

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Die Unio in persona
Autor: Rohner, Antonius M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762064>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

DIE UNIO IN PERSONA.

(S. Thomas, S. Theol. P. III qu. 2 a. 2.)

VON P. ANTONIUS M. ROHNER O. Pr.



Über diesen Artikel ist schon viel geschrieben worden. Vielleicht zu viel. Die vielen und weitläufigen Abhandlungen mit ihren vielen Für und Wider eines realen Unterschiedes zwischen Suppositum und Natur in den geschöpflichen Dingen haben die Frage und ihre Lösung eher verdunkelt als aufgeklärt, und doch wäre es so einfach, sich ein sicheres Urteil über die Sache zu bilden, wollte man nur einmal den Text des hl. Thomas ganz unbefangen studieren. Und zu viel ist über die Distinktion zwischen Person und Natur auch deshalb geschrieben worden, weil sich dadurch die Aufmerksamkeit derart auf den ersten Teil des Artikels konzentrierte, daß dem zweiten Teil desselben nicht die Beachtung geschenkt wurde, die ihm seiner Bedeutung nach gebührt.

In der folgenden Untersuchung möchte ich den Artikel lediglich nach dieser Seite hin betrachten. Es schwebt mir ein Zweifaches vor: erstens möchte ich die Lehre des hl. Thomas den diesbezüglichen historisch-kritischen Betrachtungen Harnacks in seinem „Wesen des Christentums“ gegenüberstellen. Dadurch wird einerseits die Lehre des hl. Thomas in ein neues Licht gestellt, während andererseits die Ausstellungen Harnacks in ihrer ganzen Haltlosigkeit zutage treten. Sodann scheint mir die Darstellung des hl. Thomas von den meisten neueren Lehrbüchern der Dogmatik in einer recht unglücklichen Form wiedergegeben zu werden. Mit diesen möchte ich mich also an zweiter Stelle auseinandersetzen.

I.

Den Mittelpunkt der Lehre des hl. Thomas bildet der Satz: „Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona.“ Dieser Satz ist das Endergebnis der Untersuchung über das Verhältnis von Suppositum und Natur, und zugleich der Ausgangspunkt für die weiteren Folgerungen: „Si ergo

humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam.“¹

In diesen Sätzen stellt der hl. Thomas 1. den Zusammenhang dar zwischen der kirchlichen Formulierung des Dogmas und dem Dogma, wie es in der Hl. Schrift enthalten ist, bzw. wie es schon vor dem Ausbruch des christologischen Streites und vor der kirchlichen Lehrentscheidung stets geglaubt worden ist. 2. Weist der hl. Thomas auf den Zusammenhang hin, der zwischen dem Glauben an die Menschwerdung Gottes und dem Wesen des Christentums besteht.

Wenn die Verbindung nicht in der Person stattgefunden, dann ist es um den Glauben an die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Leugnung der Menschwerdung Gottes aber ist gleichbedeutend mit der Auflösung des ganzen Christentums.

Das ist eine wuchtige Beweisführung. Das ist etwas anderes als ein dürres, angeklebtes argumentum ex ratione. Das ist nichts mehr und nichts weniger als der kürzeste und doch adäquateste Ausdruck alles dessen, was in der Seele der hl. Väter lebte, als sie gegen Nestorius stritten.

In diesen Gedankengang muß man sich hineingelebt haben, um im „Wesen des Christentums“ von Harnack jenen Punkt richtig zu fassen, auf den alle Fäden seiner historischen und kritischen Kombinationen zusammenlaufen. Die Kraft dieses Beweisganges ist der lebhafteste Protest gegen Harnack, wenn er schreibt: „Um einer Nuance willen kündigte man sich hier (auf dem Gebiete der christologischen Fragen) die brüderliche Gemeinschaft und sind Tausende geschmäht, verworfen, in Ketten gelegt und hingemordet worden. Es ist eine schaurige Geschichte.“² Nein, nicht um eine Nuance handelte es sich; der Glaube an die Menschwerdung Gottes und damit das ganze Christentum und damit das höchste Gut der Menschheit stand auf dem Spiele.

Harnack nimmt diesen alten Kampf wider das Christentum mit den alten und veralteten Waffen wieder auf. „Siebzehn Jahrhunderte hindurch hat man gemeint, und viele unter uns meinen es noch, der „Menschheit“ Jesu

¹ S. Thomas, S. th. P. III. qu. 2 a. 2.

² Ad. Harnack, „Das Wesen des Christentums“. 5. Aufl. 1901. S. 79.

