

E. Gutwenger

Das Wissen Christi

I

Im vorliegenden Artikel ist beabsichtigt, kritisch von neuen Versuchen zu berichten, die sich mit dem Erkenntnis- und Bewußtseinsleben Christi beschäftigen. Da die Neuerungsversuche auf diesem dogmatischen Sektor nur dann richtig gewürdigt werden können, wenn sie auf dem Hintergrund der bisher vertretenen Lehrmeinungen gesehen werden, so soll eingangs die Problematik aufgerollt werden, die sich aus den gebräuchlichen christologischen Auffassungen ergibt. Die neuen Versuche wollen ja gerade diese Problematik bewältigen. Deshalb erscheint ihre Erwähnung und Darstellung nicht abwegig.

Wer einen Blick auf die herkömmlichen Traktate der Christologie wirft, wird unabweislich vor verwirrende Fragen gestellt. Zunächst bekommt er den Eindruck, daß das Bild des irdischen Jesus allzu sehr von axiomatischen Sätzen abgeleitet wird und zu wenig aus den evangelischen Berichten hervorsticht. Diese Tatsache hat ihren Grund darin, daß seit dem Mittelalter ein auf das deduktive Verfahren eingeschworenes Wissenschaftsideal für die Dogmatik richtungweisend wurde. Da man für das Seelenleben des irdischen Christus eine Art Perfektionsprinzip aufstellte, demzufolge für die Seele Christi alle Vollkommenheiten postuliert wurden, die man als möglich annahm, verlief man sich in zugespitzte Behauptungen, die sich gegenseitig aufzuheben oder dem nüchternen Befund der evangelischen Berichte zu widersprechen schienen.

Es sei auf die Vorstellung verwiesen, die Seele

Christi sei während ihres ganzen irdischen Daseins im Besitz der beseligenden Gottesschau gewesen. Wie kann man, wenn das übernatürliche Endziel als beseligendes Faktum in der Seele des noch auf Erden wandernden Christus angesetzt wird, von einer echten Freiheit Christi im Hinblick auf den göttlichen Sterbeauftrag sprechen? Man wird gezwungen sein, entweder den Sterbeauftrag in seinem obligatorischen Gehalt zu verwässern oder den Begriff einer Freiheit zu entwickeln, die nicht menschlich ist. Und wie kann man behaupten, Christus habe seine Verlassenheit und seinen Tod bis in die Tiefen der Seele durchlitten, wenn eben diese Seele bis in ihre Tiefen von unüberbietbarer, himmlischer Freude durchflutet war? Ist eine derartige Koexistenz unerhörter Trauer und unerhörten Glücks möglich? Wenn auch beide Begriffe auf der logischen Ebene keinen kontradiktorischen Gegensatz darstellen, so tun sie es doch auf der psychologischen Ebene, und es hat deshalb keinen Zweck, sie in logischer Weise anzupeilen, um über psychologische Schwierigkeiten hinwegzukommen. Auch die Auskunft, derzufolge die menschliche Seele Christi in verschiedene Bezirke eingeteilt wird, um die gegensätzlichen geistigen Affekte gesondert unterbringen zu können, scheint nicht annehmbar zu sein. Denn das Bewußtsein ist wenigstens in dem Sinn eine einheitliche und homogene Größe, als die im Zentrum der Aufmerksamkeit angesiedelten Affekte bei einer gewissen Intensität die Anwesenheit ihres Gegenteils mit psychologischer Notwendigkeit ausschließen. Kümmert man sich um diese Tatsache nicht, dann läuft man Gefahr, ein mehrfaches Ich zu implizieren.

Beachtet man außerdem, daß die patristische Lehre von der relativen Allwissenheit Christi (Christus wußte alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige) in der Scholastik insofern eine Erweiterung erfuhr, als ihre Theologen nicht zufrieden waren, den Menschen Christus alle Wirklichkeit wissen zu lassen, sondern darüber hinaus forderten, daß dieses Wissen auf alle möglichen Weisen verwirklicht gewesen sein müßte, dann sieht man, daß auch hier eine fragwürdige Aufsplitterung des erkennenden Bewußtseins Jesu vorgenommen wurde. Heutzutage werden nur noch die *visio beatifica*, die *scientia infusa* und die *scientia acquisita* als die Erkenntnisweisen der Seele Christi angegeben, wenn auch – entsprechend der speziellen Eigenart der theologischen Schulen – gewisse Modifikationen in der näheren Erklärung dieser Erkenntnisarten festzustellen sind.

