

Kenosis

Seit Chalcedon formuliert unsere Theologie die Fülle in der Person Christi, indem sie ihm zwei Naturen zuerkennt, die göttliche und die menschliche. Schauen wir von dieser Theologie aus auf das Christuszeugnis in den Büchern des Neuen Testaments zurück, so finden wir dort zwar ebenfalls die Fülle, nicht aber jene Zweiheit, von der das spätere Dogma spricht. Statt dessen werden wir eine andere Zweiheit entdecken, eine mehr «horizontale», nämlich die von Jesu irdischem Leben und seiner himmlischen Gegenwart, die der Knechtsgestalt und des Herrschers, der Entäußerung und der Erhöhung. Wie wichtig es ist, daß wir auch diese Zweiheit in unsere theologische Reflexion aufnehmen, wird (so hoffe ich) aus diesem Artikel deutlich werden, welcher der Entäußerung – der Selbstentäußerung – (der *kénoosis*) im irdischen Leben Christi gewidmet ist. Nach einer kurzen Beschreibung unseres Gegenstandes nach der Bibel legen wir eine theologische Reflexion vor, von der wohl nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht, daß sie ein Versuch ist. Von unserem heutigen Denken aus möchten wir die irdische Existenz des Christus, der für alle Zeiten da ist, gläubig verstehen.

Selbstentäußerung und Herrlichkeit in der Schrift

Das älteste Kerygma lautet in seiner einfachsten Form: «Jesus ist der Herr» (1 Kor 12, 3; Phil 2, 11). Dieses Bekenntnis fällt mit dem Glauben an seine Auferstehung zusammen (Röm 10, 9). Erst als Jesus auferstanden war, wurde er zum «Herrn und Christus gemacht» (Apg 2, 36). Dies will nicht sagen, das irdische Leben Jesu sei ohne Heilsbedeutung gewesen. Im Gegenteil: Die älteste Verkündigung und die Evangelien rücken den Kreuzestod Jesu, aber auch all seine Worte und Taten auf Erden immer deutlicher in das Licht seiner heilbringenden Herrschaft: Im Johannesevangelium ist er von Anfang an Gottes eigenes Wort. Dennoch bleibt im ganzen Neuen Testament das Bewußtsein eines

Unterschiedes zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus gegenwärtig.

Einigermaßen konkret wird dieser Unterschied in den Titeln «Herr» und «Knecht» gefaßt. Das irdische Leben Christi und sein Tod werden als die Erfüllung des Bildes vom Knecht Jahwes aus den vier Liedern des Deutero-Isajas gedeutet (Is 42, 1–9; 49, 1–11; 50, 4–11; 52, 13–53, 12); so werden sie von den ältesten Predigern gesehen (Apg 8, 32–35; 1 Petr 2, 21–25) und von den Verfassern der Evangelien; ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch Jesus selber im Bilde des Dieners und Knechtes seinen Lebensauftrag ausgedrückt fand. Hierfür ist von besonderer Bedeutung, daß sowohl zu Beginn der Predigt Jesu wie auch beim Anfang seines Leidens das Bild vom Knecht und Diener beschworen wird.

Bei den Synoptikern gehen der Predigt Jesu die Perikopen von seiner Taufe im Jordan voraus. Das Wort, das der Vater an Jesus richtet, ist ein Echo des Wortes, mit dem Gott im ersten jener Lieder seinen Knecht einführt: «Seht meinen Knecht, den ich halte: mein Erwählter, an dem ich Gefallen gefunden» (Is 42, 1). Seit seiner Taufe wird die Lebensaufgabe Jesu, sehr wahrscheinlich von ihm selbst, ganz sicher aber von den Evangelisten als die Aufgabe des Knechtes Jahwes gesehen. Johannes (1, 29) läßt sogar den Täufer das tödliche Lebensopfer des Knechtes beschwören: «Seht das Lamm Gottes, das wegnimmt die Sünden der Welt» (vgl. Is 53, 7, 11). Als sich Jesus diesem Lebensopfer nähert, tritt das Bild des Dieners, des Knechtes, in den Vordergrund mit dem Wort auf die Frage der Mutter der Zebedäussöhne und in der Antwort auf den folgenden Streit: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für viele zu geben» (Mk 10, 45 und Mt 20, 28). Das Ziel der Prophetenaufgabe des Knechtes, sein Lebensopfer für die vielen (Is 53, 11), wird nun deutlich genannt. Lukas nimmt diese Szene in den Rahmen des Letzten Abendmahls hinein und schließt mit dem Wort:

«Ich bin unter euch als Diener» (Lk 22, 27), und Johannes gibt diesem Wort in der Fußwaschung Gestalt (Jo 13, 1–17). Hinweise auf den Diener und Knecht enthält übrigens auch die Einsetzung der Eucharistie selbst; obwohl das Letzte Abendmahl von den Synoptikern als Passahmahl bezeichnet wird, spielen die Einsetzungsworte Jesu nicht auf das Passahlamm an, sondern auf das Opfer des Knechtes.¹

Jedesmal wenn dieses Bild vom Knecht und Diener angesprochen wird, ist es entweder mit der Existenz Jesu als dem Sanftmütigen und einem dem Widerspruch ausgelieferten Propheten verbunden – die Perikopen von der Versuchung Jesu bei Matthäus und Lukas lassen erkennen, wie Jesus seine Rolle ganz außerhalb einer spektakulären Messianität erwählt –, oder mit seinem Leiden. Deshalb können wir zusammenfassend sagen: Stets verweist das Bild vom Knecht und Diener auf die entgegengesetzte Seite der Herrlichkeit: auf die Entäußerung. Diese Entäußerung – Selbstentäußerung – (Kenosis) finden wir ausführlich in Phil 2, 6–11 beschrieben. Viele Exegeten nehmen heute an, daß dieser Text ein von Paulus zitierter Hymnus der Urkirche ist. Der Text folgt hier in strophischer Gliederung; die in Klammern gesetzte Zeile scheint eine Einfügung von Paulus selbst zu sein.

Er, der da war in göttlicher Gestalt,
hat nicht als einer Raubesbeute nachgejagt
dem Leben auf göttlicher Höhe.

Er hat sich selbst erniedrigt,
indem Er das Dasein eines Knechtes auf sich
nahm
und Menschen gleich wurde.

Und als Mensch erschienen,
hat Er sich erniedrigt,
indem Er gehorsam wurde bis zum Tode
(bis zum Tod auf dem Kreuz).

