

Bewußtsein und Wissen Christi

Zu E. Gutwengers gleichnamigem Buch*

Von Joseph Ratzinger, Bonn

Die Frage nach der Einheit des Bewußtseins Christi, nach dem psychologischen Reflex der ontologischen Gegebenheit der hypostatischen Union also, beschäftigt die außerdeutsche katholische Theologie seit geraumer Zeit, vor allem seit dem 1939 erschienenen bahnbrechenden Werk von Galtier zu diesem Thema, das insofern ganz neue Perspektiven ermöglichte, als es eine volle psychologische Autonomie des Menschen Jesus, ein rein menschliches »Ich« des Herrn lehrte, ohne dabei den nestorianisierenden Tendenzen des P. Déodat de Basly zu verfallen, der zuerst eine ähnliche These versucht hatte. Die deutschsprachige Theologie ist erst seit dem Chalkedonjubiläum allmählich in diese Diskussion mit eingestiegen, welche der Innsbrucker Fundamentaltheologe Engelbert Gutwenger nun durch eine gründliche und tiefgehende Monographie bereichert hat.

Gutwenger skizziert zunächst den Stand des Gesprächs, indem er sowohl die Position Galtiers wie auch die wichtigsten unter dem Etikett des Thomismus umgehenden Auffassungen – diejenigen von Parente, Xiberta und Diepen – kritisch ausleuchtet, um so zugleich schon über sie hinauszuführen. Seine eigene These gründet in einer neuen Untersuchung der Ich-Aussagen Christi in den Evangelien und in einer nochmaligen philosophischen Analyse des Verhältnisses von Ich-Erfahrung und Personsein, die sowohl die phänomenologische Methode wie auch die Erkenntnisse der philosophia perennis umsichtig zu verwerten weiß. Gutwenger kommt auf diesem Weg zu einer dreifachen Aussage über das Ich: »das Ich erfährt sich als Beziehungspunkt der Akte, es erfährt sich als ihre Ursache und es weiß sich als physisch nicht-identisch mit den anderen Dingen« (66). Dazu kommt noch die wichtige These, daß »das Bewußtseins-Ich absolut identisch ist mit dem ontologischen Ich und nicht nur einen unverbindlichen phänomenalen Abklatsch des ontologischen Ichs darstellt« (66, vgl. 60f.) In der Anwendung auf Christus ergibt sich, daß im Bewußtsein des Herrn die Erkenntnis der Nicht-Identität mit allem andern eine große Ausnahme aufweist. »Und diese Ausnahme macht der Logos. Ihm gegenüber weiß sich das menschliche Bewußtsein Christi in einmaliger und mysterienhafter Weise verbunden« (69). Während Galtier die Erkenntnis der hypostatischen Einung mit dem Logos in Christus zum gegenständlich (aus der visio beata) Gewußten, nicht aber zum Bewußtsein selber rechnet, kann Gutwenger auf Grund seiner Analysen, besonders auf Grund seiner Gleichsetzung von Bewußtseins-Ich und ontologischem Ich eine solche Meinung nicht annehmen. Er hält es für untragbar, das Personsein völlig aus dem Bewußtsein herauszunehmen und ein Ich zu postulieren, hinter dem keine Person, sondern nur eine Natur steht. Für ihn baut sich das Icherlebnis Jesu auf aus der Bewußtseinswahrnehmung der menschlichen Natur als des Aktzentrums, sowie aus dem in derselben Wahrnehmung gegebenen Erleben der hypostatischen Einung mit dem Logos und des Sich-von-allem-Unterscheidens. »So bleibt demnach nichts anderes übrig, als in der Gesamtheit und Erlebniseinheit, bestehend aus Aktzentrum, Logos, dem hypostatischen Eingebettetsein des Aktzentrums in die Person des Logos und dem von allem sonstigen in Selbständigkeit Abgehobensein, das Icherlebnis der Seele Christi zu erblicken« (74). Auch bei dieser Auffassung bleibt es dabei, daß es ein menschliches Aktzentrum in Christus gibt gemäß dem Axiom »actiones sunt suppositi a natura«, zugleich aber erscheint dieses Aktzentrum, aus dem reale menschliche Akte erfließen, nicht undurchdringlich abgeschlossen gegenüber dem Logos, sondern so, daß es ihn als den eigentlichen Grund seines Ich erkennt. Auf diese Weise gibt es in der Psychologie Christi »Menschliches auf Grund des menschlichen Aktzentrums, Göttliches wegen des Logos« (73). Diese Auffassung erweist sich zugleich fruchtbar für das Gesamtverständnis des christlichen Gottesbegriffs: Sie kann das Axiom »Operationes ad extra sunt communes tribus personis« hinsichtlich der effizienten Ursächlichkeit strikte einhalten (was bei Xiberta und Diepen kaum möglich erscheint), sie bestätigt aber erneut, daß das Axiom dort nicht gilt, wo die Formalursächlichkeit ins Spiel kommt (29). Zugleich wird – gegen Galtier gerichtet – deutlich gemacht, daß es eine Art trinitarischer Psychologie gibt, d. h. »es weiß sich der Vater als Vater, der Sohn als Sohn und der Geist als Geist. Die Liebe des Vaters zum Sohn ist väterliche und nicht sohnhafte Liebe, während die Liebe des Sohnes zum Vater nicht väterliche, sondern nur sohnhafte Liebe ist« (77). Wenn nun die bewußtseinsmäßige Einheit mit dem Logos konstitutiv