Doch ungeachtet aller Verschiedenheiten im Detail lag es nahe, die Seele Christi wiederum in Bezirke (manche Theologen sprechen von Stockwerken) aufzuspalten. Der Grund ist leicht ersichtlich. Denn wenn die Seele auf Grund einer gegenständlichen Gottesschau in der göttlichen Substanz aller Wirklichkeit erblickt, dann läßt sich mit Recht fragen, ob nicht das eingegossene Wissen, das dieselben Inhalte vermittelt, nicht abgedrängt und überflüssig wird, falls es nicht einen eigenen, genau abgesteckten Bezirk im menschlichen Bewußtsein Christi besitzt. Schließlich steht man auch noch vor der Frage, was die *scientia acquisita* leisten soll, da sie zu den aus der Gottesschau und der *scientia infusa* stammenden Kenntnissen keine neuen Inhalte beizubringen vermag. Also muß man auch für das erworbene Wissen einen eigenen Bezirk abstecken. Und doch ist darauf zu achten, daß gerade das erworbene Wissen Christi in den Evangelien klarer bezeugt ist als die Gottesschau, während das eingegossene Wissen weder in der Schrift noch bei den Kirchenvätern eine ernst zu nehmende Stütze findet. Jedenfalls geht bei einer Aufrechterhaltung der verschiedenen Wissensarten Christi der Trend dahin, verschiedene Bewußtseinsbezirke auszu-sondern, was implizit der Aufhebung der Bewußtseinseinheit nahe kommt. Man muß sich doch einmal vorstellen, was es heißt, wenn einem menschlichen Geist aus zwei Wissensarten alle Inhalte der Wirklichkeit zur gleichen Zeit zweimal und *actu* vor Augen geführt sind, und aus einer dritten Wissensart obendrein ein Ausschnitt aus den schon vorgestellten Wissensinhalten noch einmal präsentiert wird. Falls allen drei Wissensarten eine echte

Funktion zukommen soll und sie zu gleicher Zeit in Aktion stehen, dann liegt die Vorstellung nahe, daß sie von drei verschiedenen Zentren des Bewußtseins aufgefangen werden.

Damit noch nicht genug der Schwierigkeiten. Abgesehen von der diffizilen spekulativen Frage, wie der geschaffene Geist aus der göttlichen Substanz, die er schaut, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige ablesen kann, stellen sich dem traditionellen Erkenntnisoptimismus ganz massive Aussprüche aus der Heiligen Schrift entgegen. In diesem Zusammenhang wäre hauptsächlich zu verweisen auf Lk 2, 52: «Jesus aber nahm an Weisheit... vor Gott und den Menschen zu»; und auf Mk 13, 32 (vgl. Mt 24, 36): «Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater.» Wenn man sich außerdem vor Augen hält, daß Christus in seinem Leben Fragen stellte und seine Verwunderung über Tatsachen ausdrückte – alles Hinweise auf ein Nichtwissen –, dann bleibt, falls man an den traditionellen Auffassungen festhalten will, nichts übrig als entweder den klaren Wortlaut der Evangelien wegzudisputieren oder noch einen weiteren Sektor im Bewußtsein Jesu auszugrenzen, wo er nicht alles wußte, während er in den andern Sektoren alles wußte. Im Hinblick auf die Schriftstellen über das Nichtwissen Jesu verschärft sich die Problematik in einer Weise, daß man getrost behaupten darf, die bisherigen Lösungsversuche seien in einer Sackgasse gelandet und ihre gekünstelte Eigenart fordere den Zweifel geradezu heraus.

Es war auch an der Zeit, zu klären, wie sich das ontologische Faktum der hypostatischen Union in der Seele Jesu widerspiegelt. Der Glaube der Kirche läßt keinen Zweifel zu, daß die Ich-aussagen Christi in den Evangelien auf das Bewußtsein seiner göttlichen Sohnschaft hinweisen. Auch auf dem Boden einer kritischen Geschichtsbetrachtung wird man einsehen müssen, daß sich der historische Jesus bewußt war, Sünden vergeben zu können und Herr über den Sabbat zu sein, was auf dem jüdischen Hintergrund seiner Zeit nichts anderes besagt, als daß er sich im Besitz göttlicher Machtfülle wußte. Von hier gesehen, gewinnen seine Sohnschaftsansprüche ihr einmaliges Kolorit. Auch wenn man die Evangelien nur als historische Quellen betrachtet, läßt sich eruieren, daß das Ich der Aussprüche Jesu auf ein göttliches Suppositum hindeuten soll. Wie sind aber im Licht einer dogmatischen Erhellung diese Bewußtseinstatsachen Jesu zu interpretieren?

Die Frage, wie im menschlichen Bewußtsein Christi die Gottessohnschaft erfahren wird, wurde durch das psychologische Interesse der modernen Zeit provoziert. Im katholischen Raum wurde sie erstmals von P. Galtier¹ zur Diskussion gestellt. Letzterdings geht es darum, ob das ontologische Faktum der hypostatischen Union in der Seele des irdischen Christus als unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit aufblitzt oder nur mittels einer gegenständlichen Gottesschau zur Kenntnis gebracht wird. Galtier entschied sich für die zweite Alternative und unterschied ursprünglich zwischen einem psychologischen, einem substanziellen und einem metaphysischen Ich. Das ist so zu verstehen: der Mensch ist sich nur seiner Akte bewußt, in denen jedoch eine Konstante mitschwimmt: das psychologische Ich. Die Konstanz der Anwesenheit des psychologischen Ich verlangt nach einer Begründung, die mit dem Hinweis auf das substanzielle Ich erbracht ist. Das substanzielle Ich ist aber mit der konkreten menschlichen Natur identisch, die ihrerseits (wenn man Christus als einmaligen Fall ausklammert) immer auch Person ist und eo ipso das metaphysische Ich impliziert. Der letzte Punkt trifft bei Christus nicht zu, da bei ihm ein strenger Schnitt zwischen menschlicher Natur und göttlicher Person anerkannt werden muß.