Darum hat Gott Ihn hoch erhoben
und Ihm den Namen gegeben,
der über allen Namen ist,

auf daß im Namen Jesu
sich alle Knie beugen sollen:
derer, die im Himmel, die auf Erden und die
unter der Erde,

und jede Zunge soll bekennen
zur Ehre Gottes des Vaters:
Jesus Christus ist der Herr!

Dieser Hymnus, vor allem seine erste Hälfte, ist von alters her unter den Exegeten und Theologen Gegenstand vieler Kontroversen gewesen.² Zuerst spricht er von Jesu göttlicher Gestalt, von seiner göttlichen Daseinsweise. Darüber hinaus wird in der ersten Strophe des Hymnus auch von «dem Gleichsein mit Gott» gesprochen. Dies wird auf eine merkwürdig adverbale Weise ausgedrückt: *Ἐἶπαι ἴσα* – nicht *ἴσον* – *θεῶ*, weshalb wir auch übersetzen können: Das Leben auf göttlicher Höhe, das Führen eines göttlichen Standes. Hier von wird nun gesagt, daß Christus es nicht als *ἀρπαγμός* betrachtete. Dieses Wort kann die aktive Bedeutung von «Raub» haben, aber wahrscheinlicher liegt hier die passive Bedeutung von «Raubesbeute» vor. Diese aber kann begriffen werden als schon geraubte oder als noch zu raubende Beute. Ist die Beute schon geraubt, dann würde gesagt sein, daß Jesus sich daran nicht festklammerte. Ist aber die Beute noch zu rauben, dann jagt er ihr nicht nach, greift er nicht nach ihr. Die letztere Deutung scheint uns am meisten wahrscheinlich, vor allem wegen der Parallelen in den Evangelien: wegen der Entscheidungen Jesu bei den Versuchungen und beim Näherkommen seines Leidens. Christus greift also in seinem irdischen Leben nicht nach einem Leben auf göttlicher Höhe, «sondern er hat sich entäußert» (*ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*). Besaß Jesus schon das Leben auf göttlicher Höhe, dann müßte es so verstanden werden, daß er sich gerade dessen entäußerte, entledigte. War solch ein Leben aber noch nicht in seinem Besitz, dann kann die Entäußerung absolut verstanden werden: Er hat sich leer gemacht, zu einem Nichts herabgesetzt (für diese Bedeutung vergleiche 1 Kor 1, 17; 9, 15; Röm 4, 14). Dies tat Jesus dadurch, daß er die Existenz – hier wieder die Gestalt: *μορφή* – eines Knechtes annahm. Ist hier an den Menschen als Diener Gottes gedacht? An die Frommen Israels, die Propheten oder den Knecht des Deutero-Isajas? Vielleicht an alle zusammen. Das Gleichwerden mit den Menschen könnte dann eine nähere Auslegung für das Knechtwerden sein, oder es könnte damit auch gemeint sein, daß der Knecht Jahwes sich nicht über die Menschen erheben soll. Ebensowenig wie gegenüber Gott ist hier von einer Natur- oder Wesensgleichheit die Rede; es geht um Gleichheit der Lebensweise, um das Modell für das Äußere (*σχήματι*, *habitu*). Diese Einpassung in unsere menschliche, irdische Existenz wird mit voller Konsequenz in der dritten Strophe geschildert. Er hat sich erniedrigt, wobei der Verzicht auf die

Gottgleichheit mitklingt. Er tat dies in Gehorsam, offenbar einem göttlichen Auftrag gegenüber, wie der Knecht Jahwes. Und dieser Gehorsam währte bis zum Tode; im Lichte der Hinzufügung des Paulus dürfen wir sagen: bis zum Tode und einschließlich des Todes. Nach diesem Tode aber erhebt oder erhöht Gott seinen Knecht aufs höchste (*ὑπερῴωσεν*). Diese Erhöhung wird im zweiten Teil des Hymnus beschrieben, der sich auf den himmlischen Stand Jesu als Herr zur Ehre des Vaters konzentriert.

In einigen Texten sieht auch Paulus selber das irdische Leben Jesu als ein Ganzes, und dann ist es wieder, obwohl mit anderen Worten, eine Entäußerung, eine Selbstentäußerung. Was der Entäußerung gegenübersteht, darf bei Paulus schon mehr oder weniger eine göttliche Präexistenz genannt werden. «Er ist um euretwillen arm geworden, obwohl er reich war, auf daß ihr reich werden solltet durch seine Armut» (2 Kor 8, 9). Diese Armut ist seine Entäußerung von göttlichem Reichtum, wie die Knechtsgestalt seine Entäußerung von göttlicher Majestät ist. Sie bedeutet Gleichheit mit den Menschen als dienender Knecht und darum Gleichheit mit der Unmündigkeit des Volkes Gottes, als es noch unter dem Gesetze stand: «Da die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau, geboren unter dem Gesetz, um die, welche unter dem Gesetze standen, freizukaufen, auf daß wir als Söhne angenommen werden sollten» (Gal 4, 4f.). Auch die Verfluchung, die das Gesetz über die Sünde ausspricht, hat Christus auf sich genommen, uns zum Segen: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er unseretwegen selbst zum Fluche ward» (Gal 3, 13). Das Gesetz und sein Fluch konnten über Christus kommen, weil sein Dasein durch unsere Sünde gezeichnet war: «Das hat Gott vermocht: Er sandte seinen Sohn in das Fleisch der Sünde und um der Sünde willen: Er hat im Fleische [des Christus] selbst die Sünde gerichtet, auf daß die Forderung des Gesetzes erfüllt werde durch uns, die wir nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln» (Röm 8, 3, 4). In einem zusammenfassenden Wort, einem besonders starken Wort: «Ihn, der keine Sünde gekannt hat, hat er für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir durch ihn vor Gott Gerechte würden» (2 Kor 5, 21).

