Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 27 (1913)

Artikel: Die gratia capitis in Christus nach der summa theologiae des Alexander von Hales

Autor: Lisiecki, Stanislaus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762130

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: 25.08.2025

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

leben, insbesondere der Caritas, sowie überhaupt des Übernatürlichen, der im sittlich Guten liegenden Beziehung zu Gott, so daß er beinahe das Gute mit dem übernatürlich Guten identifiziert; dagegen bei Thomas die relativ größere Bedeutung, die er dem natürlich Guten und dem Verhältnis der Handlungen zur Vernunft beilegt, ohne jedoch jemals zu vergessen, daß das Gute im vollen Sinne nur aus der Caritas hervorgeht.

DIE GRATIA CAPITIS IN CHRISTUS NACH DER SUMMA THEOLOGIAE DES ALEXANDER VON HALES.

Von Dr. STANISLAUS LISIECKI.

I. Die gratia unionis.

Da die Gnade des Hauptes in der Unionsgnade, d. h. in der Salbung der Menschheit Christi mit dem Logos und zwar in einer Salbung, welche die substanzielle Heiligung seiner Menschheit bedeutet, begründet ist, so erscheint es zweckmäßig, das Wesen der Unionsgnade, ihr Verhältnis zur Gnade des Hauptes und die Fülle der Gnade oder die Heiligkeit im Menschen Christus näher ins Auge zu fassen.

§ 1. Das Wesen der Unionsgnade.

Alexander von Hales († 1245), der Stifter der Franziskanerschule,[1] untersucht das Wesen der Unionsgnade in

[1] Benannt nach dem gleichnamigen Kloster in der englischen Grafschaft Gloucester, in welchem er erzogen wurde, war Alexander als eines der befähigtesten Mitglieder des Franziskanerordens Lehrer der Philosophie und Theologie an der Universität Paris. Zwecks Begründung der christlichen Wissenschaft verwandte er die aristotelische Philosophie so geschickt, daß es ihm vollends gelungen ist, ein selbständiges theologisches Lehrgebäude systematisch aufzurichten. Einen durchschlagenden Beweis dafür lieferte er in seiner Summa theologiae, welche aus vier über vierhundert Quästionen behandelnden Büchern besteht. Ihr Inhalt ist rein theologisch: vom Schöpfer, von der Schöpfung, von der Erlösung, von den Gnadenmitteln der Kirche. Neben Bonaventura (gest. 1274) ein Hauptrepräsentant der gelehrten Franziskaner in der Zeit der höchsten Blüte der Scholastik, hochgepriesen von Zeitgenossen und Schülern, starb der durch seine großartig angelegte Summa zum Stifter der Franziskanerschule gewordene Schriftsteller zu Paris im Jahre 1245.

Der vorliegenden Arbeit lag zugrunde Tertia pars Sūme Alex. de ales: Papie per || egre. Joānē antoniū de birretis et Franciscum || gyvardengum impressa. Anno domini 1489 || Die XXIII. Octobris. ||

Hinsicht darauf, ob sie eine *geschaffene* oder eine *ungeschaffene* ist, d. h. ob sie in der Zeit nämlich im Augenblicke der Inkarnation, als die Seele Christi sich mit seinem Leibe vereinigte, oder ob sie in der Ewigkeit durch die Zeugung aus der Natur Gott des Vaters Christo gegeben ward. Er führt den Nachweis, daß sie *ungeschaffen* ist.

Der Beweisgang ist folgender. Keine Kreatur vermag einen Akt zu setzen, welcher in seiner Wirkung und formell ihre Fähigkeit übersteigt.[1] Die Union aber, welche darin besteht, daß sie Menschheit und Gottheit miteinander einigt, ist eben ein Akt, den keine Kreatur zu leisten imstande ist. Diese ist nämlich einer Einigung mit der Gottheit nicht fähig, da letztere über die Kreatur so erhaben ist, daß sie das principium omnium creaturarum darstellt. Da also die Wirkursache der Union von keinem Geschöpfe ausgehen kann, so ist die Unionsgnade Christo nicht erst in der Inkarnation mitgeteilt, sondern in der Ewigkeit: sie ist ungeschaffen.

Den gleichen Schluß zieht er aus Ecclesiastes 1, 2: „Vanitas vanitatum et omnia vanitas" und argumentiert also: Nur die Wahrheit vermag Eitelkeit und Wahrheit zu verbinden. Da die menschliche Natur die Eitelkeit, die göttliche Natur hingegen die Wahrheit darstellt, so ist eine Kreatur nicht imstande, eine Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit zu bewerkstelligen. Da nun eine solche Vereinigung durch die Unionsgnade zustande kommt, so ist die letztere ungeschaffen. Dann Joh. 3, 34. 35: „Der Vater liebt den Sohn; denn nicht nach dem Maße hat er ihm den Geist gegeben." Daraus folgt, daß, da jedes Geschöpf nach einem bestimmten Maße geschaffen ist (Weisheit 11, 21: „Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht angeordnet"), der Hl. Geist aber, welcher Christo in der Union gegeben wurde, und welcher eben jene Gnade repräsentiert, nicht einem Maße, also auch nicht dem Schöpfungsakte unterworfen sein kann, die Unionsgnade ungeschaffen ist. Ferner Römerbr. 1, 4: „Praedestinatus est filius Dei in virtute" („der erwiesen ist als Sohn Gottes in Tatkraft") und dazu die Erklärung des hl. Augustinus: „Wir sind Söhne aus Gnade; er aber Sohn von Natur," d. h. *Christus als Mensch* ist Sohn des Vaters seiner Natur nach.

[1] Qu. 12 membrum 1. cat. 1: „Nulla creatura habet actum supra creaturam effective et formaliter; sed gratia unionis est ad actum qui est super omnem creaturam, scilicet unire humanitatem divinitati.

Er ist es aber auf Grund der Unionsgnade. Diese bewirkt also, daß Christus als Mensch „Sohn" von Natur ist und zwar von Ewigkeit her. In dieser seiner Eigenschaft konnte er nichts Zeitliches vollbringen; die Unionsgnade ist also nicht in der Zeit zustande gekommen; sie ist ewig, demnach ungeschaffen.

Diesen in der Hl. Schrift begründeten Tatsachen stellt Alexander zwei *Einwände* gegenüber, welche für das Gegenteil, also für das Geschaffensein der Gnade zu sprechen scheinen:

1. „Der Hl. Geist teilt sich nicht nur in Beziehung auf sein Wesen, sondern auch in Beziehung auf seine Gaben mit."[1] Wenn es also bei Johannes (3, 34. 35) heißt: „Gott gibt den Geist nicht nach dem Maß; der Vater liebt den Sohn, und hat ihm alles in seine Hand gegeben", so folgt, daß nicht nur das Wesen des Hl. Geistes, sondern auch dessen Gaben wie sie Isaias 11, 2, aufzählt („Und ruhen wird auf ihm der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Kenntnis und der Furcht vor Jehova"), Christo mitgeteilt sind. Da diese Gaben aber etwas Geschaffenes sind, so ist Christo neben dem Hl. Geiste auch eine geschaffene Unionsgnade verliehen.[2]

2. Dazu kommt, daß die Stellung Christi als Mensch zwar der Ordnung der Natur, nicht aber dem Momente der Union zwischen Menschheit und Gottheit vorangegangen ist; die Menschheit wurde gleichzeitig mit der Union begründet und mit der Gottheit vereinigt.[3] Fassen wir gerade diesen Zeitpunkt ins Auge, so haben wir eine doppelte Möglichkeit vor uns: entweder erhielt die Menschheit durch die Union eine gewisse Disposition, welche ihr nicht von Natur eigen, sondern in der Union ihr beigefügt ist, oder aber sie erhielt keine derartige Disposition. In letzterem Falle hätte aber die Menschheit Christi trotz der Union keinen Vorzug vor irgendeiner anderen Menschheit. Das

[1] a. a. O.: „Ad oppositum dicit Rabanus: Cum Spiritus Sanctus datur, hoc non est tantum secundum *essentiam* intelligendum, sed secundum dona eius."

[2] a. a. O.: „Ergo in Christo praeter Spiritum Sanctum fuit gratia unionis creata.

[3] a. a. O. Item condicio humanitatis Christi non praecedit tempore unionem ipsius humanitatis cum divinitate, licet praecedat ordine naturae. Simul enim tempore fuit condita et unita.

ist aber ungebührend und darum falsch.[1] Es mußte also zur Menschheit Christi eine gewisse Disposition hinzutreten, die ihr nicht von Natur zukommt. Dieselbe ist eben die Unionsgnade, welche darum geschaffen ist.

Nachdem Gründe und Einwände erwogen und gewürdigt sind, folgt nunmehr die *Entscheidung* der Frage, die solutio, welche besagt, daß es eine doppelte Unionsgnade gibt: eine disponierende und eine vollendende. Während die erstere, welche von der Menschheit ausgeht, zur Union disponiert und daher nichts anderes ist als Gottförmigkeit oder Annäherung an Gott[2] und dennoch geschaffen ist, verrichtet die zweite eine unvergleichlich höhere Funktion, indem sie die *Union vollzieht und vollendet.* Da aber die Menschwerdung als Wirkung insbesondere dem Hl. Geiste appropriiert wird, so ist der letztere Repräsentant der ungeschaffenen Unionsgnade. Da ferner dem Hl. Geiste die Proprietät der Liebe zukommt, welche vom Vater und Sohne ausgeht, die von beiden Personen ausgehende Liebe aber aus reiner Liberalität erwiesen wird, so kann man dem Hl. Geist als Personalbezeichnung den Namen „Geschenk" beilegen. Da er Geschenk ist, so ist er die Gnade, daraufhin ist also die Unionsgnade *ungeschaffen.*

Der Grund aber für eine doppelte Unionsgnade liegt in dem großen Abstande zwischen Gottheit und Menschheit, deren Vereinigung durch ein doppeltes Mittel hergestellt werden muß: Da nämlich die Gottheit eine ungeschaffene, die Menschheit hingegen eine geschaffene Substanz ist, so ist auch die beide vereinigende Unionsgnade eine doppelte, weil eine und dieselbe Gnade nicht zu gleicher Zeit *geschaffen und ungeschaffen* sein kann.[3]

---

[1] a. a. O.: Hoc autem falsum est et inconveniens; ergo advenit ei (d. h. der Menschheit Christi) aliqua dispositio, quae non est naturae humanae; ergo superaddita est et ei gratis data ad unionem. Ein solcher Schluß erinnert an das Argument für die unbefleckte Empfängnis Mariens, welches Johannes Duns *Scotus* aufgestellt hat: „Potuit, decuit, ergo fecit" (In 3 Scut. dist. 3. qu. 1.), wodurch kein strikter Beweis, sondern nur die Probabilität der Lehre ausgesprochen ist.

[2] a. a. O. Gratia unionis duplex est: est enim gratia *disponens* et est gratia unionis *complens.* Disponens est gratia creata, complens vero et perficiens est gratia increata: et haec est ipse *Spiritus Sanctus.* Gratia vero creata est ipsa dispositio, quae ab increata relinquitur; quae dispositio non est aliud quam *deiformitas* vel *divina assimilatio.*

[3] a. a. O. Causa propter quam oportet ponere illud duplex medium in unione est: *quia maxime distant substantia creata et increata,* scilicet divinitas et humanitas . . . Cum igitur ex una parte sit substantia increata

Warum stellt aber gerade der *Hl. Geist* die ungeschaffene Unionsgnade dar? Alexander beweist es folgendermaßen: Die Vereinigung zweier Dinge vollzieht sich am kräftigsten durch deren gegenseitige Annäherung. Diese wiederum geschieht durch Teilnahme oder durch Mitteilung.[1] Insofern also die Gottheit an der Kreatur teilnimmt oder sich ihr mitteilt, sagt man von ihr, daß sie an letztere herantritt oder sich ihr nähert, sich also mit ihr vereinigt. Das aus Augustinus De anima et spiritu[2] entnommene Beispiel über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe soll dies veranschaulichen: Die Seele vereinigt sich mit dem Leibe durch ihre Annäherung an den Leib. Diese Annäherung ist aber das Niedrigste an der Seele, weil dieses der Natur des Leibes am nächsten kommt.[3] Ähnlich vereinigt sich der Leib mit der Seele auf Grund seiner Annäherung an die Seele. Eine derartige Annäherung ist aber das Höchste am Leibe, weil er durch das Höchste und Feinste, das in ihm wohnt, nämlich durch den *Geist*, sich der Natur der Seele nähert; der Geist vermittelt demnach die Vereinigung des Leibes mit der Seele.

Wenden wir diesen Vergleich auf die *Unionsgnade* an, so ergibt sich folgendes: Durch die Annäherung der Gottheit an die Menschheit kommt die Union der Gottheit mit der menschlichen Natur Christi zustande; diese vollzieht sich, ähnlich wie es sich bei der Vereinigung des Leibes

---

scilicet divinitas, oportet quod gratia unionis illarum sit *gratia creata et gratia increata*: Sed non potest esse *una* gratia creata *et* increata, ergo oportet quod sit *duplex*.

[1] a. a. O. Secundum illud quod propinquius est nobis ex parte divinitatis: secundum illud debet esse unio deitatis ad humanitatem, quae est natura nostra; quia quae uniuntur maxime uniuntur in eo in quo appropinquantur. Propinquius autem dicimus *participatione* vel *communione*. Secundum enim quod deitas participatur vel communicat se creaturae dicitur accedere vel appropinquare, non aliter.

[2] Alexander schließt sich in seiner Beweisführung eng an Augustinus an. De anima et spiritu Kp. 14 lesen wir in Ausführung des Satzes: Similia similibus gaudent, über die gegenseitige Annäherung des Leibes und der Seele folgendes: *Anima* quae vere spiritus est et *caro* quae vere corpus est in suis extremitatibus facile et convenienter *uniuntur* . . . Sicut enim *supremum animae* id est intelligentia sive mens imaginem et similitudinem gerit sui superioris id est *Dei* . . . sic *supremum carnis* id est sensualitas animae gerens similitudinem ad personalem unionem eius essentiam suscipere potest. Migne, Patr. Lat. 40, 789.

[3] Anima secundum illud, secundum quod *magis appropinquat cum corpore* unitur corpori. Hoc autem est infimum ipsius animae, quia illud quod est infimum ipsius animae maxime accedit ad naturam corporis.

mit der Seele vermittelst des spiritus verhält, vermittelst des *Hl. Geistes*. Vgl. Augustinus De anima et spiritu: „Omnis usus deitatis est nobis ex munere, qui est *Spiritus Sanctus*."[1] Durch ihn teilt sich uns aber auch die ganze Trinität mit und zwar, da der Hl. Geist seinem Wesen und seiner Person nach die *Liebe* ist, vermittelst der Liebe. Die Mitteilung seitens der Gottheit offenbarte sich am vollkommensten gerade bei ihrer Union mit der Menschheit in der Person Christi. Daher sagt Dionysius Areopagita in seinem Buche De divinis nominibus: „Amor est vis unitiva."[2] Weil der Hl. Geist die Liebe ist, so ist er das die beiden anderen göttlichen Personen umschlingende Band (vinculum) der Einheit nicht nur in Beziehung auf die Personen in der Gottheit, sondern auch in Beziehung auf die den göttlichen Personen gemeinsame *Natur*, so daß er zum sichtbaren Zeichen dieser Einheit wird (ostensivum unitatis). So erscheint die geschaffene Unionsgnade in Christus in so großer Vollkommenheit, Vollendung und Erhabenheit (in tanta perfectione et consummatione et excellentia), daß sie nicht nur zur geschaffenen Erkenntnis und Liebe Gottes, wie sie dem Gottmenschen zukommt, sondern auch zur persönlichen Einheit mit Gott in der Weise disponiert, daß alles, was dem Sohne Gottes der Natur nach zukommt, dem Menschensohne auf Grund der Gnade

---

[1] Dieser Satz findet sich nicht wörtlich bei Augustinus; vielmehr lesen wir daselbst Kap. 6: Deus naturali suo *munere* scilicet Spiritu Sancto, et *usu ex munere* gratiae participatur ab omnibus . . . *munus* Patris et Filii *Spiritus Sanctus* est. *Usus* ergo *in munere* est i. e. delectatio, gaudium etc. Migne, Patr. Lat. 40, 783.

[2] Dieses von Alexander angeführte Zitat steht nicht wörtlich im genannten Werke des Dionysius; es stellt vielmehr die Quintessenz folgender im 4. Kapitel § 15 enthaltenen Gedanken: Die *Liebe* ist *Gott* eigentümlich, da er der Urheber derselben ist, vgl. I Joh. 4, 8 „Deus caritas est"; sie kommt auch den *Engeln* zu, da unter ihnen „kein Mißton und keine Zwistigkeit" Platz greift; sie zeichnet die *Apostel* aus, welche von dem gleichen Sinne und von der gleichen Liebe erfüllt waren (Philipp. 2, 2); sie herrscht unter den durch Freundschaft verbundenen *Menschen;* ja selbst unvernünftigen *Tieren* ist sie nicht unbekannt. *Deus* ipse primus auctor est amoris . . . *amor omnium unificus*. Hierotheus ipsum quoque *angelicum* dicit, nihil enim apud ipsos, scil. angelos, dissonum aut seditiosum . . . qui, scil. amor, insit *viris divinis Ecclesiae*, ad quos Paulus ait „ut idem sapiatis". Postea etiam de aliis *hominibus*, qui amicitiae rationem habent. . . . Ex amatoria hac virtute et *volucres* gregatim volant et *terrestria natatiliaque* coniunguntur. Migne, Patr. Gr. 3, 778. Alle diese Gedanken faßt Alexander in dem einen Satze zusammen: *Amor est vis unitiva.*

zusteht.[1] So erscheint denn die geschaffene Unionsgnade als die *denkbar vollkommenste, auf Ähnlichkeit beruhende Annäherung einer vernünftigen Kreatur an Gott;* die ungeschaffene hingegen ist der *Hl. Geist.*[2]

Nachdem Alexander die solutio gegeben, tritt er nunmehr an die Widerlegung der *Gegengründe* heran, welche gegen dieselbe zu sprechen scheinen. Hieß es zu Beginn der „Entscheidung", daß es eine doppelte Unionsgnade gibt, nämlich eine disponierende und eine vollendende, daß erstere eine geschaffene, von der Menschheit ausgehende, die letztere eine ungeschaffene also identisch mit dem Hl. Geist selber ist, so muß man in Beziehung auf die gratia unionis creata jede gegenteilige Behauptung dadurch abweisen, daß man dieselbe, ähnlich wie bei jedem geschöpflichen Wesen, unter einem zweifachen Gesichtspunkte betrachtet, je nachdem man ihren persönlichen oder ihren sachlichen *Ursprung* ins Auge faßt.[3] In ersterer Hinsicht (a quo est) stammt sie von Gott; betrachtet man aber das, „woraus" sie ist (de quo est), also ihren sachlichen Ursprung, so ist dieser das Nichts, denn aus Nichts sind alle Dinge, da sie Geschöpfe sind, hervorgebracht. Deshalb bewahrheiten sich an der geschaffenen Gnade die oben zitierten Worte Ecclesiastes 1, 2: „Vanitas vanitatum etc.", während die ungeschaffene Gnade, deren Ursprung Gott ist, die „erste Wahrheit" darstellt. Ist endlich die erstere „durch Maß (vgl. Joh. 3, 34. 35) bestimmt, so ist die zweite infinita et sine mensura.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß Alexander eine eigentümliche Theorie vertritt, welche besagt,

---

[1] a. a. O. . . . ut non solum disponat ad amorem et cogitationem Dei creatam et talem qualis competit homini Deo, sed ulterius ad unitatem personalem cum Deo ita disponendo, quod quidquid conveniat Filio Dei *per naturam, conveniat Filio hominis per gratiam.*

[2] a. a. O. Sic gratia unionis creata est *perfectissima assimilatio creaturae rationalis ad Deum,* quae possit esse aut intellegi. Gratia vero unionis increata est Spiritus Sanctus.

[3] a. a. O. Ad aliud dicendum quod gratia creata habet duplicem respectum, secundum quem dicimus quod omnis creatura duplicem habet respectum, quod creatura comparatur ad illud *a quo est* et ad illud *de quo est.* Si respiciamus illud *de quo* est, sic invenimus *nihilum,* quod omnis creatura inquantum creatura de nihilo est. Ex hoc vero quod creatura est de nihilo, ex hoc est vanitas . . . Sed ex respectu ad illud *a quo est, quod est prima veritas sive Deus;* ex hoc ipsa est creatura habens *esse verum,* et *non* est secundum hoc *vanitas.*

daß das Bindemittel der hypostatischen Union auf seiten der Menschheit eine *geschaffene Gnade* ist, wodurch sie dem Logos näher gebracht werde, auf seiten des Logos aber der von ihm ausgehende *Hl. Geist* als gratia increata, wodurch die Gottheit zu einem veränderlichen Geschöpfe hinabgezogen und mit demselben verflochten werde. Diese Auffassung führt leicht zu dem Verdachte, daß Alexander das innere Verhältnis des Logos zu der hypostatisch mit ihm geeinten Menschheit zu wenig hervorgehoben und die hypostatische Union als bloße *Gnadenunion* gekennzeichnet hat, denn gratia creata plus *Hl. Geist* macht noch keine hypostatische Union aus. Indessen rechtfertigt sich seine Lehre durch seinen Hinweis auf die außerordentliche Vollkommenheit, Vollendung und Erhabenheit (in tanta perfectione et consummatione et excellentia) der geschaffenen Gnade in Christus, von welcher er behauptet, daß sie „nicht nur zur geschaffenen Erkenntnis und Liebe Gottes, wie sie dem Gottmenschen zukommt, sondern auch zur *persönlichen Einheit mit Gott* disponiert". Er lehrt demnach auch ausdrücklich die *Einheit der Naturen* in der einen *Person des Sohnes*, eine Einheit, deren Schöpfer der H. Geist ist (sicut Spiritui Sancto convenit esse unionem divinarum personarum in divina natura (nämlich in der Trinität), et est ostensivum unitatis earum, ita conveniet ei ut sit *unio naturarum in una persona Filii*). So konnte er schließlich seine Argumentation in die Worte zusammenfassen: Et sic gratia unionis creata est *perfectissima assimilatio creaturae rationalis ad Deum*.

§ 2. Das Verhältnis der Unionsgnade zur gratia capitis.

Im Zusammenhange mit dem Wesen der Unionsgnade schildert Alexander deren Verhältnis zur „Gnade des Hauptes". Ohne bei der Erklärung des Ausdruckes gratia capitis länger zu verweilen — er befaßt sich eingehend und eigens damit erst im zweiten „Gliede" der quaestio *XII* — untersucht er ein Doppeltes: ob beide Gnaden dasselbe bedeuten und ob eine der anderen bei ihrer Mitteilung an Christus zeitlich vorangegangen ist.