* Gutwenger, Engelbert, S. J., *Bewußtsein und Wissen Christi*. Eine dogmatische Studie. Innsbruck, Rauch, 1960. 8^o, 200 S. — Kart. DM.16—.

zur Icherfahrung des Gottmenschen Jesus Christus gehört, so teilt sich demnach auch der formale Bezug zum Vater hin der Menschheit Christi mit, die »durch die Sohnschaft des Sohnes gesiegelt« und »damit in die Relation zum Vater hin mit einbezogen« ist, »so daß in Wahrheit der Mensch Jesus Christus der Sohn des ewigen Vaters ist.« »Den Vater als Du anzusprechen setzt voraus, sein Ich als Sohn zu wissen. Wir möchten deshalb annehmen, daß das Bezogensein eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit der Menschheit Christi ist, und weiterhin, daß diese Bezogenheit auf den Vater hinzielt, insofern er in der Gottesschau klar gesehen wird« (78).

Wenn man zu einer Stellungnahme zu Gutwengers Lösungsversuch kommen will, scheint mir gerade der zuletzt genannte Aspekt wichtig zu sein. Wenn man bisher zu wählen hatte zwischen den thomistischen Auffassungen und dem Weg Galtiers, so konnten zunächst die thomistischen Versuche wenig befriedigen, deren meist sehr weitgetriebene Logoshegemonie kein echt menschliches Aktzentrum mehr erkennen läßt und so mit den schlichten Gegebenheiten der Schrift, wie sie dem an der modernen Exegese geschulten Leser unverkennbar ins Auge springen, einfach nicht fertig werden kann. Andererseits stand gegen Galtiers Versuch das schwere Bedenken, daß der Mensch Jesus nicht aus der eigenen Icherfahrung, sondern allein aus gegenständlicher Schau um die hypostatische Union weiß, also bewußtseinsmäßig zum Logos keine andere und innigere Verbindung hat als zu den beiden anderen trinitarischen Personen. Damit werden aber die Sohnesaussagen Jesu wie seine Vateranrede fragwürdig. Dann ist im Grunde doch der Weg des P. Déodat konsequent, der unter »Vater« die ganze Trinität versteht und das Sohnesprädikat im Sinn einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus gegenüber der Trinität auslegt. Auf jeden Fall ist kein direkter Aufbrauch der menschlichen Natur gegenüber der Trinität, keine direkte Einbeziehung des menschlichen Geistes ins trinitarische Leben gegeben (nicht einmal bei Jesus Christus!), sondern die Trinität bleibt zufolge des starr gefaßten Axioms von den operationes ad extra gänzlich außerhalb des Menschen und kann höchstens so, von außen, angesehen werden. Dann fragt man sich aber, welchen Sinn eine Trinitätsoffenbarung noch haben soll, die nur zu einem gegenständlichen Wissen führt, nicht aber zu einer neuen inneren Bestimmtheit der Existenz – was der ganzen Strukturgesetzlichkeit der biblischen Offenbarung zutiefst widerspricht, in der es nie um bloße Wissensbereicherung geht; man fragt sich, welchen Sinn dann noch ein Gebet per filium in spiritu sancto ad patrem behält, dessen trinitarische Gliederung dann rein appropriativen Sinn hätte, was ja in der Tat in den meisten Dogmatiken gelehrt wird zum Schaden des existenziellen Ernstes solchen Betens, für das eine bloße Appropriation niemals letzte Verbindlichkeit haben kann. Die Lösung Gutwengers ermöglicht demgegenüber, ein echt menschliches Aktzentrum in Christus und so geistige Akte wahrhaft menschlichen Charakters anzuerkennen, sie läßt aber gleichzeitig eine echte Einbeziehung ins trinitarische Bewußtsein zu. Dies freilich zunächst nur beim Menschen Jesus, aber damit m. E. implicite bei jedem, der mit Christus »ein einziger« wird (Gal 3,28). Von diesem Maßstab her betrachte ich Gutwengers Lösung als einen echten Fortschritt. Da aber vor dem Mysterium Jesu alle bloß psychologischen und ontologischen Maßstäbe letztlich versagen, halte ich diesen eigentlich theologischen Maßstab zugleich für den entscheidenden, wie denn auch der Kampf um Nicaea, um die trinitarischen und christologischen Grunddogmen im Kern von dem soteriologischen Maßstab der deificatio des Menschen her geführt und entschieden worden ist.

