

Was wusste Jesus?

Zum dogmatischen Problem des Bewusstseins beim inkarnierten Logos

JOHANN HAFNER

1 Ein Beispiel aus der Pastoral

Das Evangelium zum Fest „Darstellung des Herrn“ endet mit dem Hinweis, dass Gott den 40 Tage jungen Knaben mit Weisheit erfüllte;¹ einige Verse weiter wird vom zwölfjährigen Jesus gesagt, „seine Weisheit nahm zu.“² Jesus lernt also im Laufe seines Lebens. Dagegen bekennen wir im Credo Jesus Christus als den Sohn Gottes, mit dem Vater wesenseins, der als wahrer Gott vom wahren Gott Anteil am Wissen des Vaters haben muss. Dies schliesse auch die Kenntnis der Menschen und der Zukunft ein. So stehen in ein und demselben Gottesdienst oft zwei Aussagen über Jesus Christus nebeneinander: Der Jesus v. a. der synoptischen Evangelien wird als Nicht-Wissender dargestellt, im Credo wird Christus als Allwissender bekannt.³

Dass diese kein erfundenes Problem darstellt, zeigt die Reaktion des Ministranten Erwin nach der Palmsonntagsmesse. Er fragte mich: „Hans, wenn der Jesus alles g'wusst hat, dann war's doch für ihn gar net so schlimm.“ Umgekehrt stehen die Gläubigen zu allen Zeiten vor der Frage: Wenn Jesu Wissen langsam wuchs, was und wann wusste er dann von seiner Sendung? Die Bibel ist hier nicht eindeutig.

Eine naheliegende Reaktion auf diesen offensichtlichen Widerspruch wäre: Das eine ist der historische Jesus, das andere der später spekulativ überhöhte

1 Vgl. Lk 2,40.

2 Lk 2,52.

3 Im Johannesevangelium kennt der vorösterliche Jesus das Privatleben der Samariterin, er weiß im Voraus den Verrat durch Judas und die Verleugnung durch Petrus. Dieser bekennt vor dem nachösterlichen Jesus: „Herr, du weißt alles“ Joh 21,17. Ähnlich Lk 10,22: „Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden.“

Christus.⁴ Diese Position degradiert aber das Evangelium zum Erlebnisbericht und das Credo zum Konstrukt. Dann hat man das Problem historisch aufgelöst, aber nicht theologisch gelöst. Die arbeitsteilige Theologie bietet sich für solche Lösungen geradezu an: Die Exegeten klären über unterschiedliche Christologien im NT auf, die Kirchengeschichtler über die Dogmenentwicklung bei frühen Konzilien, die Philosophen über die Begriffe „Wissen“ oder „Konsubstantialität“. Was interdisziplinär sinnvoll und effektiv ist, kann insgesamt zur Auflösung der Theologie als Wissenschaft führen, denn dadurch wird Christus als Gegenstand unsichtbar.⁵ Die Praktische Theologie muss dann die Suppe auslöffeln, steht sie doch in der Verantwortung, die Ergebnisse der Theologie in der Pastoral vermittelbar zu halten.⁶

4 „Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion [...] ist der schönste Punkt der christlichen Religion.“ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Bd. 15), 276. Hegel schließt aus dem Widerspruch, den jeder Mensch aus ewigem Geist und zeitlichem Bewusstsein bzw. aus unsterblichem Wissen und natürlichem Wollen in sich trägt, auf die wahre Bestimmung der Versöhnung. Das Ewige kommt zum Endlichen nie als Selbstzerknirschung, nie als Selbstbefriedigung, nie als eigene Setzung, sondern als Voraus-Setzung. Der Widerspruch im Menschsein selbst wird versöhnt, indem er an einem bestimmten Menschen ausgehalten wird. Dieser ist bestimmt durch die Einheit von Göttlichem und Menschlichem. Gott kommt nicht als Objektivität in diese Welt, sondern in Jesu Subjektivität nimmt die abstrakte göttliche Natur eine „geistige Gestalt“ an, und das ist die menschliche. Gott begibt sich in eine historische Erscheinung, die aber der göttlichen Gegenwart nicht etwas Äußerliches bleibt, da diese „göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen“ (a. a. O. 285). Deshalb spricht Christus nicht als Lehrer, der „das Bewusstsein hat seines Produzierens“ (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I [Bd. 17], 284); Christi Verkündigung ist das „Aussprechen und Wollen der an und für sich seienden Wahrheit und die Bestätigung dieses Aussprechens wird als Tun Gottes ausgesprochen; es ist das Bewußtsein der realen Einheit des göttlichen Wissens, seiner Übereinstimmung damit.“ Hegel verlegt die ontologische Frage, ob Christus zugleich göttliches und menschliches Bewusstsein hat, auf die „Form des Aussprechens“, also auf den Akt der Mitteilung.

5 Barthianisch gesprochen: Christus bildet nicht einen historischen Gegenstand *innerhalb* der Theologie, er ist das Gründungsmotiv, das Worumwillen aller Theologie. Er ist Pro-Position. Insofern unterscheidet er sich von anderen Gegenständen der Theologie.

6 Bei aller disziplinären Differenzierung ist Theologie gehalten, Christus als notwendigen Gegenstand der Theologie zu bewahren und ihn nicht zu einem kontingenten, möglichen Gegenstand einer übergeordneten Wissenschaft werden zu lassen. Daher ist ein striktes Immanenzprinzip abzulehnen, wonach nur das innerweltlich Erklärbare Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist. Heraus käme ein galiläischer Wanderprediger der Spätantike. Umgekehrt ist ein striktes Transzendenzprinzip abzulehnen, wonach die Theologie dazu da ist, übergeschichtliche Wahrheiten zu entfalten und gegen die Erkenntnisse anderer Disziplinen durchzusetzen, nach dem Motto: Unwissenheit des historischen Jesus darf einfach nicht sein und sei es noch so plausibel. Theologie bewegt sich zwischen beiden Prinzipien. Sie ist Arbeit an der Grammatik christlicher Glaubensartikel, die Transzendentes immanent aussagen. Vgl. DALFERTH, INGOLF U.: *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie (Quaestiones Disputatae 142)*, Freiburg i. Br. 1993.

Kann man sagen, Jesus habe zwei Bewusstseine? Schon der Sprachgebrauch stört, weil wir „Bewusstsein“ nur im Singular verwenden. Wie ist das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Wissen in Christus zu bestimmen? Wissen die beiden voneinander? Wenn nicht, gerät man in einen Dyophysitismus, der in der Kirchengeschichte fälschlicherweise als Nestorianismus häretisiert wurde, wonach in Jesus zwei Personen getrennt agieren. Wenn ja, dann verschwindet das menschliche Ich im göttlichen, das ja immer schon alles weiß. Diese Position entspräche einem Miophysitismus, wonach in Jesus nur eine Natur – die göttliche – herrscht. Daher lautet unser Leitproblem: Wie kann man das menschliche Wissen Christi vor dem göttlichen Wissen so abschirmen, dass es noch in Kontakt zu ihm steht, aber nicht von ihm aufgesogen wird? Wie kann Christus als eine Person agieren, die beide Bewusstseine hat?

2 Theologiegeschichtliche Wegmarken

2.1 Begriffssuche: Die altkirchliche Entfaltung des Problems

Bevor wir uns der aktuellen Diskussion dieses Problems zuwenden, sind die zentralen Koordinaten der Christologie in Erinnerung zu rufen. Die Bestimmung, was für ein Wesen Christus sei, hat fast sieben Jahrhunderte in Anspruch genommen. Hier nur in Kürze einige entscheidenden Wegmarken:

Der Logos ist – wie der Johannes-Prolog sagt – „Fleisch geworden“ und „zeltet“ unter den Menschen. Diese Formulierung bot sich alsbald für Missverständnisse an: Der Logos habe nur den Körper Jesu von Nazareth angenommen; eine Vorstellung, welche die doketische, dann die gnostische Krise im zweiten Jahrhundert auslöste. Frühe Theologen wie Irenäus bestanden um 180 n. Chr. darauf, dass Christus nicht nur ein Geistwesen im Fleisch, sondern „als ein und derselbe *vere deus, vere homo*“⁷ sei. Wie aber kann der Logos einen ganzen Menschen annehmen? In Bezug auf den Leib gibt es keine Konkurrenzen, denn der Logos ist leiblos und übernimmt einen Leib. Aber in Bezug auf den Geist Jesu kam es um Paul von Samosata im dritten Jahrhundert,⁸ dann 100 Jahre

7 IRENÄUS, *Adv. haer.* 4,6,7.

8 Paul von Samosata, Bischof von Antiochia, nahm an, der Logos komme Jesus bei der Geistessalbung in der Taufe „von außen“ hinzu und bleibe wie eine besondere Kraft in ihm. Paul v. S. widersetzte sich der origenistischen Rede von Christus als einem *deuteros theos*, einem zweiten Gott, weil er um die Einheit Gottes fürchtete. Deshalb identifizierte er den Logos mit dem Geist, der als *logos endiathetos* wie eine Kraft auf Christus ruhe, und keine eigene, selbständige Wirklichkeit *hypostasis* bilde („*endiathetos*“ wurde – im Gegensatz zu *logoi prophorikoi*, ausgesprochenen Worten – für *gedachte* Worte gebraucht). Die Synoden von Antiochia 264 und 268 verboten seine Thesen. Wie unscharf die Begrifflichkeit in diesem Jahrhundert noch war, zeigt die auch Verurteilung des Ausdrucks *homoousios*.

später mit Apollinaris von Laodicäa, zum Konflikt.⁹ Er behauptete, der Logos-Geist übernehme ganz die Kontrolle über die Seele Christi, und verstand unter einer Person/*hypostasis* ein vernunftbegabtes, für sich existierendes und selbstverantwortliches Wesen (Natur). Wenn Christus zugleich Mensch ist und mit Gottvater wesensgleich ist – das war durch das Nizänum bereits dogmatisiert –, dann müsse man ihm entweder auch zwei Personen zuschreiben – was vom Nizänum verboten worden war – oder annehmen, die göttliche Natur nehme eine menschliche Natur so vollständig an, dass die Seele und der Leib Jesu ganz der Herrschaft (*hégemonikón*) des Logos unterworfen werden. Eine eigene menschliche Vernunft kann es nicht geben, sie würde eine eigene Wesenheit bilden. Bei Apollinaris hat Christus zwar noch eine Seele und ein Bewusstsein, aber er denkt und weiß nicht mehr aus sich selber.

Immer wieder auf diese Position Bezug nehmend entstanden nun zwei theologische Flügel, die einander zu zwei Konfessionen hochspielten: die alexandrinischen Einheitschristologien und die antiochenischen Trennungschristologien.¹⁰ Die Streitigkeiten eskalierten, das Konzil von 431 und die darauffolgenden Einigungsbemühungen¹¹ brachten keine Lösung.

Auf dem Konzil von Chalcedon kommt es zur Sprachregelung. Die bisher definierte doppelte Wesensgleichheit Christi wird wiederholt¹² und um die

9 Apollinaris († ca. 390) war im Kampf für das Nizänum ein Partner des Athanasius. Da seine Lehre 377 verurteilt wurde, sind nur noch Formeln und Fragmente erhalten. Man warf ihm vor, er hätte Christus zu einem Mischwesen aus menschlichem Körper (*sóma apsychon*) – eigentlich ein arianischer oder anti-nizänischer Kampfbegriff, den er nie verwendet hätte – und göttlicher Seele (*logos ensarkos*) gemacht. Apollinaris' Gedanke von der einen Natur des inkarnierten Logos wird zum *logos-sarx*-Modell weiterentwickelt und zum Ausgangspunkt des Miaphysitismus. Sein Grundsatz, zwei Ganze könnten nicht eins werden, gilt als deren Hauptargument.

10 Zur Erinnerung: Die Alexandriner (gemäßigt: Cyrill von Alexandrien, radikal: Eutyches) gingen davon aus, eine Person könne nur *eine* Natur haben, weil Natur immer ein Gestaltprinzip sei, das ein Wesen als Ganzes und eines „forme“. Daher sei in Christus die formkräftigere, die göttliche Natur, vorherrschend, die menschliche Natur bleibe ohne Individuation. Daraus folge: Christus habe nur eine Natur, eine *physis*. Wenn in ihm etwas weiß, dann sei es göttliches Wissen. Der Antiochener Theodor von Mopsuestia (ca. 352–428) wurde verurteilt (451 in Chalcedon rehabilitiert, 544 nochmals verurteilt), weil er in Entgegnung auf Apollinaris zum ersten Mal von zwei vollständigen Naturen spricht. Gott habe sich mit der Menschheit vereint, indem er sich darin eingekleidet habe. Beide Naturen aber erschienen in Christus in ein und derselben Gestalt, in einem *prosôpon*.

11 Eine Einigungsformel 433 n. Chr. besserte im Sinne der Antiochener das Konzil nach. Weil sich Cyrill (Alexandriener-Partei) und Johannes (Antiochener-Partei) auf getrennten Synoden gegenseitig abgesetzt hatten, beräumte der Kaiser ein Einigungstreffen an mit dem Ergebnis: Christus sei doppelt *homoousios*, aber die Einung (*henosis*) von zwei Naturen ohne Vermischung, der Logos ist Mensch und Fleisch geworden, ein *Prosopon* mit zwei Naturen. Vgl. DENZINGER, HEINRICH: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 42010, Nr. 272.

12 Als wahrer Gott war Christus konsubstantial mit Gott, als wahrer Mensch konsubstantial mit den Menschen. Dass Wesensgleichheit mit dem Menschen abstrakt formuliert wird, „der

Zweinaturnen¹³-Lehre ergänzt: „Wir lehren, dass [...] der eine und selbe Christus, Sohn, Herr, einziggeborener in zwei Naturen [...] zu erkennen ist (*agnoscendum*), [...] und dass die Besonderheit der Naturen [...] in ein *Prosopon/persona* und eine *Hypostase/subsistentia* zusammenläuft (*concurrente*).“¹⁴ Christus wird „in (*en*) zwei Naturen erkannt“ (also keine gottmenschliche Mischnatur), aber er „vereinigt diese beiden Naturen in (*eis*) sich“ (also keine parallel geschaltete Doppelperson). Das Göttliche und das Menschliche in Christus bilden ein einziges Aktzentrum. In der Meinung, einen Kompromiss herzustellen, hat das Konzil die Formel geprägt: zwei Naturen und eine Person, Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt.¹⁵ Wieder bestand die Versuchung darin, das bereits besser definierte Logos-Subjekt als das Ich Jesu zu setzen. Damit wäre menschliches Denken und Wissen wieder übergegangen. So blieb die Frage: Wenn

Menschheit nach“ (Chalcedon), und nicht personalisiert auf Jesus von Nazareth, hat zu Spekulationen Anlass gegeben, dass sich Christus mit einer überpersönlichen Menschennatur vereinigt habe. Dahinter steht freilich das Bestreben, den Gottmensch und zweiten Adam mit dem Menschen *als solchen* zu verbinden. Allerdings tritt dann das „*pro me*“ der Inkarnation, der Eintritt Christi in die Existenz jedes einzelnen Menschen, in den Hintergrund.

13 Die beiden Begriffe *ousia* (in *homoousios*) und *physis* (in *dyo physeseis*) werden in vielen Dokumenten synonym verwendet und oft vermischt, weil *ousia* als *protê ousia/substantia prima* das Einzelindividuum, den Träger aller Prädikate meint und so semantisch in die Nähe von *hypostasis* gerät, daneben aber als *substantia secunda* die artmäßige Formbestimmtheit bezeichnet und in dieser Bedeutung verwechselbar wurde mit *natura* als artgemäße Gewordenheit (*phyein* als Werden, Wachsen, sich Entwickeln). Durch die Latinisierung (Tertullian übersetzt *prosôpon* mit *persona* und *hypostasis* mit *substantia*) wächst die Verwirrung vor allem, wenn der Kunstbegriff *essentia* (von *einai, esse*) hinzukommt. Augustinus übersetzt *ousia* mit *essentia* und *hypostasis* mit *substantia*. Vgl. SELLS, MARTIN: Art. Zweinaturnenlehre, in: HWPPh 12 (2005), 625.

Im Christentum wurde statt der ontologischen Differenzierung die dogmatische Funktion leitend: Die Kappadozier setzten *hypostasis* zur Bezeichnung des Selbststandes von Einzelnem, der eine Person als sie selbst auszeichnet. *Ousia* dagegen fungiert als Allgemeinbegriff, der noch nicht feststeht und durch Charakteristika „umrissen“ werden müsse. Damit wird eine Aufteilung vorgenommen, die im Laufe der chalcedonensischen und nachchalcedonensischen Epoche immer schärfer wird: *hypostasis/prosôpon* für das *idion*, *physis/ousia* für das *koinon*, wobei immer die Missverständlichkeit nie ganz auszüräumen war, kann doch *ousia* in seiner Fassung als *protê ousia* ein *idion* meinen.

Man kann versuchen, die Seinsbegriffe logisch-inhaltlich zu differenzieren (*ousia* als Etwas-Sein, *hypostasis* als Selbst-Sein und *physis* als Geworden-Sein), doch wird dies nie ganz gelingen, weil sie beim Versuch, das Wesen Christi zu definieren, auch funktional, d. h. als Signalwörter, verwendet wurden.

14 „*Edidaskomen [...] hena kai to autôn Christôn hyiôn kýrion monogenê en dyo phýsesin [...] gnôrizômenon [...] eis hen prosôpon kai mian hypôstasin syntrechoúsês.*“ Denzinger, Kompendium 302 (wie Anm. 11).

15 Da aber das Göttliche kein abstraktes Energiefeld, sondern als der Logos die Zweite Person (Gott-Sohn) ist, und gleichzeitig das Menschliche keine abstrakte Menschlichkeit, sondern der konkrete Jesus von Nazareth, ein Mensch mit Leib und Seele, also mit eigener Persönlichkeit ist, entsteht das Problem, wie sich diese beiden „Subjekte“ in der einen Person Jesus Christus zueinander verhalten.

der Logos eine Hypostase/Person ist, was war dann das Ich Jesu? War Jesus von Nazareth eine eigene Person (vor/außerhalb der Einwohnung des Logos)? Auf unser Problem zugespitzt: Welches Ich spricht, wenn Jesus „ich“ sagt?

451 bildet deshalb nicht das Ende der christologischen Entwicklung, sondern war der Ausgangspunkt für äußerst komplizierte Streitfragen im 6. und 7. Jahrhundert.¹⁶ In Chalcedon hatte man die Extreme der Einwesen-Christologie und der Zwei-Personen-Christologie vermieden, allerdings die letztgenannte Position in einer Weise gestärkt, dass sich ganze Gebiete von Chalcedon ab- und sich dem Miaphysitismus zuwandten. In der nach-chalcedonensischen Phase wird explizit im Agnoeten-Streit das Wissen Christi diskutiert. Es war ein Diakon namens Themistius, der um 540 gegen Radikalmiaphysiten (als „Aktisten“¹⁷ bezeichnet) folgenden Schluss zog: Wenn der Leib Christi der Verletzlichkeit unterworfen war, dann war folglich auch der Geist Christi dem Nichtwissen unterworfen. Damit hatte er einen roten Knopf gedrückt, denn das roch nach Arianismus. Die Arianer – immerhin waren damals Spanien, die Krim, Süditalien, Südfrankreich, Nordafrika

16 Wieder findet sich auf der einen Seite das Extrem einer alexandrinische-kyrillischen Position, die eine *mia-physis*-Christologie verteidigte. Der Logos habe Fleisch angenommen (*logos-sarx*-Modell) und durchglühe es ganz und gar. Wenn Gott Gott ist, könne ihm nichts Endliches widerstehen und werde bei Berührung in ihn hinein erhoben und vergöttlicht. Für unsere Frage heißt das: In Christus agiert und weiß allein der Logos. Auf der anderen Seite finden wir das Extrem der antiochenisch-nestorianischen Position, die eine *dyo-prosôpa*-Christologie verteidigte, also nicht zwei Naturen, sondern zwei Personen. Der Logos habe sich mit einem Menschen verbunden (*logos-anthropos*-Modell) und wohne in ihm wie der Geist in einem Tempel.

17 Die „Aktisten“ weiteten die Herrschaft des Logos derart aus, dass er der endlichen Natur auch noch Anteil an dessen Unverderblichkeit, Ungeschaffenheit und Allwissen gab. Vgl. TERNUS, JOSEPH: Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung, in: ALOYS GRILLMEIER/HEINRICH BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 3: Chalcedon heute, Würzburg 1954, 111f. Wie aber soll die menschliche Natur in Christus gewahrt werden, wenn all ihre endlichen Bestimmungen aufgehoben werden? Unwissen galt damals als „Quellgrund sittlicher Fehlentscheidungen“ (GRILLMEIER, ALOIS: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1989, 381) und galt selber als Übel, was die Sündlosigkeit Christi gefährdete. Die Gegner des Themistius, darunter sein eigener Patriarch, führten ins Feld, dass das Wissen eine Wirkweise (*energeia/activitas*) sei und keine *passio* wie Hunger oder Wachsen. Nur letztere können Jesus real erlitten haben, die *energeiai* aber seien unteilbar. Im Agnoetenstreit finden wir bereits Argumente des viel späteren Theletismusstreits. Vgl. a. a. O. 390f. Der Streit zwischen Diakon und Patriarch in Konstantinopel zieht weite Kreise und gelangt sogar nach Rom. In der Ablehnung eines Nichtwissens Christi waren sich Chalcedonenser und Nicht-Chalcedonenser einig. Vgl. a. a. O. 397. „Das chalcedonensische ‚asynchytos‘ wurde in dieser Diskussion fast vergessen. Nur schüchtern taucht die Idee auf, daß der menschliche Geist Christi der gnadenhaften ‚Offenbarung‘ und Mitteilung göttlicher Erkenntnis bedarf, wenn auch der Titel dafür ihm eine Sonderstellung einräumt: nämlich als ‚Sohn‘ alles Anrecht auf den ganzen ‚Besitz‘ des Vaters zu haben. Doch bei diesem Anspruch bleibt das empfangende Gefäß endlich“ a. a. O. 400.

noch gotisch-arianisch¹⁸ – hatten die Wissenslücken Jesu benutzt, um seine Nichtgöttlichkeit zu beweisen. Dagegen wurde damals üblicherweise argumentiert: Wenn Jesus etwas nicht wusste, dann verbirgt er es aufgrund seiner Menschheit; in seiner Gottheit als Logos sei er stets allwissend. Die Themistius-Anhänger aber wollten diese Aufteilung auf die beiden Naturen nicht gelten lassen, bei der dann doch wieder der Logos alles in Christus weiß. Sie begannen stattdessen, von zwei Wissensweisen zu sprechen. In der einen gemeint Person Christus müsse es parallel zwei Intellekte geben, die auf unterschiedliche Weise bewusst sind. Dieses kurze Intermezzo wurde alsbald von ähnlichen Fragen überlagert: Gab es dann auch zwei Willen in Christus, gab es zwei Äußerungsweisen Christi?¹⁹ Auf Konzilien wurde die Zweiwillenslehre und die Zwei-Energienlehre definiert, nie aber eine Zweiwissenslehre!

Im Überblick kann man sagen: Nur ganz wenige, der antiochenischen Schule zugehörige Väter der Alten Kirche, billigten Jesus ein Wissenswachstum zu. Das monumentale Werk Grillmeiers zur Christologie der ersten Jahrhunderte stellt am Ende resigniert fest: „So sehr wichtige Ansätze für eine chalcedonensische Soteriologie festzustellen sind, so ist es der byzantinischen Christologie im ganzen nicht gelungen, eine überzeugende Wertung des Erkennens und Wollens Christi des Menschen und seiner Freiheit zu entwickeln. [...] Im Grunde ist bis heute keine allgemein angenommene und widerspruchlos durchdachte Lehre vom menschlichen Wissen Jesu erarbeitet.“²⁰

2.2 Stufenontologie: Die Differenzierung des Problems im Mittelalter

Auch die mittelalterliche Diskussion bringt nichts Neues. Es galt der Grundsatz aus Petrus Lombardus' Sentenzen, Jesus wisse von Empfängnis an so viel wie Gott.²¹ Gradstufungen gab es nur beim expliziten Erfassen und bei Jesu öffent-

18 In Spanien und am Schwarzen Meer die Westgoten, in Italien die Ostgoten, Theoderich in Ravenna und Rom, die Langobarden in Süditalien, die Wandalen in Nordafrika. Erst durch die Reichssynode in Toledo 589 bzw. durch langsame Assimilation konvertierten die arianisch-homöischen Goten zum Nizänismus. In den meisten Gebieten bestanden die nizänische und die arianisch-homöische Konfession schieflich friedlich nebeneinander.

19 Dabei war immer klar, dass der eine Gott eine *substantia* (= *essentia* = *natura*, so die Synode von Rom 680), *einen* Willen und *eine* Tätigkeit besitzt. Das Problem ist die Willensdifferenzierung in der Hypostase Christi, nicht in der *ousia* Gottes, vgl. DENZINGER, Kompendium 546 (wie Anm. 11).

20 „Besonders was das Wissen bzw. Nichtwissen Christi anbetrifft, hat die severianisch-theodosianische Reaktion auf die Thesen des Diakons Themistius keinen Freiraum mehr für eine unvermischte Entfaltung menschlicher Erkenntnis und menschlich-geistige freien Wollens zugelassen.“ GRILLMEIER, Jesus der Christus 533 (wie Anm. 17).

21 Vgl. LOMBARDUS, Sentenzen Ild 13.

licher Kundgabe dieses Wissens, nie aber konnte Jesus etwas nicht wissen. Das Mittelalter stellt immer feinere Instrumente zur Verfügung, um den alten Streit weiterzuführen. Die alexandrinische Auffassung setzt sich in der thomistischen Partei, die antiochenische in der skotistischen Partei fort. In den dogmatischen Systematiken wird – autorisiert durch Thomas' Einteilung in Sth III,9,3 – dreierlei Arten von Wissen Christi unterschieden: unmittelbare Gottschau, eingegossenes Wissen und erworbene Erkenntnisse (*visio immediata*, *scientia infusa*, *scientia experimentalis* oder *acquisita*).²²

- Aufgrund seiner göttlichen Natur, über die er mit dem Vater wesenseins ist, schaut Christus Gott unmittelbar und beseligend, der Sohn kennt den Vater. Im 20. Jahrhundert wurde zweimal (1918 durch das Hl. Offizium, 1943 in „Mystici Corporis“) definiert, dass Christi Seele diese Schau besaß. Was jedem Mensch als Ziel seiner Bestimmung zukommt, die direkte Schau, muss Jesus schon zeit seines Lebens gehabt haben. Doch dazu später.
- Für uns heute ungewohnt ist der zweite Wissensbereich: Indem der Logos die vollständige menschliche Menschheit und nicht nur eine individuelle Natur angenommen hat, kann ihm eigentlich nichts an Wissen fehlen, wozu Menschenerkenntnis potentiell fähig ist. Christus hat immer schon alles von Menschen Wissbare im Kopf, und zwar als lebensanfänglich gegebene apriorische Begriffe (*species*, Erkenntnisbilder). „Auch die Stellung Christi als Haupt der Engel und Menschen läßt es als angemessen erscheinen, daß er die Erkenntnisart besaß, die für die Engel natürlich ist und die den Stammeltern als präternaturale Gabe verliehen worden war.“²³
- Aufgrund seiner menschlichen Natur, über die er mit den Menschen wesenseins ist, erwarb sich Christus zeit seines irdischen Lebens vielfältiges empirisches Wissen, z.B. wie man als Zimmermann arbeitet. Christus besaß nicht nur einen *intellectus passivus*, sondern auch einen *intellectus agens*, der tätig immer Neues erlernt.

Als Gott schaut er den Vater, als Haupt der Menschen und Engel weiß er alle Begriffe, als Mensch lernt er verschiedene Dinge.²⁴ Wo Jesus zu trauern scheint, da hat ein „Machtwunder Gottes“ das Überströmen von seligem Wissen in die

²² Die drei Wesen werden ausgeführt in THOMAS VON AQUIN, Sth III,10: „De scientia beata animae Christi“, in III,11: „De scientia indita vel infusa animae Christi“ und in III,12: „De scientia animae Christi acquisita vel experimentalis“.