Wie sind nach Galtier die Personalaussagen Jesu zu bewerten, da sie offenkundig auf eine göttliche Person bezogen sind? Und welches ist der psychologisch-theologische Hintergrund, von dem sich solche Aussagen abheben? Galtier antwortet, die Seele Christi sei im Genuß einer gegenständlichen Gottesschau gewesen. Und in eben dieser gegenständlichen Gottesschau erkennt sie, daß der Logos mit der menschlichen Natur Christi hypostatisch geeint ist, daß also der Logos die Person der menschlichen Natur Christi ist. Im Licht und nur im Licht der gegenständlichen Gottesschau wird das «Ich» zum Ausdruck des ganzen Christus erhoben. Um den Sachverhalt in überspitzter Weise wiederzugeben: für die Seele Christi ist die mit ihr hypostatisch geeinte göttliche Person etwas Gewußtes, nicht etwas Bewußtes.

Von dieser Auffassung her erklärt sich auch, warum Galtier ein psychologisches und ein substanzielles menschliches Ich in Christus einschalten mußte. Denn die gegenständliche Erkenntnis ist nicht formell eine Icherfahrung; die gegenständliche Erkenntnis muß vielmehr von einem Ich aufgefangen werden.

Das ist aber nicht der einzige Grund, warum sich

Galtier zu seiner Auffassung gedrängt sah. Galtier suchte auch die psychologische Autonomie der Menschheit Christi zu sichern. Ihm schien es nicht das Richtige zu sein, von Schulaxiomen auszugehen und durch schlußfolgerndes Verfahren die Strukturen des menschlichen Bewußtseins Jesu errechnen zu wollen. Er versuchte vielmehr, von der gewöhnlichen Bewußtseinserfahrung des Menschen her die Seele Christi zu verstehen, ein Vorgehen, das dem Satz, Christus sei wahrer Mensch, gerecht wird und darüber hinaus die menschliche Spontaneität des biblischen Christusbildes ernst nimmt. Mit dieser grundsätzlichen Haltung Galtiers ist ein Anliegen angemeldet, über das keine moderne Christologie hinwegschreiten darf.

Galtier rief im thomistischen Lager starken Widerspruch hervor. Trotzdem läßt sich bei seinen wissenschaftlichen Gegnern keine Übereinstimmung im einzelnen feststellen. P. Parente², H. Diepen³, B.M. Xiberta⁴ usw. vertreten sehr gegenläufige Auffassungen. Nur in einem, allerdings sehr wichtigen Punkt scheint Einverständnis zu herrschen: nach thomistischer Lehre wird die metaphysische Person unmittelbar im Bewußtsein des Menschen erfahren, ein Standpunkt, der auch in der Christologie wirksam wird und dem man nur zustimmen kann. Was die gewöhnliche menschliche Erfahrung betrifft, so denke man daran, daß sich der Mensch in seiner gegenständlichen Erkenntnis von allem anderen abhebt und sich in dieser scharf umgrenzten Selbstsetzung als metaphysische Person unthematisch erlebt. Die gleiche Erfahrung ist gegeben, wenn er im Freiheitsvortrag über sein Ganzes entscheidet. Und jedesmal, wenn der Mensch etwas über sein Ich prädiziert, will er doch sein metaphysisches Ich als Subjekt treffen.

II

Mit den bisherigen Ausführungen wurde die Problematik des menschlichen Bewußtseinslebens Jesu in ihren wichtigsten Punkten dargestellt. Es dürfte auch klar geworden, welche dominierende Stellung das menschliche Wissen und Erkennen Christi in diesem Zusammenhang besitzt. Wie ist aber der Knoten der theologischen Meinungen aufzulösen, damit ein weniger widerspruchsvolles und mehr der Bibel entsprechendes Bild Christi entworfen werden kann?