Die einzelnen Begründungen, die Gutwenger für seinen Standpunkt gibt, scheinen mir freilich nicht immer durchschlagend zu sein. So wird man schon beim Schriftbeweis allerlei Bedenken anmelden können. Die Aussage, mit dem Titel »Sohn Gottes« werde die göttliche, mit dem Titel »Menschensohn« werde die menschliche Natur Christi angezeigt (49), ist von der heutigen Forschung her problematisch geworden. Eine gewisse Problematik liegt aber wohl auch in Aussagen wie diese: »Wo immer Jesus mit Autorität sein Ich ausspricht oder sein Ich als Autorität ins Licht rückt, ist mit dem Wörtlein »Ich« seine Person gekennzeichnet, weil nur eine Person Autorität besitzen kann« (52). »Wo immer Christus sich ethische Vollkommenheiten zuschreibt, handelt es sich um Personalprädikationen . . . Denn der ethische Raum ist abgesteckt und begrenzt durch das Relationsnetz, das sich von Person zu Person spannt . . .« (53). Solche Aussagen sind evident richtig, wenn man den Personbegriff der Phänomenologie und Wertphilosophie unterstellt, aber gelten sie auch dann noch, wenn man unter »Personalität lediglich den Aspekt des Subsistierens und des Nicht-Teilsseins einer konkreten Natur« versteht und erklärt, Personalität enthalte »überhaupt keine Relation zur Aktivität« (37)? Vielleicht kann die Antwort sogar bejahend ausfallen, aber für den gewöhnlichen Leser müßte das doch in einer deutlichen Auseinandersetzung zwischen phänomenologischem und ontologischem Personbegriff geklärt werden. Hier ist Galtier genauer, der seine Position aus der Abhebung der beiden Auffassungen von Person gewinnt; bei Gutwenger kann man den Eindruck nicht ganz loswerden, im passenden Augenblick würden doch wesentliche Elemente des phänomenologischen Personbegriffs dem ontologischen wieder unterschoben. Ein weiteres Bedenken macht es mir, daß in den Analysen der Ich-Erfahrung die Autonomie des Menschen in einer Weise unterstrichen wird, die

mitunter ein wenig wirklichkeitsfremd wirkt (45: Der Mensch als eine in sich stehende autonome Totalität, ähnlich 63). Das Bestreben, die Eigenständigkeit und Freiheit der menschlichen Person dabei ins Licht zu rücken, ist natürlich berechtigt, aber muß dabei die tiefe Abhängigkeit verschwiegen werden, die zur metaphysischen Urerfahrung eines jeden Menschen gehört? Wäre sie in Blick genommen worden, so hätte das wohl gerade auch auf das Geheimnis der hypostatischen Union manches Licht zu werfen vermocht, auf die Einheit des Menschseins Jesu mit dem Menschsein aller Menschen, auf das wirkliche Eintreten Jesu in »das Unrige«, das uns den Übergang in »das Seinige« ermöglicht. Es scheint mir eine auch bei Gutwenger nicht genügend gemeisterte Schwäche der meisten Darstellungen der hypostatischen Union zu sein, daß Christi Menschsein nur als metaphysische Ausnahme und so rein in sich statt als metaphysische Vollendung und so im Blick auf die ganze Menschenwelt behandelt wird; daß Jesu Menschsein als Defizienz der Personalität und nicht als Durchbruch in die selige Totalabhängigkeit von Gott erscheint, die richtungsmäßig das Ziel allen Menschseins ist, weil erst in solcher Abhängigkeit der Mensch sich wahrhaft selbst gegeben ist.

