

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 15 (1937)

Artikel: Züge zum Christusbilde beim heiligen Thomas von Aquin

Autor: Hallfell, Matthias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762759>

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: 05.05.2025

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

Züge zum Christusbilde beim heiligen Thomas von Aquin¹.

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

In homine Christo se nobis ad
exemplum vitae praebuilt Filius Dei
(S. Aug. De Ag. Christiano c. 11).

In der Aufsatzreihe: «Züge zum Christusbilde» hat uns die Metaphysik der Ursächlichkeiten brauchbare Arbeitsprinzipien an die Hand gegeben. Das erste verdanken wir der Königin im Reiche der Ursächlichkeiten, der *Finalursache*. Sie tritt mit ihrem ganzen Einfluß für Christus ein, dessentwegen, dem zuliebe «alles geworden ist, was geworden ist» (Joa. 1, 3). In ihrem Lichte enthüllt sich uns der Sinn alles Geschehens in der Ordnung der Natur und der Gnade. Es vollzieht sich letzten Endes für Christus, Jesu wegen. — Zur Hinkehr und Wende zu Christus drängt der Einfluß der *Formursächlichkeit* in den geschöpflichen Dingen. Sie ist ja schließlich nichts anderes als ein schwacher Widerschein und Abglanz der Wesensform, die uns in Christus entgegentritt. Zur Klärung dieser ungemein anregenden und fruchtbaren Wahrheit entlehnten wir das nötige Licht einem *ersten* Personalnamen Christi, nämlich dem Namen: «Filius Dei» — Sohn Gottes. Er führte zu reichen Stoffquellen, die mehrere Aufsätze versorgten. Dieselbe glückliche Erfahrung machten wir mit dem *zweiten* Personalnamen Christi: «*Verbum Dei*» — Wort Gottes. Insbesondere waren es die aufschlußreichen Attribute: *Verbum Dei manifestans, glorificans, spirans amorem*, die uns herrliche Züge am Christusbilde offenbarten. Die gemachten Erfahrungen ermutigten uns, auch noch den *dritten* Personalnamen Christi: *Imago Dei* — Abbild Gottes, um den formenden und Gestalt gebenden Einfluß

¹ Fortsetzung vom Jahrgang 1931, Heft 3, pp. 245-264. Inzwischen sind alle bisher erschienenen Aufsätze zu diesem Thema im Verlage der *Paulinus-druckerei* in Trier in 2 Bändchen separat erschienen unter dem gemeinsamen Titel: *Wende zu Christus*. Ein Beitrag zur Verchristlichung des Lebens.

Christi zu befragen. Und es wurde uns die Antwort zuteil, daß Christus gerade in seiner Eigenschaft als « *Imago Dei* » das allgemeine und absolute Bildungs- und Erziehungsideal sein müsse.

Fürwahr, die Arbeitsprinzipien aus der Metaphysik der *Final-* und *Formursächlichkeit* haben sich bewährt. Das läßt uns hoffen, daß auch die *Wirkursache* ihren weithin reichenden Einfluß geltend machen wird, um Züge am Christusbilde aufzuhellen, die sonst verborgen bleiben würden. Wir werden in unserer Hoffnung nicht getäuscht werden. Und so wollen wir dem Bereiche der Wirkursache auch das Kenn- und Merkwort entlehnen, das wir als Titel und Unterschrift unter unser Christusbild zu setzen gedenken:

Christus im Arbeitskleid der Wirkursächlichkeit.

Einige grundsätzliche Erwägungen aus der Metaphysik der Wirkursache werden uns den Zugang zum Thema eröffnen.

1. Wesen und Eigenart der *Wirkursache* kündigen sich bereits in ihrem *Namen* an. Sie äußert nämlich ihren Einfluß durch *Wirken* und *Tun*, im *Arbeiten* und *Schaffen*. Der Tätigkeit ist es nun wesentlich, daß sie die Beziehungen zu zwei Bezugsstücken knüpft, einem ersten: dem *Prinzip*, aus dem sie ihren Ursprung und Ausgang nimmt, hervorquillt und herauswächst, das ihr Erreger und Träger ist und dem sie von ihrem Beginn an, durch ihren ganzen Verlauf hindurch bis zu ihrem Ende zu eigen gehört. Das zweite Bezugsstück, zu dem hin die Tätigkeit das Fundament, die Grundlage zu einer Beziehung legt, ist der *Abschluß*, der erreicht, das *Ergebnis*, das gezeitigt, das *Werk*, das fertig gestellt und erarbeitet wird¹.

Dieser Umstand rechtfertigt es, daß man die Tätigkeit bald von dem einen, bald von dem andern Bezugsstück her benennt. Aus den vielen Beispielen, mit denen uns der hl. Thomas in seinem ausgedehnten Schrifttum dient, seien zwei ausgewählt. Das erste ist der ärztlichen Praxis entnommen. Die Berufstätigkeit des Arztes, der bei den Lateinern « *Medicus* » heißt, kann ich von ihm her, der die Praxis ausübt, benennen und « *medicatio* » — ärztliche Bemühungen — heißen. Ich kann sie aber auch von dem beabsichtigten und oft

¹ Ipsa operatio potest considerari dupliciter: Uno modo secundum quod *exit* ab operante, qui est causa ipsius actionis; alio modo, secundum quod terminatur ad operatum (In Joa. c. 1 lectio 2 n. 1).

erreichten *Ziel* und Ergebnis, der wieder hergestellten Gesundheit — « *sanitas* » — her benennen und « *sanatio* » — Heil- und Gesundmachen — heißen. — Das andere Beispiel gehört der Gnadenlehre an. Für die Begnadung des Sünders hat man eine Reihe von Benennungen. Sieht man näher zu, so überzeugt man sich unschwer, daß sie entweder von dem begnadenden *Prinzip*, Gott, oder dem *erzielten Ergebnis* im begnadeten Menschen hergenommen sind. Von Gott her wird sie « *miseratio* » — Erbarmung, vom Menschen her « *justificatio* » — Rechtfertigung, oder auch « *Entsündigung* » genannt ¹.

Aus alledem ergibt sich, daß die Tätigkeit eine *Zwischenwirklichkeit* ist, die zwischen dem « *Agens* », dem tätigen Subjekte und dem « *Agendum* », dem zu tätigenden Objekte hin- und hergeht. Folgen wir ihr nach beiden Seiten hin. In dem tätigen Subjekte unterscheiden wir das « *Principium quod agit* » von dem « *Principium quo agit* », das « *Suppositum* », das der Erreger und Träger der Tätigkeit ist, von den Vermögen und Fähigkeiten, den Kräften und Fertigkeiten, die das Suppositum hat und durch die es *arbeitsfähig* und *arbeitstüchtig* wird. Von dem *Principium quod agit*, dem tätigen Subjekte, leitet sich eine grundlegende Zweiteilung der Tätigkeit her. Es ist nämlich entweder beseelt und belebt, oder unbeseelt und unbelebt. Das beseelte und belebte Wesen tätigt als solches *vitale* Tätigkeiten, d. h. Tätigkeiten, zu denen es sich selbst, von innen heraus, bestimmt, seien es nun Tätigkeiten vegetativer, sensitiver oder intellektiver Art. Die seelen- und leblosen Dinge hingegen können nur Vorgänge *nicht vitaler* Art hervorbringen. Und zu diesen bestimmen sie sich nicht selbst, von innen heraus. Sie werden vielmehr *von außen*, d. h. von *stärkeren* mechanischen, physikalischen und chemischen Kräften als sie selber haben, zu mechanischer, physikalischer und chemischer Betätigung *getrieben*.