In den letzten Jahren hat auf diesem Gebiet eine vielversprechende Entwicklung eingesetzt. Wenn

die Zeichen nicht trügen, dürften sich bereits endgültige Lösungen anbahnen. In den letzten Jahren sind eine Reihe von Artikeln zum Thema erschienen. Wenn im folgenden nur einige Namen ausdrücklich genannt werden, dann geschieht es deshalb, weil ihre Träger einen wesentlichen Beitrag zur Neugestaltung der Christologie geleistet haben. Jede Publikation im einzelnen zu besprechen, hat keinen Sinn, weil dadurch das eigentlich Neue nicht richtig zur Geltung käme und verwischt würde.⁵

Vor einer Reihe von Jahren hat K. Rahner eine schon lange in der Luft liegende Meinung ausgesprochen, indem er vorschlug, man solle in der Christologie zwischen einer unmittelbaren, jedoch nicht beseligenden Gottesschau und der eigentlichen visio beatifica unterscheiden, wie sie den Seligen im Himmel eigen ist.⁶ Obwohl die unmittelbare, nicht beseligende Gottesschau im dogmatischen Raum wie eine Neuheit anmutete, darf nicht übersehen werden, daß schon Thomas von Aquin sie höchstwahrscheinlich als echte Möglichkeit angesehen hat. Allerdings spricht er von ihr nicht in seiner Christologie; für Christus postuliert er die visio beatifica im strengen Sinne des Wortes. Wenn man jedoch seine S. c. G. III, 50 aufschlägt, findet man im 2. Argument ausdrücklich hervorgehoben, daß der abgeschiedene Menschengestalt, der die Welt als Wirkung Gottes erkennt, auch die göttliche Ursache sehen will. Damit ist wohl ausgesagt, daß Gott auch als Urheber der Welt geschaut werden kann, daß also die Schau Gottes nicht notwendigerweise eine beseligende im übernatürlichen Sinne des Wortes sein muß.

Auch eine mehr existenzielle Betrachtungsweise legt den Gedanken nahe, daß Gott unter verschiedenen Aspekten geschaut werden kann. Je nach der existenziellen Situation des Geschöpfes kann Gott als Gehorsam Heischender, als zürnender Richter, als der Urheber der Welt, als sich in Liebe Schenkender erscheinen. Nicht jeder dieser Aspekte der Gottheit erzeugt im Schauenden die letzte Seligkeit. Und auch folgendes muß bedacht werden: wenn ein unvereinbarer Gegensatz zwischen dem Zustand der Endseligkeit und einem echten inneren Leiden besteht, dann muß für den irdischen Christus der Zustand der Endseligkeit ausscheiden, weil sein inneres Leiden verbürgt ist. Aus diesen Überlegungen dürfte sich ergeben, daß die Freiheit Christi dem Sterbegebot gegenüber und seine Lebensfähigkeit gesichert sind.

Die nächste Frage, die mit der vorhergehenden

eng verknüpft ist, lautet: wie ist die unmittelbare Gottesschau im einzelnen anzusetzen? Ist sie eine Bewußtseinsgegebenheit im strengen Sinne des Wortes, so daß der Logos als der personale Träger der Menschennatur am Bewußtseinsgrund erfahren wird, oder wird er in einer gegenständlichen Gottesschau als personaler Träger gesehen und gewußt? K. Rahner suchte die Antwort an Hand der hypostatischen Union zu ermitteln.⁷ In der thomistischen Erkenntnismetaphysik sind Sein und Bewußtsein zwei sich bedingende Momente der Wirklichkeit, womit gesagt sein soll, daß auf der höchsten Stufe des Seins, die die geistige ist, beide sachlich zusammenfallen, so daß hier der Satz gilt: Sein ist Bewußtsein, Sein ist Beisichsein. Da die hypostatische Union die Aktualisation der potentia obedientialis des radikalen Angenommenwerdens durch die Person des Logos und somit eine ontologische Bestimmtheit am menschlichen Sein Christi ist, muß sie als solche auch Bewußtseinsereignis werden.

Daß dieser Beweisgang, für sich allein genommen, stringent ist, wage ich nicht zu behaupten. Denn die übernatürlichen Gegebenheiten der heiligmachenden Gnade, der Geisteinwohnung und andere Bestimmungen des menschlichen Seins, die auch die Aktualisierung einer potentia obedientialis bedeuten, unterliegen nicht der Bewußtseins Erfahrung. Rahner sagt zwar: «Es soll mit dem eben Gesagten nur eben eine Andeutung des hier Gemeinten und somit der Lösungsrichtung gemacht werden, nicht aber unterstellt werden, daß dies alles nicht viel eingehender und genauer dargelegt werden müßte.» Damit bleibt die Kraft dieses apriorischen Beweises in der Schwebel. Metaphysische Axiome, die einem begrenzten Seinssektor entnommen sind, werden bei der Transponierung auf die übernatürliche Ebene häufig fragwürdig.⁸

Vielleicht öffnet sich ein überzeugenderer Weg, wenn man die menschliche Erfahrung des Personseins sprechen läßt. Wie schon früher angedeutet, konstituiert der Mensch in seiner Erkenntnis die Dinge zu Gegenständen, was schon semantisch darauf hindeutet, daß er sich als etwas Distinktes und In-sich-Ganzes von allem anderen abhebt. Im Freiheitsvollzug verfügt er souverän über sich als ein Ganzes und in sich Abgeschlossenes. So ist in Erkenntnis und Freiheitsvollzug das metaphysische Ich, die Person, bewußt erfahren. Bei der menschlichen Erkenntnis und Freiheitsausübung Christi müssen die gleichen Verhältnisse angenommen werden, die aber gerade deshalb mit Notwendig-

keit fordern, daß als Grundbefindlichkeit des menschlichen Bewußtseins Jesu die durch die hypostatische Union vermittelte Gottessohnschaft aufblitzt. Wir hätten ja sonst den sonderbaren Fall, daß in jeder Erkenntnis und Freiheitsausübung Jesu eine metaphysische Fehlleistung zu verzeichnen wäre, die zwar im Hinblick auf eine gegenständliche Gottesschau als solche erkannt, aber damit nicht beseitigt wäre. Wir geben also prinzipiell zu, daß die Position Rahners richtig ist.

