Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 21 (1974)

Heft: 3

Artikel: Spannungen in der Christologie des Thomas von Aquin

Autor: Wiederkehr, Dietrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760467

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Dietrich Wiederkehr

Spannungen in der Christologie des Thomas von Aquin

Die Hermeneutik der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes, der Dogmengeschichte und der scholastischen Theologie sieht sich mit einer Vielzahl von philosophischen und theologischen Kategorien konfrontiert, in denen sich unterschiedliche Wirklichkeitsverständnisse, menschliche Erfahrungshorizonte und Geschichtsperspektiven darstellen. Die Unterschiede lassen sich nicht apologetisch auf eine Kontinuität hin harmonisieren, sie können auch nicht als unbewältigte Denkaufgaben nebeneinander stehen gelassen oder gegeneinander ausgespielt werden. Der Wandel der Denkformen und der sprachlichen Kategorien hat so vielfältige innere und äußere Motive, daß er zunächst am besten ohne Wertung zur Kenntnis genommen wird: ohne ein negatives Pauschalurteil etwa der «Hellenisierung», aber auch nicht mit einem optimistischen Pauschalurteil der fortschreitenden Evolution. Bisher bezog sich die Gegenüberstellung meistens auf Gegensatzpaare wie: dynamisch-statisch, existenziell-objektivierend, funktional-ontologisch, geschichtlich-ungeschichtlich usw; die Sprache des NT und des Dogmas bot dazu anschauliche Belege in den funktionalen Christusprädikaten des NT und den Wesensaussagen der altkirchlichen Konzilien. Weniger beachtet wurde eine andere Differenz zwischen den Christologien des NT und der nachherigen Dogmen- und Theologiegeschichte: bei aller innerneutestamentlichen Vielfalt ist die biblische Christologie doch durch eine durchgehende *Beziehungsstruktur* gekennzeichnet, die die Person und Geschichte Christi von Gott dem *Vater* her und auf ihn hin bezogen zeigt, während die dogmengeschichtliche Christologie fast ausschließlich die binnenchristologische Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi selber kennt. Durch die

frühe und nur zu endgültige Abstoßung des Adoptianismus und des Subordinatianismus wird eine über Christus hinausführende Beziehung zu Gott suspekt und tritt gegenüber der binnenchristologischen Beziehung der beiden Naturen zueinander zurück. Die rechtgläubige Christologie meint, sich gegenüber einer bloßen Gottesbeziehung Christi am sichersten mit einer absoluten *Gottheit* Christi abgrenzen zu müssen. Diese Sicherheitsmaßnahme führte allerdings dazu, daß damit auch die biblische *Gottessohnschaft* Christi nicht mehr genügend reflektiert wurde. Der Übergang von der früheren Struktur der Gottesbeziehung Jesu zur binnenchristologischen Beziehung der beiden Naturen war beinahe endgültig und vollständig; die frühere Struktur meldet sich aber immer wieder dort an, wo ursprüngliche ntl Christologoumena aufgenommen und integriert werden sollten, wo also die dogmatische Christologie sich ihrer Kontinuität zum NT versichern mußte. Die Spannung zwischen den beiden Strukturen stellt sich auch ein, wenn die Trinitätslehre mit ihren innergöttlichen Beziehungen mit der Christologie zusammengedacht wird; sie bleibt natürlich verborgen, wo die beiden «Traktate» sich verselbständigt haben [1].

Dieser Aufsatz wählt jetzt diese strukturelle Spannung zum Gegenstand seiner Untersuchung: die Christologie des Thomas von Aquin (begrenzt auf die Summa Theologiae) wird daraufhin befragt, ob darin die beiden wesentlich unterschiedenen Beziehungsstrukturen anzutreffen sind. Neben der Interpretationsaufgabe leitet uns dabei das vorhin genannte Anliegen: die Kontinuität zwischen dem biblischen Christuszeugnis und der dogmatischen Reflexion des Thomas, sowie der Zusammenhang und die Übereinstimmung zwischen der Trinitätslehre und der Christologie, wobei an diesem Verhältnis auch der offenbarungstheologische Stellenwert des Christusgeschehens deutlich oder auch undeutlich wird.

1. GESCHLOSSENE ZWEINATURENCHRISTOLOGIE

Zunächst befragen wir die Christologie des Thomas nach ihrer beherrschenden Struktur; die Stringenz seines durchgehaltenen systematischen Ansatzes läßt vermuten, daß das Material der biblischen und

[1] Die Priorität der sohnschaftlichen Gottesbeziehung Jesu auch für die dogmatische Christologie wurde grundlegend gefordert von PANNENBERG W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh ²1966) 345–349: «Die Indirektheit der Identität Jesu mit dem Sohne Gottes».

theologiegeschichtlichen Überlieferung bei ihm möglichst in einen einheitlichen Aufbau eingebracht wird.

a) Dogmengeschichtliche Vorentscheidung

Der Entscheidungsspielraum ist allerdings für Thomas wie für die ganze Scholastik zum vorneherein bestimmt durch die vorausgehende Geschichte. Bis zum Konzil von Chalcedon standen zwei christologische Modelle zueinander in Spannung, die mystische Einheitschristologie des Cyrill von Alexandrien und die nüchterne Unterscheidungschristologie der Antiochener. Der monophysitische Exzess jenes Ansatzes erfuhr in Chalcedon eine nie mehr voll überwundene Zurückweisung. Denn das verbale Gleichgewicht der Einheits- und Unterscheidungsformeln im Chalcedonense (DS 300–303), eingebracht vor allem durch den Brief Leos an Flavian (DS 290–295), kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Tendenz dieser Christologie doch stärker zur Unterscheidung hin weist [2]. Nicht umsonst suchte nachher der sog. Neuchalcedonismus die vermißte Einheit aus religiösen und soteriologischen Gründen wieder einzubringen, aber der Ausgang des monotheletischen Streites brachte doch wieder die konsequente Durchsetzung der Zweinaturenlehre und ihrer symmetrischen Unterscheidung der Naturen und der entsprechenden Vermögen. Die Einheit der Person blieb sicher besser gewahrt als in den zweideutigen nestorianischen Formulierungen, aber zunehmend fiel es dieser einen göttlichen Person zu, überhaupt die Einheit zwischen den beiden Naturen in der einen Hypostase sicherzustellen. Die Aufmerksamkeit war für dieses Verhältnis und für die Beziehung zwischen den beiden Naturen voll absorbiert und konnte sich nicht mehr für die umfassende Gottesbeziehung des ganzen Christus offenhalten. Dies wäre beim alexandrinischen christologischen Modell der «mía physis» wohl noch eher möglich gewesen, weil in ihm die Einheit zwischen den beiden Naturen in einer beinahe naturhaften Verschmelzung und Durchdringung durch das WORT und den SOHN aufging [3].

[2] Die Entstehungsgeschichte der Formel von Chalcedon und die ihr inhärierenden Spannungen sind in einer umfassenden dogmengeschichtlichen Darstellung von GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition; from the Apostolic Age to Chalcedon* (bedeutend erweiterte Fassung der zuerst deutschen Monographie: New York 1965) behandelt worden.

[3] Die Synthese von Chalcedon machte den verschiedenen christologischen Ansätzen und Schulen noch kein Ende, wie die Entwicklung des Neuchalcedonismus und des Monotheletismus zeigt. Vgl. ELERT W., *Der Ausgang der altkirchlichen*

Nun war es aber die andere, symmetrisch unterscheidende Christologie, die die alte Kirche an die mittelalterliche Theologie vermittelte. Nicht als ob die andern und früheren Ströme völlig versickert wären, etwa in den Schriften des Athanasius und des Cyrill von Alexandrien, sie wurden aber doch im Licht der weiterführenden Wirkungsgeschichte, also im Licht des Chalcedonense gelesen. Damit war aber, wie einleitend gesagt, die theologische Wahlfreiheit der Scholastik, auch des Thomas von Aquin, bereits eingeschränkt und durch dieses Vermächtnis der Dogmengeschichte vorentschieden [4].

b) Die Symmetrie der beiden Naturen als systematischer Ansatz

Es überrascht daher nicht, wenn jetzt die Christologie bei Thomas konsequent das Zweinaturenschema übernimmt und durchführt: ob es um das Verhältnis der beiden Naturen an und für sich geht oder um deren operative Gestalt, die Erkenntnis und das Wollen Christi. Nachdem in III.2. der Modus der Einigung von seinen naturhaften oder bloß moralischen Mißverständnissen abgegrenzt und als Einigung in der Person bestimmt ist, werden göttliche Natur und Person einerseits (III.3) und die Konkretheit der menschlichen Natur anderseits (III.4) ausgelegt. Die Symmetrie wird besonders deutlich, wo Thomas das Wissen Christi unterscheidet (III.9–12) und wo er aus der Unterscheidung der beiden Naturen auch auf unterschiedene Handlungsweise schließt (III.19). Sicher wird dabei die Einheit der Person auch immer einhergeführt, ausdrücklich dort, wo die Einheit des Seins in Christus aus der Einheit der Hypostase abgeleitet wird (III.17.2), ferner immer dann, wenn die beiden Naturen und ihre Wirksamkeit zu einer erfahrbaren Einheit zusammenzuschließen sind: in absteigender Richtung wirkt sich die göttliche Natur in einer Vielfalt von Vorzügen der menschlichen Natur aus, ihrem Gnadenstand (III.7), ihrem Wissen (III.9); in aufsteigender Richtung zieht die seinshafte Einigung auch die existenzielle Einigung nach sich im Willen Christi (III.18). Gerade nach der vorausgetroffenen Unterscheidung muß ihm an einer wirksamen Einigung gelegen sein.

Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte (Berlin 1957).

[4] Über das Verhältnis von Thomas zur altkirchlichen Dogmengeschichte vgl. Backes I., *Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter* (Paderborn 1931); ders., Chalkedon in der Hochscholastik: Chalkedon (hrsg. von Grillmeier A. – Bacht H.; Würzburg 1951–54) II 923–939.

Damit ist aber auch eindeutig, wo für Thomas die entscheidende christologische *Beziehung* liegt, nämlich im Verhältnis der beiden Naturen zueinander, also innerhalb der Einheit Christi selber, ob diese Einheit dann zuerst als seinshafte Einheit oder in ihren Auswirkungen als gnadenhafte und freiheitliche Einheit verstanden wird. Die Aufmerksamkeit für das gegenseitige Verhältnis läßt jede andere Beziehung weitgehend in den Hintergrund treten, so vor allem die Beziehung der göttlichen Person des Sohnes zum Vater; das Geschehen der Inkarnation wie auch die nachherige Geschichte Christi trägt sich weitgehend zwischen der göttlichen Person und Natur und der menschlichen Natur zu.

c) *zunehmende Formalisierung der Person des SOHNES*

Verbal behält sicher die annehmende göttliche Person die biblischen Titel WORT und SOHN, aber diese trinitarische Bestimmtheit erhält kaum mehr soviel theologisches Gewicht, daß diese trinitarische Stellung der Person für die christologische Einheit von Bedeutung wäre. Daß Thomas, gezielt auf die annehmende Person hin fragend, dafür eine theologische Begründung bringt, werden wir nachher berücksichtigen. In der Durchführung seiner Christologie bleibt es weitgehend unerheblich, daß nicht irgendeine Hypostase der Trinität Träger der göttlichen Natur ist, sondern der SOHN und das WORT. Unvermerkt wird denn auch der Personname oft durch den Namen GOTT ausgewechselt, ohne daß dabei die christologische Struktur verändert würde. Dies sei an einem Beispiel gezeigt:

In III.7.1 stellt sich Thomas die Frage, ob die vom Wort angenommene menschliche Seele auch die gratia habitualis gehabt habe, weil doch die Einigung mit der göttlichen Natur die geschaffene Teilhabe zu erübrigen scheine (ad 1). Als ersten Grund für diese Notwendigkeit nennt Thomas im Corpus articuli die unüberbietbare Nähe der menschlichen Seele zum göttlichen WORT (propter unionem animae illius ad Verbum Dei). Je näher nämlich ein Empfangendes der einwirkenden Ursache sei, umso mehr empfange es deren Einfluß. Nun aber stamme der Einfluß der Gnade von *Gott*, also sei es höchst konvenient, daß diese Seele auch den Einfluß der göttlichen Gnade empfange. Als zweiten Grund nennt Thomas die Befähigung der menschlichen Seele zu einem Gott entsprechenden konnaturalen Handeln in Erkenntnis und Liebe. Weil diese Seele am nächsten Gott erreichen soll, muß sie in ihrer menschlichen Natur auch durch den Stand der Gnade erhoben

werden (propinquissime attingere ad Deum). Der Text zeigt, daß die göttliche Person einfach als ursprünglicher Träger der göttlichen Natur gemeint ist und daß es auf ihre spezifische Personstellung nicht ankommt. So ist es verständlich, daß Verbum und Deus vertauschbar gebraucht werden.

Die Vermutung wird nachher noch an einigen besonderen Interpretationen des Thomas zu belegen sein, sie kann aber hier schon ausgesprochen werden: wo nicht unmittelbar eine bibeltheologische Fragestellung Thomas zwingt, auf die trinitarische Bezogenheit der göttlichen Person des WORTES resp. Sohnes zu reflektieren, fungiert dieser Name weitgehend absolut, unbezogen, als göttliche Natur und Person schlechthin. Es dominiert dagegen die Beziehung der menschlichen Natur und ihrer Vollzüge auf die göttliche Person, resp. Natur des WORTES selber. Diese beiden Beziehungen sind aber deutlich voneinander zu unterscheiden als die trinitarische Relation der göttlichen Person des WORTES/SOHNES einerseits und die binnenchristologische Relation der menschlichen Natur anderseits. Sie unterscheiden sich also sowohl von ihrem Beziehungsgegenüber her: zum *Vater* hin oder zur göttlichen Person des *Sohnes* hin, wie auch von ihrem Träger her: im ersten Fall ist die göttliche Person des Sohnes selber Träger der Beziehung, im zweiten Fall ist die menschliche Natur Subjekt der Beziehung. Sind die beiden Beziehungen aber voneinander unterschieden, so sind sie auch nicht austauschbar, als ob die sohnschaftliche Beziehung der göttlichen Person auf die geschöpfliche Beziehung der menschlichen Natur Christi übertragen werden könnte. Umgekehrt stellt diese Beziehung auch keinen Erkenntnisgrund für die trinitarische Beziehung dar. Wenn aber die sohnschaftliche Gottesbeziehung der göttlichen Person des WORTES innerhalb der Christologie nicht in Erscheinung tritt, wenn an die Stelle einer ausdrücklich relationalen Person einfach eine göttliche Person tritt, wie verhält sich dann eine solche Christologie zur Trinitätslehre?

2. APORIE DER BINNENCHRISTOLOGIE

Wir hatten eingangs auf die noch wichtigere strukturelle Verschiebung zwischen der biblischen und der dogmen- und theologiegeschichtlichen Christologie hingewiesen. Bisher wurde diese Verschiebung mehr in einem zeitlichen Nacheinander beschrieben; sie wird in ihrer ganzen Tragweite aber sichtbar, wenn wir einzelne Themen der biblischen

Christologie in ihrer thomasischen Rezeption verfolgen. Die Arbeit am biblischen Text in der kursorischen Auslegung, die neben seiner systematischen Arbeit immer einherging, stellte Thomas immer wieder vor das ursprüngliche Zeugnis als dem Ausgangspunkt und der bleibenden kritischen Instanz der theologischen Reflexion. Jedesmal stellt sich jetzt die Frage, wie die Verschiebung der christologischen Struktur sich auswirken wird, ob das biblische Zeugnis in die neuen Koordinaten der Zweinaturenchristologie übertragen wird, oder ob sich das Koordinatensystem selber vom biblischen Zeugnis in Frage stellen läßt. Die Christologie des Thomas zeichnet sich vor der späteren thomistischen Christologie dadurch aus, daß nicht nur die strikt ontologische Analyse der hypostatischen Union durchgeführt wird, sondern daß sich auch der heils- und lebensgeschichtliche Leitfaden noch durchhält, auf dem die «Mysteria vitae Jesu» und einige wichtige Loci der biblischen Christologie Platz finden. Wir wählen jetzt daraus einige aus, die deutlich durch die *sohnschaftliche* Gottesbeziehung Christi geprägt und strukturiert sind, gerade durch jene Beziehung also, die in der christologischen Systematik des Thomas durch die zunehmende Formalisierung der göttlichen Person vor der inner- oder *binnenchristologischen* Beziehung stark zurücktritt; *diese letztere Beziehung ist der biblischen Christologie ja völlig unbekannt.* Wie setzt sich Thomas mit diesem Material auseinander?

a) Gehorsam Christi gegenüber dem Vater (III. 18.5–6)

In III. 18 behandelt Thomas die Einheit Christi in seinem Wollen, wobei er konsequent die Zweinaturenlehre auszieht auf die beiden Willensvermögen und ihre Akte. In III. 18.5–6 sieht er sich vor das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Willens gestellt: Wollte der menschliche Wille Christi etwas anderes als Gott wollte? (5) und: Gab es in Christus einen Widerspruch der beiden Willen? (6).

In Art. 5 zeigt der erste Einwand deutlich die bibeltheologische Herkunft an, indem mit dem Psalmzitat Ps 39,9 die Gehorsamsexistenz Christi gegenüber Gott beschrieben wird, die sich auch aus vielen andern ntl Aussagen belegen läßt (Joh 4,34; 5,30; 6,39). Die uns interessierende trinitarische Frage wird in dieser Quaestion noch nicht präzise gestellt, sondern es wird zunächst die anthropologische Frage behandelt, wie sich die verschiedenen Kräfte des menschlichen Wollens, die Thomas näher unterscheidet, zum Willen Gottes verhielten. Bei der Unter-

scheidung einer «voluntas sensualitatis» und einer «voluntas rationalis», die selber noch einmal unterschieden wird insofern sie selber naturhaftes Streben oder aber von der Vernunft geleitetes Streben ist, haben wir unter der eigentlichen «*voluntas rationalis per modum rationis*» immer noch den menschlichen Willen Christi zu verstehen, der mit Rücksicht auf das Heil als dem Ziel des Leidens Christi auch das von Gott verfügte und gewollte Leiden annimmt: «Es war Wille Gottes, daß Christus Schmerzen und Leiden und den Tod erlitt, nicht als ob diese von Gott um ihrer selber willen gewollt wären, sondern in Hinsicht auf ihr Ziel, das menschliche Heil» (corpus). In seinem von der Vernunft geleiteten Wollen aber wollte Christus immer dasselbe wie Gott.