Gehen wir sodann der Tätigkeit nach, um bei ihrem *Ziel* und Ende, ihrem Abschluß, ihrem *Ergebnis* stehen zu bleiben. Von hier aus wird eine andere, grundlegende Zweiteilung erkennbar. Der hl. Thomas beschreibt sie mit folgenden Worten: Nach Aristoteles gibt es ein zweifaches Tun und Wirken. Das erste hat zum wesentlichen Merkmal den Umstand, daß es mit seinem Ergebnis oder Erzeugnis *im* tätigen Subjekte selber *verbleibt* und darum nur ihm eine Aufbesserung, eine Vervollkommnung zuträgt. Eine solche *Innen-*

¹ De Veritate q. 28 a. 1 ad 8.

tätigkeit ist die *Sinneswahrnehmung*, das *Denken* und *Wollen*. Bei der zweiten Art bemerken wir das gerade Gegenteil. Die Tätigkeit verläßt mit ihrem Ergebnis das tätige Subjekt und trägt es an einen *Außengegenstand* heran, oder gar in eine *Fremdsache* hinein. Die Beispiele drängen sich von allen Seiten in unübersehbarer Fülle auf. Man denke nur an die *Handarbeit* in den menschlichen Betrieben innerhalb und außerhalb des Hauses. So vielfach und so verschieden sie auch sein mag, sie ist und bleibt *Außentätigkeit*, weil sie vom tätigen Menschen ausgeht und in den Stoff eingeführt wird, um ihn immer wieder neu zu gestalten und zu formen¹.

Die beiden Betätigungen finden sich in eminenter Weise in Gott. Die *Innentätigkeit* vollzieht sich im göttlichen Erkennen und Wollen, im göttlichen Lieben und Seligsein. Seine *Außentätigkeit* erkennen und verehren wir in der Erschaffung, Erhaltung und Regierung der geschöpflichen Dinge. Das Verhältnis der beiden zu einander ist nun so, daß die göttliche Innentätigkeit der Natur nach *früher* ist als die Außentätigkeit, und daß die letztere die erstere zur Begründung und Voraussetzung hat. Zur Verdeutlichung sei an das Wechselverhältnis der Innen- und Außenarbeit eines Architekten erinnert. Dessen Innentätigkeit besteht in dem Entwurf des Bauplanes und in dem Bauwillen; die Außentätigkeit in der Ausführung des Bauwerkes. Es ist nun klar, daß diese Außentätigkeit des Architekten abhängig ist, wie die Wirkung von der Ursache abhängig ist. Hat sie doch in der Innentätigkeit ihr Prinzip, ihre führende Norm und ihr leitendes Gesetz².

2. Dem Kundigen entgeht es nicht, warum man von der Innen- und Außentätigkeit des Menschen her den Weg nehmen darf, um zur Erkenntnis der Innen- und Außentätigkeit Gottes aufzusteigen. Der Grund liegt darin, daß die Innen- und Außentätigkeit des Menschen eine Offenbarung und analoge Weiterführung, eine schwache und schattenhafte Nachbildung der Innen- und Außentätigkeit Gottes ist. Als Abbild aber muß sie die Kenntnis des Urbildes vermitteln. Diese Gottähnlichkeit und Gottförmigkeit wurde dem Menschen der Anlage und dem Keime nach *einerschaffen*. Das bezeugte Gott selber, als er bei der Erschaffung des Menschen sprach: «Lasset uns den Menschen machen nach unserm Ebenbilde und Gleichnisse» (Gen. 1, 26), auf

¹ Von dieser Zweiteilung der menschlichen Tätigkeit in *Innen-* und *Außen-*tätigkeit leitet sich letzten Endes der Unterschied zwischen Persönlichkeits- und Sachkultur her.

² S. c. G. II c. 1.

daß er uns in seiner Innen- und Außentätigkeit ähnlich und gleichförmig sei¹.

Hier wollen wir einer sinnigen Bemerkung Tertullians Raum geben, der in seiner Abhandlung: « Über die *Auferstehung des Fleisches*, Kap. 6, die Ansicht vertritt, daß Gott bei der Erschaffung Adams das Ideal, das Ur- und Vorbild aller menschlichen Vollkommenheit, den zukünftigen Gottmenschen, Christus Jesus, vor Augen gehabt habe. Und diese Ansicht hat die begeisterte Zustimmung vieler Theologen gefunden. Auch der hl. Thomas bekennt sich grundsätzlich zu ihr, wenn er ganz allgemein und ohne jede Einschränkung den Leitsatz aufstellt: In jeder Art von Dingen und Wesen gibt es eines, das allen andern derselben Art an Vollkommenheit vorangeht und darum an erster Stelle steht. Ihm ist es vorbehalten, Ur- und Vorbild, Maß und Abbildungsideal für alle andern zu sein (C. G. III c. 24). — Diesen Grundsatz verwertet der hl. Lehrer immer wieder in seinem christologischen Schrifttum, um die überragende Größe des menschlichen Tuns und Wirkens Christi darzutun. Es begründet eine transzendente Beziehung *aufwärts* zu Gott und erweist sich als die glänzendste Offenbarung und vollkommenste *Nachbildung* des Wirkens Gottes. Es begründet aber auch eine transzendente Beziehung *abwärts* zu den Menschen und erweist sich als das unübertreffliche, aber doch auch wieder als das von allen nachahmliche *Vorbild* für alles menschliche Tun und Wirken. Das trifft sowohl für das *Innenleben*, als auch für die *äußere* Tätigkeit des menschengewordenen Gottessohnes zu.

I. Das Innenleben Jesu, das vollkommenste Nachbild des Innenlebens Gottes.

Mit Anlehnung an einen Weihnachtsgedanken des hl. Augustinus sagen wir: Den Menschen, den wir sehen konnten, durften wir nicht nachahmen, noch uns ihm gleichförmig machen. Gott, dem wir folgen und uns gleichförmig machen sollten, konnten wir nicht sehen. Damit wir Menschen nun Gott sehen, ihm folgen und nachahmen, unser Leben nach seinem Leben bilden und gestalten könnten, wurde er Mensch². Im Hinblick auf die vollzogene Menschwerdung nennen

¹ Deus ipse sibi in homine posuit spirituales imaginem (I q. 3 a. 1 ad 1).

² Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine et quem homo sequeretur, Deus factus est homo (III q. 1 a. 2).

wir ihn mit dem hl. Thomas: «*Deus humanatus*» (Opusc. 53 a. 1). — Christus ist der in die Menschheit *hineingeborene* und darum in der Menschheit *lebende*, das Innenleben Gottes vollkommen nachlebende Gottessohn. Er tritt mithin auf Grund seines gottförmigen Innenlebens in die transzendente Beziehung der Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit mit Gott, der Nachahmung und Nachfolge Gottes ein.

Im Lichte der vorausgeschickten *grundsätzlichen* Erwägungen zeigen wir an Hand des Christusnamens: «*Deus humanatus*» zuerst die beiden Bezugsstücke auf. Es ist zunächst der in seiner angenommenen, menschlichen Natur subsistierende und lebende Gottessohn. Die Offenbarung lehrt uns ihn in einer dreifachen Zuständlichkeit kennen, nämlich: als *geschichtliche* Persönlichkeit in menschlicher Gestalt und Erscheinungsform, sowie als *übergeschichtliche* Persönlichkeit *in der eucharistischen* Gestalt innerhalb der katholischen Kirche und in der *verklärten* Gestalt im Himmel. Das zweite Bezugsstück ist sodann der dreipersönliche Gott, der in der *einen*, göttlichen Natur von Ewigkeit zu Ewigkeit ein *Innenleben*, das sogenannte *innertrinitarische* Leben lebt. Das Fundament aber, das die besagte Beziehung begründet, stützt und trägt, ist das menschliche Innenleben Jesu. Wir werden es als das geschöpflich vollkommenste Abbild des innertrinitarischen Lebens Gottes kennen lernen.