Mit allem Gesagten ist zunächst nur der erste Teil von Gutwengers Werk besprochen. Der zweite und der dritte Teil befassen sich mit den Fragen des Wissens und der Freiheit Christi. Gutwenger gibt hier einen soliden Überblick über die Geschichte der Lehre von der *visio beata*, die er trotz aller deutlich gesehenen Schwierigkeiten – abgesehen von den lehramtlichen Äußerungen – schon in der Schrift genügend deutlich begründet hält. Dagegen wird die Lehre von der *scientia infusa* nach sehr sorgfältigen Analysen in der herkömmlichen Form für überflüssig und unnötig erklärt; Gutwenger sieht allerdings eine moderne Transformation für möglich an, so daß man darunter eine starke schöpferische Begabung versteht, die es ermöglicht, das unbegriffliche und unaussagbare Schauen der existenten Dinge in Gott irrtumslos in die konzeptuelle Sphäre zu übertragen (142). Die relative Allwissenheit Christi leitet Gutwenger aus der Gottesschau ab, wobei er neue Gedanken über die Unveränderlichkeit Gottes vorträgt, die geeignet sind, das allzu starre Verständnis dieser Lehre aufzulockern, das eher aus griechischem Denken als aus christlichem Schöpfungsglauben zu kommen scheint (vgl. 116–120). Wichtig ist aber vor allem die im Anschluß an Bonaventura gebotene Lösung der Frage, wie solches Allwissen mit dem in der Schrift bezeugten Nichtwissen und Wissenszuwachs auf seiten des Herrn zu vereinbaren sei. Demnach ist das Wissen Christi um alles Wirkliche nicht aktueller, sondern habitueller Natur. »Um es zu aktualisieren, das heißt um es in die Ausdrücklichkeit subjektiver Einzelerkenntnis zu erheben, bedarf es der Lenkung der Aufmerksamkeit, die sich innerhalb der durch die Sendung Christi bedingten Grenzen bewegt und vom Willen des Vaters abhängig ist . . .« (133). Gutwenger läßt von dieser Auffassung her ein echtes Nichtwissen Christi hinsichtlich des letzten Tages stehen, da der Herr ja aus der Gottesschau weiß, »daß die Verkündigung der Stunde des Endgerichts an die Menschen nicht dem Willen des Vaters entspricht. In Gehorsam wird der gottschauende Christus nicht jene verhüllte Wahrheit sehen wollen; . . . er wird seine Aufmerksamkeit nicht auf jene Wahrheit richten und sie nicht zur aktuellen Erkenntnis werden lassen« (131). Neuartiger noch ist der Weg, auf dem Gutwenger Gottesschau und Leiden sowie Gottesschau und Freiheit in Einklang zu bringen versucht. Er hält zwar (wie gesagt) an einer unmittelbaren Gottesschau Christi fest, schlägt aber vor, diese nicht einfach mit beseligender Gottesschau gleichzusetzen (153). Es würde sich also um eine *visio immediata*, *sed non beata* handeln. Gott könne vom Geschöpf entsprechend der Begrenztheit des Geschöpfes einerseits, der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes andererseits, immer nur »totus, sed non totaliter« geschaut werden. Der Aspekt, den dieser *Deus totus* dem nicht total erfassenden Menschen bietet, hänge aber auch von der existenziellen Haltung ab, die dieser zu Gott bezieht. Im Falle Christi ist dies die Haltung der *Kenosis*. »Dieser restlosen Gehorsamshaltung entsprach das immerwährende Schauen und Lauschen auf den Willen Gottes. Seine Gottesschau konzentrierte sich deshalb auf diesen Aspekt Gottes. In seiner Gottselbstliebe schätzte er den Willen des Vaters höher ein als die himmlische Beglückung der Seele« (155). Dieser Vorschlag einer *visio immediata non beata* ist vielleicht das Wichtigste, was in Gutwengers bedeutsamem Buch enthalten ist. Er wird zweifellos noch einer gründlichen Diskussion bedürfen. Wenn Gutwenger erklärend z. B. sagt, falls Gott sich etwa einem Verdammten zeigen würde, so würde dieser von seiner existenziellen Ebene her in diesem unendlichen Gott seinen Feind sehen und aus einer solchen Schau keine Freude schöpfen können (153), so wäre dagegen der Einwand denkbar, die Verdammung bestehe als *poena damni* gerade im Entzug der Gottesschau und würde aufhören, Verdammung zu sein, sobald Gott sich zeigen würde. Wie dem auch sei, die Fakta der Christologie scheinen so etwas wie eine *visio immediata non beata* geradezu zu fordern, von der aus eine Reihe von Aporien zu einer optimalen Lösung geführt werden kann.

