handelt, bedürfte es vielleicht einer weiteren Aufhellung des Geistbegriffs, um die Eigenart des überpersonalen Seins persönlicher Beziehungen besser zu erfassen¹⁰⁷. Welchen Wirklichkeitsgrad die Väter einer Einheit auf Grund der gleichen Artnatur beimaßen, geht dar-

¹⁰⁶ Außer der in Anm. 105 angeführten Literatur vgl. z. B. bez. des hl. Gregor von Nyssa: PG 44, 801 A, 1048 A, 1065 B, 1085 B, 1313 B, 1320 D f.; 45, 120, 132 B, 180 D—181 A, 533 A, 545 D, 637 B, 889 B ff., 1152 C ff., 1094 D f. u. a. — Diese Stellen verdanke ich meinem Mitbruder J. B. Schoemann S. J.

¹⁰⁷ Vgl. E. Przywara, *Corpus Christi mysticum* — Eine Bilanz: ZAM 15 (1940), 212.

aus hervor, daß nach ihrer Anschauung mit der Annahme einer artgleichen Natur durch Christus eine seinshafte Erneuerung des ganzen Menschengeschlechtes einsetzt.

Sie ist auch die Vorbedingung für die Mitteilung des übernatürlichen Lebens an die einzelnen Christen. Auch die individuelle Aufnahme in die übernatürliche Teilhabe an Gott besagt eine neue Verbindung mit Christus. Die Taufe bringt eine Vergegenwärtigung Christi im Christen¹⁰⁸. Sie wird in Abhängigkeit von den geschaffenen übernatürlichen Gaben gesehen, deren Verleihung an die Taufe geknüpft ist. Der Mensch erhält eine neue seinshafte Veranlagung und wird zu einer neuen Tätigkeitsweise des Glaubens und der Liebe befähigt. Diese übernatürliche Seinsvermehrung ist in betonter Weise eine Verähnlichung mit Christus, und die übernatürliche Tätigkeitserhöhung vermittelt eine keimhaft angelegte Christusabbildlichkeit. Der Mensch wird in den Stand der Sohnschaft versetzt und darf unter diesem Titel sein Leben in göttlicher Weise vollziehen. Die Angleichung geschieht sowohl an die menschliche wie an die göttliche Natur Christi. Da sie von Gott und dem Menschen gewollt ist, erscheint sie als die Beziehung des Abbildes zum Urbild, zur Ähnlichkeit die Absicht der Nachahmung hinzufügend. Damit ist aber nach der zur Väterzeit vorherrschenden Meinung eine reale Inexistenz des Urbildes im Abbild, folglich eine Vergegenwärtigung der menschlichen und göttlichen Natur und der Person Christi gegeben¹⁰⁹. Durch übernatürliches Eingreifen Gottes entstanden und Gott auf übernatürliche Weise nachahmend, indem sie das der Schöpfung natürlich Verborgene der Gottheit repräsentiert, darf die Inexistenz des Urbildes im Christen als ein übernatürliches Insein bezeichnet werden.

Soweit sie eine Vergegenwärtigung der Menschheit Christi einschließt, ist sie jedenfalls *anders als die eucharistisch-lokale*. Sie wird auf der Seinsebene des Abbild-Urbildverhältnisses wirklich, dem zugleich eine Art Formalursächlichkeit eigen ist, da patristisches Urbild, scholastisch ausgedrückt, *causa formalis*, nicht *extrinseca*, sondern *intrinseca* ist. Sie bringt zwar in der Taufe geschaffene Wirkungen mit sich,

¹⁰⁸ Vgl. Anm. 105; bei Lieske, Sachverzeichnis „Taufe“; bei Weigl 142—157; in der Arbeit des Verf. 43.

¹⁰⁹ Zur Imagolehre der Väter vgl. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1940², 44 und Anm. 1 sowie die dort angeg. Literatur; außerdem: Lieske, a. a. O., 126 f., J. B. Schoemann, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius: Schol 16 (1941), Juliheft, Anm. 56—59.

gnadenhafte Seinsveränderungen der seelischen Substanz und ihrer Fähigkeiten, aber, dem Begriff der Formalursächlichkeit entsprechend, erfolgen diese inneren Wandlungen zeitlich sicher nicht früher und sind ihrer Natur nach vielleicht sogar später als die reale Vereinigung von Urbild und Träger des Abbilds. Und soweit sie außergöttliche Wirkungen darstellen, gehen sie von einem wirkursächlichen Einfluß Gottes aus, an dem sich die ganze Dreifaltigkeit beteiligt; sie fördern deshalb auch die Gegenwart der ganzen Dreifaltigkeit in der Seele.