I. Die *gratia capitis* findet er ausgedrückt in dem Apostelworte „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen" (Joh. 1, 16). Die Unionsgnade preist ihm der hl. Augustinus mit den Worten: „Nulla maior gratia cogitari potest, quam

quod filius hominis, sit Filius Dei" und von beiden Gnaden spricht ihm Hugo von St. Viktor: „Unus est Spiritus qui per Christum venit ad christianos, cuius *plenitudo in capite et participatio in membris*."[1] Die plenitudo in capite deutet Alexander als Unionsgnade, die Teilnahme der Glieder am Haupte, welche er sich als einen vom Haupte auf die Glieder übergehenden Gnadenstrom denkt, als „Gnade des Hauptes". Das Verhältnis beider zueinander leitet er aus Augustinus und aus der Johannesstelle zugleich ab.

Da nach Augustinus die Unionsgnade die größte aller Christo verliehenen Gnaden ist und da nach Johannes von der Fülle dieser Gnade wir alle empfangen haben, so sind beide identisch.[2]

Wirft man dagegen ein, daß dies nicht wahr sein könne, da doch beide Gnaden eine verschiedene Bestimmung haben, indem nämlich die Unionsgnade den Zweck verfolge, Menschheit mit Gottheit hypostatisch zu vereinigen, die andere dagegen die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern herzustellen, so muß man einem derartigen Einwande folgende solutio entgegenhalten:

Wie man die Unionsgnade als geschaffen und ungeschaffen bezeichnen kann (vgl. § 1), so gilt ein Gleiches auch von der gratia capitis, da sie ein Ausfluß der ersteren ist: auch sie ist eine geschaffene und eine ungeschaffene. Fassen wir auf beiden Seiten die *ungeschaffene* ins Auge, so sind beide Gnaden einander gleich, da sie beide den *Hl. Geist* repräsentieren.[3] Dies wird bestätigt durch den oben zitierten Satz des Hugo von St. Viktor: „Unus est Spiritus, qui per

---

[1] Dieser Satz ist nur dem Sinne nach entnommen aus Hugonis de S. Victore Apologia de Verbo Incarnato, worin der Viktoriner in Form von Quästionen und Solutionen die Vereinigung der beiden Naturen in der göttlichen Person Christi behandelt. Migne, Patr. Lat. 177, 295—316. Ähnliche Gedanken führt er in seiner Schrift De Verbo Incarnato in drei Disputationen aus. Migne, Patr. Lat. 177, 316—324. Insbesondere dem ersteren Werke sind ferner die beiden Abschn. 2. § 2. III und IV genannten Zitate des Hugo von St. Viktor aber auch nur dem Sinne nach entlehnt.

[2] Qu. 12 mbr. 1 art. 12. Illa gratia, de qua nos accepimus, est illa secundum quam Christus est caput . . . Plenitudo Spiritus in capite est *gratia unionis*; ipsa vero participatio, quae venit a capite in membra, est *gratia secundum quam est caput*, quia ex illa fluit participatio in membris; ergo eadem est haec gratia cum alia.

[3] a. a. O. Si ergo intellegas ex utraque parte gratiam increatam, dico quod eadem est gratia unionis increata et gratia secundum quam est caput increata re et ratione, sicut *Spiritus Sanctus*.

Christum venit ad christianos, cuius *plenitudo in capite et participatio in membris.*" Untersuchen wir aber auf beiden Seiten die *geschaffene* Gnade, so finden wir einen Unterschied, allerdings nicht einen substanziellen, sondern nur einen *begrifflichen.* Wie es nämlich eine und dieselbe Lichtsubstanz ist, welche am stärksten und vollsten in der *Sonne* erglänzt und von dieser vermittelst der *Strahlen* auf die Erde ihr Licht verbreitet und auf diese ihren Einfluß ausübt, so ist es auch eine und dieselbe *Unionsgnade,* welche in ihrer ganzen Fülle in *Christus* leuchtet und von ihm auf dessen Glieder ausströmt.[1] Ebendieselbe Gnade also heißt, insofern sie die Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit in Christus herstellt, *Unionsgnade,* insofern sie aber von ihm auf die Glieder übergeht, *Gnade des Hauptes.* Beide unterscheiden sich demnach nicht durch ihr Wesen, das sich stets gleichbleibt, sondern lediglich durch verschiedene *begriffliche Bestimmung* der Gnade.

II. Im Anschluß daran behandelt er die Frage nach dem *zeitlichen Ursprunge* beider Gnaden, insbesondere, welche von beiden Christo *früher mitgeteilt* worden ist.

Es möchte scheinen, daß die Unionsgnade die frühere sein müsse, da mit ihrer Existenz oder Nichtexistenz in Christus auch die „Gnade des Hauptes" steht oder fällt. Nicht zu unterschätzen sei ferner der Umstand, daß doch das Haupt zuerst mit der *Seele* sich vereinigt, ehe es die Glieder durch Mitteilung geistigen Lebens und Empfindens *beeinflußt.* Diesen Gedanken entnimmt Alexander dem hl. Augustinus: „Humanitas Christi unitur deitati *quasi animae,* quia *deitas est vita ipsius humanitatis,*"[2] wo der-

[1] a. a. O. Si autem intellegamus gratiam unionis creatam et gratiam secundum quam est caput creatam, sic differt gratia a gratia *secundum rationem* et non *secundum substantiam,* sicut si diceretur quod eadem est lux quae *plenissime lucet* in sole et per quam est *influentia luminis a sole per radios* ad ista inferiora. Similiter eadem est gratia unionis quae *ex sua plenitudine lucet in Christo* et quae habet *virtutem* lucendi et lucet et radiat *ab ipso in aliis scilicet in membris.* Et ipsa eadem *secundum substantiam* secundum quam lucet in Christo uniens humanitatem deitati dicitur *gratia unionis,* sed secundum quod *ab ipso radiat in membris* dicitur *gratia secundum quam est caput.*

[2] Diesen Satz haben wir in einem anderen Wortlaute gefunden De Incarnatione Verbi, Buch 2: Illa *anima* de qua dixit Iesus quia nemo aufert a me animam meam, inseparabiliter atque indissociabiliter *inhaerens utpote Verbo* . . . facta est cum ipso principaliter unus spiritus. Bald darauf: *Anima cum Verbo Dei Christus efficitur.* Vgl. ein anderes Werk des hl. Augustinus *De Trinitate et unitate Dei*: Ut *anima* et *caro*

selbe die Vereinigung von Menschheit und Gottheit in Christus unter dem Bilde der Vereinigung von Haupt und Seele schildert. Die humanitas ist in dem Haupte verkörpert, welches zuerst mit Leben und Geist erfüllt sein muß, ehe es dieselben an die Glieder des Leibes weiter mitteilt. Also müsse die Menschheit Christi, um geistiges Leben spenden zu können, zuerst mit der Gottheit sich vereinigen. Darum müsse die Unionsgnade der die Glieder beeinflussenden „Gnade des Hauptes" zeitlich vorangehen.

Indessen verhält es sich anders. Wurde doch die Unionsgnade erst zur Zeit der *Inkarnation* Christo verliehen, *nicht* aber *vor* der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit; die „Gnade des Hauptes" hingegen existierte schon vor der Inkarnation, insofern die Heiligen des *Alten Bundes* an die *künftige Inkarnation*, also auch an die gratia capitis *geglaubt* hatten.[1] Der Glaube an den „Mittler" war tatsächlich in ihrer Seele und beherrschte sie, indem er sie beeinflußte durch Spendung übernatürlichen Lebens und Gnadenlichtes. Daher war die „Gnade des Hauptes" früher da als die Unionsgnade.

Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen? Die „Entscheidung" sagt darüber folgendes: Wie eben gesagt wurde, ist Christus „Haupt" auf Grund des Glaubens der Menschen der Vorzeit an dessen „Gnade des Hauptes". Der Glaube der Vorzeit und der Jetztzeit bezieht sich aber nicht allein auf den Menschen Christus, sondern auf den *Gott-Menschen*, also auf die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus; er bezieht sich also auf die *Unionsgnade*. Er bleibt sich gleich immerdar vor und nach der Menschwerdung, obgleich die Vorzeit an die letztere geglaubt hatte, insofern diese sich erst in der *Zukunft vollziehen* sollte, während *wir* an die *bereits vollzogene* glauben. Der *Gegenstand* des Glaubens aber, d. h. Christus als Haupt derer, die an ihn glauben, war sich stets gleich geblieben sowohl vor als auch nach der Inkarnation, wie Augustinus

unus est homo, ita *Verbum* et *homo* unus est Christus. *Duas substantias* accipimus in *uno Filio Dei.*

[1] a. a. O. Ad oppositum, gratia unionis non fuit nisi tempore incarnationis, quia non fuit quo usquam uniretur humanitas Christi divinitati. Sed gratia secundum quam dicitur caput *fuit ante incarnationem. Sed quia illa* (bezieht sich auf die gratia capitis) fuit a primo iusto et *influebat* in omnibus iustis sicut in Abel et in sanctis Patribus, *vitam et lumen gratiae ratione fidei mediatoris. Ergo prior est gratia secundum quam est caput quam gratia unionis.*

bezeugt: „Ideo *unum caput* omnibus credentibus in Christum modo et tunc.“ Auf Grund des Glaubens an die Unionsgnade ist also Christus als *Gott-Mensch* unser *Haupt* und wird seine Glieder.

Daraus folgt, daß die Unionsgnade nach ihrer *begrifflichen Bestimmung* eine zeitlich frühere ist als die „Gnade des Hauptes“, während sie in bezug auf ihre *Substanz* mit dieser identisch ist, weil Christus nur wegen der ihm verliehenen Unionsgnade unser Haupt sein kann.[1]

Die Frage nach der zeitlichen Priorität der beiden Gnaden setzt also die Unterscheidung zwischen dem *Sein schlechthin* und dem durch den *Glauben bedingten* Sein voraus. So ist die „Gnade des Hauptes“ auf seiten der Gottheit Christi eine solche schlechthin, auf seiten seiner Menschheit eine solche vermittelst des Glaubens. Da sich aber der Glaube der Vorzeit auf die *Unionsgnade* bezogen hatte, Christus indes wegen der ihm verliehenen Unionsgnade unser *Haupt* ist, so hat Christus schon *vor der Inkarnation die gratia capitis* besessen.[2]

§ 3. Die Fülle der Gnade im Menschen Christus.

I. Da, wie gezeigt, die *Unionsgnade* die denkbar *größte* aller Christo verliehenen Gnaden ist (vgl. § 2), so fragt Alexander von Hales, ob die Seele Christi neben derselben noch *andere* Gnaden besaß. Er befaßt sich damit im dritten „Gliede“ der 11. quaestio seiner tertia pars Summae theologiae. Insbesondere erörtert er die Frage, ob Christo als Menschen die *absolute Heiligkeit* zukomme, ähnlich wie ein gewöhnlicher Mensch mit der Gnade der Heiligkeit ausgestattet sein kann.

Auf den ersten Blick möchte es scheinen, daß dies nicht der Fall sei, denn

---

[1] a. a. O. Ex hoc quod *creditur gratia unionis*, est Christus ut *homo Deus* nobis *caput*, et nos membra eius, aliter non; scilicet nisi habeamus *fidem* de homine Deo sive de Deo homine. Est ergo prior *secundum rationem intelligentiae* gratia unionis quam gratia secundum quam est caput, licet eadem sit *secundum substantiam*, quia aliter non esset caput nostrum, nisi *crederemus* gratiam unionis.

[2] a. a. O. Ad rationem in contrarium dicendum quod gratia secundum quam est caput, *ponit esse simpliciter ex parte deitatis*, sed ex parte *humanitatis* non ponit esse simpliciter, sed esse *in fide*. Gratia vero unionis *credita* facit quod sit *caput*, et *propter hoc ante incarnationem erat caput*.

1. wie ein größeres Licht kleinere Lichter in sich einsaugt, absorbiert, so vereinigt die Unionsgnade als die maior lux die gloria singularis sanctitatis als die minor lux in sich;[1]

2. die Unionsgnade, als größte aller Gnaden, *genügt vollauf* zur Vollziehung aller Gnadenwirkungen; mithin erübrigt sich in Christus die spezielle Gnade der Heiligkeit.[2]

Indes bezieht Isaias in seiner Ankündigung des messianischen Reiches gerade auf *Christus* die Weissagung: „Ruhm wird auf ihm (nämlich auf dem Sprößling aus der Wurzel Isai's) der Geist Jehova's, der Geist der *Weisheit* und der *Klugheit*, der Geist des *Rates* und der *Stärke*, der Geist der *Kenntnis* und der *Furcht vor Jehova* (Isai 11, 2) — lauter Vollkommenheiten, welche die *Heiligkeit* ihres Trägers ausdrücken. Daher muß er mit dieser ausgestattet sein.

Die „Entscheidung" ist folgende: Wendet man ein, daß die *Unionsgnade allein* genüge, da *andere* Gnaden, ähnlich wie kleinere Lichter von einem größeren Lichte, von ihr absorbiert würden, so muß man diesem Argumente folgendes entgegenhalten: Der Vergleich der göttlichen Gnade mit einem Lichte erfordert ein Auseinanderhalten zwischen *körperlichem* und *geistigem* Lichte.[3] Ist nämlich in Beziehung auf das *körperliche* Licht dieser Vergleich berechtigt, indem dasselbe seine ihm obliegende Bestimmung,

---

[1] qu. 11 mbr. 3 Consequenter quaeritur an in Christo ponenda sit gratia absoluta ut quidam homo singularis sicut in aliis hominibus sanctis. Et ostenditur quod non, quoniam maior lux absorbet minores . . . Sed gratia unionis est maior gratia quae possit cogitari. Unde est sicut maior lux gloria. Gloria vero singularis sanctitatis in homine singulari est sicut *minor lux*.

[2] Gratia unionis est summa quia maior cogitari non potest. Est ergo *sufficiens ad omnia operabilia quae potest efficere gratia*. Sed vanum est ponere per plura ad quod sufficit unum. Si ergo gratia unionis sufficit ad omnia operanda, ergo, cum ipsa sit in Christo, *vanum esset ponere gratiam singularis sanctitatis*.

[3] Non est simile de luce *corporali* et *spirituali*; in luce enim corporali minor lux absorbetur a maiori, sed non in luce spirituali. Et haec est ratio, quia omnia lumina *corporalia* sunt ad *unum* actum scilicet ad manifestandum visibile. Et loquor de ipsis quantum ad illuminationem. Et ideo quantum ad manifestationem *unum absorbetur ab alio, sed tamen quantum ad virtutem non absorbetur una lux per aliam*. Unde virtus stellae non absorbetur per virtutem solis nec virtus lunae; immo retinent stellae et luna speciales operationes et influentias suarum virtutum ad ista inferiora. Licet enim luna non luceat de die ut illuminet nos, tamen *retinet suam virtutem nec absorbetur a virtute solis, immo potius ab ipsa fortificatur*, et virtutes stellarum similiter.

einen Akt zu setzen, nämlich das Sichtbare zu offenbaren, d. h. zu beleuchten, vollauf erfüllt, wobei das kleinere Licht vom größeren absorbiert wird, während seine *Kraft nicht* absorbiert wird, — vgl. das gleichzeitige Leuchten der Sterne, der Sonne und des Mondes, wobei die Sterne und der Mond die ihnen eigentümliche Kraft nicht einbüßen, sondern in ihrem ganzen Umfange beibehalten, ja sogar genährt werden von der Sonne — so hat das *geistige* Licht die Bestimmung, nicht eine, sondern *verschiedene Akte* auszuführen. Versteht man nämlich unter dem geistigen Lichte, die *Gnade*, so führt diese in der Tat verschiedene Akte aus, indem sie die Seele verschiedentlich erleuchtet und leitet. So treibt der *Glaube* die Seele zum Fürwahrhalten der Glaubenswahrheiten, welche er ihr offenbart, die *Liebe* zum Lieben an. Glaube und Liebe absorbieren sich nicht gegenseitig, obgleich sie zwei verschiedene Akte sind und ein jeder von ihnen das ihm Eigentümliche wirkt, sondern sie *befestigen* sich gegenseitig und *erstarken* gemeinsam in der Seele des Menschen. Daher sind Unionsgnade und andere Gnaden in Christus *nicht* zur Ausführung *eines* Aktes bestimmt; darum absorbieren sie sich gegenseitig nicht.[1]

Wendet man aber ferner ein, daß die spezielle Gnade der *Heiligkeit* in Christus sich erübrige, da schon seine Unionsgnade als größte aller Gnaden vollauf genügen müsse, so ist darauf zu erwidern, daß die Gnade in Christus wohl *ihrem Wesen nach*, nicht jedoch ihrer *Tätigkeit* oder ihrem „*Akte*" nach eine einzige ist, denn es sind zwei verschiedene Akte, welche die Gnade auszuführen hat: Menschheit und Gottheit miteinander zu *vereinigen* und als *Vorbild der Heiligkeit* auf andere einen *Gnadeneinfluß* auszuüben. Als dritter Akt kommt für die Seele Christi der Umstand hinzu, daß sie auf die *Gottheit* (summa bonitas) ihren Sinn und ihre Liebe richtete.[2] Zu unterscheiden sind demnach die Unions-

---

[1] a. a. O. In luce vero spirituali, quae est *gratia*, *non* sunt omnia luminaria ad *unum* actum sed ad *diversos per quos dirigunt animam et* illuminant *diversimode*, sicut *fides* illuminat animam et dirigit ad credendum et manifestat ei quid debet credere, *caritas* ad diligendum, et propter hoc una *non absorbetur* ab alia in anima, sed *fortificatur per coniunctionem cum altera*. Sic ergo in Christo gratia unionis et aliae gratiae non sunt ad unum actum, et ideo una non absorbetur ab alia.

[2] a. a. O. Ad aliud dicendum quod *non est vanum* ponere istas gratias in Christo sive gratiam sic multiplicatam quia ad diversa sunt. Dico tamen quod *una* est gratia *secundum essentiam* in Christo, *non* tamen est *una* considerando *operationem* vel *actum*, *quia alius actus est unire*

gnade, die Gnade des Hauptes rücksichtlich der Kirche und unserer Seelen, schließlich die gratia singularis sanctitatis. Es sind also in Christus mehr Gnaden enthalten als nur die Unionsgnade; es besteht in ihm eine *Fülle der Gnaden;* es ist also nicht überflüssig (non est vanum), ihm mehrere Gnaden zuzuerkennen.

II. Die Fülle der Gnade in Christus findet Alexander am deutlichsten Joh. 1, 14 ausgedrückt: „Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns . . . *voll Gnade und Wahrheit.*" Da das *Fleisch* gewordene „*Wort*" eben der *Mensch Christus* ist, so hatte dieser die Fülle der Gnade bezüglich aller Güter (ad omne bonum) und die Fülle der Wahrheit bezüglich der Kenntnis aller Dinge (quantum ad scientiam omnium). Da aber die Fülle der Gnade, wie wir soeben gesehen haben, in dreifacher Beziehung sich offenbart, nämlich als *gratia* unionis, als gratia capitis und als gratia singularis sanctitatis, so ist es von Wichtigkeit festzustellen, *inwiefern* gerade diese drei Gnaden die *Fülle der Gnade begründen.* Alexander lehrt, daß sie aus einer dreifachen Ursache entspringen: aus der Zweck-, Wirk- und formalen Ursache.

1. Die *Zweckursache* der Fülle der Gnade ist die *Unionsgnade*, welche von den dreien die höchste ist und in der Vereinigung von Menschheit und Gottheit gipfelt. Diese Vereinigung ist die denkbar vollkommenste, denn, während sie in einem gewöhnlichen Menschen nur vermittelst der Erkenntnis und der Liebe zustandekommt, vollzieht sie sich in Christus außerdem auf Grund der *Einheit der Person.*[1]

2. Die Wirkursache der Fülle der Gnade ist die *gratia capitis.* Versteht Alexander, wie wir bald im zweiten Abschnitt sehen werden, unter der „Gnade des Hauptes" in der Hauptsache den *übernatürlichen, vitalen Einfluß*, welchen

humanitatem divinitati, alius actus influere gratiam et esse exemplar ad omnes animas sanctas per Spiritum sanctum. Item sua anima poterat cogitare de summa bonitate et amare eam.

[1] Tertia pars Summae theologiae, qu. 12 mbr. 3. Solutio dicendum quod cum in Christo sit *gratia unionis*, et gratia secundum quam est *caput*, et gratia secundum quam est quidam *homo singularis sanctus*, dicimus quod gratia sic tripliciter dicta in ipso potest dici gratia *plenitudinis.* Secundum rationem *causae finalis* gratia plenitudinis est gratia unionis, quia summa et perfectissima est in ipso. Nam ultimus effectus gratiae et perfectionis est *nos unire Deo.* — Sed in aliis a Christo non est unire nisi per cognitionem et amorem. In Christo vero *non solum secundum cognitionem et amorem, sed etiam in unitate personae,* ut sit idem filius hominis qui est Filius Dei. Et haec est maior unio quam posset esse vel cogitari.

der Mensch Christus mit Rücksicht auf den Menschen und die Engel ausübt, so erläutert er diesen von Christus ausströmenden *Einfluß* durch den Hinweis auf ein aus einer *Flamme* strahlendes Licht, dessen helleuchtendem Glanze er das bloße Glühen und Glimmen einer Kohle gegenüberstellt. Er drückt sich folgendermaßen aus: Gleichwie gewisse Lichtkörper in der Weise mit ihrer Lichtsubstanz erfüllt sind, daß sie ihr Licht in sich selber behalten und nicht das Vermögen besitzen, dasselbe auf andere Körper ausstrahlen zu lassen, wie z. B. die Kohle, andere hingegen nichs nur in sich Lichtsubstanz haben, sondern sie auch anderen Körpern mitteilen und sie beleuchten, wie z. B. die Flammen der Kerze, so bleibt die Gnade Christi — es ist die Rede von der gratia capitis — nicht in diesem zurück, sondern strahlt von ihm auch auf andere aus. Einen Gegensatz zu Christus bilden in dieser Hinsicht die Heiligen. Diese sind zwar wie eine Kohle mit dem Lichte der Gnade erfüllt; sie behalten sie aber in sich zurück und vermögen nicht, sie an andere Menschen weiterzugeben. Ist daher das Licht der Flamme ein lumen plenum, so ist dasjenige der Kohle ein lumen semiplenum. Darum ist die Gnade des Hauptes" eine gratia plena; die Gnade der Heiligen eine semiplena.[1]

3. Endlich beruht die *formale Ursache* der Fülle der Gnade auf der *gratia singularis sanctitatis*. Alexander nennt sie causa formalis, weil sie die Seele Christi und deren Kräfte in Beziehung auf alle ihre Akte *gestaltet, informiert*. Um dies des Näheren zu begründen, baut er an der Hand der Prinzipien der mittelalterlichen Psychologie folgendes System auf: Dreifach ist die Willensbetätigung der menschlichen Seele; sie äußert sich in der *ratio*, in der *concupiscentia* und in der *ira*.[2] Die der Seele Christi eigentümlichen Tugenden

[1] a. a. O. Secundum rationem *causae efficientis* gratia Christi secundum quam est *caput* est gratia plenitudinis, quia sicut quaedam luminaria perficiuntur suo lumine solum et *non habent potestatem influendi suum lumen in aliis*, sicut patet de carbone, quaedam vero non solum retinent suum lumen in se, sed ipsum *influunt et illuminant alia corpora*, sicut patet de flamma, ita gratia Christi *radiat ab ipso ad alios*, non autem gratia in aliis Sanctis, sed tantum perficit ipsorum animas, *nec habent potestatem influendi ipsam*. Et propter hoc sicut lumen in *flamma* dicitur plenum lumen, vero in *carbone* semiplenum, ita gratia in Christo secundum quam est caput debet dici *gratia plena*, in aliis Sanctis non, sed debet dici *gratia semiplena*.