In einem letzten Kapitel schließlich versucht Gutwenger seine psychologischen Erkenntnisse auf das ontologische Problem der hypostatischen Union anzuwenden. Er bietet zu diesem

Ende zuerst eine gedrängte Geschichte des Personbegriffs und seiner Verarbeitung in der abendländischen Theologie (165–191), die leider mit der Spätscholastik schließt. In der Tat ist damit die doktrinale Entwicklung innerhalb der Theologie zu Ende, andererseits mußte aber doch vorhin schon bemerkt werden, daß die neuzeitliche Verschiebung des Personbegriffs auf die phänomenale Ebene doch auch für die Theologie von bedeutsamen Folgen war, wie denn die bereits mit Thomas von Aquin anhebende Fragestellung, ob man auch auf Gott in seiner Ganzheit den Begriff »persona« anwenden, also sagen könne »Gott ist Person« (neben der exakt nizänischen Formel »er ist drei Personen«), das Hineinreichen der modernen Problematik ins Mittelalter anzeigt und sichtbar werden läßt, wie schon hier der aus dem Innern der Theologie selbst erwachsene Personbegriff der Trinitätslehre und der Christologie von philosophischen Einsichten begrenzt und überdeckt zu werden beginnt. Die Untersuchung solcher Tatbestände würde wohl gerade auch für das Bemühen von Bedeutung sein, dem ontologischen Problem der hypostatischen Union von psychologischen Einsichten her neues Leben zu vermitteln. Sachlich entscheidet sich Gutwenger für die neuerdings von einer Reihe namhafter Thomisten vertretene Theorie der reinen Union, die zumal Koster auch als die ursprüngliche Meinung des heiligen Thomas zu erweisen versucht hat. In der Tat dürfte das die Lösung sein, die am sachgemäßesten und sinnvollsten die verschiedenen Gegebenheiten von Schrift und Überlieferung zu bewältigen imstande ist; in ihr könnten sich wohl auch die streitenden Parteien insofern am ehesten treffen, als sie einerseits den Absichten des heiligen Thomas zu entsprechen scheint, andererseits der Lösung des Duns Scotus außerordentlich nahekommt. Gutwengers eigener Beitrag zu dieser Frage dürfte wohl vor allem darin bestehen, daß er die Gedanken über die Unveränderlichkeit Gottes, die er im Rahmen der visio-Lehre hinsichtlich der Schöpfungswirklichkeit entwickelt hatte, nun auf die Problematik der Menschwerdung des Logos in der Zeit hin verlängert und damit ebensosehr die Gotteslehre wie die Christologie um neue Erkenntnisse bereichert und dies auf einem Feld, das infolge der modernen Scheu vor ontologischer Arbeit in der Theologie seit geraumer Zeit unfruchtbar dasteht, obgleich gerade hier neue Aufgaben der Erfüllung harren würden. Der Mut und die Kraft des ontologischen Denkens, das vor mühseliger Kleinarbeit nicht zurückschreckt und gerade so mitten in zentrale Probleme der Theologie – wie die Frage der operationes ad extra, der Unveränderlichkeit Gottes, der hypostatischen Union – vorstößt, sind das eigentlich Auszeichnende dieses Buches, das zu neuen fruchtbaren Gesprächen über theologische Grundprobleme führen könnte.