1. Das Innenleben Jesu während seiner irdischen Pilgerschaft.

Um die Züge der abbildlichen Ähnlichkeit des Innenlebens Jesu mit dem innertrinitarischen Leben Gottes zu erkennen und darzustellen, müssen wir die Vergleichsstücke, die in letzterem enthalten sind, vor Augen behalten. Sie kommen in unser Blickbild, wenn wir uns auf den Platz stellen, der dem Ewigen Gottessohne innerhalb des Heiligtums der Gottheit zukommt. Und das ist der *Zwischenplatz*. Der Sohn ist nämlich «*Persona media*» (De Veritate q. 10 a. 3), *Zwischen-* oder *Mittelsperson* zwischen dem Vater und dem Heiligen Geiste. Weil er Zwischenperson ist, steht er in transzendentaler Zugehörigkeit, Beziehung und Hinordnung nach zwei Seiten, zum Vater und dem Heiligen Geiste.

Unsere Aufmerksamkeit gilt zunächst der Hinordnung des Sohnes zum Vater. Ob wir in ihr bereits Vergleichspunkte entdecken werden? Ganz gewiß, und dazu noch sehr ergiebige. In der ewigen Heimat der göttlichen Natur weiß er sich mit göttlichem Wissen als den *Sohn Gottes*, dem es wesentlich ist, *vom* Vater zu sein — *esse a Patre* —

und — esse ad Patrem — *zum* Vater hin orientiert zu sein¹. Er geht vom Vater aus und kommt von ihm her als der große « *Accipiens* », der göttlich Beschenkte, — « *accipere dicitur esse Filii Dei* » (I q. 33 a. 3 ad 2), der von Ewigkeit zu Ewigkeit die göttliche Natur und Wesenheit mit ihrem unendlichen Reichtum vom Vater entgegennimmt. In der geschöpflichen Heimat der menschlichen Natur weiß er sich mit dem vollkommensten, menschlichen Bewußtsein als der Gottes- und Menschensohn. Er weiß sich darum auch hier wiederum als der göttlich Beschenkte, der dauernd die Gaben Gottes entgegennimmt.

Die Christologie hat sozusagen ein Inventar davon aufgestellt. Wir müssen uns damit begnügen, nur die allgemeinen Gesichtspunkte namhaft zu machen, nach denen sie es aufgestellt hat. Um von den unerschaffenen Werten zu den erschaffenen herabzusteigen, sagen wir: Christus weiß sich in seiner Menschensohnschaft beschenkt mit dem unendlichen Werte der göttlichen Subsistenz, dem göttlichen Selbst und Ich der Person des ewigen Wortes. Dieses Geschenk bedingt alle andern, die sich in der *geschöpflichen* Ordnung finden. Wir können sie zu zwei Gruppen ordnen. Das menschliche Dasein und Leben, das in der vom Heiligen Geiste gebildeten menschlichen Natur Christi gründet, die alle *natürlichen* Vorzüge des Leibes und der Seele, alle *übernatürlichen* der Gnade und der Glorie im Höchstmaße in sich vereinigt; sodann die absolute Herrschaft und Macht über die Engel- und Menschenwelt, die Kräfte der Natur und Übernatur.

Nunmehr sind wir in der Lage, das Innenleben Jesu in seiner abbildlichen Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit mit dem Innenleben Gottes zu betrachten. Es verteilt sich, wie bei jedem Menschen, auf zwei Regionen, auf die Region des *Wissens* und die des *Wollens*.

a) Jesu Wissen, das vollkommenste Abbild des göttlichen Wissens.

Es empfiehlt sich, das Wissen Jesu nach drei gesonderten Wissensgebieten zu ordnen, um dessen Gottförmigkeit klarer hervortreten zu lassen. Es wird in ihr eine dreifache Abstufung erkennbar werden, die sich von dem dreifachen Wissen Christi herleitet, von dem Wissen um die geschöpflichen Dinge, von dem Wissen um sich selber und von dem Wissen um Gott.

¹ C. G. IV c. 8, 14; III q. 10 a. 2 ad 1.

α) *Christi Wissen um die geschöpflichen Dinge — gottförmig.*

Um die Gottförmigkeit im Wissen Christi aufzuzeigen, müssen wir unser Augenmerk vorerst auf das Wissen Gottes richten, um in ihm das zu entdecken und festzustellen, was überhaupt nachahmlich und abbildbar ist. Ist das geschehen, so drängt es uns, in Ehrfurcht und Liebe das Wissen Christi zu überprüfen, ob und inwieweit es nun das Nachahmliche tatsächlich nachahmt, das Vorbildliche und Abbildbare tatsächlich nach- und abbildet.

Im Wissen tritt der Wissende in die Wende, eine transzendente Beziehung, zum Wissensobjekt ein. Im göttlichen Wissen nimmt nun diese Wende eine Richtung, die der im menschlichen Wissen entgegengesetzt ist. Im menschlichen Wissen nimmt nämlich die Wende ihren Anfang *von außen*, den bereits existierenden Dingen. Sie bewegt sich weiter zu den geschöpflichen Ursachen und kommt schließlich zu Ende in der unerschaffenen Ursache, Gott, der ideellen Geburts- und Heimstätte alles Erkennbaren und Erkannten. Im göttlichen Wissen verläuft die Wende — um unsere menschliche, unzulängliche Ausdrucksweise beizubehalten, — gerade umgekehrt. Sie nimmt gleichsam *von innen* ihren Anfang, d. h. durch das göttliche Wissen geht im Heiligtum der Gottheit das *Ewige Wort* hervor. Und in diesem Ewigen Worte ist das göttliche Wissen nach außen, den erschaffbaren und den in der Zeit tatsächlich erschaffenen Dingen zugewandt¹.

Dank dieser kurzen, grundsätzlichen Darlegungen über das Wissen Gottes um die geschöpflichen Dinge haben wir einen Standpunkt erreicht, von dem aus wir uns über die wunderbare Gottförmigkeit des Wissens Christi unterrichten können. Wir tun es unter Anleitung des hl. Thomas. Nach ihm erhebt sich das menschliche Wissen Christi gleich im ersten Augenblick der Menschwerdung zur höchsten Vollendung der geschöpflich-möglichen Gleichförmigkeit mit dem Wissen Gottes. Das darf uns nicht wundernehmen. Ist es ja in geschöpflicher, analoger Nachbildung in derselben Ordnungsfolge den geschöpflichen Dingen zugewandt, wie es das göttliche Wissen ist. Sehen wir zu. Das Geheimnis der Menschwerdung eröffnet der Seele Christi augenblicklich die unmittelbare, beseligende Schau der göttlichen

¹ Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur (I q. 34 a. 3). — Siehe auch: De Veritate q. 4 a. 7; De Potentia q. 9 a. 9; C. G. IV c. 13.

Wesenheit in der Person des Ewigen Wortes (De Veritate q. 20 a. 2 ; III q. 9 a. 2). — Das Seelenaugen Christi ist unverwandt auf die unerschaffenen Herrlichkeiten der göttlichen Natur und Wesenheit gerichtet. Aber zugleich erschaut es — wenn auch in ursächlicher Abhängigkeit und Folge — die erschaffenen Herrlichkeiten aller Wesen, die je in der Vergangenheit gewesen sind, in der Gegenwart sind und in der Zukunft noch sein werden, bis in ihre letzten Eigentümlichkeiten und kleinsten Einzelheiten. So ist die Gottförmigkeit im menschlichen Wissen Christi um die geschöpflichen Dinge unverkennbar ¹.