Corpus und Antworten auf die Einwände lassen erkennen, daß Thomas hier beim göttlichen Willen noch nicht binnenchristologisch an den göttlichen Willen Christi in seiner eigenen göttlichen Natur, sondern noch unbefangen an den göttlichen Willen des Vaters denkt; sowohl in der Titelangabe der Quaestio wie im Text ist also mit «Deus» die Person des Vaters gemeint, wie etwa in Ad 1: «Christus volebat ut voluntas *Patris* impleretur», oder auch in Ad 2, wo die Übereinstimmung im Wollen mit der freundschaftlichen Übereinstimmung begründet wird: «ratio considerat aliquid volitum in ordine ad voluntatem amici». Schließlich ist mit dem Zitat Mt 26,39 die Ölbergperikope präsentgehalten.

Die Antworten erwecken den Eindruck, daß der Ansatz der Zweinaturenchristologie in Art. 5 noch nicht wirksam wird, sondern daß einstweilen das bibeltheologische Verhältnis Christus – Vater vorausgesetzt wird. Ein eigener göttlicher Wille Christi aufgrund seiner göttlichen Natur ist in dieser Quaestio weder im Wortlaut noch als theologische Größe vorgekommen. Umso deutlicher wird jetzt die Verschiebung und die entsprechende Spannung im gleich anschließenden Art. 6: Gab es in Christus einen Gegensatz des Wollens? Erst jetzt treten wir in die eigentlich christologische Problematik ein, nachdem vorher der Widerstreit noch innerhalb des menschlichen Wollens geklärt worden war.

Wiederum klingt im ersten Einwand die bibeltheologische Situation der Ölbergszene an; diese wird mit Hilfe eines Athanasiuszitates interpretiert als Gegensatz zwischen einem menschlich-fleischlichen und dem göttlichen Willen Christi. Die von Thomas im vorausgehenden Artikel gemachte Unterscheidung innerhalb des menschlichen Willens ist hier also nicht eingeholt, sie lag natürlich schon außerhalb des athanasianischen christologischen Modells, in dem die menschliche geistige Seele und ihre Freiheit eine minimale und kaum wirksame

Bedeutung hatte. Das Sed contra zitiert den Konzilstext, in dem gegen den Monotheletismus die Unterscheidung der beiden Willen gelehrt, zugleich aber ihre Übereinkunft im Gewollten definiert wurde: «Der vom göttlichen Willen Christi unterschiedene menschliche Wille widersetzte sich nicht, sondern gehorchte *seinem* (= eigenen: eius) göttlichen und allmächtigen Willen» (DS 556).

Das Corpus articuli zeigt jetzt aber deutlich die veränderte Perspektive. Wohl spricht Thomas von einem möglichen Gegensatz im Willen Christi, insofern – wie schon in 18.5 erarbeitet – ein untergeordnetes Willensvermögen, für sich allein genommen, anders wollen könne als das ihm übergeordnete Willensvermögen, von dem es aber auch selber geleitet wird. Wenn es einen Gegensatz im Willen Christi gegeben hat, dann höchstens innerhalb seines menschlichen Willens, solange das natürliche und das sinnliche Wollen (vol. naturalis et vol. sensualitatis) für sich allein betrachtet werden könnten. Aber auch sie waren dennoch immer dem rationalen Willen Christi untergeordnet, nicht einmal hier kam es zu einem Gegensatz. Denn der geistige Wille in der menschlichen Natur Christi war schon immer dem göttlichen Willen untergeordnet und gehorsam. Deutlicher als in Art. 5 wird aber jetzt gesagt, *wessen* göttlicher Wille hier gebietet und erfüllt wird: es ist der göttliche Wille der göttlichen Natur Christi selbst: «Licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis *ipsius* (was sich auch auf die divina voluntas bezieht), non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. ... Quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas et voluntas rationis humanae *in Christo* passionem volebant» (corpus). Der menschliche Wille unterstellte sich, bei aller Vielschichtigkeit, die ihm aufgrund seiner naturhaften und sinnenhaften Komponente eigen ist, dem göttlichen Ratschluß; vor allem glich sich der menschliche Wille als «voluntas rationis humanae» dem göttlichen Willen an. Diese Übereinstimmung wird von Thomas auch in umgekehrter Richtung beschrieben, diesmal vom göttlichen Willen her in seiner Einwirkung auf den menschlichen Willen Christi: «neque voluntas divina, neque voluntas rationis *in Christo*, impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem aut per appetitum sensualitatis». Noch mehr, die Erfahrung des menschlichen Willens, auch in seinem naturhaften Widerstreben vor dem Leiden, wurde vom göttlichen und vom menschlich-vernünftigen Willen Christi sogar gewollt angenommen: «nec e converso voluntas divina

vel voluntas rationis *in Christo* refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae et motum sensualitatis in Christo.»

Der Unterschied gegenüber dem vorausgehenden Art. 5 ist deutlich: zwar wird die dort gewonnene Komplexität und gleichzeitige Einheit des menschlichen Willens festgehalten; zugleich wird aber auch in der Einheit der beiden Naturen der göttliche Wille als der *der Person Christi eigene Wille* bestimmt. Es bleibt nicht mehr unbestimmt, wer der personale Träger auch dieses göttlichen Willens ist: es ist die gleiche Person Christi. Damit ist aber die trinitarische Perspektive durch eine christologische abgelöst worden. Es stehen sich jetzt in der einen und selben Person Christi göttliche und menschliche Natur, resp. göttlicher und menschlicher Wille, in Unterscheidung und Einheit gegenüber. Der Unterschied zwischen der Struktur der bibeltheologischen Gehorsamssituationen und dieser spekulativen Interpretation ist offensichtlich: an die Stelle des trinitarischen Gegenübers Vater – Sohn, Gott – Christus, ist jetzt das inner- und binnenchristologische Gegenüber der beiden Willen, des göttlichen und menschlichen Willens des einen Christus getreten. Der «Deus», der in Art. 5 und seiner noch nicht konsequent durchgeführten Zweinaturenchristologie noch als Gott = Vater verstanden werden konnte, im Sinn der bibeltheologischen Gehorsamssituation, ist jetzt ohne Zweifel als Gott = göttliche Person und Natur des Sohnes begriffen. Die trinitarische Perspektive war in Art. 5 noch offen, weil und solange die Zweinaturenchristologie noch nicht konsequent angewandt wurde; ihre ausdrückliche Deutlichkeit in Art. 6 stellt aber unvermeidlich die göttliche Natur und Person Christi davor. Die Verschiebung und Verkürzung der Perspektive scheint von Thomas gar nicht wahrgenommen worden zu sein.

Dieselbe Aporie, die wir an diesem Text ausführlich dargestellt haben, läßt sich an weitern Anwendungen feststellen:

b) Christusherrschaft und Gottesherrschaft (III. 20)

Bibeltheologisch bildet sich das Thema der Herrschaft Christi erst allmählich heraus, anfangend von der Stellung des vorösterlichen Jesus im Horizont der Gottesherrschaft, bis zu seiner eschatologischen Erhöhung und Teilhabe in einer eigenen herrschaftlichen und richtenden Vollmacht [5]. Allerdings bleibt auch die ausgebaute und ausdrückliche

[5] Über die Stellung Jesu innerhalb der Gottesherrschaft vgl. SCHNACKENBURG R., *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg [4]1965).

Herrschaft Christi der ursprünglichen Herrschaft Gottes zugeordnet, wie dies etwa die Formel «zur Rechten Gottes» (Apg 2,33) symbolisch ausspricht, schließlich hebt sie sich in der vollendeten Geschichte in die Herrschaft Gottes hinein auf (1 Kor 15,24–28). Die Gemeinschaft Christi mit der Herrschaft Gottes begründet so einerseits die Handlungseinheit Jesu mit Gott, von der her mit Recht die nachbiblische Christologie auf die Seinseinheit als deren seinshafte Ermöglichung geschlossen hat; dennoch bleibt die Ordnung des Ursprungs und der Verwiesenheit Christi immer deutlich gewahrt, ohne je in eine unbezügliche Verschmelzung mit der Herrschaft Gottes und mit Gott selbst aufzugehen. Wie wird diese klare trinitarische Struktur in das andere Koordinatensystem des Zweinaturenmodells übertragen? Eine kurze Interpretation von III. 20. «De subjectione Christi ad Patrem» mag dies zeigen.

In der größern christologischen Systematik (vgl. Q. 16 Intr.) gehört die Quaestio 20 zu jenen Fragen, die nicht nur die hypostatische Union in sich selbst behandeln, sondern die präzise das *Verhältnis zwischen Christus und Gott dem Vater* betreffen; dabei kennt die Bibeltheologie Verhältnisse, die von Christus *zum Vater hin*, und andere, die vom Vater *zu Christus hin* beschrieben werden. Der ersten Gruppe gehört die Unterordnung, das Gebet und das Priestertum Christi an, der andern die Adoption und die Prädestination Christi.

