

Kenotisches Gottsein?

Eine christologische Anfrage

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Jens Henning

Professor-Huber-Platz 1
80539 München

Betreuer: Prof. Dr. Bertram Stubenrauch

München, 27. Juli 2011

Erstgutachter: Prof. Dr. Bertram Stubenrauch

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerd Häfner

Tag der mündlichen Prüfung: 07. Dezember 2011

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	6
2	Biblische Grundlegung	8
2.1	Gottes Selbsterniedrigung im Alten Testament.....	8
2.2	Gottes Selbsterniedrigung im Neuen Testament	16
2.2.1	Philipperhymnus	16
2.2.1.1	Kenose als Inkarnation des Präexistenten	18
2.2.1.2	Die menschliche Konkretheit der Inkarnation	22
2.2.1.3	Das kenotische Leben Jesu.....	26
2.2.1.3.1	Adam-Christus Parallele.....	26
2.2.1.3.2	Kenose als Faktum	29
2.2.1.4	Religionsgeschichtliche Deutung.....	31
2.2.2	2 Kor 8,9	32
2.2.3	Hebräerbrief	35
2.2.3.1	Hebräer 2,5-10.....	36
2.2.3.2	Hebräer 5,1-10.....	38
2.3	Zusammenfassung und Ergebnis.....	42
3	Dogmengeschichtliche Entfaltung der Kenosis-Lehre	46
3.1	Alte Kirche	46
3.2	Die neue protestantische Kenosislehre.....	53
3.2.1	Kenosislehre der lutherischen Orthodoxie.....	53
3.2.2	Die moderne Kenotik.....	56
3.2.2.1	Die Anfänge	56
3.2.2.2	Die Kenosislehre des Gottfried Thomasius.....	58
3.2.2.3	Der Kenotiker Wolfgang Friedrich Geß.....	60
3.3	Zusammenfassung und Ergebnis.....	63
4	Systematische Darstellung	66
4.1	Eine kenotische Christologie bei Piet Schoonenberg.....	66
4.1.1	Schoonenbergs Gottes- und Gnadenlehre	67
4.1.2	Schoonenbergs Bedenken am Konzil von Chalkedon	70

4.1.2.1	Die Voraussetzungen des chaledonischen Dogmas	70
4.1.2.2	Das chaledonische Modell und seine Problematik.....	74
4.1.3	Schoonenbergs kenotische Christologie	78
4.1.3.1	Die eine Person Jesus Christus.....	79
4.1.3.2	Jesus Christus ist wahrer Mensch.....	81
4.1.3.3	Wahrer Gott als Sohn	83
4.1.3.4	Die menschliche Transzendenz Christi	87
4.1.4	Die Sündenlosigkeit Jesu	90
4.1.5	Kritik und Weiterentwicklung	92
4.1.6	Ergebnis	97
4.2	Eine kenotische Christologie bei Dorothee Sölle.....	101
4.2.1	Theologische Methode	102
4.2.2	Die Frage nach Gott	104
4.2.2.1	Das Ende des Theismus.....	104
4.2.2.2	Nachtheistische Rede von Gott	110
4.2.3	Sölles kenotische Christologie der Stellvertretung	114
4.2.3.1	Stellvertretung als Jesu Gottes- und Menschenbeziehung	117
4.2.3.1.1	Stellvertretung in der theologischen Tradition	118
4.2.3.1.2	Stellvertretung als kenotische Christologie	120
4.2.3.2	Inkarnation als kenotischer Akt.....	125
4.2.3.3	Der kenotische Lebensweg Jesu.....	127
4.2.3.4	Jesu Sündenlosigkeit als Erfahrung von Identität	132
4.2.4	Darstellung der Kritik	134
4.2.5	Ergebnis	139
5	Eine kenotische Christologie	144
5.1	Christologische Zugänge	145
5.1.1	Rückfrage an den historischen Jesus. Problem und Möglichkeiten.....	145
5.1.2	Christologie von oben vs. Christologie von unten.....	151
5.1.2.1	Protestantische Theologie	151
5.1.2.2	Katholische Theologie.....	154
5.1.3	Chalkedon Verhältnisbestimmung zwischen Gottsein und Menschsein ...	157

5.2 Die Kenosis Gottes	167
5.3 Vere homo – Vere Deus	172
5.3.1 Das wahre Menschsein Jesu.....	172
5.3.2 Jesu Leben als kenotische Proexistenz.....	176
5.3.2.1 Die Angst des Menschen als Ursache der Sünde	177
5.3.2.2 Jesus, der neue Adam	182
5.3.2.3 Jesu Sündenlosigkeit	187
5.3.2.3.1 Neutestamentliche Zeugnisse	187
5.3.2.3.2 Jesu Gehorsam als Sündenlosigkeit	190
5.3.3 Der Grund für Jesu „wahres Menschsein“	194
5.4 Der noch ausstehende Gott.....	198
6 Zusammenfassung und Ergebnis	200
LITERATURVERZEICHNIS	208

1 Einleitung

Wer war Jesus von Nazaret? Eine Frage, die die Menschheit seit zweitausend Jahren beschäftigt und nicht loslässt. Vermutlich suchte Jesus selbst eine eindeutige Antwort auf die Frage: Wer bin ich? Zumindest überliefert uns die Schrift, dass er immer wieder seine Jünger fragte: Für wen halten die Leute mich und für wen haltet ihr mich? (vgl. Mt 16,15) Wahrscheinlich war es ihm selbst bis zum Ende seines Lebens nicht ganz klar, wer er ist und was für einen Auftrag er zu vollbringen hat. Selbst seine Jünger zweifelten an ihm und flüchteten bei seiner Gefangennahme. Aber warum zweifelten die Jünger? Hat Jesus nicht durch viele Wunder und Zeichen seine Gottheit aufgezeigt?

Das Konzil von Chalkedon sagt über Jesus, dass er wahrer Mensch und wahrer Gott ist. Dass er ein Mensch war, war für seine Mitmenschen offensichtlich: Er aß und trank, musste schlafen und starb schließlich am Kreuz, wie ein gewöhnlicher Verbrecher. Warum aber zeigte sich sein Gottsein nicht so eindeutig und klar wie sein Menschsein? Konnte man überhaupt seine Göttlichkeit an ihm ablesen? Gibt es Kriterien, die es beweisen oder darauf hinweisen? Oder konnte und kann seine Göttlichkeit nur geglaubt werden? Die zusammenfassende Frage lautet schließlich: Wie zeigt sich Jesu Gottsein?

Diesen Fragen möchte ich in meiner Arbeit anhand des Kenosisgedankens nachgehen. Der Philipperhymnus und der Hebräerbrief zeigen exemplarisch einen Weg der Gottheit Jesu näher zu kommen. Sie korrigieren ein falsches Bild von Jesus, das in vielen Gläubigen wie auch Nichtgläubigen latent gegenwärtig ist: Nämlich ein sich immer wieder einschleichender Monophysitismus und Doketismus; der mythologische Gedanke, von einem auf der Erde wandelnden Gott. Dagegen steht im Philipperhymnus: „sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen [...]“ (Phil 2,7). Es geht um die Frage, der Art und Weise der Gegenwart Gottes in Jesus Christus.

Im ersten Teil werde ich diese Fragen an die Heilige Schrift stellen. Es geht um die biblischen Grundlagen einer kenotischen Christologie. Schon das Alte Testament kennt den Gedanken einer kenotischen Gegenwart Gottes in dieser Welt;

ebenso die Vorstellung von Gottesrepräsentanten. Das Neue Testament erfüllt in Jesus Christus die Sehnsucht nach einer radikalen und körperlichen Gegenwart Gottes. Anhand von exemplarisch ausgewählten Stellen wird deutlich, wie sich das Neue Testament diese Gegenwart Gottes in Jesus Christus vorstellt, nämlich kenotisch.

Die Dogmengeschichte zeigt, dass die Art und Weise der Gegenwart Gottes in Jesus Christus den Theologen zu jeder Zeit Probleme bereitet hat. Gott und Kreatur zusammenzudenken, ohne in eine Mythologie zurückzufallen, war bis heute einer der größten Aufgaben. Dabei entstanden schon in der Antike kenotische Theorien, die ihren Höhepunkt in den protestantischen Kenosischristologien des 19. Jahrhunderts fanden.

Der Kenosisgedanke betont besonders die Menschlichkeit Jesu. Diese muss Ausgangspunkt des Zugangs zu Jesus sein. Denn gerade hierin, in seinem Leben, seiner Proexistenz zeigt sich seine Gottheit. Dieser kenotische Grundgedanke ist bei Piet Schoonenberg und Dorothee Sölle die Basis ihrer Christologie. Angeregt von ihren theologischen Aussagen, möchte ich im letzten Teil zu einem vertieften Verständnis der kenotischen Christologie kommen. Die Grundthese, die diese Arbeit durchziehen wird lautet: Gott führt uns in Jesus Christus nicht ein Gottsein in Macht und Herrlichkeit vor, sondern er zeigt uns auf, was es heißt, wahrhaft Mensch zu sein.

2 Biblische Grundlegung

2.1 Gottes Selbsterniedrigung im Alten Testament

Im Alten Testament findet man Vorahnungen einer kenotischen Herabkunft Gottes zu den Menschen und eines kenotischen Handelns von Propheten. Es gehört zu den grundlegenden biblischen Aussagen, dass Gott ein rettender Gott ist, der sich den Menschen mitteilen will und nach ihrem Heil strebt. Im Alten Testament wird Gottes Freude an Israel in vielfältigen Bildern besungen (vgl. Zef 3,17). Gott wohnt sogar mitten in Israel (1 Kön 6,13), und seine Gegenwart unter den Israeliten (Hos 14,5-8) bereitet ihm Freude (Jes 49,18; 62,5). Wie lassen sich jedoch die Aussagen, dass Gott mit seinem Volk zieht oder dass er mitten unter den Israeliten wohnt mit der Transzendenz Gottes verbinden? Ist die Rede vom Zorn und von der Reue Gottes nicht zu anthropomorph? Erst in Christus selbst ist das Wohnen Gottes unter den Menschen erfüllt worden.

Jedoch begegnen uns schon im Alten Testament Texte, die von Gottes Erniedrigung und von seinem Herabsteigen zu den Menschen sprechen. Im rabbinischen Judentum wird ebenfalls davon gesprochen, dass Gott sich selbst freiwillig erniedrigt, um den Menschen helfend und rettend nahe zu sein. Beim meditieren fiel den Rabbinen auf: an „jeder Stelle, an der du die Macht, des Heiligen [...] findest, findest du gleich daneben seine Selbsterniedrigung.“¹ Die rabbinische Theologie versteht diese Selbsterniedrigung als Herablassung Gottes aus seiner absoluten Transzendenz. Die Rabbinen führen einige Stellen auf, an denen gesagt wird, dass Gott auf die Erde herabstieg, um den Menschen zu retten und zu heilen.² Diese Einwohnung und

¹ Kuhn, P., Gottes Selbsterniedrigung, 13.

² Vgl. ebd., 34-47: Zehnmal ließ sich nach den Rabbinen Gott vom Himmel auf die Erde herab: 1. *Mose soll vom Himmel herabsteigen, da auch Gott oftmals von dort herabgestiegen ist* (Midrasch Rabbah, Schemoth, hg. v. M.A. Mirkin, Tel Aviv 1959, 42,5); 2. *Gott steigt von seinem Thron im Himmel herab* (Pesikta Rabbati, Midrasch für den Fest-Cyclus, hg. v. M. Friedmann, Wien 1880, 97a); 3. *Gottes Herabsteigen in den brennenden Dornbusch* (Mechiltha d' Rabbi Simon b. Jochai, hg. v. J. N. Epstein-E. Z. Melammed, Hierosolymis 1955, 1); 4. *Gottes Herabsteigen in den Dornbusch* (Mechiltha d' Rabbi Simon b. Jochai, hg. v. J. N. Epstein-E. Z. Melammed, Hierosolymis 1955, 2); 5. *Die Erwählung des niedrigen Dornbuschs durch Gott* (Aggadath berešith, hg. v. S. Buber, Wilna 1925, Šabbath 67a); 6. *Gott steigt zum Niedrigen herab, Beispiel dafür ist der Sinai* (Aggadath berešith, hg. v. S. Buber, Wilna 1925, Sotah 5a); 7. *Gott wohnt beim kleinsten der Jakobsöhne, bei Benjamin* (Sifré debé Rab, hg. v. M. Friedmann, Wien 1864, 352); 8. *Gott wohnt*

Gegenwart Gottes wird als ‚Schekhinah‘ bezeichnet. Es werden zwei Typen der Schekhinah unterschieden: die dauernde gegenwärtige und die erscheinende Schekhinah. Der Terminus Schekhinah begründet keine neue Gottesvorstellung, sondern deutet bereits vorhandene. Es ist möglich, die verschiedenen Weisen des Daseins Gottes in der Welt als einen Teil der unbegreiflichen Gottheit zu artikulieren.³ So gibt es Orte der Gegenwart Gottes: im brennenden Dornbusch, auf dem Berg Sinai, im Bundeszelt.⁴ Als besonderer Ort der göttlichen Gegenwart wird die Tora genannt; mit ihr schenkt sich Gott selbst und gibt sich in die Verfügung des Menschen.⁵ Doch steht die rabbinische Theologie bei allen Aussagen über Gottes Selbsterniedrigung vor einem Dilemma.

Denn die Selbsterniedrigung wird teilweise so sehr betont, dass Gott völlig passiv der Welt ausgeliefert ist. In den Texten, die von Gottes Selbstbeschränkung sprechen, kann man das Problem von gleichzeitiger Transzendenz und Herablassung Gottes deutlich erkennen. So wird zum Beispiel in Kön 8,27 ff. gesagt, dass Gott von keinem Raum und schon gar nicht vom Tempel umfasst werden kann; trotzdem wohnt er im Tempel. Das Problem wird im Text dadurch gelöst, dass gesagt wird, Gottes ‚Name‘ wohne im Tempel.⁶ Nach antiker Vorstellung bestand zwischen dem Namen und seinem Träger eine enge wesensmäßige Bezogenheit: „Im Namen existiert sein Träger, und deshalb enthält der Name eine Aussage über das Wesen seines Trägers.“⁷

Um die Transzendenz Gottes nicht zu gefährden, wird Gott niemals völlig mit dem menschlichen Leben verbunden gesehen. Man sah in der innigen Verbindung von Gott und Mensch eine Gefahr für Gottes Größe und Majestät sowie für sein

nicht beim Hochmütigen, sondern beim Demütigen (Mechilta d' Rabbi Jismael, hg. v. Horowitz-Rabin, Jithro, Bachodesch, 9); 9. *Gottes Herabsteigen auf die Erde aus den unendlichen Fernen seiner Transzendenz* (Midrasch Tanchuma, Warschau o.J., Terumah 9); 10. *Gottes Herabsteigen aus seiner himmlischen Herrlichkeit in ein Nomadenzelt* (Midrasch Tanchuma, Warschau o.J., Terumah 9).

³ Goldberg, A.M., Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah, 537.

⁴ Vgl. Kuhn, P., Gottes Selbsterniedrigung, 34-45.

⁵ Vgl. Ebd., 70.

⁶ Vgl. Ebd., 100.

⁷ Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments, 195.

Anderssein gegenüber den Menschen. Der Rabbi Jose sagt: „Wirklich auf die Erde, auf den Erdboden, ist Gott niemals herabgekommen.“⁸

Umgekehrt sind Mose und Elia nie zu Gottes Transzendenz aufgestiegen. „Gott und Mensch kommen nie völlig zusammen.“⁹ Die rabbinischen Theologen haben in ihrer Auslegung des Alten Testaments eine nicht unumstrittene Sicht der Selbsterniedrigung gefunden. Die Erniedrigung wird als eine Art Selbstbeschränkung gesehen. Gott verzichtet auf seine Macht, er entäußert sich, er entleert sich seiner selbst. Doch die Grenze ist die Transzendenz Gottes, die er nie wirklich verlässt. So tritt die Schekhinah auch nie als selbständiges Wesen neben der Gottheit auf. Es wird zwar davon gesprochen, dass die Schekhinah sieht, sich ärgert oder spricht, aber das sprechende Subjekt ist immer Gott. Eine Personifizierung liegt hier nicht vor.¹⁰ Die rabbinische Theologie hat somit eine sehr gewagte Sicht der Selbsterniedrigung gefunden, die sie als eine Art ‚Selbstbeschränkung‘ Gottes, als ein Verzicht auf seine Macht, als eine Kenosis gedacht hat. Doch den letzten Schritt konnte sie nicht vollziehen, nämlich dass Gott Mensch wird.

Im Neuen Testament wird nun Jesus zu Gottes Schekhinah. In ihm wohnt Gott unter den Menschen. Die Rabbiner kennen die Vorstellung nicht, dass die Schekhinah identisch wäre mit einem Menschen, doch der christliche Glaube bekennt gerade dies. Das konkrete Menschenleben Jesu ist die Selbsterniedrigung und Gegenwart Gottes.¹¹

Im Alten Testament gibt es neben dieser Deszendenz- auch eine Aszendenz-Theologie. Gott erniedrigt sich nicht nur und kommt zu den Menschen auf die Erde, sondern er erhebt auch Menschen zu sich. Der Mensch, der nach Gottes Bild geschaffen wurde, ist sein Stellvertreter auf Erden. Besonders wird dieser Theomorphismus in der Prophetenexistenz deutlich. Die Propheten nehmen die charismatische Mittlerfunktion im alttestamentlichen Volk ein. Grundlage für das Verständnis der spezifischen Mittlerfunktion ist das Prophetengesetz in Dt 18,9-22: Demnach ist Israel nicht wie die heidnischen Nachbarvölker auf Wahrsager ange-

⁸ Kuhn, P., Gottes Selbsterniedrigung, 72.

⁹ Ebd., 72.

¹⁰ Vgl. Goldberg, A.M., Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina, 462.