Christi, welche auch sie lehren, sei bereits genügt, wenn man annehme, er habe einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele gehabt. Als ob es so etwas ohne individuelle Bestimmtheit gäbe! Ein Mensch sein heißt erstlich, eine so und so bestimmte und damit begrenzte und beschränkte geistige Anlage besitzen, und zweitens, mit dieser Anlage in einem wiederum begrenzten und beschränkten geschichtlichen Zusammenhange stehen. Darüber hinaus gibt es keine „Menschen“.¹

Die souveräne Art, in der hier Harnack gegen siebzehn Jahrhunderte in die Schranken tritt und die Kenntnis der Lehre, gegen die er also sprechen zu müssen glaubt, stehen zueinander im umgekehrten Verhältnis. Hier trägt ja Harnack beinahe wörtlich die dritte Objection unseres Artikels vor, ohne auch nur im geringsten auf ihre Lösung in der Scholastik Rücksicht zu nehmen. Der Einwand lautet beim hl. Thomas ungefähr so: Eine individuell bestimmte geistige Natur ist eine Person. Die Menschheit Christi aber war eine individuell bestimmte geistige Natur; denn das Abstrakte, das Allgemeine lebt nicht und webt nicht und steht nicht in einem geschichtlichen Zusammenhange.

Der hl. Thomas löst die Schwierigkeit durch die Unterscheidung zwischen einem individuellen Wesen, das eine individuell vollständig abgeschlossene Einheit darstellt (*individuum in genere substantiae, quod per se separatim existit*), und einem individuellen Wesen, das seinen individuellen Abschluß in einer höheren substanziellen Einheit findet (*individuum, quod existit in quodam perfectiori, scilicet in suo toto*).²

Auf Grund dieser Unterscheidung hat denn auch der hl. Thomas in seiner Christologie mit geradezu bewunderungswürdigem Scharfsinn, Tiefsinn und Zartsinn alle individuell-menschlichen Züge des erkennenden, wollenden, empfindenden, betenden, handelnden, leidenden Ichs Christi dargestellt. Auch die Grenzen und Schranken der geistig-menschlichen Anlage Christi sowohl nach der Seite des Wissens als auch des Wollens und Könnens hin hat er mit sichtlicher³ Sorgfalt untersucht. Die Unterscheidung

¹ Harnack, a. a. O. S. 8.

² S. Thomas, P. III. qu. 2 a. 2 ad 3.

³ S. Thomas, qu. 7 a. 11 et 12; qu. 8 a. 4; qu. 10 a. 1. 2. 3; qu. 11 a. 1—4; qu. 12 a. 1. 2; qu. 13 a. 1—4.

stellt somit das Gebiet der Erfahrung und der Vernunft gegen alle Zweifel und Angriffe sicher; aber ebenso sicher stellt sie den Glauben, daß dieser Mensch Gott sei und somit nicht wie andere Menschen „in einem begrenzten und beschränkten geschichtlichen Zusammenhange“ stehe.

Die Behauptung Harnacks: „Darüber hinaus gibt es keine »Menschen«, — das heißt, wenn Christus Gott ist, dann ist er kein Mensch mehr, — geht weit über den Nestorianismus hinaus. Für Harnack ist die Verteidigung des Nestorianismus bloß ein Mittel zum Zweck der Verteidigung seines vollendeten Unglaubens.

Diesen Unglauben sucht Harnack mit dem Schilde seines Glaubens zu decken. Er sagt: „Selbst wenn die christologische Formel die theologisch zutreffende wäre — wie weit hat sich die Kirche vom Evangelium entfernt, die da behauptet, man könne zu Jesus Christus kein Verhältnis gewinnen, ja man versündige sich an ihm und werde hinausgestoßen, wenn man nicht allem zuvor anerkenne, daß er eine Person mit zwei Naturen . . ., je einer göttlichen und einer menschlichen, gewesen sei? Bis zu solcher Forderung hat sich der Intellektualismus ausgebildet!“¹

Von einem Forscher, der das Evangelium gegen die Kirche ausspielt, sollte man eigentlich erwarten dürfen, daß er auch zum wenigsten Bezug nimmt auf die Schriftbeweise, durch die die hl. Väter die „christologische Formel“ begründet haben. Statt dessen wirft er dem katholischen Glauben einfach „Intellektualismus“ vor. Hier spricht der ganze Protestantismus gegen den katholischen Glauben. Hier offenbart sich ein ungeheurer Abgrund, der uns trennt. Der Gegensatz läßt sich in drei Punkte zusammenfassen:

1. Der katholische Glaube ist wesentlich etwas Objektives; er hat zum Gegenstand die Wahrheit, die ganze Wahrheit, die Wahrheit selbst, die zum Menschen spricht, um ihn frei zu machen, wenn der Mensch nur hören und sich der Auktorität der Wahrheit unterwerfen will. Nach Harnack ist die christliche Religion in ihrem tiefsten Grunde etwas Subjektives; sie ist in ihrem Wesen einzig gegeben in dem „inneren Erlebnis“.² 2. Die göttliche Wahrheit führt notwendig zur katholischen Einheit des

¹ Harnack S. 147.

² Harnack S. 169.

Glaubens und der Liebe; der religiöse Subjektivismus dagegen treibt ebenso notwendig zur protestantischen Spaltung. „Der Protestantismus rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird.“¹ 3. Die Wahrheit fordert Klarheit; der Irrtum dagegen sucht das Dunkel auf.

Aus diesem Gegensatz erklärt sich der Anstoß, den Harnack an den bestimmten und klaren Forderungen, die von der katholischen Kirche, der Hüterin der Wahrheit, zum Schutze der Wahrheit immer gestellt wurden, nimmt.

Die bisher aus Harnack angeführten Stellen richten sich gegen das Geheimnis des Gottmenschen — gegen Gott und den Menschen in einer Person; also gegen das Geheimnis der Menschwerdung. Bis auf Harnack hat nun jedermann das Wesen des Christentums aus dem Geheimnisse des Gottmenschen Jesu Christi herausbestimmt. Harnack dagegen legt sich zuerst ein modernes, rein natürliches Christentum zurecht, um dann daraus auch ein rein menschliches Wesen Christi willkürlich zu konstruieren.

„Tollere fidem incarnationis est subruere totam fidem christianam.“ Der Gottmensch ist der Anfang, der Mittelpunkt und das Ende der ganzen christlichen Religion. Unser Glauben, unser Hoffen, unser Lieben steht und fällt mit dem Gottmenschen. Die harmonische, katholische Vereinigung des Übernatürlichen mit dem Natürlichen, des christlichen Denkens mit dem christlichen Leben, der Außenwelt mit der Innenwelt und beider mit der Überwelt sind der Ausdruck und Abdruck der Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen in der einen Person Jesu Christi. Das Leben des Gottmenschen soll durch die katholische Kirche in das Leben der ganzen Menschheit hineinwachsen. An dieses und noch viel mehr dachte der hl. Thomas, da er die Worte niederschrieb: „Tollere fidem incarnationis est subruere totam fidem christianam.“

Und daß dies die Überzeugung aller christlichen Jahrhunderte war, ist auch Harnack nicht fremd. Er weiß, daß „Athanasius für die Formel, der Logos-Christus sei

¹ Harnack S. 172.

eines Wesens mit dem Vater, so gestritten hat, als handle es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion“.¹ Er weiß auch, daß „andere griechische Kirchenlehrer jede Gefährdung der vollen Einheit von Göttlichem und Menschlichem in dem Erlöser, jede Vorstellung einer bloß moralischen Verbindung wie eine Auflösung des Christentums betrachtet haben“.² Er scheint auch diesem Punkte eine ganz besondere Wichtigkeit beizulegen; denn er geht näher auf die Sache ein. Er gibt eine Erklärung. Man faßte „die christliche Erlösung als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zu göttlichem Leben“. Diese Idee aber führte zur weiteren Vorstellung: „Die göttliche Natur muß einströmen und muß die sterbliche Natur umbilden.“ „Das Göttliche aber, d. h. ewiges Leben, und zwar so, daß er es zu übertragen vermag, hat nur Gott selbst.“ „Also muß der Logos (Erlöser) Gott selbst sein, und er muß auch wahrhaft Mensch geworden sein.“³

Wieviel von dieser Auffassung dem Wirklichen entspricht, d. h. in welcher Weise und in welchem Sinne Schrift und Väter die Menschwerdung und die Erlösung, bzw. das ewige Leben — und damit im letzten Grunde das Ganze des christlichen Glaubens — zueinander in Beziehung bringen, hat der hl. Thomas im herrlichen zweiten Artikel der zweiten Quästion seiner Christologie und in dem noch viel herrlicheren cap. 54 des vierten Buches seiner Summa contra Gentiles dargestellt. Darin tritt die Wahrheit des katholischen Glaubens in ihrem ganzen Ernste und in ihrer ganzen Schönheit hervor.