[2] Dieser Dreiteilung der Seelenkräfte ist die Seelenlehre *Platos* zugrunde gelegt. Nach seinen psycho-physiologischen Betrachtungen be-

sind diesen Seelenvermögen entgegengesetzt; so zeichnet sich die Seele Christi gegenüber der ratio, d. h. dem Vorurteil und Irrglauben aus durch die *cognitio veritatis omnium*, gegenüber der concupiscentia, d. h. der Begierlichkeit des Fleisches durch den *amor bonitatis*, gegenüber der ira, d. h. dem tierischen Zorne, trutziger Härte, Gewaltsamkeit und Haß durch den *zelus*.[1] Diese Gnadencharaktere befähigten die Seele Christi zur Übung *jeglichen* Tugendaktes, während den Heiligen ein solcher Umfang der Gnade versagt war: Christus zeichnete sich vor ihnen durch die excellentia ad *omnes actus* und durch die praeeminentia respectu *omnium donorum*[2] aus. Die Gnade Christi ist daher eine *Fülle* der Gnade. Alexander stellt sie bildlich als einen *Kreis* (figura circuli) dar, die den Heiligen verliehene als eine von geraden Linien begrenzte Figur, als *Polygon* (figura angularis). Ersterer ist im Vergleich zu anderen Figuren die capacissima figura; daher ist auch die Gnade Christi die „weiteste, geräumigste", denn sie erstreckt sich auf *alle Akte* und *alle Tugenden*.[3]

Im Besitze der Fülle der Gnade übertrifft Christus den hl. *Stephanus*, über dessen Gnadenbesitz Apostelgeschichte

---

sitzt die Seele drei Vermögen: das Denken oder Erkennen, den Mut und die Begierde. Ersteres hat seinen Sitz im *Haupte*, der zweite in der *Brust*, insbesondere im *Herzen*, die letztere im *Unterleibe*. Vgl. Platos *Timaeus* 69, D. ff.; zum Ganzen E. *Zeller*, Philosophie der Griechen,[1] 2. Teil, Tübingen 1859 S. 538 ff. — Auch *Aristoteles* betrachtet das Seelenleben des Menschen unter einem dreifachen Gesichtspunkte, indem er von der *Vernunft*, vom *sinnlichen Genuß* und vom *Zorn* spricht. Die beiden letzteren Triebe indes teilt er einer gemeinsamen Quelle zu, nämlich der Begierde und zwar der vernunftlosen Begierde, der *ὄρεξις ἄλογος*, welcher er die von vernünftiger Überlegung geleitete, *ἡ μετὰ λόγου*, gegenüberstellt. Vgl. Aristoteles' *Rhet.* I, 18; ferner *E. Zeller*, a. a. O. S. 449 ff.

[1] Vgl. *K. Werner*, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie (Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, Bd. 25. Wien 1876), S. 91 f.

[2] Alexander von Hales, a. a. O. Secundum rationem causae formalis dicitur *gratia singularis Christi* gratia plenitudinis *plene informans animam Christi* et plenissime *omnes vires beatae animae eius* quantum ad *omnes actus* ipsos, quia in ipso est *gratia cognitionis veritatis omnium*. Et hoc perficit quantum ad actum *concupiscibilis*, qui est amor bonitatis, et quantum ad zelum *irascibilis*.

[3] a. a. O. Unde comparatio gratiae Christi ad gratias aliorum secundum plenitudinem et perfectionem est, secundum quod comparatur *figura circuli* ad alias *figuras angulares*. Circulus enim est *capacissima figura* respectu aliarum. Ita gratia Christi capacissima est, capax enim est omnis actus cuiuslibet virtutis, quod non est in aliis gratiis Sanctorum.

7, 55 berichtet: Plenus Spiritu Sancto vidit gloriam Dei. Das war eine Gnadenfülle quantum ad *sufficientiam*, d. h. sie reichte für Stephanus aus, um ihn, den praedicator et martyr, des ewigen Lebens und der Aureole des Himmels teilhaftig zu machen. Im Schmucke seiner Heiligkeit überragt Christus auch die *Kirche*, weil in ihr für alle ihre Mitglieder zwar eine große Zahl mannigfaltiger Gnaden niedergelegt ist — vgl. I. Kor. 12, 4 ff.: „Indessen sind die Gaben *verschieden;* aber es ist doch Ein Geist . . . Der eine erhält durch den Geist die Lehrgabe der *Weisheit*, der andere durch denselben Geist die Lehrgabe der *Wissenschaft* usw." — dem einzelnen aber *immer nur eine* zufällt.[1] Alexander nennt diese den Gliedern der Kirche mitgeteilte Gnadenfülle eine solche quantum ad **numerositatem,** insofern die Ausspendung der Gnaden an dieselben nach einem in ihrer Vielheit begründeten Zahlenverhältnisse erfolgt. Endlich steht Christus höher als die heilige Jungfrau *Maria*, welche „voll der Gnaden" (Luk. 1, 28) und auf Grund der Würde ihrer Muttergottesschaft über alle Geschöpfe durch ein besonderes Vorrecht erhaben ist, *praerogatione* super omnem creaturam.

Die Gnadenfülle Christi bezeichnet Alexander mit einem eigenen Ausdruck; er nennt sie eine solche *quantum ad consummationem sive perfectionem*, d. h. Christus besaß die Gnade, alle Akte zu vollziehen, welche eine *Vollkommenheit darstellen* und *in sich abgeschlossen* sind und nicht erst in der Zukunft zum Abschluß kommen sollen. Daher konnte er *nicht* mit den Tugenden des *Glaubens*, der *Hoffnung* und der *Buße* ausgestattet gewesen sein, da diese nicht zu den gratiae consummatae zählen. So hat der Glaube eine *Unvollkommenheit* zur Voraussetzung, indem er einer Wahrheit zustimmt, „welche er nicht sieht". Die Zustimmung zur Wahrheit schließt zwar eine Vollkommenheit ein; da der Glaube aber einer Wahrheit beipflichtet, „*welche er nicht sieht*", so begründet dieser letztere Zusatz eine Unvollkommenheit im Glaubenden. So konnte die Seele Christi nicht mit der Tugend des Glaubens an sich (fides in ratione fidei) geschmückt, sondern nur dasjenige, was in letzterem eine *Vollkommenheit bedeutet*, also ihre *Zustimmung zur höchsten Wahrheit*, konnte ihr eigentümlich

[1] a. a. O. Ecclesia dicitur plena gratia, quia non est aliquod genus gratiae quod non sit in ecclesia quantum ad aliquod membrum eius, ita quod *huic datur istud, alii aliud.*

gewesen sein, während die bloße cognitio aenigmatica Ihm, der da ist das „wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt" (Joh. 1, 9), fremd war.[1]

Auch bezüglich der *Hoffnung* ist zu sagen, daß Christus sie nicht nach der ihr eigentümlichen *unvollkommenen* Seite, insofern sie nämlich bloß die *Erwartung* eines Gutes, das man noch nicht besitzt, ausdrücke, besessen habe, sondern mit Beziehung auf das *Vollkommene* an ihr, nämlich rücksichtlich der „*Teilnahme am Gute*" (adhaesio *cum bono*).[2] Desgleichen war Christo die Tugend der *Buße* nur in Hinsicht auf das Vollkommene an ihr eigen, insofern nämlich Christus in dem Maße wie kein anderer die Sünde haßte und verabscheute und Widerwillen gegen dieselbe empfand, nicht aber als ob er ihrer bedurft hätte zur Tilgung persönlicher Sünden.[3] Deshalb paßt auf ihn nicht die Definition: poenitentia est virtus qua *commissa* mala cum *emendationis* proposito plangimus et odimus.

Was vom Glauben, von der Hoffnung und der Buße gesagt ist, gilt von *allen* anderen Christo verliehenen Gnaden: er besaß dieselben in ihrer Fülle, jedoch nur in Beziehung auf das Vollkommene, das jeder Gnade eigentümlich ist.[4] So kann man von Christus behaupten, daß in ihm die Fülle der Gnade gewohnt hat.

II. Die gratia capitis.

Wie wir im zweiten Paragraphen des ersten Abschnittes gesehen haben, findet Alexander von Hales die gratia capitis

[1] a. a. O. Christus habuit gratiam quantum ad omnem actum perfectum. Et ex hoc etiam est quod Christus *non* habuit *fidem* et *spem* sub his rationibus, quia *non sunt gratiae consummatae*, immo sunt eorum quae *nondum habentur* et ideo dicunt illud quod dicunt cum *imperfectione*. . . . Fides est donum gratuitum cum imperfectione, unde non solum dicit perfectionem. Nam fides est quae assentit veritati *quam non videt*. Hoc quod dico „*assentire veritati*" *perfectionis* est, sed hoc quod dico „*quam non videt*" *imperfectionis* . . . In ipso enim fuit *assensus primae veritati*, quod est *perfectionis* in fide.

[2] Similiter in ipso fuit maxime quod est *perfectionis in spe sive adhaesio cum bono*, sed non cum illa imperfectione quae est *exspectatio* boni quod non habetur.

[3] a. a. O. Similiter illud quod est perfectionis in *poenitentia* fuit maxime in ipso, quia numquam aliquis tantum potuit detestari peccatum quantum ipse detestabatur, quia numquam habuit aliquis tantam oppositionem voluntatis ad malum aliquod.

[4] Semper ergo quod est *perfectionis* gratiae et plenitudinis est in gratia Christi absoluta, et ideo in ipso est *gratia plenitudinis*.

in dem Apostelworte „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen" (Joh. 1, 16) ausgedrückt, wobei die „Fülle" sich auf die „Gnade des Hauptes" bezieht. Verfolgt die erstere den Zweck, die Menschheit mit der Gottheit Christi in seiner göttlichen Person zu vereinigen, so stellt die zweite die *Verbindung zwischen Christus als Haupt und den ihm bei- und untergeordneten Gliedern her.*

Um die unserem Gewährsmanne so geläufige Beziehung der *gratia secundum quam Christus est caput* in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen, tut es not, dieselbe in dreifacher Beziehung in den Bereich unserer Erörterung zu ziehen, indem wir zunächst allgemein die *Stellung des Hauptes im animalischen Organismus* erwägen (§ 1), sodann zu der eigentlichen „Gnade des Hauptes" übergehend feststellen, *inwiefern gerade dem Menschen Christus das Attribut des „Hauptes" zukomme* (§ 2), schließlich den *Einfluß Christi als des übernatürlichen Hauptes auf die ihm einverleibten Glieder* (§ 3) bestimmen.

§ 1. Die Stellung des Hauptes im animalischen Organismus des Menschen.

Mit dem Ausdruck *gratia secundum quam Christus est caput* leitet Alexander das zweite „Glied" der 12. quaestio, welche De gratia Christi in speciali betitelt ist, ein. Zwecks tieferer Ergründung der Bedeutung, welche er dem Begriffe „Haupt" beilegt, beabsichtigen wir nunmehr, sein psychologisch-physiologisches Lehrsystem, insbesondere die Stellung des Hauptes im animalischen Organismus des Menschen darzustellen.[1]

I. Die wichtigsten Teile des menschlichen Organismus sind Herz, Leber und Haupt.[2] Ihr Zusammen-

[1] Zum Ganzen vgl. *K. Werner*, a. a. O. S. 69—150.

[2] *Plato* nimmt drei Teile der Seele an und weist einem jeden einen besonderen Wohnort an: das *Haupt*, das *Herz*, die *Leber*, um ihre Eigentümlichkeiten und ihr richtiges Verhältnis zueinander würdigen zu können. Die vernünftige Seele, *νοῦς*, hat ihren Sitz im Kopfe, welcher deshalb rund ist, um von hier, wie von einer Burg aus, den ganzen Leib und seine Organe zu beherrschen. In der Brust ist das Hauptorgan des Mutes, das Herz. Die Leber endlich vermittelt die Verbindung des begehrenden Teiles mit der Vernunft. Auf ihrer glatten, glänzenden Oberfläche läßt die Vernunft wie in einem Spiegel schreckhafte und heitere Bilder erscheinen und erschreckt oder beruhigt denjenigen Teil der Seele, welcher hier seinen Sitz hat. Vgl. Platos *Timaeus* 44, D ff.; ferner ebenda 70, A f.; schließlich ebenda 71, A bis 72, D. Zum Ganzen siehe *E. Zeller*, a. a. O. S. 548 ff.

hang[1] ist folgender: Dreifach gestaltet sich der Einfluß der Seele auf den Leib, nämlich als *vis vitalis*, deren Sitz das *Herz*, als *vis naturalis*, deren Sitz die *Leber* ist, und als *vis animalis*, welche im *Gehirn* ruht.[2] Durch diese drei Kräfte betätigt sich die Seele. Die erstere regelt die ständige Bewegung, d. h. die Ausdehnung und Zusammenziehung des Herzens; die zweite vollzieht die Ernährung des menschlichen Leibes und zwar durch Begünstigung der Verdauung, durch Zurückhalten oder Ausstoßen des Überschüssigen und durch Förderung des Wachstums des Körpers; die dritte löst vermittelst der vom Haupte ausgehenden Nerven animalische Bewegung und Empfindung im ganzen Leibe und in seinen Gliedern aus.[3]

Diese Kräfte, welche im Herzen, in der Leber und im Haupte sitzen, vermitteln die gesamte sinnlich-leibliche Lebenstätigkeit des Menschen und sind Kräfte der Seele, der *Vernunftseele*. Es fragt sich, ob dieselben in ihrer Tätigkeit von der letzteren *abhängig* sind. Die Antwort lautet: sie sind ihr teils unterworfen, teils von ihr unabhängig, und zwar sind die Handlungen der *vis naturalis*, welche ihren Sitz in der Leber hat und im Wachstum des Körpers sich betätigt, unwillkürlich und sind der Vernunftseele nicht unterworfen; diejenigen der *vis animalis* sind von ihr abhängig und richten sich nach ihren Befehlen; diejenigen der *vis vitalis* sind teils willkürlich teils unwillkürlich; teils unterstehen sie ihr daher, teils sind sie von ihr unabhängig.[4] Diese Unterscheidung stellt Alexander an, um, wie wir im nachfolgenden Paragraphen sehen werden, die ungemein wichtige Bedeutung des *Hauptes, welches Christus gegenüber seinen Gliedern, insbesondere gegenüber dem Leibe der Kirche darstellt*, uns lebhaft vor Augen zu führen. Will man näm-

[1] Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12 mbr. 3: *Cor, epar et caput sunt membra principalia corporis.*

[2] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 1. Triplex est vis animae ad corpus, scilicet vis *vitalis*, quae operatur in *corde*, vis *naturalis*, quae operatur *epate*, vis *animalis*, quae operatur in *cerebro*.

[3] ebenda. Vis vitalis, quae operatur in corde, est illa unde est *motus cordis continue*. Vis naturalis dicitur illa, quae est *nutritiva* sive *digestiva, retentiva, expulsiva et etiam augmentativa*. Vis animalis est illa, quae operatur in *cerebro unde est motus et sensus in membris*.

[4] a. a. O. qu. 12 mbr. 2. art. § 1. Operationes virtutis *naturalis* omnino sunt *involuntariae nec subiectae sunt rationi*. Operationes *animales omnino subiectae sunt rationi* et ideo recipiunt imperium ab ipsa. Operationes *vitales partim sunt subiectae rationi partim non*, et ideo partim sunt voluntariae partim naturales.

lich Christum metaphorisch ein *Glied der zu seinem Leibe gestalteten Menschheit* nennen, so gebührt ihm eher das Attribut des Hauptes als dasjenige des Herzens oder gar der Leber, denn sein Wirken im „Leibe der Kirche" ist ein freiwilliges, es schließt ein Wollen ein, welches sich ähnlich offenbart wie die Tätigkeit der vis animalis im Haupte des Menschen; diese ist nämlich der Vernunftseele unterworfen, im Gegensatz zu der operatio vitalis des Herzens und der operatio naturalis der Leber.[1]

In welcher *Beziehung* stehen Herz, Leber und Haupt *zueinander*? Sie stehen in *Wechselbeziehung* zueinander. Diese drei Partien des menschlichen Leibes, welche zu seinem Lebensbestande absolut notwendig sind, dienen einander zur *Unterstützung ihrer Funktionen*, indem sie wundervoll ineinander greifen und dadurch das Leben und Bestehen des Leibes vermitteln. Will nämlich das Haupt auf den Leib und auf die einzelnen Glieder einwirken, so kann es auf deren Mithilfe nicht verzichten; es ist von ihnen abhängig. So fließt die *Empfindung* vom Haupte zum Herzen; von diesem strömt aber das *Leben* zum Haupte; von der Leber, wo die Verdauung stattfindet, wird dem Haupte die *Nahrung* in Form des Blutes zugeführt. Das Haupt ist also auf die Mitwirkung der anderen Lebensorgane angewiesen: es *teilt* ihnen seine Kraft mit, es *empfängt* aber auch Hilfe von ihnen; sie befinden sich in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander, so daß sich an ihnen das Apostelwort I. Kor. 12, 21 erfüllt: „Das Auge kann nicht zu der Hand sagen: Ich kann dich entbehren; ebensowenig der Kopf zu den Füßen: Ich bedarf eurer nicht."[2]

Aus dieser auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhenden Wechselbeziehung entspringt die *natürliche Hinneigung des Hauptes zu den Gliedern*. Das Haupt fühlt sich zu den

[1] a. a. O. Secundum hoc ergo dicendum, quod ille motus, qui est *a Christo capite in corpus ecclesiae*, est omnino secundum motum *voluntarium*, qui simpliciter *non est naturalis vel vitalis:* ideo potius debet dici Christus *caput* ecclesiae metaphorice secundum illum modum quam *cor* vel *epar*.

[2] a. a. O. qu. 12 mbr. 3. Ita est quod cum influat caput ad corpus et ad singula eius membra, ipsum tunc *caput indiget aliis membris. Unde alia membra influunt ipsi.* Sicut enim a *capite* influit *sensus* ipsi *cordi*, ita a *corde* influit *vita capiti*. Et similiter ab *epate* influit *nutrimentum* ad *caput*: sine quibus non potest esse caput. *Unde mutuo sibi serviumt caput et membra materialia.* Unde caput materiale non solum se habet in ratione *influentis* ad alia membra, sed etiam in ratione *recipientis* ab ipsis, quia se habent in mutua indigentia, ita quod membra indigent capite et e converso.

Gliedern hingezogen: es „liebt" seine ihm einverleibten Glieder. Daher eilen die im Haupte gebannten *Lebensgeister* (spiritus animales) vom Haupte zu den Gliedern, wenn eines von ihnen verletzt wird, und sammeln sich in demselben an, um ihnen *Empfindung und Bewegung* zu vermitteln (*ut sensificentur et moveantur*).[1]

Durch die vom Haupte ausgehenden Nerven ist dieses das Prinzip der animalischen *Empfindung und Bewegung*. Von dem vorderen Teile des Kopfes kommen diejenigen Nerven, in denen *Empfindungen*, d. h. Sinn und Vorstellungsvermögen zu den Gliedern hingeleitet werden; von dem hinteren Teile desselben kommen diejenigen Nerven, welche Gedächtnis und Bewegung vermitteln.[2]

II. Das zuletzt Gesagte bahnt uns den Weg, um die hervorragende Stellung des *Hauptes* im leiblichen Organismus gebührend zu würdigen. Alexander nennt dasselbe, obgleich er in gleichem Zusammenhange Herz, Leber und Haupt als membra principalia corporis bezeichnet, noch eigens *principale membrum corporis*[3] und rühmt von ihm, daß es im Körper sich an *höchster Stelle* befinde.[4]

An höchster Stelle gleichsam, als Krone dem göttlichen Meisterwerke aufgesetzt, thront das Haupt auf dem menschlichen Leibe und wird so zum geborenen Repräsentanten desselben. Aber *warum ist gerade dem Haupte dieser Ehrenplatz angewiesen?* Die Beantwortung dieser Frage hängt zusammen mit der Erforschung *des Sitzes der Seele*, dieses Lebensprinzipes des Leibes. Alexander hält das *Haupt* für den Sitz der Seele; ja er geht so weit, daß er sagt: *das Haupt ist gleichsam der Stellvertreter der Seele.*[5] Das Haupt hat die Bestimmung, *Berater des Leibes und seiner Glieder*

---

[1] a. a. O. qu. 12. mbr. 2 art. 3. § 4. Est quidam amor et appetitus naturalis capitis ad membra. Ipsum enim caput quodam naturali *amore* diligit membra. Unde et *spiritus animales, qui sunt in capite*, ex hoc amore *decurrunt a capite in membris*. Unde si aliquod membrum laedatur, concurrunt spiritus a capite ad partem illam dolentem et ibi colliguntur. Influentia ergo capitis ad membra, *ut sensificentur et moveantur*, est per naturalem amorem.

[2] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 1. Ab ipso capite est *influentia sensus et motus* secundum diversas partes eius, qui ab *anteriore* parte capitis fluunt nervi, per quos fluit *sensus* ad membra; a *posteriore* vero parte fluunt nervi, per quos fluunt *motus* ab anima ad singula membra. Vgl. das im Folgenden über den Sitz der Seele Gesagte.

[3] Vgl. a. a. O. qu. 12. mbr. 3.