¹¹ Vgl. Schönborn, Ch., Gott sandte seinen Sohn, 103 f.

wiesen (Vers 14), sondern JHWH will aus ihrer Mitte einen Propheten wie Moses erstehen lassen, auf den das Volk hören soll. Das mosaische Prophetentum wird auf den Bundesschluss am Sinai zurückgeführt. Mose steht zwischen Volk und Gott und empfängt von Angesicht zu Angesicht Gottes Wort. So wird Mose zum Prototyp des Propheten, der in einem persönlich-unmittelbaren Beziehungsverhältnis zu Gott steht. Die prophetische Mittlerfunktion realisiert sich also in einer absteigenden Linie von JHWH zu Israel und in einer aufsteigenden Linie, von Israel zu JHWH, bei der der Prophet als Fürsprecher vor Gott eintritt.¹²

Bei Hosea und Jeremia sieht man, dass der Prophet nicht einfach passiver Empfänger der Offenbarung ist, sondern dass die Offenbarung sich in der menschlichen Erfahrung vollzieht: Im Leben der Propheten wird sie vermittelt. So kann die ganze menschliche Existenz Ort der Offenbarung Gottes werden.¹³ Gerade am Prophetenschicksal wird die Verheißung der ganzen Gegenwart Gottes in einem Menschen sichtbar. „Der Prophet ist der Mensch, der das Pathos Gottes nicht nur kennt, so daß er es mitteilen kann, sondern es in und an sich erfährt, so daß er von ihm in seiner Existenz affiziert wird.“¹⁴ Der Prophet wird in das Pathos Gottes einbezogen, an ihm sind nun Gefühlsregungen Gottes ablesbar wie: Liebe, Sorge, Abscheu und sogar Ratlosigkeit. Er wird zum ‚homo sympathetikos‘, der Gottes Beziehung zur Welt darstellt.¹⁵

Im Hoseabuch wird JHWH als der Gott vorgestellt, der mit seinem eigenen Wesen an der Geschichte Israels teilnimmt. Hoseas ganze Verkündigung ist heilsgeschichtlich verwurzelt. In der Frühgeschichte hat JHWH Israel seine ganze Liebe zuteil werden lassen (Gott hat Israel durch Mose aus Ägypten geführt; Hos. 12-13). Doch nun, zur Zeit Hoseas, hat Israel JHWH verlassen wie eine untreue Frau. Hosea klagt die Verantwortlichen, besonders die Priester an, denen das Bekenntnis zu JHWH abhanden gekommen ist. Er sieht, dass das Gericht schon im Gange ist. Während seine Zeitgenossen die Schäden des Staatswesens reparieren und sich politisch gegen Bedrohungen absichern, erkennt Hosea schon, dass Gott selbst sich

¹² Vgl. Füglistner, N., *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, 147-149; vgl. auch Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments I*, 306 ff.

¹³ Vgl. Mauser, U., *Gottesbild und Menschwerdung*, 40.

¹⁴ Ebd., 42.

¹⁵ Vgl. Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments II*, 71.

gegen sie gewandt hat.¹⁶ Hosea wird zum Bild Gottes, denn der Auftrag JHWHs macht den Propheten nicht zum Boten von Gottes Wort. „Vielmehr schafft sich das Gotteswort ein menschliches Leben, das in menschlicher Weise die Geschichte Gottes teilt. Die Klage und Verlassenheit, das Suchen und Schonen Gottes werden in Hosea menschlich zum Ereignis.“¹⁷ Das zeigt auch die anthropomorphe Sprache von Gott, die einen Gott nahebringen will, der sich des Menschlichen so annimmt, dass er von einem Menschen vertreten werden kann.

Bei Jeremia zeigt sich das noch deutlicher. Jeremia hat das Prophetenamt „in einer Breite und Tiefe auf sich genommen [...], wie das vor ihm noch keiner tat.“¹⁸ Gott beansprucht Jeremia so sehr, dass nicht nur seine Verkündigung, sondern sein ganzes Leben „und damit eben notwendig das Ich des Propheten in die Sache Gottes hineinverwickelt“¹⁹ wird. Mit Jeremia bricht etwas Neues an. Er ist nicht nur Prophet Dank seines Charismas, sondern auch in seiner Menschlichkeit ein Zeuge Gottes; jedoch nicht als ein über alles erhabener, vollkommener Mensch, sondern als ein Mensch, der qualvoll scheitert.²⁰ Und doch sieht Gerhard von Rad bei Jeremia ein Ende des Prophetentums. „Bei Jeremia treten Mensch und prophetischer Auftrag auseinander; ja es kommt zu schweren Spannungen, die seinen ganzen Prophetenberuf bedrohen.“²¹ Als einem Kind seiner Zeit war es Jeremia nicht mehr möglich, sich voll und ganz dem Willen JHWHs zu ergeben. Obwohl es ihm nie in den Sinn kam, dass sein Leiden vor Gott einen Sinn haben könnte, ging er in einem schier übermenschlich scheinenden Gehorsam seinen Weg in die Gottverlassenheit zu Ende.²²

¹⁶ Vgl. Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments II, 145-150.

¹⁷ Mauser, U., Gottesbild und Menschwerdung, 76.

¹⁸ Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments II, 213.

¹⁹ Mauser, U., Gottesbild und Menschwerdung, 82.

²⁰ Vgl. Rad, G. v., Die Konfessionen Jeremias, 275.

²¹ Ders., Theologie des Alten Testaments II, 213; Mauser gibt zu bedenken: „Könnte es nicht sein, daß der in die Geschichte Gottes hineingerissene Prophet gerade am tiefsten seinem prophetischen Amt treu bleibt, so daß selbst das Zerbrechen und die Qual Jeremias nicht als Ende, sondern als Bestätigung seines Auftrags als Prophet zu verstehen sind? Gewiß gibt es bei Jeremia nicht nur ein Leiden und Zerbrechen, sondern auch schuldhaftes Leiden und aufrührerisches Zerbrechen. Als der von Gott Zurechtgewiesene kommt Jeremia in der Tat auch mit seinem Prophetenberuf nicht mehr zurecht. Es fragt sich aber, ob dieses Nicht-mehr-Zurechtkommen mit dem Auftauchen des Menschlich-Individuellen inmitten des Prophetenamtes einfach zur Deckung zu bringen ist“ (Mauser, U., Gottesbild und Menschwerdung, 82 f.).

²² Vgl. ebd.

Die Reflexion über das prophetische Amt findet in den Gottesknechtsliedern des Deutero-Jesaja (Jes 40-55) ihren Höhepunkt. Dort wird die Erwartung eines absoluten Heilsmittlers ausgesprochen: JHWH wird zu allen Völkern kommen und sich ihnen offenbaren. Doch wer ist der Knecht, der hier redet und von dem die Rede ist? Der Ebed-JHWH ist wie alle anderen Propheten dazu prädestiniert, von JHWH berufen worden zu sein und in der himmlischen Ratsversammlung durch feierliche Proklamation von JHWH selbst in sein Amt eingesetzt worden. Er ist wie Jeremia von JHWH gehalten und geborgen und wie Mose mit JHWHs Geist ausgestattet.²³ Seine Aufgabe besteht darin, die Schwachen aufzumuntern (50,4), die Gefangenen zu befreien (42,7), das Gebiet Israels wieder herzustellen und das Land neu zu verteilen. Er soll verkünden, dass der Bund mit JHWH wieder in Kraft getreten ist (42,6) und das Heil bis an die Grenzen der Erde tragen (49,6).²⁴ Der Auftrag des Knechtes affiziert seine ganze Existenz.

In der Folge daraus ist sein Leben wie bei den anderen Propheten vom Leiden gekennzeichnetes. Die vier Gottesknechtslieder berichten vom ständig wachsenden Leid des Knechts (42,4-53,12).

Die ersten drei Gottesknechtslieder (1.GKL 42,1-4; 2. GKL 49,1-6; 3. GKL 50,4-9) bilden eine eigene redaktionelle Schicht im Deutero-Jesajabuch. Im ersten Gottesknechtslied handelt es sich um eine idealprophetische Gestalt: JHWH sagt dem ‚Knecht‘ seinen Schutz und Beistand zu. Durch den Titel ‚Knecht‘ wird der Erwählte in eine Reihe der großen Persönlichkeiten des Alten Testaments gestellt (Abraham, Mose, David).²⁵ Die Botschaft, die er den Völkern bringt, ist das Recht für die Welt. Doch er soll die Botschaft vorsichtig zu den Menschen bringen, er soll sie nicht auf der Straße preisgeben. Denn er will niemanden erschrecken oder provozieren. Weiterhin soll er die Botschaft auch anderen Völkern überbringen. Doch der Knecht wird an seinem Auftrag schwer zu tragen haben (V. 4).²⁶

Im zweiten Gottesknechtslied spricht der ‚Knecht‘ in der Ich-Form. Jetzt sind ‚die Völker‘ nicht nur Zeugen (wie in 41,1), sondern partizipieren auch am Heil.

²³ Vgl. Füglistler, N., *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, 151 ff.

²⁴ Vgl. Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, 203.

²⁵ Vgl. Zapff, B.M., *Jesaja 40-55*, 249.

²⁶ Vgl. Scharbert, J., *Deuterojesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?*, 13 f.

Die Berufung des Knechtes fällt nicht wie in Jes 42,1-4 mit seiner Präsentation zusammen, sondern wird in den Mutterleib vorverlegt (siehe Berufung Jeremias, Jer 1,5).²⁷ JHWH will durch ihn seine Herrlichkeit den Menschen aufweisen. Doch der Prophet kann noch nicht erkennen, dass in seinem Leben JHWHs Herrlichkeit offenbar wird, denn sein Wirken ist gezeichnet von Schande, Unheil und Erfolglosigkeit. Der Unterschied zu Jeremia ist, dass der Knecht nicht JHWH die Schuld zuweist, jedoch spricht er seine Verbitterung deutlich aus (V.4).²⁸

Das dritte Gottesknechtslied beginnt mit einem Monolog des Knechts. Er denkt über seine Situation, sein Verhältnis zu JHWH und was ihm in Zukunft noch bevorstehen wird, nach. Was im zweiten Gottesknechtslied noch als Möglichkeit angedeutet war, scheint jetzt eingetreten. Seine Aufgabe ist schwerer als vermutet. Er gerät in die Versuchung (wie Jeremia), sich JHWHs Auftrag zu widersetzen.²⁹ Auch wird im dritten Gottesknechtslied das Wortamt des Knechts durch das Zeugnis seines unbedingten Vertrauens auf JHWH und der daraus resultierenden Fähigkeit, Anfeindungen zu bestehen, ersetzt. Der Gottesknecht übertrifft in seinem Verhalten die alten Propheten und wird als ‚Idealprophet und- israelit‘ gezeichnet.³⁰ Vers 6 beschreibt die Auseinandersetzungen, in die der Knecht verstrickt wurde. Man hat ihn geschlagen, den Bart ausgerissen, beschimpft und ins Gesicht gespuckt. Doch selbst wenn die Ankläger ihm den Prozess machen und ihn verurteilen sollten, JHWH wird ihn freisprechen und erretten.³¹

Das vierte Gottesknechtslied thematisiert das finale Angenommen- und Erhöhtwerden des Knechts aufgrund tiefster Leiderfahrung. Der schuldlose Knecht tritt an die Stelle der Schuldigen, um deren Strafe zu tragen. Die ‚Vielen‘, die als Zeugen für das Geschehen genannt werden, entdecken in einer fassungslosen Überraschung, dass ihre eigene Schuld auf dem Knecht liegt. Die Demütigung und Tötung des Knechts ist die Schuld der ‚Vielen‘ am Knecht selbst.³² Ihr Entsetzen wird in Staunen verwandelt. Die ‚Vielen‘, Menschen und Könige aus anderen Völkern,

²⁷ Vgl. Zapff, B. M., Jesaja 40-55, 299.

²⁸ Vgl. Scharbert, J., Deuterocesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?, 23 f.

²⁹ Vgl. ebd., 45.

³⁰ Vgl. Zapff, B.M., Jesaja 40-55, 309 f.

³¹ Vgl. Scharbert, J., Deuterocesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?, 45 f.

³² Vgl. Schenker, A., Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53), 65-70.

sehen nun den Erfolg, den der Knecht hat. All das Schreckliche (,geschlagen‘, ,durchbohrt‘, ,niedergestreckt‘, mit ,Striemen‘ bedeckt‘, ,misshandelt‘), das sie als Strafe für ihn missverstanden hatten, trägt er stellvertretend für sie zu ihrem Heil.³³

All das schreckliche Leid und sogar den Tod nimmt der Knecht schweigend hin.

Er spricht im vierten Gottesknechtslied kein Wort (Jes 53,4-7). Seine Stärke offenbart sich nicht in seiner Verteidigung, sondern im Gewaltverzicht. Eine Haltung, die ihm möglich wird, weil er sich in der Hand JHWHs geborgen weiß (Jes 49,2). Er ist JHWHs Jünger und lernt täglich von ihm (Jes 50,4-5). Anscheinend schließt die Sendung JHWHs die Anerkennung, die Erniedrigung und den mit Tod ein. Dies ist nur im absoluten Vertrauen auf JHWH durchzuhalten.³⁴

Somit erweist sich die Person und die Mission des Knechts als End- und Zielpunkt der mosaisch-prophetischen Tradition. In den Gottesknechtsliedern kommt das Mittleramt, das vorher schon andeutungsweise angelegt ist, zur vollen Entfaltung. Seine Botschaft ist das universale Heil. Für diese Botschaft steht der Knecht mit seiner ganzen Person ein und ist sogar mit ihr identisch. Woran Jeremia noch verzweifelt: „Warum gelingt, was die Frevler unternehmen“ (Jer 12,1), während der Prophet Verfolgung erleidet, wird im Gottesknechtlied beantwortet: Gerade aufgrund des sinnlos erscheinenden Leidens gelingt der Auftrag des Propheten.³⁵

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zwar die Vorstellung einer Inkarnation Gottes in einem Menschen eine radikale Neuheit des Christentums ist, jedoch uns schon im Alten Testament eine Vorahnung von der Menschwerdung Gottes begegnet. Die Rabbinen sahen in der Meditation des Alten Testaments, dass Gott nicht in seiner Höhe bleiben will, sondern sich zu den Niedrigen herabbeugt. Gott lässt sich herab, er macht sich klein. Die Vorstellung einer Selbstbeschränkung Gottes, der Verzicht auf seine Macht, um bei den Menschen zu sein, ist damit im Alten Testament verankert. Aber auch die Vorstellung einer Erhöhung des Menschen zu Gott ist im Alten Testament verbürgt. Der Mensch als Ebenbild Gottes wird als Stellvertreter Gottes angesehen. Besondere Kompetenz einer solchen Stellvertretung besitzen die Propheten. Das Leben der Propheten wird zum Ort der Of-

³³ Vgl. Scharbert, J., Deuterocesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?, 55 f.

³⁴ Vgl. Schenker, A., Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53), 75 f.

³⁵ Vgl. Füglistner, N., Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, 163.

fenbarung Gottes. Die Prophetenschicksale weisen darauf hin, dass Gott sich nicht in der Person eines auserwählten Stellvertreters zeigt, sondern Gott zeigt sich wahrhaftig in einem und durch ein Menschenleben.

2.2 Gottes Selbsterniedrigung im Neuen Testament

2.2.1 Philipperhymnus

Die Lehre von der ‚Entäußerung‘/ ‚Kenosis‘³⁶ Christi ist grundgelegt im Philipperbrief, im sog. ‚Christushymnus‘ (Phil 2,6-11), den Paulus aus seiner Gefangenschaft an die Gemeinde schreibt. Paulus und die Gemeinde in philippi verbindet eine ähnliche Situation: Verfolgung und Leid.³⁷ Der Zweck des Briefes ist die Bewältigung dieser Leiderfahrungen sowie die Abwehr von inneren und äußeren Gefahren. Paulus will die Gemeinde durch seinen Brief stärken und sie ermutigen trotz des Leides am Glauben an Christus festzuhalten.³⁸ Er demonstriert zu Beginn des Briefes an seinem eigenen Geschick, dass Leid den Glauben an Christus nicht aufhebt, sondern der Verherrlichung Christi dient. Paulus ermahnt die Gemeinde angesichts der Gefährdungen, miteinander in Liebe umzugehen, um gemeinsam stark zu sein. Er fordert Demut von den Gemeindemitgliedern; sie sollen nicht auf das eigene Interesse achten, sondern auf das ihrer Mitchristen. Die Demut begründet er christologisch, indem er einen Christushymnus (2,6-11) zitiert, der den Weg Christi von der Gottgleichheit ins Menschsein bis zum Tod beschreibt.³⁹

Der Hymnus ist ein Höhepunkt des Christusbekenntnisses und stellt die erste greifbare Vollgestalt der Entäußerung Gottes dar. Es werden die drei Seinsweisen Christi, nämlich seine Präexistenz, sein irdisches Leben und seine nachösterliche Erhöhung bezeugt.

³⁶ Die Bedeutung des Verbs κενῶν bedeutet im säkularen Griechisch so viel wie leeren, leer machen. Diese wörtliche Bedeutung findet man in der LXX z.B. in Gen 24,20. Aber κενῶν wird in der LXX auch im metaphorischen Sinne gebraucht, wo es die Bedeutung von ‚sich verzehren‘, ‚verschmachten‘ bekommt (siehe Jer 14,2 und Jer 15,9). Im Neuen Testament kommt κενῶν nur fünfmal vor. In drei Fällen steht das Verb im Passiv. In diesen Fällen, so betont A. Oepke, wird es unzweifelhaft metaphorisch verwendet. Vgl. Oepke, A., κενέω, 661 f.

³⁷ Vgl. Müller, U. B., Der Brief des Paulus an die Philipper, 25.

³⁸ Vgl. Egger, W., Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief, 48.

³⁹ Vgl. Müller, U. B., Der Brief des Paulus an die Philipper, 27.

Seit der Untersuchung Ernst Lohmeyers⁴⁰ herrscht unter den Exegeten überwiegend Einigkeit darüber, dass der Hymnus eine in sich geschlossene Größe darstellt und vorpaulinischen Ursprungs ist.⁴¹ Dieser von Paulus⁴² redigierte Hymnus⁴³ ist eingebettet in einen parakletischen Abschnitt des Briefes (2,1-4.5.12-18). Er soll den Philippern zeigen, wie es möglich ist, in einer bedrängten Lage (1,27 f.) authentisch das Christsein zu leben: Paulus hebt dazu besonders die stärkende Wirkung ekklesialer Gemeinschaft hervor. Diese soll darin bestehen, einander so zu dienen, dass man um des Nächsten willen den Platz des Sklaven sucht. Das verbindende Wort der Paraklese zum Hymnus ist die ‚Erniedrigung‘ (ταπεινοφροσύνη).⁴⁴

Vers 6: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ

„Der in der Daseinsweise Gottes sich befand hielt nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein“

Vers 7: ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος

„sondern er entäußerte sich selbst, Sklavendasein annehmend, ein Gleichbild der Menschen wurde er; im Äußeren erfunden als Mensch“

Vers 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ

„erniedrigte sich selbst (und) wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Kreuzestod“.⁴⁵

Für den hier untersuchten Zusammenhang sind die Fragen nach der Entäußerung Jesu und den daraus resultierenden Konsequenzen relevant. Die Frage ist: Wer ist

⁴⁰ Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*.

⁴¹ Vgl. Hofius, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, 1.

⁴² Die Annahme Paulus habe diesen Hymnus als ein vorgeprägtes Stück übernommen wird in Frage gestellt von: G.D. Fee, *Philippians 2:5-11, Hymn or Exalted Pauline Prose?*, in: *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992) 30-34; M.N. Bockmuehl, *„The Form of God“ (Phil. 2:6), Variations on a Theme of Jewish Mysticism*, in: *JThS* 48 (1997) 1-23.