Harnack dagegen ist schnell fertig mit seinem Urteil. Er verbindet mit der Auferstehung und dem ewigen Leben die Vorstellung eines „pharmakologischen Prozesses“.⁴ Damit hat er diese beiden Inhalte des Glaubens der Lächerlichkeit preisgegeben, um damit die Gottheit Christi ebenfalls lächerlich zu machen. Diesem Zwecke allein dient seine oben angeführte Erklärung und Ableitung.

Zwei Folgerungen ergeben sich hieraus: 1. Das protestantische, „religiöse Erlebnis“, mit dem Harnack so viel Aufhebens macht, ist ein religiöses Erlebnis, in dem nichts Religiöses erlebt wird, da es ja von jeder Beziehung auf ein wirklich ewiges Leben losgelöst ist. 2. Christus kann

¹ Harnack S. 145.

² Harnack S. 145.

³ Harnack S. 145.

⁴ Harnack S. 145.

nach Harnack, trotz seiner gegenteiligen Behauptung,¹ nicht mehr der „Weg zum Vater“, d. h. der Weg zum ewigen Leben genannt werden, da er ja — nach ihm — nicht die Wahrheit und das Leben ist.

II.

Um in der weiteren Untersuchung des thomistischen Beweises vor allen Zweideutigkeiten geschützt zu sein, dürfte es gut sein, die scholastischen Begriffe „uniri in natura“ und „uniri in persona“ klar zu stellen.

1. Uniri in natura heißt: aus zweien wird eine Natur. Dieser Begriff ist viel enger als der Begriff: aus zweien wird eins. Denn auch aus den verschiedenen Teilen, die ein Haus ausmachen, entsteht durch die kunstgerechte Zusammensetzung etwas Einheitliches, ein Haus. Dieses Eine ist aber keine Natur-Einheit, sondern bloß eine Kunst-Einheit.

Andererseits aber ist der Begriff uniri in natura weiter als der Begriff: aus zweien wird eine neue, dritte Natur. Denn der Wasserstoff und der Sauerstoff verbinden sich allerdings durch die chemische Analyse zu einem ganz neuen, dritten Wesen, dem Wasser. Allein aus der Vereinigung von Materie und Form, die wesentlich auf das substanzielle Ganze hingeordnet sind, ergibt sich zwar eine Natur, nicht aber aliquid tertium, nicht eine neue Natur.²

Die Definition des uniri in natura, die sich bei P. Fei O. P.³ findet, wonach die Vereinigung in der Natur darin bestehen soll, daß das Resultat der Verbindung eine „*tertia nova essentia*“ darstellt, ist demnach nicht ganz zutreffend.

Ganz unzutreffend dagegen und eine Verwechslung der beiden Ausdrücke: *ex multis fit unum* und: *ex multis fit una natura* ist seine Aufzählung der „*uniones possibles in natura*“.⁴

2. Uniri in persona bedeutet eine innere Zugehörigkeit zweier oder mehrerer Realitäten zu einer und derselben Person, in der und von der sie alle, als dem Ganzen zusammengehalten werden. Die Frage: „*utrum unio facta*

¹ Harnack S. 91.

² Siehe *Summa contra Gentiles*, lib. IV. cap. 35.

³ *Theol. Dogmatica*, De Incarn. S. II. a. I. n. 20.

⁴ *Ibid.* S. II. a. I. n. 21.

sit in persona?“ ist also gleichbedeutend mit der Frage: „*utrum sit una tantum persona in Christo?*“.

Die Kraft des Beweises beim hl. Thomas liegt in dem schon anfangs zitierten Satz: „*Omne quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona*“. Dieser Satz hat allgemeine Gültigkeit und wird in seiner Allgemeingültigkeit durch den ganzen ersten Teil des Artikels zur Evidenz bewiesen.