Wie im Hymnus Phil 2, 6–11 beruhen auch im Hebräerbrief die Erniedrigung und das Leiden des Christus auf seiner eigenen Wahl: «Anstelle der Freude, die ihm zukam, hat er ein Kreuz auf sich ge-

nommen, ohne der Schande zu achten; nun sitzt er zur Rechten des Thrones Gottes» (Hebr 12, 3). Diese Wahl kann Jesus in seinem irdischen Leben getroffen haben, als er «in allem ebenso versucht wurde wie wir» (Hebr 4, 15). Aber auch der Beginn dieses Lebens, Christi Eintreten in die Welt, ist mit solch einer Wahl gepaart: «Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer willst Du nicht, einen Leib aber hast Du mir bereitet. An Brand- und Sündopfern hast Du kein Gefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme, um Deinen Willen zu erfüllen, o Gott, wie in der Buchrolle von mir geschrieben steht» (Hebr 10, 5–7, Ps 40/39, 7–9). Dieser bewußte Eintritt in die Welt umfaßt eine Präexistenz des Christus, und diese finden wir denn auch zu Anfang des Briefes als Glauben bekannt, wo Christus genannt wird «der Sohn... durch den er [Gott] das Weltall gemacht hat» (Hebr 1, 2). Von dieser Präexistenz aus werden zwei Phasen der menschlichen Existenz Christi beschrieben, die irdische, die vor allem gekennzeichnet ist durch das Kreuz, und die himmlische: «Nachdem er die Reinigung von Sünden vollbracht hatte, setzte er sich zur Rechten von Gottes Majestät in der Höhe» (Hebr 1, 3). Diese zwei Phasen werden auf verschiedene Weise beschrieben. Wir sehen, «wie Jesus, der kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, wegen seines Todesleidens mit Ruhm und Ehre gekrönt ward», weil Gott ihn «durch Leiden zur Vollendung führen wollte» (Hebr 2, 9, 10). «In den Tagen seines sterblichen Lebens hat er unter lautem Aufschrei und unter Tränen Bitten und Flehrufe vor Gott gebracht, der ihn vor dem Tode bewahren konnte. Und er wurde wegen seiner Frömmigkeit erhört. Obwohl er Gottes Sohn war, hat er aus seinem Leiden den Gehorsam kennengelernt; und so vollendet, wurde er für alle, die ihm nachfolgen, der Urheber des ewigen Heils und ward von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech bezeichnet» (Hebr 5, 7–10).

Die Majestät des ewigen Wortes und die schließliche Herrlichkeit des Auferstandenen läßt von den Evangelisten am stärksten Johannes im irdischen Leben Jesu durchstrahlen. Und doch tritt einzelne Male auch der unvollendete und entäußerte Zustand des irdischen Christus gerade vor diesem Horizont besonders stark in den Vordergrund. So zum Beispiel dort, wo der Täufer Jesus das «Lamm Gottes» nennt, das die Sünden trägt und wegnimmt;³ oder wo der Unglaube, dem Jesus begegnet, zu dem leidenden Gottesknecht in Bezug ge-

setzt wird (Jo 12, 39 gleich Is 53, 1). Am beredtesten aber ist der Herr in seiner Knechtsgestalt gezeichnet, als er seinen Jüngern die Füße wäscht, «in dem Bewußtsein, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben habe und daß er von Gott ausgegangen war und zu Gott zurückkehre» (Jo 13, 3). Das Wort «Knecht» wird in dieser Perikope nicht auf Christus selber angewandt, der sich vielmehr ausdrückliche «Meister und Herr» nennt (Jo 13, 13). Aber der Gegensatz zwischen diesem wahren Titel und der Tat Jesu beschwört genau denselben Gedanken an das «Aufsichnehmen des Daseins eines Knechtes», wovon wir im Hymnus Phil 2, 6–11 hörten. Paulus, der diesen Hymnus zitierte, setzte dabei die Gesinnung Christi für unsere Haltung zueinander als Beispiel (Phil 2, 6), und genau so lautet auch die Schlußfolgerung bei Johannes: Wir sollen – wie der Herr uns – einander die Füße waschen (Jo 13, 14–16). Außerdem wird bei Johannes deutlich, daß der Zustand der Entäußerung nicht nur Bezug auf den individuellen Zustand Jesu hat, sondern vor allem auf sein Heilswerk an uns: In seinem irdischen Leben ist Jesus noch nicht der Aussender des Geistes; erst wenn er beim Vater ist, sendet er ihn (Jo 7, 39; 16, 7). So hat der Evangelist der Herrlichkeit Christi zugleich dessen Entäußerung aufs deutlichste gezeichnet.

Theologische Reflexion

In der katholischen Theologie kommt das Thema der Selbstentäußerung und Erniedrigung Christi im allgemeinen nicht ausführlich zur Sprache. Die Hochscholastik pflegte von den Mysterien des irdischen Lebens Jesu zu sprechen: von Geburt, Taufe, Versuchungen, Verklärung usw. Der Aspekt der Entäußerung und Erniedrigung erhielt dabei nicht sofort sein volles Gewicht, und zudem ist die Behandlung der *mysteria* Christi schon seit Jahrhunderten aus den christologischen Traktaten verschwunden. Die Selbstentäußerung tritt nur in der Frage nach der *passibilitas* Christi in den Vordergrund: ob es für den Gottmenschen möglich sei zu leiden. Wo die Selbstentäußerung nicht auf das Leiden beschränkt bleibt, sondern als Zustand Christi gesehen wird, der mit seinem ganzen Erdenleben zusammenfällt, wie in Scheebens Dogmatik⁴, geht die Betrachtung sehr stark von der Präexistenz des Wortes aus. Bei diesem Ausgangspunkt liegt es auf der Hand, alles im irdischen Leben Jesu, auch die Unvollendetheit und den langsamen Aufstieg, die jedem Menschenleben auf Erden eigen sind, als

eine Entäußerung von jener Herrlichkeit zu sehen, die ihm als Sohn Gottes auch in seiner Menschheit fortwährend zukommt. Diese Herrlichkeit wird dann gesehen als die Herrlichkeit Adams in seinem paradiesischen Zustand oder auch als die Vollendung im himmlischen Paradiese. Auf diese Herrlichkeit verzichtet Gott der Sohn, als er die menschliche Natur annimmt: Er könnte sie in Herrlichkeit annehmen, er wählt aber ein Menschsein in Erniedrigung. Dennoch fehlt ihm nicht die ganze Herrlichkeit: Er hat ja vom ersten Augenblick seiner menschlichen Existenz an eine menschlich beseligende Schau. Dadurch ist sein irdisches Leben nicht nur das des Menschen auf dem Wege, des *viator*, sondern er ist gleichzeitig ein Mensch, der schon in seiner Endvollendung steht, ein *comprehensor*. Die Verbindung dieses Viator- und Comprehensordaseins macht dieser Theologie viele Schwierigkeiten, vor allem wenn es um die Möglichkeit von Christi Leiden geht. Scheeben gelingt es zwar, mit dem leiblichen Leiden und der Sterblichkeit des Gottmenschen zurechtzukommen, aber sein geistiges Leiden ist für ihn nicht natürlich erklärbar. Wohl ist es in einer mehr peripheren Schicht des Seelenlebens Christi lokalisiert als die himmlische Schau und die damit untrennbar verbundene himmlische Freude und der himmlische Genuß; aber daß diese nicht in alle Schichten des Seelenlebens Christi durchstrahlen, ist für Scheeben ein Wunder. Man könnte sagen, daß unter solcher Betrachtung neben die eigentlichen Wunder Jesu, die eine Offenbarung und also ein Durchbruch seiner Herrlichkeit sind (vgl. Jo 2, 11), noch ein zweites Wunder der entgegengesetzten Richtung tritt: das Nichtdurchbrechen der Herrlichkeit in Jesu eigenem Seelenleben.