⁴³ Alternativen zum Typus Hymnus: *Enkomion*: K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 344-346; *Epainos*: R. Brucker, *„Christushymnen“ oder epideiktische Passagen?* Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997; *Bekennnistext*: G. Kennel, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995; *Propagandatext*: W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart 1984, 195. 209.

⁴⁴ Vgl. Söding, Th., *Erniedrigung und Erhöhung*, 24.

⁴⁵ Übersetzung nach Gnllka, J., *Der Philipperbrief*, 111.

das Subjekt bzw. Objekt der Entäußerung?⁴⁶ Ist der Hymnus ethisch akzentuiert, ausgehend von einer Entäußerung des Menschen Jesus v. Nazaret (als eine Aufforderung zur *imitatio Christi*) oder geht es um die Inkarnation des Präexistenten zum Heil der Welt? Klassisch werden die beiden Richtungen eingeteilt in *res rapienda* (das ‚wie-Gott-sein‘ wird nicht angestrebt; ethisch existentielle Deutung) und in *res rapta* (das ‚Gott-gleich-sein‘ wird nicht festgehalten; inkarnatorische Deutung). „The issue is to decide whether the ‚prize‘ or ‚booty‘ was something which the preincarnate Christ was tempted to hold fast to [...], or something He refused to snatch violently.“⁴⁷ Der Streit dreht sich um die Interpretation des Wortes ἀρπαγμός. Ist dieser ‚Raub‘, das ‚gierige Festhalten‘, auf den Präexistenten bezogen oder auf den irdischen Jesus v. Nazaret? Diese Entscheidung stellt die Weichen für die weitere Interpretation der Kenose. Lange Zeit wurde in der exegetischen Forschung genau über diese Fragen heftig gestritten. Heutzutage wirken sie weniger polarisierend wie einst.⁴⁸

2.2.1.1 Kenose als Inkarnation des Präexistenten

Ernst Lohmeyer, einer der ersten Exegeten, die eine Neuinterpretation des Philipperhymnus vorgelegt haben, votiert für eine ethische Interpretation der Kenose. Er teilt den Hymnus in zwei Strophen. Die erste Strophe handelt von „der göttlichen und die zweite von der menschlichen Gestalt.“⁴⁹ Wichtig für seine Interpretation ist der Begriff der ‚Gestalt‘. Die Gegensätze von Göttlichkeit und Menschlichkeit werden allein nach ihrer ‚Gestalt‘ bezeichnet (nicht Sündigkeit und Heiligkeit oder Ohnmacht und Macht). Für ihn kann man ‚Gestalt‘ nicht mit einer Art Schale vergleichen, die einen Kern umschließt, auch ist ‚Gestalt‘ keine Form, die eine Substanz prägt; ‚Gestalt‘ muss vielmehr ganzheitlich gedacht werden, sie ‚umfasst die ganze Fülle des Daseins‘.⁵⁰ Diese ‚Fülle‘ umfasst zwei Aspekte: „Sie kann als ‚Wirklichkeit‘ der ethischen Tat verstanden werden, so gehört sie der Sphäre der göttlichen Welt an; und die Wirklichkeit der Tat kann durch die Gegebenheit der

⁴⁶ Vgl. Brouwer, R.R., *Kenosis in Philippians 2:5-11*, 70.

⁴⁷ Martin, R. P., *Carmen Christi*, 137.

⁴⁸ Vgl. Vollenweider, S., *Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit*, 414.

⁴⁹ Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus*, 14.

⁵⁰ Vgl. ebd.

Gestalt bedingt sein, so gehört sie der irdischen Welt an.“⁵¹ Doch der Begriff der ‚Gestalt‘ in Vers 6 μορφή θεου bereitet ihm Probleme, da er der Ansicht ist, dass der Hymnus jüdischen Ursprungs ist. Es verwundert ihn, dass uns im Alten Testament niemals ein Wort über ‚die Gestalt Gottes‘ begegnet. Offenbarungen geschehen immer im Gestaltlosen oder Unbegrenzten (Wolke, Wind, Feuer). Doch für Lohmeyer bezeichnet ‚Gestalt‘ nicht ein Bestimmendes, sondern ist selbst ein Bestimmtes. Es ist nicht möglich, die ‚Gestalt‘ aufzuspalten in ein Substrat, das vor der religiös ethischen Tat gegeben wäre. Alles Sein wird und ist erst durch die reine Tat. Weiterhin fällt ihm der Genitiv der Formulierung ‚Gestalt Gottes‘ auf. Demnach ist der Handelnde ‚Gott gleich‘, aber dennoch von ihm unterschieden.⁵²

Die Wendung οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο ist sehr selten und an dieser Stelle einzigartig. Lohmeyer übersetzt diese Wendung „[nicht] als gefundenes Fressen ansehen, [nicht] eine Gelegenheit beim Schopfe zu ergreifen.“⁵³ Das Bild ist für ihn Ausdruck „der sittlich grundsatzlosen und deshalb unbestimmten Tat.“⁵⁴ Hier stellt sich eine weitere Schlüsselfrage bei der Auslegung des Hymnus, die seit jeher umstritten ist. Das im Vers 6 nun folgende εἶναι ἴσα θεῶ (‚Gott-gleich-sein‘) kann für das handelnde Subjekt ein erst zu Besitzendes oder ein schon Besessenes sein. Entweder es wird ihm „von außen dargeboten“ oder es ist „mit dem eigenen Wesen und Bestehen, dem ‚in Gottes Gestalt sein‘ notwendig verknüpft.“⁵⁵ Lohmeyer verknüpft diese beide Antwortmöglichkeiten (einer *res rapta* und *res rapienda*) und sieht in der Wendung einen dialektischen Prozess angedeutet. Zum einen ist mit der Aussage ‚Gott gleich sein‘ das eigene dieser ‚Gestalt‘ ausgesagt. Es ist die Bedingung des Daseins. Zum anderen ist es auch das ganz andere, der „Gegenstand, dem das eigene Handeln gilt“, ist als Ziel gedacht unabhängig vom Handelnden. Die religiöse Bedeutung dieses Bildes ist für ihn der Gedanke der Versuchung, ein dialektischer Streit von Gut und Böse. Doch was ist der Gegenstand des Raubes oder der Versuchung? Nach Phil 2,6 ist es das εἶναι ἴσα θεῶ (Gott-gleich-sein). Aller-

⁵¹ Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus*, 17.

⁵² Vgl. ebd., 17-20.

⁵³ Ebd. 21.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd. 22.

dings handelt es sich bei dem ἴσα (,gleich‘) nach Lohmeyer „niemals um eine Gleichheit der Substanz, sondern der Funktion.“⁵⁶ Er findet Parallelen zu dieser Wendung im spätjüdischen Teufelsglauben, wo der Teufel danach trachtet wie Gott zu sein. Der Teufel hat am Beginn der Welt, wie einen Raub das Gott-gleich-sein an sich gerissen. Im Neuen Testament begegnet uns der Teufel in der Versuchungsgeschichte. Dort verlangt er von Jesus die Anbetung, die Gott allein gebührt. Lohmeyer sieht nun die göttliche Gestalt vor die gleiche Wahl gestellt: zu rauben oder nicht. Zusammenfassend lässt sich sagen: Für ihn ist es die Geschichte ,einer göttlichen Versuchung‘. „Dies göttliche Wesen ist Gott gleich und damit zur Herrschaft bestimmt; aber ebenso muß es die Ausübung der Herrschaft erst gewinnen“,⁵⁷ nämlich durch seine Tat. Der Weg dieser Tat ist ein paradoxer Weg: die Menschwerdung.

Eine nicht ethische Interpretation legen Ernst Käsemann und Joachim Gnilka vor. Für sie wird Christus in diesem Text nicht als ein nachzuahmendes Vorbild (als imitatio Christi) dargestellt, sondern der Hymnus zeigt vielmehr das Drama der Erlösung und muss soteriologisch interpretiert werden. Die Entäußerung Christi ist zum Heil der Menschen geschehen.⁵⁸ Ebenso wird nicht über das Wesen Christi spekuliert, sondern das Interesse des Hymnus liegt rein in dem von Gott „in Gang kommenden Geschehen.“⁵⁹ Fundamental für die Auslegung des Hymnus ist das Verständnis des *μορφῆ*-Begriffs. Entscheidend für beide ist, *μορφῆ* nicht als jüdischen, sondern als griechischen Terminus aus hellenistischer Zeit zu verstehen.⁶⁰ *Μορφῆ* bezeichnet nicht mehr die Gestalt oder Erscheinungsweise (wie in vorhellenistischer Zeit)⁶¹, sondern „den Bereich, in dem man steht und der einen bestimmt, wie ein Kraftfeld.“⁶² Gnilka spricht sich klar gegen Vorstellungen aus, die *μορφῆ*

⁵⁶ Lohmeyer, E., Kyrios Jesus, 27.

⁵⁷ Ebd., 29.

⁵⁸ Vgl. Morgan, R., Incarnation, Myth, and Theology, 43; Vgl. Gnilka, J., Der Philipperbrief, 111.

⁵⁹ Gnilka J., Der Philipperhymnus, 112.

⁶⁰ Vgl. Brouwer, R. R., Kenosis in Philippians 2:5-11, 75.

⁶¹ Vgl., Behm, J., *μορφῆ*, 759. Anm. 52: „gehüllt sein in [...] bekleidet sein mit [...] δόξα als göttliche Erscheinungsform (Gewand)“.

⁶² Käsemann, E., Kritische Analyse, 68.

mit ‚Status‘ oder ‚Stellung‘ zu übersetzen.⁶³ Für ihn ist *μορφῆ* „die das Sein von seinem Wesen her prägende Daseinsweise.“⁶⁴ Das Kraftfeld ist für den Hellenismus die Existenz, die Natur. So kann nach Käsemann die *μορφῆ θεοῦ* dem *εἶναι ἴσα θεῷ* zugeordnet und sogar synonym zu ihm verwendet werden. Für Gnilka kommt es nahe an den Begriff Natur heran, deckt sich aber nicht ganz mit ihm.⁶⁵

Bezüge zur jüdischen Tradition kann auch Käsemann nicht finden, da dort niemand Gott gleich sein kann; es ist gerade das Kennzeichen des Gottlosen, Gott gleich sein zu wollen. Er findet jedoch in der hellenistischen Tradition Parallelen, „wo der Urmensch-Erlöser, der als Anthropos von allen Menschen qualitativ unterschieden ist, gottgleich genannt wird.“⁶⁶ Entscheidend für seine Interpretation ist, dass der Präexistente schon gottgleich war. „Christus gibt auf, was er schon besessen hat.“⁶⁷ So sprechen sich Käsemann wie Gnilka deutlich für eine *res rapta* aus. Beide lehnen einen inneren Kampf, eine Versuchung des Präexistenten ab, das Sein-wie-Gott (*εἶναι ἴσα θεῷ*) anzustreben, das die eigene *μορφῆ θεοῦ* übertrifft.⁶⁸ Entscheidend dafür, ob hier von einer Versuchung gesprochen werden kann ist die Bedeutung von *ἀρπαγμὸν*⁶⁹. Sie darf nicht dazu verleiten, „daß es sich dabei immer um etwas handeln müßte, was dem Betreffenden von vornherein nicht gehört.“⁷⁰ Gnilka plädiert für die Auslegung, „daß der himmlische Christus das *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht glaubte (gierig) festhalten, für sich ausnutzen, als Gewinn ansehen zu wollen.“⁷¹ Jetzt spricht der Hymnus in der Tat nicht mehr von der Daseinsweise, von der Eigenschaft der Göttlichkeit, sondern betont die gottgleiche Würdestellung.

Die Wendung *οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο* (er hielt es nicht für einen Raub) zeigt jedoch, dass die Würde des Präexistenten nicht um ihrer selbst willen angeführt wird.

⁶³ Wie z.B. Schweizer, E., Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, 95: „Der Ausdruck ‚Gestalt‘ dürfte weder die blosse äussere Erscheinungsform meinen, so dass nur vom ‚Gestaltwandel der Gottheit‘ die Rede wäre, noch die Substanz, so dass von einem eigentlichen Wechsel des Wesens gesprochen würde, sondern den ‚Status‘, die Position, die Stellung.“

⁶⁴ Gnilka, Philipperbrief, 114.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Käsemann, E., Kritische Analyse, 69.

⁶⁷ Ebd., 70.

⁶⁸ Ebd., 71.

⁶⁹ *οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο*, Sinn dieser Redart nach Foerster, W., *ἀρπαγμός*, 72 f.: „sich so zu etwas stellen, wie ‚jedermann‘ sich zu etwas stellt, das sich ihm als zu ergreifende Beute, Glücksfund oder Geschenk darbietet [...] etwas für ein gefundenes Fressen halten, für einen Gewinn halten.“

⁷⁰ Gnilka, J., Der Philipperbrief, 116.

⁷¹ Ebd., 117.

„Sie ist nur der Hintergrund, auf welchem sich die Inkarnation abhebt, und soll antithetisch die Bedeutsamkeit der Inkarnation und die Paradoxie des ‚Gott ward Mensch‘ herausstellen.“⁷² Daraus ergibt sich für Käsemann: Mitte des Hymnus ist nicht mehr, wie in der altkirchlichen Christologie die Gottgleichheit Christi, sondern die Soteriologie. Denn es wird primär davon gesprochen, „was Christus tat, nicht, was er war.“⁷³

2.2.1.2 Die menschliche Konkretheit der Inkarnation

Was geschieht nun in der Menschwerdung wirklich? Darauf gibt es für die Exegeten nur eine Antwort: „Er gab auf, was er besaß. Gott wurde Mensch!“⁷⁴ Doch es bleibt das Problem der Kontinuität der beiden ‚Gestalten‘. Wie ist dieser Mensch nun anzusehen? Ist er ganz und gar Mensch? Was unterscheidet ihn dann noch von anderen Menschen?

Der entscheidende Unterschied liegt für Lohmeyer im Akzent der Niedrigkeit und des Gehorsams bis zum Tod. Die Niedrigkeit und das Leiden der Frommen ist im Judentum ein Zeichen Gottes, der am Ende alle Demütigen erhöhen wird (Deuteriojesaja). In der Entäußerung, im Sich-selbst-entäußern gibt Christus die göttliche Gestalt, sein göttliches Wesen ab und opfert sich restlos auf. Für Lohmeyer ist die Entäußerung ein rein ethischer Begriff. Allein die ethische Tat verbindet die göttliche mit der menschlichen Sphäre, da beide Sphären substantiell voneinander verschieden und unüberbrückbar sind. Die göttliche Gestalt opfert sich selbst und schafft dadurch ein neues substantiales Dasein, die Knechtsgestalt. Diese trägt eine Doppelheit in sich: Weil es eine ethische Tat war, ist es ein und derselbe, und weil die Knechtsgestalt eine substantiell andere ist, ist er ein anderer. Sein Anders-sein ist das göttliche Geheimnis seines menschlichen Daseins, es ist gleichsam in ihm verborgen. ‚Knecht‘ bedeutet für Lohmeyer nicht den Stand eines Sklaven, sondern das geschichtliche Leben als Gesamtphänomen. Von diesem ‚Knecht‘, der sich in menschlicher Niedrigkeit befindet, wird göttliches Handeln verlangt. So erkennt

⁷² Gnilka, J., Der Philipperbrief, 71.

⁷³ Ebd., 72.

⁷⁴ Ebd., 118.

Lohmeyer einen Bezug zum ‚Ebed-Jahwe‘ in Deuterocesaja. Im Begriff *ὁμοίωμα* wird für Lohmeyer die biologisch-geschichtliche Wirklichkeit des ‚Knechts‘ dargestellt. Das Wichtigste für den Dichter ist es die ‚nackte Tatsache seiner menschlichen Existenz‘ darzustellen.⁷⁵

Nach Käsemann und Gnilka muss sich die Entäußerung (V.7) auf die Menschwerdung beziehen; es handelt sich eben nicht um einen Sieg über eine Versuchung (ob die des Präexistenten oder des irdischen Jesus), sondern um die Inkarnation. „Weil hier das Motiv des Gehorsams noch nicht aufklingt, wird man nicht von einer sittlichen Tat sprechen können.“⁷⁶ In der freien Tat der Entäußerung des Gottgleichseins, der göttlichen Daseinsweise, geschieht eine mythisch beschriebene Metamorphose. Die erste Erläuterung zur Menschwerdung (Kenose) finden beide in der angenommenen *μορφή δούλου*. Die ‚Knechts- oder Sklavengestalt‘ deutet Käsemann nicht vom Gottesknecht bei Jesaja her, sondern er findet Parallelen im religiösen Hellenismus. Dort ist der Mensch als solcher in „metaphysischer Allgemeingültigkeit Sklave [...] der Materie, der Gestirne und Mächte.“⁷⁷ *Μορφή* interpretiert er hier wie in Vers 6 nicht als eine bestimmte Haltung oder Erscheinungsweise, sondern als Wesen. Auch Gnilka wendet sich gegen die Vorstellung im *δουλος* einen Bezug zum Ebed des Deuterocesaja zu sehen.⁷⁸ Denn *δουλος* wird durch *ἄνθρωπος* erläutert, was bedeutet, „daß das Menschsein als *δουλεία* verstanden wird.“⁷⁹ Es ist der Weg des Präexistenten, der freiwillig die Sklaverei des Menschseins auf sich nimmt.

Für Käsemanns Deutung der Kenose als wahre, reale Inkarnation ist das Verständnis des Begriffs *ὁμοίωμα* (Gleichbild) entscheidend. Er spricht sich gegen Deutungen aus, die das Menschsein als eine Art Hülle ansehen, welche die göttliche Existenz nur umschließt. „Gegenüber einem doketistischen Mißverständnis wird die Faktizität des Menschseins Jesu betont.“⁸⁰ Doch nach Käsemann lässt der Be-

⁷⁵ Vgl. Lohmeyer, E., Kyrios Jesus, 31-37.

⁷⁶ Gnilka, J., Der Philipperbrief, 118.

⁷⁷ Käsemann, E., Kritische Analyse, 73.

⁷⁸ So wie Lohmeyer, Kyrios Jesus 33.

⁷⁹ Gnilka, J., Philipperbrief, 120.

⁸⁰ Käsemann, Kritische Analyse, 75 f.; Vgl auch Barth, G., Der Brief an die Philipper, 42 f.: „Hier wird also von seiner Menschwerdung gesprochen, die aber nicht eine bloße Verkleidung ist [...]

griff *ὁμοίωμα* einen gewissen Spielraum um Jesu Besonderheit und sein Anderssein gegenüber allen anderen Menschen zu erkennen. Er folgt der Auslegung von Schneider. Dieser vergleicht Phil 2,7 mit Röm 8,3⁸¹ und muss konstatieren, dass *ὁμοίωμα* zwar klar die Bedeutung von Gestalt hat, aber der Begriff des Abbildes im Hintergrund steht. Christus unterschied sich somit in seinem Menschsein dadurch, „daß er gehorsam war und blieb.“⁸² Nach Schneider ist Christus „im Kern seines Wesens, der geblieben, der er vorher war.“⁸³ Käsemann findet zwar diesen Satz problematisch, doch auch er möchte nicht von Gleichbild sprechen, sondern lieber von ‚Korrelat‘ oder ‚Analogie‘. Der wirkliche Mensch Jesus hat sich eben anders verhalten, als alle anderen.⁸⁴ Er unterstreicht diese These, indem er nicht von einer Wesensdefinition der Person Jesu ausgeht, sondern nur die Ereignisfolge im Blick hat: „er entleerte sich, nahm Knechtsgestalt an, erschien in menschengleichem Wesen, man konnte konstatieren, daß er Mensch geworden war.“⁸⁵ Es geht ihm nicht um die Identität der Person sondern um die Kontinuität der Ereignisse.⁸⁶

Auch Fee tendiert in diese Richtung, die die Gefahr eines Dokerismus in sich birgt. Fee setzt seine Erklärung der Kenose beim Verständnis von *ἀρπαγμὸν* an. *ἐκένωσεν* braucht genau so wenig wie *ἀρπαγμὸν* ein Objekt zum An-sich-reißen, so zeigt *ἐκένωσεν*, was das Gegenüber von Gottes Charakter ist. Christus entleert sich nicht von irgendetwas, sondern er entäußert sich selbst, gießt sich selbst aus. Statt sich von der Herrlichkeit Gottes zu entäußern, entäußert er sich selbst.⁸⁷ Nach Fee impliziert der Text nicht, „that he exchanged one form of existence for another [...]“

sondern Entäußerung, Preisgabe seiner göttlichen Daseinsweise und Stellung. [...] Er wurde ganz und gar Mensch“.

⁸¹ Vgl. Schneider, J., *ὁμοίωμα*, 195 f.: In Röm 8,3 heißt es, dass Gott seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*) in die Welt gesandt hat. Paulus betont hier, dass Christus wirklich Mensch war und sich äußerlich nicht von den anderen Menschen unterschied. „Mit *ἐν ὁμοιώματι* bringt Paulus zum Ausdruck, daß bei aller Gleichartigkeit, die zwischen dem Fleischesleibe Christi und dem der Menschen bestand, das Wesen Christi sich von dem menschlichen Wesen unterschied. Christus blieb auch in seinem irdischen Sein der Sohn Gottes. Das heißt: Christus ist Mensch geworden, ohne daß er selbst in den Zusammenhang der menschlichen Sünde eingetreten ist“.

⁸² Schneider, J., *ὁμοίωμα*, 197.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. auch Becker, J., Conzelmann, H., Friedrich G., *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, 153: „Jesus war ganz Mensch, aber doch anders als alle Menschen“.

⁸⁵ Käsemann, E., *Kritische Analyse*, 76.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Vgl. Fee, G.D., *Paul's Letter to the Philippians*, 210 f.

rather, it is precisely he who is in the form of God (always) who ‚beggared himself‘ by ‚taking on‘ the form of a slave“.⁸⁸ Fee sieht bei dem Wort Sklave keinen Bezug zu Jesaja, ebenso lehnt er die Deutung Käsemanns und Gnilkas ab, Christus habe sich bei der Menschwerdung kosmischen Mächten ausgeliefert. Sklave ist für ihn „a person without advantages, with no rights or privileges, but in servanthood to all.“⁸⁹

Auch bei Gnilka kommt mit *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* die Menschwerdung zum Abschluss. Doch er hat Schwierigkeiten mit der Deutung von *ὁμοίωμα*. Deziidiert wendet er sich gegen doketistische Vorstellungen, wie gegen die Meinung Käsemanns, der von ‚Korrelat‘ oder ‚Analogie‘ spricht. Nach Gnilka zählt der Vergleich mit Röm 8,3 nicht, da es dort um die Sünde geht, aber im Philipperhymnus die Sünde nicht erwähnt wird.⁹⁰ Der Vergleich hinkt seiner Meinung nach auch daran, dass der Hymnus gar nicht von Paulus stammt.⁹¹ Gnilka möchte bei ‚Gleichbild‘ bleiben. „Es geht dem Dichter um die volle Inkarnation.“⁹² Doch er gibt zu, dass *ὁμοίωμα* ein ‚ambivalenter Begriff‘ ist. O’Brien gibt Gnilka recht und plädiert ebenfalls doketistische Auslegungstendenzen: „Instead, the term *ὁμοίωμα* should be understood here in the sense of Christ’s full identity with the human race.“⁹³ *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* bedeutet kein geheimnisvolles Aussehen eines Menschen, weil er von Gott kam, noch immer ein heimliches Verhältnis mit ihm hat, und somit von den Menschen entfernt wäre. Dennoch beteuert O’Brien, dass die Entäußerung und Erniedrigung das Geheimnis des Präexistenten nicht zerstört oder verletzt hat. Jesus ist wahrhaft Mensch, aber er ist nicht nur Mensch. Gleichwohl macht *ὁμοίωμα* aufmerksam auf das, was Christus tat, er wurde Mensch und war gehorsam bis zum Tod.⁹⁴

⁸⁸ Ebd., 211, Anm. 81.

⁸⁹ Ebd., 213.

⁹⁰ Vgl. auch Barth, G., Der Brief an die Philipper, 42 f.: „Was wir mit ‚gleich‘ übersetzen, kann zwar auch die ‚Ähnlichkeit‘ bezeichnen, und Paulus benutzt diesen Begriff in Röm 8,3 um Jesu Annahme der Menschheit doch zugleich von der Übernahme menschlicher Sündhaftigkeit zu differenzieren. Aber im Hymnus wird von der Sünde, die eine solche Differenzierung nahelegen könnte, nicht gesprochen, und die parallele Aussage der nächsten Zeile zeigt, daß vielmehr die Gleichheit betont werden soll: er wurde ganz und gar Mensch“.

⁹¹ Vgl. Gnilka, J., Philipperbrief, 119.

⁹² Ebd., 121.

⁹³ O’Brien, P.T., The Epistle to the Philippians, 225; Vgl. auch Nagata, T., Philippians 2:5-11, 252.

⁹⁴ Vgl. O’Brien, P. T., The Epistle to the Philippians, 225.

Karl Barth bringt es in seiner Auslegung des Philipperhymnus auf den Punkt, indem er dezidiert dafür votiert, dass Christus alle Erkennbarkeit seines Seins abgelegt hat und nicht nur verbarg. Christus geht in das Inkognito, in die völlige Unkenntlichkeit ein. „Er ist so da, dass er aller direkten, unmittelbaren z.B. aller historisch-psychologischen Betrachtung nicht das Bild seines eigentlichen, ursprünglichen, göttlichen, sondern schlechterdings das Bild eines menschlichen Seins darbietet.“⁹⁵ Die Menschheit Christi verdeckt seine Gottheit auf der ganzen Linie. *ὁμοιῶμα* betont die Gleichheit und nicht die verborgene Ungleichheit. Man sieht in Jesus nur einen Menschen mit aller Fragwürdigkeit, Vieldeutigkeit und Dunkelheit eines Menschenlebens. Wer dieser Jesus ist, kann uns nicht sein Fleisch und Blut offenbaren.⁹⁶

2.2.1.3 Das kenotische Leben Jesu

Wie sieht nun dieses Leben Jesu aus? Wie macht sich das Einssein Jesu mit Gott bemerkbar, wenn er doch ganz und gar Mensch ist wie wir? Die Exegeten gehen unterschiedliche Wege in dieser Frage, die sich meiner Meinung nach in einer systematischen Betrachtung nicht widersprechen müssen.

2.2.1.3.1 Adam-Christus Parallele

Mehrere Exegeten sehen im Philipperhymnus eine Parallele zur adamitischen Sündenfalltradition.⁹⁷ Da die biblisch-frühjüdische Adamtypologie von Paulus in Röm

⁹⁵ Barth, K., Erklärung des Philipperbriefes, 61.

⁹⁶ Ebd., 61 f., Vgl. auch Becker, J., Conzelmann, H., Friedrich G., Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, 153: „In seinem Äußeren, seiner Lebensweise und seinen Bedürfnissen, in seinem Reden und Handeln unterschied er sich nicht von seinen Mitmenschen.“

⁹⁷ Vertreter dieser Deutung die ich hier nicht behandelt habe sind u.a. J. Héring, *Kyrios Anthropos*, in: RHPPhR 16 (1936) 196-209; J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil.*, II, 6-11, in: RB 83 (1976) 25-50; C.M. Pate, *The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous. Pauline Suffering in Context*, Lampeter/Dyfed 1993, 183-200; P.M. Casey, *Monotheism, Worship and Christological Development in the Pauline Churches*, in: C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis (Hg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63)*, Leiden/Boston/Köln 1999, 214-233; J. Harvey, *A New Look of the Christ Hymn in Phil 2,6-11*, in: *The Expository Times* 76 (1964/65), 337-339.

und 1/2 Kor an wichtigen Stellen christologisch rezipiert wird,⁹⁸ liegt dieses Paradigma nahe. Demnach hätte Christus im Gegensatz zu Adam nicht danach gestrebt, wie Gott zu sein (Gen 3,5).

Dunn versteht den Philipperhymnus „as an expression of Adam christology, one of the fullest expressions that we still possess.“⁹⁹ Adam ist das Muster der schlechten, degenerierten Menschheit, Christus dagegen der gute, erlösende Mensch. Christus erfüllt die ursprüngliche Aufgabe der Menschheit (Adam).¹⁰⁰ Die zwei bedeutendsten Parallelen bzw. Kontraste sind für *Dunn*: „the disobedience of Adam set over against of Christ (Rom. 5:19), Adam and death set over against Christ und life (1 Cor. 15:21-22).“¹⁰¹ Er vergleicht Vers 6 und 7 des Philipperhymnus und sieht in der Entwicklung einen doppelten Kontrast: „ ‚form of God‘ and ‚form of a slave‘ [...] and second between ‚equality with God‘ and ‚in likeness of men‘.“¹⁰² Das Eingehen Christi in die Gestalt bzw. Ähnlichkeit der Menschen versteht *Dunn* vor dem Hintergrund anderer ntl. Stellen¹⁰³ nicht inkarnatorisch, sondern typologisch-anthropologisch: „Here of course the language is used to describe the human character of Christ, but precisely of Christ evaluated theologically as Adam: his life proved him to be in form as man. Notice, not ‘as a man’, but as man – that is, as representative man, as one with fallen man, as Adam.“¹⁰⁴ Christus sei nicht der himmlische Präexistente, sondern „the man who undid Adam’s wrong: confronted with the choice, he rejected Adam’s sin, but nevertheless freely followed Adam’s course as fallen man to the bitter end of death.“¹⁰⁵

Auch *Cullmann* votiert in seiner Studie zur Christologie für einen Bezug zum Buch Genesis. Er folgt der Linie von *Héring*,¹⁰⁶ wonach hier eindeutig vom Himmelsmenschen in seiner Beziehung zu Adam die Rede ist. *Cullmann* nimmt Bezug auf 1 Kor 15,45-49 und Röm 5,12-21 und deutet damit den Christus des Philipper-

⁹⁸ Vgl. Röm 3,23; 5,12-21; 7,24; 8,2; 1 Kor 15,45-49.

⁹⁹ *Dunn*, J.D.G., *Christology in the making*, 114.

¹⁰⁰ Vgl. ders., *Christ, Adam, and Preexistence*, 74.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² *Dunn*, J.D.G., *Christology in making*, 115.

¹⁰³ Röm 1,23; 7,7-11; 2 Kor 8,9 und Hebr 2,6-8

¹⁰⁴ *Dunn*, J.D.G., *Christology in the making*, 118.

¹⁰⁵ Ebd., 119.

¹⁰⁶ *Héring*, J., *Die biblischen Grundlagen des Humanismus*, Zürich 1946.

hymnus als zweiten Adam bzw. Himmelsmenschen. Die Verbindung zu Adam und zur Schöpfungsgeschichte sieht er durch den Ausdruck *μορφῆ* sichergestellt. „Dann ist aber in V.6 nicht etwa an die göttliche ‚Natur‘ zu denken, sondern an Gottes *Ebenbild*, das Jesus von Anfang an dargestellt hat.“¹⁰⁷ Mit der ‚Gestalt Gottes‘, in der Jesus Christus von Anfang an war, ist die Gestalt des Himmelsmenschen gemeint, der allein Gottes echtes Ebenbild darstellt. Adam verlor diese Gottebenbildlichkeit, indem er, vom Teufel versucht, sein wollte wie Gott. „Der Himmelsmensch hat diesen ‚Raub‘ nicht begangen und ist daher seiner göttlichen Bestimmung, Gottes Ebenbild zu sein, treu geblieben; dies aber zeigt sich gerade darin, daß er sich entäußert hat, d. h. daß er sich entschlossen hat, ein Mensch zu werden, einzutreten in die Menschheit, die die Gottebenbildlichkeit verloren hat.“¹⁰⁸

Cullmann bezieht die ‚Entäußerung‘ auf den Präexistenten *und* den Fleischgewordenen. Zunächst wurde, *der* Mensch *ein* Mensch und dieser nahm die ‚*Ebed-Jahwe*-Rolle‘ auf sich. Für ihn gehört beides zusammen; in beidem hat der ‚Menschensohn‘ seinen Gehorsam bewiesen. „Auf diesen Gehorsam kommt es an, denn Adams Sünde bestand ja im Ungehorsam.“¹⁰⁹

Bartsch benötigt für seine Interpretation des Philipperhymnus weder gnostische Erlösermythen, Präexistenzgedanken noch irgendwelche Urmenschenspekulationen. Es ist für ihn schwer denkbar, dass bereits die Urgemeinde einen gnostisch akzentuierten Präexistenzgedanken vertreten hat. Für das Verständnis reicht einzig die Adam-Christus-Parallele. *Bartsch* zeigt in seiner Untersuchung, dass eine Verbindung zwischen Vers 6 und Gen 1,27 und 5,1 besteht. Folglich wurde Jesus Christus die ‚Gottgestalt‘ (*μορφῆ θεου*) bei seiner Geburt gegeben, wie Adam (*εἰκὼν θεοῦ*). *Bartsch* interpretiert das *ἀρπαγμὸς* als *res rapienda*. „Christus hat nicht, wie es das natürliche Verhalten der Menschen ist, die Möglichkeit ergriffen, die Gottgleichheit zu rauben.“¹¹⁰ Für die Interpretation des ‚Gott-gleich-sein‘ (*εἶναι ἴσα θεῷ*) ist Gen 3,5 die Grundlage. *Bartsch* denkt nicht an eine besondere Versuchung wie Cullmann, sondern sieht darin nur, dass Jesus jene Urgeschichte des Menschen nicht

¹⁰⁷ Cullmann, O., Die Christologie des Neuen Testaments, 180.

¹⁰⁸ Ebd., 182.

¹⁰⁹ Ebd., 183.

¹¹⁰ *Bartsch*, H.-W., Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation, 21.

wiederholt hat. Hinter der Wendung „steht die urchristliche Absage an ein gewaltsames Rauben des Gottesreiches“, Jesus wollte nicht das Gottesreich herbeizwingen wie die Zeloten oder die Pharisäer.¹¹¹ Jesu ‚Entäußerung‘ (*ἐαυτὸν ἐκένωσεν*) ist für Bartsch „das Sich-Beugen unter das Gericht Gottes“¹¹² „indem er die Sklaverei seines Volkes teilt.“¹¹³

Dadurch zeigt er Solidarität mit dem Schicksal seines Volkes, das in Sklaverei unter der römischen Besatzung lebt. Die Sklaverei entfremdet den Menschen, Jesus nimmt dieses Schicksal auf sich, „während er von seiner Geburt her in seinem Verhalten das nicht-entfremdete menschliche Leben erkennen läßt.“¹¹⁴ Jedoch sagt der Hymnus nicht, dass Jesus Sklave wurde. Die *μορφὴ δούλου* steht parallel zur *μορφῆ θεοῦ*; „So wenig Jesus als Mensch Gott gleich war, so wenig nimmt er das Sklave-Sein an, [...] Nicht über das Sein Jesu macht der Hymnus eine Aussage, sondern über sein Handeln in der bewußten Solidarität mit dem Schicksal seinen Volkes.“¹¹⁵ In Parallele zu *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* steht *ἐταπείνωσεν ἑαυτον*. Es drückt nach Bartsch das Verhalten des irdischen Jesus aus. Jesus solidarisiert sich mit den Erniedrigten. „Gerade dieser Schritt ist der Erweis des Mensch-Seins, wie es dem zweiten Adam angemessen ist.“¹¹⁶ Jesu Tod ist in dem Zusammenhang des Sklavenschicksals seines Volkes zu lesen. Sein Gehorsam ist als „Akt des Gehorsams gegenüber Gott“¹¹⁷ zu verstehen.

2.2.1.3.2 Kenose als Faktum

Käsemann interpretiert Jesu Selbsterniedrigung (*ἐταπείνωσεν ἑαυτον*) als reines Faktum. Das heißt: Es geht hier nicht um die Demut oder die Gesinnung Jesu, sondern wie bei der Kenose „um den Aufweis eines objektiven Tatbestands, eben des Niedrigwerdens.“¹¹⁸ Trotzdem kann Käsemann die Kenose und Erniedrigung auch

¹¹¹ Vgl. Bartsch, H.-W., Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation, 39.

¹¹² Ebd., 22.

¹¹³ Ebd., 43.

¹¹⁴ Ebd., 46.

¹¹⁵ Ebd., 43.

¹¹⁶ Ebd., 50.

¹¹⁷ Ebd., 52.

¹¹⁸ Ebd., 77.

auf den irdischen Menschen Jesus v. Nazaret beziehen, indem er sie eschatologisch deutet: „Niedrigkeit‘ und ‚Erniedrigung‘ [sind] im NT weithin, wenn nicht gar primär Kennzeichen des Frommen und der Erwählten in eschatologischer Zeit.“¹¹⁹

Auch den Gehorsam Jesu interpretiert er, *Barth*¹²⁰ folgend, als ein Faktum und nicht als einen Ausdruck für eine besondere Beziehung zum Vater oder als eine Art Vorbild. Doch Käsemann sieht im Wort *ὕπηκοος* (Gehorsam) nicht einen zwangsläufig geschuldeten, sondern einen entschlossenen Gehorsam. „Jesus steht in der Sphäre der *δουλεία* als der, welcher willig Untertan ist. Er rebelliert nicht.“¹²¹ Er sieht den Gehorsam als zentrales Moment¹²² an: „die Manifestation des Erniedrigten und Gehorsamen [war] das eigentlich eschatologische Ereignis.“¹²³ Die besondere Bedeutung des Gehorsams zeigt sich in Vers 9: „deshalb hat ihn Gott erhöht.“ Die Epiphanie des Gehorsamen ist für Käsemann die Mitte des Philipperhymnus.