[4] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 1 caput *supra locatum est.*

[5] a. a. O. qu. 12 mbr. 2 art. 1 § 1. Caput quodammodo gerit vicem *animae.*

zu sein und die *Bewegung nach den Gliedern zu vermitteln.*[1] Das sind Funktionen der im *Haupte* wirkenden *vis animalis*, quae operatur in *cerebro*, unde est *motus* et *sensus* in membris.[2] Er lehrt also, daß das Haupt Sitz der *intellektuellen Tätigkeit* sei, welche er *nicht* in das *Herz* verlegt. Er hält daran so zähe fest, daß er selbst durch folgenden auf Sprüchw. 4, 23 („Vor allem, was du zu bewahren hast, bewahre dein *Herz, denn aus demselben quillt das Leben*") sich stützenden also für das *Herz* als Sitz der Seele sprechenden Einwand sich nicht berücken läßt. Dieser lautet nämlich: Wie vom *Haupte Empfindung* nach den Gliedern strömt, so ergießt sich vom *Herzen Leben* nach den Gliedern; da aber der erste Akt der Seele das *Leben* und erst ihr *zweiter* Akt die Erkenntnis und Empfindung ist, so muß die Seele, da sie doch Lebensprinzip ist, im *Herzen basieren.*[3] Diesen Einwand widerlegt Alexander durch den Hinweis auf den mächtigen *Einfluß*, welchen gerade das Haupt auf die ihm untergeordneten Glieder ausübt. Ist nämlich das Herz nur *materielles Prinzip* des menschlichen Leibes und ist es in seiner eigenen Funktion als Organ des *vegetativen* Lebens vom Haupte durch das Nervensystem *abhängig*, ist es demnach nur der Sitz für die *motus*, d. h. die Bewegungen, wie sie sich z. B. in der Liebe (motus per amorem) äußern, so steht das *Haupt* unweit *höher*, indem es nicht nur die motus, sondern auch die *sensus* beherrscht, worunter Alexander das *illuminare vel sensificare* versteht. Es ist demnach nach innen wie nach außen als oberstes Glied des Körpers

[1] ebenda. Unde Ad Coloss. 1, 18: „Ipse est *caput* corporis Ecclesiae." Glossa. Capiti omnia subiecta sunt *ad operandum.* Id autem, scilicet caput, *supra locatum est ad consulendum,* quia ipsius *animae* quodammodo vicem gerit caput. In hoc quod dicit „ad operandum" ostendit quomodo *motus* est a capite in membris. In hoc quod dicit „ad consulendum" ostendit quod *sensus* est ab ipso in membro. — In der vorliegenden Glosse zum Kolosserbriefe, die höchstwahrscheinlich von Walafried Strabo (gest. 849) stammt, haben wir ein Beispiel dafür, wie wenig die eigentliche Worterklärung des biblischen Textes oftmals zur Geltung kam, indem der Glossator an dieser Stelle anstatt des buchstäblichen den allegorischen Sinn darstellt. Es ist dies also keine Glosse im strengen Sinne des Wortes. Unserem Alexander von Hales ist sie aber willkommen, weil sie in seinen Beweisgang glücklich hineinpaßt.

[2] ebenda.

[3] ebenda. Ad oppositum. Proverb 4, 23: „Omni custodia serva cor tuum, quoniam ab ipso vita procedit." Sicut ergo a capite fluunt sensus in membris, ita a *corde* fluit *vita* in membris; sed prior actus animae est vita, *secundus actus est illuminare vel sensificare;* et etiam prius procedit vita a corde in membris, *et post sensus a capite in membris.*

auch *Prinzip des höheren Lebens* im menschlichen Leibe. Er sagt ausdrücklich: in *capite* sunt *omnes sensus*, sed in corpore *non*, und in denselben Zusammenhange einige Zeilen weiter: *in capite sunt omnes sensus . . . in aliis* (d. h. in anderen Teilen oder Gliedern des Körpers) *est solus tactus*. Dem Haupte eignet er, wie wir zuvor gesehen haben, die *doppelte* Bestimmung zu, nämlich es ist angewiesen *ad consulendum*, d. h. Berater zu sein des Leibes und seiner Glieder und *ad operandum*, d. h. Bewegung nach dem ganzen Leibe und seinen Gliedern zu vermitteln.

Daß Alexander gerade das Haupt für den Sitz der Seele ansieht, erhellt aus folgendem Zusammenhange, auf den wir übrigens im folgenden Paragraphen, wenn wir über die Berechtigung der auf den Menschen Christus bezüglichen Bezeichnung Christi als „Haupt" berichten, näher zu sprechen kommen werden. Um die Beziehung des Hauptes zur Seele zu schildern, bedient er sich des Gleichnisses vom *Könige*, welcher „Haupt des Königreiches" deshalb genannt wird, weil er „*durch seinen Befehl*" das Königreich regiert. Ähnlich übt die *Seele* durch „Empfindungen" ihren Einfluß auf den Leib aus. Die Empfindungen ruhen im *Haupte*, an der höchsten Stelle des leiblichen Organismus, wie ja auch der König an der höchsten Stelle seines Königreiches steht. Die Seele *ist* daher an der höchsten Stelle ihres Wirkungsgebietes, *im Haupte lociert*, welches gleichsam ihr *Thron* ist, von dem herab sie über den gesamten Leib gebietet."[1]

Interessant ist es ferner festzustellen, daß er insbesondere das *Hinterhaupt* für den Sitz der Seele hält, wenigstens um nach seinem Wortlaute zu urteilen. Wenngleich nämlich der Sinn der ganzen Stelle darauf hinausgeht, im allgemeinen vornehmlich das *Haupt* als Zentralsitz der Seele, von wo aus die bewußte Leitung des Körpers verwaltet wird, zu charakterisieren (*ab ipso capite* est influentia sensus et motus secundum diversas partes eius), wenngleich er ferner zwecks Begründung dieser Aussage unmittelbar darauf erklärt, daß vom *Vorderhaupte* diejenigen Nerven auslaufen, welche die sensus d. h. die Sinn- und Vorstellungsvermögen nach den Gliedern leiten (quia ab *anteriore* parte capitis fluunt nervi, per quos fluit sensus

[1] ebenda. Caput dicitur metaphorice in aliis sicut *rex* dicitur esse caput regni, quia per suum imperium movet regnum . . . Item ita se habet *caput ad animam perficientem per sensum*, quod in capite sunt *omnes sensus*, sed in corpore *non*.

ad membra), so hebt er im folgenden Satze, der vom *Hinterhaupte* handelt, also zum vorangehenden einen Gegensatz ausdrückt, doch wohl nicht ohne Absicht, noch eigens die *Seele* hervor und verlegt in diese den Ausgangspunkt für den Lauf der Bewegungsnerven (*a posteriore* vero parte fluunt nervi, per quos fluunt motus *ab anima ad singula* membra). Er identifiziert offenbar die posterior pars capitis mit der anima, den Hinterkopf mit der Seele vermittelst einer Redefigur, welche wir als Synekdoche bezeichnen möchten: er drückt den „Inhalt" aus, nämlich die Seele, hat aber das „Gefäß", hier das Hinterhaupt, im Sinne; übrigens ein desto deutlicherer Beweis dafür, daß er das Hinterhaupt für den Sitz der Seele ansieht.

§ 2. Inwiefern kommt gerade dem Menschen Christus das Attribut „Haupt" zu?

Unter Hinweis auf das soeben über die Bedeutung des Hauptes im animalischen Organismus des Menschen Gesagte treten wir nunmehr an die Entwicklung der eigentlichen *gratia capitis* bei Christus heran. Was für eine Stellung dieselbe im Lehrgebäude der Christologie einnimmt, haben wir oben 1 § 2 gezeigt. Ist das Haupt des einzelnen Menschen der *geborene Repräsentant des ganzen Leibes*, insofern *seine* Handlungen naturgemäß dem *ganzen Leibe* angehören, so ist in Beziehung auf den *Menschen Christus* das ganze *Menschengeschlecht* der Leib, Er selber daher dessen *Haupt*. Der eminente Charakter des Hauptes in Christus wird sehr treffend dadurch ausgedrückt, daß man Christus das *mystische Haupt der Menschheit* nennt, denn dadurch wird angedeutet, daß Christus kraft seines übernatürlichen, mystischen Einflusses auch in einem übernatürlichen *mystischen Verhältnisse zu seinen Gliedern* stehe.

Wie faßt Alexander von Hales die gratia capitis auf? Ist dieselbe, wie wir bereits oben dargetan haben, durch die wesenhafte und konstitutive Salbung der Menschheit Christi mit dem *Logos*, also durch die *gratia unionis* begründet, so erklärt sie Alexander von einem anderen Standpunkte aus: er führt sie weniger auf die Salbung Christi mit der Unionsgnade als vielmehr formell auf die Fülle der heiligmachenden Gnade zurück. Er leitet sie einfach aus Joh. 1, 14. 16 her, wo Christus „voll der Gnade und Wahrheit" und die „*Fülle, von der wir alle empfangen haben*", genannt ist. Das durch die *Inkarnation* an sich begründete

substanziale Verhältnis zur gesamten Menschheit kommt in seiner Darstellung der „Gnade des Hauptes" weniger zum Ausdruck: es wiederholt sich bei ihm immer und immer wieder der Gedanke an den *Einfluß*, welchen Christus infolge der ihm eigentümlichen Fülle der Gnade auf die ihm als „Glieder" einverleibten Menschen ausübt.

I. Gerade dem *Menschen Christus* kommt in Beziehung auf das Menschengeschlecht das Attribut „Haupt" zu. Alexander behandelt diesen Gegenstand in der Weise, daß er zunächst die *drei göttlichen Personen* in den Bereich seiner Erörterung hineinzieht und untersucht, ob nicht vielleicht der *Vater* oder der *Hl. Geist* so zu benennen seien. Es ist klar, daß er, da er von *göttlichen Personen* spricht, bei der gegenseitigen Gegenüberstellung derselben auch die *Gottheit* Christi mitberücksichtigen mußte. Er fragt demnach: Utrum *alii* conveniat esse caput ecclesiae *quam Christo homini-Deo*, wobei er insbesondere *die aus Menschen bestehende Kirche* als ein dem mystischen Leibe Christi beigeordnetes Glied auffaßt.

1. Der Einwand bezüglich des *Hl. Geistes* ist folgender: Gerade aus dem H. Geiste strömt für die Menschen die *Fülle der Gnade*. Wenn nämlich die Hl. Schrift sagt, daß der *Hl. Geist* den Menschen mitgeteilt wird (I. Kor. 12, 4 ff.), so will sie damit ausdrücken, daß die Fülle der Gnade (omnis gratia) ihnen verliehen wird. Mithin ist derselbe für die Menschen auch die Quelle der übernatürlichen *Erkenntnis und Liebe*. Da aber Erkenntnis und Liebe oder „Bewegung" (sensus et motus), wie wir im vorangegangenen Paragraphen gesehen haben, im *Haupte* ihren Zentralsitz haben, so darf der Hl. Geist Haupt der Menschen genannt werden. Stützt man sich ferner auf Ephes. 4, 4: „Ein Leib und *Ein Geist* (ist nämlich die Kirche)," womit gesagt sein soll, daß die Gläubigen insgesamt *einen Leib* ausmachen, als den sie sich in einem würdigen Lebenswandel der einzelnen *Glieder* zeigen sollen, so ist man ebenfalls zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß der Hl. Geist, da *Er gerade* die Einheit der Glieder des Leibes bewirke, als „Haupt" zu bezeichnen sei.[1]

2. In unmittelbarem Zusammenhange damit lautet der Einwand bezüglich des *Vaters* also: Heißt es I. Kor. 11, 3:

[1] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 3. Unum corpus efficimur per societatem quam facit Spiritus Sanctus. Si ergo Spiritus Sanctus facit nos esse in tanta societate qua simus unum corpus, ergo ipse est nostrum caput regens illud unum corpus.

„Jeglichen Mannes Haupt ist Christus; das Haupt des Weibes ist der Mann; *das Haupt Christi ist Gott,*" so ist daraus zu entnehmen, daß, wenn Gott der Vater „Haupt" des von ihm gezeugten „Christus" ist, schon *dieser* aber auf Grund seiner *göttlichen* Natur das Haupt der Kirche darstellt, *mit desto größerem Rechte dem Vater das Attribut des Hauptes* zukommen müsse. Ja sogar die ganze *Trinität* müßte, da sie Schöpferin der von Christus angenommenen *menschlichen* Natur ist, Haupt der aus Menschen bestehenden Kirche genannt werden.[1]

Um diese beiden Einwürfe zu widerlegen, untersucht Alexander den Begriff „Haupt" und findet, daß demselben eine doppelte Bedeutung innewohnt: eine *allgemeine* und eine *besondere*. In ersterer Beziehung ist „Haupt" gleich *Prinzip*, Ursprung. Wenden wir dies auf die Trinität an, so ergibt sich ein zweifaches Prinzip: der Vater ist nämlich Prinzip der beiden anderen göttlichen Personen, die Trinität aber ein solches den Geschöpfen gegenüber. Der Unterschied besteht demnach darin, daß, während der Vater den Sohn aus seiner eigenen Substanz gezeugt und aus ebenderselben Substanz in Gemeinschaft mit seinem Sohne den Hl. Geist gehaucht hat, also mit den beiden anderen Personen *Identität der Substanz* gemeinsam hat, die Trinität hingegen, da sie *Geschöpfen* gegenüber Prinzip ist, die sie aus nichts geschaffen hat, *Verschiedenheit der Substanz* hinsichtlich der letzteren aufweist.[2] Denselben Gedanken drückt er, wie er sagt, „*voller*"[3] (plenius) auf folgende Weise

[1] ebenda. Caput Christi Deus Pater, quia ab ipso genitus est. Et ideo dignum est ut Filii caput Pater dicatur. Ex hoc relinquitur quod ipsius Filii secundum divinitatem Pater est caput. Si ergo Filius secundum divinitatem est caput ecclesiae, multo magis et Pater est caput ecclesiae. Divina essentia ved *Trinitas* caput Christi secundum quod homo, quia deitas *creatrix* est creaturae assumptae sive Trinitas. Si ergo Trinitas est caput Christi secundum quod homo, et Christus secundum humanitatem est caput ecclesiae, ergo multo magis ipsa Trinitas est caput ecclesiae. Hoc ergo non convenit soli Filio.

[2] a. a. O. Secundum quod dicitur caput communiter, nihil plus importat quam esse principium. Sed duobus modis est principium, quia Pater est principium ad diversas personas, Trinitas est principium ad creaturas: et in hoc differentia, quia principium quod dicitur Pater ad divinas personas est principium in identitate substantiae. Sed Trinitas est principium ad creaturas in diversitate substantiae, quia est principium creaturae faciens illam esse de nihilo. Sed Pater est principium Filii de seipso, quia de sua substantia generat Filium et de sua substantia cum ipso Filio spirat Spiritum Sanctum.

[3] ebenda. Caput communiter accipitur essentialiter et sic dicit principium respectu creaturae et supponit Trinitatem et hoc modo dicitur

aus: man kann den Begriff „Haupt" in Beziehung auf das *Wesen* (essentialiter), das ihm zugrunde liegt, auffassen, und dann bezeichnet es dem Geschöpfe gegenüber „Prinzip", wie z. B. die Trinität den Kreaturen gegenüber „Haupt" ist, oder aber man kann den Begriff „Haupt" *persönlich* deuten und zwar rücksichtlich *einer* Person, wie z. B. Gott der Vater infolge ewiger Zeugung „Haupt" des Sohnes ist oder rücksichtlich *zweier* Personen, wie z. B. Vater und Sohn auf Grund ewiger gemeinsamer Hauchung im Verhältnis zum Hl. Geist dessen Haupt darstellen. Was die *besondere, eigentümliche* Bedeutung des Begriffes „Haupt" anbetrifft, so ist es nicht nur Prinzip, sondern darin ist ferner eine Eigenheit enthalten, vermöge deren es seine ihm untergeordneten Glieder nicht nur äußerlich regieren, sondern auch *innerlich beeinflussen* kann, so daß es die Quelle des geistlichen Lebens seiner Glieder, insbesondere ihres geistlichen *sensus* und *motus*, d. h. der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe bildet, wie das animalische Haupt vermittelst der von ihm ausgehenden Nerven Quelle der animalischen *Empfindung und Bewegung* ist. Damit aber zwischen Haupt und Gliedern eine wahrhaft lebendige Einheit hergestellt werde, ist ferner die *Gleichheit der Natur* (conformitas naturae) zwischen beiden erforderlich. Auf die drei göttlichen Personen angewandt, gestaltet sich das Verhältnis derselben als „Haupt" zu den Menschen als „Gliedern" folgendermaßen: Die *Trinität* sowie *Christus nach seiner göttlichen Natur* sind nur auf Grund ihres durch übernatürliche Erkenntnis und Liebe sich offenbarenden *Einflusses* als Haupt zu bezeichnen. *Christus nach seiner menschlichen Natur* ist Haupt der aus Menschen bestehenden Kirche, weil er in dieser Eigenschaft eine den Menschen

---

Trinitas creatrix caput creaturae. Caput etiam communiter dicitur personaliter et aliquando pro una persona, sicut dicitur Pater caput Filii generatione aeterna, aliquando pro duabus personis secundum quod Pater et Filius dicuntur caput Spiritus Sancti spiratione aeterna. Caput proprie non solum dicit intentionem principii, sed etiam influentiae sensus et motus spiritualis. Et hoc dupliciter quia potest dici caput per rationem influentiae tantum vel per rationem influentiae et per conformitatem naturae. Primo modo Trinitas dicitur caput ecclesiae et Christus secundum divinitatem scilicet secundum rationem influentiae tantum sensus fidei et motus caritatis. Secundo modo dicitur Christus secundum humanitatem caput ecclesiae, quia ei coniungitur natura et gratia . . . Primo modo dicitur caput minus proprie, secundo modo magis proprie.

„*konforme*" Natur besitzt. Daher ist Trinität und Christus nach seiner göttlichen Natur in *uneigentlichem Sinne*, Christus als Mensch dagegen in *eigentlichem Sinne* „Haupt" zu nennen. Auf den *Hl. Geist*[1] insbesondere, für welchen der oben erwähnte Einwand aus dem Grunde das Attribut „Haupt" vindiziert, weil derselbe über die Kirche die Fülle der Gnade ausgießt, paßt indes trotz seines Einflusses auf die Kirche *nicht* das Attribut „Haupt" *in besonderer, eigentümlicher Weise, weil ihm die Konformität der Natur mit der aus Menschen bestehenden Kirche abgeht; er ist deshalb „Haupt" communiter et minus proprie.* Daher gilt ebendasselbe von Gott dem *Vater;* auch dieser kann nur im allgemeinen und uneigentlich „Haupt" genannt werden.

3. Welch lebhaftes Interesse Alexander gerade der *Menschheit* Christi zuwendet, um dieselbe als „Haupt" hervorzuheben und zu würdigen, erhellt daraus, daß er denselben Gegenstand noch in einem besonderen Paragraphen vorführt, indem er die Frage aufwirft: Consequenter quaeritur *secundum quam naturam* dicatur Christus esse caput. Wendet man nämlich ein, daß Christus nach seiner *göttlichen* Natur Haupt der aus Menschen bestehenden Kirche sei, da es doch Ephes. 1, 22 heißt: „Er hat alles geordnet unter seine (d. h. Christi) Füße und ihn (d. h. Christum) gesetzt zum *Haupt über die gesamte Kirche, welche ist sein Leib und die Fülle dessen, der alles in allem erfüllet,*"[2] womit gesagt sei,

[1] ebenda. Patri et Spiritui Sancto communiter quia est principium ad creaturas convenit esse caput ecclesiae, et est minus proprie . . . Ad illud quod obicitur de Spiritu Sancto quia quamvis ab ipso sit influentia in ecclesia omnis sensus et motus spiritualis gratiae non tamen ei convenit quod sit in conformitate naturae cum ecclesia, et ideo non convenit ei proprie esse caput sed communiter et minus proprie. Similiter quod obicitur de Patre dicendum quod ei non convenit esse nisi communiter et minus proprie propter defectum conformitatis naturae cum ecclesia.

[2] a. a. O. qu. 12. mbr. 12. art. 1. § 2. Glo. Super omnem ecclesiam quae in caelo et in terra est, dum confitentur hunc esse per quem facti sunt. Subiciuntur enim ei tamquam capiti a quo trahunt originem, sed ex ipso facti sunt secundum deitatem. Relinquitur ergo quod secundum deitatem est caput ecclesiae. Contra: unius naturae sunt caput et corpus. Si ergo Christus secundum divinam naturam et ecclesia non sunt unius naturae, immo secundum humanam, ergo non est caput ecclesiae secundum divinam naturam sed secundum humanam. Ad hoc intellegendum est quod caput ecclesiae dicitur communiter et proprie. Communiter tota Trinitas est caput ecclesiae, proprie Christus homo sive Deus homo est caput ecclesiae. Tota enim Trinitas movet et regit ecclesiam et infundit gratiam ei qua sentiat per fidem et moveatur per caritatem. . . . Secundum vero humanitatem proprie dicitur caput quia hoc modo se habet ad ecclesiam secundum rationem conformitatis ad ipsam per gratiam et naturam.

daß Christus als *Gott Schöpfer* der streitenden (in *terra*) und der triumphierenden (in caelo) Kirche sei, so muß man diesem Einwande folgendes gegenüberstellen: Haupt und Leib besitzen eine und dieselbe Natur. Die göttliche Natur Christi bildet aber einen Gegensatz zu der menschlichen Natur seiner aus Menschen bestehenden Kirche. Seine göttliche Natur kann daher nicht „Haupt" der Menschen sein. Man muß also die bereits unter Nr. 2 erörterte Unterscheidung zwischen den Begriffen „Haupt" in *allgemeiner* und in *besonderer, eigentümlicher* Bedeutung zur Anwendung bringen und sagen: Im *allgemeinen* ist die *ganze Trinität* Haupt der Kirche, denn diese leitet und regiert und beeinflußt durch Spendung der Gnade (infundit gratiam) die Kirche. Im *besonderen* aber ist *Christus nach seiner menschlichen Natur* ihr Haupt infolge der *Konformität seiner Natur* mit den Menschen und infolge der beiden d. h. Christo als Mensch und der Kirche gemeinsamen *Gnade.*

II. Ist Christus Haupt oder ein *Glied* am Leibe der aus Menschen bestehenden Kirche? Man könnte annehmen, daß er ein *Glied* dieses Leibes sei. Besitzt Christus nämlich die Fülle der Gnade, insbesondere, wie wir Abschn. 1. § 3. II. 3. gesehen haben, die *gratia singularis sanctitatis* d. h. Tugenden und Gnadenvorzüge, welche seine Seele in reichlicherem Maße schmücken als die Seelen *anderer Heiligen*, sind die letzteren aber gerade wegen ihrer Heiligkeit „Glieder" der Kirche, so müßte man ein Gleiches auch von Christus behaupten. Trotz seiner hohen Stellung als Sohn Gottes, welche ihn zur Führung des Attributes „Haupt" berechtige, könne er „Glied" genannt werden, da auch das Haupt, wenngleich es ein *hervorragendes* Glied des Leibes sei, doch immerhin ein *Glied* desselben ist. Demnach könne man Christum, obgleich er *Haupt* am *mystischen Leibe* d. h. der Kirche sei, dennoch dessen *Glied* nennen. Dafür spreche auch I. Kor. 12, 27: „Ihr seid der Leib Christi und Glied vom *Gliede.*"[1] Übrigens bilden ja *Herz, Leber und Haupt* die hauptsächlichsten *Glieder* des Leibes. — Die Lösung ist folgende: Wenngleich man sagen muß, daß Christus in seiner Eigenschaft als *Mensch* Haupt der Kirche ist, so ist bei aller Hochhaltung dieses Grundsatzes dennoch die durch die hypostatische Union bedingte Unzertrenn-

[1] Über die verschiedenen Lesarten *ἐκ μέρους, ἐκ μέλους,* woraus die Vulgata „de membro" hergeleitet hat, vgl. *A. Bisping,* Erklärung des Korintherbriefes, 3. Aufl. (Münster 1883) S. 230.

lichkeit von Menschheit und *Gottheit* in Christus nicht zu unterschätzen: Christus ist eben *Gott-Mensch*. Bezeichnen wir nun die *Gottheit* als „Haupt", da sie auf die mit ihr hypostatisch geeinte Menschheit durch Vermittlung der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe einen ähnlichen Einfluß ausübt wie das Haupt durch Vermittlung von Empfindung und Bewegung auf die Glieder des leiblichen Organismus, so darf man Christum nach seiner menschlichen Natur ein *Glied der Gottheit* nennen, und in dieser Beziehung ist Christus ein *Glied am Leibe der Kirche, dessen Haupt die Gottheit ist*. Ohne diese Beziehung zur Gottheit, also in seiner Eigenschaft als vollkommenster *Mensch* ist Christus nicht Glied am Leibe der Kirche, sondern dessen *Haupt*.[1]

Der entscheidende Grund jedoch, warum Christus nicht Glied, sondern *Haupt* der Kirche ist, liegt darin, daß die Kirche einen *geistigen Leib* repräsentiert, in welchem zwischen Haupt und Gliedern ein *anderes Verhältnis* obwaltet als zwischen Haupt und Gliedern im materiellen Organismus. Während nämlich in letzterem zwischen Haupt und Gliedern und wieder zwischen den einzelnen Gliedern untereinander eine derartige Wechselbeziehung besteht, daß dieselben auf gegenseitige Hilfeleistung angewiesen sind — vgl. I. Kor. 12, 21: „Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: Ich bedarf deiner nicht; noch das Haupt zu den Füßen: Ich bedarf euer nicht" —, während ferner die Glieder und Teile des Leibes einen so entscheidenden Einfluß auf das Haupt ausüben, daß dieses ohne jene nicht bestehen kann — vgl. Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12. mbr. 3. Alia membra influunt ipsi (scil. capiti), sicut enim a capite influit sensus ipsi cordi, ita *a corde influit vita capiti. Et similiter ab epate influit nutrimentum ad caput: sine quibus non potest esse caput — bedarf Christus nach seiner menschlichen Natur, da zwischen ihm und der*

[1] Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12. mbr. 3. Ad aliam quaestionem: utrum Christus secundum gratiam absolutam sit membrum corporis ecclesiae, dicendum quod Christus dicitur caput ecclesiae secundum humanitatem et divinitatem. Si ergo dicatur caput secundum divinitatem et comparemus ad hoc caput humanitatem Christi, sic Christus secundum humanitatem est membrum scilicet ipsius divinitatis quae est caput, quia ipsa divinitas cui unita est humanitas movet ipsam humanitatem et sensificat sicut caput membra. Et hoc modo Christus est membrum corporis ecclesiae cuius caput est divinitas . . . Si vero dicatur caput secundum humanitatem, sic non debet dici membrum corporis ecclesiae sed caput.

Kirche ein geistiges Verhältnis herrscht, nicht deren Glieder: er übt seinen Einfluß auf dieselben aus (se habet ad ipsa scil. membra in ratione influentis), *aber er empfängt von ihnen nichts* (non ab ipsis recipientis). Christus ist daher *Haupt am* Leibe der Kirche, nicht *Glied*.[1]

III. Ist Christus Haupt am Leibe der aus Menschen bestehenden Kirche, so fragt es sich, *wodurch die Einheit zwischen Haupt und Leib hergestellt wird*. Heißt es Ephes. 1, 22: „Er hat ihn gesetzt *zum Haupt* über die gesamte *Kirche*," wozu die Glosse erläuternd hinzufügt: „Kein größeres Gut hätte Gott den Menschen verleihen können, als daß er ‚sein Wort' d. h. den Logos, durch welchen er die Welt geschaffen, zum Haupte über dieselben gesetzt hatte, um sie als Glieder ihm einzuverleiben," so wird der Logos unser Haupt, wir hingegen seine ihm einverleibten Glieder. Bezüglich der Koaptation d. h. der Einverleibung von Haupt und Gliedern erklärt die Glosse: „Damit der Sohn Gottes Sohn des Menschen werde, ein Gott mit dem Vater, ein Mensch mit den Menschen." Daraus folgt, daß, wenn der Sohn des Menschen *einer* ist *mit Gott* auf Grund einer Einheit schlechthin, er auch *mit den Menschen einer* ist auf Grund einer Einheit schlechthin.[2]

Trotzdem wird folgender Einwand erhoben: der Menschensohn ist Eins mit Gott auf Grund der *Einheit*

---

[1] a. a. O. Quoniam caput est membrum corporis et de integritate ipsius, dicendum, quod non est per omnia simile de capite et corpore materiali et spirituali . . . ita est quod cum influat caput ad corpus et ad singula eius membra, ipsum tunc caput indiget aliis membris . . . Sed Christus secundum humanitatem, quae est caput spirituale respectu corporis spiritualis ecclesiae, non indiget membris suis, unde se habet ad ipsa in ratione influentis et non ab ipsis recipientis, et ideo dicitur caput corporis ecclesiae et non membrum, quia non indiget corpore. Vgl. zu dieser Stelle das unter § 1 dieses Abschnittes Gesagte, wo die Stellung des Hauptes und die Beziehungen der einzelnen Glieder und Teile zum Haupte und zueinander erörtert werden. Desgleichen das schöne Wort des hl. Augustinus In psalm. 62, 2: „Si *ille caput* est, *nos membra* sumus; tota *ecclesia* est, quae ubique diffusa est, *corpus ipsius* est, cuius est *ipse caput* . . . Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro quod patitur. Si ergo *ille* passus est, *nos in illo* passi sumus."

[2] ebenda. Quaeritur de unione capitis ad corpus et e converso, utrum haec sit unio simpliciter. Ephes. 1, 22: „Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam." Glo. Nullum maius donum posset Deus praestasse homini quam quod Verbum suum per quod condidit omnia faceret illis caput, ut illos illi tamquam membra coaptaret. Ex quo relinquitur quod Verbum Dei efficitur caput nostrum et nos membra ipsi coaptata.

der Person; wir hingegen sind *nicht Eins* mit Christus auf Grund der *Einheit der Person;* Christus nämlich und ein irdischer Mensch sind verschiedene Personen. Wir sind Eins mit Christus *nur auf Grund der Einheit des Willens,* insofern wir ebendasselbe wollen, was Er will. Einheit im Willen und Einheit in der Person bilden keine gleichlautende Einheit (unum univoce), denn die Einheit in der Person ist eine solche schlechthin wie z. B. die zwischen Leib und Seele bestehende Einheit; diejenige im Willen aber ist nicht eine solche schlechthin. Also bestehe zwischen Haupt und Leib keine Einheit.[1] Der Widerspruch wird also gelöst: Das Johanneswort (17, 11 ff.): „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, *daß sie Eins seien, wie auch wir.* Da ich bei ihnen war, erhielt ich sie in deinem Namen. Die du mir gegeben hast, *habe ich bewahrt,* und keiner aus ihnen ward verloren . . . Vater, ich will, *daß, wo ich bin, auch die, welche du mir gegeben hast, seien mit mir, auf daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast*" enthält drei Arten von Einheiten:[2] die Einheit der *Natur,* welche dem Vater und dem Sohne gemeinsam ist, die Einheit der *Person,* welche die Gottheit und Menschheit des Sohnes in sich zusammenfaßt, und die Einheit *Christi mit denjenigen, für welche er betet,* die sich zeigt in der Gerechtigkeit des Lebens und der Himmelsglorie, welche Christo in gleicher Weise wie den Gläubigen eigentümlich ist. Die letztangeführte, die in der Konformität des Willens sich kundgibt, ist die *Einheit zwischen Haupt und Gliedern.* Ist die erste d. h. die Einheit der Natur die

[1] ebenda. Contra. Filius hominis est unus vel unum cum Deo unitate in persona. Sed nos non sumus unum cum Christo unitate in persona nec etiam alia unitate nisi voluntate siquidem idem volumus quod ipse vult. Sed non est unum univoce unum in voluntate et unum in persona, quia unum in persona est unum simpliciter sicut habetur de corpore et anima; unum vero in voluntate non est unum simpliciter; ergo non est unum simpliciter ipsum caput et corpus.

[2] a. a. O. Distinguit unum multipliciter quia est unum in natura et hoc modo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum. Secundo modo est unum in persona quomodo humanitas et divinitas sunt unum in persona Filii. Tertio modo est unum per iustitiam praesentem et futuram gloriam et illud est unum quod attenditur in conformitate voluntatis. Prima et perfectissima unitas est unio personarum in natura una. Secunda est unitas naturarum in persona una. Tertia vero unitas est unio capitis et corporis ecclesiae, quae est unitas conformitatis in voluntate una. Et haec est per iustitiam praesentem, quia sicut dicit Anselmus: „Iustitia est rectitudo voluntatis", et dicitur unitas secundum analogiam.

vollkommenste, da die göttlichen Personen eben *eine Natur* besitzen, ist die zweite d. h. die Einheit der Person ebenfalls eine *Einheit schlechthin*, da die Gottheit und Menschheit Christi in ihrem hypostatischen Verbande sicherlich eine Einheit bilden, so kann man die auf der Konformität des Willens zwischen Haupt und Gliedern sich gründende Einheit, da es sich bei ihr um die Christo und den Gläubigen in gleicher Weise zukommende „gegenwärtige Gerechtigkeit" und „künftige Glorie" handelt, *in analogischer Weise* eine solche nennen (unitas secundum analogiam). Auf diese drei Einheiten läßt sich der Ausspruch des Hugo von St. Viktor anwenden: Verbum cum Patre unum *in natura;* homo cum Verbo unum *in persona;* membra cum capite sunt unum *in iustitia* primo et postea *unum in gloria.*[1] Diese auf Analogie beruhende Einheit zwischen Haupt und Gliedern ist zwar nicht so vollkommen, wie die Einheit der Personen in der einen göttlichen Natur — Alexander nennt sie prima et perfectissima unitas —, indes als Abbild jener Einheit, welche zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne besteht (ut sint unum sicut et nos; cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo, Ioa. 17, 11. 12; ferner V. 22. 23 et ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus. *Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum*; endlich V. 24 Pater quos dedisti mihi *volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi*), ist sie stark genug, um *eine solche schlechthin* genannt zu werden.

IV. Haben wir somit die zwischen Christus als Haupt und der Kirche als dessen Leib bestehende Einheit erforscht, so liegt es nahe, die *Einheit der Glieder dieses Leibes untereinander* festzustellen. Die Fragestellung bei Alexander ist folgende: Consequenter quaeritur *per quid est unio membrorum in corpore ecclesiae.* Der „Einwand" sagt, daß zwischen den einzelnen Gliedern *keine* Einheit obwalte; der Leib der Kirche sei ein Konglomerat, eine Zusammenwürfelung von verschiedenen, von einander unabhängigen Einzelwesen, welche ebensowenig miteinander zusammenhängen wie die zu einem Haufen zusammengeworfenen Steine. Die Glieder der Kirche seien zwar von Glauben und Liebe beseelt, allein die Glaubensinhalte und die Liebesakte derselben bilden je ein Ganzes für sich, sind also, wie die Glieder selber, zählbar

[1] Vgl. die Note 1 im 1. Abschnitt § 2 über Hugo von St. Viktor.

und unterscheiden sich demnach der Zahl nach (differunt numero) als erster, zweiter usw. Glaubens- bezw. Liebesakt. Es könne darum von einer Einheit unter den Gliedern nicht die Rede sein, da eben nur die Tugenden des Glaubens und der Liebe eine solche begründen können.[1]

Dem ist indes nicht so, denn I. Kor. 10, 17 heißt es: „Ein Brot, *Ein Leib sind wir viele, alle, die des einen Brotes teilhaft sind,*"[2] wozu die Glosse erläuternd bemerkt: „*Eins* sind wir alle, *eine* Kirche, *geeint* durch das Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und durch *gegenseitige* Leistung der Werke." Es umschlingt uns demnach alle das gemeinsame Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und deren gemeinsame Betätigung ist uns allen eigen. Wodurch wird also die Einheit hergestellt?

Die solutio ist folgende: Die Kirche wird als *ein* Leib bezeichnet wegen der ihm eigentümlichen *einen Vollkommenheit* und *einen „Disposition"*. Die *Vollkommenheit* (perfectio) ist in Christus als Haupt der Kirche und in den ihm untergeordneten Gliedern die *eine*, denn ein ist der Glaube und eine ist die *Liebe*, welche dieselben beseelen. Ihr Glaube und ihre Liebe beziehen sich auf den *einen* Christus. Die Quelle ihres Glaubens und ihrer Liebe ist der *Hl. Geist*, durch welchen die ganze Trinität sich den Gliedern mitteilt. Daher das Wort des Hugo von St. Viktor: „In *einem* Leibe *ein* Geist", welches Alexander in *dem* Sinne deutet, daß die Einheit des Leibes durch die Einheit des Hl. Geistes begründet wird. Durch den *einen Hl. Geist* wird der Leib der Kirche geheiligt und durch den *einen Glauben* wird er geeinigt. Da die *Glieder* dieses einen Leibes sich aus einzelnen Gläubigen (singuli fidelium) zusammensetzen, so bilden sie *einen Leib* wegen des *einen Hl. Geistes* und wegen des *einen Glaubens*, welcher ihnen gemeinsam ist. Die Einheit des Leibes der Kirche gründet sich demnach auf der durch den Hl. Geist vermittelten den Gliedern gemeinsamen *einen*

---

[1] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 3. § 2. Diversa est fides et caritas habentium fidem et caritatem, et *differt numero* fides mea et tua. Sed ex diversis numero *non est proprie unio*. Ergo cum non ponatur unitas in corpore ecclesiae nisi per fidem et caritatem, non est ergo unio simpliciter in corpore ecclesiae per fidem et caritatem, sed solum videtur adunatio membrorum ecclesiae sicut est *acervus lapidum*.

[2] Vgl. die Auslegung dieser Stelle bei *A. Bisping*, a. a. O. S. 180 f., wo neben der Beziehung derselben zur hl. Eucharistie gesagt ist, daß „wir Christen, obgleich wir *viele Individuen* sind, zusammen *einen* Leib bilden".

Vollkommenheit:[1] *Ein Hl. Geist* erfüllt dieselben mit seiner Heiligkeit und teilt sie ihnen mit. Obgleich er aber *Einer* ist, so offenbart er sich doch bei verschiedenen Individuen in verschiedenen Formen je nach der Verschiedenheit ihrer Anlagen und ihrer Sinnesart. Daher ist der Ausspruch I. Kor. 12, 4: „*Divisiones* enim gratiarum sunt, idem autem Spiritus" nicht im Sinne von „Trennung, Unterscheidung", sondern als „*verschiedene Austeilungen*" der Gnaden aufzufassen.[2]

Zweitens wird die Kirche als *ein* Leib bezeichnet auf Grund der *einen* „*Disposition*", d. h. der *einen* geistigen Verfassung, welche darauf hinzielt, daß die Glieder dieses Leibes *einmütig* sind in der Aneignung der durch den *Heil.* Geist ihnen vermittelten Vollkommenheit (dispositio in participatione unius perfectionis scilicet Spiritus Sancti). Diese Disposition erstreckt sich auf folgende vier Punkte: die Gläubigen bekunden ihre Einheit untereinander durch vernunftmäßige *Erkenntnis* Gottes im *Glauben*, durch *Erstrebung* des höchsten Gutes in der *Liebe*, durch *Erwartung* der ewigen Glückseligkeit in der *Hoffnung*, durch *Nachfolge Christi* in der Nachahmung seiner *Werke*.[3] Diese charakte-

---

[1] Alexander von Hales, a. a. O. Unum corpus dicitur ab *una perfectione* et a *consimili dispositione* . . . Una enim est perfectio in capite nostro Christo et in omnibus sanctis credentibus et amantibus ipsum *et haec perfectio est Spiritus Sanctus*, ex quo est nobis communio Trinitatis . . . Ecclesia sancta corpus Christi est *uno Spiritu* sanctificata et unita *fide una*. Huiusmodi corporis membra sunt singuli fidelium et omnes unum corpus exsistunt *propter Spiritum unum et fidem unam*. Est ergo unitas huius corporis scilicet ecclesiae ab una perfectione scilicet a Spiritu Sancto, qui unus et idem est in omnibus.

[2] Schön bemerkt zu dieser Stelle *A. Bisping*, Erklärung des Korintherbriefes[1] (Münster 1883) S. 218: „Je nach der Verschiedenheit der menschlichen Individualität äußert sich die Wirkung des göttlichen Geistes verschieden. Denn wo die Übernatur mit der Natur in Verbindung tritt, wird letztere nicht vernichtet, sondern geläutert, erhoben und verklärt."

[3] Diese vier Merkmale der Einheit der Glieder leitet Alexander aus den sog. vier Kardinaltugenden ab: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Starkmut, welche das sittliche Verhalten des Menschen zur geschaffenen Welt regeln und ordnen sollen. Im Zusammenhange damit stützt er sich bei der Aufzählung der besagten Merkmale auf die den Grundsätzen der Moralpsychologie der damaligen Zeit eigentümliche Dreiteilung der Vermögen der *einen Seele* als *ratio*, *concupiscentia*, *ira* und fügt als viertes Vermögen die *operis imitatio* hinzu. Er sagt demnach a. a. O.: In *omnibus* sanctis est quaedam consimilis *dispositio* in participatione unius perfectionis scilicet Spiritus S. Et haec similis dispositio attenditur quantum ad quattuor: quia quantum ad cognitionem *rationis* et quantum ad desiderium *concupiscibilis* et quantum ad exspectationem

ristischen Merkmale der zu *einem* Leibe vereinigten Glieder finden in der Glosse zu Koloss. 2, 19 „. . . sich nicht haltend an das *Haupt*, von welchem der *ganze Leib*, durch Band und Fuge zusammengehalten und vereint, *Wachstum hat* zum Gedeihen in Gott" ihren beredten Ausdruck. Es heißt dort nämlich: „Und dieser Leib ist Christus, von dessen Fülle empfangend, der ganze Leib, d. h. die Kirche, die Gläubigen durch Banden der Liebe und Fugen der Hoffnung, des Glaubens und der Werke vereinigt und einander ähnlich sind."[1] Die den einzelnen Gliedern gemeinsame *Disposition* äußert sich also durch ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Liebe, ihre Werke.

Somit wäre die *Einheit der Glieder* bewiesen. Hieß es aber zu Anfang des „Einwandes" (in contrarium): *Ex diversis* numero *non* est proprie *unio*, wodurch diese Einheit nach Analogie der zu einem Haufen zusammengeworfenen Steine bestritten werden sollte, so muß man folgendes in Erwägung ziehen: gleichwie im *animalischen* Orgánismus[2] ein jedes Glied sich durch seine *Eigenart* auszeichnet und von den anderen Gliedern ebendadurch *unterscheidet*, nichtsdestoweniger aber alle Glieder eine *gemeinsame Vollkommen-*

---

irascibilis et quantum ad *operis imitationem*. Unitas ergo . . . quantum ad cognitionem est per *fidem*, idem enim *credunt*; similiter idem *appetunt vel volunt* scilicet summam bonitatem per *caritatem* . . . similiter idem *exspectant* scilicet aeternam beatitudinem et hoc per *spem* . . . similiter idem *imitantur* scil. Iesum Christum per operum exhibitionem.

[1] ebenda. Et ista quattuor tanguntur in Glossa super illud Col. 2, 19: „Caput ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei." . . . et hic est Christus de cuius plenitudine accipiendo totum corpus i. e. ecclesia per nexus caritatis et coniunctiones spei et fidei et operum fideles coniuncti sunt et similes. Vgl. S. Thomae Summa theologica, Prima Secundae qu. 61. art. 2., wo der Aquinate bei der Feststellung der *Zahl der Kardinaltugenden* sowohl mit Bezug auf die principia formalia als auch mit Bezug auf die subiecta die *Vierzahl* derselben beweist. In letzterer Hinsicht erblickt er im *Willen* das Subjekts der „Gerechtigkeit", in der pars *concupiscibilis* das Subjekt der „Mäßigung", in der pars *irascibilis* das Subjekt der „Starkmut".

[2] Alexander von Hales, a. a. O. Ad rationem in contrarium quod ex diversis numero non fit unum dicendum, quod sicut videmus in *corpore animalis* quodlibet membrum corporis habeat *propriam speciem qua distinguitur ab alio membro*, item habent membra in corpore *communem perfectionem s. vitam communem qua vivunt ab anima una*. Similiter dicendum de *corpore ecclesiae* quod quodlibet membrum ecclesiae corporis habet *propriam perfectionem suam s. gratiam:* fidem, caritatem et spem ita quod in ea *fides non* est *tua numero*, et sic de aliis. Habent etiam membra ecclesiae *unam communem perfectionem scilicet Spiritum Sanctum* . . . Unde a parte ista est *unitas* in corpore ecclesiae et membris eius.

heit besitzen, nämlich das *gemeinsame Leben* genießen, welches ihnen die *eine Seele* vermittelt, so verhält es sich ähnlich auf geistigem Gebiete. Ein jegliches Glied am Leibe der *Kirche* ist im Besitze einer *ihm eigentümlichen* Vollkommenheit; es ist erfüllt mit einem *ganz bestimmten* Inhalte der Gnade, welcher einem jeden Gliede *eigens* zugewiesen und zählbar ist wie die Glieder selber, so daß der Glaube, die Hoffnung, die Liebe des *einen Gliedes* numerisch nicht dieselben sind wie diejenigen des anderen. Dennoch aber sind dieselben mit *einer* ihnen vom Hl. Geiste mitgeteilten *Vollkommenheit*, welche ihnen *gemeinsam* ist, ausgestattet. Daher sagt Hugo von St. Viktor: A Spiritu *uno* corpus *unum*.[1] Es verstößt daher nicht gegen die *Einheit* zwischen Haupt und Gliedern, auch wenn ein jedes seine ihm *eigentümliche Sonderart* bewahrt. Was demnach besonders den *Glauben* derselben betrifft, so ist die Unterscheidung zwischen dem *materiellen Objekte*, d. h. dem Gegenstande des Glaubens und *seinem Bekenntnis* durchaus berechtigt und stellt sich, wie folgt, dar: Der Glaube bleibt sich in Beziehung auf seinen Gegenstand gleich, da der letztere *numerisch nur einer* ist, nämlich die Person Jesu Christi, welcher von allen Gliedern der Kirche Hingabe und Unterwerfung ihrer ganzen Persönlichkeit unter die Autorität Gottes entgegengebracht wird; trotzdem der Gegenstand des Glaubens sich stets gleich bleibt, so ist doch *sein Bekenntnis* insofern verschieden, als es aus einer stets wechselnden *Quelle* entspringt; es werden nämlich so viele *einzelne Akte* gesetzt, als Glieder da sind. Diese Glaubensakte sind insofern voneinander verschieden, als sie eben von *verschiedenen Personen* gesetzt werden, so daß derjenige der ersten Person eben der erste, derjenige der zweiten eben der zweite Akt ist usw. Diesen Unterschied zwischen dem *Gegenstande* und dem *Bekenntnisse des Glaubens* drückt Alexander folgendermaßen aus: der Glaube ist *in Beziehung auf das, was geglaubt wird* (quod creditur), ebenderselbe *der Zahl nach*, weil alle Glieder der Kirche an ebendasselbe der Zahl nach glauben, nämlich an Jesum Christum; aber in *Beziehung auf das*, „woher geglaubt wird" (quo creditur), d. h. *von welchen Personen er stammt*, ist er *nicht ebenderselbe der Zahl nach*, da es verschiedene Personen sind, die ihn bekennen. Man kann aber in letzterer Hinsicht den Glauben

[1] Vgl. die Note 1 im 1. Abschnitt § 2 über Hugo von St. Viktor.

als der Art nach denselben (idem specie) nennen, weil diejenigen, die ihn bekennen, alle derselben Art angehören, d. h. Glieder am Leibe der Kirche sind.[1]

§ 3. Der Einfluß des Hauptes auf die Glieder des mystischen Leibes Christi.