Diese zwei Fakten zusammen machen die Ausrichtung Jesu auf die anderen überraschend deutlich; aber es ist eine Frage, ob das zweite ein Wunder genannt werden darf – nämlich im Sinne einer Ausnahme vom natürlichen Verlauf. Wir müssen die Frage verneinend beantworten und möchten im übrigen eine sehr andersartige Darstellung von der irdischen Selbstentäußerung Christi geben. Sie hat vor allem einen anderen Ausgangspunkt. Wir gehen nicht von der Präexistenz des Sohnes aus. Das irdische Leben Jesu wird in den Büchern des Neuen Testaments von der Erinnerung derjenigen aus beschrieben, die damals mit ihm waren, und diese Erinnerung ist unzertrennlich mit der Erfahrung seiner verherrlichten Gegenwart verbunden. Dem irdischen Leben Christi kommt man auf keine

andere Weise näher, ja man kann ihm auf keine andere Weise näherkommen. Die Präexistenz des Wortes innerhalb der Gottheit ist kein Gegenstand der direkten biblischen Verkündigung, und sie kann auch niemals unmittelbar Gegenstand unserer Betrachtung und Einsicht sein. Wir sagen deshalb nichts über die Menschwerdung des Wortes selbst, sondern beschränken uns auf die Beschreibung einer Wahl, einer Entscheidung im Laufe des irdischen Lebens Jesu. Damit erhält aber auch das, was er wählt, ein anderes Gesicht. Positiv können wir unsere Auffassung in drei Punkten zusammenfassen: 1. Die Wahl des Weges der Selbstentäußerung sehen wir nicht als einen Akt des Sohnes bei seiner Menschwerdung an, sondern als eine Entscheidung des menschengewordenen Sohnes. – 2. Diese Wahl enthält keinen Verzicht auf eine bestimmte menschliche Daseinsweise, die an sich dem Sohne Gottes zukäme, sondern ist ein Verzicht auf das, was wir Menschen uns als das Leben des Sohnes Gottes vorstellen. – 3. Des näheren war diese Wahl die Bejahung Jesu für eine menschliche Existenz in einer Situation, die vor allem durch den Unglauben, dem er begegnete, bestimmt wurde. Jeder dieser Punkte soll etwas deutlicher herausgearbeitet werden.

1. Die oben zusammengetragenen Texte des Neuen Testaments sprechen deutlich von einer Wahl Jesu zwischen zwei Lebensformen: In der Wüste verwirft er den Weg, den der Satan ihm vorhält; gegen Petrus verteidigt er seine Bejahung des Leidens; er sagt, daß er nicht gekommen sei, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen; er strebt nicht nach einer Gleichheit mit Gott, sondern wählt die Existenz eines Knechtes; er nimmt ein Kreuz auf sich anstelle der Freude, die ihm zukommt; er wählt nicht den eigenen Willen, sondern den Kelch, den der Vater ihm zu trinken reicht. Einige Texte legen die Wahl auf einen bestimmten Zeitpunkt im Leben Jesu fest, zum Beispiel an den Beginn seines Leidens. In allen Texten aber kann Entscheidung als eine Entscheidung innerhalb des menschlichen Daseins Jesu verstanden werden. Dies gilt auch vom Hymnus des 2. Kapitels des Philipperbriefes, wie schon dargetan wurde. Mit anderen Worten: Es ist nicht nötig, die Entscheidung zur Selbstentäußerung als einen Akt des Wortes aufzufassen, als es die Menschheit annahm; die Texte können sich ebensogut auf eine Entscheidung oder auf Entscheidungen innerhalb des menschlichen Lebens Jesu beziehen.

Auf solche Entscheidungen passen sie sogar besser. Man könnte in Phil 2, 7ff. eine Anspielung sehen auf eine doppelte Wahl Jesu während seines irdischen Lebens: Zu Beginn seiner Verkündigung hat er «das Dasein eines Knechtes (*des Knechtes*) auf sich genommen», und bei Beginn seines Leidens «hat er sich erniedrigt, indem er gehorsam wurde bis zum Tode». Die Versuchungsszenen der Synoptiker sind am besten als Zusammenfassungen der Entscheidungen Jesu während seines ganzen Auftretens zu verstehen, besonders als in der Vorausschau auf sein Leiden sogar Petrus für ihn zum Satan – zum Widersacher – wird (Mk 8, 33). Auf dies ganze Leben im Licht seines Leidens passen auch die Worte des Apostels Paulus über die Armut, die Christus auf sich nahm, und daß er zum Fluch und zur Sünde gemacht wurde. Daß er unter dem Gesetz und in der Gestalt des sündigen Fleisches da war, gilt für sein ganzes irdisches Leben, von der Menschwerdung an; die Wahl dafür wird von Paulus allerdings nicht dem Sohn zugeschrieben, der Mensch wird, sondern dem Vater, der seinen Sohn sendet (Gal 4, 4; Röm 8, 3). Im Hebräerbrief ist aber eindeutig vom irdischen Leben Christi die Rede, in welchem er Gehorsam lernte und mit lautem Rufen und unter Tränen betete, im Ölgarten und auf Golgotha (Hebr 5, 7f.); und auch seine Wahl des Kreuzes an Stelle der Freude (Hebr 12, 2) kann nicht anders verstanden werden. Zwar spricht dieser Brief an einer Stelle (Hebr 10, 5–9) von einem Opfergebet Christi selber «bei seinem Eintritt in die Welt». Anlaß dazu kann das Psalmwort gewesen sein: «Einen Leib hast Du mir gegeben» (Ps 40, 7 in der Septuaginta). Übrigens trifft Christus bei diesem Eintritt in die Welt nicht eine Wahl zwischen zwei Lebensformen. Also zeigt sich in so gut wie allen Texten über die Selbstentäußerung Christi, daß er diese während seines menschlichen Lebens wählt. Einen Gegenbeweis könnte man im Johannesprolog finden, wo die Menschwerdung an sich besungen wird: zwar als Fleischwerdung, aber ohne Erwähnung des Fleisches der Sünde, ohne Erwähnung der Erniedrigung, der Selbstentäußerung oder der Knechtsgestalt, sondern (im Gegenteil) mit der Herrlichkeit, die der Eingeborene vom Vater empfängt (Jo 1, 14). Wir meinen aber trotzdem schließen zu dürfen: Die Entäußerung ist kein göttlicher Akt des Sohnes bei seiner Menschwerdung, sondern ist eine Wahl des schon menschengewordenen Wortes während seines irdischen Lebens. Natürlich ist sie nicht ein Akt der Menschheit Christi allein. Die

göttliche Person Christus, Gottes Sohn, «einer der Dreieinigkeit», wählt selber den Weg der Selbstentäußerung, wie sie selber leidet und am Kreuze stirbt. Aber diese Wahl setzt bereits sein Menschsein voraus. Darum wird diese Menschheit Christi nach seinem Tode nicht verschwinden, sondern verherrlicht werden.