Auch für *Gnilka* steht die Erniedrigung (*ἐταπείνωσεν ἑαυτον*) in engem Bezug zum Gehorsam (*ὕπηκοος*). Er macht darauf aufmerksam, dass im Hymnus nirgends erwähnt wird, wem gegenüber Christus gehorsam ist, sondern nur, dass er es wurde. Jetzt stellt sich die Frage, worauf sich der Gehorsam bezieht, auf Gott oder auf die Weltordnung? Biblisch betrachtet müssten sich Erniedrigung und Gehorsam auf Gott richten, doch *Gnilka* folgt den Untersuchungen von *Georgi*¹²⁴ und interpretiert *ταπείνωσις* als das „gehorsame Eingehen auf die Verfaßtheit der irdisch-kontingenten Existenz.“¹²⁵ Diese zeigt sich am Deutlichsten im Tod, da dieser am Radikalsten die Begrenztheit der menschlichen Existenz dokumentiert. Der Tod bedeutet das Ja zum vorgegebenen Weg, der nun zu einem Endpunkt gekommen ist. Unter dieser Perspektive bedeutet der Tod nicht etwas Heilhaftes, sondern den tiefsten Punkt des im Gehorsam beschrittenen menschlichen Weges. Erst durch die

¹¹⁹ Bartsch, H.-W., Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation, 78.

¹²⁰ Barth, K., Erklärung des Philipperbriefes, 61.

¹²¹ Käsemann, E., Kritische Analyse, 79.

¹²² Gnilka, J., Der Philipperbrief, 122: „Käsemann legt den größten Wert auf den Gehorsam, und zwar auf den Gehorsam als Offenbarungsgeschehen.“

¹²³ Käsemann, E., Kritische Analyse, 79.

¹²⁴ Georgi, D., Der vorpaulinische Hymnus, 283: *ταπείνωσις* meint, „die radikale Beschränkung auf menschliches Dasein im Sinne des konkreten [...], konkretes geschichtliches Tun und Erleiden, tätige Anerkennung der Zufälligkeit und Begrenztheit des Menschenlebens in all seinem Ausgeliefert- und Bedingtsein, seiner Unabgeschlossenheit und Unvollkommenheit.“

¹²⁵ Gnilka, J., Philipperbrief, 123.

Zufügung der Art und Weise des Todes, nämlich durch das Kreuz, kann der Tod als Heil begriffen werden.¹²⁶

2.2.1.4 Religionsgeschichtliche Deutung

Gegen ein monolithisches religionsgeschichtliches Modell, wie es von Dunn und Cullmann vertreten wird, votiert Vollenweider. Er setzt zum einen bei Vers 2.6b des Hymnus an, den er negativ konnotiert versteht. Zum anderen zeigt er ein breiteres religionsgeschichtliches Spektrum auf als Dunn und Cullmann. Trotz der Differenzen gibt er „der Interpretation, die von einer *res rapienda* ausgeht, die Präferenz.“¹²⁷

Vollenweider spricht sich gegen eine Deutung von ἀρπαγμὸν als ein postuliertes Idiom wie: Christus „sah es nicht für einen auszunutzenden Gewinn an, mit Gott gleich zu sein“¹²⁸ aus. Zwei Einwände hat er gegen eine solche Deutung. Erstens ist das mit Phil 2.6b vergleichbare Idiom außerhalb der christlichen Literatur erst im späten vierten Jahrhundert. n. Chr. bezeugt und zweitens benutzt es der Schreiber im vierten Jahrhundert in einem vulgären Liebesroman. „Für Phil 2.6b ist indes kein einleuchtender Grund namhaft zu machen, der den Einsatz eines – keineswegs verbreiteten – vulgären Idioms rechtfertigen sollte.“¹²⁹ Vielmehr muss der sprachliche Referenzrahmen in der biblischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur zu suchen sein. Da fällt es auf, dass die Wortfamilie ausschließlich negativ konnotiert ist, so dass sich eine negative Lesart förmlich aufdrängt: „Er hielt das Gleichsein mit Gott nicht für *Raubgut*, nicht für etwas gewaltsam zu Ergreifendes bzw. Ergriffenes.“¹³⁰

Die Adam-Christus-Parallele, die einige Exegeten in Phil 2,6 entdecken, lehnt Vollenweider ab. Zum einen stößt sie sich an Vers 7, wo es um das Eingehen in die Gestalt des Menschen geht, zum anderen an der antiken jüdischen Exegese, „die Adams Sünde nicht als Greifen nach der Gottgleichheit, sondern als Gebotsübertra-

¹²⁶ Vgl. Gnllka, J., Philipperbrief, 123 f.

¹²⁷ Vollenweider, S., Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit, 429.

¹²⁸ Foerster, W., ἀρπαγμός, 473 f.

¹²⁹ Vollenweider, S., Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit, 417.

¹³⁰ Ebd. 419.

gung“¹³¹ auslegt. Vielmehr sieht er eine Parallele in der Hybris und Arroganz von jüdischen Machthabern und in der Gottgleichheit von griechisch-hellenistischen Herrschern. Eine Vielzahl alttestamentlicher Texte „handelt von der Inanspruchnahme einer Gott allein zustehenden Position durch anmassende Völker und speziell durch ihre Herrscher.“¹³² Auch in der griechisch-hellenistischen Welt findet man reiche Kritik am Hochmut der gottgleichen Könige. Besonders Alexander der Große stellt den Typus des Weltherrschers schlechthin dar. Er „wird zum Symbol einer alles in den Schatten stellenden Grenzüberschreitung, die entweder bewundert oder aber als Ausdruck von Ruhmsucht und Vermessenheit verurteilt wird.“¹³³ Die Hybris erscheint in seiner Verehrung als Gottgleicher. Solche Herrscher wurden auch gerne als ‚Räuber‘, ja als ‚Weltenräuber‘ bezeichnet.

Die Vorteile einer Auslegung, bei der Christus von Natur aus die Gottgleichheit besäße, ist die Korrespondenz von Vers 6a und Vers 6b: Die ‚Gottesgestalt‘ ist mit dem ‚Gott-gleich-Sein‘ identisch. Der Nachteil besteht darin, dass die Erhöhung zum Kyrios (Vers 9-11) nur akzidentell zu seiner Göttlichkeit hinzukäme. Im Fall eines dem präexistenten Christus noch nicht zukommenden ‚Gott-gleich-Seins‘ muss zwischen Vers 6a und Vers 6b eine Zäsur angenommen werden. Die Gottgleichheit stellt eine Steigerung des Seins in der Gottesgestalt dar. Der Vorteil wäre hier, dass die Kyrios-Würde das ihr zustehende Gewicht im Hymnus bekäme. Dieser letzten Deutung gibt Vollenweider den Vorzug. Nach ihm wird der sich selbst erniedrigte Christus als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt. Christi Weltherrschaft beruht nicht auf Selbsterhöhung und Raub, sondern auf Entäußerung und Hingabe für andere.¹³⁴

2.2.2 2 Kor 8,9

Der Philipperhymnus ist nicht das einzige Zeugnis einer kenotischen Theologie im Neuen Testament. Paulus macht im Zweiten Korintherbrief (8,9), im Zusammenhang mit der Empfehlung einer Kollekte, ganz nebenbei eine kenotische Aussage:

¹³¹ Vollenweider, S., Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit, 419.

¹³² Ebd., 420.

¹³³ Ebd., 425.

¹³⁴ Vgl. ebd., 428-431.

Christus Jesus ist „euretwegen arm geworden, obwohl er reich war, damit ihr durch sein Armsein reich werdet.“

Im Vers 2 Kor 8,9 nimmt Paulus Elemente aus der christologischen Bekenntnis-tradition auf.¹³⁵ Der Vers steht im Zusammenhang mit dem Aufruf zur Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde. Paulus bittet die Gemeinde um Spenden, in dem er auf die ‚Charis Christi‘ verweist.¹³⁶ Der Vers wird mit einer der Liturgie entnommenen Wendung eingeführt.¹³⁷ Danach folgt die eigentlich christologische Aussage, die wie 1 Tim 3,16 und Phil 2,6-11 die Präexistenz Christi voraussetzt.¹³⁸

Der Fokus liegt hier jedoch nicht auf der Präexistenz, sondern auf dem geschichtlichen Heilsgeschehen. Klauck sieht die Dynamik des Zweischritts von Phil 2,6-11 auch in 2 Kor 8,9 angewendet: „Der Zweischritt von Erniedrigung und Erhöhung wird so angewendet, daß die zweite Phase unmittelbar den Christen zugutekommt: ‚euretwegen‘, ‚um euch...reich zu machen‘ (vgl. 5,21).“¹³⁹ Das ‚Armwerden‘ entspricht der Kenose des Präexistenten im Philipperhymnus (Phil 2,7), das ‚Reichsein‘ der Existenz ‚in Gottes Gestalt‘ (Phil 2,6) und seine Armut verweist auf seinen von Verzicht geprägten Erdenweg.¹⁴⁰ Den meisten Exegeten zufolge geht es Paulus hier nicht um eine Beschreibung des irdischen Lebens Jesu (gemäß einer *res rapienda*), sondern um „his [Jesus Christus, J.H.] incarnation and death as an act of grace.“¹⁴¹ Auch eine Aufforderung zur *imitatio christi* ist nach den meisten Exegeten nicht im Text zu finden. Paulus präsentiert die selbsthingebende Liebe Christi als eine Art „prototype for believers.“¹⁴² Der Reichtum der Korinther besteht an der Teilhabe der Erlösung und Gnade;¹⁴³ in diesem Bewusstsein ist es möglich gemäß Christi zu handeln.¹⁴⁴

¹³⁵ Klauck, H.-J., 2. Korintherbrief, 68.

¹³⁶ Vgl. Wolf, Chr., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 171.

¹³⁷ Vgl. Furnish, V.P., II Corinthians, 417.

¹³⁸ Vgl. ebd.; Klauck, H.-J., 2. Korintherbrief, 68: „Der Reichtum Jesu besteht in der Würdestellung, die dem Präexistenten zukommt“; Wolf, Chr., 2. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 171.

¹³⁹ Klauck, H.-J., 2. Korintherbrief, 68.

¹⁴⁰ Vgl. Wolf, Chr., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 171.

¹⁴¹ Furnish, V.P., II Corinthians, 417.

¹⁴² Ebd., 418.

¹⁴³ Vgl. Klauck, H.-J., 2. Korintherbrief, 68.

¹⁴⁴ Vgl. Furnish, V.P., II Corinthians, 418: „The admonition implicit in this statement is not ‘Do what Christ did,’ or even ‘Do for others what Christ has done for you.’ It is rather, ‘Do what is appropriate to your status as those who have been enriched by the grace of Christ.’“; Wolf, Chr.,

Wie bei der Exegese des Philipperhymnus gibt es Theologen, die diese Stelle nicht präexistenzchristologisch und inkarnatorisch deuten:¹⁴⁵ Dunn weist darauf hin, dass sich im Verständnishorizont der Adressaten noch keine Inkarnationschristologie etabliert hatte und er bezweifelt, dass die Leser an einen Abstieg Christi gedacht haben. Wenn Paulus von „Gnade“¹⁴⁶ und der Heilstat Christi „für uns“¹⁴⁷ spricht, dann immer im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung.¹⁴⁸ Dunn sieht auch in 2 Kor 2,8 Parallelen zur Adam-Christologie. ‚Reich sein‘ steht äquivalent zu ‚in der Form Gottes sein‘ und ‚arm werden‘ zu ‚sich selbst entäußern‘. Adams Gefolgschaft kann als reich charakterisiert werden, doch der Sündenfall lässt ihn arm werden. Nach dem Sündenfall verliert er die Teilhabe an der Größe Gottes und seine Unsterblichkeit. Jesus dagegen nimmt freiwillig das Los Adams an, doch nicht als Strafe für irgendeine Sünde, sondern als einen ‚gracious act‘.¹⁴⁹ Paulus dachte wohl nicht an einen Gegensatz: Kreatürlichkeit gleich Armut und Göttlichkeit gleich Reichtum. „But he could readily think of Adam’s fallenness as poverty over against the riches of his fellowship with God, just as the reverse antithesis, becoming rich (despite our poverty), presumably denotes a coming into fellowship with God.“¹⁵⁰ Obwohl er die Gemeinschaft mit Gott hätte genießen können, nahm er freiwillig die Armut Adams, die Distanz zu Gott an. Dies zeigt sich in seinem ganzen Dienst, der in seinem Tod am Kreuz gipfelte.¹⁵¹

Kuschel hebt ‚Reichtum‘ und ‚Armut‘ Christi aus dem Kontext heraus. In 2 Kor 6,10 heißt es: „Wir sind arm und machen doch so viele reich; wir haben nichts und haben doch alles.“ Reichtum steht hier für ein ‚geistliches Reichsein‘¹⁵², das oft ‚im Gegensatz zur miserablen sozialen Existenz vieler Christen‘¹⁵³ stand. Kuschel fol-

Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 172: „Allein der Selbsterniedrigung des Christus verdanken die Korinther den Reichtum des Heils [...] und damit zugleich den Reichtum an geistlichen Gütern [...], den sie nun in ihrer Kollektivenaktivität, und d.h. in dem von Liebe geprägten [...] Verzicht auf materiellen Besitz, zum Ausdruck bringen sollen“.

¹⁴⁵ Vgl. Dunn, J.D.G., *Christology in the making*, 121-123; Kuschel, K.-J., *Geboren vor aller Zeit?* 379-382. Murphy-O’Connor, J., *The Theology of the second letter to the Corinthians*, 82-84.

¹⁴⁶ Röm 5,15.21; Gal 2,20 f.; Eph 1,6 f.

¹⁴⁷ 2 Kor 5,21; Gal 3,13 f.; 1 Petr 3,18.

¹⁴⁸ Vgl. Dunn, J.D.G., *Christology in the making*, 121.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 122; Murphy-O’Connor, J., *The Theology of the second letter to the Corinthians*, 83.

¹⁵⁰ Dunn, J.D.G., *Christology in the making*, 122.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 123.

¹⁵² 2 Kor 8,7: „Reich an Glauben, Rede und Erkenntnis, an jedem Eifer und an der Liebe.“

¹⁵³ Kuschel, H.-J., *Geboren vor aller Zeit?* 381.

gert daraus, dass Jesus selbst in seinem menschlichen Leben das hatte, was andere durch ihn empfangen haben (Glaube, Rede, Erkenntnis, Eifer und Liebe). „Reichtum‘ wäre hier also nicht ontologisch, sondern empirisch-konkret zu verstehen. ‚Armut‘ wäre demnach nicht eine theologische Kategorie (Inkarnation), sondern eine Sache der Empirie und Dialektik.“¹⁵⁴ Jesu konkrete Armut, die er als Mensch lebte, gipfelte im Kreuz, doch zugleich war er reich an Gottesgemeinschaft und Liebe. „Die gleiche Dialektik von Armut und Reichtum die Paulus seinen Korinthern vorexerziert, ist also auch die Dialektik des konkreten Erdenlebens Jesu selber gewesen.“¹⁵⁵

2.2.3 Hebräerbrief

Der Hebräerbrief thematisiert die Unanschaulichkeit des Heils. Er antwortet auf Fragen wie: Warum haben sich die Verheißungen vom kommenden Gottesreich und der Wiederkunft des Herrn nicht erfüllt? Die Menschen damals zweifelten an den Verheißungen, ihre Zuversicht war geschwunden. Immer mehr blieben dem Gottesdienst fern; es drohte ein Bruch der Gemeinde und eine Abwendung von Gott. Die Kraft des Anfangs hatte sich verbraucht.¹⁵⁶ Der Verfasser versucht durch eine Neuinterpretation des Bekenntnisses zum gekreuzigten und erhöhten Christus eine Reaktivierung des ermatteten Glaubens. Die kultische Neuauslegung des Christusbekenntnisses ist die theologische Leistung des Hebräerbriefes.¹⁵⁷

Im ersten Kapitel des Hebräerbriefs wird den Hörern und Lesern die absolute Geltung Jesu und die Größe des Heils vor Augen geführt. Es wird die göttliche Sphäre ‚über den Engeln‘ betrachtet, die Präexistenz des Sohnes. Doch der Brief möchte nicht über die ‚Naturen‘ Jesu spekulieren, wie die spätere Schultheologie. „Dem bildhaften Denken des Hebr geht es nicht darum, Jesus beschreibbar zu machen, sondern ihn auf seinen ewigen Ursprung hin durchschaubar werden zu lassen.“¹⁵⁸ Der Brief sagt über Jesu präexistentes Sein im Wesentlichen nur, dass es in

¹⁵⁴ Kuschel, H.-J., Geboren vor aller Zeit?, 381.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Schierse, F.-J., Der Brief an die Hebräer, 8 f.

¹⁵⁷ Grässer, E., An die Hebräer, 26 f.

¹⁵⁸ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 68.

Gott wurzelt. Im zweiten Kapitel hören die Hörer und sehen die Leser ihre „eigene (alte) Lebenswelt, aber mit neuen Augen. Ist Christus zunächst in seiner göttlichen Seinsweise vorgestellt worden, so geht es nun darum, ihn [...] in seiner ‚Blutsverwandtschaft‘ als Mensch zu begreifen.“¹⁵⁹ Wie sonst an keiner Stelle im Neuen Testament wird im Hebräerbrief die menschliche Seite Jesu theologisch durchdacht, obwohl die Lebensgeschichte Jesu völlig in den Hintergrund tritt. „Im Unterschied zum altkirchlichen Christus-Bild [...] bringt er fast provozierend die Niedrigkeitsgestalt des Menschen Jesus zur Geltung.“¹⁶⁰

2.2.3.1 Hebräer 2,5-10

In Hebr 2,5-18 wird die Mensch- bzw. Gleichwerdung des Sohnes beschrieben. Der Verfasser zitiert zu Beginn den Psalm 8, 5-7¹⁶¹. Nach der LXX, aus der er ihn zitiert, ist der Psalm, der die Niedrigkeit besingt, anthropologisch¹⁶² zu lesen, doch hier wird er christologisch und eschatologisch gedeutet und benutzt. Die Erniedrigungs- und Hoheitsaussagen in der zweiten Hälfte des Zitates deutet er auf den Heilsweg Jesu. Die Niedrigkeit des Menschen Jesu, sein Leiden, ist die Voraussetzung seiner Erhöhung. Dieser Gedanke ist dem Verfasser wichtig, da die Gemeinde lernen muss, Kreuz und Krone zusammenzudenken.¹⁶³

Die Exegese des Psalms, die der Verfasser in Vers 8b-9 vorlegt, ist von der Glaubensnot der Adressaten bewegt. Sie können nur schwer die Herrschaft Christi, das Schon-im-Heil leben, mit ihren ernüchternden Alltagserfahrungen zusammendenken.¹⁶⁴ Die Welt wird von anderen Gewalten beherrscht, nämlich von kosmische Mächten und politischen Machthabern. Dass Christus diese ‚Mächte‘ entmach-

¹⁵⁹ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 112.

