

Notordination durch das Votum danach zu erlangen, wenn die Ordination selbst nicht empfangen werden könne (521). Hier ist doch wohl eine Verwechslung geschehen, die theologisch verhängnisvoll ist. Das, wodurch man in der Ordination das geistliche Amt empfängt, also die ekklesiologische Wirkung dieses Sakramentes, empfängt man bei der Taufe eben gerade nicht durch das Votum dieses Sakramentes. Das Votum der Taufe, als personale Hingabe an Gott, die im Sakrament ihren Ausdruck finden sollte, erwirkt von seiten Gottes seine personale gnadenhafte Selbstmitteilung an den Menschen, während die ekklesiologische Wirkung (der character indelebilis) durch das Votum nicht mitgeteilt wird. So mag das Votum des geistlichen Amtes die mit dem Sakrament der Weihe auch vermittelte Gnade mitteilen, die ekklesiologische Wirkung des Amtes selbst aber wird durch das Votum nicht mitgeteilt. Das geistliche Amt ist, wie K. an anderer Stelle (438 ff.) richtig betont, Dienst in der Kirche, nicht aber etwas, das primär dem persönlichen Heil dient.

So angenehm das Buch zu lesen ist, so ist seine dialektische Darstellungsweise Anlaß für Mißverständlichkeiten, weil sie nicht voll durchgeführt ist. Der Verf. setzt seinen manchmal überraschenden Thesen immer wieder die ergänzende Antithese in einer Weise gegenüber, die Extreme und Einseitigkeiten einigermaßen vermeidet. Es wäre aber – wie die Wirkung bei weniger reifen Lesern erfahrungsgemäß zeigt – gut gewesen, wenn der Verf. die Synthese auch selbst ausdrücklicher dargestellt hätte. Nicht selten nämlich kann man beobachten, wie sich Leser seiner Thesen bedienen, um die eigene Vorliebe zu stützen, ohne die Antithesen ebenso ernst zu nehmen wie K. selbst es tut. O. Semmelroth, S. J.

Riedlinger, Helmut, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones disputatae, 32). 8^o (160 S.) Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 14.80 DM.

R.s Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung ist die Überzeugung, daß alle Fragen im Hinblick auf das Wissen Christi während seines irdischen Lebens nach einer Klärung des Verhältnisses zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung dieses Wissens drängen. „War das Wissen des irdischen Jesus in seinem ganzen Vollzug geschichtlich, so daß die Vollendung erst dem erhöhten Herrn zukäme? Oder war sein Wissen im Grunde bereits auf Erden vollendet, und gäbe es somit keine wirkliche Geschichte dieses Wissens selbst, sondern nur eine Geschichte seiner Manifestation? Oder war das Wissen Jesu in einer Hinsicht geschichtlich und in anderer Hinsicht vollendet? War der irdische Jesus zugleich auf dem Weg und am Ziel, *simul viator et comprehensor*?“ (21) – diese und noch andere Fragen werden gestellt und bestimmen den Horizont der Untersuchung.

Nach der Fragestellung entfaltet R. das Zeugnis der Schrift. Er geht vom Christushymnus des Philipperbriefes aus und bringt dann die Lehre vom Wissen Christi bei Markus, Matthäus, Lukas, im Hebräerbrief und bei Johannes. Er weist darauf hin, daß eine steigende Vernachlässigung der Geschichtlichkeit des geistigen Daseins Jesu schon bei Matthäus und Lukas, vor allem aber bei Johannes erfolgte. Am ausgeprägtesten sei die Geschichtlichkeit des geistigen Daseins Jesu bei Markus dargestellt; auch im Hebräerbrief sei sie mit Nachdruck verteidigt. Nach Mk 13,32 (Mt 24,36) erscheine Jesus als Nichtwissender; er werde aber niemals als Irrrender vorgestellt. „Von einem Irrtum im Vollsinn, der ein schuldhaftes Versagen des Geistes implizierte, könnte eine Christologie, die sich an das Kerygma des Neuen Testaments hält, auf keinen Fall sprechen, weil Jesus nach dem Zeugnis von 2 Kor 5,21; Hebr 4,15; 1 Petr 2,22; Jo 8,46; 1 Jo 3,5 ohne Sünde war“ (36). Wenn Irrtum hier so eingeschränkt verstanden wird – als schuldhaftes Versagen des Geistes –, kann man die Frage stellen, ob R. die Möglichkeit eines nicht schuldhaften Versagens des Geistes Jesu während seines irdischen Lebens und damit also die Möglichkeit und vielleicht sogar die Wirklichkeit eines Irrtums im nicht vollen Sinn anerkennt. Er gibt eine Antwort, indem er schreibt: „Es muß lediglich damit gerechnet werden, daß die geistige Existenz Jesu sich auf geschichtliche Weise konkretisierte, das heißt bedingt durch das, was ihm jeweils aufgegeben war, was die Überlieferung ihm zutrug und die gegenwärtige Situation verlangte. Damit war aber notwendig auch eine Unzulänglichkeit, Vorläufigkeit und Überholbarkeit des geistigen Verhaltens gegeben, die als Versagen oder

Verirrung ausgelegt werden konnte“ (36 f.). – R. legt größten Wert darauf, die Geschichtlichkeit des geistigen Daseins und darin des Wissens Jesu in den Schriften des Neuen Testaments aufzuzeigen. Dabei stellt er aber auch fest, daß selbst Markus nicht an der Aufdeckung dieser Geschichtlichkeit interessiert war, „sondern viel eher an dem Aufweis, daß das Wissen des Sohnes Gottes hoch in himmlische Sphären hineinreicht“ (37). Wenn er betont, daß bei Matthäus, Lukas und vor allem Johannes Abstriche an der Geschichtlichkeit erfolgten (48 54 58–71), dann klingt dies etwas abwertend im Hinblick auf das Wissen Jesu während seines irdischen Lebens. Dabei scheint nicht genügend beachtet zu sein, daß auf diese Weise die Wirklichkeit Jesu in gewisser Hinsicht tiefer zum Ausdruck gebracht wird, als es in der Darstellung des Markus geschieht.

Im folgenden Teil geht es um die kirchliche Überlieferung im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit. Es schließt sich eine kurze Darstellung der neueren Diskussion (*H. Scbell, A. Loisy und M. Blondel*) an. Darauf werden die Reaktionen des kirchlichen Lehramtes aufgezeigt: das Dekret „Lamentabili“ – das Dekret vom 5. Juni 1918 – die Lehre Pius' XII. (aus „*Mystici Corporis*“ und „*Haurietis aquas*“). – Bei diesen Ausführungen erfolgt zunächst eine Darstellung und dann eine kritische Stellungnahme. Bei der Lehre Pius' XII. ist vor allem auf ihre Verbindlichkeit reflektiert und die Frage gestellt, „ob die Theologie unter Umständen von den angeführten Äußerungen Pius' XII. abweichen kann“ (135). R. meint, daß sie keineswegs als ein eindeutiges Veto gegenüber jeder Erneuerung der Theologie des Wissens Jesu angesehen werden müsse, mit der Einschränkung: „Freilich wird die Theologie nur aus schwerwiegenden Gründen von den vom Papst übernommenen traditionellen Lehraussagen abgehen können“ (137). Er selbst ist nun der Ansicht, daß diese schwerwiegenden Gründe gegeben sind.

In einem letzten Teil – Ausblick – stellt R. zunächst neue Wege geschichtlichen Verstehens dar; schließlich bringt er in seinen Schlußüberlegungen seine eigene Auffassung.

Von den neueren Arbeiten über das Wissen und Bewußtsein Christi sind nur einige aus dem mitteleuropäischen Raum ausgewählt, so ein Aufsatz *A. Durands*, die Untersuchungen *E. Gutwengers*, Arbeiten von *R. Haubst* und *J. Mouroux*, Veröffentlichungen von *J. Galot*, *E. Schillebeeckx* und *K. Rahner*. R. erkennt den Wert der einzelnen Publikationen an, bemerkt aber auch, daß nach seiner Meinung in keiner von ihnen die Geschichtlichkeit des Wissens Christi genügend erfaßt ist. So übt er auch seine Kritik an *K. Rahners* Ausführung. Er meint, in Zukunft könne es dem Dogmatiker nicht mehr genügen, wie K. Rahner es tut, „dem Exegeten eine Auffassung des Wissens und Bewußtseins Jesu ‚anzubieten‘, die sich mit seinen historischen Befunden lediglich ‚verträgt‘“ (151), denn eine bloße Verträglichkeit mit den historischen Befunden besage noch nicht, daß dem Ganzen der biblischen Verkündigung voll entsprochen werde. – R.s 2. Einwand gegen Rahners Auffassung richtet sich gegen dessen Verständnis der *Visio immediata*. Kann es eine Gottesschau als Gottessohnbewußtsein ohne das intentionale Gegenüber des Vaters geben? Ist seine Frage. Mußte mit der hypostatischen Union das Gottessohnbewußtsein als ein ständig anwesendes mitgegeben sein? – Ein weiterer Einwand: Rahner erreiche nur mittels gezwungener Ausflüchte eine verbale Übereinstimmung mit den kirchlichen Dokumenten. So meint R.: „Rahners Deutung führt uns also erneut vor die Frage, ob die volle Anerkennung der Geschichtlichkeit des Wissens Jesu nicht doch eine offene Korrektur der überlieferten und teilweise auch amtlich beglaubigten Vorstellungen verlangt“ (153). – In diesem Zusammenhang äußert nun R. seine eigene Meinung, die er dann im folgenden weiter ausführt: „Man wird zwar eine Durchlichtung der Grundbefindlichkeit Jesu nicht leugnen wollen, aber seine Gottesschau doch auch oder sogar eher als sich geschichtlich ereignendes Ich-Du-Verhältnis zum Vater auffassen, wie es dem Gesamterzeugnis der neutestamentlichen Christologie zu entsprechen scheint“ (153).

R. meint, daß die früher gängigen Antworten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr einfach übernommen werden können (155). „Auf die Dauer geht es daher nicht an, die mittelalterlichen Bezeichnungen der Wissensarten Jesu beizubehalten und zugleich stillschweigend umzudeuten oder nur noch als bloße ‚Momente‘ oder ‚Namen‘ des einen Bewußtseins Jesu gelten zu lassen. Es wird

auch auf die Dauer nicht genügen, künftig statt von einer ‚seligen‘ von einer ‚unmittelbaren‘ Gottesschau Jesu zu sprechen und daneben weiterhin das eingegossene und erworbene oder allein das erworbene Wissen zu setzen. Wer nicht immer wieder in die alten Denkgeleise hineingelenkt werden will, wird schließlich nicht nur von den antiquierten Vorstellungen, sondern auch von den damit verbundenen Namen Abschied nehmen müssen“ (157f.). – Diese Forderung scheint nicht voll einsichtig zu sein. Es ist zunächst notwendig, den richtigen Gehalt der traditionellen Lehre aufzugreifen; dann wird sich vielleicht eine genuine Entfaltung anbahnen, in der das Positive der überlieferten Lehre aufgenommen und weitergeführt wird. Ob man dann die alten Namen übernimmt oder neue sucht, ist eine sekundäre Angelegenheit! – R. versucht, eine neue Antwort zu geben, indem er das Ganze des Wissens Jesu „geschichtliche Gottesschau“ nennt. Dabei soll diese Bezeichnung nicht eine besondere, vom übrigen Geistesleben verschiedene Art des Wissens betreffen, „sondern das Ganze des Wissens Jesu, in dem Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind“ (158). Er nennt das Wissen Jesu „geschichtlich“, weil es tief in Welt und Zeit, in eine bestimmte Epoche der Geschichte Israels eingelassen ist. Damit soll auch gesagt sein, „daß die irdische Gottesschau Jesu nicht ohne weiteres als ständig anwesende zu denken und irgendwo im Untergrund des Bewußtseins oder an der Spitze der Seele fest anzusiedeln ist. Wer die Geschichtlichkeit des Wissens Jesu voll anerkennt, wird vielmehr auch Raum lassen für die Möglichkeit, daß der, der Gott war, ohne aufzuhören, wahrer Mensch zu sein, sich so sehr der Geschichtlichkeit ausliefern konnte, daß er auch in der menschlichen Schau seiner eigenen Gottheit erst mit der Zeit voll zu sich selbst kam und auch zeitweilige Unterbrechungen und geschichtlich einmalige Höhen und Tiefen seiner Gottesschau erfuhr. Zwar wird man eine so weitgehende Auslieferung Jesu an die Geschichtlichkeit nicht eindeutig als Tatsache feststellen, aber doch dafür die Möglichkeit offenlassen“ (159).

In dieser Konzeption ist erfreulich, daß die Geschichtlichkeit des Wissens Jesu während seines irdischen Lebens radikal ernst genommen ist. Ihr Wert ist vor allem darin zu sehen, daß in ihr die Einheit des aktuellen Wissens Jesu während seines irdischen Lebens betont und damit die Vorstellung, es habe verschiedene Weisen übernatürlichen, thematischen Wissens nebeneinander gegeben und Jesus habe auf Erden schon die beseligende Schau der Seligen gehabt, als unmöglich abgetan wird. Richtig ist selbstverständlich, daß im Wissen Christi Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit „in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind“. – Wenn nun hier das gesamte irdische Wissen Jesu einfach hin „geschichtliche Gottesschau“ genannt wird, kann man die Frage stellen, ob dadurch die Problematik der Lehre vom Wissen Jesu auf Erden nicht etwas verdeckt wird. Der Wert und die Schwäche der hier vorgetragenen Auffassung scheinen darin zu liegen, daß die Frage nach dem Wissen Christi aus einer Christologie „von unten“, d. h. aus einer Christologie, die von Christi Menschsein ausgeht, einer Beantwortung zugeführt wird, wobei die notwendige Ergänzung aus einer Christologie „von oben“, d. h. aus dem Wesen der hypostatischen Union, nicht erfolgt. Die hypostatische Union wird nicht geleugnet, und im letzten sind bei R. von dort her auch Einsichten mitaufgenommen; aber diese Sicht ist nicht genügend beachtet. Dies ergibt sich aus der ganzen Darstellung; es fällt aber vor allem auf, wenn er schreibt: „Eine umfassende dogmatische Interpretation des Wissens und Bewußtseins Jesu wird daher primär vom Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Christologie und erst danach von dem bei aller Bedeutung doch sekundären Begriff der hypostatischen Union ausgehen müssen“ (151). Bei allen Einzelfragen der Christologie muß „von oben“ und „von unten“ – oder umgekehrt „von unten“ und „von oben“ – in je verschiedener Weise gedacht werden; R. hat hier, wie es scheint, den einen Aspekt etwas vernachlässigt. Dadurch ist er in einer Hinsicht zu wertvollen Einsichten gekommen, die sich freilich in anderen Publikationen auch schon irgendwie finden, scheint aber die ganze Frage nicht genügend beantwortet zu haben. Man wird wohl zur „geschichtlichen Gottesschau“ Christi während seines Erdenlebens eine einzigartige übernatürliche Grundbefindlichkeit unthematischer Art – was Rahner „visio immediata“ nennt – hinzudenken müssen. R. Lachenschmid, S. J.