

Gottesschau und Kreuzesleiden Jesu

Von Johannes Stöhr, Bamberg

Nach der allgemeinen Lehre der Theologen, insbesondere der Thomisten, gehört die beseligende Schau zu den Geheimnissen des Glaubens im engeren Sinn, ähnlich wie die hl. Dreifaltigkeit oder die Menschwerdung Christi. Sie ist nicht nur übernatürlich der Weise nach (wie ein Wunder), sondern ihrem eigentlichen Wesen nach¹.

Einen Zugang finden wir jedoch durch die Offenbarung Gottes, die uns in Christus sichtbar wurde und in einem begründeten Glauben bejaht werden kann.

Christus war als göttliche Person nicht auf menschliches Wissen angewiesen. Aber auch in seiner menschlichen Natur stützte er sich nicht auf Erfahrungswissen, das »von unten«, von der sinnhaften Erkenntnis ausgeht, sondern erhielt als Heilbringer und Erlöser eine Fülle gnadenhafter Erkenntnisse – nicht weniger als der erste Adam mit seiner praeternaturalen Gabe des Wissens; nach der Lehre der Theologie gab ihm auf Grund der hypostatischen Union die »gratia unionis« sogar einen Anspruch darauf.

In der Geschichte der Christologie konnte die Integrität des Menschseins Jesu, d. h. seine wahre und ganze Menschlichkeit mit allen natürlichen Kräften der Seele, erst dann voll gewürdigt werden, als das unverkürzte Bekenntnis zu seiner Gottheit gesichert war. Lange Zeit bestand die Gefahr einer Reduktion auf das Nur-Menschliche oder Teil-Menschliche. Weder Arianismus noch Apollinarismus wären jedoch mit eucharistischer Anbetung oder mit Herz-Jesu-Verehrung vereinbar gewesen. Das Seelenleben Jesu ist ebenso wie seine Leiblichkeit nur deshalb bedeutsam, weil es dasjenige einer göttlichen Person ist.

Unser natürliches Erkennen steht hier allerdings einem doppelten Geheimnis gegenüber: Demjenigen der menschlichen Psychologie und demjenigen des göttlichen Lebens in Christus. Ein Mysterium ist zuerst die Tatsache, daß das Wort Fleisch geworden ist ohne jegliche Veränderung der Gottheit. Denn jegliche Veränderung betrifft nur die angenommene menschliche Natur, die aber ihr Personsein nur in Gott hat. Die Seele Jesu bleibt einfaches Geschöpf, leuchtet jedoch in »vielfarbigem« Lichte. Somit ist es sehr schwierig, eine Phänomenologie dieses Seelenlebens aufzustellen. Wir wissen zunächst nur, daß wir verschiedene Aspekte des Wissens Jesu unterscheiden müssen: Die menschliche Seele Christi besitzt in dreifacher Weise Überzeitlichkeit: einmal die Unsterblichkeit, die jeder Seele zukommt, zweitens diejenige des Propheten, der das eingegossene Wissen

¹ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. II, I q 109 a 1 mit den Erklärungen von Cajetan, F. Zumel, F. Suarez, der Salmantizenser, Gonet, Gotti, Billuart.

hat in bezug auf alles, was mit seiner Erlösungsaufgabe zu tun hat, und drittens diejenige des Menschen, der schon die Wesensschau Gottes hat.²

Nicht nur die Gottheit, sondern auch die hervorragenden Qualitäten der Menschheit Jesu mußten verhüllt bleiben, damit er den Leidensweg gehen konnte. So erklärt schon Augustinus: »Nam cum ipse Dominus uenisset, quia passurus uenit, occultus uenit; et cum esset fortis in se, infirmus in carne apparuit, Oportebat enim eum uideri, ut non intellegatur; contemni, ut occideretur. Erat gloriae species in diuinitate; sed haec latebat in carne. Si enim cognouissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent (cfr I Cor. 2, 8). Sic ergo inter Iudaeos, inter inimicos ambulauit occultus, mira faciens, mala patiens, donec suspenderetur in ligno; uidentesque pendentem Iudaei magis magisque contemnerent, et ante crucem caput agitantes, dicerent: Si Filius Dei est, descendat de cruce (Matth. 27, 38. 39)«³.

1. Sohnesliebe und Glaubenslosigkeit Jesu

Man könnte vermuten, die Verlassenheit Jesu in seinem Kreuzesleiden schließe für ihn auch die Dunkelheit des Glaubens mit ein. Aber wir dürfen unsere menschliche Erfahrung nicht einfach auf Jesus übertragen, der zwar eine menschliche Natur hat, aber göttliche Person ist. Für unseren Glauben ist wesentlich Christus selbst der »Inhalt«, als wahrer Gott und wahrer Mensch. Einen derartigen Glauben kann jedoch Jesus nicht haben. Er kann nicht zugleich sich selbst wissen und glauben. Unser Glaube gründet sich auf das Zeugnis Christi (Röm 10, 17) und ist Gewißheit über die Dinge, die nicht erkannt werden (Hebr 11, 1). Christus antwortet nicht auf eine uneinsichtige Offenbarungsbotschaft, sondern ist selbst die Wahrheit Gottes in Person, das ewige Wort, und er verkündet das Wort Gottes – während wir Hörer des Wortes sind. Er hat als Licht der Welt das Unsichtbare

² Die jüngste Literatur zum Thema: B. de Margerie SJ, *Les sept yeux de l'Agneau. Reprise du dossier sur la science humaine de Jésus avant Pâques*, *Divus Thomas* (P) 86 (1983) 3–54; B. de Margerie SJ, *De la Science du Christ. Science, présence et conscience, même prépascales du Christ Rédempteur*, *Doctor Communis* 36 (1983) 123–159; A. Feuillet, *La science de vision de Jésus et les Evangelis*, *Doctor Communis* 36 (1983) 158–179; M. Corvez, *Le Christ voyait-il l'essence de Dieu pendant sa vie mortelle?* *Doctor Communis* 36 (1983) 406–411; L. Bogliolo, *Strutture antropologiche e visione beatifica dell'anima di Cristo*, *Doctor Communis* 36 (1983) 331–347; R. M. Schmitz, *Christus Comprehensor. Die »Visio beatifica Christi Viatoris«* bei M. J. Scheeben, *Doctor Communis* 36 (1983) 347–359; I. Rozycki, *De Christi humana scientia et conscientia*, *Analecta Cracoviensia* 14 (1982) 321–336; J. Galot SJ, *Gesù ha avuto la fede?* *Civiltà Cattolica* 133 (1982) 460–472; J. Galot SJ, *Das christologische Problem*, *Theologisches* 146 (1982) 4656–4662, 147 (1982) 4722–4727; E. Gutwenger SJ, *Die Erfahrungen von Kirchenlehrern und das vollkommene Wissen Christi – Der hl. Bonaventura*, *Theologisches* 148 (1982) 4763–4768; R. Haubst, *Welches Ich spricht in Christus?* *Trierer Theologische Zeitschrift* 91 (1982) 1–17; W. Schamoni, *Die Erfahrungen von Kirchenlehrern und das vollkommene Wissen Christi*, *Theologisches* 144 (1982) 4562–4568, 145 (1982) 4622–4628, 146 (1982) 4668–4669; G. Marchesi, *La coscienza del Cristo Figlio di Dio. Il Padre 'dimora' stabile del Gesù storico*, *Civiltà Cattolica* 132 (1981) 431–448; G. L. Rossi, *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, *Renouatio* 14 (1979) 13–36; 153–176; 13 (1978) 459–502.

³ Augustinus, *Enarr. in Ps.* 49,5; *CChr. SL* 38, 578.

Gottes sichtbar gemacht und steht nicht selbst im Dunkel, ist nicht angewiesen auf unvollkommene mittelbare Erkenntnis.