2. Nachdem so das Subjekt der Wahl der Entäußerung genauer bestimmt ist, können wir ihr Objekt näher umschreiben. Der menschengewordene Sohn Gottes wählt zwischen zwei Formen menschlicher Existenz; auf die eine Form verzichtet er, die andere nimmt er an und bejaht er. Worauf verzichtet er? Es ist vielleicht nützlich, zuerst zu sagen, was auf diese Frage nicht geantwortet werden kann. Zunächst: Christus verzichtet nicht auf seine göttliche Natur; die Kenosis-Theorien, die – als eine Art umgekehrten Monophysitismus – so etwas vorschlagen, sind nicht mehr aktuell.⁵ Sollte aber etwas zu sagen sein zugunsten der Hypothese, daß Gottes Gegenwart als Wort erst im Menschen Jesus zum persönlichen Sohn *wird*⁶, dann müssen auch die Entäußerung als irdische Unvollendetheit des Christus und seine Verherrlichung als Vollendung (und also als volle Personalisierung) für den Sohn Gottes selber von Bedeutung sein. Unter dieser Schau wird wichtig, daß das Psalmwort «Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt» (Ps 2, 7) an zwei Stellen im Neuen Testament mit der Auferstehung Jesu verbunden wird (Apg 13, 33) oder mit seiner Vollendung (Hebr 5, 5; vgl. 5, 10). Dem steht aber entgegen, daß die Evangelien Jesus auch in seinem irdischen Leben als Sohn Gottes anerkennen, in einer alle menschlichen Beziehungen übersteigenden und einzigartigen Beziehung zum Vater (Mt 11, 27 par; Jo 5, 19–26 u. a.). Jesus ist notwendig in seinem ganzen menschlichen Dasein von Anfang an auf göttliche Weise der Sohn, will er auf wesentlich höherer Ebene stehen als alle Menschen, die von Gott gesandt oder geheiligt sind. Er ist nicht einfach durch seine Auferstehung der Sohn geworden, sondern da wurde er «als Gottes Sohn kundgetan mit Gottes Allmacht» (Röm 1, 4). Obwohl seine göttliche Sohnschaft möglicherweise auch als Werden (und Wachsen) während seines irdischen Lebens gesehen werden darf, konnte er doch nicht darauf verzichten, denn er *war* der Sohn. Dasselbe gilt von allem, was diese göttliche Sohnschaft für die Menschheit Christi mit sich bringt: die gänzliche Weihe für Gott, seine einzigartige Aufgabe und Liebe, seine Sündelosigkeit.

Hier kann mit noch mehr Recht von Wachstum gesprochen werden, nicht nur in der äußeren Manifestation, sondern auch im Inneren. Doch dieses Wachsen findet statt *innerhalb* der einzigartigen Heiligkeit, auf die Christus nicht verzichten kann, weil auch sie zu seinem Wesen gehört.

Aus dieser Sicht könnte man das irdische Leben Jesu in Beziehung setzen zu dem Paradieseszustand, der in den klassischen Traktaten den ersten Menschen zugeschrieben wird. Von diesem Paradieseszustand könnte man behaupten, daß er eigentlich dem Sohne Gottes zukommt, aber daß er darauf verzichtet hat. Demgegenüber möchten wir annehmen, daß in der Tat dem Christus ein paradiesischer Zustand zukommt, und außerdem, daß er in seinem irdischen Leben Wirklichkeit war; dann aber meinen wir damit etwas radikal anderes als die klassische Theologie von der ursprünglichen Gerechtigkeit.⁷ Wir wollen dann nämlich die *integritas* aller physischen Elemente entkleiden und sie vollkommen in die Gnade selbst stellen. Die *integritas* macht den Menschen anders: nicht biologisch oder strukturell, nicht in seiner Natur, wie diese als Vorgegebenes der Person widerstreitet, aber sie macht den Menschen anders, insofern dieser – als Person – seine Natur in die Hand nimmt. Die *integritas* ist deshalb nichts anderes als der personalisierende, einsmachende, freimachende, ganzmachende Aspekt der Gnade selbst. Der Mensch steht dadurch seinen Strebungen frei gegenüber, so daß diese nicht zur Begehrlichkeit werden; er steht dadurch sogar frei dem Tod gegenüber, der damit zum Tor für die selige Endvollendung wird.⁸ Eine solche *integritas* ist in dem Maße da, wie Gottes Gnade nicht durch die Sünde oder ihre Folgen gehindert wird, uns ganz zu durchdringen. Sie kann deshalb am Beginn der Menschheit als gegenwärtig angesehen werden, solange die Sünde ihren Einzug noch nicht gehalten hatte. Aber es muß unmittelbar hinzugefügt werden, daß die Anfangsunschuld der Menschheit – ebenso wie die des Kindes – zunächst schwierig zu lokalisieren ist – (Wo beginnen unsere sittlich guten und schlechten Entscheidungen?) – und ferner, daß sie noch nicht erwachsen, noch nicht gefestigt, noch nicht personal ist. Die *integritas* ist somit am Anfang der Menschheit fast ausschließlich als Verheißung da: das Paradies von Gen 2 ist eher das, was uns erwartet, als das, was wir verloren haben. In Christus aber richtet persönliche Sünde kein Hindernis für eine *integritas* auf, wohl aber steht er in der sündigen Welt. Wir müssen ihm also

einerseits all die Mühe, den Schmerz des wachsenden und sterblichen Menschseins zuerkennen, die auch den ersten Menschen nicht gefehlt haben, und andererseits all das Leid, das unsere Sünde ihm antut, bis zum Tod am Kreuz und bis in den Tod hinein. Gerade darin ist er der unschuldige, persönlich freie, nicht zerrissene Mensch, der dies alles in Fülle tragen kann: gehorsam gegen den Auftrag des Vaters und in der Liebe für uns, bis zum letzten.