Dagegen dürfte die Vergegenwärtigung des Urbildes im Abbild eine anders geartete Einwohnung vermitteln, nicht nach dem Gleichnis der Annäherung, Durchdringung und Vermischung materieller Substanzen. Die formalursächliche oder gleichsam formalursächliche Vereinigung von Urbild und Abbild vollzieht sich auf der Ebene des Geistigen, sie ist eine geistige Gegenwärtigkeit von durchaus realem Charakter. Dieser durch ihre Geistigkeit bedingte Unterschied von jeder anderen Art von Formalursächlichkeit, die wir kennen, macht es schwer, sie widerspruchslos zu denken. In den übrigen Beispielen von Formalursächlichkeit kommt es zu einer Zusammensetzung der beiden Komponenten zu einer neuen Natur oder zu einer neuen Person oder zur Subsistenz einer Natur in einer schon bestehenden Person, in diesem Sinne also zu einer physischen Verbindung. Die Inexistenz des Urbildes im Abbild wahrt dagegen die individuelle Vielheit von Natur und Natur und Person und Person. Da sie sich nicht auf eine ausgeübte Wirkursächlichkeit stützt, scheint es auch unbedenklich, sie ausschließlich auf den Logos zu beziehen¹¹⁰.

Der Vorzug dieser mehr patristisch fundierten Begrifflichkeit liegt in der Möglichkeit, unserem Erkennen die objektiv-geistige Realität einer eigentümlichen Einwohnung des Logos-Urbildes im Menschen-Abbild nahezubringen; es wird die Innigkeit dieser Verbindung betont. Andererseits

¹¹⁰ Nach dem Gesagten ist die Inexistenz des Urbildes im Abbild grundverschieden von der Art der Christusverbundenheit, die *Karl Pelz* vertrat (*K. Pelz, Der Christ als Christus. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1940*). Es findet kein körperliches Übergehen des einen in das andere statt wie bei der mystisch-substanziellen Verschmelzung beider zu einem Leibe. Es ist überhaupt keine Gegenwart auf körperliche Weise. Die Vereinigung vollzieht sich auf einer ganz anderen Ebene. Es ist ein geistiges Insein zweier personal und leiblich Getrennter auf Grund einer Ähnlichkeitsbeziehung, unabhängig vom bloßen Gedachtsein in einem die Ähnlichkeitsbeziehung erfassenden Geist. — Vgl. auch: *Jos. Loosen, Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie: StZt 138 (1940/41) 129—133.*

entsteht die Gefahr, die so verstandene Inexistenz wie das Insein der Seele im Leibe zu denken.

Während die *causa formalis* „Einheit“ sagt, sagt die *causa efficiens* „Distanz“. Darum ist sie geeigneter, die reale und personale Unterscheidung erkennbar zu machen, vermag aber weniger den Nachweis einer neuen, über die natürliche Inexistenz hinausgehenden und zum Logos hin eigentümlichen Verbindung zu erbringen.

Was der einen mangelt, ergänzt also die andere. Die daraus fließende Folgerung für die theologische Erörterung unserer Christusverbundenheit ist die: die geoffenbarte Tatsächlichkeit vorausgesetzt, kommt weder eine nur scholastisch noch eine nur patristisch orientierte Begrifflichkeit der übernatürlichen Wirklichkeit einer besonderen Christusverbundenheit am nächsten, sondern wohl eine Vereinigung von beiden. Im übrigen ist in einem letzten Versagen endlicher Begriffe der Widerschein des *Mysteriums* zu erblicken, dessen Abgründigkeit wir niemals lebhafter empfinden als dann, wenn wir uns in der Untersuchung menschlicher Hilfskategorien für göttliche Glaubenswahrheiten vorsichtig tastend bis an den äußersten Rand ihrer Tragfähigkeit wagen.