Schillebeeckx bemühte sich in geistreicher Weise, von einer anderen Seite her den eben gezeichneten Standpunkt zu gewinnen.⁹ Er geht dabei von der Tatsache aus, daß der Logos eine Menschennatur und darum auch ein menschliches Bewußtsein angenommen hat. Wenn ich Schillebeeckx richtig verstehe, so will er sagen, daß der Logos auch in einem menschlichen Bewußtsein zu sich selbst kommt, bzw. bei sich selbst ist. Damit ist zumindest ein starker Konvenienzgrund zu der Auffassung beigesteuert, daß der Logos in der Seele Christi eine Bewußtseinsgegebenheit ist.

Zu den weiteren Folgerungen, die Schillebeeckx aus seinem Ansatz entwickelt, ist vielleicht ein kleines Fragezeichen am Platz. So fällt z. B. auf, daß er kein Aktzentrum des menschlichen Bewußtseins Christi zugeben will. Sein Einwurf, Aktzentrum sei gleich Ichzentrum, trifft nur insoweit zu, als vom gewöhnlichen Menschen die Rede ist. Nicht aber bei Christus, weil dessen menschliche Natur nicht in sich selbst, sondern im Logos subsistiert. Trotzdem bleibt die Kausalität der menschlichen Natur erhalten. Und wenn aus dem menschlichen Geist Christi Akte entspringen, so ist sich eben dieser menschliche Geist bewußt, daß geistige Akte aus ihm in ursächlicher Weise entlassen werden. Wer kann daran zweifeln, daß die Akte der menschlichen Erkenntnis, des Freiheitsvollzuges, der Aufmerksamkeitslenkung usw. den menschlichen Geist Christi als Grund ihres Entstehens haben. In diesem Sinn ist man durchaus berechtigt, den Geist Christi als Aktzentrum zu bezeichnen.

Nur reines Bewußtsein gelten zu lassen, legt die Vermutung nahe, daß der Person des Logos die ganze Ursächlichkeit der menschlichen Akte Christi zugesprochen wird. Tatsächlich argumentiert Schillebeeckx in folgender Weise: Aktzentrum ist gleich Ichzentrum. Nun aber ist der Logos das Ichzentrum Christi. Also ist der Logos auch das Aktzentrum Christi. – Aus dem vorher Gesagten ergibt sich, daß der Obersatz in dieser allgemeinen Formulierung nicht stimmt.

Allerdings sucht Schillebeeckx auch auf anderem Wege seinen Standpunkt zu erhärten. Er weist auf trinitarische Gesichtspunkte hin, durch die eine allzu starre Einheit des göttlichen Bewußtseins aufgelockert wird, insofern im Sinn der trinitarischen Relationen für jede göttliche Person eigene Strukturen des einen göttlichen Bewußtseins geltend gemacht werden. Diese Gedanken dienen ihm dazu, einsichtig zu machen, daß es ein eigenartiges trinitarisches Logosbewußtsein gibt. Auf Grund der hypostatischen Union erlebt sich der Logos auch auf menschlicher Weise. Ausdrücklich betont Schillebeeckx, daß in Christus kein Unterschied zwischen einem psychologischen und ontologischen Ich besteht, sondern daß beide absolut identisch sind. Der Logos ist ein menschengewordenes göttliches Ich.

Hier ist mir nicht klar, wie man die prägnanten, pointierten Sätze von Schillebeeckx verstehen soll. Er wird kaum behaupten wollen, der Logos besitze ein geschaffenes Bewußtsein in solcher Weise, daß er nicht nur der Träger, sondern auch der unmittelbare Rezipient menschlicher Bewußtseins Erfahrung ist. Das wäre doch nur dann möglich, wenn der Logos mit einer eigentlichen Potenzialität ausgestattet wäre. Und müßte nicht auch – dabei bleibt jede *communicatio idiomatum* aus dem Spiel – z. B. gesagt werden, der Logos, der Gott ist, leide auch selbst? Der Klarheit halber möchte ich die Schwierigkeit in die Frage kleiden: wird durch das Leiden der Menschheit Christi die Gottheit des Logos mit Schmerz affiziert oder nicht? Wenn ja, dann ergeben sich theologische Unmöglichkeiten; wenn nein, dann erschöpft sich die hypostatische Funktion des Logos darin, daß er Träger einer psychologisch autonomen Menschennatur ist. Die eben gestellte Frage ist berechtigt, weil man zwischen Logos und Gottheit nicht etwa so unterscheiden darf, daß man sagt, der Logos werde von Schmerz affiziert, insofern er nur Personalität bedeutet, nicht aber insofern er göttliche Natur besagt.