Auch auf die selige Endvollendung kann Christus nicht verzichten; auf sie aber deshalb nicht, weil er sie nicht besitzt und sie ihm in seinem irdischen Leben nicht zukommt. Sicherlich, dem Sohn Gottes kommt die Herrlichkeit und die Seligkeit zu, auch in seiner Menschheit; aber warum sollte er nicht – wie jeder Mensch – erst dorthin auf dem Weg sein müssen? Es scheint uns, daß sein Menschsein sonst nicht echt wäre und daß es sonst nicht das gleiche Menschsein wie das unsre wäre.

Freilich behaupten die Theologen nicht, daß der Sohn Gottes eine vollendete Menschheit annehmen mußte. Daß er zum *comprehensor* erklärt wird, hat – sicherlich bei Thomas (Summa theol. III q. 9, a. 2) – keinen anderen Grund als den, daß Christus, als Ursache unserer seligen Schau, dieser auch selber teilhaft sein muß. Aber dieses Argument geht einzig und allein auf für den Christus der Endvollendung. Darum braucht er während seines irdischen Lebens, bei aller Einzigartigkeit seines Selbstbewußtseins als der Eingeborene, doch nicht eine Schau zu genießen, die durch ihre Beseligung das irdische Leiden Jesu unmöglich macht und durch ihre Fülle sein Zunehmen in der Erkenntnis überflüssig machen würde. Jesus ist also auf Erden *viator*, und zwar auf eine einzigartige Weise; denn er ist schon Anführer zum Leben und zum Heil (Apg 3, 15; Hebr 2, 10), aber er ist nicht *comprehensor*. Zu seinem Leiden, auch nicht zu seinem Leiden im Geiste, sind also keine neuen Wunder nötig. Wir stehen einzig und allein vor dem allumfassenden Wunder, daß Gottes Sohn Mensch und dieser Mensch Gottes Sohn für uns ist.

Dasjenige, worauf Christus wirklich verzichtete, muß also eine Möglichkeit innerhalb seines irdischen Lebens gewesen sein. Der Hymnus aus dem 2. Kapitel des Philipperbriefes nennt es: ein Sichbewegen auf göttlicher Höhe (Phil 2, 6f.), der Hebräerbrief (Hebr 12, 2): «die Freude, die ihm zukam», und die Perikope von den Versuchungen schildert diesen Verzicht darin, daß er auf das Wunder zum eigenen Vorteil und auf jedes spektakuläre Auftreten verzichtete. Konkret ist dies in den

Evangelien die Jagd nach Publizität, zu der die Verwandten Jesu ihn veranlassen wollten (Jo 7, 2–8), eine Publizität, die ihre Krönung in der Rolle des Messias Königs finden sollte, die ihm mehrere Male angeboten wurde. Dieses Angebot kam vor allem von seiten der Freiheitspartei, den Zeloten, und ihrem Anhang unter dem Volke; die Messiasrolle umfaßte ja auch eine Aktion gegen die römische Tyrannei. Die Realität der Versuchung Jesu können wir am besten begreifen, wenn wir bedenken, daß die Rolle für ihn tatsächlich zugänglich war und daß sie ihn auch ansprach als eine Chance, das Königreich Gottes zu begründen. Wir dürfen nicht meinen, Jesus habe diese Rolle abgelehnt, weil sie in sich sündhaft gewesen wäre. Obwohl die Geschichte der Dynastie Davids und der Makkabäernachfahren das Volk Gottes erfahren ließ, wie sehr Macht zur Sünde verlocken kann, vermochte doch gerade Jesus diese Rolle in Gerechtigkeit zu erfüllen und so das Bild des Immanuel buchstäblich wahrzumachen. Ebenso wenig hat Jesus deshalb die politische Messiasrolle abgelehnt, um für unsere Sünden am Kreuz sterben zu können: einmal konnte ja auch diese Rolle ihn zum Kreuzestod führen, und außerdem war der Kreuzestod kein Ziel, dem er nachstrebte, sondern ein Schicksal, das er annahm, als es am Ende seines Weges auftauchte. Am nächsten kommen wir dem Geheimnis Jesu, wenn wir sagen, daß er die politische Messiasrolle ablehnte, weil er sich durch den Vater zum Propheten berufen fühlte. Knecht Jahwes zu sein, war für ihn eine höhere Berufung als Sohn Davids oder gar Immanuel nach dem Buchstaben der prophetischen Bücher zu sein. Als Israel sich selber in der Verbannung das Idealbild des *ebed Jahweh* vorhielt, war das für Israel eine Zeit größerer Reife als jene Zeit, da das Bild des theokratischen Messias entstand. In jenem Bild bekommt das menschliche Scheitern und Leiden einen positiven Sinn (was es nicht einmal im Buche Job hat); aber durch den sanftmütigen Propheten findet Gott durch einen unmittelbaren Weg zum Herzen der Menschen als durch den herrschenden König, selbst wenn dieser den Armen Recht schafft. Gerade dieser durchaus menschliche Weg des wehrlosen Wortes, das durch die ganze Person getragen wird, ist stärker als irgendwelche politische Macht. Diese kann zu Taten zwingen, jene vermag Herzen zu bekehren. Nun, durch die Bekehrung der Herzen wollte Jesus das Reich seines Vaters begründen. Dies scheint uns der tiefste Grund für seinen Verzicht auf eine noch so gerechte Königsherrschaft zu sein.

Natürlich verzichtet der Christus nicht nur auf die Macht selbst, sondern auch auf alles Machtverlangen, auf Machtrausch und Machtmißbrauch. Was als Gleichheit mit Gott gilt, hat er nicht als Beute erjagen wollen, sondern er hat sich entäußert von Macht und Geltung und, wie Robinson es treffend sagt, von aller Konzentration auf sich selbst.⁹ Er wollte nichts anderes mehr sein als der ganz und gar transparente Mittler zwischen dem Vater und seinen eigenen Brüdern; sich so zu geben, war für ihn Speise, Leben, Selbstbejahung. Er war ganz und gar er selber dadurch, daß er ganz und gar für Gott und für die vielen da war; deshalb nahm er auch den Kreuzestod, als dieser dafür die Konsequenz wurde, in voller Liebe an und durchlitt ihn bis zum Ende.