¹⁶⁰ Ebd., 69.

¹⁶¹ Hier Hebr. 2,6-8a: „Was ist ein Mensch, dass Du seiner gedenkst, oder ein Menschensohn, dass Du nach ihm schaust? Du hast ihn gestellt kurz nur unter die Engel, mit Herrlichkeit und Würde hast du ihn bekränzt, alles hast du seinen Füßen unterworfen“ (Übersetzung nach Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 111).

¹⁶² Vgl. Oeming, M., Das Buch der Psalmen, 82: „Der Psalm reflektiert auf sehr hohem Niveau die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung im Kosmos. Dabei stößt das weisheitliche, ja philosophische Gebet vor zu einer erstaunlichen Dialektik: Der Gegensatz von Winzigkeit und Größe bildet das gedankliche Grundraster, nach welchem der Psalm formal und inhaltlich strukturiert ist.“

¹⁶³ Vgl. Grässer, E., An die Hebräer, 117-119.

¹⁶⁴ Vgl. März, C.-P., Hebräerbrief, 28.

tet hat, ist anscheinend nicht feststellbar gewesen. Wissen kann der Christ dies nur, indem er auf die Botschaft hört (2,1-4). Optisch wahrnehmbar ist das Heil nicht, es ist unanschaulich. Allein im Gekreuzigten, in Jesus (hier ohne den Beinamen Christus), ist das Heil zu ‚sehen‘.¹⁶⁵ Die Unanschaulichkeit des Heils ist also nicht absolut. Der Gläubige ‚sieht‘ im Kreuz die Erhöhung. Dies aus Ps 8 herauszulesen, setzt voraus, dass in Jesus der Mensch schlechthin erkannt wird. Zwischen Jesus und den anderen Menschen besteht eine Seins- und Schicksalsgemeinschaft, die den verfolgten Christen Trost spendet.¹⁶⁶

Die nächsten Verse (2,10-13) handeln von der Seinsverwandtschaft zwischen dem Sohn und den Menschen. „Jesus ist den Menschen, insofern er – freilich wie sie: vom Schöpfergott her – *Mensch* wurde, verschwistert. [...] Die Syngeneia liegt also darin, dass der himmlische Sohn radikal und mit Leib und Seele Geschöpf, Mensch wird.“¹⁶⁷ Die Folge der gemeinsamen Herkunft (des Sohnes und der Menschen) wird in 11b erläutert: Der Sohn nennt die Menschen seine Brüder und Schwestern. Die spezifische Verbindung verifiziert der Verfasser mit drei alttestamentlichen Schriftziten: V.12 und Ps 21: Der Präexistente erklärt Gott gegenüber seine Bereitschaft, dessen Botschaft seinen Brüdern und Schwestern zu verkünden (im Brudertitel deutet sich die Motivation an); V.13a und Jes 8,17: In seinem festen Vertrauen auf Gott bis zum Tod erweist er sich den Menschen als der bis in die Todesangst Gleichgewordene; V.13b und Jes 8,18: Der Erhöhte verbindet sich mit seinen Geschwistern und führt sie zu Gott.¹⁶⁸

Die Verse 14-18 beschreiben die Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Sohn und den Menschen. Der Vers 14a beschreibt mit Nachdruck die christliche Urerfahrung, die Verwandtschaft Jesu mit den Menschen. Das gemeinsame ‚Blut und Fleisch‘ stellen die Menschwerdung als Verleiblichung deutlich heraus. „Er wird

¹⁶⁵ Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 118 f.

¹⁶⁶ Vgl. Schierse, F.-J., Der Brief an die Hebräer, 36.

¹⁶⁷ Backhaus, K., Der Brief an die Hebräer, 123 f.; Vgl. auch Karrer, M., Der Brief an die Hebräer, 176: „Der eine Gott teilt sich [...] ‚vielfach‘ mit und hat ‚viele Kinder. [...] Es ist ihm gemäß, nicht bei sich zu bleiben, sondern sich zu äußern und zu entäußern. Gleichwohl überrascht unsere Stelle. Sie verzichtet auf jede Abstufung zwischen dem einen Sohn und den vielen Kindern Gottes. [...] Um der Hoheit der Menschen willen wagt sie die Behauptung ihrer unmittelbaren Verwandtschaft mit Jesus aus Gott“.

¹⁶⁸ Vgl. März, C.-P., Hebräerbrief, 29 f.; Vgl. Grässer, E., An die Hebräer, 136 f.

ihnen ontisch, nicht ethisch, gleich, und zwar in jeder Hinsicht.¹⁶⁹ Es handelt sich nicht um eine Einschränkung der Menschwerdung in Blut und Fleisch, da gerade das Eingehen in die Sterblichkeit und das Leiden der Sinn seiner Inkarnation ist.¹⁷⁰ „Wenn Gott sich auf menschlichen Wegen offenbart, muss er dies bis in die letzte Konsequenz tun, damit am Schicksal des Offenbarers das Ziel aller menschlichen Wege vor Augen tritt.“¹⁷¹ Mit Vers 16, 17 und 18 schließt sich der Gedankenkreis: Die Heilstat des Sohnes dreht sich um das Diesseits. Um der Menschen willen ist Christus einer von uns geworden. Vers 17 kann man als Kernsatz der ganzen Perikope bezeichnen, denn hier verdichtet sich die ganze Christologie des Briefes. Die Frage nach Jesu Menschsein ist nicht so sehr eine ontologische als eine geschichtliche Frage. Die Menschwerdung ist nicht etwas statisches, sondern ein Prozess, der sich ereignet im Bestehen von Prüfungen und Leiden, von Hoffnung und Erfüllung. Erst am Kreuz wurde Jesu Menschwerdung abgeschlossen.¹⁷² Das Verb ὁμοιόω in 17a zeigt wieder (wie Phil 2,7) Identität und Differenz. Jesus wird wahrhaft Mensch und teilt das Schicksal seiner Mitmenschen (Identität), doch ohne der Sünde zu verfallen.¹⁷³

2.2.3.2 Hebräer 5,1-10

Die Menschlichkeit Christi wird desweiteren in Hebr 4,14-5,10 thematisiert. Nun sind wir im Zentralteil des Briefes angelangt, der Verfasser mahnt nicht mehr, sondern argumentiert. In Vers 4,15 wird die Aussage von 2,18 fortgeführt und zugleich auf 5,7 ff. vorausgewiesen. Eine wesentliche Eigenschaft des Hohepriesters ist seine Fähigkeit mitzuleiden. Sein Mitleiden wird hier nicht psychologisch, sondern als existentielle Leiderfahrung verstanden. Die Gleichartigkeit seiner Versuchung (im Leid Gott aufzugeben) befähigt ihn zum συμπάθησαι. In dieser Perikope wird das Priestertum Christi beleuchtet, es wird erklärt wie sich selbiges ‚ganz unten‘ verwirklicht. Es werden die Voraussetzungen des Mittleramtes aufgezeigt, nämlich

¹⁶⁹ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 126.

¹⁷⁰ Vgl. Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer, 76.

¹⁷¹ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 127.

¹⁷² Vgl. ebd., 130; Vgl. Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer, 79.

¹⁷³ Vgl. Grässer, E., An die Hebräer, 152.

Menschlichkeit ‚vor und auf Gott hin‘. Zwei Linien werden hier zusammengeführt: Die sinnlich fassbare Menschlichkeit Christi (2,14-18) und der biblische Deutungsrahmen des Hohepriestertums.¹⁷⁴ In 5,1-4 werden der irdische Hohepriester des Alten Testamentes und Jesus als Typus und Antitypus einander gegenübergestellt. „Die zwei sie verbindenden Merkmale sind der Dienst als Mensch für Menschen (V1-3) und die Berufung durch Gott (V4).“¹⁷⁵ Der Kerngedanke, der hier vorliegt ist das ‚Mitfühlen-Können‘ des Hohenpriesters, seine Menschlichkeit für andere als Folge seiner Gleichheit mit den Menschen. Seine Solidarität, sein Mitfühlen mit den Menschen sind nicht aus dem Alten Testament oder Judentum ableitbar, sondern der Verfasser trägt sie als christologischen Beweis an das atl. Bild vom Hohepriester heran, um seine Erniedrigung als ‚hohepriesterliche Qualifikation‘ sichtbar zu machen.¹⁷⁶ Im Alten Testament wurde hingegen die Gottesnähe und damit verbunden die Menschenferne als Qualifikation des Hohenpriesters betont (vgl. z.B. Weish 18,21-25; Sir 45,6-22; 50, 1-21).

Der Hebräerbrief zeigt hier dagegen die besondere Menschennähe des Hohenpriesters, gerade zu den Sündern, die seines Mittlerdienstes bedürfen.¹⁷⁷ Gerade weil er „selbst ein Mensch unter Menschen ist, sind ihm Unwissenheit und Irrtumsfähigkeit keineswegs fremd. Weil er sich selbst als ‚von Schwachheit umhüllt‘ erfährt [...] vermag er die Seinen in ihrer Schwäche auf Gott zu verweisen.“¹⁷⁸ Vers 4 nennt als zweiten Legitimationsgrund zum Hohenpriester seine göttliche Berufung. In Vers 5 zeigt der Verfasser, dass diese Bedingung von Christus erfüllt wird. Doch stellt er ihn nicht auf eine Ebene mit dem aaronitischen Priestertum; das Priestertum Christi geht wie der Ps 2 (Vers 5) klarstellt, aus seinem Sohnsein hervor. Der Sohn wird nicht durch einen bestimmten Akt als Hohepriester eingesetzt, sondern er ‚wird‘ es durch seinen Heilsweg.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 196.

¹⁷⁵ Grässer, E., An die Hebräer, 269.

¹⁷⁶ Vgl. Laub, F., Bekenntnis und Auslegung, 115; Vgl. auch Grässer, E., An die Hebräer, 270: „Die Gleichheit *κατὰ πάντα* sieht Hebr als wichtige Voraussetzung für das Hohepriestertum Jesu an (2,17;4,15). Aber darin ist er nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Jeder Hohepriester ist aus Menschen genommen. [...] Jesus erfüllt die Bedingung der Gleichheit in einem sehr prägnanten Sinn: Er steht ganz auf der Seite der Sünder“.

¹⁷⁷ Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 201.

¹⁷⁸ Ebd., 201.

¹⁷⁹ Vgl. März, C.P., Hebräerbrief, 39.

Die klassische Erniedrigungs-Erhöhungschristologie ist die Basis von 5,7-10. Der Vers 7 bereitet den Exegeten einige Schwierigkeiten. Worauf bezieht sich das unter ‚heftigem Geschrei und Tränen‘ vorgebrachte Gebet? Und wurde es erhört? Manchen Exegeten kommt da sofort die Gethsemane-Szene in den Sinn.¹⁸⁰ Doch das geschilderte Leiden ist nicht auf die synoptische Gethsemane-Szene zu beschränken,¹⁸¹ vielmehr zeichnet der Verfasser „in der konzentrierten Form eines christlichen Gedächtnisbildes das menschliche Leben Jesu als ganzes ‚herbei‘, [...] im Lebenstal zwischen verzweifelter Einsamkeit und zum Himmel schreiender Hoffnung.“¹⁸² Gegen die Gethsemane-Szene spricht, dass Jesu Bitte um Bewahrung vor dem Todesschicksal nicht erhört wurde. Hebr 5,7 sagt dagegen, dass sein Gebet erhört wurde. Entscheidend für das Verständnis von Hebr 5,7 ist die Frage: Um was bittet Jesus ‚mit starkem Geschrei und Tränen‘?¹⁸³ In der Literatur finden sich verschiedene Interpretationen: 1. Jesus habe um die Errettung aus dem Tod, also um Auferstehung, gebetet.¹⁸⁴ 2. Jesus habe nicht für sich, sondern für seine Jünger und Feinde gebetet.¹⁸⁵ 3. Man fügt ein οὐκ vor εἰσαχουσθείς ein: Christus ist eben nicht erhört worden.¹⁸⁶ Es geht dem Verfasser hier vielmehr darum, Jesu kenotische Grundhaltung aufzuzeigen.

Die kultische Sprache drückt Jesu Erniedrigung während seines ganzen Erdenlebens aus. Sein ganzes Leben ist ein einziges Gebet an den Gott des Lebens, der sich auch im tiefsten Leid als sein Retter erweist, aber nicht vor dem Tod, sondern aus der Todessphäre. Gott nimmt die Ganzhingabe Jesu an, da seine Sendung erfüllt ist; auf die Erniedrigung folgt die Erhöhung.¹⁸⁷ Jesus wurde erhört und letztendlich sogar erhöht, aufgrund seiner ‚Gottesfurcht‘ und seiner vertrauenden Annahme des Willens Gottes. Die „Erhörung [meint] die Kraft zum πιστός-Sein und χωρὶς-

¹⁸⁰ Vgl. z.B. Kuss, O., Der Brief an die Hebräer, 73 f., Michel, O., Der Brief an die Hebräer, 220.

¹⁸¹ Für einen Bezug zur Gethsemane-Szene plädieren z.B. Grässer, E., Der historische Jesus im Hebräerbrief, 77; Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer, 122.

¹⁸² Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 207.

¹⁸³ Vgl. Jeremias, J., Hbr 5,7-10, 107 f.

¹⁸⁴ Vgl., ebd., 109.

¹⁸⁵ Vgl. Rissi, M., Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5,7-8, 40 f.

¹⁸⁶ Harnack, A. v., Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief, 245-252.

¹⁸⁷ Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 208, Vgl. auch Laub, F., Bekenntnis und Auslegung, 130 f.

ἀμαρτίας-Bleiben als Voraussetzung für das τελειωθῆναι“.¹⁸⁸ Eine Parallele finden wir in den Gebetspsalmen, hier taucht immer wieder das Schema des notleidenden und bedrohten Beters auf. Das ‚Geschrei‘ und die ‚Tränen‘ sind „termini technici für das Gebet in tiefster Not. [...] Es gehört zu der israelischen Gebetsitte, daß der Notleidende, wenn er bat, laut schreien und weinen sollte, was man ja auch aus den Klagepsalmen herauslesen kann.“¹⁸⁹

Nach Vers 8 blieb Jesus im Gehorsam, keinem angeborenen, sondern einem erlernten Gehorsam. Dass Jesus gehorsam war, ist christologische Tradition (Vgl. Phil 2,8), aber dass er ihn durch sein Leid erlernte, finden wir nur im Hebräerbrief. Hier ist der Begriff ὑπακοή (Gehorsam) ungleich stärker ethisch akzentuiert als in Phil 2,8. Er meint hier nicht das Eingebundensein in die menschliche Existenz, „sondern das bewusste und willentliche Einstimmen in den Willen Gottes inmitten dieser Existenzbedingungen.“¹⁹⁰ Auch bedeutet das Lernen nicht einen „Übergang aus dem Ungehorsam in den Gehorsam, aus dem unvollständigen in den vollständigen Gehorsam.“¹⁹¹ Er ist auch nicht gehorsam, *indem* er leidet, so, als ob Gott das Leid fordern würde. Vielmehr ist er seiner Botschaft gehorsam, die ins Leiden führt.¹⁹² Weiter heißt es: ‚Jesus lernte den Gehorsam‘. Diese Stelle ist nicht unproblematisch.¹⁹³ Am besten kann man sich dem Verständnis von ‚Gehorsam lernen‘ mit einem Alltagswissen nähern: Durch Schaden wird man klug. Oft gilt die im Leid gewonnene Erfahrung als Gewinn. Hiob zieht aus seiner Leidenschule das Fazit: „Siehe, ich bin zu gering. Was kann ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund“ (Hiob 40,4) und: „Ich habe erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind.“ (Hiob 42,2 f.) Wer Unglück und Leid erfährt, dessen Leben ist

¹⁸⁸ Grässer, E., An die Hebräer, 305.

¹⁸⁹ Boman, Th., Der Gebetskampf Jesu, 266 f.

¹⁹⁰ Roloff, J., Der Mitleidende Hohepriester, 156 f.

¹⁹¹ Rissi, M., Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5,7-8, 43.

¹⁹² Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 209.

¹⁹³ Das Problem wurde schon früh von Theophylakt erkannt: „Das Gesagte erscheint schlicht widersinnig [...] Wie nämlich konnte er den Gehorsam aus dem, was er litt, (erst) lernen – er, der doch (schon), bevor er litt, dem Vater in solchem Maß gehorsam war, daß er gerade dieses Leiden aufgrund des Gehorsams (allererst) auf sich nahm?“ zit. nach Gräser, E., An die Hebräer, 306, Anm. 314.

nicht einfach gescheitert. Nach dem Hebräerbrief gehören sie zur Reifung des Menschen. Gottes Liebe und die Zumutung des Leids gehören zum Glauben. Das Leid ist nicht das Ziel, sondern nur eine ‚Zwischenstation‘. So will der Verfasser die Gläubigen anspornen, gehorsam ihren Weg zu gehen und an Gott festzuhalten. Sie sollen der Versuchung widerstehen, sich von Gott abzuwenden.¹⁹⁴ „*Jesus lernte den Gehorsam* heißt im Sinne des Hebr dann ganz konkret: Er hat die Möglichkeit des Abfalls nicht zur Wirklichkeit werden lassen, [...] Er hat der Sünde widerstanden, am Kreuz.“¹⁹⁵

2.3 Zusammenfassung und Ergebnis

Die kenotische Gegenwart Gottes in Christus ist ein radikales Novum der neutestamentlichen Offenbarung. Und doch gibt es schon im Alten Testament Vorahnungen dieser radikalen Gegenwart Gottes. Es sind zwei Richtungen zu erkennen: Zum einen erniedrigt sich Gott und steigt zu den Menschen hinab; zum anderen erhöht er Menschen und macht sie zu seinen Repräsentanten. Die Selbsterniedrigung Gottes wird als Herablassung oder Herabsteigen (Schekhina) bezeichnet. Gott will ganz nahe bei den Menschen ‚wohnen‘, und doch gibt es keinen Ort, der ihn ganz fassen könnte, an dem er ganz und gar anwesend wäre. So bleibt die Transzendenz Gottes gewahrt.

Aber Gott erniedrigt sich nicht nur, er erhebt auch Menschen zu sich. An den Propheten ist dieser ‚Theomorphismus‘ abzulesen. Das Prophetenschicksal wird zum Offenbarungsort Gottes. In den Leidensgeschichten von Hosea und Jeremia zeigt sich das Leid Gottes mit und an der Welt. Doch letztlich verzweifeln sie an ihrem Prophetenschicksal. So konstruiert Deuterocesaja den idealen und endgültigen Propheten, den Ebed-JHWH. Er teilt nicht nur mehr die Botschaft Gottes mit, sondern wird identisch mit ihr. Sein Leben ist vom Leid, seine Mission von Erfolglosigkeit gekennzeichnet. Doch auch im seelischen Leid bleibt er Gott treu. Er erträgt alles in Geduld und Milde, doch nicht nur passiv, sondern er bejaht es in nie

¹⁹⁴ Vgl. Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 210.