Alles, was mit einer Person innerlich verbunden ist, mag es nun zum Wesen gehören oder eine im Wesen begründete Eigentümlichkeit bezeichnen, mag es die Existenz sein oder das bedeuten, was die Individualität begründet, mag es auch einen unwesentlichen Bestandteil darstellen oder überhaupt etwas, was der Person innerlich angehört, immer und in jedem Falle ist es mit der Person in der Einheit der Person verbunden. Beweis: Was immer mit der Person innerlich verbunden ist, tritt zu ihr in das Verhältnis eines realen „*quo*“ zum realen „*quod*“. In diesem Verhältnis aber besteht gerade die *unio in persona*. Also was immer mit der Person innerlich verbunden ist, *unitur in persona*. Im Schlußsatz decken sich also Vordersatz und Nachsatz. Sie können mithin auch umgekehrt werden: Was mit einer Person in der Einheit der Person verbunden ist, ist mit ihr innerlich verbunden, und: Was mit einer Person nicht in der Einheit der Person verbunden ist, ist mit ihr überhaupt nicht innerlich verbunden. Wenn also die Menschheit Christi mit dem Worte nicht in der Einheit der Person verbunden ist, dann ist sie mit der zweiten Person der Gottheit überhaupt nicht innerlich verbunden. Energischer und einleuchtender kann die Übereinstimmung zwischen dem Dogma, wie es von der Kirche gegen Nestorius definiert worden ist, und dem Dogma, wie es in der Hl. Schrift zum Ausdruck kommt, durch die Vernunft wohl kaum bewiesen werden.

Und auch das darf noch bemerkt werden, daß die Art des Unterschiedes zwischen *Suppositum* und *Natur* von dem Satze: „*omne quod inest personae, unitur ei in persona*“, zu dessen Begründung die ganze thomistische Untersuchung über das Wesen von *Natur* und *Suppositum* dient, selbst hinwiederum ein helles Licht empfängt. Leider aber wurde die Frage meistens aus dem Zusammenhange, in den sie hier der hl. Thomas bringt, herausgerissen und als ein eigenes Kapitel behandelt.

Besonders auffallend aber ist, daß die meisten neueren Lehrbücher der Dogmatik, soweit sie den Beweis des hl. Thomas zitieren, denselben in der Form eines recht seltsamen disjunktiven Syllogismus anführen. So sagt der mit Recht hochgeschätzte P. Janssens: S. Thomas „dilemmate ostendit, unionem, si nequit esse in natura, vel esse in persona vel non esse nisi apparentem vel extrinsecam“.¹ Abgesehen davon, daß diese Form nicht die Form eines Dilemma, sondern eines disjunktiven Schlusses ist, der vom Dilemma „omnino distinguitur“, wie Zigliara² sehr richtig bemerkt, ist der Beweis in dieser Form von sehr zweifelhaftem Werte. Nehmen wir einmal den Beweis in seiner vollständigeren Formulierung: „Potest aliquid inesse personae dupliciter: vel quatenus ad naturam pertinens, vel quatenus in persona saltem unitum. Atqui in praecedenti articulo vidimus unionem in Christo non esse in natura. Ergo vel est intrinsece in persona, vel non est nisi extrinseca.“³ Dieser Beweis verstößt gegen beide Regeln der Disjunktion.

1. Die Glieder des disjunktiven Obersatzes sind nicht vollständig aufgezählt. Vervollständigt müßte er heißen: Potest aliquid inesse personae tripliciter: vel ut accidens eius vel ut proprium eius vel ut essentia eius.⁴ In dieser Form aber würde sich der gewünschte Schlußsatz nicht ergeben. Oder man könnte den Obersatz auch so bilden: Potest aliquid inesse personae dupliciter: vel ut ad naturam pertinens vel ut non ad naturam pertinens. Allein auch in diesem Falle läßt sich kein Schluß erzielen. Die Form, die Janssens dem Obersatz gibt, vergißt ganz, daß omne quod inest personae, in persona ei unitur. Das „quatenus in persona saltem unitum“ ist also das Ganze, das sich mit dem inesse personae deckt, und kann folglich nicht als Glied aufgezählt werden.

Wenn das doch geschieht, dann ist die Folge davon, daß 2. die Glieder der Disjunktion sich nicht gegenseitig ausschließen; denn was immer zur Natur einer Person gehört, ist mit ihr auch in der Person verbunden.

Auch P. Fei O. P. gibt die Lehre des hl. Thomas im „Dilemma“ wieder. „Natura humana Verbo Dei unita fuit

¹ Tractatus de Deo-Homine I. p. S. II. memb. I. q. II. a. II. p. 106.

² Dialect., Lib. III. art. II. n. IV.

³ Janssens, Tractatus de Deo-Homine etc., p. 98.

⁴ Siehe Cajetan, Comment. zu qu. 2 a. 2 n. 6.

in natura vel in persona. Sed probatum est non fuisse unitam in natura. Ergo unio facta est in persona.“¹

Merkwürdiger ist, daß auch Billuart den Beweis des hl. Thomas in der Form des „Dilemma“ zitiert. „Nulla alia potest excogitari unio Verbi nisi in natura vel persona.“ „Atqui non in natura, ut probatum est. Ergo in persona.“²

Wo liegt denn der Grund dieser sonderbaren Übereinstimmung in dieser seltsamen Auffassung? Hat vielleicht der hl. Thomas dazu einen Anlaß geboten? Sind etwa folgende Worte des hl. Thomas schuld daran: „Omne, quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non“ . . . und die Schlußworte: „Quia igitur Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem . . .“? Es scheint kaum möglich, das anzunehmen. Denn in den ersten Worten liegt keine Spur eines Schattens eines disjunktiven Satzes. Die an zweiter Stelle aber unterstrichenen Worte sind vom hl. Thomas ganz offenbar in der Absicht beigefügt worden, um den Schlußsatz in der exklusiven Form bilden zu können: „consequens est, quod unio sit facta in persona Verbi, non autem in natura.“

Ein kurzer Hinweis auf Cajetan dürfte die Sache vielleicht erklären. Cajetan gibt folgende Analyse des thomistischen Beweises: „Verbum habet naturam humanam sibi unitam. Et non ad suam naturam divinam pertinentem. Ergo unio est facta in Verbi persona et non in natura. — Antecedens patet ex fide — Consequentia probatur. Quia si non unitur ei in persona, nullo modo unitur ei: ac per hoc tota fides subvertitur. Assumptum fundatur super illa maxima: Omne quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur illi in persona. (Von Cajetan unterstrichen.) Ex hoc enim patet quod negare unionem naturae humanae in persona Verbi Dei est negare naturam humanam inesse Verbo Dei: quod est negare incarnationem.“³

Wie man sieht, gibt diese Darstellung Cajetans den Beweis des hl. Thomas mit jeder nur wünschenswerten Genauigkeit, Durchsichtigkeit und Vollständigkeit wieder.

¹ Theol. dogm. voll. III., Sect. II. art. II. n. 24, p. 21.

² Tractatus de Incarnatione, dissert. IV. a. 1.

³ Cajetan, Comment. in III. p. q. II. a. II. n. 11.

Was aber der hl. Thomas im letzten Satze des Artikels verbunden, das hat Cajetan in den zwei ersten Sätzen seiner Analyse getrennt. Man brauchte nun statt des Cajetanschen „Et“ nur ein „Atqui“ zu setzen, und das „Dilemma“ war fertig. So hat es Cajetan allerdings nicht gemeint. Er läßt dem Satz: „Et non ad suam naturam divinam pertinentem“ die Bedeutung, die er im Beweisgang des hl. Thomas hat, auf die ich oben hingewiesen habe.

Im weiteren Verlauf seines Kommentars jedoch bringt Cajetan den Satz: *aut in natura aut in persona* wirklich mit dem Artikel in Verbindung. „*Occurrit hoc in loco, ubi primo distinguimus unionem in persona ab unione in natura, transeundo cum communi cursu Doctorum quod unio incarnationis aut est in natura aut in persona seu hypostasi, ut patet in III. Sent. . .*“¹

Die Herausgeber der leoninischen Summa machen zum Zitat Cajetans: „*ut patet in III. Sent.*“ die Randbemerkung: „*Dist. V. VI.*“ Es findet sich nämlich weder im dritten Buch der Sentenzen noch im Kommentar des heil. Thomas dazu irgendwo die Stelle: „*aut unio est facta in natura aut in persona.*“ Wohl aber behandelt der Magister *Sententiarum* in der fünften und sechsten Distinktion die unio incarnationis. Bei dieser Untersuchung aber standen ausschließlich die unio in natura und die unio in persona in Frage. Alle übrigen uniones schieden bei den hl. Vätern und „*communi cursu Doctorum*“ aus.

Dieser Umstand bot nun Cajetan eine willkommene Gelegenheit, wieder einmal seinen ganzen Scharfsinn an der „*subsistentia divina communis*“ erproben zu können. Man könnte ja, meint er, neben der unio in natura und der unio in persona auch noch an eine unio in *subsistentia divina communis* denken.

Selbstverständlich ist — nach all dem Gesagten — das „Dilemma“ mit allen Reflexionen, die Cajetan daran knüpft, dem Artikel des hl. Thomas rein äußerlich angefügt. Wer dasselbe mit dem Argument des hl. Thomas in einen inneren Zusammenhang bringen wollte, würde ein Mißverständnis in den hl. Thomas hineinbringen.

¹ Cajetan, *Comment. in III. p. q. II. a. II. n. 11.*