Zwischen der bibeltheologischen Aussage und der spekulativen Reflexion liegt neben der strukturellen Verschiebung auch der jahrhunderte alte Kampf gegen einen häretischen Subordinatianismus [6], wie er etwa im Arianismus verurteilt wurde; damit bestand auch nicht mehr die gleiche Unbefangenheit gegenüber der biblischen Aussage; dies wird im folgenden zu berücksichtigen sein. So scheint denn zunächst eine mögliche Rede von einer Unterordnung Christi vor allem durch die Wesensgleichheit der trinitarischen Personen ausgeschlossen (1. Einwand). Anderseits sieht sich Thomas einer breiten bibeltheologischen Überlieferung gegenüber, die zwischen Christus und dem Vater ein Verhältnis der Über- und Unterordnung sieht; im «sed contra» wird etwa Joh 14,28 zitiert: «Der Vater ist größer als ich.»

Die Lösung wird durch das beigefügte Augustinuszitat bereits in der Richtung der Zweinaturenchristologie angebahnt, wenn im Zitat auch nicht nur neutrale Naturen, sondern heilsgeschichtliche Status gegenübergestellt werden (forma Dei – forma servi). Für die Verifikation

[6] Für eine gerechtere Beurteilung vor allem des vornicänischen Subordinatianismus vgl. MARCUS W., *Subordinatianismus*: LThK IX (1964) 1138 f.

der biblischen Aussage grenzt Thomas aber von Anfang an auf die menschliche Natur ein, ohne auch nur die göttliche Natur oder Person in Betracht zu ziehen: «habenti aliquam naturam conveniunt ea quae sunt propria illius naturae» (III. 20. 1 corpus). Unterordnung ist aber der menschlichen Natur gegenüber Gott in dreifacher Hinsicht eigen: durch die Teilhabe an Gottes Gutsein; gegenüber der Macht Gottes, der die menschliche Kreatur untergeordnet ist; durch die freie Unterwerfung im Gehorsam gegenüber seinem Gebot. Deshalb kann und muß diese Unterordnung auch von Christus ausgesagt werden. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß diese Aussage nur von der menschlichen Natur gelten kann.

Wenn jetzt nach der Bezugswirklichkeit dieser Unterordnung gefragt wird, setzt sich nun doch die bibeltheologische Formulierung durch: «diese dreifache Unterordnung *zum Vater* bekennt Christus von sich» (corpus). Die Antworten zu den Einwänden erläutern wiederholt, daß von solcher Unterordnung in Christus nur bezüglich seiner menschlichen Natur die Rede sein kann. Ähnlich wie vorher in 18. 5 bleibt hier das innerchristologische Verhältnis noch ausgeklammert, höchstens wird von der göttlichen Natur Christi jede Unterordnung als arianische Häresie negiert. Im Bereich der göttlichen Natur kann die eschatologische Unterwerfung nur darin bestehen, daß die Seligen in der Anschauung die gemeinsame Wesenheit von Vater und Sohn erkennen («ut videant ipsam essentiam communem Patri et Filio», ad 3).

Die Verschiebung der Beziehung zeigt sich auch hier erst im folgenden Artikel deutlich an: «War Christus *sich selber* unterworfen?» (20. 2). Eine alexandrinische Einheitschristologie, wie sie im 1. und 3. Einwand sich ausspricht, wird zu einer solchen binnenchristologischen Unterscheidung nur schwer Zugang haben.

Dagegen stützt Augustinus eine solche Unterscheidung, der die drei Personen viel stärker in die Einheit des göttlichen Wesens eingebunden hatte (sed Contra 1); schon Augustinus hat also den Weg für eine Verlagerung der Beziehung zwischen die beiden Naturen Christi eingeleitet. Christus hat so Knechtsgestalt angenommen, daß er die Gottesgestalt nicht verlor; wenn nun der Vater dank der Gottesgestalt größer ist als der Sohn in seiner menschlichen Natur, dann kommt auch dem Sohn dieses Größer-sein gegenüber sich selber in seiner menschlichen Natur zu (sed contra 2).

Herr- und Knecht-sein, so Thomas in seiner Antwort (corpus) werden einer Person aufgrund *ihrer Natur* zugesprochen. Würde es

von der Person ausgesprochen, bedeutete dies bei Christus neben der herrschenden Person des göttlichen WORTES die Annahme einer andern menschlichen dienenden Person, was auf die Häresie des Nestorius hinausliefe. Thomas kann sich die Aufteilung von Herrschaft und Unterordnung nicht anders als in Entsprechung zur göttlichen und menschlichen Natur denken. Somit bleibt nur die andere Möglichkeit: In seiner göttlichen Natur kommt Christus mit dem Vater überein, ist er also Herr; in seiner menschlichen Natur kommt er mit uns überein und ist unterworfen und dienend. Diese beiden Existenzrichtungen liegen aber innerhalb der gleichen Person zwischen den beiden Naturen. Somit kann sich Thomas der augustinischen Unterordnung Christi unter sich selbst anschließen. Thomas fügt noch eine sprachliche Regelung an (sciendum tamen ...): absolut und ohne Unterscheidung der Naturen können von der Person jene Titel gebraucht werden, die direkt die Person betreffen, wie etwa SOHN. Titel hingegen, die erst aufgrund der angenommenen menschlichen Natur prädiziert werden können, sollen vorsichtshalber mit der entsprechenden Präzisierung verwendet werden: «quod autem sit subiectus vel servus vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam». Diese Interpretation der biblischen Redeweise von der Unterordnung Christi unter Gott schränkt nicht nur den Geltungsbereich einer Beziehung zwischen Christus und Gott auf die menschliche Natur ein, sie verlegt gleichzeitig die Beziehung als solche zwischen die göttliche und menschliche Natur Christi. Während die biblische Formel die Geschichte und die Existenz Christi abkünftig von Gott her und gehorsam auf Gott hin bezieht, wird jetzt die göttliche Natur und die ewige Person des Sohnes aus jeglicher Bezogenheit auf Gott ausgespart und die vorher trinitarische Beziehung zu einer binnenchristologischen umgeformt. Daß die Beziehung der menschlichen Natur Christi zu seiner eigenen göttlichen Natur auch noch eine solche zwischen Christus und Gott sich selber voraushat, wird nicht mehr sichtbar; die trinitarische Beziehung wird durch die binnenchristologische Beziehung verdeckt und verdrängt.

c) *Gebet und Priestertum Christi (III. 21 und 22)*

Die Frage nach dem Gebet Christi löst Thomas in konsequenter Anwendung der Zweinaturen- resp. Zweiwillenlehre. Im Gebet wird das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und demjenigen des Menschen

sprachlich artikuliert und freiheitlich vollzogen. Die Unterscheidung der Willen in Christus und die Annahme eines unversehrten menschlichen Willens ziehen denn auch die Annahme eines echten kreatürlichen und menschlichen Gebetes Christi nach sich. Das Gebet Christi trägt sich so aber *zwischen seinem eigenen göttlichen und menschlichen Willen* zu: «Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per se efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam: inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare» (21. 1 corpus).

Diese Situierung des Gebetes ergibt sich folgerichtig aus dem Ansatz der Zweinaturen- und Zweiwillenlehre, auch wenn wiederum bibeltheologische Formulierungen stehen geblieben sind, die nach wie vor Gott den *Vater* als den Adressaten des Gebetes Christi zeigen: «Christus konnte alles vollbringen was er wollte, insofern er Gott war, nicht aber insofern er Mensch war, denn als solcher besaß er die Allmacht nicht. Dennoch wollte er, der zugleich Gott und Mensch war, zum Vater beten (voluit ad Patrem orationem porrigere), nicht als ob er keine Macht gehabt hätte, sondern zu unserer Belehrung. Erstens nämlich, um zu offenbaren, daß *er vom Vater her* ist, zweitens um uns ein Beispiel zu geben» (21. 2. ad 1). Die Spannung zwischen der im Corpus und in der Antwort zugrundeliegenden christologischen Struktur ist offensichtlich: die im Corpus gegebene Begründung leitet die Lösung aus der Unterscheidung der beiden Willen in Christus selber ab, die Antwort ad 1 hingegen situiert das Gebet zwischen Christus und den Vater, wobei sogar herausgelesen werden könnte, daß der Sohn auch in seiner göttlichen Natur in einer Gebetsbeziehung zum Vater steht («ut ostenderet *se* esse a Patre» – ohne nähere Unterscheidung).

Ähnlich wird auch das *priesterliche Amt* zwar der gottmenschlichen Person Christi zugeschrieben, die Beziehung priesterlichen Handelns aber wiederum in der menschlichen Natur begründet und nur von ihr ausgesagt. Die nicht mehr relational verstandene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater läßt es für Thomas nicht mehr zu, auch die göttliche Person und Natur des Sohnes in diese Beziehung priesterlichen Handelns einzubeziehen. Die göttliche Natur und Person erhält nur indirekt und von außen her eine Bedeutung, insofern sie dem priesterlichen Handeln des Menschen Jesus unendlichen verdienstlichen Wert verleiht: «licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus ... Et ideo, inquantum eius *humanitas* operabatur in virtute divinitatis,

illud sacrificium erat efficassissimum ad delenda peccata» (22. 3. ad 1).

