

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	52 (2005)
Heft:	3
Artikel:	Vom Wissen Jesu : ein Lehrstück zum Zusammenspiel von Exegese und Dogmatik
Autor:	Müller, Wolfgang W.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760663

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

WOLFGANG W. MÜLLER

Vom Wissen Jesu

Ein Lehrstück zum Zusammenspiel von Exegese und Dogmatik

Wissen und Bewusstsein Jesu Christi sind für die Christologie von grossem Belang. Beide Grössen wollen etwas über die Frage nach dem Selbstverständnis des vorösterlichen Jesus aussagen. Die Erhebung dieser christologischen Daten reiht sich in die Liste ähnlicher Fragestellungen ein (z.B. eschatologisches Verständnis Jesu, Praxis des letzten Abendmahls, jesuanisches Todesverständnis).

Die Evangelien sprechen übereinstimmend von einem exemplarischen Sohnesverständnis Jesu als Zentrum seiner Reich-Gottes-Botschaft. Mitte und Ausgangspunkt der jesuanischen Verkündigung ist die einzigartige Relation Jesu zu Gott, seinem Vater. Zugleich sprechen dieselben Quellen vom menschlichen Nichtwissen Jesu. So weiss er nicht den Tag der Parusie (vgl. Mk 13,23). Jesus kennt die Erfahrung der Gottesverlassenheit am Kreuz (vgl. Mk 15,34). Alle Evangelien sprechen vom Leid und Tod Jesu. Das lukanische Jesusbild rechnet mit einem Wachstum in der natürlichen Erkenntnis und in der vom Hl. Geist erfüllten Weisheit während Kindheit und Jugend Jesu (vgl. Lk 2,40.52). Während das Johannesevangelium die menschliche Geschichte Jesu aus der einmaligen Einheit von Gott und Logos theozentrisch ‚von oben‘ konzipiert, stellen die synoptischen Evangelien die Gottheit Jesu ‚von unten‘, aus der geschichtlichen Perspektive des Lebens Jesu dar.

Das Konzil von Chalkedon als altkirchliche Synthese des kirchlichen Christusbekenntnisses spricht vom wahren Gottsein und wahren Menschsein Jesus des Christus. Der systematischen Reflexion des Glaubens ist eine Systematisierung dieser neutestamentlichen Aussagenreihen aufgegeben. In vormodernen Zeiten wurde die Erstellung einer solchen Synthese traditionell in einer ungeschichtlichen Weise geboten. Das Aufkommen des Geschichtsbewusstseins, das Aufbrechen einer ungeschichtlich konzipierten Metaphysik, das neue Paradigma einer Bewusstseinsphilosophie haben die Synthese der Schule obsolet werden lassen. Die neuzeitliche Frage nach dem Seelenleben Christi liegt im Spannungsfeld der klassischen christologischen Thematik. Zur Deutung des Gottesbewusstseins Christi, wie es im Menschen Jesus zu finden ist, muss vom menschlichen geistigen Seelenleben Jesu ausgegangen werden. Die

Geistigkeit Jesu ist das Prinzip des Bewusstseins, um das es bei dieser Thematik (und Problematik!) geht.

In der Beantwortung dieser Fragestellung divergieren Exegese und Dogmatik. Wird einerseits die Gottheit Jesu mit Berufung auf die Geschichtlichkeit seines Wissens in Frage gestellt, so kann andererseits das Christusbekenntnis nicht ohne die Geschichtlichkeit des Christusereignisses ausgesagt und bekannt werden. Dieser divergierende Prozess bei der Größen lässt sich paradigmatisch am Problem des Wissens Jesu veranschaulichen. Die dogmatische Lehre betont in Treue zum Konzil von Chalkedon die Einheit der zwei Naturen in der einen Person. Die Exegese spricht weit verhaltener über eine mögliche historische Konzeption der Selbstinterpretation Jesu. Der vorliegende Artikel unternimmt den Versuch, exegetische und dogmatische Fragestellung im Blick auf das Verständnis des Selbstbewusstseins Jesu in ein Gespräch zu bringen. Dies soll in mehreren Schritten geschehen. Zunächst soll die klassische Lehre vom Wissen Jesu vorgestellt werden (I.). Lehramtliche Aussagen zur Problematik (II.) und die Darstellung des transzentaltheologischen Ansatzes Karl Rahners (III.) runden die spekulative Sichtung ab, bevor dieexegetische Fragestellung erhoben wird (IV.), um, im letzten Bedenken der Frage, einen systematischen Ansatz vorzustellen, derexegetische und dogmatische Fragestellung zu vereinen sucht (V.).

I. Die Lehre vom Wissen Jesu in der Scholastik

a) Die Anfänge der Theorie der scientia Christi

Gratia und scientia sind jene Seinsqualitäten Christi, die in der mittelalterlichen Theologie am meisten beachtet werden. Die Frage nach dem Wissen Christi wurde von Abaelard aufgeworfen. Er fragt in seiner Schrift „*Sic et non*“ nach dem Wissen Jesu, denn in der Schrift gibt es eine Anzahl von Texten, die davon sprechen, dass Jesus Christus soviel weiss wie die Gottheit, zugleich kennt das NT aber auch Aussagen, die gegen die Annahme der These eines göttlichen Wissens sprechen. Abaelard versucht in seiner Schrift eine Synthese dieser Aussagen: „*Quod humanitas Christi non creverit in sapientia, vel quod tantumdem scierit quantum divinitas, et contra.*“¹ Gegen die Annahme eines solchen Wissens spricht sich Hugo von St. Viktor aus. In seiner Schrift „*De sapientia*

¹ PETRI ABAELARDI : *Sic et non*, LXXIII: „*Recte dicitur plenus sapientia non per intervalla temporum proficiendo in sapientiam, qua semper plenus fuit ab hora susceptionis, quoniam in Christo, ut ait Apostolus, habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Gratia namque Dei erat in illo, quia nulli mortali tanta et talis data est, ut ex quo in utero Virginis conciperetur perfectus esset Deus. Iste homo nec ad momentum aliud fuit quam Deus*“ (PL 178, 1444).

animae Christi“ begründet er seine These wie folgt: Die hypostatische Vereinigung ist jener Grund, der es erlaubt, von der Gottheit Menschliches und Göttliches von der Menschheit auszusagen. Diese Idiomenkommunikation ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die Menschheit Jesu für sich selbst die göttliche Weisheit in Anspruch nehmen darf.² Diese Annahme ist für Hugo von St. Viktor nur im Kontext des platonisch-augustinischen Wahrheitsverständnisses zu treffen. Alexander von Hales äussert sich mehrmals zur Fragstellung nach dem Wissen Jesu. Zur Behandlung dieser Frage benutzt er nicht nur die Bibel, sondern zieht auch die vier Bücher der Sentenzen des Lombarden heran. Der Franziskanertheologe nimmt fünf Arten der Erkenntnis bei Christus an: nach dem Ursprung (göttliche oder menschliche Natur), nach dem Objekt der Erkenntnis (*scientia secundum gratiam unionis*, *scientia secundum gratiam comprehensionis*) und nach den verschiedenen Naturzuständen (*integritas naturae* vs. *natura poenalis*).³ Diese Einteilung stellt etwas Neues in der Theologiegeschichte dar. Alexander spricht sich bewusst gegen die These des Viktoriners aus, und beantwortet die Frage nach der Gleichheit des menschlichen Wissens Christi mit dem Wissen Gottes wie folgt: Das Wissen Jesu ist dem Wissen des Vaters darin gleich, dass er genauso viel weiss. Der Unterschied zwischen beiden zeigt sich darin, dass der Vater alles klarer und deutlicher sieht als der Mensch Jesus.⁴

Albertus Magnus sieht als erster eine systematische Möglichkeit, die Frage nach den Fortschritten der Erkenntnisse Christi mittels aristotelischer Begrifflichkeit zu konzeptualisieren. In seiner Schrift „*De Incarnatione*“ stellt er die Frage nach dem Wissen Jesu.⁵ Jesus macht in seinem Wissen Fortschritte, dazu führt er als biblischen Beweis die Stelle Lk 2,52 an. Das intellektuelle Verstehen geht über die Hinordnung zu

² Vgl. PL 176, 845–856.

³ Alexander von Hales: *Glossa 3 S 13, n. 10*: „*Nota quod quinque modi est scientia in Christo, scilicet secundum divinam naturam et secundum humanum. Sed secundum divinam naturam est scientia quae eadem est cum divina natura [...]. Sed secundum humanam naturam quattuor modis est scientia. Primus est secundum gratiam unionis; et sic habuit scientiam secretorum incarnationis. Secundus fuit secundum gratiam comprehensionis, quoniam ipse fuit comprehensor in via; et haec est de omnibus pertinentibus ad beatitudinem. Tertius modus fuit secundum integritatem naturae quam recipit Adam; et sicut Adam cognitionem habuit de omnibus quae facta sunt propter ipsum, sic et Christus. Quinta vero scientia est secundum naturam poenalem quam suscepit; et sic per experientiam scivit quae prius non per experientiam scivit*“ (zit. nach Ed. Quaracchi, Florenz 1954, Bd. XIV, 131f.).

⁴ Vgl. ALEXANDER VON HALES: *Quaestio XLII: De scientia Christi*, n. 45 (zit. nach Ed. Quaracchi, Florenz 1960, Bd. XX, 713–730, 728f.).

⁵ SANCTI DOCTORIS ECCLESIAE ALBERTI MAGNI: *Opera Omnia. Tomus XXVI, De sacramentis, de Incarnatione, de Resurrectione*, Ed. Ignaz Backes. Münster 1958, 171–235.

den Sinneserfahrungen. So scheint Jesus Fortschritte zu machen. Diese Annahme wird jedoch zugleich relativiert, indem Albertus betont, dass Jesus nichts ‚dazu lerne‘, sondern das Gewusste auf eine neue Weise kennen lernt.⁶ Albertus spricht Jesus keine cognitio experimentalis zu. Diese Ansicht teilt Albertus Magnus mit Bonaventura. Bonaventura führt in die Debatte um das Wissen Jesu eine neue Unterscheidung ein: Was zum Wesen der Herrlichkeit gehört, erkennt Christus ‚actualiter‘, was nicht direkt zum Wesen dieser Herrlichkeit gehört, wird von Christus nur ‚habitualiter‘ erkannt.⁷

Im Rahmen der scholastischen Diskussion um das Wissen Jesu bildet der Ansatz des Aquinaten ein Novum. Thomas von Aquin spricht sich für ein erworbenes Wissen Jesu aus. Mit dieser Annahme eines erworbenen Wissens verteidigt der Schüler des hl. Albertus zweierlei. Er deutet einerseits die christologische Formel des Konzils von Chalkedon weiter aus und nimmt andererseits die Kreatürlichkeit der Welt für die menschliche Erkenntnis ernst. Erkenntnis ereignet sich in der „conversio ad phantasma“:

„Alle Theologen hatten bisher die Möglichkeit der Anwendung solcher Psychologie aufgrund eines bestimmten theologischen Apriori in bezug auf die menschliche Erkenntnis abgelehnt. Thomas sprengt dieses Apriori durch seine von Aristoteles inspirierte Psychologie: Der Mensch erkennt die Welt in der Hinwendung zur Welt.“⁸

⁶ „Solutio: Dicimus, quod Christus profecerit in scientia acquista. Profectus autem in scientia dicitur duplicter, scilicet quo devenitur in notitiam ignorati, et sic Christus non profecit, et qui devenitur in notitiam alicuius prius sciti aliter, quam prius scitum est, et sic Christus profecit“ (De Incarn., 205).

⁷ „Si ergo loquamur de cognitione eorum quae sunt essentialia gloriae, dico, quod anima Christi omnia quae cognoscit in habitu, cognoscit in actu, quia gloria est habitus in actu [...]. Si autem loquamur de cognitione eorum quae non sunt essentialia gloriae, sic non est necesse, quod omnia quae cognoscit habitu, cognoscat in actu“ (BONAVENTURA: *Opera Omnia. Tomus III*, Ed. Quaracchi, 1987, 3 S d. 14, a. 2 q. 2, S. 311). Siehe auch die Pariser Disputatio De scientia Christi, die die Frage nach dem Wissen Christi unter erkenntnistheoretischer Fragestellung behandelt (BONAVENTURA: *Quaestiones disputatiae de scientia Christi. Übersetzt, kommentiert und mit Einleitung*. Hg. v. SPEER, Andres. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992 [= Philosophische Bibliothek; 446]).

⁸ ERNST, Johannes Th.: *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung visio beata, scientia infusa und scientia acquisita*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1971, 199.

b) *Die thomatische Lehre der scientia Christi*

Thomas von Aquin befasst sich an vier Stellen in seinem Werk mit der Lehre über das Wissen Christi.⁹ Thomas von Aquin spricht sich für ein erworbenes Wissen Jesu aus. Er deutet einerseits die christologische Formel des Konzils von Chalkedon weiter aus und nimmt andererseits die Kreatürlichkeit der Welt für die menschliche Erkenntnis ernst.

Im Sentenzenkommentar wird die Thematik noch unter Einfluss des Lombarden besprochen. Christus als Mensch muss ebenfalls die *scientia creata* oder *cognitio humanum* besessen haben (d 14 q 1 a 1 cap. art.). In der *Disputatio De vertitate* (q. 20 a. 3) spricht Thomas vom doppelten menschlichen Wissen. Im *Compendium theologiam ad Reginaldum* wird den bekannten Modi des Wissens Christi die *cognitio experimentalis* hinzugefügt. Diese Erkenntnisform, so der Aquinate, soll das volle Menschsein Christi unterstreichen (com. theol. c. 216). Thomas stösst hierbei in theologisches Neuland vor. In der theologischen Summa erhält die Lehre vom Wissen Christi ihren systematischen Abschluss. Die *quaestiones 9–12* der *Tertia Pars* der *Summa theologiae* behandeln die angesprochene Thematik. *Quaestio 9* handelt von der Lehre der *triplex scientia humana* Christi. Die *scientia aquisita* spricht vom erworbenen menschlichen Wissen (als Folge der *cognitio experimentalis*). Die *scientia infusa* entsteht durch übernatürliche Mitteilung. Daneben besitzt Christus als weitere Form die *scientia visionis*. Dieses Wissen ist den anderen Menschen erst im ewigen Leben gegeben. Christus als göttlicher Logos besitzt selbstverständlich göttliches Wissen. Als vollkommener Mensch muss ebenso ein geschaffenes Wissen („*scientia creatura*“) angenommen werden (STh III q. 9 a. 1). Dieses Wissen ergibt sich aus folgenden Gründen: a) Die Vollendung der Seele: Die Seele ist in sich aufnahmefähig für alles, was der Verstand erfassen kann. Diese Möglichkeit bliebe jedoch unvollendet, solange sie nicht in die Wirklichkeit überführt

⁹ Zur thomasischen Konzeption der Theorie der *scientia Christi* siehe: SCHEFFCZYK, Leo: *Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Jesu bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung*. In: MThZ 8 (1957) 278–288; GÖSSMANN, Elisabeth: *Der Christologietraktat in der Summa Halensis, bei Bonaventura und Thomas von Aquin*. In: MThZ 12 (1961) 175–191; ERNST: *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen*, 189–205; KAISER, Philipp: *Das Wissen Jesu in der lateinischen (westlichen) Theologie*. Regensburg: Pustet 1981, 150–167; WEBER, Edouard-Henri: *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée, 1988, 199–227; TORRELL, Jean-Pierre: *S.Thomas d'Aquin et la science du Christ. Une relecture des questions 9–12 de la „tertia pars“ de la somme de théologie*. In: BONINO, Serge-Thomas (Hg.): *Saint Thomas au XXe siècle. Colloque du centenaire de la „Revue thomiste“ (1893–1992)*. Toulouse, 25–28 mars 1993. Paris: Editions Saint Paul 1994, 394–409; TORRELL, Jean-Pierre: *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. Bd. 1. Paris, Desclée 1999, 135–149.

wird. Die Seele Christi muss folglich neben dem göttlichen Wissen noch ein kreatürliches Wissen haben, sonst wäre Christi Seele unvollkommener als die Seelen der übrigen Menschen. b) Mit dem Wesen der menschlichen Seele ist notwendigerweise ein geschaffenes Wissen gegeben.

Christus besitzt ebenso das Wissen der Seligen im Schauen Gottes (STh III q. 9 a. 2; q. 10). Der heutige Leser der thomasischen Christologie erwartet nach den grundsätzlichen Erwägungen die Aussage, dass Christus ein geschaffenes Wissen habe, das dem unsrigen gleicht. Der theozentrisch argumentierende Theologe des Mittelalters erörtert jedoch zunächst eine andere Form des Wissens. Christus wird bereits das Wissen der Schau der Seligen zugesprochen. Der vorgenommene Argumentationsgang manifestiert die Tatsache, dass Christus unser Heil verursacht. Das Heil, das Gott den Menschen zuspricht, ist endgültig – die *visio beatifica*. Die Ursache hat selbst in sich, was sie verursacht: Christus besass von Anfang an die Gottesschau.¹⁰ Thomas unternimmt nicht den Versuch, die selige Gottesschau Christi zu begründen, diese Tatsache stellt für ihn eine gegebene Glaubenswahrheit dar. In dieser *quaestio* zeigt er nur die Gründe für deren Konvenienz.¹¹ Neben der seligen Gottesschau besitzt Christus ein eingegossenes Wissen (STh III q. 9 a. 3; q. 11). Hierbei greift Thomas auf die Tradition zurück. Das Schema „*cognitio matutina – vespertina*“ (vgl. STh III q. 9 a. 2) der augustinischen Tradition wird allerdings modifiziert. Die dem Menschen gemäss Erkenntnis realisiert sich „per abstractionem“. Für die eventuelle Annahme einer „*cognitio rerum in seipso (per species infusa)*“ wird nun eine neue Begründung gesucht. Hatte Augustinus die Voraussetzung dieses Wissens psychologisch verstanden, so behandelt Thomas diese Aussage jetzt theologisch. Die Weisheit Christi ist vollkommen, denn in Christus ist alle Weisheit, die Gott einem Menschen mitteilen kann. Die Erkenntnis Christi wird unter ihrem Gottesgabencharakter betrachtet. Die „*scientia infusa*“ versteht Thomas als eine Vervollkommnung der menschlichen Potenzialität. Die „*visio per essentiam*“, so grenzt Thomas diese vom eingegossenen Wissen ab, kann diese Potenzialität nicht ausfüllen (STh III q. 9 a. 3). Beide Weisen des Wissens, die selige Gottesschau wie das eingegossene Wissen, sind jedoch aufeinander bezogen,

¹⁰ „Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato“ (STh III q. 9 a 2).

¹¹ Zur Bedeutung der *visio* im Rahmen der thomasischen Erkenntnislehre siehe: SCHILLEBEECKX, Edward: *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin*. In: DERS.: *Offenbarung und Theologie*. Mainz: Grünwald 1965, 225–293; TORRELL, Jean-Pierre: *La vision de Dieu „per essentiam“ selon saint Thomas d’Aquin*. In: DERS.: *Recherches thomasiennes. Etudes revues et augmentées*. Paris: Vrin 2000, 177–197.

sie sind ergänzende Betrachtungen der menschlichen Erkenntnis Christi. Die *scientia infusa* als *cognitio vespertina* wird durch die Schau der Dinge im Wort (als *cognitio matutina*) bestätigt (STh III q. 9 a. 3, ad 2). M.a.W.: Höhepunkt der menschlichen Erkenntnis ist die Gotteserkenntnis. Die menschliche Erkenntnis der Welt (= Gabe Gottes) wird durch die Gottesschau nicht ausgeschlossen, sondern bestätigt. Das eingegossene Wissen erlaubt der Seele Christi alles zu erkennen, was der Mensch mit dem Licht seines tätigen Verstandes zu erkennen vermag, d.h. die Gesamtheit allen menschlichen Wissens. Die Leistung der eingegossenen Tugend beschränkt sich jedoch nicht darauf, sondern mittels des eingegossenen Wissens erkennt Christus alles, was dem Menschen nur durch göttliche Offenbarung bekannt wird, sei es durch die Gabe der Weisheit, der Weissagung oder durch irgendeine andere Gabe des Hl. Geistes. Dies alles erkennt die Seele Christi „*abundantius et plenius*“, anders als die übrigen Seelen. Thomas schränkt jedoch ein, dass die „*essentiam Dei*“ durch das eingegossene Wissen nicht erkannt wird. Der Grundzug einer negativen Theologie des Konzils von Chalkedon wird respektiert, denn die Seele Christi vermag keineswegs die Wesenheit Gottes vollkommen zu begreifen.¹² Die *visio* meint ein Schauen, aber nicht ein Begreifen, denn Gott bleibt selbst für die Seele Christi unausschöpflich.

Christus besitzt auch ein durch Erfahrung erworbene Wissen. Der menschlichen Natur Christi fehlt nichts von all dem, „was Gott unserer Natur eingepflanzt hat“ (STh III q. 9 a. 4). Die menschliche Natur besitzt nicht nur einen aufnehmenden, sondern auch einen tätigen Verstand.¹³ Thomas von Aquin ist der erste scholastische Theologe, der ein solches Wissen für Christus annimmt. Christus, vollkommen Gott und vollkommen Mensch, ist zugleich *viator* und *comprehensor*¹⁴ (STh III q. 15 a. 10). Als *viator* ist er auf die göttliche Heimat hin unterwegs und teilt das Schicksal der Menschheit. Mit der menschlichen Natur nahm Christi Leib auch die leiblichen Mängel („*defectus corporis*“) an, m.a.W.: Christi Leib ist noch Schmerz und Tod unterworfen (STh III, q. 14 a.1 u.

¹² „*Ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam*“ (STh III q. 10. a. 1).

¹³ In der Lehre lässt sich bei Thomas eine Weiterentwicklung dieser Fragestellung nachweisen. Mit der Ablehnung eines erworbenen Wissens im Sentenzenkommentar (Sent. III d 18, a 3, ad 5) folgt er der damaligen Lehrtradition.

¹⁴ STh III q. 15 a. 10. Im Hinblick auf die Differenz zwischen *viator* und *comprehensor* gilt für Christus: „*Gratia autem viatoris cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suaे conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantum comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem*“ (STh III q. 34 a. 4).

2). Christus ist comprehensor, insofern er die der Seele eigentümliche Seligkeit besitzt.¹⁵

Im Rahmen der scholastischen Diskussion um das Wissen Jesu bildet der Ansatz des Aquinaten ein Novum. Thomas legt eine differenzierte Theorie des Wissens Christi vor, die in der Folge schulbildend wurde. Bis ins 20. Jh. hinein galt dieser systematische Entwurf einer Theorie des Wissens Christi als Richtschnur zur spekulativen Behandlung der entsprechenden Problematik. Diese Theorie erlaubt(e), Christus bei voller Wahrung seiner eigenen Personalität, die jene des göttlichen Logos ist, dennoch ein menschliches Ich zuzusprechen. Das Zusammendenken der *visio beatifica* mit der überlieferten Szene am Ölberg, dem Leiden Christi am Kreuz, hat stets die theologische Reflexion herausgefördert! So hat beispielsweise Melchior Cano vorgeschlagen, die *visio beatifica* im Moment der Passion Christi als ausgesetzt zu denken.¹⁶ Durch die historisch-kritische Exegese und das verstärkte Bedenken der Geschichtlichkeit des Christusereignisses ist diese spekulative Synthese brüchig geworden.¹⁷ Die scholastische Theorie der *scientia Christi* ist von dem Gedanken der Vollendung her konzipiert. Die Begründung hierfür liefert die Personeneinheit der Menschheit Christi mit dem göttlichen Logos. Die Behandlung der Fragestellung vom Moment der Vollendung anzugehen, birgt eine Gefahr in sich. In Folge kann nämlich das geschichtliche Moment des Christusereignisses als defizitär (bezüglich der Idee der Vollendung) gedacht und beurteilt werden.

II. Lehramtliche Aussagen

Gregor der Grosse, der in den Agnoetenstreit eingreift, behandelt in seinem Brief die Frage, was Christus weiss. Das Urteil lautet: „*Res autem valde manifesta est, quia quisquis Nestorius non est, Agnoita esse nullatenus potest*“ (DH 476). Es wird hierbei keine Unterscheidung zwischen

¹⁵ „Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habeat animae propriam: et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat“ (STh III q. 15 10).

¹⁶ MELCHIOR CANO: *De locis theol. XII*, ch. 13. Ed. H. Serry, Bassani, 1746, S. 447.

¹⁷ Zur älteren Diskussion dieser Thematik siehe: RAHNER, Karl: *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*. In: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, 222–245, ebd., 224 Anm. 4; KAISER, Philipp: *Das Wissen Jesu Christi*, aaO., 11 Anm. 1, 12 Anm. 2. Des Weiteren: TERNUS, Joseph: *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*. In: GRILLMEIER, Alois / BACHT, Heinrich (Hgg.): *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3. Würzburg: Echter 1954, 81–237; GRILLMEIER, Alois: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1975, 690–715.

einem Wissen, das der menschlichen Natur und einem Wissen, das der göttlichen Natur entspricht, gemacht.

Mit dem Aufkommen des Modernismus hat sich das Lehramt verschiedentlich zu Fragen des Selbstbewusstseins Christi geäussert. Das Dekret des Hl. Offiziums vom 5. Juni 1918 bestätigt die thomatische Lehre der *scientia Christi* (DH 3645–3647). Die Enzyklika *Mystici Corporis* bestätigt die lehramtliche Position der Tradition. Die selige Schau Christi übertrifft das Vermögen des menschlichen Geistes (DS 3812). In neuerer Zeit wird die Frage wieder aufgegriffen. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission „Ausgewählte Fragen zur Christologie“, im Jahr 1981 publiziert, spricht von der Aufgabe der Theologen, alle Aspekte und Werte des Christusgeheimnisses in eine Synthese zu bringen, die die bewährten Ergebnisse der Exegese und die Kenntnisse der Heilsgeschichte berücksichtigt.

„Darüber hinaus“, so fährt das Dokument fort, „bleiben die äusserst schwierigen Fragen nach Bewusstsein und Wissen Christi und nach der Art und Weise, in der der absolute und universale Wert der durch Christus ein für allemal und für alle vollbrachten Erlösung verstanden werden kann.“¹⁸

Die Internationale Theologische Kommission hat sich der theologischen Frage nach dem Selbst- und Sendungsbewusstsein Christi nochmals im Jahr 1983 angenommen. Ein Studienprojekt der Kommission fragt nach dem Inhalt des Wissens Christi, der Gott und Mensch ist, sowie nach dem ontologischen Status dieses Wissens.¹⁹ Das Leben Jesu legt Zeugnis von der Sohnesbeziehung ab, die Leben und Verkündigung Jesu Christi auszeichnet. Jesus Christus ist sich bewusst, der einzige Sohn Gottes und in diesem Sinn selber Gott zu sein. Die Sohnesbeziehung impliziert zwei hermeneutische Überlegungen. Einerseits partizipiert das Bewusstsein Jesu an der Einzigartigkeit und Geheimnishaftigkeit seiner Person, die sich einer rein rationalen Betrachtung entzieht, andererseits gilt es für das Selbstbewusstsein Jesu von einer anthropologischen Sicht auszugehen. Könnte man Vertrauen haben in einen Retter, der sich selber nicht als solcher erkannte oder es nicht sein wollte?

Ehe Jesu Christi Mysterium den Menschen kund wurde, bestand in der menschlichen Wahrnehmung des Bewusstseins Jesu eine einzigartig tiefe Sicherheit: die seiner Beziehung zum Vater. „Die Anrufung Gottes

¹⁸ *Ausgewählte Fragen zur Christologie. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission.* In: HerKorr 35 (1981) 137–145, hier 141.

¹⁹ *Jesu Selbst- und Sendungsbewusstsein. Dokument der Internationalen Theologenkommission.* In: IkaZ 16 (1987) 38–49. Die moderne Fragestellung nach dem Selbst- und Sendungsbewusstsein Jesu in klassischer Fachsprache formuliert würde lauten: Quid scitur a Jesu Christo? Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato?

als ‚Vater‘ beinhaltet folglich das Bewusstsein, das Jesus von seiner göttlichen Autorität und seiner Sendung hatte.“²⁰ Dieses Bewusstsein Jesu von seiner einzigartigen Sohnesbeziehung ist die Grundlage und Voraussetzung seiner Sendung. Umgekehrt kann von dieser Sendung auf das Bewusstsein Jesu geschlossen werden. Das Bewusstsein Jesu kann vom historischen Standpunkt her aus der ursprünglichen Verkündigung über Jesus gefolgert werden. Die jesuanische Verkündigung gründet, so das Dokument, auf Jesu eigenem Bewusstsein. Das jesuanische Bewusstsein impliziert die soteriologische Dimension seines Lebens:

„Das Bewusstsein Christi, vom Vater gesandt zu sein für das Heil der Welt und für die Berufung aller Menschen zum Volke Gottes, beinhaltet auf geheimnisvolle Weise die Liebe zu allen Menschen, so dass wir alle sagen können: ‚Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich für mich hingegeben‘ (Gal 2, 20; GS 22, § 3).“²¹

Das Lehramt verteidigt den kirchlichen Glauben an Jesus Christus, wenn es die Lehre von der Vollendung des Wissens und der Gottesschau des irdischen Jesus in Erinnerung ruft. Das wirkliche Menschsein Jesu und seine geschichtlichen Bedingungen dürfen jedoch nicht als Antizipation ihrer himmlischen Vollendung in der Teilhabe an der Allwissenheit Gottes verstanden werden. Den irdischen Jesus nicht mit seinem Sohnesbewusstsein zu denken wäre ebenso falsch wie die Gottheit Jesu mit Berufung auf die Geschichtlichkeit Jesu radikal in Frage zu stellen. Die lehramtlichen Texte betonen insgesamt die Einheit, ohne sich jedoch auf eine bestimmte Theorie des Wissens Jesu festzulegen oder eine Wertung der in der Tradition bekannten Modelle vorzunehmen.

III. Der Ansatz von Karl Rahner

Karl Rahner nimmt in seiner Christologie die neuzeitliche Fragestellung auf und baut die klassische Lehre vom Wissen Christi in seine transzendentale Christologie ein. Die klassische Christologie schreibt Jesus in seinem irdischen Leben eine Unmittelbarkeit seines Bewusstseins zu Gott zu. Rahner weiss um die Verstehensschwierigkeit des modernen Menschen bezüglich der mittelalterlichen Lehre des Wissens Jesu. Gleichwohl geht er vom Gedanken eines Wissens Jesu aus. Die mit dem Wissen ausgedrückte Unmittelbarkeit Jesu nennt die Schule eine *visio immediata*, die sie jedoch nicht als *beata* qualifiziert. Rahners Überlegungen setzen beim Konzil von Chalkedon ein. Der Begriff der *Hypos-tase* drückt die ontologische Voraussetzung eines erfahrungsgestützten

²⁰ *Jesu Selbst- und Sendungsbewusstsein*. In: IkaZ 16 (1987) 42.

²¹ *Jesu Selbst- und Sendungsbewusstsein*. In: IkaZ 16 (1987) 47.

und weltvermittelnden Wissens von Gegenständen aus. Bei Jesus Christus artikuliert die Hypostase die in seinem Leben und Sterben sich bewährende konstitutive Relation zu Gott. Die Hypostase ist der Seinsgrund seiner personalen Identität. Diese besondere Hypostase ist jedoch nicht die Relation eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer (so wie bei jedem Menschen), sondern die des Wortes Gottes zum sich dazu aussprechenden Vater. Das zum Wesen Gottes gehörende Wort ist demnach der personale Träger der menschlichen Natur Jesu. Rahner setzt bei einer Grundaussage der thomatischen Erkenntnislehre an. Sein und Beisichsein bedingen sich als Momente der einen Wirklichkeit gegenseitig. Daraum ist ein Seiendes in dem Masse bei sich als es Sein hat oder ist. Diese Aussage wird in einem weiteren Schritt auf die hypostatische Union appliziert. Die *unio hypostatica* ist die ontologisch höchste Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die höchste Seinsweise, die es außerhalb Gottes überhaupt geben kann. „Die *Unio hypostatica* besagt die Selbstmitteilung des absoluten Seins Gottes, so wie es im Logos subsistiert, an die menschliche Natur Christi als die von ihm hypostatisch getragene.“²² Besagt die hypostatische Union ein Ansichnehmen der menschlichen Natur durch die Person des Logos, dann kann es als Akt der *potentia oboedientialis* als des radikalen Angenommenwerdenkönzens seitens der Kreatur gedacht werden.

Die ontologisch höchste Bestimmtheit der kreatürlichen Wirklichkeit Christi muss, nach dem thomatischen Axiom, notwendigerweise bewusst sein, denn das ontologisch Höhere kann nach diesem Axiom bewusstseinsmäßig nicht tiefer sein als das ontologisch Niedrigere. Das menschliche Selbstbewusstsein Jesu, das in der ontologischen Selbstmitteilung gründet, muss ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität sein.

Rahner wendet sich gegen ein idealistisches Verstehen des Wissens. Das Wissen als vielschichtiges Gebilde kann sich auf verschiedene Bewusstseins- und Wissensdimensionen beziehen und sich von daher zugleich als gewusst und nicht gewusst manifestieren. „Das menschliche Bewusstsein ist ein unendlich vieldimensionaler Raum.“²³ So kann es reflex Bewusstes und Randbewusstes, Bewusstes und ausdrücklich Be-merktes, ein gegenständlich-begriffliches Bewusstsein und ein untranszental und unreflex am subjektiven Pol des Bewusstseins ange-siedeltes Wissen geben. Es gibt darüber hinaus Gestimmtheit und satzhaf tes Wissen, zugelassenes und verdrängtes Wissen, seelische Vor-kommnisse und deren reflexe Interpretation. Es gibt das Wissen unge-

²² RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 234.

²³ RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 228.

genständlicher Art des formalen Horizontes, „innerhalb dessen ein bestimmter erfasster Gegenstand zu stehen kommt, als ungegenständlich bewusste apriorische Bedingung des apostatisch erfassten Gegenstandes und das Wissen um diesen selbst.“²⁴ Indem sich Rahner gegen eine Reduktion der Erkenntnis einzig auf die gegenständliche Erkenntnis wehrt, schliesst er das Bedenken der hypostatischen Union als bloss ontischer Zusammenhang zwischen zwei sachhaft gedachten Wirklichkeiten aus. Hypostatische Union und *visio immediata* werden in der anthropologisch-transzendentalen Christologie Rahners als die absolute Vollendung des endlichen Geistes verstanden. Eine solchermassen verstandene „Bewusstseinschristologie“ impliziert das Zusammendenken einer einmaligen Einheit des menschlichen Bewusstseins Jesu mit dem Logos in „radikalster Nähe, Einmaligkeit und Endgültigkeit“.²⁵

Rahners Ansatz erlaubt zugleich das Denken des Modus dieser Gottunmittelbarkeit Jesu. Die Gottunmittelbarkeit Jesu ist als eine Grundbefindlichkeit des Geistes Jesu von der substanzialen Wurzel dieser kreatürlichen Geistigkeit her zu denken. Eine Gottunmittelbarkeit gehört zum Wesen einer geistigen Person, nämlich als unthematische Gestimmtheit, als unreflex gegebener Horizont, innerhalb dessen sich das geistige Leben dieses Geistes abspielt. Die Grundbefindlichkeit Jesu zeichnet sich ebenfalls durch diese Gottunmittelbarkeit aus. Sie ist ein inneres Moment „subjektiver Art an der hypostatischen Aufgenommenheit dieser menschlichen Geistigkeit Jesu durch den Logos“.²⁶ Nach Karl Rahner ist die so skizzierte Grundbefindlichkeit jenes Wissen, das den Freiheitsraum eröffnet, um frei und personal handeln zu können. Dieser Freiheitsraum verweist von sich auf die Transzendenz der Unendlichkeit Gottes, als die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit an sich.

Für Rahner ist damit in methodologischer Sicht zugleich der Schluss gegeben, dass sich weder Dogmatik noch Exegese der (nicht definierten) Lehre der unmittelbaren Schau Gottes durch die menschliche Seele Jesu während seines irdischen Lebens verschliessen dürfen.²⁷ Der vorgestellte Ansatz Rahners kann im Blick auf die heilsgeschichtliche Dimension des Lebens Jesu geweitet werden.

²⁴ RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 228.

²⁵ RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 235.

²⁶ RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 238.

²⁷ Vgl. RAHNER: *Dogmatische Erwägungen*, 244.

IV. Die exegetische Fragestellung

Die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu Christi, das sich exegetisch erheben lässt, scheint in Konflikt mit dem dogmatischen Christusbild zu stehen. Gleichwohl hat diese Frage eine zentrale Bedeutung für die Behandlung des eschatologischen (Selbst-)Verständnisses Jesu. Dem heutigen Leser des Neuen Testaments scheinen die Aussagen der Angst Jesu, seines Unwissens, seiner menschlichen Offenheit näher zu stehen als die dogmatischen Aussagen des kirchlichen Christusglaubens, die zugleich die volle Gottheit Christi betonen. Die systematische Arbeit hat die Aufgabe, den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese gerecht zu werden und dabei doch dogmatische Aussagen des Christusbekenntnisses zu treffen. Die historisch-kritische Lektüre der neutestamentlichen Schriften bringt es mit sich, „dass der Versuch, die Geschichte der Selbstinterpretation Jesu zu erheben – sofern es eine solche überhaupt gab –, heute schwieriger und leichter zugleich denn je ist.“²⁸ Generell lässt sich sagen, dass die neutestamentlichen Texte keine psychologischen Texte sind. Sie sind am Sein und nicht am Bewusstsein Jesu interessiert. Sie fragen gegebenenfalls nach dem Messias-Sein Jesu, aber nicht nach seinem messianischen Selbstbewusstsein.²⁹ Die Beschäftigung mit den Ursprüngen christlichen Glaubens aus Person, Wirken und Geschick Jesu von Nazaret manifestiert einerseits das stete historische Interesse der dogmatischen Christologie, andererseits wehrt es der Gefahr ihrer naiven oder ideologischen Vereinnahmung. Die historische Jesusfrage findet sich inmitten der Relativität historischer Erkenntnis. Jede Jesusdarstellung ist damit eine Konstruktion. Die Konstruktion des Historischen, die Vergangenheit und Gegenwart zusammenbindet, ist eine Erzählung, die sich an Quellen orientiert weiss.³⁰

Bereits Anton Vögtle, der die Anregungen der dogmatischen Christologie aufgreift, verweist auf eine Spur, die es ermöglicht, über den tiefen Graben zwischen Exegese und Dogmatik in der Frage nach dem Selbstverständnis Jesu eine Brücke zu bauen. Jesu Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar. Die Annahme eines echten Fortschreitens Jesu in der Erkenntnis des göttlichen Heilsplanes und der

²⁸ VÖGTLER, Anton: *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*. In: VORGRIMLER, Herbert (Hg.): *Gott in Welt. FS Karl Rabner*. Bd. 1. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1964, 608–667, hier 621.

²⁹ GNILKA, Joachim: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 1993, 251–267 (S. 267 weitere Lit. zum exegetischen Aspekt der Thematik!).

³⁰ Vgl. dazu: SCHRÖTER, Jens: *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (= Biblisch-theologische Studien 47). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001, 220–223.

Art seiner Verwirklichung kann im jüdischen Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gesehen werden.³¹ Die Verkündigung Jesu schreibt sich in Reichtum und Vielfalt messianischer Erwartungen in frühjüdischer Zeit ein. Die christologische Re-Interpretation jüdischer Messiahhoffnung(en) muss die jüdische An-Frage dieser Kategorie aushalten.³²

V. Ein Lösungsvorschlag

Der Dominikaner Jean-Pierre Torrell verweist in seinen theologiegeschichtlichen Untersuchungen zur thomasischen Theorie des Wissens Jesu auf einen Weg, der zu einer Verständigung mit der (heils-) geschichtlichen Betrachtung des Lebens Jesu führen kann.

Torrell weiss um die Einwände, die der Lehre vom Wissen Jesu heute entgegengebracht werden.³³ Auch für Thomas stellt sich die Frage, wie die *visio immediata* und Gethsemane, Passion und Tod am Kreuz zusammengedacht werden können. Thomas handelt diese Frage systemimmanent im Rahmen der Lehre der Leidenschaften („*passiones*“) ab. Mit Aristoteles geht Thomas einig, dass es eine Unmöglichkeit ist, im selben Subjekt zur gleichen Zeit zwei verschiedene, sich widersprechende Leidenschaften anzunehmen.³⁴ Dies, so Thomas, treffe jedoch bei Jesus Christus nicht zu (STh III q. 46 a. 8 ad 2). Im Falle Christi gibt es eine Autonomie des Spiels der verschiedenen Kräfte. Diese Autonomie bewirkt, dass jede Leidenschaft sich nur auf ihr eigenes Objekt bezieht und sich nicht auf andere Objekte ausdehnt. Mit einem Zitat von Johannes von Damaskus stützt Thomas seine Ansicht: „Die Gottheit Christi ,liess das Fleisch das tun und leiden, was ihm eigentümlich ist“ (De fide orthodoxa, III, 19 [PG 94, col. 1080; STh III q. 46 a. 8 sed contra]). Ein analoger Fall nimmt Thomas bei den Tugenden Christi an. Voll der Gnade besässe Christus alle Tugenden. Er besitzt jedoch nicht die Tugend des Glaubens, da er die *visio beatifica* hat (STh III q. 7 a. 2–3). Scholastisch formuliert: Bevor die Frage nach dem ‚quid sit‘ der *visio* gestellt wird, muss die Frage nach dem ‚an sit‘ beantwortet werden.

³¹ Vgl. VÖGTLER: *Exegetische Erwägungen*, 624ff., 666.

³² Siehe dazu etwa: Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 8: *Der Messias*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993.

³³ TORRELL, Jean-Pierre: *S. Thomas d’Aquin et la science du Christ*, aaO. Autoren, die die klassische Theorie ablehnen listet Jean Galot auf: GALOT, Jean: *Le Christ terrestre et la vision*. In: Greg 67 (1986) 429–450. Der traditionellen Darstellung der thomasischen Lehre folgt: ERNST: *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*. aaO.

³⁴ *Sententia liber Ethicorum*, VII, 14, 1154 a–1154 b 34, Opera omnia, 46/2, 434–439. Bei Thomas: „Quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contraria, sed quamcumque; et e conversio“ (STh III q. 46. a 2).

Dieser Zugang verweist nochmals auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit Christi. Nach der thomasischen Erkenntnistheorie kann das göttliche Wissen seitens der Menschen nicht über die *visio* gedacht werden. Die *visio* ist begrifflich nicht konstruierbar. Damit ein menschlicher Intellekt etwas erkennen kann, bedarf es der Rezeption von Erkenntnisbildern („*species*“). So nimmt Thomas für Christus eine andere Art der Erkenntnis an, dies leistet die *scientia infusa*. In dem eingegossenen Wissen erkennt Christus die Dinge in ihrer eigenen Natur, die Christi Menschengeist angemessen sind.³⁵ Das eingegossene Wissen strömt in die Seele durch ein Licht von oben und entspricht der Natur der Engel (vgl. STh III q. 9 a. 4). Da Christus aber kein Engel ist, realisiert sich die Rezeption dieser Erkenntnisbilder bei Christus nach menschlichen Bedingungen. Somit ist der Zugang zur dritten Form des Wissens gefunden: Die *scientia acquisita* erlaubt das Denken eines geschichtlichen Wissenserwerbs Christi. Diese Verbindung der drei Modi des Wissens lassen die Frage nach der *visio* Christi nicht nur nach dem Prinzip der Perfektion (wie die Schule) verstehen, sondern erlaubt ebenso das Bedenken einer heilsgeschichtlichen Weise der „*perfectio*“.³⁶ Diese heilsgeschichtliche Sicht schliesst sich an das Prophetische an. Für Thomas kann sich die Prophetie („*lumen intellectuale, propheticum*“) einzig durch das *lumen*, ohne Zuhilfenahme der *species* realisieren.³⁷ Die menschliche Seele des Logos ist von einem höheren Licht erfüllt, die das Geist- und Lichterfülltsein der Propheten übersteigt. Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Frage nach dem Wissen Jesu kann „messianisches Licht“ genannt werden, das ebenso die Quelle prophetischer Inspiration ist.³⁸ „L’âme du Christ reçoit aussi du Verbe ou du Saint-Esprit une lumière infuse par laquelle il lui est possible de connaître le plan de Dieu sur

³⁵ „*Scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionata*“ (STh III q. 9 a. 3).

³⁶ „Le partage par le Christ de notre condition humaine contrainte sa soumission à un certain nombre des contraintes ou des servitudes que nous connaissons. Même si ces limites sont réduites au minimum, elles existent cependant et sont reconnues dans une certaine mesure, et cela écarte encore de fait un emploi sans nuance du principe de perfection“ (TORRELL: *Le Christ en ses mystères*, 148).

³⁷ Vgl. TORRELL, Jean-Pierre: *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d’Hugues de Saint-Cher*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1977, 222–226.

³⁸ Jean-Pierre Torrell schlägt vor, dieses Licht Christi entweder „christisches Licht“ oder „messianisches Licht“ zu nennen, vgl. TORRELL: *S. Thomas d’Aquin et la science du Christ*, 407f. Im Gesamtduktus der vorgeschlagenen These wird im Folgenden der Begriff „messianisches Licht“ übernommen, da er stärker den heilsgeschichtlichen Aspekt der Fragestellung hervorhebt.

l'humanité [...] le Christ reste ainsi pleinement soumis à sa condition humaine.“³⁹

Der mittelalterliche Traktat *De scientia Christi* teilt mit der neuzeitlichen Behandlung der Problematik das erkenntnistheoretische Interesse. Der Frage, wie Jesu Wissen und Selbstbewusstsein angesichts der kirchlichen Christologie beschaffen sind, gilt das theologische Interesse in beiden Perioden. Die thomasische Theorie des Wissens Christi unter dem Aspekt des messianischen Lichtes zu lesen erlaubt eine Brücke zwischen kritisch-historischer Sicht des Lebens Jesu und dem kirchlichen Christusglauben zu schlagen. Mittels dieser Zugangsweise lässt sich ebenfalls der Ansatz Rahners in heilsgeschichtlicher Intention weiten. Das Moment der Messianität Christi bildet demnach einen Ansatzpunkt, das Selbstverständnis Jesu sowohl in exegetischer wie in dogmatischer Sicht zu betrachten, um zur Aussage ‚Jesus der Christus‘ zu kommen. Beide Disziplinen der Theologie können mit ihren spezifischen Methoden arbeiten, um entsprechende Aussagen zu formulieren. Exegese und Dogmatik befinden sich ‚in statu viatoris‘ bezüglich einer theologischen Reflexion der Person und des Werkes Jesu Christi. Beide Wissenschaften verfolgen mit ihren Methoden das Ziel, den geoffenbarten Logos in seinem unauflösbar Geheimnis zur Geltung zu bringen. Es geht beiden darum,

„das Göttliche, das historisch Unableitbare, vor und über dem Menschlichen, dem ‚Geschichtlichen‘ des Phänomens Jesus von Nazareth nicht zu übersehen und das Menschliche, das ‚Geschichtliche‘ neben dem Göttlichen nicht zu verkürzen.“⁴⁰

Das Wissen und Bewusstsein Christi als Eckdaten einer christologischen Reflexion über das Selbstverständnis des vorösterlichen Jesus von Nazaret kann in die messianische Hoffnung Christi eingeschrieben werden.

„Wahrscheinlich kommt das Messiasprädikat seinem [Jesu, Vf.] Sendungsanspruch am nächsten, wenn man dazu zwei wesentliche Veränderungen mit einschließt: Jesus geht zum Kreuz. Er rettet sein Volk nicht durch einen Sieg über seine Feinde, sondern stellt sich ihm paradoixerweise als der Getötete dar. Und es verbindet ihn mit Gott, den er seinen Vater heißt, das Band einmaliger Sohnschaft.“⁴¹

³⁹ TORRELL: *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ*, 409. Im Blick auf die immanente Problematik der Theorie des Wissens Christi bei Thomas fährt Torrell weiter fort: „Nous échappons à la gêne que ressentait S. Thomas quand il devait concéder que la connaissance par species infuses relevait bien plutôt du mode de la connaissance angélique que de la connaissance humaine“ (ebd.).

⁴⁰ VÖGTLER: *Exegetische Erwägungen*, 667.

⁴¹ GNILKA: *Jesus von Nazaret*, 266.

Die Herausarbeitung der klassischen christologischen Themen bleibt mit der Messiaserwartung des alten Bundes verknüpft. In diesem Zusammenhang ist nicht auf die verschiedenen Messiasvorstellungen des Judentums zur Zeit Jesu einzugehen.⁴² Die kirchlichen Aussagen zur Gottessohnschaft Christi können mittels des Begriffs des „messianischen Lichts“ geschichtlich gedacht werden. Mit Karl Rahner ist einsehbar, dass das Wissen Christi als Sohn Gottes nicht als defizientes Seinsmodus zu verstehen ist, sondern als geschichtliche Entfaltung der Seinsmitteilung und des Seinsempfangs. Die Reflexion auf das Christusbekenntnis ist in Verbindung mit der Messiaserwartung zu sehen. Dieser Basisatz neuerer Christologie gilt es in die Thematik einer Theorie des Wissens Christi einzubauen.

„Wer ist dieser?“ Diese christologische Grundfrage offenbart sich heute von einer neuen Seite her. Der Zugang zum Glauben an Jesus als dem Christus findet sich nicht mehr exklusiv unter den Prämissen der klassischen (ontotheologischen) Zweinaturenlehre, sondern wird von seinem Innen her gestellt. Zugleich ist der Zugang zum Christusmysterium und Christusglauben für eine nichtkirchliche Betrachtung der Person und des Wesens Jesu Christi zu konzipieren. Die exegetische Fragestellung der ‚third question‘ fragt nach der Bedeutung Jesu als dem geglaubten Christus von aussen her. Die gesuchte Antwort seitens der Dogmatik muss Daten der klassischen Christologie als Basis der neuen Fragestellung aufbereiten. Das ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘ der chalkedonischen Christologie muss auch für die Frage nach dem Bewusstsein Christi und seiner Deutung massgebend bleiben.

Das Wissen Jesu und sein Selbstbewusstsein bilden eine solche gesuchte Zugangsweise. Das Geheimnis Christi offenbart sich von seinem Innen. M.a.W.: Wissen und Selbstbewusstsein des irdischen Jesus sind Basis, um zu einer dogmatischen Aussage über Jesus als Christus zu kommen. Der Ausgangspunkt ist jedoch nicht im Selbstbewusstein Jesu zu nehmen. Die moderne Anthropologie weist zu Recht darauf hin, dass der Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins stets ein vermittelter und kein unmittelbarer ist.⁴³ Das ‚messianische Licht‘, das Jesus bereits zu Lebenszeit erfüllt und in seinem Handeln motiviert, kann die gesuchte Referenz seines Lebens sein. Der biblische Hoheitstitel des Messias

⁴² Als Überblick siehe: HOPING, Helmut: *Einführung in die Christologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 44–51 (dort weitere Lit. zur Thematik Christologie/Judentum).

⁴³ So PANNENBERG, Wolfhart: *Grundzüge der Christologie*. 7. Aufl. Gütersloher Verlagshaus 1990, 345–349.

erlaubt den Weg der jungen Kirche zu konstruieren, den sie vom irdischen, verkündenden Jesus zum geglaubten Christus gegangen ist.

Die Grundfrage der Christologie „Wer ist dieser?“ verweist von sich auf den historischen Jesus. Diese Frage im Kontext der Neuzeit gestellt, führt zu Fragen nach dem Wissen und Selbstverständnis Jesu. Die Frage nach dem Wissen Jesu kann exegetische und dogmatische Methoden in ein Gespräch bringen. Die Annahme eines ‚messianischen Lichts‘ Jesu Christi erlaubt der dogmatischen Christologie, die Annahme eines echten Fortschreitens des Wissens Jesu in der Erkenntnis des göttlichen Heilsplanes zu denken. Die historische Jesus-Forschung fühlt sich nicht im Stande, einen Zeitpunkt des Beginns des exklusiven Gottesbewusstseins Jesu Christi anzugeben. Die aposteriorisch arbeitende Beschäftigung mit Person, Werk und Geschick Jesu lässt jedoch das Bedenken eines ‚messianischen Lichts‘ im Selbstverständnis des historischen Jesus zu. Dogmatisch lässt sich dieses ‚messianische Licht‘ als ursprüngliche Grundbefindlichkeit einer absoluten Gottesunmittelbarkeit verstehen. Die kirchlich entfaltete dogmatische Christologie ist nicht als statische und ungeschichtliche Betrachtung des Wesens Christi zu verstehen, sondern knüpft an dem Selbstverständnis des verkündigenden Jesus als Christus an.

Abstract

Both exegesis and systematic theology bring the meaning of the life of Jesus into question for Christology. From ages past, the question of the knowledge of Jesus has played an important role in systematic theology. The doctrine of “scientia Christi” in Thomas Aquinas is a classic of scholasticism. In more recent times, both exegesis and systematic theology have expressed themselves on this topic. More recent Christological treatises have taken up this question and shown a connecting line between exegesis and systematic theology in its view of Christology. The question of Jesus’ knowledge and self-awareness could be something that what prompts exegesis and systematic theology today to come into greater dialogue with each other.