¹⁹⁵ Grässer, E., An die Hebräer, 308.

da gewesener Freiwilligkeit. Das Leid, das er stellvertretend trägt, wird zur Ursache des Heils, für alle Menschen und für ihn selbst.

Im Neuen Testament wird nun Christus zur Schekhina Gottes. In ihm wohnt Gott unter den Menschen. Ist die Schekhina bei den Rabbinen noch rein passiv und keine eigene Person¹⁹⁶, so ist die christliche Auffassung, dass Gott sich darin entäußert hat, indem er seinen Sohn sandte. In einem realen Menschen begegnet uns der lebendige Gott. Solche Ansätze begegnen uns zwar schon bei den Propheten. Doch „am Gipfel der Theomorphie des Menschen ist auch der ‚Anthropomorphismus Gottes‘ zu einem Höhepunkt gelangt.“¹⁹⁷ Die Stellvertretung Gottes wird in Christus absolut. Was für das Alte Testament undenkbar war, ist in Christus Wirklichkeit geschehen. Gott ist zu den Menschen gekommen. In einem ganzen Leben hat er den ganzen Gott vertreten.

Die Lehre der Entäußerung Gottes, der Kenosis, ist im Philipperhymnus dargestellt. Für eine angemessene Christologie ist es unmöglich, sich nur auf ein Auslegungsmodell zu stützen. Es lauern die Gefahren von Dokerismus, Arianismus oder Adoptianismus. Ich will versuchen, beide Ausgangspunkte einer *res rapta* und einer *res rapienda*, einer Christologie von oben und von unten zusammenzudenken. Mir scheinen für die kenotische Christologie zwei Punkte wichtig: das Woher Jesu (seine Abhängigkeit vom präexistenten Logos) und das menschliche Leben Jesu. Für die einzigartige Beziehung Jesu zum Vater, sein Einsein mit ihm und seine liebende Hingabe zu den Menschen ist es unabdingbar, sein Woher zu klären. Dies finden wir im Vers 6 des Philipperhymnus. Christus wird in einem metaphorischen Ausdruck (‚in Gottese Gestalt‘) in seiner Präexistenz beschrieben. Er besaß die göttliche Doxa, die göttliche Herrschaftsgewalt. Er war ganz bei Gott. Doch bei der Interpretation der Kenose des Präexistenten ist nicht so sehr der Seins-Status des Präexistenten wichtig wie die Tat (ob es nun eine ethische Tat war, als eine Art Versuchung des Präexistenten, wie bei Lohmeyer oder eine nicht ethische wie bei Gnilka und Käsemann). Der Präexistente klammert sich nicht krampfhaft an sein Gottsein, sondern begibt sich freiwillig in Demut als Mensch zu den Menschen. Er

¹⁹⁶ Vgl. Kuhn, P., Gottes Selbsterniedrigung, 68.

¹⁹⁷ Schönborn, Chr., Gott sandte seinen Sohn, 105.

begibt sich in die ‚Knechtsgestalt‘, in völlige Unerkennbarkeit. Die Frage ist nun, wessen sich Christus entäußert hat? „In souveräner göttlicher Freiheit legt er die Gottesgestalt, alle Erkennbarkeit seines Sein ab.“¹⁹⁸ Wichtig ist, dass er sich der ‚Gottesgestalt‘ entäußert, der göttlichen Daseinsform und nicht der göttlichen Natur, denn „einer Natur kann sich niemand entäußern.“¹⁹⁹ Er hielt es nicht ‚für ein gefundenes Fressen‘, bei Gott zu sein. Er wollte Gott nicht für sich alleine haben.

Weiterhin kann man die Kenose Christi auf sein menschliches Leben beziehen, also als einen freiwilligen Niederstieg. Denn das Gegenüber der Gottesgestalt ist die ‚Knechtsgestalt‘. Auch wenn die Verbindung zum Gottesknecht bei Jesaja nicht gesichert ist, so erkennt man doch viele Parallelen. Auch im Philipperhymnus wird der Weg des in Knechtsgestalt befindlichen Christus bis zur tiefsten Erniedrigung beschrieben, der seiner Sendung bis in den Tod treu bleibt. Besonders wichtig für den Autor ist das radikale Menschsein Jesu. Zweimal wird es besonders betont (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος*). Die „konkrete Gleichgestalt“²⁰⁰ verbindet ihn mit den Menschen. Und doch gibt es einen Unterschied zu den anderen Menschen. Dies schwingt vielleicht in der Auslegung mancher Exegeten mit, die das Wort *ὁμοιώματι* mit ‚Analogie‘ wiedergeben. Doch Vorsicht ist geboten, man driftet schnell in einen Dokerismus ab. Der Unterschied kann im ‚Gehorsam‘ Jesu (und der daraus folgenden Sündenlosigkeit) gesehen werden. Er wiederholt nicht die Schuld Adams. Er strebt das Gott-Sein nicht an, sondern wählt den niedrigsten Weg.

Im zweiten Korintherbrief findet sich eine Parallelstelle zum Philipperhymnus. Auch hier finden wir den Zweisritt. Das ‚Reichsein‘ entspricht der Existenz in ‚Gottes Gestalt‘, das Armwerden entspricht der Kenose des Präexistenten (seiner Inkarnation). Die Armut verweist auf seinen Lebensweg. Möglich ist es auch, hier eine Parallele zur Adam-Christologie zu ziehen. Christus hätte die Gemeinschaft mit Gott genießen können, doch er ging freiwillig in die Armut Adams. Eine dialektische Deutung geht vom historischen Kontext aus und deutet Reichtum als ein ‚geistliches Reichsein‘, das im Gegensatz zur sozialen Armut steht.

¹⁹⁸ Barth, K., Erklärung des Philipperhymnus, 61.

¹⁹⁹ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 19.

²⁰⁰ Gnllka, J., Der Philipperbrief, 121.

Besonders eindringlich thematisiert der Hebräerbrief die Unanschaulichkeit des Heils. Man konnte am historischen Jesus sein Gottsein nicht ablesen. Er – der Gott von Gott war – war Mensch unter Menschen. Er hatte nichts Übermenschliches oder Halbgöttliches an sich. „Die Menschwerdung also, wie der [Verfasser] sie sieht, war ‚ohne Netz und doppelten Boden‘, es gab keine ‚Göttlichkeitszonen‘, in die der Mensch Jesus sich zurückziehen konnte, wenn die irdischen Bedingungen zu bedrängend wurden.“²⁰¹ Gott offenbart sich im Menschen mit letzter Konsequenz – in der radikalen Menschwerdung, die erst am Kreuz abgeschlossen ist. Im Hebräerbrief wird ganz besonders die Menschennähe des Hohepriesters beleuchtet. Gerade weil er ganz bei den Menschen ist, kennt er selbst Unwissenheit und Schwäche. Deshalb gibt er sich in seinen Anfechtungen und Niedrigkeiten ganz dem Vertrauen Gottes hin, der sich als Retter erweist. Das völlige Einstimmen in den Willen Gottes zeichnet Jesu kenotisches Leben aus. Er weicht nicht zurück, wenn Unrecht geschieht, er hat gelernt, Gottes Willen in der Welt zu verkünden und zu leben, auch wenn es ihn den Tod kostet. So bedingen sich Gehorsam und Sündenlosigkeit gegenseitig. Jesus wusste sich ganz und gar von Gott geliebt und gehalten. Das Woher Christi ist also seine radikale Einheit mit Gott. Dies befreit ihn aus der Angst um sich selbst, bei der gehorsamen Erfüllung Gottes Willen, was als seine kenotische Hingabe und Mitmenschlichkeit gedeutet werden kann. Das Resultat dessen sowie letztendlich den Unterschied Jesu zu den anderen Menschen, nennen wir Sündenlosigkeit. Sie bedeutet, Jesus hat die Möglichkeit eines Abfalls von Gott nie Realität werden lassen.

²⁰¹ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 183.

3 Dogmengeschichtliche Entfaltung der Kenosis-Lehre

3.1 Alte Kirche

Der Philipperhymnus wird in der Alten Kirche oft direkt zitiert oder es wird klar auf ihn angespielt. Jedoch werden der Hymnus und dessen Zentralgehalt – die Selbstentäußerung des präexistenten Logos und die Erniedrigung des inkarnierten – trotz der ursprünglich liturgischen Funktion und trotz seiner besonderen Stellung im Neuen Testament nur langsam zum lehrmäßigen Gut der frühen Kirche. Auch wenn die Verwendung nicht immer ganz klar erscheint, so erkennt man doch zwei grobe Richtungen: 1. Der Hymnus handelt von Christus und der Zweck seiner Kenose ist seine Menschwerdung. 2. Christus tauscht nicht eine Existenz-Form gegen eine andere aus, auch findet keine Metamorphose statt, er verändert nur seine Erscheinungsweise.²⁰² Friedrich Loofs, der sich ausführlich mit der Auslegungsgeschichte des Philipperhymnus beschäftigt hat, kommt zu folgendem Schluss: „Die exegetische Vorbedingung für eine den modernen Kenosis-Gedanken verwandte Theorie war demnach in der alten Kirche vorhanden [...] Aber auch nur diese.“²⁰³ Eine ausgesprochene Kenosislehre hat sich in der frühen Kirche nur zögerlich herausgebildet, da das Denken auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet und damit auf die göttliche Herrlichkeit der Person Christi fixiert war.²⁰⁴ Die Schwierigkeit bestand darin, zwischen der absoluten Unveränderlichkeit Gottes und einem Theopaschismus eine ‚Kenosis‘ zu erklären.²⁰⁵

Loofs geht in seiner Abhandlung ‚Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2,5 bis 11)‘ davon aus, dass die Alte Kirche die Auslegung der Kenose Christi, wie sie im Philipperhymnus beschrieben wird, ursprünglich auf den geschichtlichen Jesus Christus bezogen habe. Später wurde sie verdrängt und die Kenosis des Präexistenten wurde zur orthodoxen Auslegung. Gewiß widerspricht der Auslegung Loofs und behauptet, dass in der Ur-

²⁰² Vgl. Henry, P., *Kénose*, 56.

²⁰³ Loofs, F., *Kenosis*, 249.

²⁰⁴ Vgl. Röhrig, H.-J., *Kenosis*, 250.

²⁰⁵ Vgl. Balthasar, H.U. v., *Mysterium Paschale*, 144 f.

kirche die Kenosisstelle ausschließlich auf den Präexstenten bezogen wurde.²⁰⁶ Schumacher kommt in seiner Untersuchung zu dem Schluss, dass alle Aussagen des Philipperhymnus von der einen Person Christus Jesus handeln, „die als dieselbe bleibend in einem doppelten Zustand, dem der reinen Präexistenz in göttlicher Natur und dem der hinzukommenden historischen Wirksamkeit in der Menschennatur geschildert wird.“²⁰⁷

Schauen wir zunächst auf die Exegese des Philipperhymnus in der Alten Kirche und dann auf systematische Anhaltspunkte einer Kenosislehre, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert vertreten wurden. Schumacher kommt in seiner Studie zu dem Ergebnis, dass in der Alten Kirche die Kenose „in der Annahme der menschlichen Natur, in der Inkarnation“²⁰⁸ besteht: Hippolyt beschreibt die Kenosis als Annahme der ἄδοξον σάρκα (Adv. Jud. 2). Für Eusebius heißt Kenose ‚Mensch sein‘, der Sohn Josephs sein (Quaest. ev. 3,14). Auch für Marcell v. Ancyra besteht die Kenose in der Menschwerdung, als τὸ ἀνθρώπινον γένος συνάψας τῇ θεότητι (Exp. fid. 4). Athanasius sieht die Kenose als Annahme der Knechtsgestalt, μορφήν δούλου λαβών (Or. II, c. Arian. 1). Für Basilius trägt sich die Kenose in der Annahme der μορφή δούλου (Hom. In Ps. 33) zu. Bei Gregor v. Nyssa hat Christus durch die Kenose eine Fleischesnatur bekommen: χωρητὸν δὲ τῇ ἐπικλήρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον (C. Apoll. 20). Für Tertullian vollzieht sich die Kenose *accepta effigie servi* (Adv. Praxeas 27).

Die Kenose wird in der Alten Kirche näherhin so bestimmt, dass sie keine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche bedeutet, sondern nur die Annahme der menschlichen Natur (außer der Sünde), wobei die göttliche Natur völlig unversehrt bleibt. Durch die Kenosis wird die göttliche Macht verborgen und hinter dem Menschsein zurückgehalten.²⁰⁹ Ignatius v. Antiochien beschreibt anschaulich die Gegensätze des Inkarnierten zur Präexistenz: zeitliche Begrenzung, Sichtbarkeit, Körperlichkeit, Leidensfähigkeit: τὸν δι’ ἡμᾶς ὀρατὸν, παθητὸν, ὑπομείναντα (Ad Polyc. 3). Hippolyt deutet die Knechtsgestalt als das konkrete und wirkliche

²⁰⁶ Gewieß, J., Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5-11), 463 ff.

²⁰⁷ Schumacher, H., Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5-8, 159 f.

²⁰⁸ Ebd., 160.

²⁰⁹ Vgl. ebd., f.

Menschsein Christi: ὁ ταπειώσας ἑαυτὸν καὶ τὴν μορφήν τοῦ δούλου Ἰησοῦ ἐνδυσάμενος (Adv. Jud. 2). Auch Clemens v. Alexandrien betont eine wahre und wirkliche Menschlichkeit Christi (Paed. 3,1). Athanasius betont ausdrücklich, dass nicht der Logos δούλος wurde, denn die göttliche Natur ist in keiner Weise verändert worden: Οὐδέ, ἐπειδὴ Δούλου μορφήν ἀνέλαβεν ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων υἱὸς ἠλαττώθη τῆς θεότητος (Ep. ad Adelph. 4). Cyrill v. Alexandrien verteidigt die wahre Menschheit Christi: Falls nämlich ὁμοίωμα und σχῆμα nur Schein bedeuten würde, dann müsste sich Paulus widersprechen, da er μορφή als Natur gebraucht (De incarn. Dom. 10). Theodoret schreibt, dass die Kenose Christus nicht seine göttliche Natur genommen hat: Οὐχ ἀπολαβὼν ὃ ἦν, ἀλλὰ τῇ πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἐνώσει τὸ ἡμέτερον δοξάσας (In Ezech. 38). Für Tertullian erleidet die Gottheit Christi durch die Menschwerdung keine Verwandlung. Gott ist unveränderlich, weil er ewig ist: *Deus autem eque desinit esse neque aliud potest esse*. Deshalb ist auch Christus unveränderlich: *Sermo autem deus, et sermo domini manet in aeternum, perseverando scilicet in sua forma* (Adv. Praxeam 27). Die Kenose hat einen zweifachen Zustand bewirkt, jedoch bleibt jede Natur in sich völlig unverändert, aber geeint in der Person: *duplicem statum non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem* (Adv. Praxeam 27). Hilarius v. Poitiers versteht unter *forma/μορφή* die Natur, die Wesenheit (vgl. De trin. 12,6). Jedoch benutzt er *forma* unter zweierlei Gesichtspunkten. Einmal schreibt er, dass Christus sich der Form/Natur Gottes entleert, *se de forma dei evacuans* (In Ps. 143); das andere Mal, dass Christus trotz der Kenose in der forma Dei verbleibt, *in forma Dei manens formam servi assumpsit* (De trin. 9,14). Spricht er von der *forma*, die durch die Kenose nicht zerstört wird, dann ist *forma* mit der göttlichen Natur identisch, *unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei manifeste profitetur* (De trin. 9,51). Ist die Rede von der *forma*, die durch die Kenose verloren geht, dann ist die *forma Dei* nichts anderes als die *aequalitas Dei*, welche Christus in der Menschwerdung abgelegt hat, *ex Dei aequalitate, id est ex forma eius in servi formam decederet* (De trin. 12,6). Für Ambrosius bedeutet die *forma Dei* die Fülle der Gottheit (De fide 5,8). Die *forma servi* ist die Fülle der wahren Menschenheit

und die Fülle des Gehorsams, *plenitudinem perfectionis humanae, plenitudinem oboedientiae* (Ep. 46 ad Sab. 6). Ambrosius sieht Christus nicht in allem den Menschen gleich, nämlich nicht in der Sünde, *sine peccato erat solus, omnis autem homo in peccato, in specie hominis videbatur* (46,7).

Die Vorstellung einer Inkarnation ist in der frühen Kirche selbstverständliche Lehre, jedoch ohne über ihre Schwierigkeiten zu reflektieren.²¹⁰ Dabei gingen die Theologen von der geschichtlichen Person Jesu Christi aus, in dem Gott sich offenbart hat. Sie predigten von seiner göttlichen Herrlichkeit und seinen menschlichen Leiden.²¹¹ Zum Beispiel ist Ignatius v. Antiochien ganz erfüllt von dem Gedanken, dass „der unsichtbare, unfaßbare, leidensunfähige Gott in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus sichtbar, greifbar, leidensfähig geworden sei.“²¹²

So wurde in den ersten drei Jahrhunderten keine explizite Kenosislehre entwickelt. Eine Idee der Kenosis findet man hauptsächlich in sittlich ermahnenden Predigten und lobpreisenden Hymnen wieder.²¹³ Seit Origenes wird die Kenosis Christi in der systematischen Reflexion angewandt. Er benutzt den Kenosisgedanken bei seiner Antwort auf die Frage: Cur deus homo? Da nach Origenes der Mensch durch die Sünde blind und taub ist für Gottes Wort und unfähig, die Gottheit des Logos zu erkennen, muss der Logos Mensch werden.²¹⁴ Er musste sich erniedrigen und die menschliche Daseinsweise annehmen, damit die Menschen ihn auch erkennen konnten.²¹⁵ Der Logos zeigt sich wegen der Schwäche der Menschen in menschlicher Gestalt, um sie Schritt für Schritt zur Göttlichkeit zu führen. Doch keineswegs bedeutet Inkarnation für Origenes, dass sich die Göttlichkeit zu etwas Geringerem

²¹⁰ Vgl. z.B. Ignatius v. Antiochien: „θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα ζωῆς αἰδίου“ (Eph. 19,1).

²¹¹ Vgl. Loofs, F., Kenosis, 250 f.

²¹² Ebd., 251; Vgl. Ignatius v. Antiochien: „εἰς θεός ἐστι ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Ἐριστοῦ“ (Magn. 8,2).

²¹³ Röhrig, H.-J., Kenosis, 251; z.B. Irenäus contra Häreses I, 10, 1; III, 12, 9; IV, 24, 2; V, 26, 2.

²¹⁴ Vgl. Eichinger, M., Die Verklärung des Menschen Jesus in seiner Christologie, 32 f.