Aus diesem Grund erklärt sich auch, weshalb Christus für sich selber nicht priesterlich handeln kann und auch nicht muß, weil er durch seine göttliche Natur und Person schon immer zu Gott gelangt ist und diesen Zugang nicht erst noch vollziehen muß (22. 4).

d) Spannungen zwischen den christologischen Strukturen

An den aufgezählten und analysierten Beispielen ist die eingangs formulierte Aporie sichtbar geworden. Zwei christologische Strukturen stehen zueinander in einer Spannung, die in den Texten wiederholt erkennbar und von Thomas gelegentlich auch gespürt worden ist. Die Spannung läßt sich gleichzeitig von ihren Quellen wie von ihrer Eigenart her kennzeichenen:

Die *bibeltheologische* Christologie sieht Person und Geschichte Christi, in gewiß unterschiedlicher Deutlichkeit und Ausbildung, doch immer in einer *Beziehung* zu Gott, sei es in einer Beziehung des Ursprungs und der Herkunft, der Handlungseinheit und Vollmachtsgemeinschaft, sei es schließlich in einer solchen der gehorsamen und mittlerischen Hinordnung Christi auf Gott. Diese Struktur erweckt zwar wiederholt den Eindruck der Unterordnung Christi unter Gott und ist in der Dogmengeschichte denn auch so verstanden worden. Die gleiche Kategorie der Beziehung erlaubt es aber, auch eine zunächst eschatologische, allmählich auch innergeschichtliche und schließlich sogar protologische Vollmachts- und Lebenseinheit Christi mit Gott auszudrücken, ohne je Gott und Christus in eine beziehungslose Wesensgleichheit nebeneinanderzustellen. Dieser Struktur tritt in der ntl Christologie keine andere Struktur gegenüber, die die Person und Wirklichkeit Christi in sich abschließt.

Die *dogmengeschichtliche* und auch von der Scholastik übernommene Struktur der *Zweinaturenlehre* hingegen grenzt ihr Blickfeld viel stärker auf die Wirklichkeit Christi selber ein, auf seine göttliche und menschliche Natur, die in der einen Person des WORTES subsistieren. Die göttliche Natur scheint jetzt keinerlei weitere Ursprungs- oder Hinordnungsbeziehung zuzulassen; die Abgrenzung gegenüber dem Arianismus hat die vorher noch möglichen legitimen Formen eines Subordinatianismus verdächtig und unmöglich gemacht. Eine Beziehung zu Gott hinter sich zurück oder über sich hinaus scheint nur noch mit der menschlichen Natur Christi verträglich zu sein. Die noch unproblematischen biblischen

Ursprungs-, Unterordnungs- und Hinordnungsaussagen werden jetzt als bedenklich von der göttlichen Natur und Person abgelöst und nur noch für die kreatürliche menschliche Natur Christi zugelassen, höchstens durch indirekte Idiomenkommunikation können sie noch von der göttlichen Person prädiziert werden. Waren diese Beziehungsaussagen vorher auf Gott den *Vater* gerichtet, dem Jesus in seiner Existenz gegenüberstand, mit dem er aber auch in eschatologischer und protologischer Gemeinschaft und Einheit lebte, so zielen sie jetzt nur noch auf die göttliche Natur und Person des WORTES. Aus der trinitarischen Beziehung ist eine binnenchristologische Beziehung geworden. Wir konnten diese Verschiebung gerade dort feststellen, wo Thomas biblische an den Vater gerichtete Beziehungsaussagen in die andere Struktur der Zweinaturenchristologie übertrug, was aber eine ernste Verkürzung der Christologie zur Folge haben mußte.

Nicht weniger ernst zu nehmen ist auch die damit eingetretene *Trennung von Trinitätslehre und Christologie*, nicht nur in der äußeren Anordnung der dogmatischen Traktate, sondern auch in ihrer inneren Verknüpfung. Der Glaube und die Theologie haben zum trinitarischen Geheimnis Gottes nur durch Offenbarung Zugang, wobei unter Offenbarung nicht nur und nicht zuerst eine belehrende und informierende Offenbarung verstanden sein kann, sondern eine Offenbarung durch den gelebten Gottesbezug Jesu, der von Gott her und auf Gott hin lebte, so in den Tod eintrat und von Gott in die Herrlichkeit erhöht wurde. Für die bibeltheologische Christologie besteht Übereinstimmung zwischen dem Vollzug dieser Gottesbeziehung Jesu und ihrer zunehmenden sprachlichen Verdeutlichung: der Gott, von dem her Jesus *lebt*, ist derjenige, den er auch als Vater an*spricht*. Mit der Übertragung auf die Struktur der Zweinaturenlehre und ihrer binnenchristologischen Geschlossenheit entfällt diese Übereinstimmung: im Wortlaut der ntl Zitate ist nach wie vor vom Verhältnis zwischen dem Vater und Jesus die Rede, in der Systematik wird diese Beziehung aber anderswo, zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi des WORTES situiert. Der sprachliche Wortlaut und der Vollzug meinen nicht mehr die gleiche Beziehung, umgekehrt wird der Glaube durch diese beiden Gestalten der Offenbarung, durch den Vollzug und das Wort, zu zwei je verschiedenen Beziehungen geführt. Das Wort führt ihn nach wie vor in die trinitarische Gottesbeziehung Jesu zum Vater ein, während der Vollzug – wie die Dogmatik ihn jetzt situiert – in das binnenchristologische Verhältnis der beiden Naturen einweist. Die gegenseitige Dek-

kung von Offenbarungsvollzug und -wort besteht nicht mehr: hier stehen wir vor der schwerwiegendsten Konsequenz der strukturellen Spannung in der Christologie des Thomas von Aquin. Man kann mit gutem Grund von einer *Aporie* sprechen.

3. KRITIK UND ÜBERWINDUNG DER APORIE

Sosehr Thomas von Aquin sich bemühte, den breiten Strom der biblischen und patristischen Überlieferung in eine möglichst gewaltlose Systematik einzubringen, so war er dieser Überlieferung doch zu sehr verpflichtet und verbunden, als daß er sie «ohne Rest» gewaltsam in eine Synthese gezwungen hätte. Wohl haben wir die Spannung und den Widerstreit zwischen den beiden christologischen Strukturen, der trinitarischen und derjenigen der Zweinaturenlehre, beobachten können. Wir haben die Anzeichen des Auseinandergehens feststellen können und die früheren theologiegeschichtlichen Vorentscheidungen aufgesucht, in deren Gefolgschaft die Christologie des Thomas sich schon immer bewegte. Wir können aber auch – und dies soll jetzt kurz versucht werden – Anzeichen erkennen, daß der Zusammenhang und die Einheit von Christologie und Trinitätslehre für Thomas doch bewußter waren. Vor allem war das biblische Zeugnis, mit dem sich Thomas ja immer wieder in eigener exegetischer Arbeit auseinandersetzte, so deutlich, daß es sich auch in seiner Systematik noch als resistent erwies. Deshalb befragen wir jetzt die Theologie des Thomas nach Querverbindungen zwischen den beiden Themenkreisen, der Christologie und der Trinitätslehre. Gibt es in seiner Christologie Ansätze, die den trinitarischen Bezug nach wie vor aufrecht erhalten? Und: gibt es in seiner Trinitätslehre Ansätze, die bis in die Christologie hinein durch- und ausgezogen sind? Wir wählen für diese gegenseitige Annäherung drei Texte aus, die zunächst das Problem verdeutlichen sollen, die aber auch Hinweise bieten, wie bei und nach Thomas selber eine Überwindung der Aporie aussehen könnte.

a) Weitgehende Dissoziierung von Trinitätslehre und Christologie (III.3.5)

In III.3 behandelt Thomas jene Fragen, die sich mit der annehmenden Person des Inkarnationsgeschehens befassen, wobei notwendig die Stellung der annehmenden Person aus der Trinität zur Sprache

kommt. Wichtig ist bereits die Unterscheidung in III.3.4., wonach bei der Annahme einer menschlichen Natur durch eine göttliche Person der Akt selber und der Terminus derselben auseinanderzuhalten sind. Der *Akt* selber geht aus der göttlichen Macht hervor, die allen drei Personen durch die eine *Natur* gemeinsam ist; dagegen *terminiert* die Annahme auf je eine bestimmte und von den andern unterschiedene *Person*: «Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii» (corpus). Daran schließt sich die spezifisch trinitätstheologische Frage an, ob eine andere Person als die Person des Sohnes Träger der angenommenen Menschennatur hätte sein können (III. 3. 5). Im Hintergrund der Frage wie ihrer Lösung stoßen die zwei theologiegeschichtlichen Typen der Trinitätslehre [7] aufeinander, der stärker an der Dreiheit der Personen orientierte Typus der ostkirchlichen Theologie und der stärker an der Einheit des Wesens orientierte Typus der abendländischen augustinischen Tradition. In diesem Artikel wird sich zunächst diese augustinische Tradition durchsetzen, während in der wenig später gestellten Frage (3.8) nach der Konvenienz der faktischen Ordnung doch noch die ostkirchliche und stärker heilsgeschichtliche Sicht wirksam wird, allerdings ohne die vorherige Dissoziierung noch rückgängig machen zu können.