Doch achten wir noch auf einige Einzel-Vergleichspunkte, um diese Gottförmigkeit in ein noch helleres Licht zu setzen. — Das *Ewige* im Wissen Gottes teilt sich dem menschlichen Wissen Christi mit. Die Folge davon ist, daß es im Wissen Christi, wie im Wissen Gottes, kein *Nacheinander*, kein *Fortschreiten* von Bekanntem zu Unbekanntem gibt. Das Wissen Christi ist vielmehr, gleich seinem göttlichen Vorbild, eine Gesamtschau, die in Gott alle geschöpflichen Dinge zugleich und zumal erfaßt. — Das Ewige im Wissen Gottes schließt aber keineswegs die *Ordnungsfolge* aus. Im Gegenteil, die muß da sein. Und so kann und muß ich in ihm von einem Rund- und Umgang von einem Wissensgegenstand zum andern sprechen. Der Grund hierfür liegt in dem unterschiedlichen *Wahrheitsgehalt* der geschöpflichen Dinge. Da gebietet die rechte Ordnung, daß das « Mehr » dem « Weniger » vorgehe (De Veritate q. 2 a. 1 ad 5). Diese Ordnungsfolge des Wissens Gottes geht nun in das menschliche Wissen Christi ein und begründet daselbst einen weiteren Zug der Ähnlichkeit und Übereinstimmung, der Abbildlichkeit und Gleichförmigkeit mit dem Wissen Gottes. Die Ordnungsfolge selbst aber verläuft nun so, daß sie beim *Menschensohn beginnt*, weil er ja in seiner menschlichen Natur alle Vollkommenheiten der Natur und Übernatur im Höchstmaß vereinigt und infolgedessen objektives Ordnungsprinzip sein muß ². Es folgen die allerseligste Jungfrau Maria und der hl. Joseph, die Apostel und Martyrer, die Heiligen des Alten und Neuen Testamentes

¹ Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis secundum quod Deum per essentiam videt et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens (Opusc. I c. 216).

² In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis (C. G. III c. 24).

nach Ausweis und Maßgabe der Christusähnlichkeit, die sie in sich ausprägen.

Das ist die *gottförmige* Art und Weise, in der Christus um die geschöpflichen Dinge wußte. Sie dürfte zur Genüge beschrieben und erklärt sein. Daneben wußte er noch auf eine *zweite* Art und Weise um die geschöpflichen Dinge. Sie wurde ihm im Augenblicke der Menschwerdung durch *eingeebene Erkenntnisbilder* zuteil und machte ihn in seinem menschlichen Wissen *engelgleich*, *engelförmig* (Opusc. I c. 216; III q. 9 a. 3; De Veritate q. 20 a. 3). Schließlich wußte er um diese Dinge noch auf eine *dritte* Art und Weise. Sie wurde ihm allmählich, auf dem Wege der tagtäglichen *Erfahrung* zuteil (Luk. 2, 52). In ihr « wurde er als *Menschengleichbild* und im Äußern als Mensch erfunden » (Phil. 2, 7). Näher auf die zweite und dritte Art des menschlichen Wissens Christi einzugehen, erübrigt sich. Es gehört weniger zum Thema unserer Arbeit.

β) *Christi Wissen um sich selbst — gottförmiger.*

Aus dem Vorstehenden dürfen wir entnehmen, daß das menschliche Wissen Jesu um sich selbst ihm ebenfalls durch das vorhin erwähnte, dreifache Erkenntnismittel zuteil wurde, nämlich durch die Schau im göttlichen Worte, durch die Schau in dem ihm von Anfang an eingegebenen Erkenntnisbilde seiner selbst und endlich durch die Schau des auf dem Erfahrungswege erworbenen Selbstbewußtseins. Diese *subjektiv-psychologische* Seite des Wissens Christi trägt Merkmale und Eigenschaften an sich, auf denen sich das Verhältnis und die Beziehung der Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit dem Wissen Gottes aufbaut. Die Klarheit und Bestimmtheit, die Festigkeit und Untrüglichkeit, mit der er um seine wahre Gottes- und Menschensohnschaft, seine irdische Sendung und Aufgabe wußte, waren die geschöpflichen Nach- und Abbilder der Klarheit und Bestimmtheit, der Festigkeit und Untrüglichkeit, mit der Gott um sich selber weiß.

Es bietet wohl noch einen größeren Reiz, die Gottförmigkeit des Wissens Christi um sich selbst nach der *objektiven* Seite zu betrachten. Zu diesem Ende suchen wir zu erfahren und zu ergründen, was er in und an sich erschaut, das als Nach- und Abbild der Herrlichkeit Gottes angesprochen werden kann. Um möglichst viel mit möglichst großer Sicherheit zu erfahren, halten wir uns an den Leit- und Merksatz des hl. Thomas: Die menschliche Seele gestaltet und formt sich

durch die Erkenntnis und Betrachtung ihrer selbst in etwa zu einem Bilde des dreieinigen Gottes. Das ist besonders dann der Fall, wenn sie sich gerade *als Abbild* Gottes erkennt und betrachtet. Denn dann bleibt sie in ihrer Betrachtung nicht bei sich selber stehen, sondern erhebt sich bis zu Gott¹.

Diesen Grundsatz wenden wir auf Christus und sein menschliches Wissen um sich selbst an. Er weiß sich in seiner *göttlichen* Natur als « das Ebenbild des unsichtbaren Gottes » (Col. 1, 15), als « den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens » (Hebr. 1, 3). Er weiß sich in seiner *menschlichen*, mit der Person des Wortes geeinten Natur als das vollkommenste Denkmal und Abbild der göttlichen *Weisheit*, als deren vollendetste äußere Offenbarung, als deren in die sichtbare Welt hineingestellte Verkörperung. « Du fragst nach dem Meisterwerk der Weisheit Gottes! Es ist Christus. In ihm findet das Weltall seine Vollendung und Krönung. In ihm kommt das Erste und das Letzte, der Anfang und das Ende zusammen. Das Wort Gottes, der Anfang von allem, vereinigt sich mit der menschlichen Natur, dem Ende von allem, das das Sechstageswerk abschloß » (Opusc. 53 c. 1). In der Betrachtung dieses Weisheitswerkes, in dem Wissen Christi um sich selbst, spiegelte sich die unerschaffene Weisheit Gottes in ihrer größtmöglichen geschöpflichen Schönheit und Pracht wider².

Christus sieht im untrüglichen Spiegel der göttlichen Wesenheit, daß er die herrlichste Offenbarung, das Wunderwerk der göttlichen *Allmacht* ist. Es drängt uns, seinem Wissen wenigstens von weitem folgen zu können. Zu diesem Ende leitet uns der hl. Thomas an, das Grund- und Kernegeheimnis Christi, die Menschwerdung, als *Verbindungs-* oder *Vereinigungswerk* von Gegensätzen zu betrachten. Groß ist die Macht, sagt er, die gegensätzliche, aber immerhin körperliche Elemente im leblosen und belebten Körper zusammenbringt und zusammenhält. Größer ist die Macht, die körperliche Elemente mit dem erschaffenen *Geiste*, der Seele, im Menschen zusammenbringt und zusammenhält. Ist ja die Gegensätzlichkeit der Verbindungsstücke viel größer. Die erzielte Verbindung, die Vereinigung von

¹ Imago Trinitatis in mente est quodam modo, secundum quod cognoscit seipsam, et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum (De Veritate q. 10 a. 7).

² Ea enim quae arte fiunt ipsius artis sunt *repraesentativa*, utpote ad similitudinem artis facta (C. G. II c. 2).