Sollte ich Schillebeeckx richtig verstanden haben und sollten die erhobenen Bedenken berechtigt sein, dann ergibt sich von selbst, daß man sich dem zur Debatte stehenden Problem besser vom menschlichen Bewußtsein Jesu aus nähert, wie es überhaupt die bessere Methode ist, vom Bekannten ins Unbekannte, als vom Unbekannten ins Unbekannte vorzustoßen.

III

Den entscheidenden Schritt hat niemand in so großartiger Weise gemacht wie K. Rahner. Dabei soll aber ausdrücklich vermerkt werden, daß Schillebeeckx¹⁰ schon früher im wesentlichen die gleichen Ideen geäußert hat, wenn auch bei Rahner die systematische Linienführung klarer zum Ausdruck zu kommen scheint. Er setzt die Gottessohnschaft als radikale Grundbefindlichkeit in der Seele Christi an. Sie ist der subjektive Pol ihres Bewußtseins, «das einfache, schlichte Beisichsein, das notwendige Zusichselbstgekommenesein eben dieser substantiellen Einheit mit der Person des Logos, dies und sonst nichts».¹¹ Von dieser Grundbefindlichkeit der Gottessohnschaft aus gewinnt Rahner einen Zugang zur Bestimmung des menschlichen Wissens Jesu.

Rahner macht zunächst auf die Tatsache aufmerksam, daß das menschliche Bewußtsein ein vieldimensionaler Raum ist: «Es gibt reflex Bewußtes und Randbewußtes, Bewußtes und ausdrücklich Bemerktes, ein gegenständlich begriffliches Bewußtsein und ein transzendental und unreflex am subjektiven Pol des Bewußtseins angesiedeltes Wissen, es gibt Gestimmtheit und satzhafte Wissen, es gibt zugelassenes und verdrängtes Wissen, es gibt seelische Vorkommnisse im Bewußtsein und deren reflexe Interpretation, es gibt das Wissen ungegenständlicher Art des formalen Horizontes, innerhalb dessen ein bestimmter erfaßter Gegenstand zu stehen kommt...»¹²

In einer zweiten vorbereitenden Bemerkung wendet sich Rahner gegen das griechische Ideal, demzufolge das Wissen der Maßstab des Menschen schlechthin ist. Gerade was die Freiheitsentfaltung des Menschen angeht, meint Rahner, ist ein gewisses Nichtwissen notwendig. Die Entscheidung setzt einen noch unbekanntem Raum voraus, in den die Tat vorstoßen kann. Wäre dem Menschen alles bis ins letzte bekannt, das Gegenwärtige und das Zukünftige, würde seine Freiheit gelähmt werden. «Eine Philosophie der Person und der Freiheit des endlichen Wesens, der Geschichte und der Entscheidung könnte doch wohl verhältnismäßig leicht zeigen, daß zum Wesen des Selbstvollzugs der endlichen Person in geschichtlicher Entscheidung der Freiheit notwendig das Wagnis, der Gang ins Offene, das Sichanvertrauen an das Unübersehbare, die Verborgenheit des Ursprungs und die Verhülltheit des Endes, also eine bestimmte Weise von Nichtwissen wesentlich gehören, daß Freiheit auch

immer die weise Unverstelltheit des Freiheitsraumes, seine willig angenommene Leere als den dunklen Grund ihrer Selbst, als Bedingung ihrer Möglichkeit verlangt.»¹³

Nachdem Rahner die Voraussetzungen festgelegt hat, stößt er geschwind in den Kern des Problems vor, indem er die Grundbefindlichkeit der Sohnschaft am subjektiven Pol des Bewußtseins Christi als Unreflexes und Unthematisches angesiedelt sein läßt. Wie die Grundbefindlichkeit der Geistigkeit des Menschen und der Freiheit in alles Tun mit hineingenommen wird, und alles menschliche Tun von ihnen getragen wird, so ist auch die Gottessohnschaft in allem Tun Christi anwesend. Die Grundbefindlichkeit kann reflex gemacht werden, ohne daß man sie deshalb auch einholt. Die unmittelbare Gottbewußtheit wird in der Begegnung Christi mit der Welt thematisch gemacht und reflex ausgelegt. Zur Selbstinterpretation dienen ihm als vorgegebenes Material die Anschauungen, die Sprache, die Gewohnheiten und die Begriffe seiner Umwelt und Zeit. Daß es auf diese Weise zu einer fortschreitenden Geschichte der thematischen Selbstausslegung Christi kommt, ist verständlich, wie es auch verständlich ist, daß vieles ungewußt bleibt. «Es ist durchaus legitim, beobachten zu wollen, in welcher vorgegebenen Begrifflichkeit, in welcher eventuell gegebenen, unbefangenen aposteriorisch geschichtlich zu erhebenden Entwicklung dieses thematisierende Zusichselberkommen der gottmenschlichen Grundbefindlichkeit, der Gottunmittelbarkeit und Sohnschaft Jesu von Anfang an sich ereignet hat, welche Begriffe, die dem geschichtlichen Jesus aus seiner religiösen Umwelt vorgegeben waren, er verwendet hat, um langsam zu sagen, was er im Grunde seines Daseins immer schon von sich wußte.»¹⁴

Man könnte fragen, ob diese Darstellung des Bewußtseins Christi nicht an Fakten der patristischen Lehre von der Wissensvollkommenheit Christi vorbeigeht. Es ist zu antworten, daß die Patristik und Scholastik in ihren systemisierenden Spitzenaussagen keine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Die diesbezüglichen geschichtlichen Untersuchungen, die zu leisten waren, bis es zum Entwurf Rahners kommen konnte, zeigen, daß Einseitigkeiten, ein beständiges Schwanken, die Verwendung nicht einsichtiger theologischer Axiome, die Vernachlässigung des Nichtwissens Jesu und die stillschweigende Hinnahme des griechischen Wissensideals den Gang der Lehre von der Wissensvollkommenheit Christi geprägt haben.¹⁵

IV

Die Gedanken Rahners tragen etwas von beständiger Gültigkeit an sich, und das um so mehr, als durch das neu erwachte Interesse an Bibel und Bibeltheologie das Auge für die evangelischen Berichte geschärft wurde. In den Evangelien tritt ein Christus vor uns, auf den die Ideen Rahners besser passen als die psychologisch unhaltbaren Vorstellungen der früheren Dogmatik. Das kommt daher, daß Rahner das Christusbild der Bibel schlicht und einfach sprechen läßt und es als Kanon und Richtstab seines Entwurfes benützt. Das wurde im einzelnen vom Freiburger Exegeten A. Vögtle nachgewiesen.¹⁶ Es ist bekannt, daß das Verhältnis zwischen Dogmatikern und Exegeten manchmal ein gespanntes war. Ein Beschwerdegrund der Exegeten war immer der, daß eine objektive Durchforschung der Schrift nichts von dem abwarf, was in der dogmatischen Christologie häufig mit der Qualifikation einer *certitudo theologica* verkündet wurde. Vögtle gehört zu den modernen und eher kritischen Exegeten des katholischen Raums. Wenn er im Hinblick auf die Darlegungen Rahners in einem groß angelegten Artikel nicht nur einen Seufzer der Befreiung ausstößt, sondern im einzelnen aufzeigt, wie überzeugend die Ansicht Rahners mit dem exegetischen Befund übereinstimmt, dann sieht man die Positivität des jetzt erreichten Standpunktes der Christologie. Man darf auch nicht vergessen, daß für einen spekulativen Entwurf die allseitige Bewährung bei der Anwendung ein Beweis seiner Richtigkeit ist.

Wenn die Evangelien zu Rate gezogen werden, zeigt sich, wie sehr die Naherwartung in den

eschatologischen Aussagen Jesu zum Ausdruck kommt. Jesus hatte sich in seinen missionarischen Bemühungen grundsätzlich an Israel gewendet und die Dringlichkeit der Bekehrung betont. Erst später erkannte er das Scheitern seiner Mission. Und noch später weiß er, daß er leiden und sterben müsse. Doch tritt in seinen Leidensvorhersagungen noch nicht der Gedanke des Sühnetodes auf. Es scheint auch hier eine Entwicklung in der Erkenntnis seiner Sendung vorzuliegen. Vögtle hat mit großem wissenschaftlichem Aufwand unter Verwendung formgeschichtlicher und anderer Methoden die angedeuteten Linien im einzelnen ausgearbeitet und noch vieles andere Material beigebracht.

Wer die Entwicklung der Christologie in den letzten zwei Jahrzehnten verfolgt, kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß ein echter Fortschritt erzielt worden ist und daß die spekulativen Schwierigkeiten, von denen die Christologie früher belastet war, zerronnen sind.

ENGELBERT GUTWENGER

Geboren am 6. Juni 1905 in Essen, Jesuit, zum Priester geweiht am 26. Juli 1936, studierte er Philosophie in Pullach bei München und Theologie in Innsbruck, und promovierte in beiden Fächern. Er ist Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Innsbruck. Seine Veröffentlichungen: Wertphilosophie, 1952, und Bewußtsein und Wissen Christi, 1960. Er arbeitet vor allem mit an der Zeitschrift für katholische Theologie.

¹ P. Galtier, *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, Paris 1939. – Galtier modifizierte später seine Auffassung über die Arten des Ich. Doch kann hier nicht genauer darauf eingegangen werden. Es sei auf seinen Artikel verwiesen: La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes: *Gregorianum* 32 (1951), 525–568. Weiterhin kann nicht auf die sonderbare Verbesserung der Enzyklika *Sempiternus Rex*, die sich im Osservatore Romano bis zur amtlichen Veröffentlichung in den *Acta Apost. Sedis* 43 (1951) erhielt, eingegangen werden.