In den Einwänden (videtur quod non) meldet sich wiederholt eine Theologie zu Wort, die eine möglichste *Entsprechung* und Weiterführung zwischen innergöttlicher Trinität und christologischer Heilsoikonomia gewahrt wissen möchte. Eine Abweichung in der Heilsgeschichte von der innergöttlichen Ordnung führte zu einer Verwirrung und höbe die Offenbarungsbedeutung des Christusgeschehens auf: «hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum» (videtur quod non 1); darum können der Vater und der Geist nicht Träger dieser menschlichen Natur sein, sondern nur, wie tatsächlich geschehen, der Sohn.

Ferner (videtur quod non 2) verlange die Ähnlichkeit zwischen der natürlichen Gottessohnschaft und der gnadenhaften Gotteskindschaft die Person des Sohnes als Träger der menschlichen Natur. Schließlich wird mindestens der Person des Vaters die Möglichkeit der Menschwerdung abgesprochen, weil er von seiner innergöttlichen Stellung her

[7] Vgl. Breuning W., Trinitätslehre: LThK X (1965) 360–62, bes. 361: «Das für die spätere lateinische Theologie wichtigste Moment ist der fast absolute Sieg der augustinischen Trinitätslehre über die von Richard von St. Viktor kräftig angeschlagene, bei Alexander von Hales und Bonaventura vollendet ausgebildete Trinitätslehre, die mehr dem griechischen Ansatz folgt.»

gar nicht in die Geschichte gesandt werden könne (videtur quod non 3). Die gemeinsame Tendenz der drei Einwände ist offensichtlich: zwischen der annehmenden Person der Inkarnation und ihrem trinitarischen Ort soll ein erhellender und weiterführender Zusammenhang gewahrt bleiben.

Die Einwände sind jetzt aber bereits nachteilig formuliert, weil sie die Freiheit Gottes im Verhältnis zur Geschichte durch vorgegebene Notwendigkeit zu beeinträchtigen und die nicht in Frage kommenden Personen in ihrer Wesensgleichheit zu gefährden scheinen. Auf dem Hintergrund des augustinischen Typus ließ sich dieser Eindruck wohl kaum vermeiden; dies zeigt schon das «Sed contra» an: die drei Personen wären nicht von gleicher Macht, wenn eine von ihnen etwas könnte, was die andere nicht kann. Entsprechend fällt auch die begründende Antwort aus: Sie greift die vorherige Unterscheidung von Akt und Terminus der Annahme auf. Jeder Person sei nicht nur die gleiche göttliche Macht zu diesem Akt eigen, sondern jede besitze auch ein gleichrangiges Personsein, trotz der relationalen und personbildenden Unterschiede: «Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem est etiam communis ratio personalitatis, licet proprietates personales sint differentes» (corpus). Dementsprechend wird der Akt der Annahme nicht nur von den drei Personen gemeinsam bewirkt, sondern er kann auch ohne Unterschied auf jede der drei Personen hin terminieren, also ebensogut auf die Person des Vaters oder des Geistes.

Die Einwände werden unter Anwendung dieses Prinzips entkräftet. Ad 1: Weil die Inkarnation in der Zeit die göttliche Person schon voraussetzt und nicht erst konstituiert, entsteht durch die Übertragung des (innertrinitarischen) Namens auf eine andere Person (in der Heilsgeschichte) keine Verwirrung. Die Sohnschaft in der Heilsgeschichte könnte also auch einer Person zukommen, die innertrinitarisch die Person des Vaters oder des Geistes ist. Eine Entsprechung in der Sohnschaft drängt sich also nicht auf. – Ad 2: Wohl ist die gnadenhafte Gotteskindschaft ein Abbild der natürlichen Sohnschaft in Gott, aber – als gemeinsames Werk der Trinität nach außen – setzt sie ebenfalls zum Vater und zum Geist, wie zum Sohn, in Beziehung. Sie läßt sich dem Vater appropriieren, weil er Prinzip der natürlichen Sohnschaft ist, und dem Geist, weil er die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn ist. Somit wäre auch bei einer Inkarnation des Vaters oder des Geistes die geforderte Ähnlichkeit mit der natürlichen Sohnschaft gewahrt. – Ad 3: Das ewige Ungezeugtsein des Vaters (esse innascibilis)

betrifft nur seine innergöttliche Ewigkeit und würde durch eine zeitliche Geburt nicht ausgeschlossen; ferner ist auch mit der Sendung des Sohnes die Person des Vaters als deren Herkunft mitgesetzt.

Somit ist also von der innergöttlichen Trinität her über die Person als dem tatsächlichen Subjekt der Inkarnation noch gar nichts vorentschieden, sondern es besteht – wenigstens in diesem Artikel – noch völlige Freiheit. Neben der tatsächlichen Ordnung, in der der Sohn Mensch wurde, stehen also andere Möglichkeiten, in denen eine andere trinitarische Person dennoch in der Heilsgeschichte die Stellung Christi als «*Filius* Hominis» einnehmen könnte. Diese Beliebigkeit und Vertauschbarkeit wahrt zwar in höchstem Maß die Freiheit Gottes, so weit sogar, daß die tatsächliche Ordnung ihre offenbarende Bedeutung für das Geheimnis der Dreifaltigkeit verliert: wenn in der Geschichte ein anderer Sohn heißen kann, der es im innergöttlichen Geheimnis nicht ist, dann sagt die Menschwerdung einer göttlichen Person über ihren innertrinitarischen Ort nichts Verbindliches aus; nur noch der dürftige Nexus einer Wortoffenbarung und -mitteilung macht dann eine Erkenntnis der Dreifaltigkeit möglich. Aus dem gleichen Grund wird die annehmende Person für die Inkarnation und die hypostatische Einheit über ihre abstrakte Personalität hinaus, in ihrer eigenen Beziehung, nicht bedeutsam; ob die menschliche Natur von der Person des Vaters oder des Sohnes getragen wird, verändert das Gottes-Verhältnis der angenommenen Menschennatur offenbar nicht. Denn die Differenzierung über die sich Thomas zwar Rechenschaft gibt, wird überspielt durch die «*communis* ratio personalitatis, *licet* proprietates personales sint *differentes*» (corpus).

b) Entsprechung von innergöttlicher Trinität und Inkarnation (III.3.8)

In einem dialektischen Gegensatz zum eben besprochenen Artikel steht die Frage, ob es geziemender war, daß die Person des Sohnes Mensch wurde, und nicht diejenige des Vaters oder des Geistes. Nachdem vorher eine möglichste Freiheit Gottes sichergestellt worden war, sollte jetzt doch die Richtigkeit der tatsächlichen Ordnung begründet werden, nicht als eine zwingende Necessität, aber doch als sinnvolle Konvenienz. Die hier untergebrachte bibeltheologische und patristische Tradition vermag zwar die vorherige Beliebigkeit nicht mehr voll rückgängig zu machen, stellt ihr aber doch eine innere Angemessenheit entgegen. Dialektisch ist jetzt auch der Aufbau des Artikels, treten

jetzt doch die Überlegungen, die vorher die eigenen Gründe des Thomas darstellten, als zu entkräftende Einwände auf (!):

1. Eine Menschwerdung des Vaters verminderte die Mißverständnisse und Irrtümer bezüglich der Inkarnation; die unterordnenden Beziehungsaussagen könnten dann gar nicht in die innergöttliche Trinität hinein ausgezogen werden. – 2. Die Neuerschaffung der menschlichen Natur geschieht durch die gleiche Person, der auch schon die Schöpfung zugeeignet wird, den Vater. – 3. Die Vergebung der Sünden als Ziel der Menschwerdung geschieht richtigerweise durch den Heiligen Geist, dessen appropriiertes Werk sie ist.

Thomas stellt sich hier den Schwierigkeiten, die er sich selber durch die vorherige Vertauschbarkeit bereitet hat, wonach irgendeine trinitarische Person Mensch werden könne. Das «Sed contra» tönt bereits die patristische Überlieferung an, die die biblischen Prädikate des WORTES sowohl im innergöttlichen wie im heilsgeschichtlichen Bereich gleicherweise gewahrt wissen will, die also auf eine Entsprechung der beiden Ebenen tendiert. Das «Corpus» sammelt die Konvenienzgründe der Tradition: Die Grundlegung und die Wiederherstellung des Schöpfungswerkes sollen durch das gleiche WORT geschehen. Menschliche Weisheit hat teil an der göttlichen Weisheit. Die Hinführung zum Erbe der Kindschaft geschieht durch denjenigen, der nicht nur durch gnadenhafte Adoption, sondern von Natur aus schon Sohn ist. Das sündige Streben nach Erkenntnis bei Adam wird geheilt durch das göttliche WORT der Weisheit.

Bei den Antworten auf die Einwände sei vor allem die dritte Antwort erwähnt, die paradoxerweise beinahe die gleichen Überlegungen macht, wie sie in III.3.5. vorkamen. Dort hatten sie gerade die Möglichkeit einer Menschwerdung des Heiligen Geistes begründet, weil er doch die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn wäre und so in der Heilsgeschichte die «Rolle» des Sohnes übernehmen könnte. Hier wird nun genau das Gegenteil gefolgert: weil der Geist nicht eine selbständige Gabe ist, sondern diejenige zwischen Vater und Sohn, sei es doch richtiger, daß der Sohn Mensch wurde, «cuius Spiritus Sanctus est donum» (III.3.8. ad 3).

Nachdem Thomas den Zusammenhang zwischen innergöttlicher und heilsgeschichtlicher Trinität beinahe bis zur Beliebigkeit gelockert hatte, suchte er sie in diesem Artikel doch wieder stärker aneinander zu binden. Aus dem innergöttlichen Geheimnis führt nun doch eine offenbarende Kontinuität in die Inkarnation hinaus, und umgekehrt

ermöglicht diese einen Erkenntniszugang ins Geheimnis der innergöttlichen Trinität. Bei dieser Sicht wird es für die menschliche Natur Christi von Bedeutung, von welcher trinitarischen Person sie angenommen und getragen ist: sie wird auch in sich selber bestimmt durch die Beziehung des Ursprungs und der Hinordnung, wie sie der Person des WORTES und des SOHNES eigen ist. In gleichem Maß wird der trinitarische Gottesbezug Christi offengehalten und kann nicht mehr durch eine binnenchristologische Geschlossenheit verstellt und verkürzt werden.

c) *Gottessohnschaft und Gotteskindschaft* (*III.23*)

An einer Stelle sieht sich Thomas fast unausweichlich der Aporie der beiden christologischen Strukturen gegenübergestellt, wenn er das Verhältnis zwischen der natürlichen Sohnschaft Christi und der gnadenhaften Gotteskindschaft bestimmen soll: «De adoptione, an Christo conveniat.» Vor allem hält sich hier die sohnschaftliche Beziehung, wie sie auch für die innergöttliche Trinität klargestellt wurde, bis in die Christologie durch. Andere Beziehungsaussagen, wie Unterordnung, Gehorsam, Gebet, Opfer usw. wurden von Thomas, als mit der göttlichen Natur und Person unverträglich, der menschlichen Natur Christi zugewiesen und auf sie eingeschränkt.

Die Struktur der Zweinaturenchristologie unterwarf sich die heilsgeschichtliche trinitarische Beziehungsstruktur. Sollte jetzt auch die sohnschaftliche Beziehung als unverträgliche Subordination aus dem Bereich der göttlichen Natur und Person ausgewiesen und auf die menschliche Natur eingeschränkt werden? Oder bliebe für die menschliche Natur Christi nur eine gesteigerte Teilhabe an der geschaffenen Gnade und der adoptiven Gotteskindschaft übrig? Die Durchführung wird zeigen, wie hier für einmal das Gewicht des biblischen Zeugnisses sich gegenüber den systematisierenden Versuchen einer Umstrukturierung behauptet.

Zuerst wird allerdings der Nexus zwischen der natürlichen Gottessohnschaft und der gnadenhaften Gotteskindschaft noch einmal gelockert. In III.23.2 wird die Annahme an Kindesstatt durch die Gnade der *ganzen Trinität* zugeschrieben: «Utrum adoptare conveniat toti Trinitati». Wiederum stellt sich die Frage, ob der Kreis der innergöttlichen Trinität sich in Christus auch auf die Menschen hin öffne oder geschlossen bleibe. Nachher wird sich die Frage noch verschärfen, ob er sich wenigstens für Christus selber öffne. Eine Vorentscheidung ist

schon durch das Gnadenverständnis des Thomas getroffen: Gnade ist zwar auch die gnädige und freie Zuwendung Gottes zum Menschen, sie ist aber vor allem – und dafür steht meistens der Begriff «Gnade» – die Wirkung dieser gnädigen Zuwendung im Menschen, seine Erhebung in das übernatürliche Leben, die geschaffene Teilhabe und Befähigung zur Lebensgemeinschaft, Erkenntnis und Liebe Gottes. Als solches Werk geht auch die Annahme an Kindesstatt von der ganzen Trinität aus. Nur die innergöttliche Zeugung ist ein Proprium der Person des Vaters, so wie innergöttliche Sohnschaft ein Proprium des Sohnes ist. Aber die Annahme an Kindesstatt bringt eine geschaffene Wirkung hervor und ist somit der ganzen Trinität als «opus ad extra» gemeinsam: «facere quemquam effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae: quia ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio ... Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati» (III. 23. 2 corpus).

Von dieser nicht trinitarisch differenzierten Gottesbeziehung der gnadenhaften Gotteskindschaft hebt Thomas schon in diesem Artikel die natürliche Sohnschaft Christi ab: «Zwar werden wir durch die Annahme an Kindesstatt (adoptio) Brüder Christi, weil wir gleichsam denselben Vater haben wie er. Aber er ist doch anders der Vater Christi als der unsrige. Vater Christi ist er durch die natürliche Zeugung (naturaliter generando), und dies ist ihm (personbildend) eigen. Unser Vater aber ist er (nicht durch naturhafte Zeugung, sondern) durch eine freiwillige Tat (voluntarie aliquid faciendo), und dies ist ihm mit dem Sohn und dem Geist gemeinsam. Darum ist Christus nicht Sohn der ganzen Trinität wie wir» (III. 3. 23. 2 ad 2).

Noch bleibt aber offen, wie konsequent diese personale Sohnschaftsbeziehung auch für die Christologie gilt, ob sie sich auch gegen die sich abschließende binnenchristologische Zweinaturenstruktur durchsetzt. Der folgende Artikel III. 23. 4 behebt hier jeden Zweifel, weil er die natürliche Sohnschaft Christi jetzt auch auf seine menschliche Natur ausweitet und diese in sie einbezieht: «Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius adoptivus.»

Bei den Einwänden verdient der zweite unsere Aufmerksamkeit: mit Augustinus sieht Thomas zwischen der Gnade der Rechtfertigung und der Gnade der Inkarnation eine Analogie. Zumal bei seiner Betonung der geschaffenen Gnade läge es nun nahe, Christus als begnadeten Menschen auch nur subsumierend in eine allgemeine und höchstens approprierte Beziehung zur Trinität zu stellen. Wiederum stellte sich dann die

binnenchristologische Beziehung zwischen die göttliche Natur des Sohnes und seine menschliche Natur.

Die Antwort geht aber einen andern und erstaunlichen Weg: Die Bezeichnung Christi als angenommener (adoptiver) Sohn ist zweifellos durch die wiederholte Verurteilung des Adoptianismus [8] nicht mehr vom Verdacht zu befreien und darum unzulässig geworden. Von der natürlichen Sohnschaft kann an Christus nichts, auch nicht seine menschliche Natur ausgenommen werden. Während Thomas die Beziehungsaussagen sonst auf ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen oder menschlichen *Natur* geprüft und danach ihre Anwendung praktiziert hat, wird hier die *Person* zum entscheidenden Kriterium. Sohnschaft gilt primär von der Person, nicht von der Natur. Sohnschaft ist – Thomas verweist ausdrücklich auf seine Trinitätslehre in I. 32. 3 – eine personale Proprietät. Wenn jetzt in Christus nicht zwei, sondern nur eine Person ist, nämlich die ungeschaffene Person, dann kann in ihm daneben von keiner bloß abbildlichen oder teilhabenden Sohnschaft mehr gesprochen werden. Darum kann Christus, als natürlicher Sohn Gottes, in keiner Weise (auch nicht für seine menschliche Natur) als bloß angenommener Sohn bezeichnet werden: «Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, *nullo modo* potest dici filius adoptivus» (III. 23. 4 corpus).

Thomas ist sich des außergewöhnlichen Gedankenganges offenbar bewußt, wenn er in der Antwort ad 3 sein sonstiges Vorgehen vom jetzigen abhebt: «Die andern Beziehungsaussagen, wie Geschöpflichkeit, Dienstverhältnis, Unterordnung und Unterwerfung unter Gott betrafen nicht nur die Person, sondern auch die Natur.» Wir werden sogar sagen müssen: Thomas hat jene Beziehungsaussagen ausschließlich auf die menschliche Natur eingeschränkt und sie von der göttlichen Person Christi abgelöst und ferngehalten. Hier geschieht aber etwas ganz anderes: die Beziehungsaussage hat ihren eigentlichen Ort gerade in der *göttlichen Person und Natur*, aufgrund ihrer innergöttlichen Sohnschaft. Sie muß also zuerst von ihr ausgesagt werden und läßt sich nicht abschwächend auf die menschliche Natur zurückdrängen. Überdies erhält jetzt auch die menschliche Natur gleichen Anteil und gleiche

[8] In der Geschichte des Adoptianismus sind mindestens zwei Formen zu unterscheiden: der frühere sieht das gnadenhafte Verhältnis zwischen Jesus und Gott, der spätere versteht die Einigung der beiden Naturen auf moralische Weise; auch hier ist eine strukturelle Verschiebung und eine andere Situierung eingetreten. Vgl. GRILLMEIER A., *Adoptianismus:* LThK I (1957) 153–155. Auch hier ist vor allem für den frühen Adoptianismus eine gerechtere Beurteilung festzustellen.