Leib und Seele, ist so innig und stark, daß nur die Macht des Todes sie lösen kann. Am größten aber, ja göttlich groß, ist die Macht, die körperliche Elemente mit dem unerschaffenen Geiste, der Person des *Ewigen Wortes*, zusammenbringt und zusammenhält. Denn hier klafft der Unterschied und Gegensatz der Verbindungsstücke unendlich weit auseinander (Opusc. 53, c. 1). — Die erzielte Verbindung, die Vereinigung der Menschheit und Gottheit in der Person des Wortes, ist so innig und stark, daß sie selbst nicht durch den Tod, durch keine geschöpfliche Macht gelöst werden kann. Sie ist nach dem Werturteil des hl. Thomas so groß, daß Gott bei seiner Allmacht sie nicht größer hätte machen können als sie tatsächlich ist. Findet sie ja unmittelbar in Gott ihr Ziel und Ende, ihren Abschluß. Etwas Größeres aber als Gott gibt es nicht (I q. 25 a. 6 ad 4).

Um seine und unsere liebende Verehrung für Christus zu nähren, verweilt der hl. Thomas mit Vorliebe gerade bei *den* Geheimnissen der Menschheit Christi, die in eine rührende *Gegensätzlichkeit* zu den Vollkommenheiten seiner Gottheit treten. In dem wunderbaren Vereinigungswerke der Menschwerdung gesellte sich die *Schwäche* und *Hilflosigkeit* des *Geschöpfes* zu der unendlichen *Macht* und *Majestät* des *Schöpfers*, der die Welten mit einem mühelosen Entschlusse seines Willens aufgebaut hat, der die Berge in seiner hohlen Hand trägt, der die Erdbeben und Stürme lenkt, wohin er will. Kleinheit und Begrenztheit, Armut und Not, Leiden und Sterben fanden mit der menschlichen Natur Eingang bei dem unendlich großen, seligen, unsterblichen Gott ¹.

Christi Wissen um sich erweckte nach einer Bemerkung des hl. Thomas (C. G. II c. 2) in der Seele Christi die Gefühle der Bewunderung und des ehrfurchtsvollen Staunens. Über was denn? Gewiß über sich selbst, das wundervolle Eine aus der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem, Zeitlichem und Ewigem, Irdischem und Himmlischem; aber mehr noch über Gottes *Allmacht*, die sich in ihm (Christus) das geschöpflich vollkommenste *Abbild* und Denkmal geschaffen. Und darum gingen das Wissen um dieses Abbild und die aus dem Wissen geborenen Gefühle der Bewunderung für dasselbe geradenwegs auf das *Urbild*, Gottes *Allmacht*, um in ihr zu ruhen.

¹ In novissimis vero temporibus valde eluxit *divina potentia*, quando creator potuit fieri creatura, impassibilis potuit pati, immortalis potuit mori, invisibilis potuit videri (Opusc. 54 c. 6).

Dafür hat der hl. Thomas eine zutreffende Erklärung, der wir wegen ihrer psychologischen Feinheit Raum geben müssen.

Jedes Geschöpf ist in seiner Art und nach dem Maße seiner Seinsvollkommenheit ein *Abbild* Gottes und seiner Vollkommenheiten. Es ist daher einer zweifachen Betrachtungsweise zugänglich. Einmal als Einzelsache, die in sich Existenz und Bestand hat und darum durch die Abstraktionskraft des Verstandes aus ihrem *Bildverhältnis* zu Gott losgelöst und herausgestellt werden kann. Geschieht das, so wird die Sicht des betrachtenden Geistes an dem Bilde und dessen näherer Umgebung festgehalten. Sie ist und bleibt erdgebunden. Sie erhebt sich nicht bis zu Gott, dem ewigen Ur- und Vorbilde. Es ist — um das nebenher zu sagen — die Methode der Sachverständigen, die ein altes Bildwerk auf seinen Stoff, seine Herkunft, seine Geschichte hin untersuchen, ohne sich darum zu kümmern, was oder wen es darstellt. Mit dieser Einstellung treten viele Naturfreunde an die Herrlichkeiten der Natur heran. Sie durchforschen das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich und machen dessen Stoff, Eigenschaften und Kräfte dem Menschen dienstbar. Sie steigen auch bis zum Menschen auf und machen ihn zum Gegenstand eines unausgesetzten, sorgfältigen Studiums. Sie bringen es zu einer erstaunlichen Fülle von Einzelerkenntnissen, die sie zu wissenschaftlichen Synthesen ordnen und zusammenstellen. Aber auf das wirklich *Ursprüngliche*, das außerhalb der Schöpfung in *Gott* ruhende Ur- und Vorbild achten sie nicht. Oder wenn ihnen der Gedanke daran kommt, so sprechen und schreiben sie nicht davon. Und so arbeiten sie, bewußt oder unbewußt, der *Gottvergessenheit* und schließlich der *Gottlosigkeit* in die Hände.

Anders geht die zweite Betrachtungsweise vor. Sie *läßt* die Werke der Natur in ihrer transzendentalen Zugehörigkeit, in ihrem *Bildverhältnis* zu Gott. Daraus ergibt sich die psychologische Tatsache, daß das geschöpfliche Abbild und das göttliche Ur- und Vorbild in einer und derselben Sicht zugleich miteinander erkennbar sein müssen. Vergleichshalber sei an eine alltägliche Erfahrung erinnert, die der hl. Thomas in seiner allgemein gehaltenen Wendung höchstens andeutet: Man zeige einem Kinde das Bild seiner Mutter. In einer und derselben Sicht wird es das Bild sehen *und* die Mutter erkennen. Ohne überhaupt an das Bild zu denken, wird es sagen: das ist meine Mutter. So ist die Lage des Menschen hinieden während seiner irdischen Pilgerschaft. Er begegnet Gott auf Schritt und Tritt in seinen Spiegelbildern, den Geschöpfen. Und so *kann* der Mensch seine Gedanken

zu Gott erheben, ohne sich bei den Geschöpfen aufzuhalten¹. Daß er es oft genug nicht tut, oder sich gar durch die Geschöpfe von Gott abziehen läßt, ist eine Folge der Erbsünde, die es ihm so schwer macht, in der gottgesetzten Ordnung zu verbleiben (I q. 65 a. 1 ad 3). Ganz anders bei Christus! — Sein menschliches Wissen um die geschöpflichen Dinge und sich selbst — um dieses letztere handelt es sich ja hier vornehmlich —, ähnelt und gleicht aufs vollkommenste dem Wissen Gottes. Das ist für die beiden ersten Arten seiner Selbsterkenntnis von vornherein einleuchtend. Es eignet ihm durch die Schau der göttlichen Wesenheit im Worte, sowie in dem von Gott eingegebenen Erkenntnisbilde seiner selbst. In der einen, wie in der andern Erkenntnisweise sieht er sich so, wie Gott ihn sieht, nämlich als das geschöpflich vollkommenste Abbild und Denkmal, als die herrlichste Offenbarung und Auswirkung der Allweisheit und Allmacht Gottes. Die Gottförmigkeit senkt sich dem Wissen Christi vom *Ur-* und *Vor-*bilde her ein. Die auf dem *Erfahrungswege* gewonnene Selbsterkenntnis ist gleichfalls mit dem Merkmal der Gottförmigkeit gezeichnet. Nur ist deren Gestehungsweise umgekehrt. Sie kommt vom *Nachbilde* her.

Die Gottförmigkeit des Wissens Christi um sich selbst ist vielfältig in ihrer objektiven Schönheit. Wir haben uns von der Tatsache überzeugt und unsere Überzeugung wissenschaftlich begründet. Wie erinnern sich, gingen wir dabei auf den bereits erwähnten Grundsatz des hl. Thomas zurück: In der Selbsterkenntnis senkt sich unserer Seele eine gewisse abbildliche Ähnlichkeit mit dem göttlichen Erkennen ein. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn die Seele sich gerade als Abbild Gottes weiß und schaut, erkennt und betrachtet. Denn dann bleibt sie in ihrer Betrachtung nicht bei sich selber stehen, sondern erhebt sich über sich hinaus bis zu Gott empor². Bei der Anwendung auf Christus ließen wir uns von den göttlichen Attributen der Allweisheit und Allmacht leiten und freuten uns am Selbstbewußtsein Christi, der sich als die herrlichste Offenbarung, als das voll-

¹ Alio modo res consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago. Et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua re. Et hoc modo intellectus viatoris *potest* cogitare de Deo non cogitando de aliqua creatura (De Veritate q. 8 a. 3 ad 18).