Deshalb ist im Evangelium niemals die Rede davon, daß Jesus dem Vater im Glaubensgehorsam gegenüberstand, bzw. an Gott glaubte. Auch als Mensch weiß sich Jesus immer in einzigartiger Weise als der Sohn, der den Vater sieht (vgl. Joh 1, 18; 3, 32; 8, 55). Er ist mehr als Salomon (Mt 12, 42), die Weisheit selbst (Lk 7, 35; Mt 11, 19); nicht wie ein anderer Lehrer und Prophet, sondern »Weisheit Gottes« (1 Kor 1, 24). Jesus zeigt sich niemals selbst als Glaubender; vielmehr verlangt er Glauben an ihn selbst, und er erweckt den Glauben anderer⁴. 'Glaubst du an den Menschensohn?' (Joh 9, 35) fragt er den Blinden, dem er das Augenlicht wiedergibt, und beim letzten Abendmahl erklärt er ausdrücklich: 'Glaubt an Gott und glaubt an mich' (Joh 14, 1). Glaube an Gottvater und an Christus sind also untrennbar verbunden. Besonders bei der Einsetzung der hl. Eucharistie verlangt er an ihn selbst als an den menschgewordenen Gott zu glauben. Der Glaube, den Jesus fordert, ist nicht der subjektive Glaube Jesu, denn er konnte sich nicht vor sich selbst niederwerfen und auch nicht sich selbst gegenüber Glaubenszeugnis ablegen. Versucht man Jesus selbst Glauben zuzuschreiben, dann hält man ihn nur für eine menschliche Person, welche der göttlichen Person des ewigen Wortes gegenübersteht, d.h. man muß nestorianisch denken. Diese Haltung ist jedoch schon von den ältesten christologischen Konzilien verurteilt worden. Papst Vigilius wandte sich gegen die Behauptung, Christus habe nur das gewußt, was Gott ihm »wie einem anderen« offenbarte⁵.

Wenn in den Paulusbriefen von »Christusglauben« die Rede ist (Röm 3, 26; Gal 2, 16; 3, 22; Röm 3, 22; Gal 2, 20; Phil 3, 9; Eph. 3, 12), dann ist der Glaube an Jesus Christus und nicht der subjektive Glaube Jesu gemeint. Deutlich ist dies besonders in Gal 2, 16, wo die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus behandelt wird. Christusglaube ist oft fast dasselbe wie Christentum. Christus hat dem Glauben neue wesentliche Merkmale gegeben, aber es geht um unseren und nicht um seinen Glauben. Als Urheber und Vollender des Glaubens (Hebr 12, 1–2) ist Christus Anfang und Ziel jeder echten Glaubenshaltung, und zwar durch sein Opfer am Kreuz und das Herrschen als Auferstandener zur Rechten des Thrones Gottes.

Den paulinischen Ausdruck »fides Christi« (pistis Christou Iesou) hat man verschiedentlich naiv oder unter bewußter Ausklammerung von Klarstellungen der neueren Theologie nicht mehr als Genetivus objectivus, d.h. nicht als Glaube an Christus bzw. generell als »Christentum« oder »Treue« verstanden, sondern einfach gleichgesetzt mit einem formellen Glaubensakt Christi selbst⁶ oder mit

⁴ Dazu näher J. Galot, a. a. O.

⁵ DS 419 (vgl. B. de Margerie, Divus Thomas 1983, 37).

⁶ J. Haußleiter, Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes, Neue Kirchliche Zeitschrift II, 2, Erlangen 1891, 109–145; 205–230. Näheres bei W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Berlin ⁵1963, Sp. 1315; J. Sobrino, Cristologia desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, México 1976, ²1977, 67–94; C. Palcacio, Vergleichende Untersuchung einiger moderner Christologien im Hinblick auf den Gehorsam Jesu, Concilium 16 (1980) 656–663.

»Jesuanischer Glaubenserfahrung«⁷. Dazu gehört auch die willkürliche Übersetzung von Hebr 12, 2 mit »Pionier des Glaubens«⁸ oder die theologisch unhaltbare Behauptung: »Jesu Rede und Praxis sind vom Glauben an den Gott eines jeden Menschen inspiriert...«⁹. J. Guillet SJ behauptet, der 'Glaube Jesu' sei zugleich identisch mit unserem Glauben und dennoch davon verschieden, weil in der Mitte dieses Glaubens ein unmittelbarer Blick auf Gott enthalten sei; die Unmittelbarkeit der Schau sei durch den Glauben nicht beeinträchtigt¹⁰. Glaube und Liebe seien nicht voneinander verschieden¹¹. Er weiß allerdings, daß schon die mittelalterliche Theologie seine Interpretation von Hebr 12, 2 zurückgewiesen hat, und es gelingt ihm nicht, mit seinen Thesen direkte Widersprüche zu vermeiden¹².

Demgegenüber halten maßgebende Autoren entschieden daran fest, daß authentisches Wachstum theologischer Erkenntnis nicht mehr rückgängig zu machen ist und daher das Gerede vom Glauben Jesu keinerlei Gültigkeit hat (R. Guardini¹³, H. D. Lavalette¹⁴, L. Malevez¹⁵, B. de Margerie SJ, M. J. Nicolas OP, M. Corvez OP, A. Piolanti). Sonst droht der Rückfall in Arianismus oder Nestorianismus.

»Glauben« im Sinne der heutigen kirchlichen Theologie deckt sich nun einmal nicht völlig mit den Begriffen Hingabe, Treue oder Gehorsam, sondern schließt begrifflich notwendig auch Dunkelheit und fehlende Eigeneinsicht ein.

⁷ So P. Hoffmann, *Der einfache Glaube des Jesus von Nazareth*, Katechetische Blätter 107 (1982) 182–194.

J. Guillet, *La foi de Jésus-Christ*, Paris 1980, 18 u. 37 folgt hier A. Vanhoye, *Situation du Christ. Epître aux Hébreux 1 et 2*, Paris 1969, 314 f. (Zitat bei D. Ols, *Doctor communis* 36 (1983) 397).

⁹ P. Hoffmann, a. a. O., 192.

¹⁰ J. Guillet, a. a. O., 184.

¹¹ Ebd., 77.

¹² (Vgl. die Rezension von B. de Margerie, *Divinitas* 26 [1982] 106–107). Einerseits behauptet er, daß Jesus nicht über den Denkhorizont seiner Zeit hinausreiche, andererseits aber behauptet er doch, daß Christus eine absolute Herrschaft über die Zeit habe und in seinem Tod das Zentrum der menschlichen Geschichte bilde (166 f., 175). Von der Allwissenheit Jesu, insofern er Gott ist, ist nirgends die Rede. Jesus soll nach ihm einerseits eine unmittelbare Erfahrung des himmlischen Vaters gehabt haben, aber dennoch nichts von seiner Bestimmung gewußt haben (152); nie ist bei ihm die Rede von einem menschlichen Vorauswissen der Auferstehung, auch nicht der Agonie. Er behauptet, daß Beten (65) oder wahres Menschsein den Glauben voraussetze, erklärt aber nicht, wie die Seligen des Himmels dann noch wahre Menschen sein können. Jesus habe hier kein eingegossenes Wissen gehabt (179), aber um das Schicksal der Welt gewußt (147).

¹³ Romano Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburg 1958, 96–97.

¹⁴ H. D. Lavalette, *Théologie dogmatique, Recherches de Science religieuse* 50 (1962) 132.

¹⁵ L. Malevez, *Le Christ et la foi*, *Nouvelle Revue théologique* 88 (1966) 1019 (zitiert nach B. Margerie). K. Lehmann erklärt, warum Jesus trotz der Ablehnung durch Israel seine Jüngerunterweisung weiterführte: »Er hat wohl auch (vgl. Mk 14, 25) mit einem Weiterbestehen des Jüngerkreises über seinen Tod hinaus gerechnet«. (Ders., *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg 1982, 18). Auch in bezug auf die Gründung der Kirche durch Jesus ist Lehmann unsicher (S. 20). Die traditionelle Lehre vom universalen Wissen Jesu ist hier von ihm nicht mehr festgehalten, sondern durch vage und verwaschene Formulierungen ersetzt.

In dem Religionsbuch von P. Zump (Hrsg.), »Glaube im Prozeß«, Freiburg i. Br. 1974, 45, heißt es glaubenswidrig: »Ob Jesus selber seinen Tod als eine Heilstat für die Menschen verstanden hat, ist heute in der Theologie umstritten. Sicher aber ist, daß die Urkirche Jesu Tod als Opfer- oder Sühnetod für die Menschheit deutete«.

Jesus dagegen kennt den Vater und der Vater kennt ihn (Mt 11, 27; Lk 10, 22). Er ist Lehrer der gesamten Wahrheit (Mt 23, 10). Die Zukunft ist ihm nicht verschlossen; er sagt den Verrat des Judas voraus und weiß vorher um die Verleumdung des Petrus (Mk 14, 17–21; 14, 30 par.). Nach Markus weiß er, wozu er ausgegangen ist (1, 38) und wem die Sünden vergeben sind (2, 5) oder was die Schriftgelehrten bei sich denken (2, 8). Die verschiedenen Leidensankündigungen und Voraussagen des Schicksals Israels können nicht einfach als zu Unrecht von den Evangelisten in Christus hineinprojizierte Aussagen betrachtet werden. Das Vorauswissen Jesu bezieht sich sogar auf geringe Einzelheiten: Das Eselsfüllen, auf dem noch niemand gegessen hat (Mk 11, 1–6), den Wasserträger, der zum Herrn des Hauses mit dem Abendmahlgemach führen wird (Mk 14, 13–15).

Im Johannes-Evangelium wird nicht nur ein außerordentliches Wissen, sondern die absolute Wissensfülle von Jesus behauptet (Joh 3, 34; 5, 19–20; 6, 46; 8, 38; 8, 55). So wird ihm die Herzenskenntnis zugeschrieben (Joh 1, 48; 4, 17; 2, 24; vgl. auch Mk 2, 6 f.; Lk 5, 20 f.), nach Jer 17, 10 ein göttliches Vorrecht. Jesus weiß sich als Weg und Wahrheit (Joh 14, 6). Wenn niemand sonst je den Vater gesehen hat, der Sohn, der von Gott her ist und im Schoße des Vaters ruht, hat ihn geschaut (Joh 1, 18; 6, 46). Voll der Gnade und Wahrheit (Joh 1, 14) bezeugt er, was er beim Vater gesehen hat (Joh 8, 38; 3, 11) und die Jünger bekennen sich dazu, daß er alles weiß (2, 24 f.; 16, 30; 21, 17). Neuere exegetische Untersuchungen machen klar, daß hier keineswegs nur ein Bekenntnis zur Gottheit Jesu als solcher gegeben ist¹⁶. Ein Mißtrauen gegen die Historizität der johanneischen Glaubensverkündigung ist nach den neueren Forschungen und vor allem nach der Erklärung des Vatikanum II¹⁷ nicht mehr haltbar. Johannes stimmt ganz mit dem überein, was Paulus uns erklärt: Im Geheimnis Christi sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (Kol 2, 2–3). Nach dem Hebräerbrief (10, 5–10) gibt sich Christus schon vom Augenblick seines Eintritts in die Welt an, d.h. von seiner Menschwerdung an, freiwillig dem Vater als Opfergabe für die Menschen hin. Nicht wenige Exegeten und Theologen halten daher die seit dem Mittelalter verbreitete Lehre vom dreifachen Wissen Jesu auch für biblisch sehr gut begründet. Sie kann nicht einfach als Ergebnis doketischer Einflüsse abgetan werden.

Christlicher Glaube ist wesentlich Glaube an Christus. Er allein ist Ursprung und Ziel unseres Glaubens. Er macht uns fähig zu glauben und führt uns durch seine Menschheit, die in der Kirche und in den Sakramenten weiterlebt, zum Glauben. Aber er selbst ist kein Glaubender oder Theologe, der auf fremdes Zeugnis angewiesen ist. Der Gläubige kann in ihm sein Vorbild sehen, weil er gerade auch in seinem Erkenntnisleben engstens mit Gott verbunden ist; aber er selbst hat keine Prägung durch den Glauben als solchen erfahren und ist deswegen auch nicht in diesem Sinne Modell eines Gläubigen. Die erste formelle Verwirklichung des Christusglaubens finden wir nicht in Christus, sondern in Maria. Nicht Jesus, sondern

¹⁶ A. Feuillet, *Doctor Communis* 36 (1983) 158–179; B. Leeming, *F. M. Braun OP u. a.; Belege bei B. de Margerie, Doctor Communis* 36 (1983) 130 f.

¹⁷ *Vaticanum II, Dei Verbum*, n. 18, 19.

Maria wird selig gepriesen, weil sie geglaubt hat. Zum Geheimnis der Menschwerdung des Logos gehört die bereitwillige Annahme, die im gläubigen »Fiat« der Gottesmutter ihren exemplarischen Ausdruck gefunden hat. Auf Grund dieses »Fiat« konnte der endgültige und Neue Bund zwischen Gott und den Menschen zustande kommen. In Maria begann der Glaube der ganzen Kirche sich zu bilden, und sie wirkt auch weiterhin mit, daß Gläubige in Christus geboren werden. Dies bedeutet keine Beeinträchtigung der Stellung Christi. Christus bleibt immer im Mittelpunkt des religiösen Lebens, aber die erste Glaubensverbindung mit Christus verwirklicht sich in ihr als dem Urbild der Kirche.

Die Glaubenslosigkeit Jesu ist aber nicht als Mangel oder Ausfallerscheinung in seinem Innenleben zu verstehen. Er hatte nur deshalb keinen Glauben, weil er höher steht als jeder Glaube und in ihm schon alle Wahrheit des Glaubens in vollkommener Weise gegenwärtig ist. Er selber glaubt nicht, Gottes Sohn zu sein, sondern ist sich dessen deutlich bewußt, d.h., für ihn ist Glaubensdunkelheit ausgeschlossen, da intuitive Evidenzgewißheit vorliegt. Die Gewißheit Jesu von seiner göttlichen Identität mußte ihm auch psychologisch gegenwärtig sein; sie ist verschieden von unserer Glaubensgewißheit; denn ein tatsächliches Bewußtsein seiner transzendenten Sohnschaft wäre nicht mit einem formellen Glaubensakt zu vereinbaren. Wenn er klar darum weiß, daß er Gottes Sohn ist, dann muß ihm jede mit den Glauben wesensnotwendig verbundene Dunkelheit fehlen.

Zur Aufrechterhaltung der wahren Menschlichkeit Jesu ist es nicht erforderlich, ihn möglichst nahe an die Situation des Durchschnittsmenschen heranzurücken oder ihm gar alle möglichen Defekte und Unzulänglichkeiten zuzuschreiben, die nicht notwendig mit dem Menschsein verbunden sind. Wenn Christus ein Defekt fehlt, z.B. wenn er nicht krank oder töricht war, dann fehlt ihm nichts am vollen Menschsein. Dasselbe gilt, wenn er niemals einer Täuschung oder einem Irrtum verfallen war.

2. Lehramtliche Klarstellungen

Die Richtung des göttlichen Erkennens ist sozusagen umgekehrt wie beim menschlichen Wissen: Menschliches Begreifen nimmt seinen Anfang gewöhnlich außen, d.h. es geht von den bereits existierenden Dingen aus, gelangt dann zu den geschöpflichen Ursachen und schließlich zur unerschaffenen Ursache, nämlich zu Gott. Gottes Wissen lebt von Anfang an von »innen«. Durch das göttliche Erkennen geht das Ewige Wort hervor, und nur in diesem Wort ist das göttliche Wissen nach außen den erschaffbaren Dingen zugewandt. Gott erkennt alle Kreatur, indem er sich selbst erkennt.¹⁸

Das menschliche Wissen Christi besitzt nun schon von Anfang an, soweit es Geschöpflichem überhaupt möglich ist, eine besonders große Nähe und Gleichför-

¹⁸ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I q 34 a 3.

migkeit mit dem Wissen Gottes, nicht weniger als uns in der Vollendung erwartet.¹⁹ Die Seele Christi ist unverwandt auf die unerschaffene Fülle der Wesenheit Gottes gerichtet, als dem »primären Objekt« ihrer Schau²⁰, mit dem sie hypostatisch geeint lebt.

Das menschliche Wissen Christi beinhaltet ferner, ähnlich dem göttlichen Vorbild, eine Gesamtsicht, die in Gott auch alle geschöpflichen Dinge zugleich erfaßt. Dennoch ist damit eine Ordnungsfolge verschiedener Weisen des Wissens Jesu nicht ausgeschlossen.

Neben der gottförmigen Weise, mit der Christus durch die visio auch um die geschöpflichen Dinge wußte, wurden ihm vom Augenblick der Menschwerdung an auch eingegossene Erkenntnisbilder geschenkt und machten ihn deshalb in seinem menschlichen Wissen auch engelähnlich. Schließlich konnte er auch zunehmende Erfahrungserkenntnis haben, da er »den Menschen gleich und als Mensch erfunden« war (Phil 2, 7).

Diese drei Aspekte hat nicht zuletzt auch Jesu menschliches Wissen um sich selbst. Es ist auch im subjektiv-psychologischen Bereich in besonderer Weise gottförmig, und zwar durch seine Klarheit, Bestimmtheit und Untrüglichkeit, mit der er um seine Gottessohnschaft, seine irdische Sendung und Aufgabe wußte.

Niemand ist in dem Maße Sohn als Christus, vom Vater ausgehend und auf ihn hingeordnet, auch in seiner ganzen Menschheit mit ihren Erkenntnismöglichkeiten.

Erinnern wir uns an die wichtigsten Dokumente des Lehramtes zu diesem Thema: Der Brief »Sicut Aqua« von Papst Gregor dem Großen an den hl. Eulogius, Patriarch von Alexandrien im Jahr 600 über den Agnoetismus²¹; indirekt auch die Verurteilung des Monotheletismus auf dem Konzil von Konstantinopel 680/681²²; in der Neuzeit die Sätze 32–35 des Dekretes 'Lamentabili' vom 3. 7. 1907²³, von Pius X eigens als verpflichtend für alle erklärt²⁴, und das Dekret des hl. Offiziums von 1918 über das Wissen Christi²⁵; schließlich die Enzykliken »Mystici Corporis« und »Haurietis Aquas« von Pius XII.

¹⁹ »Quod igitur accepturi sumus in vita futura, ille accepit in vita ista, quod nobis dabitur in consummatione, illi datum est ab hora conceptionis suae« (Richard v. St. Victor, De Emmanuele, lib. 2 c. 22; PL 196, 656; Thomas von Aquin, Compendium theologiae, c. 216; ed. Marietti, Romae 1945, n. 435, p. 103. Vgl. Thomas, De veritate, q 20 a 3.

²⁰ Thomas v. Aquin, S. Th. I q 12 a 8 ad 4.

²¹ DS 474–476.

²² Das dritte Konzil von Konstantinopel (681) hat sich den Synodalbrief des Patriarchen Sophronius von Jerusalem (gest. 638) zu eigen gemacht. Dieser verurteilte den Themistios mit seiner Behauptung, Christus habe den Tag des Gerichtes nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch nicht gewußt und habe aus Christus somit einen bloßen Menschen gemacht (Sophronius, PG 87, 3192; Rouet 2290; zitiert von Thomas v. Aquin S. Th. III q 9 a 1. B. de Margerie, Divus Thomas 86 (1983) 39).

²³ DS 3432–3435: Sätze aus den Schriften Loisy's. Es ging jedoch nicht um Zurückweisung persönlicher Irrtümer Loisy's, wie des relativistischen Historismus, sondern um eine verbindliche Unterweisung in der allgemeinen Lehre.

²⁴ DS 3466.

²⁵ DS 3645–3647; Neuner-Roos 236–238. Mit einer auch heute ernst zu nehmenden theologischen Qualifikation ist somit das Gegenteil für richtig erklärt; und dies folgt keineswegs aus einem damals noch unentfalteten oder gar primitiven Stand der Exegese und kann nicht einfach als rein zeitbedingte Formel relativiert werden.

Papst Pius XII. erklärt in seiner Enzyklika »Mystici Corporis« (29. Juni 1943), daß sich Jesus der seligen Gottesschau »sogleich nach der Empfängnis im Schoße der Gottesmutter erfreute«²⁶. Er bezeichnet dieses Wissen Jesu als total von der Erlöserliebe erfüllt, ganz aktuell und personal auf alle Christen bezogen (*amantissima cognitio... salutifero amore*). Die Enzyklika »Haurietis Aquas« (15. Mai 1956) verweist eigens auf die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin und spricht von der Herzensliebe im menschlichen Wollen in Christus, das »von einem doppelten höchstvollkommenen Wissen erleuchtet und geleitet werde, d.h. von einem seligen und von einem eingegebenen oder eingegossenen«²⁷. Diese Äußerungen sind keine beiläufigen Bemerkungen, sondern bringen die amtliche Lehre der Kirche zum Ausdruck – nicht nur über das Wissen Christi isoliert und theoretisch verstanden, sondern inmitten der lebendigen Wirklichkeit des österlichen Heilsmysteriums. Die päpstliche Verlautbarung unterscheidet genau das eingegossene Wissen Christi von seiner Gottesschau; sie will nicht nur ein pastorales, sondern ausdrücklich ein lehramtliches Dokument sein. Dieselbe Lehre wird von der klassischen Christologie vertreten: Vgl. F. Suarez, D. Petavius, M. J. Scheeben, R. Garrigou-Lagrange OP, O. Graber, B. M. Xiberta OCarm, H. Bouesse OP, J. Solano SJ, C. Chopin, B. de Margerie SJ. Damit ist eine patristische Tradition aufgenommen, die sich auf das Neue Testament stützt und zumindest als theologisch sicher zu qualifizieren ist²⁸.

Wenn die Theologen übereinstimmend zu einer bestimmten Zeit oder gar über mehrere Jahrhunderte hindurch eine Lehre als sichere katholische Wahrheit bezeugen, so bieten sie eine Quelle für das, was die Kirche selbst in diesen Jahrhunderten gelehrt hat; ihr Zeugnis belegt nicht nur ihre persönliche Ansicht, sondern auch die kirchliche Tradition und gilt sogar unabhängig von der Tragfähigkeit der jeweils angeführten Argumente. Ein Widerspruch der so bezeugten theologisch sicheren Lehre zu anderen Wahrheiten des Glaubens kann nur scheinbar vorliegen; die spekulative Theologie hat die Aufgabe, die Probleme im Sinne eines vertieften Glaubensverständnisses zu lösen. Harmonisierungsschwierigkeiten unseres Erkennens ändern nichts an der Wirklichkeit selbst und den bereits durch die positive Theologie gesicherten Fakten. Die Tatsache der Gottesschau Jesu steht fest, auch wenn es vielen außerordentlich schwierig scheint, sie mit dem wahren Leiden, dem Gehorsam und der Freiheit Jesu zusammen zu denken; sie steht fest, auch wenn heute ein Konsens nicht leicht aufzuweisen ist. Das Kölner Konzil von 1860 hat übrigens das Faktum dieses Konsenses der Theologen eigens bestätigt²⁹.

Die übereinstimmenden Lehren von früheren Theologen sind nicht bloße »Paradigmen« oder Erkenntnismodelle und insofern relativ unverbindlich, sondern erlauben gültige theologische Qualifikationen. Gerade das Zweite Vatikanische Konzil hat sehr betont wieder hervorgehoben, daß der Verbindlichkeitsanspruch

²⁶ DS 3812; Neuner-Roos 245.

²⁷ DS 3924.

²⁸ Viele Belege vor allem bei B. de Margerie SJ (vgl. Anm. 2). J. M. Salgado, *Doctor Communis* 36 (1983) 180–286.

²⁹ Kölner Provinzialkonzil, tit. 5 c. 19; CollLac, t. 5, p. 303.

der kirchlichen Lehrverkündigung sich nicht nur auf mehr oder weniger sporadische unfehlbare Erklärungen eines Papstes oder Konzils beschränkt, sondern daß auch das ordentliche Lehramt der Kirche im Glauben verpflichten kann und daß es ferner einen weiten Bereich von Verpflichtungen gibt, der zwar nicht unmittelbar aus dem Glauben erwächst, aber engstens mit ihm zusammenhängt, vor allem wenn es sich um das authentische Lehramt des Papstes handelt³⁰. Nicht nur die formelle Häresie wirkt zerstörerisch, sondern auch der Angriff gegen eine approbierte allgemeine Lehre kirchlicher Theologie, die ja der Vertiefung und dem Schutz des Glaubens dient.

Der Beweis eines Theologenkonsenses in der Kirche erfordert an sich keine durchgehende Längsschnittanalyse der Dogmengeschichte; es genügt, daß zu einer bestimmten Zeit tatsächlich eine allgemeine Übereinstimmung über die Tatsache des engen Zusammenhanges einer Lehre mit der Offenbarung gegeben ist. Demgegenüber wären z.B. auch Meinungsunterschiede über die Art und Weise der Gottesschau Jesu oder ihre nähere Begründung völlig zweitrangig. Tatsächlich aber ist die Gottesschau Jesu von der katholischen Theologie durch mindestens sieben Jahrhunderte hindurch einhellig³¹ zumindest als Folgerung aus dem Dogma gelehrt worden, so daß demgegenüber die Zweifel einiger Theologen der letzten hundert Jahre nicht ins Gewicht fallen³².

Die Kirche könnte ohne weiteres heute den Satz definieren, daß der Sohn Gottes in seinem menschlichen Wissen auch schon vor Ostern und von Beginn seiner Empfängnis an auf eine begrenzte Weise in seiner Gottessohnschaft alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wirklichkeiten erkannte, eingeschlossen diejenigen, die er nicht durch Erfahrungswissen kannte (B. de Margerie).

Damit ist ein 'relatives, d.h. begrenztes Allwissen' Jesu als Mensch gemeint, welche aber kein universales Wissen über alle Möglichkeiten Gottes, bzw. göttlicher Allwissenheit besagt. Der begrenzte und endliche Charakter des menschlichen Wissens in Jesus als Mensch ist somit nicht in Frage gestellt, auch nicht ein zunehmendes Erfahrungswissen neben der höchstbewußten vollkommenen Hingabe vom Beginn des irdischen Lebens an. Die oben formulierte Lehre entspricht der übereinstimmenden Auffassung aller Theologen zwischen dem 13. und dem 19. Jahrhundert. Manche qualifizieren diese Lehre sogar als eigentliche Glaubenslehre oder als *proximum fidei* (J. Gerson, D. Petavius, L. Billot).

Das göttliche Erkennen Christi absorbiert sein menschliches Erkennen nicht, sondern macht es reicher und vollendeter – ebenso wie seine Gottheit die Menschheit nicht zerstört. Sein menschliches Wissen ist nicht bloß Schein und auch nicht eine Art lebloses Instrument. Es hat Teil an der Integrität und Vollkommenheit des 'perfectus homo' und bleibt nicht unberührt vom hypostatisch geeinten göttlichen Lichte.

³⁰ *Lumen gentium*, n. 25, Pius IX (DS 2879; D 1638).

³¹ B. de Margerie, *Divus Thomas* 86 (1983) 36 f.

³² So argumentiert M. J. Scheeben (vgl. R. M. Schmitz, *Doctor Communis* 36 (1983) 347–359).

Die nestorianisierende Assumptus-Homo-Theologie neigt dazu, »falsche Probleme« (Ph. de la Trinité)³³ aufzustellen; sie begründet die Gottesschau unrichtig wegen ihres Beweismotstandes für eine außerordentliche Nähe Jesu zu Gott (bei P. Galtier, ähnlich auch K. Rahner)³⁴ – falls sie sie überhaupt wirklich inhaltlich und nicht nur verbal bejaht.

In diesem Zusammenhang hilft eine Parallele zu besserem Verständnis: Auch bei der Heiligkeit Jesu sind ähnliche Unterscheidungen wichtig: Bedingt durch die Hypostatische Union gibt es zuerst die 'sanctitas substantialis' der Menschheit Christi, welche zwar begrenzt und nicht mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes gleichzusetzen ist, aber vom ersten Augenblick seines irdischen Lebens an vollkommen existiert und nicht vermehrt werden kann³⁵. Doch es ist nicht nur die naturhafte enge Verbindung mit Gott, die christologische Perichorese, sondern zugleich auch der besondere Sendungsauftrag, der Jesus schon vom Beginn seines irdischen Lebens an heiligt; die Gaben des Hl. Geistes sind ihm in einzigartiger Weise geschenkt. Darüber hinaus aber gibt es im irdischen Leben Jesu dann auch ein Wachsen in der Gnade durch verdienstliche Werke, die er bis zur Kreuzeshingabe in immer zunehmenderer Wertfülle gewirkt hat, so daß seine und seines mystischen Leibes Verherrlichung beim Vater wirklich von ihm verdient worden ist. Ähnliches gilt für die menschliche Liebe Jesu: Die restlose Hingabe an den Vater ist schon bei der Menschwerdung gegeben; die 'caritas infusa' ist nicht über die Jahre verteilt, sondern von Anfang an ganz geschenkt; viele sichtbare Aktivierungen jedoch geschahen im Nacheinander, das Tugendleben konnte sich entfalten.

Das Wachsen Jesu in Gnade und Liebe wird nun aber nach allgemeiner Auffassung in seiner Bedeutung keineswegs dadurch ausgeschlossen oder gemindert, daß er schon von Anfang an auch in vollkommener Heiligkeit und Hingabe existierte. Will man auch für diese Parallele Schwierigkeiten auf Grund eines angeblich von der Tradition jahrhundertlang überzogenen »Perfektionsprinzips« behaupten? Warum sollten dann die entsprechenden Schwierigkeiten für ein Verständnis des Erkenntnislebens Jesu wesentlich anders beurteilt werden?

Vollkommene Gottesliebe zugleich mit einem Wachsen Jesu in der Gnade und Nächstenliebe anzunehmen, ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung einer »Bewußtseinsspaltung« oder »Schichtung in Stockwerke« für seine Seele. Der eine Akt der Gottesliebe Jesu kann ja zugleich notwendig (auf die Vollkommenheit Gottes in sich bezogen) und unter anderem Aspekt (insofern das höchste Gut

³³ Vgl. Ph. de la Trinité OCD, Ephem. Carmelit. 11 (1960) 3–52.

³⁴ A. Galli, Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo, Divinitas 13 (1969) 417–454.

³⁵ Vgl. DictThéolCath 8, 1276 f.; J. Rohof SCJ, La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique, Freiburg 1952 (Studia Friburgensia, Nouv. Serie, fasc. 5); B. Leeming SJ, The Holiness of Christ, The Irish Theological Quarterly 18 (1951) 238–253; A. Moran SJ, La sainteté substantial de la humanidad de Cristo en la teología de los ss. XVI y XVII, Estudios Ecl 25 (1951) 33–62; A. Vughts, La grace d'union d'après S. Thomas d'Aquin, Tilburg 1946. Eine Entwicklung zu dieser Unsündlichkeit und Heiligkeit zu behaupten würde einen Gegensatz zum 2. Konzil von Konstantinopel (553) bedeuten mit seiner Verurteilung des Theodor von Mopsuestia: »Wer behauptet, Christus sei erst nach seiner Auferstehung ganz unsündlich geworden, sei im Banne« (DS 434, D 224).

Grund ist, die Kreatur zu lieben) durchaus frei sein. Sollte man nicht von daher auch das Wissen Jesu besser verstehen können?

Die Kirche verkündet mit der heiligen Schrift: Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich für mich dahingegeben (Gal 2, 20). Sie hat niemals verkündet, daß der Gottmensch mich am Kreuz nur als Gott geliebt hat und sich nur mit göttlicher Liebe für uns hingegeben hat³⁶. Niemals hat sie geglaubt, Christus habe im Augenblick, wo er für unser Heil starb, in seinem menschlichen Wissen nichts von den Sünden des einzelnen und nichts von meiner Person gewußt.

Die Kenosis Christi konnte nicht in einem Ausschalten seines Gottesbewußtseins bestehen und auch nicht in einer Aufhebung seines menschlichen Wissens. Sein Leiden bestand nicht in einer Verdunkelung seines göttlichen oder menschlichen Wissens, sondern darin, daß er gerade als Mensch schmerzlich ganz klar die Sünden und die Leiden jedes einzelnen empfand³⁷ und dieses Wissen bewußt auf sich nahm.

Der moderne Neo-Agnoetismus ist zumindest indirekt dem Glauben entgegengesetzt; er nimmt den Gläubigen den Trost, daß sie in ihren menschlichen Schwierigkeiten mit dem leidenden Christus in besonderer Weise verbunden sind; er rückt den Erlöser in eine nebelhafte Ferne, so daß man schließlich beim traurigen Skeptizismus der Magdalena verbleibt: Man hat meinen Herrn von mir genommen, ich weiß nicht, wo man ihn hingelegt hat (vgl. Joh 2, 13). Für die Skepsis des Agnoetismus bleibt völlig verschlossen, was Pius XI.³⁸ näher erklärt hat: Man kann in einem durchaus richtigen Sinne sogar vom Trösten Jesu sprechen: Wenn wir ihm keinen Trost geben können, dann können wir ihn auch nicht beleidigen. Wenn wir ihn durch unsere Sünden beleidigen konnten, dann können wir ihm auch durch unsere guten Werke in der Kraft des Heiligen Geistes Trost schenken. Deshalb haben wir die Pflicht, den leidenden Christus zu »stärken«. Dies ist nur möglich, weil er auch in seinem vorösterlichen menschlichen Erkennen um unser Mitopfern und Mitsühnen durch unser bereitwilliges Annehmen des Leides wußte – wie bei Maria und Johannes unter dem Kreuze oder bei Simeon –, weil er die Leiden der Gerechten, die um seinetwillen gelitten haben und die er liebt wie seinen Augenstern (vgl. Mt 8, 17; Is 53, 4) gekannt und sich zu eigen gemacht hat. Im eingegossenen Wissen war er nicht auf Bilder seiner Erfahrung angewiesen; in schmerzhafter und nicht beseligender Erkenntnis konnte dieses Wissen viele Personen betreffen³⁹. Nur deshalb ist es möglich, zu »ergänzen, was am Leiden Christi fehlt« (Kol 1, 24). Wir können also wie schon Gregor von Nazianz erklärt,

³⁶ Vgl. B. de Margerie, *Doctor communis* 36 (1983) 151 f.

³⁷ In der Enzyklika *Mystici Corporis* heißt es: »In praesepibus, in Cruce, in sempiterna Patris gloria omnia Ecclesiae membra Christus sibi conspecta sibi conjuncta habet longe clarius, longeuque amantius, quam mater filium suum in gremio positum, quam quilibet semetipsum cognoscit ac diligit« (AAS 35 (1943) 230). B. de Margerie macht darauf aufmerksam, daß dieser Text der Enzyklika *Mystici Corporis* in DS 3812 nicht aufgenommen ist.

³⁸ Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, AAS 20 (1928) 173 ff.

³⁹ Luis De la Puente SJ, (*Ludovicus de Ponte*) *Meditaciones Espirituales* (Barcelona 1884, p. 367, 472), t. 2 p. 4, med 1, p. 4 § 4; med. 20 p. 3 § 4 (latein. Übersetzung von M. Trevinnio und A. Lehmkühl, Freiburg ²1909, 29–32, 194–200).

»Christus Barmherzigkeit erweisen«⁴⁰, den Durst des leidenden Heilandes lindern (Heinrich Seuse⁴¹) oder ähnlich wie Maria unter dem Kreuz ihm Trost geben (J. Escrivà de Balaguer⁴²). Dies ist unmöglich zu verstehen, wenn man monophysitisch oder doketisch vom Wissen Jesu denkt oder von einem überzogenen Perfektionsprinzip her; es ist nur dann theologisch zu erhellen, wenn man die vorösterliche Gottesschau und das universale Wissen Jesu vorbehaltlos bejaht.

Christus ist Urheber des Heiles (Hebr 2, 10), d.h. der Gottschauung. Was er mitteilen wollte, mußte er selbst schon besitzen, und zwar schon vor Ostern, »denn nicht in seiner Verherrlichung, sondern in den Mühsalen und Schmerzen, die er von der Krippe bis zum Kreuz erduldet, war er Urheber unseres Heiles«⁴³.

Ich suchte ihn der mich tröstet, heißt es in Ps. 69, 21. Johannes Paul II. erklärt, daß der Erlöser am Kreuz selbst das Erbarmen der Menschen anzurufen scheint (n. 7), das wir ihm persönlich bezeugen können. Konnte im Rahmen des messianischen Programmes Christi im Lauf der Offenbarung des Erbarmens durch das Kreuz die Würde des Menschen mehr geachtet und erhoben werden als dadurch, daß er, der Erbarmen findet, zugleich »Erbarmen schenken« darf? Nimmt nicht Christus letzten Endes dem Menschen gegenüber diese Haltung ein, wenn er sagt: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«? Sind nicht die Worte der Bergpredigt: »Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden«⁴⁴, in gewissem Sinn eine Synthese der ganzen Frohbotschaft, des ganzen wunderbaren Austausches (»*admirabile commercium*«), den sie in sich schließt und der als einfaches, kraftvolles und zugleich »sanftes« Gesetz die Heilsordnung selber prägt?⁴⁵

3. Gottesschau und Freiheit der Hingabe

In der unmittelbaren Schau Gottes ist die Liebesverbindung mit ihm unlöslich; sie kann nicht mehr aufgegeben werden, da kein Motiv stark genug wäre, zum Tausch des Unendlichen gegen ein endliches Gut zu bewegen. Das aktuelle

⁴⁰ Gregor von Nazianz, Or. 14 De pauperum amore, 40 (PG 35, 910).

⁴¹ Von dem Mystiker Heinrich Seuse werden außerordentliche Fastenübungen berichtet: »Wenn er bei der Abenderfrischung oder bei Tisch so dürstend den Wein wegschob, hob er zuweilen seine Augen empor und sprach: 'Ach himmlischer Vater, nimm als Opfer meines Herzblutes diesen kühlen Trank und lösche damit deinem Sohn den Durst, den er erduldet, als er sterbend am Kreuze hing.'« (Das Leben des seligen H. Seuse, übersetzt von G. Hofmann, Düsseldorf 1966, 96).

⁴² »In der dunklen Verlassenheit der Passion schenkt Unsere Liebe Frau ihrem Sohn den Balsam der Zärtlichkeit, der Einswerdung, der Treue – ein Ja zum göttlichen Willen. An der Hand Mariens wollen auch wir – du und ich – Jesus Trost spenden, indem wir immer und in allem den Willen seines Vaters, der auch unser Vater ist, annehmen«. (J. M. Escrivà de Balaguer, Der Kreuzweg, 4. Station (Übers. von J. Arquer), Köln 1982, 46).

⁴³ J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III, Münster 1870, n. 231 (S. 280); vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. III q 9 a 2.

⁴⁴ Vgl. Johannes Paul II, Enz. »*Dives in misericordia*«, 30. 11. 80 n. 7 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 26, S. 23; 25).

⁴⁵ Vgl. A. a. O., 26.

Erkennen des bonum infinitum bewegt den Willen notwendig. Diese »Notwendigkeit« (*necessitas infallibilitatis*) der Bindung ist vollkommener als Wahlfreiheit, aber nicht mehr verdienstlich. Mit der unmittelbaren Gottbegegnung der Seligen ist eine höchst bewußte, aber nicht mehr meritorische Selbstverfügung und Herrschaft über die eigenen Handlungen gegeben. Die unverlierbare Bindung an das unendliche Gut durch den aktuellen Besitz der Seligkeit läßt keinen unausgefüllten Raum; alle nur erdenkbaren Wünsche sind mehr als erfüllt, und es ist nicht mehr möglich, etwas »außerdem« zu wollen.

Daraus folgt anscheinend, daß auch der Wille Christi unter dem Eindruck der Gottesschau determiniert ist. Um noch einen Raum für Verdienstlichkeit und selbstmächtige Entfaltung zu wahren, meinten deshalb manche Theologen, ein Fehlen der Gottesschau Jesu vor seiner Auferstehung oder Himmelfahrt behaupten zu müssen (G. Hermes, A. Günther, H. Klee, H. Schell⁴⁶), oder sie meinten, daß sie zumindest beim Leiden des Gottmenschen suspendiert, bzw. nur abgeschwächt vorhanden gewesen sei (vgl. M. Cano, Gregor von Valencia, A. Salmeron, J. Maldonatus, K. Adam)⁴⁷. Diese Theorie resigniert vor den Schwierigkeiten, das Miteinander von Gottesschau und Freiheit zu verstehen. Sie läßt sich nach den Enzykliken 'Mystici Corporis' und 'Haurietis Aquas' nicht mehr aufrechterhalten und ignoriert die Tradition. Diese Theorie muß auch andere gesicherte Erkenntnisse der Glaubenslehre als Fremdkörper betrachten, z.B. die Tatsache, daß Christus nicht nur sündenlos, sondern unsündlich war⁴⁸, d. h., daß seine verdienstliche Freiheit keineswegs Freiheit zum Sündigenkönnen einschließt.

In einem einzigen Akt der Gottesliebe liebt Christus Gott zugleich »notwendig«, insofern dieser in sich die höchste Vollkommenheit bedeutet, und in freiem Gehorsam, insofern das höchste Gut Grund ist, auch Geschaffenes zu bejahen. In der Gottesschau und mit der dadurch bedingten vollkommenen menschlichen Gottesliebe konnte Christus nicht das höchste Gut als bloßes Teilgut erfassen und bejahen, bzw. sich täuschen. Er konnte nicht in einem begrenzten Gut seine Erfüllung suchen wie unser Wille, dem das höchste Gut in der Gottesschau nicht präsent ist und der außerdem durch die Erbsünde geschwächt ist. Wenn Christus die Freiheit zur Sünde fehlte, so ist dies kein Mangel, keine Einengung des Willens, sondern Fehlen eines Mangels, nämlich Überlegenheit über jede nur mögliche täuschende Anziehungskraft irgendeines Objektes. Ein begrenztes Gut als solches konnte die freie Selbstbestimmung des Willens Jesu nicht determinieren.

Leiden und Sterben hat für jedes Geschöpf seiner innersten Natur nach den Charakter eines malum. Auch wenn es von Gottes Willen geboten ist, bleibt es in sich ein malum. Dieses Übel wirkt aber auf jeden Willen (*voluntas ut natura*)

⁴⁶ Vgl. J. Stöhr, Das Miteinander von Freiheit, Unsündlichkeit und Gehorsam in der Erlösungstat Christi, *Doctor Communis* 22 (1969) 225–241; 234.

⁴⁷ Gregor von Valencia, *De incarnatione*, disp. 1 q. 9 p. 2 (ed. Ingolstadt 1597, IV, 293); *Pater prohibuit redundantiam beatificae delectationis*; A. Salmeron, *Commentarii in evangelicam historiam*, tom X, tr. 11 ratio 9 (ed. Köln 1604, 112); J. Maldonatus SJ, in *Matth. 26, 37*; ed. Paris 1651, col. 600; vgl. auch M. Cano, *De locis* XII, 13; K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, 291.

⁴⁸ Vgl. J. Stöhr, a. a. O., 62–68, 367 f, 370 f.

abstoßend. Der Wille Christi war dem Willen Gottes aus der Natur seines Willens und aus seiner persönlichen geistigen Entscheidung (*voluntas ut ratio*) heraus fest verbunden. Dennoch enthielt der Wille Gottes ein Teilgut, das das menschliche Wollen nicht notwendig an sich zieht, ja ein naturwidriges *malum*, Leiden und Kreuz, das auch durch den göttlichen Willen in seiner innersten Natur nicht geändert wurde. Diesem *malum* gegenüber reagiert auch der Spontan-Wille Christi, seine *voluntas ut natura*, mit Widerstreben; seine »*voluntas ut ratio*« aber mit freiwilliger Bejahung und Hingabe⁴⁹. Die Spannung zwischen »*voluntas ut ratio*« und »*voluntas ut natura*« unterscheidet das verdienstlich freiwillige Tun Christi von den Willensakten der Seligen; er mußte kämpfen gegen Traurigkeit, Angst und Widerwillen.

Der natürliche Widerwille gegen ein drohendes Übel vermag den Willen wie nichts anderes auf das entgegengesetzte Teilgut zu fixieren. Vor Christus stand nicht nur die physische Qual des Sterbens, das übermenschliche Opfer, sondern in seinem eingegossenen Wissen wußte er um das *malum* des ganzen Menschengeschlechtes und empfand entsprechenden Abscheu. Dennoch ließ er sich durch nichts anderes binden als durch das »*vinculum perfectionis*« (Kol 3, 15) und blieb frei und unabhängig sogar gegenüber den mächtigsten Spontanregungen seines Naturwillens, indem er sich ganz dem unterordnete, dem zu dienen herrschen bedeutet.

Die zugleich freie und gehorsame Hingabe eines menschlichen Willens ist in der höchsten auf Erden denkbaren Vollendung beim Sterben Christi verwirklicht worden. Nur durch diese höchstbewußte menschliche Tat konnten dann unüberwindliche Abhängigkeit, ja sogar die Fessel der Todesfurcht gesprengt werden; so daß sich immer mehr die Verheißung des Johannesevangeliums erfüllt: »Wenn der Sohn euch frei macht, werdet ihr wahrhaft frei sein« (Joh 8, 36). Das Werkzeug dieser Befreiung ist nicht die Gottheit, sondern die ganze menschliche Natur Jesu mit seinem vollbewußten und umfassenden Erkennen und freien Wollen.

4. Todesleiden Jesu und Freude der Gottesschau

Aus der Gottesschau entfalten sich an sich Friede und Freude. Wie ist dies zu vereinbaren mit dem wahren menschlichen Leiden Jesu? Wie kann unmeßbare Freude über die unmittelbare Nähe Gottes zusammen mit dem äußersten Ölbergleiden und der Verlassenheit am Kreuze bestehen – trotz aller Arten von leibseelischen Leiden, die Christus in all ihrer Bitterkeit ausgekostet hat?

Wie kann eine menschliche Seele, wenn sie von der intensivsten Beglückung durch die Gottesschau erfüllt ist, und natürlich ihre Aufmerksamkeit voll davon in Anspruch genommen wird, noch imstande sein, eine gegensätzliche Regung des Schmerzes und der Trauer wahrzunehmen, ohne daß sich die Einheit des Seelenlebens auflöst?

⁴⁹ Vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. III q 47 a 2 ad 2.

Seit dem hl. Thomas⁵⁰ erklärt man dies weithin so, daß die übernatürliche Freude der Gottesschau in der Seelenspitze Christi gesehen wird, jedoch nicht bereits ausgebreitet über die ganze Seele Christi und die sinnenhaften Kräfte. Sowohl körperlicher als auch seelischer Schmerz konnte also in das Bewußtsein Christi eintreten. Manche Theologen erklären diese Einengung der Seligkeitsfreude auf die Seelenspitze Jesu durch ein göttliches Wunder⁵¹. Doch mit Recht hält z.B. L. Billot⁵² diese Erklärung für unzutreffend, da sich Christus sonst auf Erden ständig in einem gewissermaßen unnatürlichen Zustand befunden hätte. Schon im christlichen Altertum sind ja die Aphtharkodeten zurückgewiesen worden, die das Leiden Jesu für eine wunderbare Ausnahme hielten.

Nach der Lehre des hl. Thomas ist sensitiver Schmerz nicht unvereinbar mit der beseligenden Freude, denn der Gegenstand beider ist verschieden: Durch die Gottesschau sei Jesus im Erkennen und Wollen mit dem Vater verbunden, mit sich selbst als Sohn Gottes und mit Gott dem Heiligen Geist, während Gegenstand des sensitiven Schmerzes das Übel bei sich selbst oder dem anderen sei. Ein Überfließen der Freude in den sensitiven Bereich würde bei einer natürlichen Aktivität der Seele notwendig erfolgen, aber nicht unbedingt dann, wenn Gott direkt diese Freude bewirke, unabhängig von jeder Erkenntnis der Welt oder der inneren oder äußeren Sinne.

Wie jedoch kann seelischer Schmerz mit der Freude der Gottesschau zusammenbestehen? Thomas unterscheidet die *ratio superior* und die *ratio inferior*, nicht als zwei verschiedene Fähigkeiten, sondern als zwei Betätigungen ein und derselben Fähigkeit: die eine tendiere auf Gottes Wesen und was in ihm von Ewigkeit her geschaut werde, die andere ziele auf die zeitlichen Dinge in sich selbst⁵³. Leiden bei Jesus war möglich, insofern er mit seinem erworbenen oder eingegossenen Wissen das Leid erkannte und das Übel bei anderen sah; unmöglich war es dagegen in der *ratio superior*, der Seelenspitze, also insofern er Gott in sich selbst schaute.

Doch bleibt es schwierig zu verstehen, daß sowohl die *ratio superior* wie die *ratio inferior* zur selben Fähigkeit gehören und dennoch so Entgegengesetztes, ja widersprüchlich Scheinendes wie Freude und Schmerz in ihr koexistieren. Thomas erklärt dazu, daß Freude und Schmerz in Christus nicht völlig entgegengesetzt waren, da sie nicht denselben Gegenstand unter derselben Rücksicht betreffen⁵⁴.

Ein Miteinander von Gottesschau und wirklichem Leiden wird uns verständlicher, wenn wir die Erfahrungen der großen Mystiker heranziehen, die zugleich sowohl »Tröstlosigkeit« und »Nacht der Sinne« wie auch außerordentlich klare Gottesnähe umfassen (Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila, Anna Maria Taigi), oder an die Martyrer denken, die in den Qualen des Todes Gott freudig lobten.

⁵⁰ Thomas v. Aquin, S. Th. III q 15 a 5 ad 3; III q 46 a 6, a 8; in III Sent. d 15 q 2 a 3.

⁵¹ Th. Muldon STD, *Theologiae dogmaticae praelectiones*, t. IV, De Verbo incarnato redemptore, Romae 1960, 348–350. Besonders viele Skotisten behaupten eine privilegierte Ausnahmesituation für den Verdiensterwerb Jesu (B. Mastrius de Meldula, Ph. Faber [Le Febre] Faventinus, C. Krisper OFM).

⁵² L. Billot, *De Verbo incarnato*, Rom 1927, 280.

⁵³ Thomas v. Aquin, S. Th. I q 79 a 9.

⁵⁴ Thomas v. Aquin, S. Th. III q 48 a 7–8.

Die Freude in der Gottesschau Jesu war vollkommen, aber noch nicht vollendet. Denn der Besitz des höchsten Gutes schließt an sich noch nicht notwendig zugleich eine unmittelbare Beziehung zu allen geschaffenen Möglichkeiten der Freude mit ein. Wenn Gott sich selbst der Seele schenkt, bringt er noch nicht notwendig auch alle geschaffenen Gaben mit: ein quantitatives Wachsen der Freude auf dieser sekundären Ebene ist möglich.

Da Christus den Tod freiwillig um unseres Heiles willen auf sich nahm, ließ er seine Gottesschau vor Ostern nicht soweit ausstrahlen, daß die Leidensfähigkeit und die natürlichen Kräfte seiner Seele ganz davon absorbiert wurden. Hebr 12, 2 erklärt deshalb: »Angesichts der Freude hat er das Kreuz auf sich genommen.«

Die Gottesschau als solche kann nicht zum Leiden bringen. Es handelt sich ja um die völlige Hingabe an den liebenden Vater. Ihre Tatsache bezeugt uns zwar, daß Jesus schon vom Beginn seiner Menschwerdung an uns mit menschlicher Liebe in außerordentlicher Weise liebt; aber sie macht nicht deutlich, daß unsere Sünden Christus auch menschlich zum Leiden bringen. Erst die eingegossene Erkenntnis Jesu läßt uns sein Todesleiden und seinen einzigartigen Schmerz verstehen. Darauf hat besonders B. de Margerie hingewiesen. Durch sein eingegossenes Wissen wußte Jesus, wie es um das Herz der Menschen aller Zeiten steht (vgl. Joh 2, 25; 16, 30; 21, 17).

Gewiß, bereits durch seine menschliche Erfahrung wußte Christus um Bosheit, Treulosigkeit und Feigheit und hat darunter gelitten. Doch wurde sein Todesleiden dadurch verstärkt, daß er auch kraft seines umfassenden eingegossenen Wissens in schmerzhafter und nicht beseligender Weise jede einzelne unserer Sünden kannte und sie gesühnt hat. Dieses eingegossene Wissen betraf viele Personen und Ereignisse. Dies war deshalb möglich, weil Jesus in seinem höheren Wissen ebensowenig wie bei der Gottesschau sinnenhafte Bilder und Erfahrungen zur Vermittlung brauchte.

Die innerste Vergöttlichung der Seele Jesu durch die Gottesschau strömte mit seiner Verklärung auch in seine Leiblichkeit über. Am Kreuze jedoch war dies nicht der Fall. Christus sah nicht nur die physische Qual des Sterbens, das übermenschliche Opfer vor sich, sondern auf ihn drang alles Übel des ganzen Menschengeschlechtes ein und erregte seinen Abscheu. Erst bei der Auferstehung wurde die Seele Christi so intensiv an den unendlichen Gott gebunden, daß jede Abhängigkeit von Schmerzhaftem und Begrenztem aufhörte und sogar die Bindung von Leib und Seele in einer »extasis amoris« gesprengt wurde.

Im Bewußtsein des verherrlichten Christus ist zugleich der einzige Akt der liebenden Gottesschau mit dem eingegossenen Wissen um die Vielheit der Glieder seines mystischen Leibes gegenwärtig. Nach B. de Margerie SJ ist dies eine Parallele zu der einzigen Hingabe des ewigen Hohenpriesters (vgl. Hebr 9, 26), die zugleich mit der Vielheit der Opferakte der Priester als seiner Werkzeuge und Ausspender des Christusgeheimnisses sichtbar wird.

In der Apokalypse beschreibt der Lieblingsjünger das Lamm mit den sieben Hörnern und sieben Augen (5, 7). Dieses Bild des Lammes bezieht sich nicht nur auf den Auferstandenen, sondern meint die leidende und verherrlichte Menschheit Christi; die »sieben Augen« sind auch schon diejenigen des Schlachtopfers von Kalvaria⁵⁵, das sich in klarem Bewußtsein und schmerzlicher Liebe persönlich für mich und für jeden einzelnen von uns hingegeben hat.

⁵⁵ B. de Margerie, *Divus Thomas* 86 (1983) 13.