Nach diesen Gedanken über den Verzicht Jesu ist es kaum noch nötig zu sagen, was er annahm und bejahte. Jedes Menschenleben wächst aus nicht-gewählten Situationen hervor, die bei zunehmender Reife bejaht und angeeignet werden. Dies spricht sich aus in einigen markanten Entscheidungen, endigt aber wieder in der Bejahung von Situationen, die aus den eigenen Entscheidungen und den dadurch hervorgerufenen Rückwirkungen erwachsen sind. Das Leben Jesu begann in Situationen, die er als Mensch nicht gewählt hatte: im Menschengeschlecht, in das die Sünde eingetreten war; im auserwählten Volk mit all seiner Geschichte von Heil und Unheil; im römisch beherrschten Palästina mit seinen komplizierten religiösen und politischen Verhältnissen; in jenem Nazareth, aus dem «nichts Gutes kommen kann» (Jo 1,46); mit diesen Eltern; mit den ganz bestimmten Möglichkeiten des Aramäischen, dieses Arbeitsmilieus und so weiter. Die «Berufswahl» Jesu ist, daß er das Dasein eines Zimmermanns zu Nazareth nicht fortsetzt, sondern – plötzlich oder allmählich – das Leben eines Predigers zu führen beginnt. Darin fügt er sich in den üblichen Berufsrahmen eines umherziehenden Rabbi ein. Aber innerhalb dieses Rahmens trifft Jesus wiederum eine Wahl, und zwar nunmehr die entscheidendste seines irdischen Lebens: An Stelle einer politischen Führerrolle wählt er die wehrlose Prophetenrolle. Dabei ist es wahrscheinlich, daß sich Jesus erst nach und nach über die Umstände seines Lebens klar wurde und über die Richtung, die dieses Leben nehmen mußte. Bei der Taufe braucht Jesus noch nicht deutlich geworden zu sein, daß das schmerzliche Ende des Knechtes auch das seine sein sollte.¹⁰ Vielleicht weist sogar die Tatsache, daß Jesus sich

durch Johannes taufen ließ, darauf hin, daß er sich bis in jene Zeit mehr als Jünger des taufenden Propheten ansah, als daß er sich selber für einen Propheten hielt. Wohl liegt in dem Geschehen nach der Taufe Jesu (das nicht als eine Epiphanie des Christus vor der Menge, sondern als eine Theophanie für ihn oder als eine Gotteserfahrung seiner selbst aufgefaßt werden muß) beschlossen, daß er sich von damals an selber in der Gestalt des Jahweknechtes erkannte. Sieht er damit bereits voraus, daß sein Tod die Bedeutung des in Is 53 beschriebenen stellvertretenden Sühnopfers haben wird? Hiergegen spricht, daß Jesus in seiner ersten Predigt die Ankunft des Reiches Gottes einzig und allein mit der Bekehrung seiner Hörer verbindet und daß er erst nach der Verhärtung der jüdischen Führer beginnt, sein Leiden vorauszusagen, und auch da erst innerhalb des Kreises seiner Jünger (siehe z. B. Mt 16). Erst bei dem wachsenden Widerstand und dem wahrlich tödlichen Haß seiner Widersacher wird für ihn die Bedeutung des gewalttätigen Todes klar, der ihn erwartet. Nun erkennt er aus den Umständen, daß die bis zum äußersten gehende Erfüllung der *ebed-Jahweh*-Rolle: das Sterben, um den vielen die Gerechtigkeit zu bringen, für ihn der Wille des Vaters ist. So weitet sich der Horizont Jesu: von den verlorenen Schafen Israels zu Juden *und* Heiden – und so vertieft sich sein Lebensauftrag vom heilverkündenden Propheten zum heilbringenden Opfer. Das hatte er an Stelle des politischen Messiasstums gewählt und bejaht! Die Aufgabe eines Rabbi und Propheten wurde gewählt, der Tod wurde bejaht, oder vielleicht insofern sogar gewählt, als Jesus ihm ausweichen konnte. In jedem Fall aber ist diese Annahme und Bejahung die größte sinngebende Tat, die er setzen konnte. Sie ist sein tiefster Gehorsam und sein vollkommenes Opfer.

Wir haben die Selbstentäußerung Christi vom Gesichtspunkt jener Wahl aus beschrieben, die er in seinem menschlichen Leben auf Erden getroffen hat; wir haben uns gefragt, worauf er verzichtete und was er auf sich nahm. Zum Schluß sind wir beim Tiefpunkt des Kreuzestodes ausgekommen, und da scheint der Terminus Entäußerung, Entledigung vollkommen gerechtfertigt: vom Gleichen und auf einer Höhe mit Gott stehen ist hier an Jesus nichts mehr zu finden, selbst das Äußere dieses Menschen ist geschändet, «seine Gestalt hat nichts Menschliches mehr» (Is 53, 14). Wir können uns gut in das hineinversetzen, was Ignatius von Loyola uns in seinen «Geistlichen Übungen» bei

den Betrachtungen des Leidens Jesu überdenken läßt: wie sich in ihm «die Gottheit verborgen hält und die Menschheit so ganz schrecklich leiden läßt» (Nr. 196). Und doch wird bei näherem Zusehen immer klarer, daß die Worte *ἑαυτὸν ἐκέλευσεν* aus Phil 2,7 eher in dem absoluten Sinn von «er hat sich zu einem Nichts gemacht» aufgefaßt werden müssen als in dem relativen Sinn von «er hat verzichtet auf...». Zunächst, weil dasjenige, worauf Jesus verzichtete, nicht eine Seinsweise oder ein Besitz war, sondern eine mögliche Zukunft in seinem Dasein; sodann aber auch, weil das *εἶναι ἴσα θεῶν*, dem er nicht als Beute nachjagte, nicht die eigentliche Göttlichkeit ist, sondern eine Göttlichkeit, wie die Menschen sie sich vorstellen. Sie kann aufgefaßt werden als das, was die Theologen dem menschengewordenen Wort zuschreiben wollen, noch immer geführt von einer mythischen Auffassung vom ursprünglichen Zustand der ersten Menschen und vom *comprehensor* Jesus selbst. Aber der göttliche Zustand, den Christus in seinem irdischen Leben nicht haben wollte, ist noch mehr das, was er gemäß der gelehrten oder populären Theologie seiner Zeitgenossen sein sollte: der von Gott von Sieg zu Sieg geführte glorreiche Davidssohn. Dies alles wurde von Jesus verschmäht – aber nicht die echte Gleichheit mit dem Vater, die Einheit mit dem Vater, durch die der Vater in ihm war und er im Vater.