² Imago Trinitatis in mente est quodammodo secundum quod cognoscit seipsam et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum (De Veritate q. 10 a. 7).

endetste Abbild der göttlichen Weisheit und Macht weiß. Da drängt es uns, noch eine dritte und letzte Anwendung zu machen. Wir nehmen dabei die Führerdienste des Attributes der göttlichen *Güte* zu Hilfe.

Mit Anlehnung an den gedankenreichen und wortgewaltigen Afrikaner, den Kirchenschriftsteller Tertullian (*De Poenitentia* c. 8) dürfen wir sagen: Niemand wußte und fühlte sich so sehr als *Sohn*, denn Christus, der Gottes- und Menschensohn. In diesem, seinem Sohnesbewußtsein unterscheiden wir zwei Regionen. Jede derselben hat je eine transzendente Beziehung zur Grundlage und zum Träger. Und nach diesen Beziehungen wollen wir auch die Bewußtseins-Regionen in Christus benennen. So heißen wir denn die eine: *esse a Patre* — von Gott, dem Vater (her, oder ausgegangen) sein; die andere: *esse ad Patrem* — zu Gott, dem Vater (hinorientiert) sein¹. Die erste soll uns gleich beschäftigen. Auf die zweite werden wir später zurückkommen.

In dem klarsten und untrüglichen Bewußtsein seiner Gottes- und Menschensohnschaft bekennt der Heiland von sich: « Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen » (Joa. 16, 28). In welcher Eigenschaft er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist, erfahren wir von ihm in der *Geheimen Offenbarung*, wo er von sich sagt: « Ich bin das *Alpha* und das *Omega*, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende » (Apoc. 21, 5; 22, 13). Wir erfahren es vom Völkerapostel, der von ihm schreibt: « Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung » (Col. 1, 15). So kurz dieses Sätzchen ist, so aufschlußreich ist es. Es erschließt uns den objektiven Reichtum des Selbstbewußtseins Christi, das nach zwei Seiten hin geht, aufwärts zu Gott, abwärts zur gesamten Schöpfung². In dem Bewußtsein seiner *Gottessohnschaft* weiß er sich als das gleichwesentliche Ebenbild Gottes, das die *unerschaffenen* Herrlichkeiten Gottes in ewigem, lebendigen Abglanze wiederstrahlt. Im Bewußtsein seiner *Menschensohnschaft* weiß und schaut sich Christus als das *geschöpflich*-vollkommenste Abbild der göttlichen Güte. Dieses Wissen um sich selbst ist nach der subjektiv-psychologischen Seite *einfach*. Aber das hindert nicht, daß es nach

¹ I q. 28 a. 2; I q. 32 a. 2; C. G. IV c. 14.

² Commendat (Apostolus) Christum. Et primum per comparisonem ad Deum; secundo generaliter per comparisonem ad totam creaturam (In Col. c. 1 lectio 4).

dem objektiven Inhalt *drei* Abstufungen umfaßt. Das Bewußtsein Jesu weiß um das unvergleichliche *Naturgut* seiner aus Maria, der Jungfrau, gebildeten Menschheit. Sie steht vor seinem alles durchdringenden und alles umfassenden Seelenaugen als das vollkommenste und hellstrahlendste Spiegelbild, das die gesamte Schöpfung vom dreieinigen Gott aufzuweisen hat. Wegen dieses *geschöpflichen* Bildverhältnisses zu Gott führt sie den Namen: Imago creationis. — (De Veritate q. 27 a. 6 ad 5; I q. 93 a. 4).

Das Bewußtsein Christi bereichert sich um ein noch köstlicheres Wissen. Er weiß sich im Besitze des größtmöglichen *Gnaden- und Tugendgutes*. Und was das bedeutet, mag man aus dem Umstand ermessen, daß nach dem Werturteil des hl. Thomas selbst der geringste Grad des Gnadenlebens eines einzelnen Menschen in den Augen Gottes mehr gilt als das Naturgut des ganzen Weltalls: «Der Gesamtwert des Weltalls», so lauten seine Worte, «ist selbstverständlich größer als das Eigengut eines einzelnen Menschen, solange es sich um Werte und Güter *derselben Art* handelt. Aber das Gnadengut auch nur *eines* Menschen übertrifft an Wert und Bedeutung das Naturgut des ganzen Weltalls» (I-II q. 113 a. 9 ad 2). Dieser überragende Wert leitet sich von der übernatürlichen, gottgearteten *Geistigkeit* der Gnade her. Und diese ihrerseits begründet eine abbildende Ähnlichkeit mit Gott, die höher geartet ist als die, die der Seele von Natur aus zukommt¹. Und weil sie nur auf dem Wege einer Neu- oder Umschaffung erlangt werden kann, heißt sie in der Schulsprache: Imago recreationis.

Das Bewußtsein Christi erreichte seine endgültige beseligende Weite und Tiefe im Besitze des vollkommensten *Gloriengutes*. Im Augenblick seiner Menschheit wurde ihm im Vollmaße das zuteil, was der Apostel für sich und alle Christgläubigen erhofft: «Dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin» (I Cor. 13, 12). Gott erkennt die Menschheit Christi nicht durch ein geschöpfliches Erkenntnismittel, sondern unmittelbar durch die eigene Wesenheit. Durch die Erteilung des Glorienlichtes wurde die Menschheit Christi befähigt und instand gesetzt, nun ihrerseits Gott ohne irgendein geschöpfliches Erkenntnismittel, sondern unmittelbar durch die göttliche Wesenheit zu schauen. Damit wird keineswegs für das Erkennen

¹ Gratia est quaedam similitudo divinae bonitatis *expressior* quam similitudo naturalis, quae est in anima Christi (De Veritate q. 27 a. 1 ad 6).

Christi die ontologische Gleichheit mit dem göttlichen Erkennen in Anspruch genommen, sondern nur der Höchstgrad der *abbildlichen Ähnlichkeit* behauptet (In I Cor. 13 lectio 4). Wir nennen ihn mit dem hl. Thomas: *Imago secundum similitudinem gloriae* (I q. 93 a. 4).

Das Bewußtsein Christi um seine Menschensohnschaft ergeht sich über die ganze Oberfläche der Region, die durch seine Beziehung zur gesamten Schöpfung getragen wird. Hier weiß er sich auf jedem Punkte als « das Alpha und das Omega, als der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende » (Apoc. 22, 12). Seine Stellung im Weltall läßt er durch seinen Apostel verkünden, der von ihm sagt: « Er ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Fürstentümer, Herrschaften und Mächte: alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er ist an der Spitze von allem, und alles hat in ihm seinen Bestand » (Col. 1, 15-17). Er weiß sich, bemerkt der hl. Thomas, « durch seine Geburt in die Welt der Geschöpfe hineingestellt, um deren *Prinzip* zu sein »¹. Er weiß sich als das *Alpha* im Alphabet der Geschöpfe, als das absolut Erste an innerem Werte, als das kostbarste Gute in die Welt hineingeboren. « Denn die menschliche Natur, die er in Heiligkeit zu seiner göttlichen Person annahm, überragt alles an Größe. Der dreieinige Gott allein ist größer » (In Hebr. c. 2 lectio 3). — Er weiß sich als das absolute *Prinzip*, das absolut *Erste* an wohltuendem, segensvollem Einfluß auf die ganze Schöpfung, als das « bonum commune » (III q. 46 a. 2 ad 3), das soziale Gut im eminentesten Sinne des Wortes, als die « persona communis » (De Veritate q. 29 a. 5 ad 3), die allen Geschöpfen, insbesondere allen Menschen zugehörnde Person, an der sie nicht nur *etwas*, sondern ihr *alles* haben. — Er weiß sich als das *Omega*, das Letzte, das Ziel und Ende von allem, « um dessentwillen und für den alles ist » (Hebr. 2, 10) und der alles zur Vollendung führt².