²³ THOMAS, Sth III,9,3.

²⁴ In der Scholastik wird dieses Schema noch verkompliziert, indem zwischen den verschiedenen Verstandesvermögen unterschieden wird: Ob eine bestimmte Wissensart im *intellectus superior* (für die Erkenntnis Gottes) oder im *intellectus agens* (für die Auffindung von Begriffen) oder im *intellectus possibilis* (für die Einprägung von Begriffen) oder im *intellectus inferior* (für die Erkenntnis der Welt) erworben wird.

Menschheit Jesu punktuell verhindert. Unwissend aber war er zu keiner Zeit.²⁵ Das scholastische Denken hatte das Problem nur feiner differenziert, wobei sich die Differenzierung bei genauerer Hinsicht als Abbildung der scholastischen Stufenontologie – Göttliches, Reingeistiges, Geistig-Körperliches – darstellt. Aber das Problem wurde dadurch nicht gelöst: Wie sollte Jesus die Verschonungsbitte im Garten Getsemani aussprechen, wenn er schon weiß, dass der Vater ihm das Kreuz nicht ersparen wird?

2.3 Jesus-Psychologie: Das Wiederaufbrechen des Problems im 19. Jahrhundert

Als Reaktion auf liberale Christologien, die das Christusprädikat als Werturteil der alten Kirche dekonstruierten, so dass Christus ein besonderer Fall einer in jedem Menschen liegenden Gottergebenheit wurde, griffen protestantische Theologen erstmals im 17. und dann verstärkt im 19. Jahrhundert (z.B. Thomasius) auf den Begriff „Kenosis“ zurück, der bisher als Bezeichnung für die Abstiegsbewegung des Sohnes (vgl. Phil 2) verwendet worden war. Der präexistente Sohn entkleidet sich nicht seiner Gottheit, wohl aber all der Eigenschaften, die das Gefälle Gott-Welt ausmachen: Allmacht, Allwissen und Allgegenwart. Hierüber entstand ein Schulstreit zwischen den „Kenotikern“ an der Universität Gießen (Christus verzichtet auf seine göttlichen Eigenschaften) und den „Kryptikern“ an der Universität Tübingen (Christus kann nicht verzichten, er verbirgt sie nur zeitweilig).²⁶ Einige Kenotiker gingen soweit zu sagen, der Logos vergesse bei seiner Menschwerdung, dass er Gott war und müsse es erst wieder lernen.²⁷ Vor dem Hintergrund historisch-kritischer Forschung wurde das Wissen Jesu als langsames Erwachen zu seinem Messiasbewusstsein gedacht, das er vor seinem Erdenleben bereits besessen hatte.

War die mittelalterliche Befassung mit Bewusstsein noch metaphysische *anima*-Lehre, so entwickelte sich in der Neuzeit mit der Leben-Jesu-Literatur eine Art Jesus-Psychologie, meist in demaskierender Absicht. Man schreibt Romane über Jesus von Nazareth und schildert seine inneren Monologe. Oft wird nur das bürgerliche Ideal des hingabebereiten Seelchens wiederholt oder Jesus als romantischer Heros aufgebaut.²⁸ Dabei wird ein neuer Seelenbegriff zugrunde

²⁵ Vgl. den letzten Artikel aus THOMAS, Sth III,15, a. 3 und 5.

²⁶ Belege bei BOUYER, LOUIS: Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie, Einsiedeln 1976, 468.

²⁷ Damit war nicht die Unterbrechung der hypostatischen Union gemeint, als ob sich der Logos zeitweilig aus dem Mensch Jesus zurückgezogen hätte.

²⁸ Sehr polemisch hierzu vgl. a.a.O. 450-466. Die Leben-Jesu-Literatur hatte seit Reimarus auch zunehmend kritische Züge angenommen, welche die Wunder exaktwissenschaftlich erklärten, alle Seelenregungen aber umso deutlicher hervortreten ließen. So verblasst die Gestalt Jesu

gelegt, der sich am wissenschaftlichen Psychologismus orientiert. Diese Texte waren gut gemeint, zum Teil auch die Ergebnisse von Privatvisionen wie bei Jakob Lorber oder Katharina Emmerick.²⁹ Beide sehen Jesus als allwissend. Gleichzeitig hat die neuere Exegese es immer unwahrscheinlicher werden lassen, dass das Selbstbewusstsein des historischen Jesus noch mit dem Christus der Dogmen deckungsgleich ist. Selbst an Stellen wie der Tempelreinigung, wo Jesus mit Vollmacht spricht, verwendet er keine autoritativen Selbstbezeichnungen.³⁰ Alle christologischen Titel – eventuell mit Ausnahme der Menschensohn-Bezeichnung – erwiesen sich als Gemeindebildungen. Das Bewusstsein Jesu konnte man also nur indirekt aus seinem Verhalten, etwa in seiner Vater-Beziehung, ableiten.

Der Würzburger Dogmatiker Hermann Schell hat dies umgesetzt. Verteidigt Michael Scheeben³¹ 1878 noch mit einem hohen spekulativen Begründungs-

immer mehr, die geographische Umwelt Jesu und die Seele Jesu werden dafür immer farbiger, allerdings in den humanistischen Farben der jeweiligen Jesus-Biographen. Albert Schweitzer hat dieses Genre einer grundlegenden Kritik unterzogen.

29 Die Nonne Anna Katharina Emmerick (1774–1824, ab 1802 Augustinerin, nach Auflösung des Klosters ab 1811 für zwei Jahre Haushälterin, dann schwer nervenkrank und bettlägerig) meditierte v. a. das Leiden Christi. 1818–1824 wurde sie vom eben konvertierten Clemens Brentano begleitet, der ihre Visionen literarisch verarbeitete. Ein erstes Seligsprechungsverfahren scheiterte 1927, ein zweites 1973 endete 2004 mit ihrer Seligsprechung. Der Spätromantiker Brentano griff unter dem Eindruck der napoleonischen Kriege, persönlicher Depression und gescheiterten Liebeswerbens auf Material aus dem unverbildeten Volk zurück, wie andere Literaten auf Märchen. In ihren Visionen „sieht“, „fühlt“ Emmerick, wie Jesus seine Gottheit angesichts der andrängenden Schreckbilder in Gethsemane „zurückzog“, um sich mit menschlichem Herzen dem Leiden hinzugeben. Vgl. EMMERICH, ANNA KATHARINA: Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen der gottseligen Klosterfrau Anna Katharina Emmerich in der heiligen Fastenzeit 1823, Clyde, Missouri, 1913, 94. Er „sah alle Sünden der Welt und ihre innere Abscheulichkeit in unzähligen Bildern, und nahm sie alle auf sich“ (a. a. O. 9). Satan führt ihm alle seine eigenen Unterlassungen vor Augen, z. B. Nichtheilung vieler Kranker, also auch die möglichen Welten.

Bei Emmerich führt das Allwissen Jesu nicht zur souveränen Leibbewältigung. Jesus leidet unter diesem Wissen, sieht er doch, für welche Verbrechen er sein Leben lassen soll und wie Menschen in all den Jahrhunderten nachher dennoch weiter in „Undank und Missbrauch“ sündigen werden (vgl. a. a. O. 106–109). Schließlich wird ihm noch die Vorwelt von Adam bis Johannes den Täufer gezeigt, die er aus ihrem Kerker herausführen soll, sowie die künftigen Seligen, die durch seinen Verdienst gerettet werden werden (vgl. a. a. O. 119–121). Allwissen führt tiefer in die Menschlichkeit hinein.

30 Günther Bornkamm zufolge gehöre es „zum Besonderen seines Auftretens, dass der irdische Jesus keinen dieser Titel [Messias, Gottessohn, Gottesknecht, König, Menschensohn] selbst für sich in Anspruch nahm“, zit. in: PANNENBERG, WOLFHART: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 338.

31 Scheeben verwendet noch das scholastische Perfektionsprinzip: Christus müsse mindestens das Wissen des paradiesischen Menschen oder eines Engels haben. Als Haupt aller Kreaturen habe er den vollen Vernunftgebrauch bereits im Mutterschoß und auch im Schlaf. Vgl. SCHEEBEN, MICHAEL: Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 5,2, Freiburg i. Br. 1954, 20–30. Weil er von

aufwand die These, dass Christus alle drei Formen des Wissens besessen habe, so fordert Schell, das Zeugnis der Schrift ernst zu nehmen. Er lehnte es ab, in Christus ein Allwissen bezüglich der relativen Dinge zu vermuten. Vollkommenheit liege nicht in der Fülle der gewussten Dinge, sondern in der Art und Weise seiner Aneignung. Wenn Jesus immer schon alles erkannt hätte, ohne es sich zu erschließen, dann kann er gar nicht menschlich vollkommen sein, dann sei er allenfalls ein perfekter Engel.³² Eine Stockwerkspsychologie lehnt er ab, es könne nur *eine* Seele Christi geben.³³ Schells Dogmatik wurde 1889 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

Der sog. Modernist Alfred Loisy ging kurz darauf noch einen Schritt weiter: Er verbat sich jegliche theologische Aussage über das Wissen Christi; weder exegetische noch historische Methoden hätten darauf Zugriff. So bleibe nur das menschliche Bewusstsein Jesu, man müsse ihn sehen, „wie wenn dieses außerordentliche Wissen nicht existiert hätte“.³⁴ Christus habe sich ganz sicher nicht in den Kategorien ausgesagt, welche die Kirche nach Abschluss des Kanons erst entwickelt hat, um seine Zweinatur zu begreifen. Wenn er es aber wusste, warum hat er dieses übernatürliche Wissen nicht genutzt, sondern in den synoptischen Evangelien seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater konsequent verschwiegen? Es sei schlicht ein Fehler, die dogmatischen Festlegungen zu Jesus Christus in Psychologie abzubilden.³⁵

Anfang an schon alles, das Endliche in seiner *scientia infusa* und das Ewige in seiner *scientia beata*, wusste, konnte es bei ihm keinen Erkenntnisfortschritt geben. Auch Michael Schmaus verteidigt noch 1963 das eingegossene Wissen mit dem Hinweis auf die eingegossene Christuskenntnis, die ja auch sozusagen latent im Getauftan da ist, bis sie durch Katechese explizit wird und in das „vordergründige Bewußtsein“ tritt. SCHMAUS, MICHAEL: Katholische Dogmatik, Bd. 2/2, München 1963, 239. Die *scientia infusa* ist zum hintergründig Bewussten geworden, eine Entwicklung, die später Karl Rahner weiterführen wird.

32 Schell geht auf Distanz zur platonischen Begrifflichkeit und wendet sich „gegen alle Versuche, den irdischen Menschen Jesus in einen Engel zu verwandeln.“ RIEDLINGER, HELMUT: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Quaestiones Disputatae 32), Freiburg i. Br. 1966, 108. Wenn er auch das Wissen Christi auf menschliche Maße beschränkt, so hält er doch an einem vollkommenen Selbstbewusstsein Jesu bezüglich seiner Sendung und seiner Gottessohnschaft fest. Christi menschliche Seele habe die Messianität nicht schrittweise erkannt, sondern immer schon gewusst. Man muss sich allerdings fragen, weshalb Schell gegen die übernatürliche *visio* polemisiert, wenn er nach wie vor an einem natürlichen vollkommenen Erkennen der Pläne Gottes festhält.

33 Vgl. SCHELL, HERMANN: Katholische Dogmatik, Bd. 3/1, Paderborn 1892, 116.

34 LOISY, ALFRED.: L'Évangile et l'Église, Paris 1930, 140 (zit. in RIEDLINGER, Geschichtlichkeit 113 (wie Anm. 32)).

35 So sehr Loisy für die Emanzipation der Exegese von der Dogmatik steht, so sehr steht er auch in einer recht naiven Annahme, man könne zwischen objektiven historischen (was Jesus wirklich von sich dachte) und bloß subjektiven (was die Kirche dachte, dass er dachte) theologischen Schichten unterscheiden. Loisy war noch stark vom Erkenntnisoptimismus der frühen katholischen Exe-

1907 reagierte das katholische Lehramt mit dem Dekret „Lamentabili“, in dem diverse Sätze Loisy's verworfen wurden, u. a. jener, Christus habe nicht immer das Bewusstsein seiner Messiaswürde besessen. Im Antimodernisten-Eid verpflichteten sich die Kleriker, diesem Dekret anzuhängen. 1919 erklärt das Hl. Offizium unter Benedikt XV., dass man folgende Aussage nicht als sicher behaupten dürfe: „Es steht nicht fest, daß in der Seele Christi, solange er unter den Menschen weilte, das Wissen war, das die Seligen bzw. Schauenden (im Himmel) haben [... und], die Seele Christi sei über nichts in Unkenntnis gewesen, sondern habe von Anfang an im Wort alles erkannt, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, bzw. alles, was Gott im Wissen der Schau weiß.“³⁶ Mit anderen Worten: es ist gefährlich, die Begrenztheit des menschlichen Wissens Christi zu lehren. Der Ton der Verlautbarung wird durch die vierfache Negation (!) allerdings sehr vorsichtig: Es wird nichts verboten, sondern auf die Gefahr hingewiesen, den Glauben an Christi Erlösungsmacht zu beschädigen. Weniger vorsichtig formuliert 1943 Pius XII. in „Mystici corporis“ sowie 1956 in „Haurietis aquas“ und schärft ein: Christus habe das selige *und* das eingegossene Wissen und habe jeden Moment seines Lebens Kenntnis von allen Gliedern der Kirche besessen. Damit wiederholt er die Lehre Thomas' in Sth III,9 und fällt hinter die bereits erreichte Nachdenklichkeit zurück.

gese geprägt und überzeugt, man könne klar zwischen Fakt und Interpretation unterscheiden und aus den Synoptikern die Persönlichkeit Jesus heraus lesen.

Im romanischen Raum war eine ähnliche Diskussion losgebrochen, der „Basilismus“. Der Franziskaner Déodat de Basly (1862–1937) und sein Schüler Léon Seiller (La psychologie humaine du Christ et l'unicité de la personne, Paris/Rennes 1949) wollten die volle Menschheit Christi unterstreichen, indem sie ein autonomes Ich Jesu beschrieben, das der Logos zu sich in Beziehung setzt. Diese transzendente Relation bleibt der Logos im Hintergrund, sprechen und wissen tut eigentlich das Ich Jesu. Er ist eine „personne“, in der zwei „quelquans“ (Jemande) kommunizieren. Erst das „heterogene“ Zueinander von transzendentelem Logos und kategorialem Jesus (der als Mensch den Vater schaut) wäre dann die Hypostase. Das klingt zwar ganz orthodox, bewegt sich jedoch nah am Dyophysitismus, denn der gottselige Jesus meint Gott, wenn er „Vater“ sagt, d. h. er betet zur Trinität einschließlich des Logos. Dann wären aber Jesus und der Logos verschiedene Personen. Einen ähnlichen Weg einer Christo-Psychologie verfolgte der Jesuit Paul Galtier (1862–1961) in seinem Werk „L'Unité du Christ. Être, personne, conscience“ (Paris 1939), wo er das aktuell psychologische Ich Jesu von dessen substanzial menschlichen Ich unterschied, so dass man von zwei Ichs sprechen könne. Letzteres hebe nie die natürlichen Grenzen menschlicher Geistigkeit auf. Es könne auch nicht leiden, sondern nur die empirischen psychischen Leidensempfindungen Jesu aufnehmen. Jesus leidet psychologisch wirklich und daran erfährt der Logos, was es heißt zu leiden.

De Basly und Galtier wurden von Gegnern bald als neu-antiochenisch gebrandmarkt. Seither mussten sich aber die Theologen mit dem Gedanken auseinandersetzen, dass Jesus sich in seinem psychologischen Ich für menschlich hielt, man aber zugleich sein hypostatisches Wissen nicht leugnen konnte. Daher blieb die Frage, wie es zu denken sei, dass das göttliche Selbstbewusstsein des Logos nicht jegliches menschliche Selbstbewusstsein überstrahlt.

36 DENZINGER, Kompendium 3645 f (wie Anm. 11).

2.4 Eine derzeitige Standardposition: Karl Rahner

Karl Rahner zitiert diesen Rückschritt der Lehrentwicklung in seinem programmatischen Text „Probleme der Christologie von heute“³⁷ von 1951 mit einem spürbaren Kopfschütteln.³⁸ In seiner genialen Art lässt er die vielen zerfransten Diskussionen hinter sich und lenkt den Blick auf eine Unterscheidung, die er der Philosophie Heideggers entnimmt: Wissen sei nicht nur in verschiedene Weisen gegenständlicher Erkenntnis einzuteilen (Gott, Zukunft, Dinge), sondern man müsse untersuchen, „wie [Hervorhebung von mir] eine Wirklichkeit gewußt wird.“³⁹ Menschlicher Geist hat nach Rahner ein „apriorisches ungegenständliches Wissen um sich selbst als eine Grundbefindlichkeit des geistigen Subjekts, in der es bei sich ist und gleichzeitig seiner transzendentalen Verwiesenheit auf das Ganze der möglichen Gegenstände der Erkenntnis und der Freiheit inne ist.“⁴⁰ Es könne vom reflexen, bewussten Wissen nie eingeholt werden, was aber nicht als Unvollkommenheit (in der scholastischen Sprache sagte man dazu „*defectus*“) zu deuten ist. Eine endliche Person muss die eigene Verwiesenheit auf das absolut Transzendente nicht wissensförmig aufklären, sondern soll sich vertrauensvoll in den Raum des Nichtgewussten hinein entwerfen.⁴¹ Nichtwissen eröffne erst den Horizont endlicher Freiheit. Rahner entwickelt die *visio immediata* aus der hypostatischen Union selbst: Der Logos bringe die Menschheit Christi zu ihrer höchsten geschöpflichen Verwirklichung. Das Sein der Kreatur wird an diesem einen geschichtlichen Punkt zu seiner äußersten Selbstaktualisierung erhoben, die darin besteht, dass es (hier: Jesus) sich als Seiendes selbst hat, ganz bei sich ist und damit sich selber weiß.⁴² Der Logos herrscht nicht

37 RAHNER, KARL: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 169–222, bereits früher in: ALOYS GRILLMEIER/HEINRICH BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. 1, Würzburg 1951, 3–49.

38 Vgl. RAHNER, KARL: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 5: Neuere Schriften, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 222–245. Die Aussagen des Lehramts, Jesus verfüge über ein Wissen über alle Menschen aller Zeiten und Zonen, unmittelbare Gottschau vom ersten Moment seiner Existenz an, klangen heute mythologisch. Vgl. a. a. O. 232 Anm. 10, 239 Anm. 11, 243 Anm. 12. Rahner verbannt die Auseinandersetzung mit dem Lehramt ausnahmslos in Fußnoten, die einzigen übrigens. Er nimmt diesen Rückschritt als Beleg dafür, dass das Lehramt zwar die Wahrheit entfalte, dass dies aber nicht immer in chronologischer Reihenfolge geschehe, sondern bisweilen komme es zu Vorausgriffen, dann wiederum zu Rückfällen. Will man den aktuellen Stand einer Lehrentwicklung erfassen, darf man sich nicht auf die jüngste Verlautbarung verlassen.

39 A. a. O. 228.

40 A. a. O. 229.

41 Der thomistische Perfektionsgrundsatz, Christus müsse man aus Gründen der „Angemessenheit“ alle Vollkommenheiten zuschreiben, die sonst noch in der geschaffenen Welt vorkommen, kann keine biblische und theologische Grundlage beanspruchen.

42 Ohne sich direkt darauf zu beziehen, nimmt Rahner hier die scholastische Figur der *reditio in seipsum* auf. Je tiefer die Reflexion, desto intensiver ist der Seinsvollzug.

über eine irgendwie vorhandene, ihm äußerliche Menschheit Jesu (wie die Seele über den Leib, wie Wesensform über ein Substrat, wie Akt über Potenz), vielmehr verwirklicht er sich in den Bedingungen der Menschheit und gibt dieser ihre Selbstunmittelbarkeit. Wenn die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen durch Christus nicht aus der Offenbarung von Wissbarem besteht, sondern in der Anteilgabe an der Selbsthabe Gottes, in der absoluten Vollendung endlicher Geistigkeit, folgt daraus, dass Christi Schau analog der Unmittelbarkeit Gottes zu sich selber ist.⁴³ Jesu unthematisches, apriorisches Selbstwissen kann daher als sein Gottessohnbewusstsein bezeichnet werden. Wie gesagt, muss sich dieses Wissen nicht reflex und explizit äußern, sondern läuft wie eine immer schon „Ge-wusstheit“ (nicht: *Bewusstheit*) mit.⁴⁴ In Rahners Konzeption besteht das Wissen Christi in der Selbstsicherheit der Perspektive, nicht in der Sicherheit ihrer Gegenstände. Im Laufe seines irdischen Lebens hat Jesus dieses vorgängige Wissen dann thematisch entfaltet, hat in Geschichte und Gesellschaft ausgelegt, was immer schon in ihm göttlich angelegt war.⁴⁵

Rahners Position gilt heute als Standard. Dennoch sind einige Fragen an ihn zu stellen. Erstens hat er die mühsam erarbeitete Semantik der Alten Kirche in dieser Frage weitgehend bei Seite gelassen und nur auf die scholastischen Unterscheidungen Bezug genommen. Zweitens geht er davon aus, dass Jesu Bewusstsein nur kategorial entfaltet, was er transzendental bereits besitzt. Letztlich lernt Jesus auch bei Rahner nicht, er erinnert sich. Pannenberg fragt Rahner zu Recht, ob die Explikation des Sohnesbewusstseins „wirklich nur ‚aposteriorisch‘ und als verhältnismäßig nebensächlich“⁴⁶ erfolgt. Enthält Jesu menschliche Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis bereits das Bewusstsein seiner eigenen Göttlichkeit, oder ist es bis zu seiner Selbstaufklärung nicht vielmehr eine Art intensivierte Ich-Du-Verhältnis zum Vater?

3 Eine These zum doppelten Wissen Jesu

Von der Alten Kirche wurde der Rahmen abgesteckt – in Chalcedon die Zweinaturenlehre und auf dem III. Konstantinopolitanum die Zweiwillenlehre –, so

43 So wird die Seele Jesu durch die zweite göttliche Person „zum Rang eines in sich geschlossenen Ganzen von Selbststand des Seins“ (TERNUS, Seelen- und Bewußtseinsleben 231 [wie Anm. 17]) erhoben, scholastisch gesprochen: aus einer Substanz wird Subsistenz, eine nicht mehr überbietbare Art, in sich zu sein, sich selbst zu sein.

44 Vgl. RAHNER, Dogmatische Erwägungen 237f (wie Anm. 38). Man kann es sprachlich vielleicht besser als „sich-wissen-in ...“ beschreiben, nicht als „sich seiner selbst bewusst sein“.

45 Dieses hintergründige Sohnesbewusstsein entspricht zwar der *visio immediata*, also der Gottunmittelbarkeit, aber nicht der *visio beata*, der seligen Direktschau. Hier widerspricht Rahner dem Lehramt ziemlich direkt. Vgl. a. a. O. 232 Anm. 10; 239 Anm. 11; 243 Anm. 12.

46 PANNENBERG, Grundzüge 342 (wie Anm. 30).

dass man von *einer* Person, von *zwei* Naturen und von *zwei* Willen sprechen muss. Ich verfolge diese Linie weiter zu einer Zweiweisenslehre, altkirchlich gesprochen: einem Dyonoetismus.⁴⁷ Hierzu greife ich auf eine semantische Doppelung in der Tradition zurück: Seit Chalcedon haben die lehramtlichen Texte bei der Person-Bezeichnung des inkarnierten Logos bekanntlich immer zwei Begriffe, *hypostasis* und *prosôpon*, benutzt. Ich möchte diese Doppelung für das Problem des Wissens Jesu fruchtbar machen.

Es fällt auf, dass zur Bestimmung der Seinsweise Christi neben „*hypostasis*“ auch „*prosôpon*“ in Verwendung blieb, obwohl er nicht zu den klassischen Begriffen der Ontologie gehört und obwohl „*prosôpon*“ im Osten des Reiches zunächst nicht gebräuchlich war.⁴⁸ Offensichtlich erfüllte der Begriff eine wichtige Funktion. Hierzu muss man auf Basilius zurückgehen, der die Unterscheidung von *hypostasis* (für eine göttliche Person) und *ousia* (für die Göttlichkeit der Personen) maßgeblich prägte. In seinen frühen Texten verwendet er *hypostasis* noch gleichbedeutend mit *ousia* (Wesen) und *hypokeimenon* (Subjekt als Träger der Substanz). Erst mit der Notwendigkeit, die drei göttlichen Personen zu unterscheiden, erlangt der Hypostasis-Begriff bei ihm die spezifische Bedeutung als personales Aktzentrum.⁴⁹ Das war aber nicht allen klar. Zu nah war *hypostasis* am Substanzbegriff, im Sinne eines Substrats, das der individuellen Realisierung eines Seienden voraus liegt. Der Sohn könnte in diesem Sinne mit dem Vater identifiziert werden, welcher ebenso hypostatisch gedacht wird. Zwar war mit *hypostasis* ausgeschlossen, dass es sich um einen Gattungsbegriff handelte (wie „Menschheit“ für einzelne Menschen), aber er lag nahe an einem Universalienbegriff (wie „Realität“ für Seiendes). Ganz anders der Begriff *prosôpon*: Basilius verwendet ihn an verschiedenen Stellen für „Maske“ oder „(Theater)-Rolle“. Damit wird die aktuelle Kommunikation ausgesagt, die von einer bestimmten Person in einer bestimmten Situation ausgeht, das Auftreten, die performance. Er betont den Aspekt des Ereignisses, zu Menschen zu sprechen und von ihnen angesprochen zu werden.

47 Monotheismus wird Fulgentius vorgeworfen, dem wir die erste eigenständige Abhandlung zum Wissen Christi verdanken. Im Anschluss an Augustinus – der zwar Nichtwissen Jesu zugibt, aber dahinter ein Nicht-wissen-Lassen sieht – schließt er jede Beschränkung der *visio* aus und behauptet die volle Deckungsgleichheit von göttlichem und menschlichem Wissen in Jesus, und zwar dem Umfang und dem Akt nach. Vgl. TERNUS, Seelen- und Bewußtseinsleben 116 (wie Anm. 17).

48 „Der typisch westliche Personenbegriff (griechisch: *prosôpon*) fehlt meist in der östlichen Trinitätsformel. Dementsprechend sind die Kategorien von Zeit und Raum von dieser so orientalischen Trinitätsformel (*mia ousia, treis hypostaseis*) [des Nizänums] ausgeschlossen; [...]“ STAATS, REINHARD: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1999, 104f.

49 Vgl. TURCESCU, LUCIAN: *Prosôpon* and *Hypostasis* in Basil of Caesarea's ‚Against Eunomius‘ and the Epistles, in: *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 381-384.

Auf dem Nizänum waren *hypostasis* und *ousia* noch durch „*ê*“ (oder) verbunden und gleichbedeutend benutzt worden: „Die aber sagen, [...] der Sohn sei *ex heteras hypostaseôs ê ousias/lex alia substantia aut essentia* [...], den belegt die Kirche mit dem Anathema.“⁵⁰ In Chalcedon hingegen werden *hypostasis* und *prosôpon* durch „*kai*“ verbunden (*eis hen prosôpon kai mian hypostasin*),⁵¹ das sowohl explikativ (also denselben Inhalt wiederholend) als auch additiv (also einen weiteren Inhalt anfügend) gemeint sein kann. Ich entscheide mich für letzteres: Hypostase meint dann etwas anderes als Prosopon/Person.

Wie kam es zu dieser Doppelbegrifflichkeit? Der Brief von Papst Leo I., aus dem hier zitiert wurde, hatte nur „*persona*“ enthalten: „*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*“ („unter Beibehaltung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und durch Zusammengehen in eine Person“).⁵² In der griechischen Übersetzung des Briefs, die in der zweiten Sitzung verlesen wurde, war also nur von „*prosôpon*“ die Rede. Zudem war „*coeunte*“ mit „*syniousês*“ übersetzt worden. „*Syniousês*“ aber klang nach „*ousios*“ und konnte Gleichwesentlichkeit insinuieren. Beim Sprechen ist schwer unterscheidbar, ob mit *συνιούσης* „zusammen kommen“ (*συν-ιέναι*, Partizip *-ιούσα*) oder „zusammen sein“ (*συν-εῖναι*, Partizip *-ούσα*) gemeint ist. Mit letzterem wäre die gesamte Begriffsdifferenzierung („*ousia*“ für Gottes Wesen, „*physis*“ für die Naturen Christi, „*prosôpon*“ für die Person Christi) wieder durcheinander gekommen. Also wurde für die Beschlussfassung zwölf Tage später „*syniousês*“ durch „*syntrechousês*“ („zusammen-laufen, zusammen-fließen“) ersetzt.⁵³ Damit wurde das Prozesshafte der Einung der beiden Naturen unterstrichen. Warum aber wurde bei derselben Redaktion zu „*prosôpon*“ noch „*hypostasis*“ hinzugefügt? Gemeinhin wird argumentiert, dass die Ergänzung um „*hypostasis*“ den Bischöfen aus dem Osten nahebringen sollte, was die Bischöfe aus dem Westen mit „*prosôpon/persona*“ meinten. Aber man hat die Verdoppelung des Person-Begriffs vorgenommen, obwohl sie den Gedanken, dass die zwei Naturen in *eine* Person zusammenliefen, gefährdete. Daher vermute ich in die-

50 DENZINGER, Compendium 126 (wie Anm. 11).

51 Vgl. a. a. O. 302. Auf dem II. Konstantinopolitanum (553 n. Chr.) wird verboten, sowohl von zwei Personen, die nur der Verehrung, der Macht, der Gnade nach geeint sind (DH 424), als auch von zwei Hypostasen zu sprechen. Dort werden *hypostaseis* und *prosôpa* mit *êtoi* „bzw.“ verbunden: weder eine *henôsis kata synchysin* (Eutyches) noch eine *henôsis schetikê* (bezügliche Einung), sondern wesentliche Einigung *kath' hypostasin*. Vgl. a. a. O. 425. Auf dem III. Konstantinopolitanum (680–681 n. Chr.) wird wie in Chalcedon mit *kai* verbunden „*eis hen prosôpon kai mian hypostasin*“ (a. a. O. 555), nur in der Zusammenfassung wird allein von Hypostase gesprochen.

52 A. a. O. 293. Leos Lehrbrief vom 13. Juni 449 wurde am 10. Oktober 451 vor 305 Konzilsteilnehmern verlesen.

53 Vgl. PRICE, RICHARD/GADDIS, MICHAEL (Hg.): *The Acts of the Council of Chalcedon* (Translated Texts for Historians), Bd. 2, Liverpool 2007, 17 und 204.

ser Ergänzung mehr als ein bloßes Synonym. Blicken wir auf die Etymologie: *Hypo-stasis* heißt wörtlich „Unter-stand, Unter-bau, Sub-stanz“; *pro-sôpon* heißt „Durch-klang, Maske, Per-son“.⁵⁴ Im Laufe der ersten fünf Jahrhunderte hatten die Väter gelernt, die falsche Assoziation mit einer Theatermaske oder des Rollenspiels (so anfänglich Sabellius⁵⁵) zu vermeiden. Dennoch war ihnen klar, dass das erscheinende Gesicht der gottmenschlichen Hypostase am besten mit *prosôpon* wiedergegeben wird. Jesus erzählt nicht nur vom Vater und gibt Gebote, er *zeigt* ihn auch mit seinem Antlitz. In Christus ist Gott nicht nur in die Schöpfung eingetreten (das hätte er auch als reiner Geist tun können), sondern in die sichtbare Körperwelt. Dort hat er sich ein Antlitz gegeben, das von anderen gesehen und adressiert werden kann.

Wie lassen sich nun diese beiden Begriffe in heutiger Sprache interpretieren?

- Mit Hypostase Christi meine ich seinen Überschuss über jedes radikale menschliche Gottvertrauen. Jesus berichtet im NT nie, welche Gotteserlebnisse er im Gebet, seinem Sprechen mit dem Vater, hatte, aber, wenn er Gottes Botschaft verkündet, dann als Sohn des Vaters, mit dem er sich eins weiß. In dieser Rolle spricht er nicht mehr *über* Gott, es spricht auch nicht Gott *aus* ihm wie aus einem Propheten, sondern Jesus spricht im Auftrag des Vaters *als* Gott. Dabei verkündigt er anders als der Engel Gabriel, der Maria die Botschaft brachte, als Mensch, der menschlich spricht. Jesu Kommunizieren geschieht nicht wie üblich als Mitteilung einer kontingenten Meinung, vielmehr verkündet er mit einem Anspruch auf irreversibles Wissen vom Vater. Er weiß sich in einer nicht weiter steigerbaren Gewissheit (seine göttliche *physis*), wer Gott in Wahrheit ist (die göttliche *ousia*). Solch absolute Sicher-

54 Im nicht-christologischen *koinê*-Griechisch bedeutet *prosôpon* einfach „Außenseite, Ausdruck, äußere Erscheinung“. Vgl. LAMPE, GERHARD W.: *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1969, 1186–1188. Die Väter der Alten Kirche hatten den Begriff „Person“ erst über den Umweg des Griechischen als christologische Kategorie wiedergefunden, nachdem die lateinische (*per-sona*) Konnotation der „Rolle, Maske“ verblasst war. Auf die Scheinhaftigkeit des Personenbegriffs wurde man erst wieder im 16. Jahrhundert aufmerksam. Vgl. FUHRMANN, MANFRED: Art. Person: HWP h 7 (1989), 275.

55 Sabellius (3. Jahrhundert) benutzte „*prosôpa*“, um die stufenweise Offenbarung Gottes in mehreren Manifestationen auszudrücken. Die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn wird dabei so betont, dass diese nur äußere Modi desselben bilden. Ob Sabellius „*prosôpon*“ tatsächlich nur als aufgesetzte Maske verstanden hat, ist unklar, aber Basilius und mit ihm die meisten Kirchenväter haben ihn so interpretiert. „Denn es reicht nicht, die Unterschiede der Personen aufzuzählen, sondern es ist notwendig zu bekennen, dass jede Person in wahrer Hypostase besteht (*en hypostasei alêthinê hyparchon*). Denn nicht einmal Sabellius hat die nichthypostatische Erscheinung der Personen (*anhypostaston tôn prosôpôn*) zurückgewiesen. Er sagte, dass derselbe Gott bei jeder Gelegenheit und entsprechend den notwendigen Umständen anders ist, so dass er einmal als Vater, einmal als Sohn, einmal als Heiliger Geist angesprochen wird.“ BASILIUS VON CAESAREA: Brief 210,5, 34–41.

heit aber kann es nur geben, wenn der Wissende selbst Teil seines Gewussten ist. Der hypostatische Christus weiß vom Vater, weil er sich mit dem Vater als einziger Sohn weiß.

- Mit Prosopon Christi meine ich das Antlitz Jesu. Der Begriff diene in der Septuaginta zur Wiedergabe des hebräischen *panim*, Gesicht.⁵⁶ Als Prosopon zeigt Jesus den Menschen das Antlitz des Vaters: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9).⁵⁷ Das Antlitz der Vater-Hypostase allerdings zeigt sich nicht von selbst („Niemand hat Gott je gesehen“ Joh 1, 18). Christus agiert dabei nicht als Darsteller Gottes, sondern bildet gleichsam die empfindliche Oberfläche für Gottes Hingabe an die Menschen. In diesem Sinne ist der Personbegriff umzudeuten: Person meint kein autonomes Subjekt, kein ich-sicheres Aktzentrum oder ein soziales Rollen-Ich, es bedeutet vielmehr eine *potentia oboedientialis*, ein hörend-horchendes Wesen. Man muss den Wortsinn „*persona*“ umkehren: Hier geht es nicht um das *per-sonare* nach außen, um das Sprechen zu anderen, das letztlich hinter einer Maske verhüllt und anonym bleibt; hier geht es um ein *sonare* nach innen, *personalprosôpon* als Angesprochensein, als Re-sonanz. Christi Person-Bewusstsein weiß, dass es nicht aus Ego-Schleifen besteht, sondern vorbehaltlos für die anderen exponiert ist. Die Menschheit Jesu erfuhr sich als reine Verwundbarkeit, die – um mit Lévinas zu sprechen – früher und fundamentaler ist als das selbstbewusste freie Ich.⁵⁸ Daher bezieht sich Jesu radikale Menschlichkeit nicht wieder zurück auf *Sich* als Reflexivpronomen, es kennt sich selber nur als *Mich*, als Akkusativ im Vollsinn des Wortes: Angerufen von den Anderen, die meine Hilfe, meinen Einsatz brauchen.⁵⁹ Jesus hat als Mensch dieses selbstlose Bewusstsein gelebt, besser gesagt: Er hat diese ungesicherte, selbststandlose Substanzlosigkeit am eigenen Leib erlitten. Dazu gehört auch, dass er nicht weiß, was als nächstes kommt. Das ist

⁵⁶ „*panim*“ steht für Gesicht.

⁵⁷ Vgl. SCHÖNBORN, CHRISTOPH: Die Christus-Ikone, Schaffhausen 1984, bes. 41-45.

⁵⁸ Vielleicht hatte die altkirchliche Semantik mehr Sinn, als wir ihr zutrauen. Dort ist von „Hypostase“ und „Person“ die Rede, nie aber vom „*egô*“ Jesus. Das Ich ist keine Substanz, sondern eine Einbildung unseres Hirns. Ich ist die ständige Konstruktion von Zusammenhang unserer Gedanken und Wahrnehmungen. Die ersten Worte des Menschen sind die Benennungen der Tiere und der Dialog mit der Schlange; erst nach dem Fall antwortet Adam auf Gottes Frage „Wo bist du?“ mit vielen Ichs und Michs. „*Ich* habe dich im Garten kommen hören, da geriet *ich* in Furcht, weil *ich* nackt bin, und versteckte *mich*“ Gen 3, 10.

⁵⁹ Ich nehme hier die Alteritätskonzeption von Lévinas auf, der Subjekt als dem Anspruch des Anderen „unterworfen“ (sub-jekt) denkt. Der Mensch ist Lévinas zufolge „*sans identité*“, sein Ich entstehe ganz und gar aus dem, wie ihn der Andere anspricht und in Dienst nimmt. Daher sei die Ethik fundamentaler als die Ontologie. Vgl. LÉVINAS, EMMANUEL: Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1992, 103-119, und DERS.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br./München 1987, 277-317.

sein Prosopon. In Jesus bietet Gott seine Wesensgestalt (*ousia*) als Gesicht an, das aus grenzenloser göttlicher Liebe wie der Gottesknecht des Jesaja die Wange hinhält: „Ich hielt [...] meine Wangen hin denen, die mir den Bart ausrissen. Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähungen und Speichel.“⁶⁰

Diese beiden Wissensarten, Bewusstsein als Hypostase und Bewusstsein als Prosopon, als selbstsicheres Offenbaren (Wissen, wer der Vater ist) und als selbstloses Sich-Aussetzen (nicht wissen, wer man selber ist) können sich nicht beliebig mischen, denn ein Gedanke höbe den anderen auf. Würde sich Jesus *als unsicherer Mensch* für Gott halten, wäre das so lästerlich wie bei jedem anderen Menschen und ein Verstoß gegen das erste Gebot. Zudem könnte er es immer nur in menschlichen Bildern weitersagen, so dass von außen nicht erkennbar ist, ob er dies mit göttlichem Selbstbewusstsein gesprochen hat. Nur als Gottes Sohn kann er sich für Gott halten. Andererseits: Würde Jesus *als selbstsicherer Gott* sich für einen Menschen halten, würde er mit göttlicher Kraft vergessen, dass er Gott ist. Er würde das Menschliche nicht nur annehmen, sondern so sehr Mensch *werden*, dass er seine Gottnatur in einer Art hypostatischer Transsubstantiation aufgäbe. Gerade das ist aber seit Chalcedon ausgeschlossen. Die göttliche und menschliche *physis* gehen nicht ineinander, Christus lebt nicht aus, sondern in zwei Naturen. Nur als Mensch kann sich Jesus für einen Menschen halten, und nur als Gott kann er sich für Gott halten.

Jedes der beiden Bewusstseine Christi zieht gleichsam als Schatten das andere neben sich her: Die hypostatische Selbstsicherheit geschieht unter irdischen Bedingungen, so dass der Logos in Christus immer mit-weiß, dass seine Offenbarung auf Unkenntnis trifft. Die personale Selbstlosigkeit ereignet sich mit einer untergründigen Gewissheit, dass trotz irdischer Ausweglosigkeit das Leiden nie in Vernichtung enden wird. Es bleibt uns nichts anderes, als anzunehmen, dass in Christus zwei Bewusstseine (nur eines davon ist Selbst-Bewusstsein, das andere Selbstlosigkeitsbewusstsein) simultan und wechselseitig⁶¹ nebeneinander existieren und Jesus Christus zwischen beiden oszilliert.

Bevor man dieser Konzeption Neo-Nestorianismus oder Schizophrenie vorwirft, muss man sich fragen, wie ein personales Bewusstsein zustande kommt. Selbstbewusstsein ist bei Personen nie unmittelbare Selbsthabe, sondern vermittelt über andere Personen. Gäbe es nur eine Person, wäre sie keine. Eine Person wird man nicht durch Selbstreflexion (denn worauf soll das Selbst reflektieren,

⁶⁰ Jes 50, 6 (Drittes Gottesknechtlied).

⁶¹ Vgl. DENZINGER, Kompendium 548 (wie Anm. 11), Synode von Rom: „*simul*“ („gleichzeitig“); a. a. O. 558, III. Konstantinopolitanum: „*katallélôs syntrechonta*“ („wechselseitig zusammenlaufen“).

wenn es noch nicht konstituiert ist?), sondern durch das Angesprochensein. Das gilt sowohl für göttliche als auch für menschliche Personen. Auch Gottvater weiß sich selber nicht isoliert als Vater, sondern als erste Person der Dreifaltigkeit im ewigen Gespräch mit dem Sohn und dem Geist, der dieses Gespräch bezeugt. Allerdings dürfen wir die entscheidende Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Person nicht unterschlagen: Als Gott hat Christus sich selber ganz, ist sich selber ganz gegenwärtig, als Mensch aber ist er sich in gewissem Sinne entzogen. Unser Personsein vollzieht sich in unabschließbaren Lebenssituationen, die wie von selbst weiterdrängen und im Tode einmal abbrechen. Daher ist unsere Person gewissermaßen immer aufgerissen, geöffnet auf Zukunft und die anderen hin. Wer wir sind, das werden wir erst wissen, wenn wir tot sind und auf unser Leben als ein Sinnganzes zurückschauen können. Bis dahin wird unsere Person quasi nur von anderen zurückgespiegelt oder von unseren eigenen Erwartungen tastend entworfen. Wir können nur im vorläufigen Sinne von uns selbst als Personen sprechen.

In Christus kommt beides zusammen: die Ganzheit der göttlichen Hypostase und die Selbstentzogenheit des menschlichen Prosopon. Der inkarnierte Logos ist sozusagen hin und her gerissen zwischen beidem. Er ist die Einheit der Differenz aus Einheit (Hypostase) und Differenz (Prosopon). Die übergeordnete Einheit, die Klammer der Differenz, aber wird als *physis* bezeichnet (nicht als *ousia*), als doppeltes Aufblühen (*phyein*) aus Gott, in dem Macht und Ohnmacht eins sind.

4 Erwin

Freilich kann man dem Ministranten Erwin nicht mit dogmengeschichtlichen Unterscheidungen kommen. Aber mit der Neuinterpretation der Dualität von Hypostase und Prosopon würde ich antworten: „Stimmt, für Jesus war das Leiden nicht ganz so schlimm, weil er ganz sicher wusste, dass ihn der Vater irgendwann zu sich holen wird. Das hat er zu keiner Sekunde ganz vergessen. Er stand ja auch mit Gottvater in ständigem Kontakt. Aber weil er lieber sich alles gefallen ließ als zurückzuschlagen, wusste er auch, dass er ganz ausgeliefert sein wird. Wie schlimm es werden wird, wie sehr ihn die Tempelwächter und die Legionäre schinden werden, das hat er nicht gewusst.“

Täufer in der rechtsrheinischen Kurpfalz

Beobachtungen eines Religionsgeographen

REINHARD HENKEL

Als Volker Spangenberg 1990 im Alter von 35 Jahren als Nachfolger von Klaus-Dieter Hoppe zum Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Heidelberg berufen wurde, fand die Gemeinde zunächst keine Wohnung für die junge Familie in Heidelberg selbst. Fast drei Jahre lebten Spangenberg in einer Souterainwohnung in Nußloch, 10 km südlich von Heidelberg gelegen, bevor sie in ein Haus im südlichen Heidelberger Stadtteil Emmertsgrund ziehen konnten, welches die Gemeinde als Pastorenhaus gekauft hatte.

Die sechs Heidelberger Jahre von Volker Spangenberg waren stark geprägt von der Aufnahme russlanddeutscher Christen, die sich 1989 als Teilgemeinde konstituiert hatten. 1994 wurde die Teilgemeinde selbstständige Gemeinde im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, feierte jedoch bis zur Einweihung ihres eigenen Kirchengebäudes 1997 weiterhin ihre Gottesdienste in der Hoffnungskirche in der Feuerbachstraße. Heute ist sie unter dem Namen „Christliche Baptisten-Gemeinde Heidelberg“ eine unabhängige Gemeinde ohne Zugehörigkeit zu einem Gemeindebund.

Die nach Heidelberg gekommenen Russlanddeutschen hatten teilweise einen baptistischen, aber manche auch einen mennonitischen Hintergrund. Diese Tatsache und den zeitweiligen Spangenbergischen Wohnort Nußloch nehme ich als Anlass, einige Beobachtungen zu den Täufern in der Kurpfalz mitzuteilen.

1 Frühe Täufer in der Nähe Heidelbergs

Nußloch ist in einer der ältesten Quellen über Täufer in der Kurpfalz aus dem Jahr 1529 genannt.¹ Sie berichtet von einem Verhör, das am 1. Mai dieses Jahres stattfand. Fünf Personen aus Nußloch (Hans Wilhelm, dessen Frau und

¹ Der Wortlaut ist zu finden in KREBS, MANFRED (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 4: Baden und Pfalz, Gütersloh 1951, 138-140.