² P. Parente, *L'Io di Cristo*, Brescia 2 1955.

Idem, Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio, *Evntes docete* 5 (1952), 337–401 (auch als Separatdruck veröffentlicht).

³ H. Diepen, L'unique Seigneur Jésus-Christ, *Rev. Thom* 53 (1953), 66.

⁴ B. Xiberta, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías*, Barcelona 1954. – *Idem*, *Tractatus de Verbo incarnato*, Madrid 1954.

Mit den Thesen Xibertas beschäftigen sich F. Lakner, Eine neu-antiochenische Christologie?, *Zeitschrift. Kath. Theol.*, 77 (1955), 220–223. – M. Cuervo, El Yo de Jesucristo, *La Ciencia Tomista* 82 (1955), 105–123. – F. de P. Sola, Una nueva explicación del Yo de

Jesucristo, *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955), 443–478. – B. Lonergan, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Roma 1956, 143–144. – E. Gutwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960, 39–44.

⁵ Die Literaturangaben für die Zeit bis 1956 bietet R. Haubst, Probleme der jüngsten Christologie: *Theol. Rev.* 52 (1956), 145–162. – Die Literatur von 1956–1959 ist angegeben bei Gutwenger, *op. cit.* – Die Literatur aus den nächsten zwei Jahren findet sich bei K. Rabner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, *Trierer Theol. Zeitschr.* 71 (1962), 65–68. – Als Ergänzung aus den letzten Jahren seien folgende Arbeiten zum Thema angeführt: P. De Haes, De psychologia Christi status quaestionis, *Coll. Mechl.* 45 (1960), 366–370. – J. Latour, *La vision béatifique du Christ*. Dissertation, die dem Institut Catholique von Paris 1960 vorgelegt wurde. – A. Michel, Science, conscience, personne de Jesus-Christ, *Ami du Clergé* 70 (1960), 641–649 (bibliographische Studie!). – C. Morali, *Aspetti metafisici e funzionali della coscienza umana di Cristo*, Roma 1960. – A. Perego, Il problema dell'unità psicologica di Cristo, *Enciclopedia Cristologica*, Roma 1960, 510–535. – J. Exguerro, Significados del «Yo» (En torno al problema psicológico de Cristo), *Rev. Esp. Teol.* 21 (1961), 325–328. – H. De Lavallette, *Candide, théologien*

méconnu de la vision beatifique du Christ, *Rech.Sc.Rel.* 49 (1961), 426-429. - A. Nysens, *La plénitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Baudouinville 1961. - A. Perego, Sull'unità psicologica di Cristo, *Eph. Carm.* 12 (1961), 105-115. - Perego setzt sich hier mit einem Artikel auseinander aus der Feder von P. de la Trinite, A propos de la conscience du Christ. Un faux probleme théologique, *Eph. Carm.* 11 (1960), 1-32. - E. Schillebeeckx, Het bewustzijnsleven van Christus, *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 227-251. - L. Jammerone, L'unità psicologica in Cristo, Roma 1962. - C. de Pamplona, El «Assumptus Homo» y el «Yo» humano de Cristo, a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly, *Est. Franc.* 63 (1962), 161-194. - A. Perego, Interessante studio sull'unità psicologica di Cristo, *Divus Thomas* 65 (1962), 378-385. - K. Rabner, *op. cit.*, 65-83. - A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, *Gott in Welt* I, Freiburg i. Br. 1964, 608-667.

⁶ K. Rabner, Probleme der Christologie von heute, *Das Konzil von Chalcedon* III. - Dieser Artikel kann auch gefunden werden in K. Rabner, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 5 1961, 169-222.

⁷ *Idem, op. cit supra* n. 5, 74-75.

⁸ Rabner sucht in einem anderen Zusammenhang einsichtig zu machen, daß das Übernatürliche Bewußtseinsgegebenheit sei; cf. K. Rabner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: K. Rabner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Quaest. disp. 25), Freiburg i. Br. 1964, 11-24.

⁹ E. Schillebeeckx, Het bewustzijnsleven van Christus, *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 241-243.

¹⁰ Cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*

¹¹ K. Rabner, Dogmatische Erwägungen... 76.

¹² *Ibid.*, 69-70.

¹³ *Ibid.*, 71.

¹⁴ *Ibid.*, 80.

¹⁵ J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, *Das Konzil von Chalcedon* III (ed. A. Grillmeier, H. Bacht, 1951-54), 81-237; J. Latour, *La vision béatifique du Christ*, (diss.) Paris 1960; E. Gutwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*; E. Schillebeeckx, *Het bewustzijnsleven van Christus...*

¹⁶ A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, *Gott in Welt* I, Freiburg i. Br. 1964, 608-667.