Wir können weiter gehen und sagen, daß diese Gottgleichheit in Jesus durch die Rolle des sanftmütigen, leidenden und sich für andere dahingebenden Knechtes nicht verdunkelt wurde, sondern gerade dadurch desto heller erstrahlte. In der so aufgefaßten Kenosis verdunkelte er nicht seine Gottheit, sondern offenbarte er die Gottheit seiner selbst und des Vaters. «Denn Gott ist die Liebe. Hierin hat Gottes Liebe sich unter uns geoffenbart, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gab, auf daß wir durch ihn leben sollten. Hierin besteht die Liebe: nicht wir haben Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt und seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden» (1 Jo 4, 8–10). Gott tritt uns in diesem Text und in der ganzen Schrift gegenüber als Liebe, nicht im Sinne einer autarken Selbstliebe, sondern einer alle Grenzen überschreitenden Liebe zu uns. Diese Liebe nun des Gottfür-uns zeigt sich am allermeisten in Jesus als dem «Menschen-für-andere»; sie zeigt sich in Jesus bis zum Tod am Kreuze. Darum gerade ist der gekreuzigte Christus für Paulus «Gottes Kraft und Gottes

Weisheit» (1 Kor 1,24). Die radikale Selbstentäußerung Jesu zeigt sich in einer Liebe, die standhaft bleibt gegenüber dem Tod, den man über ihn bringt, und die gar diesen Tod für seine Feinde auf sich nimmt. «Keine größere Liebe kann jemand haben als derjenige, der sein Leben für seine Freunde gibt» (Jo 15, 13); dieses Wort wird in Jesus erfüllt und mehr als erfüllt dadurch, daß er uns als Feinde antrifft und zu Freunden macht. «Man wird nicht so leicht jemanden finden, der sein Leben für einen Gerechten gibt, wenn man es vielleicht auch für einen Freund in einem bestimmten Fall noch über sich bringt. Gott aber zeigt uns seine Liebe für uns gerade dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5, 7f.). So ist die Selbstentäußerung Christi bis zum Kreuzestod und über ihn hinaus schlechthin die Offenbarung seiner Gleichheit und Einheit mit dem Wesen des Vaters, das Liebe ist. Sie offenbart zugleich das eigene Personsein Christi und sein Menschsein; denn gegenüber dem Auftrag, uns des Vaters Liebe zu bringen, steht er im Gehorsam des Knechtes, aber vor allem im vollkommenen Glauben, Vertrauen und Sichanvertrauen des Sohnes – ja in der Freiheit des Herrn, so daß für Johannes Jesus gerade am Kreuze «erhöht» wird (Jo 3, 14; 8, 22–28; 12, 32 ff.). Die stets tiefere Selbstentäußerung ist eine stets reicher schenkende Liebe zu uns, aber auch ein stets tollkühneres Vertrauen auf den Vater: eine Hoffnung gegen alle Hoffnungen auf den Sieg der Liebe des Vaters.

PIET JOHANNES ALBERTUS
MARIA SCHOONENBERG

Geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, zum Priester geweiht am 15. August 1939. Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Nijmegen und der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht, sowie am Bibelinstitut, Rom, und promovierte 1948 in Dogmatik. Er ist Professor für Dogmatik in Maastricht, Gastprofessor in Pittsburgh, USA, und arbeitet in zahlreichen Kursen für Laien und Priester mit. Seine Veröffentlichungen: *Het Geloof van ons Doopsel*, *Gods wordende wereld* (Gottes werdende Welt, 1963). Er arbeitet unter anderen mit an den Zeitschriften: *Bijdragen*, *Tijdschrift voor Theologie*, *Verbum*.

¹ Vergleiche *J. Betz*, «Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter», II/1, Freiburg 1961, 26–35.

² Vergleiche *P. Henry*, Kénose, «Dict. Bibl. Suppl.» V, 7–161. Wir wurden bei unserer Exegese vor allem durch *A. Feuillet* inspiriert: *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur*, «Vivre et Penser» (Kriegsausgabe der «Revue Biblique»), 2. Serie/I (1942), 58–79.

³ Oder ist *ἀνός* in Jo 1, 29, 35 eine falsche Übersetzung des aramäischen *talid*, das «Knabe» oder «Knecht» bedeutet? Vergleiche *J. Jeremias*, *ἀνός* und *παῖς* in «Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament»; andere Autoren bei *M.-E. Boismard*, «Du Baptême à Cana» («Lectio Divina» 18), Paris 1956, 46 ff.

⁴ *M. Scheeben* spricht ausführlich über Christi Stand der Entäußerung in seinem «Handbuch der katholischen Dogmatik», 5. Buch, 3. Hauptstück, 3. Abteilung, §§ 254–259 (in «Gesammelte Schriften» VI/2, Freiburg 1954, 108–156); siehe vor allem § 256, S. 121–127.

⁵ Eine Darstellung der Theorien findet man u. a. bei *J. Ternus*: Das Konzil von Chalkedon (III) (redig. von *A. Grillmeier* und *H. Bacht*), Würzburg 1954, 531–611. Beiläufig weist *Pius XII.* diese Theorien zurück in der Enzyklika «Sempiternus Rex» vom 8. September 1951.

⁶ «Ich', 'Du' und 'Er' erhalten in Gott ihre scharfe, eigentlich-menschliche Bedeutung von der Menschwerdung des Sohnes her»,

sagt *E. Schillebeeckx*: Het bewustzijnsleven van Christus, «Tijdschr. v. Theol.», 1 (1961), 227–251, 242, Nr. 19. Über die Möglichkeit, daß Gottes Wesen erst in Christus und im ausgegossenen Geist *schlechthin* dreipersönlich wird, siehe *P. Schoonenberg*: Over de Godmens, «Bijdragen» 25 (1964), 166–186.

⁷ *K. Rahner* legt die *integritas* in die unserer Person verliehene Möglichkeit, die menschliche «Natur» (Vorhandenheit) von innen heraus zu beherrschen: «Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, «Schriften zur Theologie» I, Einsiedeln ²1956, 377–414 (darin 402–405). Diese Möglichkeit kommt aber durch die Gnade selbst und ist in dem Maße gegenwärtig, wie die Gnade herrscht (*P. Schoonenberg*: Zonde der wereld en erfzonde, «Bijdragen» 24 [1963], 350–386 [darin 380 ff.]).

⁸ Vergleiche *E. Schillebeeckx*, a. a. O., 248 ff. (s. Anm. 6). Zur Theologie von Jesu Wissen und Bewußtsein während seines irdischen Lebens siehe die Chronik von *E. Gutwenger* in dieser Nummer.

⁹ *J. A. T. Robinson*, «Honest to God», SCM Press 1963, 75 (deutsche Übersetzung: «Gott ist anders», München ⁷1964, 79).

¹⁰ Dies wird von *O. Cullmann* angenommen: «Die Christologie des Neuen Testaments», Tübingen ²1958, 65 ff. Dies wird mit Recht korrigiert von *A. Vögtle*: Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, «Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner» I, Freiburg 1964, 608–667 (darin 628–634).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens