

eine Kampfformel der liberalen Bewegung gegen die Kirche geworden, wobei »privat« mehr und mehr die Bedeutung der Subjektiven, ja des Beliebigen erhalten habe.

Martin Heckel, evangelischer Staatskirchenrechtler an der Universität Tübingen beschreibt in einem ebenso profunden wie umfangreichen Beitrag »Die Ausstrahlungswirkung der Religionsfreiheit auf das Kulturverfassungsrecht des säkularen Staates«. Er zeigt, dass die Selbstverpflichtung des Staates, nicht nur Rechts- und Sozialstaat, sondern auch Kulturstaat zu sein, auch unter der Prämisse eines säkularen Staatsverständnisses den Bereich der religiösen Kultur einschließen muss. Die Kulturstaatsverantwortung habe den besonderen religiösen Charakter der religiösen Kultur ohne diskriminierende Einschränkung zu achten. Die Pointe des juristischen Säkularisierungsbegriffes liege gerade »im säkularen Schutz des Religiösen – und damit gerade auch in der Abwehr ideologischer Säkularisierungsversuche«. Prägnant und folgerichtig ist deshalb seine doppelte Kritik am Kreuzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995: »Die Senatsmehrheit beansprucht ..., den originär religiösen Charakter des christlichen Dogmas und Symbols mit pointierter theologischer Formulierungen von Staats wegen im profanen Recht für jedermann ... authentisch zu definieren – ohne sich durch das Fehlen ihrer Kompetenz hierfür sonderlich gehemmt zu fühlen. Die Senatsminderheit jedoch geht zur Abwehr der damit intendierten Säkularisierung und zur Erhaltung der Religion paradoxerweise voll in Deckung hinter einen säkularisierten Kulturbegriff. Bei beiden wird die Freiheit der Grundrechtsträger verkürzt, kraft ihrer Religions- und Meinungsfreiheit selbst zu entscheiden, was sie glauben und wie sie religiöse Gehalte und Symbole jeweils für sich bewerten wollen.«

Die Entstehung der Konfessionen und ihre kulturprägende Wirkung vom 30-jährigen Krieg bis zur Gegenwart schildert Winfried Becker, Neuzeithistoriker an der Universität Passau. Er zeigt, wie sich die friedliche Ausdifferenzierung der deutschen Konfessionskultur unter dem Dach einer Verfassungskultur vollzog, die Freiheit und Lebensrecht für die zugelassenen Konfessionen sicherte, Konsens und Dialog als konstituierende Faktoren einer nationalen Gesellschaft pflegte und Deutschland eine große Revolution à la française ersparte. Die Entstehung des Katholizismus in der Auseinandersetzung mit der säkularistischen und nationalistischen Kultur des 19. Jahrhunderts wird von ihm ebenso prägnant geschildert wie seine Immunisierung gegen den Nationalsozialismus.

Die Leitfrage des 7. Deutsch-Amerikanischen Colloquiums nach der Bedeutung der Religion für die Kultur prägt auch die anderen Beiträge des Bandes, die hier nicht mehr ausführlich besprochen werden können. Wolfgang Ockenfels diskutiert das Verhältnis von Religion und Gewalt insbesondere im Islam, Anton Losinger die Begründung der Menschenrechte und Lothar Roos die Rolle des Glaubens in der Zivilgesellschaft, deren erste Wurzeln er bereits im 12. und 13. Jahrhundert verortet. Jürgen Aretz setzt sich mit der Lage des Glaubens in den neuen Bundesländern auseinander, Jude Dougherty mit der Säkularisierung der Erziehung in den USA und Russel Shaw mit der Rolle der säkularen Medien bei der Evangelisierung der USA mit dem ernüchternden Ergebnis, dass sie dafür wenig tauglich sind und der Kirche nicht die Mühe ersparen, sich der traditionellen Wege der Evangelisierung, also der Verkündigung der Predigt und der Sakramentenspendung zu bedienen.

Manfred Spieker

Dogmatik

Giovanni Marchesi, Gesù di Nazaret chi sei? Lineamenti di Cristologia, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, 465 S., Euro 34,00.

Der Vf der vorliegenden Christologie gehört zur Schriftleitung der Zeitschrift »La Civiltà Cattolica«. Sein Interesse für die Christologie, und zwar in Zusammenhang mit dem Schrifttum von Hans Urs von Balthasars, ist durch zwei andere Bücher belegt: »La cristologia di H.U. von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio«, 1976, und »La cristologia trinitaria di H.U. von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza«, 1997. Auf derselben Linie liegt das

neueste Buch, in dem M. eine eigene Christologie vorlegt.

Die Absicht des Vfs ist es, innerhalb der authentischen Tradition die Person Jesu zu umreißen, indem er auf die Frage antwortet, die bereits die Zeitgenossen Jesu gestellt hatten. Die Quellen für diese Antwort sind die Urquellen der Geschichte Jesu: die Evangelien und das übrige NT, die anhand der Kirchenväter wie auch der modernen Exegeten erläutert werden. Der Buchtitel will nahelegen, daß die Antwort von Jesus selbst erwartet wird. Deshalb ist der Leitfaden dazu das »Selbstbewußtsein« Jesu. Daran schließen sich die meisten Ausführungen der vierzehn Kapitel des Werkes: das Bewußt-

sein Christi als des Sohnes Gottes, seine Autorität, sein Messianismus, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine besondere Beziehung zu Gott-Vater, sein Gehorsam gegen ihn, der Heilige Geist als »untrennbarer Gefährte« Jesu an. Die Antwort auf die Frage umfaßt aber auch die Wunder Jesu, seine Berufung einer Gruppe von Jüngern als der »Mutter-Zelle« der künftigen Kirche. Drei Kapitel sind den letzten Ereignissen des Lebens Jesu gewidmet: die Einsetzung der Eucharistie in ihrer zweifachen Dimension als Jesu Gabe seiner selbst und als Fundament der Kirche; der Tod Jesu, bei dem der Verweis auf das Selbstbewußtsein, nämlich auf seine bewußte Annahme des Todes als »Lösegeld« für die Sünder, eine entscheidende Rolle spielt; und schließlich die Auferstehung als Quelle des Glaubens und der Hoffnung der Kirche.

Der literarisch gepflegte Stil des Buches verbindet die Strenge der theologischen Argumentation mit der persönlichen Anteilnahme an dem, was im Mittelpunkt unseres Glaubens steht, so daß der Leser in eine Art »lectio spiritualis« mit hineingezogen wird. Eine gewisse Irritation mag der Umstand hervorrufen, daß M. bei der Darlegung der Wunder Jesu *dahin* neigt, das Wunder als »Zeichen« gegen dasselbe als Ausnahme hinsichtlich der Naturgesetze auszuspielen. In der Tat aber steht die Überschreitung der Naturgesetze keineswegs im Gegensatz zur Zeichen-Funktion; sie gehört vielmehr dazu. Warum z.B. galt das Wunder zu Kana als »Zeichen«, wodurch Jesus »seine Herrlichkeit offenbarte«? Weil dies, anders als das »Wunder« des Rebstocks, der die Menschen immer wieder mit Wein erfreut, ohne die Vermittlung der Natur geschah; gerade deshalb »glaubten seine Jünger an ihn«.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Ausführungen des Werkes im einzelnen einzugehen; es mag genügen zu bemerken, daß sie die Lehre der Kirche im gegenwärtigen kulturellen Kontext getreu wiedergeben. Ich möchte mich darauf beschränken, wie der Vf das »Selbstbewußtsein« überhaupt auffaßt, das ihm als Leitfaden zum Eindringen ins Geheimnis Jesu dient (vgl. dazu B. Lonergan, SJ, »De Verbo Incarnato«, Romae 31964, die Thesen »De subiecto« und »De scientia Christi«). Sein Schlüssel zur Analyse des Bewußtseins ist die Distinktion zwischen gelebtem oder *unthematischem* und reflexem oder *thematischem* Bewußtsein (11, 379). Nun aber ist der Rekurs auf eine solche Distinktion dort angemessen, wo es um den Unterschied zwischen dem geht, was jemand direkt behauptet, und dem, was er im Vollzug seiner Behauptung implizit meint. Wenn Kant z.B. behauptet, daß alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt ist, so meint er im Vollzug, daß wir wirklich und wahrlich

nur das erkennen, was wirklich und wahrlich nicht so ist. Dadurch kommt der Widerspruch ans Licht, der in der These steckt. Dieselbe Distinktion aber läßt sich nicht auf das Bewußtsein anwenden aus dem einfachen Grund, weil man, wenn man über das Bewußtsein reflektiert, nicht etwas thematisiert, was im Bewußtsein schon gemeint, wenn auch nicht ausgedrückt ist, sondern das Bewußtsein überschreitet und zur Erkenntnis des Subjekts als Objekt übergeht.

a) Denn das Bewußtsein ist die Präsenz des Subjektes zu sich selbst als Subjekt in allen psychischen Akten (sinnlichen wie geistigen Akten des Erkennens und des Begehrens), oder, anders gesagt, das Bewußtsein ist die *Erfahrung* seiner selbst als Subjekt in allen psychischen Akten. Ein und derselbe bewußte Akt hat zwei Richtungen: eine zum Objekt hin, eine zum Subjekt hin. Kraft der Richtung zum Subjekt hin kann es überhaupt (sinnliches oder intellektuelles) Erkennen und Begehren geben. Gerade deshalb sieht eine Kamera, die nur die Richtung zum Objekt hin hat, überhaupt nichts. Es ist ja kein psychologisches Subjekt da, das sehen könnte. Die Rede von einem Selbstbewußtsein ist eine irreführende Verdoppelung; das Bewußtsein ist von Anfang an Bewußtsein des durch das Bewußtsein selbst konstituierten, wirkenden Subjektes.

b) Freilich vermag ein Mensch über sein Bewußtsein zu reflektieren. Dies geschieht, indem er zuerst seine innere Erfahrung (das Bewußtsein) zu verstehen (deskriptiv oder explikativ) versucht und das Verstandene auf den *Begriff* bringt, um dann das Gedachte zu behaupten und damit sich selbst als Realität zu erkennen. Das Resultat der Reflexion (die selbst bewußt ist!) ist kein Selbstbewußtsein, sondern Erkenntnis seiner selbst als Objekt, genau so wie wir sämtliche »äußeren« Objekte als Sein erkennen, indem wir die äußere Erfahrung verstehen, das Verstandene auf den Begriff bringen und das Gedachte in einem *Urteil* behaupten. Alle Aussagen, die mit »Ich« beginnen, sind Erkenntnisse, zu denen wir durch die *Reflexion über das Bewußtsein* gelangen. Etwa: »Bei jenem Gespräch war ich unruhig«.

Aus dem Gesagten über das Bewußtsein erhellt, daß das Grundproblem, ob der Mensch Jesus wußte, daß er Sohn Gottes ist, nicht auf der Grundlage der Unterscheidung von unthematischem und thematischem Selbstbewußtsein zu klären ist. Das eigentliche Problem kann wer folgt formuliert werden: Ob und wie er, der eine göttliche Person, ein göttliches Ich, war, mit seinem menschlichen Verstand *wußte*, daß er Sohn Gottes war. Es handelt sich nämlich um ein Problem, das die Erkenntnis

und nicht das Bewußtsein betrifft. Denn das Bewußtsein ist keine Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes (Erkenntnis der Wirklichkeit), sondern nur Erfahrung, d.h. Erkenntnis des Gegebenen (Datums) nur als Gegebenen.

Als wahrer Mensch war Christus sich durch die psychischen Handlungen seiner menschlichen Natur seiner selbst als *psychologisches Subjekt* bewußt, wobei *dieses Subjekt die göttliche Person* war als in ihrer angenommenen menschlichen Natur wirkend. Dadurch aber hatte er nur also kein vom göttlichen Subjekt unterschiedenes psych. Ich-Erfahrung seiner eigenen Person, ohne sie als göttliche Person zu kennen. Wie wir nun uns selbst als Person kennen, indem wir auf der Basis unserer inneren Erfahrung uns selbst verstehen und als so verstandene behaupten, so fragte auch Jesus: »Wer bin ich?« Auf diese Frage konnte er antworten und so sich selbst als Gott erkennen, indem er durch die »visio beatifica« (die unmittelbare Erkenntnis Gottes) wußte, was (wer) Gott in sich ist, und damit zur Erkenntnis gelangen konnte, daß die eigene Person, deren er sich durch seine menschliche Natur bewußt war, eine göttliche war.

Der Umstand, daß Jesus nur durch die beseligende Schau eine eigentliche (nicht bloß analogische) Erkenntnis Gottes haben und so sich selbst als Gott erkennen konnte, hinderte ihn nicht daran, daß er a) in seiner menschlichen Erkenntnis überhaupt zunehmen und b) Schmerz und Angst empfinden konnte. Denn die Menschwerdung bedeutete nicht nur eine ontologische Entäußerung (Phil 2,7), sondern auch eine psychologische. Seine eigene Gottheit enthüllte sich ihm nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur. Er genoß die beseligende Schau des unendlichen Intelligiblen ohne Anteilnahme seiner Sinnlichkeit (anders als wir in unserer natürlichen Erkenntnis, bei der wir das Intelligible im Sinnlichen erfassen. Vgl. Thomas, Summa theol. I, q.84, a.7); infolgedessen *hatte diese Schau keinen direkten Einfluß auf seine Sinnlichkeit*. Aus der unmittelbaren Erkenntnis Gottes, die ihm als menschgewordenem Gottessohn zustand, ergaben sich Resultate nicht nach einem blinden und spontanen Prozeß, sondern gemäß der göttlichen Weisheit, deren Ratschluß es war, daß Jesus im Erdenleben durch seine freiwillige Passion und seinen Tod zur Herrlichkeit gelangen würde (Hebr. 5, 8f). Daß Jesus in seiner Seele und in seinem Leib all das leiden konnte (Mk 7, 33f), was wir auch leiden, und zugleich in seinem menschlichen Verstand sich einer Erkenntnis erfreute, von der wir keine Erfahrung haben, impliziert keinen Widerspruch.

Was die Erkenntnis des Menschen Jesu betrifft, ist daran zu erinnern, daß der Übergang von der be-

seligenden Schau mit ihrem unsagbaren Wissen (»scientia ineffabilis«) zu einem sagbaren Wissen (»scientia effabilis«) bei Jesus ein *Lernprozeß* war. Seine natürlichen intellektuellen Kräfte strebten danach, in Abhängigkeit von der Kultur der Zeit, das in seinem menschlichen Bewußtsein (aber ohne aktive Beteiligung seines eigenen Erkenntnisvermögens) vorliegende unsagbare Wissen sich zu eigen zu machen und in diesem Sinne zu entdecken. Dies verlangte ein *endliches Verstehen* (das seinerseits im Zusammenhang mit einem geeigneten »Phantasma« stattfand), entsprechende Begriffe und ein Urteil. Anhand dieses menschlichen, mit der Zeit zunehmenden Wissens (zusammen mit den natürlicherweise erworbenen Erkenntnissen) vermochte er einen im Empfinden, Erkennen und Wollen echt menschlichen Lebenswandel zu führen und ein seinen Zeitgenossen *mittelbares Wissen* um das »Reich Gottes« zu erlangen.

Der Vf scheint die visio beatifica Jesu auf dieselbe Ebene wie sein erworbenes natürliches Wissen zu stellen, die deshalb wie dieses ihm *ohne weiteres* in seinem menschlichen Leben *zur Verfügung stand*. Damit wäre jegliches reale Lernen und Wachsen im Erkennen beim Menschen Jesus überflüssig bzw. unmöglich. Der Vf stellt deshalb die Hypothese auf, daß Jesus nur bei bestimmten Ereignissen die beseligende Schau genoß. Daraus aber folgt logischerweise, daß Jesus nur gelegentlich wußte, daß er Gott war. Denn er konnte ohne die visio beatifica nicht wissen, was (wer) Gott ist - eine natürliche, analogische Erkenntnis Gottes reicht dazu nicht aus. Überraschenderweise jedoch vertritt M. die These, daß Jesus immer eine unmittelbare Schau Gott-Vaters hatte und deshalb wußte, daß er Sohn Gottes war. Nun aber sind die »immediata Dei visio« und die »visio beatifica« ein und dasselbe. Daß M. beides trennt, erklärt sich daraus, daß er meint, die traditionelle Lehre von der visio beatifica mache ein psychisches Wachsen und ein Leiden bei Jesus unmöglich. Dieser Zusammenhang besteht aber nur, wenn man meint, die Schau Gottes liege im menschlichen Bewußtsein Jesu auf derselben Ebene wie dessen Verstandes- und Sinneshandlungen.

Das hier über das Geheimnis Jesu Gesagte findet eine gewisse Bestätigung durch das, was die Heiligen (allen voran Paulus; vgl. 2Kor 12,1-4; auch 1Kor 13,12; 1Joh 3,2), die mit mystischen Erlebnissen beschenkt wurden, bei ihrer Rückkehr zur alltäglichen menschlichen Verfassung berichtet haben. Sie konnten kaum ihre Erlebnisse mit unseren menschlichen Begriffen und Worten für sich selbst und für andere zum Ausdruck bringen.

Giovanni B. Sala SJ, München