Unmittelbarkeit in der Gottesbeziehung Christi zum Vater. Vor der für ihn unmöglichen Alternative, die geschöpfliche menschliche Natur Christi und ihren Gnadenstand in ein bloßes adoptives Gottesverhältnis zur ganzen Trinität auszuweisen, wie es eigentlich in der Logik einer nach außen nur gemeinsam handelnden Trinität gelegen hätte, holt hier Thomas auch die menschliche Natur Christi in das nicht nur appropriierte, sondern personale innertrinitarische Verhältnis hinein: auch als Mensch ist Christus nicht nur gnadenhafter Sohn der ganzen Trinität sondern natürlicher ewiger Sohn des Vaters.

Hier ist Entscheidendes für Thomas und die Christologie überhaupt geschehen: das Axiom (DS 1330), daß alle Werke der Trinität nach außen gemeinsam seien, daß umgekehrt für alle geschöpfliche Wirklichkeit nur ein Verhältnis zur ganzen Trinität denkbar ist, ist hier durchbrochen: es gilt sicher *nicht* von der hypostatisch angenommenen menschlichen Natur Christi, diese steht durch die Einigung mit der Person des Sohnes in einer nicht appropriierten personalen Beziehung zu Gott dem Vater. In beiden Richtungen ist die «Gemeinschaft» im Wirken des dreifaltigen Gottes personspezifisch bestimmt: Gott ist für den ganzen Christus, auch für seine menschliche Natur, der ewige Vater der Trinität; und Christus ist als ganzer, auch in seiner menschlichen Natur, der Sohn des Vaters.

d) Ausnahme oder kritisches Prinzip?

Damit ist für einmal die Aporie der beiden unvereinbaren christologischen Strukturen zugunsten der durchgehaltenen trinitarischen Beziehung entschieden. Mochte es sonst scheinen, Thomas wage in der Christologie die in der Trinitätslehre auch für Gott akzeptable Kategorie der Ursprungs- und Hinordnungsbeziehung nicht mehr auf die göttliche Natur Christi anzuwenden, sieht er sich hier durch das Gewicht der lapidaren Sohnschaftsaussage der biblischen und dogmatischen Christologie doch dazu berechtigt und sogar genötigt. Hier bleibt es nicht beliebig, welche Person aus der Trinität Mensch geworden ist, sondern die innergöttliche Sohnschaft wird bis in die menschliche Natur Christi hinaus ausgezogen, und umgekehrt wird diese menschliche Natur in die innergöttliche Sohnschaftsbeziehung eingeführt.

Der christologische Gewinn, nämlich die *Vorordnung* der sohnschaftlichen Beziehung zum Vater vor die binnenchristologische Struktur der Zweinaturenlehre – die hier allein schon durch die Fragestellung

bewußt bleibt – scheint zunächst an dieser Stelle allein zu stehen. Er ist sogar bedenklich teuer bezahlt durch die gleichzeitige Dissoziierung der gnadenhaften Gotteskindschaft von der natürlichen und urbildlichen Gottessohnschaft Christi. Dennoch werden wir diesen Durchbruch festhalten und in einer positiv verstandenen Kritik von ihm ausgehen. Zunächst hat hier Thomas im Widerspruch zu seiner übrigen christologischen Systematik entschieden; er hat sich auch von der beherrschenden augustinischen Trinitätslehre entfernt, denn bei *diesem* Opus bleibt nun doch mehr bestehen als eine Beziehung zur Trinität in communi, nämlich eine personale Beziehung der menschlichen Natur Christi zum Vater in der Person des Sohnes. Ganz allein steht dieser Durchbruch allerdings nicht: es wären nur schon innerhalb der christologischen Quaestionen weitere «Inkonsequenzen» aufzuzeigen, vor allem aber müßten die unbedenklichen relationalen Aussagen über den ewigen Sohn Gottes aus der Trinitätslehre bis hierher ausgezogen werden (I.33 und 34). Die dort relational bestimmte Hypostase des Sohnes, des WORTES, ist es ja, die in der Inkarnation der göttlichen und menschlichen Natur die Subsistenz, dann aber doch eine als ganze *relationale* Subsistenz verleiht, von der auch die göttliche Natur und Person nicht ausgenommen werden und die auch nicht auf die menschliche Natur zurückgedrängt und eingeschränkt werden darf. Wenn es inmitten der ewigen und innergöttlichen Trinität Gottes nicht unwürdig ist, von einer sohnschaftlichen Beziehung des Ursprungs und der Hinordnung zu sprechen, dann besteht kein Anlaß, dies in einer Zweinaturenchristologie von der göttlichen Natur und Person Christi nicht auch zu tun. Als weitere Ansätze zu einer konsequenten relationalen Durchstrukturierung der Christologie wären vor allem die weithin unausgenützten Ansätze der trinitarischen Sendungen auszuwerten (I.43), in denen schon immer der Ausbruch aus einer geschlossenen immanenten Trinität angebahnt wird und die auf ihre Weiterführung in der Christologie geradezu warten. Mit diesen Ansätzen zusammen nimmt sich der zuletzt besprochene Artikel III.23.4 nicht mehr als bloße systemwidrige Ausnahme aus, sondern als ein Zeichen für die durchgehaltene und von Thomas auch in einer dominierenden Zweinaturenchristologie nie ganz aufgegebene heilsgeschichtliche trinitarische Struktur. Sie widerlegt den Eindruck, es handle sich in der Pars I und in der Pars III um völlig verschiedene Personen, dort um wesentlich relationale innergöttliche Personen, hier um eine autonome und beziehungslose göttliche Natur und Person Christi; vielmehr bricht in einer solchen Fragestellung und

ihrer Lösung der Zusammenhalt des Denkens wieder durch. Allerdings wäre Thomas dieser Durchbruch kaum gelungen, wäre er nicht unter dem Gewicht eines unübersehbaren und nicht abzuschwächenden biblischen und kirchlichen Zeugnisses von der Gottes*sohn*schaft Christi gestanden. Mag die bibeltheologische Beziehung Christi zu Gott dem Vater wiederholt durch den binnenchristologischen Ansatz des Dogmas und der eigenen Christologie des Thomas abgeschwächt und verkürzt worden sein – wir haben die Aporie deutlich genug aufgezeigt –, an entscheidender Stelle hat sich das biblische Zeugnis und seine Struktur doch als wirksamer erwiesen. Natürlich wären nun von diesen Durchbrüchen her die übrigen Abschwächungen rückgängig zu machen, eine Arbeit, die lange vor Thomas schon bei der Theologie des Chalcedonense ansetzen müßte. Anstelle des symmetrischen Ansatzes der Zweinaturenlehre müßte nicht von der *Gottheit* und Menschheit Christi, sondern von der ursprünglichen und transzendenten relationalen *Gottessohnschaft* Christi ausgegangen werden; ihr hat sich die Zweinaturenchristologie nach- und unterzuordnen. So ließe sich unter der Diskontinuität zwischen der biblischen, der dogmatischen und der scholastischen Christologie eine tieferliegende Kontinuität freilegen.

Nach dieser kritischen und dennoch als weiterführend gedachten Auslegung einiger christologischer Texte des Thomas von Aquin ist auch schon ihre Bedeutung im 700. Gedächtnisjahr seines Todes erkennbar. Zunächst hat uns die Gegenüberstellung der beiden christologischen Strukturen vor eine Aufgabe geführt, die in den letzten Jahren mehrere neue Entwürfe der *Christologie* [9] hervorgebracht hat. Thomas könnte ohne Gewaltsamkeit an diesem aktuellen Gespräch beteiligt werden. Dann aber handelt es sich bei dieser Spannung zwischen einer binnenchristologischen und einer trinitarisch-relationalen Christologie auch um das Verständnis von Gottes *Offenbarung*: stehen wir bei Jesus Christus wirklich der trinitarischen Selbsterschließung Gottes gegenüber? Die Frage kann nur bejaht werden, wenn zwischen der Trinitätslehre und der Christologie keine strukturellen Widersprüche bestehen, wie sie sich aber durch eine in sich konsistente Zweinaturenchristologie in bedrohlichem Maß einstellen. Wie muß eine Christologie

[9] Eine Übersicht über die neueren christologischen Entwürfe bei: KASPER W. – SCHILSON A., *Christologie im Präsens*. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (Freiburg 1974), mit ausführlichen bibliographischen Angaben. Vgl. auch WIEDERKEHR D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie: Theologische Berichte II (Zürich 1973) 11–120.

angelegt sein, wenn sie in Christus den Weg in das Geheimnis Gottes eröffnen und offen halten soll? Schließlich zeigen die Texte, mit welcher Denkanstrengung Thomas zwischen dem biblischen Zeugnis und der geschichtlichen und dogmatischen Überlieferung zu vermitteln gesucht hat. Noch seine gefährlichen Verkürzungen zeigen, wie gründlich und behutsam Thomas die hermeneutische Aufgabe mit allen ihren Risiken in seiner Zeit zu lösen suchte. Mag er noch wenig von *Hermeneutik* gesprochen haben, so hat er sie jedenfalls beispielhaft betrieben.