Das sind einige Züge aus dem Bilde des Selbstbewußtseins Christi. Sie wurden vornehmlich nach dem objektiven Inhalt des Wissens Christi um sich und seine geschöpfliche Herrlichkeit gezeichnet. In diesem seinem Wissen ist Christus *gottförmig*, weil er sich als Abbild Gottes in Gott erkennt, sowie er als Abbild Gottes von Gott in Gott erkannt ist.

¹ Est primogenitus creaturae, quia est genitus ut *principium* omnis creaturae (In Col. c. 1 lectio 4).

² Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis (De Potentia q. 3 a. 15).

γ) *Christi Wissen um Gott — am gottförmigsten.*

In dem « Handbuch der kath. Dogmatik », I n. 933, hat *Scheeben* die etwas bitteren Worte niedergeschrieben: « Es ist eine ebenso oberflächliche als dürftige und unfruchtbare Auffassung, wenn man in neuerer Zeit das 'Selbstbewußtsein' des geschaffenen Geistes als das nächste und eigentliche Analogon der trinitarischen Fruchtbarkeit in Gott hat darstellen wollen ». — Dieses Werturteil ist zutreffend. Gewiß, es ist etwas Herrliches und Staunenswertes um das Selbstbewußtsein. Es ist, wie jede geistige Erkenntnis, natur- und wesenhaft ein *Abbildungs-* oder *Verähnlichungswerk*. Aber es ist es in höherem Grade als die Erkenntnis, die eine *Außen-* oder *Fremdsache* zum Gegenstand hat. Unter dem Einflusse des Außen-gegenstandes erarbeitet der Geist in seiner abstraktiven Tätigkeit ein *Bild* der Sache, d. h. er gestaltet und formt *sich selbst* zum Bilde des Erkenntnisgegenstandes um. Solange also der subjektive Erkenntniszustand andauert, ist der Geist ein *Abbild* der Außensache und ist durch die Beziehung der *Ähnlichkeit* mit ihr verbunden. An diesem Erkenntnisbild entzündet sich die Zu- oder Abneigung, nicht zum Erkenntnisbild, oder dem eigenen Ich, sondern zu der Außensache, je nachdem diese als zu- oder abträglich erscheint. Setzen wir nun einmal den Fall: der menschliche Geist geht in seiner Außenerkenntnis auf rein materielle, oder gar schlechte und sündhafte Dinge, so verähnlicht er sich mit etwas, was *unter* ihm steht. Ein derartiges Wissen oder Studium vermindert eher die Gottförmigkeit, als sie dieselbe vermehrt ¹.

Das Selbstbewußtsein, oder Wissen um sich selbst, steht als Abbildungs- oder Verähnlichungswerk wesentlich höher. In einer nach innen gekehrten, geheimnisvollen Selbstbetrachtung stellt der Geist sich in abstraktiver Tätigkeit das eigene Ich gegenüber, um es nach Art eines Schau- oder Studiengegenstandes zu beschauen, oder zu studieren. In dieser Selbstschau wird er ein *Abbild* seiner selbst. In ihm sieht und betrachtet er sich selbst wie in einem Spiegel. An diesem Bilde entzündet sich das Wohlwollen und die Liebe, nicht zum Selbstbildnis, sondern zu dem im Bilde geschauten *Ich*. Solange der Geist in dieser liebenden Selbstschau verharret, verbleibt er in der

¹ In cognitione qua mens *temporalia* cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens. Unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis (De Veritate q. 10 a. 7).

Beziehung der Gleichförmigkeit und Übereinstimmung, der Abbildlichkeit und Verähnlichung mit dem eigenen Selbst. Und weil dieses menschliche Selbst, oder Ich, jedes materielle Wesen an Wert und Bedeutung übertrifft, so steht auch das Selbstbewußtsein, oder Wissen um sich selbst, als Abbildungswerk höher als jedwedes Wissen um materielle *Außen-* oder *Fremd*gegenstände. — Ja, man kann ihm eine gewisse, *analoge* Ähnlichkeit mit der innertrinitarischen Lebensentfaltung nicht absprechen. Aber diese stützt sich — und das ist entscheidend — einzig und allein auf die subjektive Art und Weise, in der sich der Innenvorgang der Selbsterkenntnis vollzieht¹. Erst die wahre *Gotteserkenntnis* vermag die eigentliche Gottförmigkeit in das menschliche Seelenleben einzuführen. Denn der Erkenntnisvorgang erhält vom *objektiven* Inhalt her den Charakter eines Abbildungs- oder Verähnlichungswerkes.

Nunmehr sind wir in der Lage, wenigstens von ferne einen schüchtern Blick in die Gottförmigkeit zu tun, die sich der Seele Christi durch deren Gotterkenntnis mitteilt. Sie richtet sich in ihrer Größe und Eigenart nach der dreifachen Gotterkenntnis, deren sich Christus in seiner menschlichen Natur erfreute. Die erste entsteht unter dem Einflusse des *natürlichen* Lichtes, das im Höchstmaße die Seele Christi erleuchtet und in ihr das *Bild* Gottes erzeugt, wie es vollkommener in keines *Menschen* Geist je gewesen ist, noch je sein wird. An diesem Bilde Gottes entzündet sich eine gleichgeartete *Liebe* zu Gott. Und so zieht auf diesem Wege in die Seele Christi eine Nachbildung des innertrinitarischen Lebens Gottes ein, so schön und herrlich wie sie auf dem Boden der menschlichen Natur mit natürlichen Kräften nur irgendwie erreichbar ist. — Die Herrlichkeit der Gottförmigkeit in der Seele Christi erhöht sich um die Grade, um die das *eingegossene* Licht die Gotterkenntnis Christi erhöht und über die Gotterkenntnis selbst des höchsten *Engels* emporträgt.

Und doch ist das noch nicht die Vollendung der Gottförmigkeit Christi. Diese ist so erhaben, daß es schwer ist, sie in menschliche Begriffe zu fassen, noch schwerer, sie mit menschlichen Worten auszudrücken. Es dürfte in etwa gelingen, wenn man versucht, sie vorerst in ihrer *Voraussetzung* und *Begründung* und dann in ihrer *Verwirk-*

¹ In cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscit seipsam verbum sui gignit et ex utroque procedit Amor (De Veritate q. 10 a. 7).

lichung darzustellen. Wir folgen damit den Schritten des hl. Thomas, der in der besagten Weise vorgeht¹. In der innergöttlichen Lebensentfaltung ist die göttliche Wesenheit *unmittelbar* der Gegenstand, um den sie sich in Erkenntnis und Liebe bewegt und betätigt. Aber Erkenntnis und Liebe können nur dann Vehikel dieser Lebensentfaltung sein, wenn sie aus einem *wesenhaft göttlichen* Prinzip hervorgehen und darum auch selber *wesenhaft göttlich* sind. Das vorausgesetzt, sagen wir: In der menschlichen Seele kann sich nur in soweit ein *Abbild* der innergöttlichen Lebensentfaltung einstellen, als in ihr *göttliches* Leben wirklich vorhanden ist. Daß dieses Leben für sie etwas durchaus *Übernatürliches* sein muß, ist selbstverständlich und braucht darum nicht weiter mehr gesagt zu werden. Nunmehr können wir unsere christologischen Gedanken zum Abschluß bringen: Mit der Fülle der heiligmachenden Gnade zieht die Fülle des göttlichen Lebens in die Seele Christi ein und erhebt sie zu gottförmiger Geistigkeit. Dadurch ist sie befähigt, vom Lichte der Glorie durchstrahlt und erleuchtet zu werden. In diesem Lichte erschaut sie die Wesenheit Gottes in ihr selbst. In und durch dieses Schauen erzeugt sie in sich ein *Wort*, das die göttliche Wesenheit geistigerweise ausspricht, ein Wort, das mit dem subsistierenden Worte der allerheiligsten Dreifaltigkeit in *abbildlicher Ähnlichkeit* übereinstimmt. Dieser Umstand rechtfertigt die Ausdrucksweise der Theologen, die da sagen, daß die Seele Christi die Gottheit «*in Verbo*», im göttlichen Worte, schaue.