Die im vorigen Paragraphen geschilderten Tatsachen stellen die heilige Menschheit Christi als Haupt rücksichtlich der ihr untergeordneten Glieder dar. Haben wir gesehen, daß zwischen letzteren sowohl untereinander als auch in ihrer Beziehung zum Haupte eine *Einheit* obwaltet, vermöge deren dem Menschen Christus als dem *ersten Repräsentanten* der aus Menschen bestehenden Kirche diese als *Leib* angegliedert ist und dessen Glieder hinwiederum ihm als *seine Glieder* angehören, so liegt es nahe, nunmehr festzustellen, *in welcher Weise und auf welche Individuen der Einfluß des Menschen Christus auf die Glieder seines mystischen Leibes zur Geltung kommt.*

I. Christus beeinflußt seine Glieder *vermöge seines Verdienstes.* Dieses hat infolge seiner Unendlichkeit den Vorzug, daß es *auch für andere* und zwar *für unzählige andere* wirksam sein und ihnen alle Güter der Gnade erwerben kann. In dieser Beziehung erscheint es als *mittlerisches Verdienst,* insofern nämlich Christus in demselben göttliche Güter für andere gerade dadurch erwirbt, daß er Gott näher, also zwischen ihnen und Gott steht und insofern er jene Güter zugleich in der Weise erwirbt, daß er sein bei Gott erworbenes Recht gerade auf solche überträgt, die Gott ferner stehen und ihm als Klienten untergeben sind. Dieses Verdienst hat daher kraft der wesenhaften, organischen Verbindung des Mittlers mit Gott eine außerordentliche Wirksamkeit; ihm wohnt eine *überströmende Kraft* inne und ihm kommt im Gegensatz zu dem auf die Person des Verdienenden beschränkten meritum personale die Bedeutung als Verdienst *des Hauptes,* meritum *capitis* zu. Dieses Verdienst besteht nun darin, daß Christus uns die Gnade der *Sündennachlassung* sowie diejenige der *Erkenntnis und Liebe*

[1] a. a. O. Item *fides quantum ad illud quod creditur* est *eadem numero* in omnibus sanctis qui sunt membra ecclesiae quia *idem numero* credunt scilicet Christum Iesum. Unde quantum ad hoc est fides *eadem numero in omnibus,* sed *non quantum ad illud quo creditur,* quia illud quo creditur *non est idem numero in illis, sed est simile vel idem specie.*

Gottes vermittelt.[1] Vgl. Röm. 5, 19: „Sowie durch den *Ungehorsam* des Einen Menschen die Viele sind *Sünder* geworden, so werden auch durch den *Gehorsam* des Einen die Viele *gerechtfertigt*."

Christus übt seinen Einfluß ferner als *vorbildliche Ursache*[2] (per modum exemplaris) aus. Er verhält sich wegen seiner hervorragenden Vollkommenheit zu der ihm verliehenen Gnade wie das *exemplar*, d. h. die vorbildliche Ursache, die Autorität, das Vorbild zum exemplum, d. h. zum Beispiele, welches von ersterem abgeleitet wird. Die ihm verliehene Gnade und die vorbildliche Ursache stehen im Gegensatze zueinander. Seinem Vorbilde sollen wir uns anpassen; nach ihm sollen wir uns umformen. Christus ist das *Buch des Lebens*, nach dessen Vorbild „unsere Bücher" d. h. unsere Gewissen abgefaßt sein sollen, wie geschrieben steht Apok. 20, 12: „Und ein anderes *Buch* ward aufgetan welches ist das *Buch des Lebens*. Und die Toten wurden *gerichtet* dem gemäß, was in diesen *Büchern geschrieben* stand, nach ihren Werken." Vgl. I. Kor. 15, 47. 49: „Der erste Mensch von der Erde ist irdisch; der zweite Mensch, vom Himmel, ist himmlisch . . . Wie wir denn das *Bild des Irdischen* getragen haben, so sollen wir auch tragen das *Bild des Himmlischen*."

Die dritte Art des Einflusses auf die Glieder der Kirche erfolgt analog dem Einflusse, welchen im animalischen Organismus das *Haupt* auf die ihm untergeordneten Glieder ausübt, also per modum *capitis*. Zwischen Haupt und Gliedern besteht eine natürliche Liebesgemeinschaft, welche bewirkt, daß die *animalischen Geister*, deren Sitz das Haupt ist, beim Krankwerden irgendeines Körperteiles vom Haupte hinweg nach diesem eilen und sich hierselbst ansammeln, um ihm Linderung zu verschaffen: sie flößen ihm *Empfindung und Bewegung* ein. Diese *natürliche Liebe* der anima-

[1] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 3. § 4. Christus homo influit gratiam corpori ecclesiae et membris tribus modis: *per modum meriti*, nam ipse est qui meruit nobis gratiam per quam remitterentur peccata nostra, et gratiam qua cognosceremus et diligeremus ipsum. Omnibus credentibus in ipsum et diligentibus hoc meruit.

[2] ebenda. *per modum exemplaris*, sicut nos videmus quod se habet *exemplar* ad *exemplum*, et quodammodo exemplum educitur ab exemplari, ita in ipso Christo homine est exemplar oppositum gratiae, cui debemus nos coaptare et conformare. Unde ipse est *liber vitae* iuxta quem debent scribi nostri libri i. e. conscientiae quae sunt libri, ut habetur in Apoc. 20, 12 et I Cor. 15, 47. 49.

lischen Geister zu den einzelnen Gliedern greift *auf übernatürlichem Gebiete* in dem Sinne Platz, daß der ungeschaffene *Geist* d. h. der *Hl. Geist*, durch welchen sich die ganze Trinität uns mitteilt, und *welcher mit seiner ganzen Gnadenfülle im Haupte des mystischen Leibes, nämlich in Christus wohnt*, die Sehnsucht Christi, daß wir an *seinem Geiste* teilnehmen möchten, ähnlich wie die Glieder des leiblichen Organismus den hilfreichen Dienst der animalischen Geister genießen, in vollem Maße erfüllt. Der Hl. Geist belebt also die Glieder „infolge der Liebe" (propter amorem) d. h. durch Vermittlung des *Hauptes*, d. h. durch *Christus*, welcher mit seiner Gnadenfülle im *Haupte* des mystischen Leibes wohnt, welcher indes auch an dem Geschick der *Glieder* lebhaften Anteil nimmt.[1]

Der letztgenannte Einfluß per modum *capitis* ist deshalb von so großer Bedeutung für die Erforschung der *gratia* capitis, weil in demselben *in eigentümlicher Weise* (propria ratione) die Stellung Christi als „Haupt" zur Geltung kommt. Unter der Überschrift: *Secundum quam proprietatem dicitur Christus esse caput*[2] erörtert Alexander verschiedene *Metaphern*, welche geeignet sind, den Begriff des Hauptes in seiner ganzen Tragweite zu erklären. So kann man Christum *in dem Sinne* Haupt nennen, wie man einen *König* als solches

[1] ebenda. Influentia capitis ad membra ut sensificentur et moveantur est *per naturalem amorem*, et hunc appetitum implet spiritus animalis fluens *a capite in membra* . . . Secundum hoc dicendum quod *spiritus increatus*, per quem est nobis communio totius Trinitatis, scilicet *Spiritus Sanctus* abundat in nostro capite scilicet *Christo*, et ipsius Christi et suae beatae animae est *desiderium, ut participemus suum Spiritum*. Ipse vero Spiritus *explet desiderium* quod habet Christus ad nos propter amorem quem habet erga nos. Unde Hugo: Sicut spiritus hominis *mediante capite* ad membra descendit vivificanda, sicut Spiritus Sanctus *per Christum* venit ad christianos, cuius plenitudo quidem est in capite, participatio vero in membris.

[2] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 1. Über die erste Metapher, betreffend „rex, caput regni" vgl. oben Abschn. 2. § 1. II. Caput dicitur metaphorice in aliis sicut *rex* dicitur esse caput regni quia per suum imperium movet regnum. Si ergo Christus secundum quod homo est „rex regum", ergo hoc regnum super omnem creaturam . . . Item melius et dignius in quolibet genere dicitur caput sicut *leo* dicitur caput animalium quod est dignissimum et nobilissimum animalium. Si ergo Christus est dignissimus *in genere rationalium*, constat quod ipse secundum hoc est caput creaturarum rationalium. Item *paterfamilias* dicitur esse caput suae familiae, quia omnibus providet. Ergo cum Christus se habeat in hunc modum ad ecclesiam quia pastor et episcopus animarum et providet et regit ecclesiam, ergo secundum hanc proprietatem dicitur *caput*.

bezeichnet: ist dieser nämlich „Haupt des Königreiches", weil er das letztere durch seinen Befehl und Machtspruch regiert, so paßt auf Christus diese Metapher *in eminenter Weise*, denn von ihm rühmt Apok. 19, 16: „Auf seinem Gewande und auf seinem Schenkel steht geschrieben *der Name: König der Könige und Herrscher der Herrschenden.*" In ähnlicher Weise ist es angängig, Christum mit einem *Löwen* zu vergleichen: ist dieser nämlich „Haupt der Tiere", weil er das *würdigste und edelste* unter denselben ist, so kommt dem *Menschen Christus* dieses Attribut in Beziehung auf die *vernunftbegabten Geschöpfe* aus dem Grunde zu, weil er in der Gattung der Vernunftwesen das *würdigste* (dignissimus in genere rationalium) ist. Auch den *Familienvater* nennt man Haupt seiner Familie, weil er allen Gliedern derselben seine *Fürsorge* zuwendet. Desgleichen bewährt sich Christus gegenüber der aus Menschen bestehenden Kirche, derer *Seelen* „Hirt und Bischof" er ist, als ihr umsichtiger Leiter, welcher auf ihr Wohl bedacht ist. Daher heißt es von ihm I. Petr. 2, 25: „Ihr waret wie irrende Schafe; aber ihr seid nun hingeführt worden zu dem *Hirten und Bischofe eurer Seelen.*"

Nicht nur nach Analogie dieser drei Metaphern gebührt dem Menschen Christus in seiner Beziehung zum Menschengeschlechte das Attribut „Haupt", sondern auch weil Christus in seinem Verhältnis zum *Hl. Geiste* sich ebenso *rezeptiv* zeigt wie im animalischen Organismus das *Haupt* zur *Seele.*[1] Empfängt nämlich das Haupt von der *Seele alle Empfindungen*, so hat Christus vom *Hl. Geiste die Fülle der Gnade* erhalten. Wie also gerade *im Haupte* alle Empfindungen ruhen, *nicht* aber im *ganzen Leibe*, darum auch *nicht* in *allen Gliedern*, so hat eben nur *Christus alle Gnaden* empfangen, während wir als seine Glieder nicht aller Gnaden des Hl. Geistes teilhaftig werden, sondern nur ein bestimmtes *Maß* derselben erhalten, wie Augustinus in seinem Buche Ad Dardanum trefflich bemerkt: „In *capite* quod est Christus *sunt omnes* sensus gratiae, in *aliis* vero est *solus tactus*, quibus datus est Spiritus ad *mensuram.*"

[1] ebenda. Item ita se habet *caput ad animam* perficientem per sensum quod *in capite sunt omnes sensus sed in corpore non.* Si ergo *Christus* hoc modo se habet ad *Spiritum Sanctum*, a quo accipit *omnes modos gratiae*, sicut caput ad animam, nos vero sicut membra, quia nos omnes sensus gratiae . . . ab ipso recepimus, ergo ipse dicitur secundum hunc modum *caput nostrum, quia plenitudinem gratiae recepit a Spiritu Sancto sicut caput ab anima*, nos vero sicut membra.

Obgleich aber auf Grund der oben genannten Metaphern, sowie auf Grund der vom Hl. Geiste empfangenen Gnadenfülle Christo die Würde des Hauptes zukommt, so gebührt sie ihm *in eigentümlicher Weise* wegen des *Einflusses*, welchen er auf die Glieder seines mystischen Leibes, d. h. der Kirche ausübt. Wie nämlich im animalischen Organismus *vom Haupte* diejenigen Nerven ausgehen, welche den Gliedern *Empfindungen und Bewegungen* zuführen, so beeinflußt Christus in *geistiger* Weise (spiritualiter) die ihm einverleibten Glieder dadurch, daß er ihnen die Empfindung durch den *Glauben*, die Bewegung durch die übernatürliche *Liebe* mitteilt.[1] Infolge dieses Einflusses gestaltet sich die Einheit der Glieder mit dem Haupte bei Christus zu einer *inneren Lebenseinheit*, welche bewirkt, daß die Glieder in dem Haupte leben und das Haupt in den Gliedern lebt. So ist Christus „Haupt" vornehmlich *auf Grund seines Einflusses*.

Dieser Einfluß ist daher auch der Grund dafür, daß Christo *nicht* das Attribut „*Herz*", sondern „Haupt" zusteht. Dies ergibt sich vollends aus dem im ersten Paragraphen des laufenden Abschnittes über die *Stellung des Hauptes im animalischen Organismus des Menschen* Gesagten. Ist nämlich die Tätigkeit des Herzens, welches Sitz des *Lebens* ist, eine *operatio vitalis*, welche der Vernunftseele nur *teilweise unterworfen* ist und deshalb nur *teilweises Wollen* einschließt, so wirkt im *Haupte* die vis *animalis*, welche von der Vernunftseele *ganz abhängig*, ihr *ganz unterworfen* ist, von ihr „Befehle" erhält und daher ein *Wollen* voraussetzt. Die Handlungen, welche Christus in Beziehung auf den „Leib der Kirche" zwecks Leitung und Regierung desselben ausführt, entspringen seinem *freien Willen*. Daher paßt auf ihn eher die Metapher *Haupt* als *Herz*.[2] Anders

[1] ebenda. Similiter Christus in ecclesia *influit* sensum et motum *spiritualiter*: sensum *per fidem*, motum vero *per amorem;* influit enim sensus *fidei* et motum *amoris* et illa ratione proprie dicitur *caput* ecclesiae. Unde sicut quod videmus quod caput quodammodo gerit vicem animae in movendo corpus et consulendo ei per sensum, ita est de Christo respectu ecclesiae: quod se habet ad ipsam in ratione moventis et consulentis per sensum gratiae *quae ei influit.*

[2] ebenda. Operationes *vitales partim sunt subiectae rationi partim non: et ideo partim sunt voluntariae partim naturales.* Secundum hoc ergo dicendum quod ille motus qui a *Christo capite* in corpus ecclesiae est *omnino secundum motum voluntarium,* qui simpliciter non est naturalis vel *vitalis;* ideo potius debet dici Christus *caput* ecclesiae metaphorice . . . quam *cor* vel epar.

löst die Frage, warum Christus nicht eher *Herz* statt Haupt der Kirche genannt werde, der *hl. Thomas*: dieser meint nämlich, daß das Herz eben ein *verborgenes Glied* des Körpers sei, daher mehr den *Hl. Geist* repräsentiere, während Christus als ein äußerlich *hervortretendes, sichtbares Glied* charakterisiert werden müsse: der *Hl. Geist* belebt und einigt in *unsichtbarer* Weise die Kirche; *Christus* dagegen ist gerade vermöge seiner menschlichen, *sichtbaren* Natur, welche seine Gleichförmigkeit mit den übrigen Gliedern am mystischen Leibe der Kirche begründet, über alle Menschen erhaben und verdient daher ihr *Haupt* genannt zu werden. Der Aquinate nennt den *Hl. Geist Herz* der Kirche, um damit auszudrücken, daß dieser ihr *unsichtbares Einheitsband* und *unsichtbares Lebensprinzip* sei im Unterschied von dem *Haupte*, welches, da Christus auch als *Mensch* oder seiner *sichtbaren Natur* nach Haupt der Kirche ist, ihre Glieder auch der äußeren Erscheinung nach überragt.[1]

II. Haben wir bisher erkannt, in welcher Weise der Einfluß des Menschen Christus auf seine ihm untergeordneten Glieder sich offenbart, so treten wir nunmehr an die *Individuen* heran, welchen dieser Einfluß gilt. Es kommen hier vorzugsweise *die aus Menschen bestehende Kirche*, die *Verdammten* und *Engel* in Betracht.

1. Alexander behandelt den ersten Gegenstand in der Weise, daß er niemals zwischen *Menschen* und *Kirche* als verschiedenen Begriffen unterscheidet, sondern beide als einen *Gesamtbegriff* auffaßt und von einer *aus Menschen bestehenden Kirche* spricht, so oft er die gratia capitis in Christus mit Rücksicht auf die zu erlösenden *Menschen* erörtert: die *Menschen* sind ihm eben die zur *Kirche* geeinten Menschen. Daher beruft er sich, wenn er Christum in seinem Verhältnis zu dem Menschengeschlechte charakterisieren will, auf Ephes. 1, 22: „*Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus eius.*“ Kommt er auf die Stellung Christi als Haupt mit ausdrücklicher Beziehung auf das soziale Verhältnis des *Familienhauptes* zu sprechen, so stützt er sich auf Koloss. 1, 18: „*Ipse est caput corporis*

[1] S. Thomae Summa Theologica, 3 p. qu. 8. art. 1: Dicendum quod *caput* habet *manifestam* eminentiam respectu ceterorum *exteriorum* membrorum: sed *cor* habet quandam influentiam *occultam*; et ideo cordi comparatur *Spiritus Sanctus*, qui *invisibiliter* Ecclesiam vivificat et unit: *capiti* autem comparatur ipse Christus secundum *visibilem* naturam, secundum quam *homo hominibus* praefertur.

Ecclesiae" und findet in dieser Stelle die fürsorgliche Tätigkeit Christi bezüglich der aus *Menschen* bestehenden Kirche ausgedrückt, weshalb er noch eigens die dazu gehörige Glosse zitiert: Ipse ita se habet ad *ecclesiam* sicut caput ad *corpus; providet enim ecclesiae et regit eam.*[1]

Schon *vor der Inkarnation* war Christus Haupt der Menschen und zwar der *vor* derselben lebenden.[2] Wendet man ein, daß dies nicht der Fall sein könne, da er, erst in seiner Eigenschaft als *Mensch* mit dem Attribut „Haupt" ausgestattet, vor der Inkarnation noch nicht Mensch war und daher der für die zwischen Haupt und Gliedern unerläßliche Einheit erforderlichen *Konformität* mit den Menschen entbehrt hatte, so ist darauf zu erwidern, daß zu seiner Berechtigung, „Haupt" genannt zu werden, schon *der Umstand* vollkommen genügt, daß die *vor ihm* lebenden Menschen an seine Inkarnation *geglaubt* haben. Auch die nach der Menschwerdung lebenden Menschen tun dasselbe. Obgleich daher die letzteren an die von Christus *bereits angenommene* Menschheit glauben, der Gegenstand des Glaubens der ersteren aber sich auf dessen *zukünftige Menschheit* bezogen hatte, so bleibt sich der Glaube *in beiden Fällen* gleich, denn er betrifft den Mensch gewordenen *Gott*, den *Gottmenschen*. Man darf die von dem „Einwande"[3] betonte, Christo vor der Inkarnation *fehlende* Konformität der Natur mit den Menschen *nicht* als Grund *gegen* die gratia capitis rücksichtlich der Menschen des Alten Testamentes erachten, denn die Konformität der Natur *allein* berechtigt die Menschen noch lange nicht zu der Würde, *Glieder* am Leibe Christi sein zu dürfen; da nämlich die Gleichheit der Natur nicht nur den Gläubigen, sondern auch den *Ungläubigen* und *Todsündern* gemein-

[1] Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 1. § 1.

[2] Diesen Gegenstand behandelt Alexander an zwei verschiedenen Stellen und unter zweifachem Gesichtspunkte: erstens qu. 12. mbr. 2. art. 2. § 2. Utrum Christus sit caput electorum *omnium*, zweitens ebenda art. 3. § 6. De influentia a capite Christo in homines, utrum maior sit *post incarnationem* quam *ante* vel aequalis.

[3] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 2. § 2. Ipse Christus proprie *non* est caput *nisi* secundum quod *homo*. Si ergo non fuit homo ante incarnationem, ergo non fuit caput ante incarnationem. Ergo nec fuit caput sanctorum patrum ante incarnationem exsistentium. Item Christus dicitur caput ecclesiae *propter conformitatem naturae* quam habet cum *ecclesia*. Si ergo ante incarnationem non erat ipse conformis in natura cum ecclesia, ergo *non erat caput* ecclesiae sive fidelium qui sunt membra ecclesiae *ante incarnationem*.

schaftlich zukommt, so müßten auch die letzteren die Befugnis haben, sich als Glieder Christi zu betrachten, was aber durchaus nicht angängig ist (maximum est inconveniens).[1] Ist demnach die Konformität der Natur nicht zu *überschätzen*, so darf man den *Glauben* der vor der Inkarnation lebenden Menschen an die letzten *nicht unterschätzen*, um so weniger als zu ihrem Glauben sich doch auch die *Liebe* zum künftigen Erlöser gesellt hatte. Hatten nämlich die Väter des Alten Bundes einen *vollkommenen* Glauben, so ist ein solcher kein toter, formloser, von der Liebe getrennter, sondern *von der Liebe beseelter, lebendiger* gewesen. Ein so gestalteter Glaube erfüllt aber auch die Gläubigen des *Neuen Bundes;* er bleibt sich also stets gleich, *nur daß er in verschiedener Zeit* zum Ausdruck kommt (tempore solum variato). Christus ist also Haupt der vor der Inkarnation lebenden Menschen auf Grund ihres *Glaubens* an dieselbe.[2] Um dies an einem *Beispiele* klar zu machen, beruft er sich auf die Geburt des Zara, des Sohnes Judas' und der Thamar (Genes. Kap. 38), welcher bei seinem Eintritt in die Welt zuerst seine *Hand* aus dem Mutterleibe herausstreckte und erst später seinen Kopf und die *übrigen Glieder* erscheinen ließ: obgleich das Haupt durch Würde und Machtstellung im leiblichen Organismus die Bedeutung der Hand bei weitem übertrifft, kam es doch *zeitlich* später zum Vorschein. Auch Christus sandte in seiner Eigenschaft als *Mittler zwischen den Menschen und Gott* in den Personen der Patriarchen und Propheten, welche, wie die Hand

---

[1] An einer anderen Stelle qu. 12. mbr. 2. art. 3. § 1: Utrum *mali* pertineant ad unionem capitis ad corpus, wobei er unter den „Schlechten" die existentes in peccato mortali versteht, führt er den Nachweis, daß die Todsünder, da sie nur eine fides informis, nicht aber eine fides *caritate formata* besitzen, zwar der Kirche angehören, aber nicht Glieder *am Leibe der Kirche* sind, da sie, ähnlich wie die Glieder im animalischen Organismus durch die Nerven, nur *materiell* mit dem Leibe vereinigt sind und zwar durch den toten oder formlosen, von der Liebe getrennten Glauben, während ihnen die Anteilnahme an dem *einen, gemeinsamen,* durch die *Liebe* vermittelten, übernatürlichen *Leben* abgeht: Sed hoc in corpore ecclesiae ponit *duplicem unionem*: unam quasi *materialem* et hanc appellat (scil. Hugo a St. Victore) unionem *per fidem*, aliam *formalem* et haec est *per caritatem*.

[2] ebenda. Christus eo dicitur caput *quo creditus est* esse homo proprie loquendo. Si ergo *eadem fide credebatur* a primo iusto ante incarnationem usque ad ultimum iustum post incarnationem, sed post incarnationem creditur *iam esse homo*, ab illis autem *futurus homo*, et tamen *fides eadem* quia creditum idem scilicet Deus homo.

die Befehle des Hauptes ausführt, schon *im voraus* den Befehlen Christi zuvorkommend, sein Werk unter den Menschen in Angriff genommen hatten, gleichsam seine sorgende *Hand* voraus, damit diese „das übermütige Volk durch die Fesseln des *Gesetzes* bändige und in Schranken halte". Erst zur Zeit seiner *Geburt* erschien sein „*Haupt*", welchem die Menschen *im Glauben* sich anschlossen. Durch dieses aus dem Buche des hl. Augustinus De catechizandis rudibus entnommene Beispiel wird der Beweis erbracht, daß Christus schon *vor seiner Inkarnation* seine Tätigkeit als *Haupt* der Menschen entfaltet hatte. Der Einwand also, daß er, da er noch nicht Mensch war, auch nicht „Haupt" sein konnte, ist hinfällig: dem *Glauben* an ihn vielmehr, wie derselbe im Alten Testamente bereits vollkommen zur Geltung gekommen war, und der ihn beseelenden *Liebe* zum kommenden Erlöser liegt die Berechtigung zugrunde, Christum als Haupt der vor der Inkarnation lebenden Menschen zu bezeichnen. Dies drückt Alexander mit den Worten aus: Christus *non* dicitur caput eo quod est homo *in re*, sed quod est homo *in fide* . . . *Eadem* est veritas *fidei* qua creditus est Christus *incarnaturus*[1] vel *incarnatus*, licet tempore varietur.[2]

Ist aber Christus sowohl *vor* als *nach seiner Inkarnation Haupt* der aus Menschen bestehenden Kirche, so fragt es sich, ob der Einfluß desselben *nach der Inkarnation größer* ist als *zuvor*, oder ob er sich in beiden Zeitabschnitten *gleich bleibt*. Die Antwort müßte ohne Einschränkung lauten, daß, da *Glaube* und *Liebe* mit Beziehung auf die Person des Menschen Christus bei den Vorvätern und in der Gegenwart keine Änderung erfahren haben, auch der *Einfluß des „Hauptes" beständig der nämliche* bleibe. Indessen besteht doch ein *Unterschied*. Im Alten Bunde wurde nämlich den Sündern die *Strafe*, welche ein *Entbehren der Anschauung Gottes* bedeutete, nicht erlassen; im Neuen Bunde werden ihnen nicht nur diese eben genannte, sondern

[1] offenbar für incarnandus.

[2] a. a. O. Et dicit Augustinus quod sicut *Zaram* dum nasceretur prior emisit *manum*, postmodum *caput* secutum est, deinde caetera membra, sed tamen *caput dignitate et potestate praecellit*, licet tempore sequeretur, ita Christus mediator Dei et hominum in patriarchis et prophetis praemisit *manum* antequam appareret in carnem vinculis legis superbum populum constringentem sive comprimentem, tempore autem nascendi *secundum est caput corporis ecclesiae*, cui adhaeserunt omnes fideles *credendo*.

auch *andere, ewige Strafen* geschenkt. Desgleichen wohnt den neutestamentlichen *Sakramenten* eine *größere Wirkung* inne als denjenigen des Alten Testamentes; denn, wie es II Kor. 3, 18 heißt: „*Wir alle* nun mit *enthülltem* Angesicht spiegeln die *Herrlichkeit des Herrn* und werden *umgewandelt in dasselbe Bild, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit*, als durch des *Herrn* Geist", *bewirken* die Sakramente des Neuen Bundes dasjenige, was sie *versinnbilden:* sie teilen *uns* nämlich die „Erkenntnis der göttlichen Wahrheit" *in höherem Grade* mit als den Sündern des Alten Bundes, von welchen der Satz gilt: Ipsi vero *sub velamine.*[1] Woher nun dieser Gegensatz? Die Lösung ist folgende und wird durch Röm. 3, 25 begründet: „Welchen Gott geordnet hat zum *Sühnopfer durch den Glauben* in dessen *Blute* zur Erweisung seiner Gerechtigkeit — um Erlassung *vorhergegangener* Sünden bei der *Langmut Gottes* — zur Erweisung seiner Gerechtigkeit in *dieser* Zeit". Die Nachlassung der Sünden der alt- und neutestamentlichen Menschen erfolgt auf Grund des *Glaubens* derselben an das *Leiden Christi.* Wurden jedoch den ersteren die Sünden in Beziehung auf die *Schuld* nachgelassen, *nicht* in Beziehung auf die *Strafe*, welche als Entbehren der Anschauung Gottes bestehen blieb, so erfolgt bei den anderen die Tilgung der Sünden nicht nur rücksichtlich der *Schuld*, sondern auch rücksichtlich der *Strafe.*[2] Die „Erlassung" der Sünden ist nicht einfach als „Nachlassung aufzufassen; der Apostel sagt nämlich nicht *ἄφεσις*, sondern *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* (Röm. 3, 25) und zwar absichtlich, um diesem Worte die Bedeutung von „*Vorbeilassung*" zu geben; eine Bedeutung, welche näher begründet ist in *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.*[3] Die „Lang-

[1] a. a. O. Contra: Ante incarnationem *non* receperunt Patres gratiam *remissionis poenae, quae est carentia visionis Dei.* Sed post incarnationem et *passionem Christi* receperunt homines sancti totaliter gratiam *remissionis* illius poenae et aliarum poenarum aeternarum . . . Item *sacramenta Novae Legis*, quae habent virtutem *per passionem Christi, maiorem habent virtutem* quam sacramenta Veteris, *efficiunt* enim quod *figurant.* Ergo plus recipimus de cognitione veritatis a Christo quam ipsi.

[2] ebenda. Ante incarnationem per fidem passionis erat remissio peccatorum *quantum ad culpam* et *non quantum ad omnem poenam* quod remanebat poena carentia visionis Dei. Sed post incarnationem eius et passionem et remissio peccatorum *quantum ad omnem culpam et poenam.* Unde ante incarnationem erant in *sustentatione i. e.* exspectatione, carentes visione Dei gloriosa.

[3] Vgl. A. Schäfer, Erklärung des Briefes an die Römer, Münster 1891. S. 138 f.

mut Gottes" hat die Sünden in der vorchristlichen Zeit „vorbeigelassen" d. h. *nicht* mit dem *ewigen Tode* gestraft, sondern sich damit begnügt, die carentia visionis Dei als Strafe zu bestimmen. Diese Langmut Gottes bildete jedoch keinen Gegensatz zu seiner *Gerechtigkeit*; sie war vielmehr voll berechtigt wegen des unter den Menschen bestehenden *Glaubens* an die nachfolgende Sühne im Blute Christi. Fragt man demnach, ob der Einfluß Christi *nach der Inkarnation* größer ist als *zuvor*, so ergibt sich die Antwort darauf aus der Bewertung des *Glaubens* der nach und nach vor Christus lebenden Menschen. Wenn zwar nämlich derselbe in einem wie in anderem Falle der gleiche (aequalis) ist, so übt er in letzterem eine *nachhaltigere Wirkung* (virtuosior est). Diese besteht darin, daß *nach* erfolgter Inkarnation *und Passion* Christi sich mit dem Glauben noch das *Verdienst des Leidens Christi* verbindet. Wer daher nicht nur an die Inkarnation, sondern auch an das *Leiden Christi* glaubt, nimmt teil nicht nur an den Gnadenfrüchten, welche die Inkarnation gezeitigt, sondern auch an denjenigen, welche das Blut Christi hervorgebracht hat: es ist also ein *wirkungsvollerer* Glaube als derjenige des Alten Bundes;[1] er *bewirkt* nämlich etwas, was er *vor* der Inkarnation *nicht* bewirkt hat. Der *Einfluß* des Menschen Christus ist demnach *jetzt* größer als in *vorchristlicher Zeit*.

Ist Christus *Haupt der Menschen* und übt er auf dieselben seinen belebenden *Einfluß* aus, so ist darin auch der Gedanke eingeschlossen, daß sich letzterer auf den *ganzen* Menschen bezieht, daß er also in seinem vollen Umfange *nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe* des Menschen sich mitteilt. Wendet man ein, daß die gratia capitis bei Christus wegen Mangel an „ununterbrochener Verbindung" (continuatio) zwischen unseren Leibern und demjenigen Christi nicht zu Recht bestehen könne, daß er demnach nicht Haupt unserer Leiber sein könne, so ist darauf mit I. Kor. 6, 15 zu erwidern: „Wisset ihr nicht, daß *eure Leiber Glieder Christi* sind?" Ist also der *Leib* des Menschen ein *Glied* Christi, so folgt daraus, daß *Christus Haupt* des menschlichen Leibes ist. Fügt die Glosse er-

[1] Alexander von Hales, a. a. O. Et hoc est quod post incarnationem habet *meritum passionis Christi sibi coniunctum quod non habebat ante.* Unde qui credit Christum *incarnatum et passum,* habet *meritum suae passionis sibi coniunctum.* Unde ratione *meriti passionis Christi sibi coniuncti* est maioris virtutis quam ante et efficit aliquid *quod non ante.*

läuternd hinzu: Christus *caput nostrum* est eo quod factus est *propter nos*, so ist dadurch zugleich auch der *Grund* angegeben, *warum* Christus rücksichtlich der menschlichen Leiber die „Gnade des Hauptes" empfangen hat: sie ward ihm zuteil „*unseretwegen*", d. h. des *ganzen* Menschen wegen. Hätte er *nur die Seele ohne den Leib* empfangen, so wären nur *unsere Seelen* seine Glieder. Da er indessen auch einen *Leib* empfangen hat, so ist er „Haupt" auch mit Beziehung auf die menschlichen *Leiber*.[1] Er ist also nicht nur der Seelen, sondern auch der *Leiber* Haupt. Bestreitet aber der „Einwand" hartnäckig diese Tatsache, indem er auf den *Mangel an „ununterbrochener Verbindung"* zwischen unseren Leibern und demjenigen Christi hinweist, so ist darauf zu entgegnen, daß die besagte Verbindung sich auf *zweifache* Weise[2] vollziehen kann: auf Grund der *Ähnlichkeit der Art* und auf Grund einer und derselben *Vollkommenheit*. In ersterer Hinsicht unterliegt es keinem Zweifel, daß unsere Leiber und derjenige Christi *ebenderselben Art* angehören. Was die gleiche *Vollkommenheit* betrifft, so ist abermals zwischen derjenigen der *Natur* und derjenigen der *Heiligung* zu unterscheiden:[3] die erstere bezieht sich auf die *Seele*, und hier muß man einräumen, daß *nicht die gleiche Vollkommenheit* unsere und des Menschen Christus Seele auszeichnet; die Verschiedenheit rührt nämlich von der verschiedenen *Zahl der Objekte* her, welche die Seele Christi beeinflußt: belebt die Seele Christi mit Beziehung auf *dessen Leib numerisch eben nur einen*, nämlich Christi Leib, so durchdringt sie mit Beziehung auf *der Menschen Leiber numerisch viele*, nämlich so viele Leiber, als es Menschen gibt.[4] Die zweite Vollkommenheit, d. h. diejenige der *Heiligung* bezieht sich auf *unsere Leiber*, und hier steht es fest, daß die

[1] ebenda. qu. 12. mbr. 2. art. 2. § 4. Qui enim *corpus* suscepit, et *corporum* caput est.

[2] ebenda. Ad rationem in contrarium dicendum quod corpora nostra duplicem habent coniunctionem cum corpore Christi: unam *propter similitudinem in specie*, aliam *propter perfectionem unam et eandem*. Corpora ergo nostra habent coniunctionem cum corpore Christi, quia sunt corpora *eiusdem speciei* nostra corpora et suum corpus.

[3] ebenda. Coniunctio vero quae est *propter perfectionem unam* potest esse dupliciter, quia est *perfectio naturae* et sic *anima* est perfectio, et est *perfectio sanctificationis nostrae* et haec est *Spiritus Sanctus*.

[4] ebenda. Dicendum ergo quod attendendo *perfectionem naturae* quae est *anima*, sic corpora nostra et suum *non* habent perfectionem unam, quia *alia* est anima Christi quae perficit corpus *Christi secundum numerum* et quae corpora *nostra*.

gleiche Vollkommenheit unsere Leiber und denjenigen Christi auszeichnet. Diese vollzieht sich durch ebendenselben *Hl. Geist*, welcher hier wie dort das Prinzip des übernatürlichen Lebens ist und *heiligend wirkt*; denn die Vollkommenheit des menschlichen Leibes stammt nicht nur von der Seele, sondern auch vom *Hl. Geiste*, dessen *Tempel* eben unsere Leiber darstellen. Vgl. I. Kor. 6, 19: „Wisset ihr nicht, daß *eure Glieder* ein *Tempel des Heiligen Geistes* sind, der *in euch* ist?"[1] Dieser hat ebenso wie dem Leibe Christi auch dem *unsrigen* eine „*Disposition*" verliehen, welche, was bei Christus bereits geschehen, für uns das Unterpfand unserer einstigen *glorreichen Auferstehung* ist; ein Gedanke, welcher Röm. 8, 11 folgendermaßen ausgedrückt wird: „Wenn der *Geist* dessen, der Jesum von den Toten *auferweckte*, *in euch wohnt*, so wird der, welcher Christum Jesum von den Toten erweckte, *lebendig machen auch eure sterblichen Leiber um seines in euch wohnenden Geistes willen.*" Demnach wird die „Einwohnung" des göttlichen Geistes (propter inhabitantem Spiritum eius in vobis), welcher Jesum von den Toten auferweckt hat, ebenso eine Auferstehung, auch der *sterblichen Leiber* der Christen bewirken. Es besteht demnach *wohl* eine „*Verbindung*" zwischen Christi Leib und den unsrigen und zwar sowohl auf Grund der Ähnlichkeit der Art als auch auf Grund der einen gleichen Vollkommenheit. Somit ist Christus nicht nur der menschlichen *Seelen*, sondern auch der *Leiber* „Haupt" und übt auf beide Teile wegen ihrer lebendigen Einheit mit ihm seinen vollen und wirksamen *Einfluß* aus.

2. Ist Christus „Haupt" der *Verdammten*, welche, so lange sie leben, mit Glauben und Liebe erfüllt sind, jedoch in dieser Gesinnung *nicht* bis an ihr *Ende ausharren*?[2]

---

[1] ebenda. Sed *corpora nostra habent perfectionem unam* accipiendo *perfectionem sanctificationis* quae est *Spiritus Sanctus*. Perfectio enim corporis non solum est anima sed est Spiritus Sanctus, cuius *corpora nostra templum* sunt . . . Idem autem Spiritus Sanctus, qui *sanctificat corpus Christi, sanctificat et corpora nostra* cum sumus in fide et caritate. Ex hac spirituali sanctificatione *imprimitur dispositio et pertinet ad gloriam resurrectionis*. Unde aptius Rom. 8, 11 probat per hoc *corporum resurrectionem gloriosam* . . .

[2] Consequenter quaeritur utrum Christus sit caput *reproborum qui sunt in fide et caritate, tamen in hoc non perserverabunt*. Qu. 12. mbr. 2. art. 2. § 3. Vgl. dazu ebenda art. 3. § 1: Utrum *mali* pertineant ad unionem capitis ad corpus, und das, was wir im laufenden Paragraphen unter Nr. *III*. 1. Fußnote 2 darüber berichtet haben. Ferner die trefflichen Angaben bei *J. Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2 (Paderborn 1910, 3. Aufl.).

Gegenüber dieser so formulierten Fragestellung greift der „Einwand" mit folgendem *Bedenken*[1] ein: Der *wirkliche* aus der Jungfrau geborene Leib Christi ist ein Symbol und sichtbares Zeichen seines *mystischen Leibes, der Kirche;* wie nämlich ersterer aus dem *reinsten und zur Herrlichkeit der Auferstehung bestimmten Blute der Jungfrau* zusammengefügt ist, so setzt sich letzterer aus *frömmsten, treuen und zur Herrlichkeit der Auferstehung bestimmten Seelen* zusammen. *Glieder der Kirche* können also nur die zur „*Herrlichkeit der Auferstehung Bestimmten*" sein; die zwar von Glauben und Liebe beseelten, schließlich aber *abtrünnig gewordenen* und daher *der Verdammnis Anheimgefallenen dürfen* jedoch *ebensowenig* wie die *Ungläubigen* an der *Glorie* der Auferstehung teilnehmen, wenngleich sie der *Auferstehung* angehören. *Kein Verdammter* ist daher Glied am Leibe der *Kirche*, und *Christus* ist *nicht* ihr *Haupt*, selbst dann nicht, wenn sie nach einem verdammungswürdigen Leben in der *Liebe* sterben, da eben ihr *Leben nicht* den an eine glorreiche Auferstehung geknüpften *Bedingungen* entsprochen hat.

Lautet *so* der „Einwand", so ist darauf folgendes zu *erwidern*: Was zunächst den Schlußsatz betrifft, daß nämlich Christus *nicht einmal* „Haupt" der zwar im Zustande der Verdammnis Lebenden, aber zuletzt sich doch Bekehrenden und in der *Liebe Sterbenden* sein könne, so darf es doch keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn die letzteren sich schließlich bekehren, diese ihre Sinnesänderung auf die *Einwirkung Christi*, welcher ihnen übernatürliche Erkenntnis durch den Glauben und Anregung des Willens durch die Liebe verleiht, zurückzuführen ist. *Haben* sie aber die

---

rücksichtlich der berechtigten Beanstandung der Angemessenheit des Ausdruckes „Haupt" in Beziehung auf Christus den *Heiden*, *Apostaten* und *Verdammten* gegenüber.

[1] Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 2 § 3. Ad quod sic obicitur: Corpus Christi verum, quod traxit de Virgine, est figura et sacramentum *corporis mystici quod est ecclesia*, quia sicut corpus *Christi* est compactum ex *purissimis* sanguinibus Virginis et pertinentibus ad *gloriam resurrectionis*, ita a simili corpus mysticum quod est *ecclesia* comdaginatum est ex *purissimis et fidelibus* animabus pertinentibus ad *gloriam resurrectionis*. Ergo non sunt membra ecclesiae nisi pertinentes ad gloriam resurrectionis. Sed *reprobi* exsistentes in fide et caritate *qui tamen non perseverabunt*, et *infideles non* pertinent ad *gloriam* resurrectionis, licet pertineant ad resurrectionem. Ergo *nullus reprobus est membrum ecclesiae. Ergo Christus non est caput reproborum etiamsi exeuntium in caritate.*

Gnaden des *Glaubens* und der *Liebe* von *Christus empfangen*, so ergibt sich die Tatsache, daß Christus ihr *Haupt* ist. Dies ist *umsomehr* der Fall, als sie ja mit Bezug auf den Menschen Christus *Konformität der Natur besitzen.*[1]

Wie steht es aber mit der gratia capitis rücksichtlich derjenigen, welche während der Dauer ihres Lebens mit *Glauben* und *Liebe* erfüllt sind, aber in dieser Gesinnung *nicht* bis an ihr Ende *ausharren*? Die solutio[2] gestaltet sich wie folgt: Der Begriff „*Glied Christi*" oder „*Glied der Kirche*" braucht in dem zugehörigen Subjekte nichts weiter vorauszusetzen als das Vorhandensein seiner übernatürlichen Erkenntnis durch den *Glauben*, einer Regung seines Willens durch die *Liebe* und der *Konformität seiner Natur mit Christus*. Diese Momente treffen bei den von Glauben und Liebe beseelten, aber wegen Mangel an Ausdauer schließlich verdammten Menschen in ihrem vollen Umfange zu. Daher gehören letztere, *so lange jene Merkmale in ihnen vorhanden sind*, zu den *Gliedern* Christi und der Kirche. Es handelt sich bei ihnen nämlich um denjenigen Zustand ihres Glaubens und ihrer Liebe, welcher der *Gegenwart* angehört; treten sie später aus diesem Zustande heraus, so gelten sie als *vom Leibe der Kirche abgeschnittene* Glieder, welche dann weder actu noch potentia demselben angehören.

Der „*Gegengrund*" (obicitur), welcher besagt hatte, daß nur die *ad gloriam resurrectionis pertinentes* Glieder der Kirche seien, weil nur diese *nach Analogie ihrer Typus'*, nämlich des „aus dem reinsten und zur Herrlichkeit der Auferstehung bestimmten Blute der Jungfrau zusammengefügten Leibes Christi, den an die einstige glorreiche Auferstehung geknüpften Bedingungen entsprechen, hat nicht den Umstand berücksichtigt, daß der eigentliche, aus der Jungfrau geborene Leib Christi nur *in Beziehung* auf den

[1] ebenda. Contra: reprobi exeuntes in fide et caritate recipiunt *a Christo* sensum et motum, quia cum sint in caritate et fide *habent sensum fidei et motum amoris*, et constat quod hoc habent a *capite*. Item ipsi sunt in *conformitate naturae ad Christum*. Christus ergo *caput* est eorum et ipsi *membra* eius.

[2] a. a. O. Dicendum quod esse membrum Christi vel ecclesiae non ponit nisi sensum gratiae per *fidem* et motum per *amorem* et *conformitatem* cum Christo in *natura*. Et quia ista *sunt* in reprobis exeuntibus in fide et caritate *licet non cum perseverantia*, ideo quamdiu sunt ista in illis concedendum est quod sint membra Christi et ecclesiae et comparantur ad Christum tamquam ad caput *quantum ad praesentem statum in quo sunt in fide et caritate;* quando autem postea decident ab istis, tunc erunt *membra abscisa a corpore ecclesiae.*

gegenwärtigen Zustand (*ad statum praesentem*),[1] d. h. in Beziehung auf den Pilgerstand des Menschen, *nicht* rücksichtlich des *Jenseits* „Figur und sichtbares Zeichen" seines mystischen Leibes, der Kirche ist. Der „Gegengrund" hat dies entschieden übersehen, denn sonst hätte er nicht gerade auf die *Herrlichkeit der Auferstehung* so großen Nachdruck gelegt, mit welcher er für die vom Glauben und von der Liebe Abgefallenen die *Unmöglichkeit ihrer Zugehörigkeit zum Leibe Christi* begründen wollte. Übrigens war ja die *Fragestellung* klar und unzweideutig formuliert: es handelte sich nicht um die während ihres gesamten, von Anfang an verdammungswürdigen Lebens Gott fernstehenden, sondern eben um die erst in der *Folgezeit* abtrünnig gewordenen Menschen.[2]

3. Rücksichtlich der *Engel* ist ein Doppeltes zu beweisen: erstens, daß Christus ihr *Haupt* ist; zweitens, daß derselbe seinen *Einfluß* auf jene ausübt.