Wie nun aus dem ewigen, unerschaffenen Worte die persönliche, kindliche Liebe zum Vater, der Heilige Geist, hervorgeht, um den Sohn mit dem Vater in unzertrennlicher Einheit zu verbinden, so geht auch aus dem geschaffenen Worte, das die Seele Christi in ihrer beseligenden Gottschau dem unerschaffenen nachspricht, eine kindliche Liebe zum Vater hervor, die in ihrer einenden und hingebenden Kraft das geschöpflich vollkommenste Abbild der persönlichen Liebe ist, die zwischen Sohn und Vater im Heiligtum der Gottheit besteht. Damit ist die Seele Christi zum vollkommensten Heiligtum der Schöpfung geworden, weil in sie die geschöpflich vollkommenste Gottförmigkeit eingezogen ist.

¹ Auf die psychologische Voraussetzung und Vorbereitung kommt er wiederholt in der *quaestio disputata*: De Veritate zu sprechen, so beispielsweise: in q. 8 a. 1 u. 3: *Utrum angeli videant Deum per essentiam*; in q. 18 a. 1: *Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam*; in q. 10 a. 11: *Utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam*; in q. 20 a. 2: *Utrum anima Christi videat Verbum per aliquam habitum*.

b) Die allgemeine Seelenhaltung Jesu.

Aus Christi Wissen um Gott gestaltet sich die allgemeine Seelenhaltung Christi Gott gegenüber. Sie soll noch zum Schlusse — wenn auch nur andeutungsweise — beschrieben werden. Sie ist wesentlich *religiös* und *pietätvoll*, *demütig* und *dankbar*.

α) *Religiös und pietätvoll.*

Es wurde oben (S. 17) gesagt, daß das Sohnesbewußtsein Christi zwei Regionen umfasse, die Region des « esse a Patre » und die des « esse ad Patrem » (C. G. IV c. 14). In der ersteren führt Christus den Primat, sodaß wir mit Anlehnung an Tertullian (De Poenitentia c. 8) bekennen müssen: Nemo tam Filius quam Christus — Niemand ist in dem Maße Sohn als Christus. In der Sohnes-Eigenschaft ist er der erste, geht er allen voran. Wir haben uns hinlänglich davon überzeugt. In der zweiten ist es nicht anders. Und darum heißt es auch da: In der Hinordnung zum Vater ist niemand so sehr Sohn als Christus. In ihr geht er allen voran.

Das « esse a Patre », oder der Aus- und Hergang Christi vom Vater, begründet nämlich eine Gottverbundenheit, die nicht allein bleiben darf. Sie muß in dem « esse ad Patrem », dem Hin- und Rückgang zum Vater, eine schwesterliche Ergänzung finden, die der ersten Gottverbundenheit vollkommen gleichwertig sein und entsprechen muß. Wäre dem nicht so, so wäre Christus in seinem Wesen und seiner Lebenshaltung widerspruchsvoll, er wäre fehlerhaft, sündhaft¹. Das auch nur zu denken, wäre gotteslästerlich. Und diesen Hin- oder Heimgang zum Vater — um das gleich zu unserer Belehrung zu sagen — bewerkstelligte Christus « nicht mit den *körperlichen Schritten der leiblichen Füße*, sondern mit den geistigen Schritten der seelischen *Affekte* » (S. Aug. In Joa. tract. 48 n. 4). Es geschah in Sonderheit durch die vollkommenste Betätigung der Tugend der « *Religio* » — der Gottesverehrung. Auf dem Boden dieser Universal- oder Allgemeintugend erblühten die herrlichen Blumen des *Gebetslebens* Christi, erwachsen die wert- und verdienstvollen Früchte seiner *Opfergesinnung* und *Opferbetätigung* (II-II q. 81-85 ; III q. 21-22). — Es geschah durch die vollkommenste Beobachtung der kindlichen *Pietät* gegen Gott und

¹ Sicut creaturae imperfectae essent, si a Deo procederent et ad Deum non reordinarentur ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret (De Veritate q. 20 a. 4).

alles Geschöpfliche, insoweit sich in ihm Gott und Gottes Herrlichkeit der Weisheit, Macht und Güte offenbarte (II-II q. 101 und 121).

β) *Demütig und dankbar.*

Durch die Einsicht in das «esse a Patre», in alles das, was Christus durch seinen Aus- und Hergang vom Vater ist und hat, ist seine Seelenhaltung *demutsvoll* und *dankbar*. In dem Bewußtsein seiner Gottes- und Menschensohnschaft war ihm immerdar die Frage vernehmbar: «Was hast du denn, das du nicht *empfangen* hättest?» (I Cor. 4, 7). Und er gab in Gesinnung, durch Wort und Tat die Antwort: *Nichts!* Denn: «*Accipere est filii Dei*» (I q. 33 a. 3 ad 2). Mir, dem Gotteskinde, ist es wesentlich und eigentümlich, nichts aus sich selbst zu sein, oder zu haben, sondern *alles* auf dem Wege des Erhaltens und Empfangens, der *Entgegennahme* vom Vater zu sein und zu haben. Und so war Christi «esse ad Patrem», Christi Hinordnung, Christi Hin- und Rückgang zum Vater durchaus demütig, so demutsvoll, daß wir uns hienieden nie einen zutreffenden Begriff davon werden machen können. Um es tun zu können, müßten wir ein zutreffendes Werturteil über das unerschaffene und erschaffene *Sohnesgut* haben, das Christo zuteil geworden ist; müßten wissen, was es um Christi Gott- und Selbsterkenntnis ist (In Eph. c. 5 lectio 7). Beides aber ist unmöglich. Nur soviel können wir sagen: «Christus ist demütiger als irgendein Engel oder Mensch sein kann»¹.

Auf demselben Wege, auf dem die Demut in die Seele Christi eingezogen war, kam in schwesterlicher Gefolgschaft auch die liebe Tugend der *Dankbarkeit*. Sie breitete sich gleichsam über die ganze Oberfläche der Seele aus. Wozu denn? Um auf allen Punkten ohne Unterlaß von den großen und kleinen Guttaten, die der heiligsten Menschheit Christi zuteil geworden, Aufträge der Erkenntlichkeit entgegenzunehmen und vor Gott, dem Geber alles Guten, hinzubringen. Ihre Schritte lenkt sie auch zu allen denen, deren sich Gott bedient, Christo in seiner heiligsten Menschheit Gutes zu tun (II-II q. 106).

Das sind anziehende Züge aus dem wunderbaren Christusbilde, die uns zu wiederholter Betrachtung einladen. (*Fortsetzung folgt.*)

¹ Nulla humilitas est ita magna sicut humilitas Christi (In Symb. Apost.).