Man könnte versucht sein zu meinen, daß der *Mensch* Christus in *Ermangelung der Einheit seiner Natur mit derjenigen der Engel nicht unser, sondern nur der Menschen Haupt* sei. Indes gibt es *Schriftstellen*, welche *für* die gratia capitis mit Beziehung auf die Engel deutlich sprechen. So heißt es von Christus Kol. 2, 10: „Qui est *caput omnis principatus et potestatis.*" Auch die zugehörige *Glosse:* Non tantummodo hominis, sed omnis principatus et potestatis *angelicae* ipse est *caput;* et *nos* ergo implere potest qui *supernos cives* implet bestätigt dasselbe. Desgleichen sagt Eph. 1, 22, gestützt auf die Autorität des *messianischen* Psalmes 8, 7 („Alles hast du gelegt unter seine Füße"), Rühmliches über die *Menschheit* Christi aus: „Er hat *alles* geordnet unter seine *Füße*", wobei der Gedanke maßgebend war, daß infolge der Inkarnation, durch welche die menschliche Natur mit der göttlichen Person hypostatisch geeinigt wurde, diese menschliche Natur mit „*Herrlichkeit und Ehre*" gekrönt worden ist. „*Alles*", d. h. die im vorangehenden

[1] ebenda. Ad rationem in contrarium dicendum quod corpus Christi verum figura est et sacramentum corporis mystici *quantum ad praesentem statum*, sed non quantum ad futurum. Ratio autem procedit ac si respiceret *statum futurum*, cum obicitur de pertinentibus ad *gloriam resurrectionis*.

[2] Vgl. gegenüber dieser *einzigartigen Fragestellung und Beweisführung* diesen Gegenstand beim hl. Thomas, Summa theol. pars III qu 8. art. 3 Utrum Christus sit caput omnium hominum, wo jedoch des ungewöhnlichen oben geschilderten Falles keine Erwähnung geschieht.

Verse erwähnten „Fürstentümer, Mächte, Gewalten, Herrschaften, Namen" hat Gott „unter die *Füße*" d. h. unter die *Menschheit* Christi *geordnet*",[1] da man von den „Füßen" Christi nur in Beziehung auf seine *Menschheit* sprechen kann. Also sind die *Engel* derselben *unterworfen*. Nennt man aber Christum *Haupt der Kirche* aus *dem* Grunde, weil er sie als *ihm unterstellt leitet* und *regiert* (vgl. das unter § 3. III. Gesagte), so muß man auch die *Engel* wegen ihrer *Unterwerfung* unter die *Menschheit* Christi als dessen *Glieder*, Christum demnach als deren *Haupt* bezeichnen.[2] Es gebührt also Christo das Attribut „Haupt" mit Bezug auf die Engel auf Grund der *Metapher* „*König*", weil er seine Herrschaft über dieselben ausgedehnt hat und ihre „*Huldigung*" entgegennimmt.[3] In *Ermangelung der Konformität der Natur* jedoch ist er *nicht schlechthin ihr* Haupt, sondern nur *unter gewissen Umständen* (secundum quid), nämlich insofern er auf dem Gebiete des *höheren Intellekts* eine Einheit mit ihnen besitzt. Diese besteht darin, daß seine *Vernunftseele*, welche zur Integrität seiner menschlichen Natur gehört, in intellektueller Beziehung der Engelnatur konform ist. Eignet sich demnach für Christus in Beziehung auf die *Menschen* das Attribut „Haupt" *schlechthin*, weil er *volle* Einheit der Natur mit den Menschen inne hat, so ist Christus *Haupt der Engel* in *dem* Sinne, daß seine Natur nach ihrer *intellektuellen* Seite, d. h. rücksichtlich der *Vernunftseele* gewisse Konformität mit dem hohen *angelischen Verstande aufweist*.[4]

---

[1] Vgl. den Nachweis der Messianität des 8. Psalms bei *V. Thalhofer*, Erklärung der Psalmen, 6. Aufl. (Regensburg 1895), S. 97 f. Desgleichen die Anmerkung bei *A. Bisping*, Erster Brief Petri 3, 22 über die Macht der Menschheit Christi gegenüber den Engeln.

[2] Alexander von Hales, a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 2. § 1. Utrum Christus sit caput angelorum. Si Christus dicitur caput *ecclesiae* eo quod *regit* ecclesiam *sibi subiectam*, ergo similiter debet dici caput *angelorum* eo quod regit et imperat angelis *sibi subiectis*.

[3] ebenda. Si dicatur caput *per metaphoram* qua *rex* dicitur caput regni et *movens et imperans* ipsi, sic ipse Christus inquantum homo est caput angelorum, quia ipse est rex *constitutus super omnes angelos qui adorant eum*.

[4] ebenda. Si dicatur caput *secundum conformitatem naturae*, sic Christus inquantum homo *non* est caput angelorum *simpliciter*, sed *secundum quid*, quia non est conformis angelis in natura simpliciter, sed secundum quod dicitur quod *anima rationalis quantum ad partem superiorem intelectivam* habet conformitatem cum angelis. Est ergo caput ipsis inquantum conformatur eis in natura *per partem rationis intellectivam*. Vgl. J. Pohle, a. a. O. Bd. 2³ S. 134 f. über die „eingegossene Wissenschaft" Christi und die „Morgenerkenntnis" und „Abenderkenntnis" der Engel.

Wie gestaltet sich nun der *Einfluß* Christi auf die Engel? Kann Christus als ihr *Haupt* auf dieselben *einwirken*? *Bedürfen* denn die Engel überhaupt seines *Eingreifens* in ihren *Gnaden- und Glorienstand*? Waren sie doch *schon vor der Inkarnation* ausgezeichnet durch so viele übernatürliche *Vorzüge* und ausgestattet mit der *Fülle der Glückseligkeit*! Es fehlte ihnen demnach durchaus nicht an Gütern der Gnade oder der Glorie, noch an Bereicherung ihrer *Erkenntnis*. Desto weniger kommt bei ihnen die *Nachlassung der Sünden* in Betracht. Vollends erübrigt sich bei ihnen die *Erlösung*. Sie wären nämlich glücklich geblieben, *auch wenn keine Inkarnation stattgefunden hätte*.[1]

Beanstandet somit dieser gegnerische Einwurf (ad oppositum) einen Gnadeneinfluß der Menschheit Christi auf die Engel, so sind doch folgende schwerwiegende Momente, welche gerade *für einen Gnadeneinfluß* sprechen, nicht zu unterschätzen:

Heißt es Luk. 2, 46 f. vom Knaben Jesus: „Sie fanden ihn im Tempel mitten unter den *Lehrern* sitzen, und ihnen *zuhören*, und *Fragen* an sie tun; und alle, die *ihn hörten*, staunten über seinen *Verstand* und seine *Antworten*," wozu die Glosse erläuternd bemerkt: *Discit* in terra, qui *angelos docet* in caelo, so folgt auf Grund dieser Glosse, daß Christus, wie er in seiner Eigenschaft als *Mensch* auf Erden Kenntnisse *gesammelt*, in gleicher Eigenschaft nunmehr *im Himmel den Engeln* dieselben *mitteilt*. Es *besteht* demnach ein Einfluß Christi auf die Engel, welcher sich auf den *Intellekt* derselben erstreckt: sie empfangen von ihm *Erleuchtung* ihres Verstandes und *Erkenntnis* der göttlichen Wahrheit. Ferner Is. 63, 1: „Wer ist's, der dort aus Edom kommt, von Bosra her im Purpurkleide, der mit seinem Gewande geschmückt und wegen der Größe seiner Macht so stolz daher tritt?" Diese Frage läßt Alexander die *Engel* an den in den Himmel fahrenden *Christus* richten und legt *diesem* folgende, von Isaias in demselben Zusammenhange unmittelbar darauf gegebene *Antwort* in den Mund: „*Ich* bin's, der *Gerechtigkeit*

[1] a. a. O. qu. 12. mbr. 2. art. 3. § 5. Utrum a Christo homine possit esse influentia gratiae in angelis. Angeli erant beati *ante incarnationem* Christi . . . ergo *nihil deficiebat* eis de aliquo bono nec de iucunditate nec de *cognitione*, ergo *non indigebant edoceri* a Christo homine, ergo *non* receperunt aliquam *influentiam cognitionis* ab ipso. Item constat quod *non* indigent ab ipso Christo *remissione peccati nec redemptione*. Si enim non incarnaretur Christus, nihilominus essent ipsi beati.

spricht, und mächtig ist zu retten." Diese Antwort ist eine *Belehrung* der Engel über das Geheimnis der *Menschwerdung*, welche ihnen Christus in seiner Eigenschaft als siegreicher, mit einer echten und wahren Menschennatur ausgestatteter *Erlöser* zur Kenntnisnahme mitteilt. Die Engel nehmen diese Belehrung auch dann *willig* an, wenn die *Kirche*, welche Christi *Leib* ist, sie ihnen gibt, und erachten es nicht für eine „Schmach", sich von *ihr* unterweisen zu lassen.[1] Heißt es doch Eph. 3, 8 ff. bezüglich des *nachhaltigen Einflusses*, welchen gerade die *Kirche* durch die auf die *Menschwerdung* sich beziehende *Aufklärung* der Engel ausübt: „*Mir* (d. h. dem Apostel) ward diese Gnade gegeben . . . . *alle zu belehren:* welches sei die Veranstaltung dieses Geheimnisses . . . *auf daß* den Fürstentümern und Mächten in den *Himmeln kund werde durch die Kirche* die mannigfache Weisheit Gottes usw.", wozu folgende Glosse gehört: Innotescat *per ecclesiam*, quae dona Dei recepit, i. e. *per apostolos in ecclesia praedicantes* principibus et potestatibus i. e. diversis ordinibus *angelorum*, qui sunt in caelestibus i. e. *in caelo, ubi et nos erimus*.

Doch nicht nur Erleuchtung des Verstandes, sondern auch eine *Ehre* wird ihnen von Christus zuteil, welche darin besteht, daß er ihre *Schmach*, welche der Abfall der abtrünnigen den treu gebliebenen Engeln verursachte, durch seine Menschwerdung und sein Leiden ausgeglichen und wieder gutgemacht hat. War ihre Schmach sehr groß, da „ihnen nicht wenig von ihrer Ehre entzogen worden war infolge der *Ruin* der abtrünnigen Engel", so ergänzte Christus den „Einsturz" dadurch, daß er die Lücken in ihren Reihen durch *erlöste Menschen* wieder ausfüllte.[2]

---

[1] ebenda. A capite Christo homine recipiunt angeli *cognitionem veritatis* quod erudiuntur ab ipso; immo *ecclesiam* etiam quae est *corpus* eius innotuit eis mysterium incarnationis, *nec erubescunt erudiri per ipsam*.

[2] ebenda. Item accipiunt *honorem*, qui attenditur quantum ad reparationem seu restaurationem *ruinae angelicae*. *Non enim parum erat eis detractum honoris* ex ruina apostatarum angelorum, sed per incarnationem et passionem fit *reparatio seu restauratio ruinae angelicae per homines implentes numerum ipsorum angelorum*. Jetzt folgt die Begründung dieser Behauptung mit Ps. 109, 6: „Gericht hält er unter den Völkern; er macht die Niederlage voll." Unseres Erachtens ist dies eine sehr willkürliche Anwendung der Stelle auf die gefallenen Engel. Diese ist vielmehr auf die *Niederlage*, welche Christus den antimessianischen Mächten d. h. den *Heiden* beibringt, zurückzuführen; sie paßt aber unserem Schriftsteller zu seiner Beweisführung, deshalb benutzt er sie gern. Vgl. *V. Thalhofer*, a. a. O. S. 702 ff.

Drittens fließt den Engeln von der Menschheit Christi *Süßigkeit* und *Wonne* zu, wie sie in der beseligenden *Anschauung* seiner *Gottheit* sich kundgibt.[1] Den Logos anzuschauen, ist ihnen aber sowohl *vor* als auch *nach der Inkarnation* vergönnt. Empfinden sie nun einen *Unterschied* in dem *Maße des Genusses* dieser himmlischen Glückseligkeit in diesen zwei Zeitabschnitten? In der Anschauung der *Gottheit* besteht ihre *substanziale Freude*, welche sich darin äußert und dadurch für sie fühlbar wird, daß sie das *absolute Wesen Gottes* mit all seinen Vollkommenheiten intuitiv schauen und damit das *Wesen der Glückseligkeit* erreichen, welches jede vernunftbegabte Kreatur ersehnt und erstrebt.[2] In der Anschauung der *mit der Gottheit hypostatisch vereinigten Menschheit* hingegen besteht ihre *accidentelle*[3] Freude, welche unter Zuhilfenahme zweier Schriftstellen von Alexander folgendermaßen charakterisiert wird: I. Petr. 1, 12 drückt die *Sehnsucht* der Engel nach der Anschauung des menschgewordenen Gottessohnes mit den Worten aus: „Auf den selbst die *Engel* zu schauen wünschen"; Joel 4, 18, wo die Verheißung der *Rückkehr* aller zerstreuten Israeliten geschildert ist, heißt es: „Und es wird geschehen an jenem Tage, da werden die Berge triefen von *Honig*, und in *Milch die Hügel* schwimmen." Deutet man die „Hügel" oder „Berge" allegorisch als *Engel*, den „Honig" wegen der ihm eigentümlichen Süßigkeit und Wonne als die *Gottheit*, die „Milch" wegen ihrer im Vergleich zum Honig geringeren Süßigkeit als die *Menschheit*, so ergibt sich folgende Beziehung der Engel zum *Gottmenschen:* wie die Berge von Honig triefen, so fließen die Engel über von der Wonne der Anschauung der *Gottheit*. Seit der *Inkarnation* aber „schwimmen" die Engel,[4] wie die „Hügel in der Milch", im Glücke der Anschauung der mit der *Gottheit vereinigten Menschheit*. Diese letztere Freude ist eben ihre *accidentelle* Freude oder,

---

[1] Alexander von Hales, a. a. O. Item recipiunt *dulcedinem* et *iucunditatem* ab ipsa humanitate Christi. Habent enim magnam iucunditatem et dulcedinem in *contemplatione divinitatis*.

[2] ebenda. Gaudium *substantiale* est in contemplatione *divinitatis*, ibi enim est *substantia* beatitudinis *rationalis* creaturae.

[3] ebenda. Gaudium *accidentale* est in contemplatione societatis *humanitatis cum divinitate*.

[4] ebenda. Colles *angeli* sunt, qui *ante* incarnationem fluebant *mel* in dulcedine contemplationis *divinitatis* in se. Sed *ex* eius incarnatione fluunt dulcedine contemplationis *divinitatis in humanitate*, quae signatur per *lac*.

weil sie sich den Engeln auf *mehrfache Weise*, nämlich *vor* und *nach* der Inkarnation, mitteilt, das gaudium accidentale sive *superadditum*. In vorchristlicher Zeit labten sie sich an der Anschauung des *Λόγος ἄσαρκος*, jetzt genießen sie die Gnade der Anschauung des *Λόγος ἔνσαρκος*. Wie aber der *Logos* durch die hypostatische Union mit der Menschheit *keinen Zuwachs* an innerer *Vollkommenheit* erfahren hat, sondern nach wie zuvor *derselbe* geblieben ist, so hat die angelische Freude *keinen Zuwachs*[1] erhalten, und die *nach* erfolgter Inkarnation empfundene ist *keine größere*, weil sie in der ersteren bereits virtuell enthalten ist. Wie nämlich die *göttliche Natur* des Logos in seinem Charakter als göttliche *Person* nur *eine* und *keiner* Vervollkommnung fähig ist, so gestaltet sich die Freude der himmlischen Geister über den Besitz und Genuß der *Gottheit* zu *einer*, ihren *ganzen* Intellekt voll in Anspruch nehmenden Glückseligkeit, welche ihr *ganzes Wesen* erfaßt und *nicht* höher zu steigen vermag. Daher gilt von ihrer *substanzialen* Freude der Satz: Angelis *nihil deest* ex quo sunt *beati*, weil sie nämlich in der Anschauung der *Gottheit ein für alle Male* das ihr *ganzes Wesen* ausfüllende Glück bereits erreicht haben; er findet aber *keine* Anwendung auf ihre *accidentelle* Freude, weil sie wegen der Anschauung der mit der *Gottheit vereinigten Menschheit* ein auf *mehrfache Weise*, nämlich vor und nach der Inkarnation, an sie herantretendes Glück begründet. Christus übt demnach wegen seines Charakters als *Haupt* der Engel tatsächlich einen dieselben vollauf beseligenden *Einfluß* aus.[2]

Ist aber der Mensch Christus *Haupt der Engel*, welche seiner Herrschaft *unterstehen* und ihm *Anbetung* entgegenbringen und durch ihn *Gott dienen und diesen anbeten*, so ergibt sich daraus, wie sehr dieses „Haupt" über seine *menschlichen* Glieder erhaben ist und welch große Ehre und welches Glück es für diese bedeutet, mit einem *solchen* „Haupte" durch die *Gleichförmigkeit der Natur* verbunden sein zu dürfen. Hängen aber diese hochbegnadeten himmlischen Geister trotz des *Mangels* an Konformität der Natur mit so unerschütterlicher Treue, welche ihnen den Gnaden-

[1] ebenda. Quantum ergo ad *substantiam* gaudii *nihil accrescit* in gaudio beatitudinis, sed tantum quantum ad *multitudinem*, quod *pluribus modis* habent *modo* gaudium quam *ante incarnationem*.

[2] ebenda. Quod obicitur: Angelis *nihil deest* ex quo sunt *beati*, hoc est verum quantum ad *substantiam* gaudii seu beatitudinis, sed *non* quantum ad *multitudinem*.

schmuck der „*Gottessöhne*“ (Job 38, 7) gewonnen hat, an ihrem *Haupte*, mit welcher Festigkeit und Beharrlichkeit soll da nicht der *Mensch*, welcher die nämliche Natur, wie sie den Inhaber der *gratia capitis* bekleidet, seine eigene nennt, dem „*Erstgeborenen unter vielen Brüdern*“ (Röm. 8, 29) ergeben sein! Erfüllt der Mensch diese Pflicht, dann wird im Jenseits auch er nach Analogie der von *Alexander von Hales* den *Engeln* beigelegten übernatürlichen Vorzüge in der cognitio veritatis *Verständnis* erlangen für das *Mysterium* der Inkarnation, in dem honor die ehrende Genugtuung finden, als Bürger des Himmels auch für *seinen* Teil zur *Ausfüllung* der durch den Abfall vieler Engel im Himmel gebildeten Lücke beigetragen zu haben, in der dulcedo die Wonne dauernden *Besitzes* und *Genusses* der Gottheit, wie sie in deren *Anschauung* begründet ist, uneingeschränkt kosten. —

So sehen wir, daß Alexander von Hales in Beziehung auf die „Gnade des Hauptes“ bei Christus in seiner „Summa theologiae“ reichliches Material niedergelegt hat. Er schildert die heilige Menschheit des Gottmenschen in ihrer Ausstattung mit *mannigfachen* herrlichen Gnaden; er findet ihren *schönsten* Schmuck in der *gratia capitis*, welche er als *Wirkursache* (causa efficiens) der Fülle der Gnade bezeichnet. Durch gebührende Hervorhebung des eminenten Charakters des Hauptes hat er das substanziale Verhältnis zwischen Christus und dem Menschengeschlechte uns so nahe gebracht, daß wir die Überzeugung gewinnen konnten, daß die Menschen sowohl hier auf Erden als auch im Jenseits wirklich als seine ihm bei- und untergeordneten Glieder zur Geltung kommen. Alexander hat diese Aufgabe durch den Hinweis auf die *Stellung des Hauptes im animalischen Organismus des Menschen* gelöst, indem er das Haupt als den geborenen *Repräsentanten* des *ganzen* Leibes charakterisiert. An der Hand der Prinzipien der *mittelalterlichen Psychologie und Physiologie* war es ihm möglich, das Haupt als *innerliches Prinzip der Einheit* gegenüber den Gliedern, diese letzteren dagegen in ihren Zuständen und in ihrer Betätigung als dem *Haupte angehörig* darzustellen. Vollends ist es ihm gelungen, nicht nur die äußere Regierung, sondern auch besonders den *innerlichen Einfluß*, welchen der *Mensch Christus* als „Haupt“ der die *Kirche* konstituierenden

Menschen und der *Engel* vollzieht, also den Gottmenschen als *Prinzip und Quelle* des *geistigen Lebens* seiner Glieder uns vor Augen zu führen. Wie sehr er gerade auf diese *innere* Beeinflussung des „Hauptes" in Beziehung auf seine „Glieder" die Aufmerksamkeit seiner Leser gerichtet wissen will, geht daraus hervor, daß er die *Metaphern* „König", „Löwe", „Familienvater" selber für sehr schwache Analogien im Vergleich zu dem *Christo* eigentümlichen Attribute des Hauptes erachtet und deshalb noch die *Fülle der Gnade*, welche Er vom *Hl. Geiste* empfangen hat, eigens betont. Wir finden, daß Alexander von Hales die gratia capitis *allseitig* behandelt hat, wenngleich wir bei ihm noch den besonderen Hinweis auf die *Universalität* der Wirksamkeit dieser Gnade vermissen. Er spricht von der aus Menschen bestehenden *Kirche*, von dem in Leben an Christus durch Glauben und durch die Liebe hängenden, aber in dieser Gesinnung nicht bis zum Tode Ausharrenden und daher der *Verdammnis* Anheimgefallenen, schließlich von den *Engeln;* er erwähnt *beiläufig* auch die *infideles*, welche er von der Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi ausschließt. Aber er erwähnt mit keinem Worte die Beziehungen des *paradiesischen* Menschen, auch nicht diejenigen des *körperlichen Universums* zu Christus. Nichtsdestoweniger gebührt ihm das Verdienst, in das *Wesen* der gratia capitis mit Zuhilfenahme der *Hl. Schrift* und mancher der *geschöpflichen* Welt entnommenen *Analogieen* auf Grund einer *streng syllogistischen Methode* eingedrungen zu sein. Er, der *Theologorum Monarcha*, hat in seinen diesbezüglichen Ausführungen den Beweis erbracht für die Angemessenheit des im *besten* und *edelsten* Sinne des Wortes geltenden Satzes: *Philosophia ancilla theologiae.*