²¹⁵ Origenes, Contra Celsum IV, 15: „Jenes Wesen aber, das zu den Menschen herabstieg, ‚war in Gottes Gestalt‘; und aus Liebe zu den Menschen ‚entäußerte er sich selbst‘, damit er der menschlichen Fassungskraft erreichbar wäre.“

verändert.²¹⁶ Durch die Adaption des Logos in die verschiedensten Zustände und Fähigkeiten des Menschen wird die Wahrheit in der Schrift nicht absolut dargestellt, sondern immer in Bezug auf konkrete Menschen. Die Schrift sagt Unausprechliches, im Gegensatz zur kunstvollen Sprache Platons, in einfacher und sachlicher Sprache, um auch die Masse der Ungebildeten zu erreichen. Dies führt Origenes auf die Kenose des Logos zurück, der als Knecht unter den Menschen lebte.²¹⁷ Origenes hat dabei aber nicht übersehen, dass sich im eigentlichen Sinn die Gottheit des Logos nicht vom Vater trennen und verändern kann, sondern nur deren Erscheinungsweise. In seinem Wesen bleibt der Logos unveränderlich leidensunfähig. Nur die Ausdrücke und Formen, die er eingeht, sind vielfältig. Auch die unseren Bedürfnissen angepassten ‚Namen‘ erklären nur die verschiedenartigen Beziehungen des Logos zum Menschen und die Vielfalt seiner Funktionen.²¹⁸

Hal Koch weist auf einen Mangel im System des Origenes hin: Origenes macht einen großen Unterschied zwischen dem göttlichen Logos und der Seele Christi, der er Alles-Gottes-Unwürdige zuschreibt (wie Leiden und Tod). Der Logos bleibt in absoluter Apathie ebenso wie der Vater. Somit kann der Logos nicht leichter erkannt werden als der Vater. Nur die menschliche Natur Jesu kann sich den Bedürfnissen der Menschen anpassen, nicht Gott.²¹⁹ „Hierdurch wird im Grunde die ganze Offenbarung illusorisch, wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt. Die Erklärung dieses ‚ Mangels ‘ an dem System ist ganz einfach die, dass Kelsos mit Recht behauptet, Gott könne, in griechisch-platonischer Weise aufgefasst, nicht in einen Körper eingehen und als Mensch leben, ohne sich ‚zu etwas Geringerem zu verändern‘, welches der Gottesbegriff selbst verbietet.“²²⁰

²¹⁶ Vgl. Koch, H., *Pronoia und Paideusis*, 70; Vgl. Origenes, *Contra Celsum* IV, 15: „[...] so mag er lernen, daß ‚das Wort‘ seinem Wesen [ὁὐσία] nach immer ‚Wort‘ bleibt und deshalb von den Leiden, den Leib und die Seele treffen, nicht berührt wird, bisweilen aber zu dem, der seine Strahlen und den Glanz seiner Göttlichkeit nicht anzuschauen vermag, ‚herabsteigt‘ und gleichsam ‚Fleisch wird‘ und in körperlicher Weise angesprochen wird, bis derjenige, der es in solcher Gestalt aufgenommen hat, allmählich durch das Wort erhoben, auch seine, wenn ich so sagen darf, vorzüglichste ‚Gestalt‘ schauen kann.“

²¹⁷ Vgl. Gögler, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, 313 f.; Vgl. Origenes, *Contra Celsum* VII, 60.

²¹⁸ Vgl. Gögler, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, 316.

²¹⁹ Vgl. Koch, H., *Pronoia und Paideusis*, 70 f.

²²⁰ Ebd., 71.

In den christologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts, im Kampf gegen Arianismus und Apollinarismus, wurde allmählich eine dogmatische Kenosislehre herausgebildet. Der Ausgangspunkt dieser lag für die Theologen dieses Jahrhunderts darin, dass für Gott die Menschwerdung des Logos eine wahre Demütigung darstellt. Es ist von der „(syn)katabasis Gottes oder der Entäußerung (exinanitio) Christi die Rede“²²¹, die als Einheit von göttlicher und menschlicher Natur verstanden wird. Besonders für Athanasius ist die Synkatabasis Gottes ein Zentralbegriff seines Denkens. Er stellt die Grundbewegung des Christuserignisses fest: Abstieg, nicht Aufstieg. Gott will sich seinen Geschöpfen anpassen:²²² „Er ist also nicht aus einem Geringeren ein besserer geworden, sondern nahm vielmehr, da er Gott war, die Knechtsgestalt an und wurde, indem er sie annahm, kein Besserer, sondern er erniedrigte sich.“²²³

Die Entäußerung bedeutet für Athanasius, dass Christus ganz den Menschen gleich wurde: „Insoweit er aber Mensch geworden ist, geziemt es sich für ihn wohl zu sagen, daß er den Herrn zur Rechten habe, um nicht zu wanken. Denn überall gestaltet er sich nach dem Maße der Menschheit, und wegen der Heilsordnung schämt er sich dessen nicht, was der Entäußerung zukommt.“²²⁴ Jedoch argumentiert Athanasius dezidiert gegen die Arianer, die eine Veränderung und Entwicklung des Logos annahmen: „Der Logos nimmt nicht zu an Weisheit (Lk 2,52), er hungert nicht, er ist nicht ‚betäubt bis in den Tod‘ (Joh 12,27), er ist nicht in Unkenntnis über den Tag des Gerichts, er leidet nicht, er stirbt nicht; dies alles widerfährt nur ‚seinem‘ Fleische.“²²⁵

Auch für Cyrill v. Alexandrien ist die Selbstentsagung Gottes und seine liebende Herabkunft das entscheidende Ereignis der Kenosis.²²⁶ Damit wendet er sich gezielt gegen eine nestorianische Christologie. Die Menschwerdung ist für Cyrill eine wahre Entleerung. Dadurch ändert sich zwar nichts an der Herrlichkeit des Logos, aber sie ist ein völlig freiwilliger Akt, in welchem er die Grenzen und die ‚Unehre

²²¹ Röhrig, H.-J., Kenosis, 251.

²²² Vgl. Bouyer, L., Das Wort ist der Sohn, 389.

²²³ Athanasius, Oratio contra Arianos I, 40.

²²⁴ Athanasius, Expositio in Psalmum XV.

²²⁵ Athanasius, Oratio contra Arianos III, 53.

²²⁶ Vgl. Balthasar, H. U. v., Mysterium Paschale, 145.

des Fleisches‘ akzeptiert.²²⁷ Für Cyrill besteht die „Selbstentäußerung der Inkarnation [...] in der Aneignung aller Erscheinungen des menschlichen Lebens“, jedoch ohne eine „Entäußerung der Gottheit“.²²⁸

Bei Hilarius v. Poitiers finden sich Gedanken einer systematischen Kenosislehre. Der sich entäußernde Logos gibt seine *forma* nicht auf, d.h. er entäußert sich nicht seiner Gottheit, jedoch manifestiert sich seine Gottheit in der *forma servi* nur soweit, als diese es gestattet.²²⁹ Das Subjekt der Entäußerung bleibt gleich. Allerdings findet durch die Kenose ein Wechsel des Zustandes statt: „Cum accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuerit qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu“ (De trin. 9, 14). Seine Macht und Herrlichkeit blieben jedoch während seiner Erdenjahre verborgen: „Sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vavuefactus potestatem“ (De trin. 11, 48). Nach Gottfried Thomasius ist Hilarius der Repräsentant einer kenotischen Christologie im Altertum. Hilarius „führt den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Logos vollständig durch“.²³⁰ Gottes- und Knechtsgestalt können nicht unmittelbar in eine Einheit zusammengehen. Menschwerdung kann nur durch Entäußerung der Gottesgestalt geschehen. Dies bedeutet jedoch keineswegs die Aufgabe des Wesens der Gottheit. Allein durch die Selbstbeschränkung seiner unendlichen Macht und Herrlichkeitsfülle war es möglich, der Knechtsgestalt Raum zu geben.²³¹ Während des irdischen Lebens Jesu Christi steht nur das menschliche Antlitz, die Knechtsgestalt, im Vordergrund.²³²

²²⁷ Vgl. Cyrill, Trinitatae Dialogus 5.

²²⁸ Röhrig, H.-J., Kenosis, 252.

²²⁹ Vgl. Loofs, F., Kenosis, 254.

²³⁰ Thomasius, G., Christi Person und Werk, 160.

²³¹ Vgl. ebd., 163.

²³² Vgl. Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1046.

3.2 Die neue protestantische Kenosislehre

3.2.1 Kenosislehre der lutherischen Orthodoxie

Martin Luther bekennt sich dezidiert zur Gottheit Jesu Christi gemäß den altkirchlichen Dogmen. Er betont das Paradoxon der Inkarnation: Der Schöpfer ist Kreatur geworden (vgl. WA 37,43 f.). Luther greift auf die traditionelle Lehre der ‚zwei Naturen‘ und ihrer Einigung in der Person des Logos zurück. Außerdem eignet er sich die alte Lehre von der *communicatio idiomatum* an und baut sie in seiner Abendmahlslehre aus. Er begründet Jesu Gottsein anhand der Autorität der Heiligen Schrift, durch die Selbstzeugnisse Jesu und dessen Wunder.²³³ Mit Luther beginnt ein neues Nachdenken über die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus und die Auswirkungen auf die jeweils andere Natur. Besonders der frühe Luther denkt neu über den *Menschen* Jesus Christus nach. In Jesu Handeln, seinen Predigten und besonders in der Niedrigkeit seines Leidens offenbart sich Gott, der Vater.²³⁴ In der Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16 charakterisiert Luther Christus als das Urbild allen Tuns Gottes (Vgl. WA 56, 37,4 ff.): „Das Werk Gottes muß verborgen sein und wird nicht erkannt, wenn es geschieht.“²³⁵ Das Kreuz zeigt uns wie Gott handelt. Seine Gnade ist verborgen hinter dem Gegenteil. Luthers Konzentration auf das Leben und Sterben Jesu Christi zeigt sich auch in seiner Auslegung des Philipperhymnus. Er deutet die Kenose nicht wie die patristische Exegese, die von einer Kenose des Präexistenten ausging, sondern sieht das Subjekt der Kenose im inkarnierten Christus. Durch die Inkarnation gibt Christus eine Gottheit nicht auf. Luther unterscheidet zwischen ‚göttlicher Gestalt‘ und ‚göttlicher Substanz‘. Das Aufgeben der „göttlichen Gestalt“ bedeutet für Christus, dass er sich nicht als Gott zu erkennen gab. Er hätte es zwar tun können, aber er hat darauf verzichtet.²³⁶ Hier ist klar zu erkennen, dass die göttliche Person

²³³ Vgl. Althaus, P., Die Theologie Martin Luthers, 160.

²³⁴ Vgl. Kühn, U., Christologie, 186.

²³⁵ Pannenberg, W., Grundzüge, 37; Vgl. WA 56, 376,31 f.

²³⁶ Vgl. Lienhard, M., Martin Luthers christologisches Zeugnis, Göttingen 1973, 86; Vgl. WA 2,148,14: „Exinanivit, nolens illis uti titulis contra nos, nolens dissimilis nobis esse, quin magis nobis factus est sicut unus ex nobis et formam servi accepit (id est, omnibus malis sese subiecit) [...] Itaque super sese accepit peccata nostra et penas nostras [...] Ita cum esset, respectu nostril talis, ut deus noster esse et dominus esse posset, tamen ita noluit, sed servus potius fieri voluit noster.“

des Logos das eigentlich handelnde und wirkende Subjekt ist. Der Mensch Jesus ist lediglich Zeichen des Heils, ihm wird „keine direkte Kausalität in Bezug auf das Heil zuerkannt.“²³⁷ Luthers monophysitistische Neigung kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass er göttliche Eigenschaften – Allwissenheit, Allmächtigkeit und Allgegenwärtigkeit – auf die menschliche Natur Jesu Christi bezieht. Die Kenose Christi sagt nur aus, dass er diese Eigenschaften nicht benutzt hat, er hätte sie aber benutzen können. Für Luther vollzieht sich die Entäußerung Christi ständig in seinem irdischen Leben. Wie aber kann man unter der Voraussetzung, dass der Mensch Jesus die göttlichen Eigenschaften ständig gehabt habe, noch vom wahren Menschsein Jesu sprechen?²³⁸ Der Gedanke eines freien Gegenüberstands des Menschen Jesus zu Gott, der in menschlichem Gehorsam Gott gegenüber den Weg des Glaubens gegangen ist, ist bei Luther nicht zu finden.²³⁹ In den späteren Abendmahlstreitigkeiten mit Zwingli zeigt sich erneut Luthers Hang zum Monophysitismus: „Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden [...] So ist sie gewisslich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nu die rechte Hand Gottes ist, da muss Christus Leib und Blut sein, denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu teilen in viel Stücke sondern ein einigen einfältiges Wesen.“²⁴⁰ „Das gottheitliche Prädikat der Allenthalbenheit und Allgegenwart wird hier also der menschlichen Natur zugesprochen.“²⁴¹ Darum ist mit der Gottheit Christi auch immer seine Menschheit in den eucharistischen Gaben anzunehmen.

Luthers christologische Grundanschauung wird nach dessen Tod von dem Tübinger Reformator Johann Brenz vertreten und weitergeführt. Nach Brenz ist die göttliche Natur nicht nur mit der menschlichen vereint, sondern der Logos existiert und wirkt nicht außerhalb des Fleisches Christi. Das Teilhaftig-Werden der göttlichen Eigenschaften gehört zur Vollendung der menschlichen Natur. Die Kenose bezieht Brenz, wie Luther, auf die göttlichen Eigenschaften der Menschheit Jesu Christi. Sie besagt ein Nicht-Offenbaren der göttlichen Herrlichkeit. Auch nach Brenz Christologie ist es unmöglich, von einer menschlichen Entwicklung Jesu zu

²³⁷ Hünemann, P., Jesus Christus, 234.

²³⁸ Vgl. Althaus, P., Die Theologie Martin Luthers, 173.

²³⁹ Vgl. Müller, G. L. Katholische Dogmatik, 364 f.

²⁴⁰ WA 23, 143, 30; zit. nach Kühn, U., Christologie, 193.

²⁴¹ Ebd.

sprechen.²⁴² Ist es den Tübinger Theologen, unter Brenz, noch möglich, von einem Unterschied der Stände zu sprechen, wenn das ungeborene Kind seiner Menschheit nach schon die Welt regiert haben soll? Für sie besteht die Entäußerung in einer Verhüllung (occultatio, κρύψις) der göttlichen Allmacht, die Christus besaß und geheim gebrauchte.²⁴³

Gegen eine Krypsis-Christologie erhoben die Gießener Theologen unter Martin Chemnitz Einwände. Er fürchtet bei den Tübingern Monophysitismus und kehrt zur alten Lehre der Enhypostasie zurück. „Die göttlichen Eigenschaften werden nicht der menschlichen Natur wirklich mitgeteilt, sondern die Gottheit wirkt nur durch die Menschheit.“²⁴⁴ Im Unterschied zu den Tübingern lehren die Gießener, dass die menschliche Natur zwar die göttliche Majestät besessen habe, aber Christus sich ihrer enthalten und entäußert habe (κένωσις τῆς χρήσεως). Die Entäußerung des Gebrauchs bezieht sich nur auf die menschliche Natur, da sie eine Veränderung des Logos strikt ausschließen.²⁴⁵ Allerdings konnte Christus in einzelnen Fällen seine Allmacht gebrauchen, wie er es in den Wundern auch tat.²⁴⁶ Die Tübinger werfen den Gießenern eine Inkonsequenz vor, wenn sie den zeitweiligen Gebrauch zulassen.²⁴⁷ Entscheidend ist, dass die Gießener die Entäußerung auf den bereits Menschgewordenen beziehen, der auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtet. Diese wollen nicht von einem Besitz der göttlichen Eigenschaften sprechen, sondern nur von einer Empfänglichkeit der Eigenschaften. Ihr Motiv dahinter ist das berechtigte Interesse, die Wesensgleichheit Jesu Christi mit den Menschen zu betonen.²⁴⁸

Der Streit der beiden Schulen wurde 1624 durch die *decisio saxonica* beendet. Sie folgte im Wesentlichen der Gießener theologischen Position, die eine wirkliche Entäußerung und nicht nur eine Verheimlichung der göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur annahm.²⁴⁹

²⁴² Vgl. Bensow, O., Die Lehre von der Kenose, 18 f.

²⁴³ Vgl. Thomasius, G., Christi Person und Werk II, 467 ff.

²⁴⁴ Bensow, O., Die Lehre von der Kenose, 19.

²⁴⁵ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 21.

²⁴⁶ Vgl. Frank, G., Geschichte der Protestantischen Theologie I, 338 f.

²⁴⁷ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 23.

²⁴⁸ Vgl. Bensow, O., Die Lehre von der Kenose, 20.

²⁴⁹ Vgl. Pannenberg, W., Grundzüge, 319.

3.2.2 Die moderne Kenotik

3.2.2.1 Die Anfänge

David Friedrich Strauß griff mit seinem 1835 erschienen Werk ‚Das Leben Jesu‘ die Grundpfeiler der orthodoxen Christologie an. Er bezieht die Zweinaturenlehre nicht mehr auf Jesus Christus, sondern auf das Bewusstsein der Menschheit als Ganze.²⁵⁰ In seiner Dogmengeschichte kritisiert er die Anhypostasie als eine ‚verkrüppelt‘ gedachte Menschheit Jesu.²⁵¹ Auch die Vorstellung der lutherischen Orthodoxie, wonach der Embryo Jesus im Mutterleib ist und zugleich als Logos die Welt regiert, lehnt er entschieden ab. Folgender Gedanke Strauß` deutet schon auf eine moderne Kenotik hin: „Entweder musste sich der Gott in die menschliche Endlichkeit zusammenziehen und dem menschlichen Werden unterwerfen, so dass er wirklich im Mutterleib mit dem Menschen bewusstlos geschlummert, nach der Geburt allmählich sich entwickelt, und zeitlebens der Theilnahme an der Weltregierung entsagt hätte: damit aber war seine Gottheit aufgehoben, und die Kirche mit hin [...] konnte diesen Weg nicht gehen.“²⁵² Trotz aller berechtigter Kritik an Strauß` Theologie übernahm man „bewußt oder unbewußt die Auffassung, daß die orthodoxe Christologie nicht mehr ohne weiteres nachvollziehbar sei und an Mängeln litt.“²⁵³

Nach dem Erlanger Theologen und Hauptvertreter der modernen Kenotik Thomasius, ist bereits Sartorius (1797-1859) den Weg einer kenotischen Christologie gegangen.²⁵⁴ Zentrale Begriffe seiner Theologie sind „Herablassung“²⁵⁵ und „Selbstverleugnung“.²⁵⁶ Gott lässt sich aus Liebe zu den Menschen herab, allerdings ist seine Entäußerung und Offenbarung nach Sartorius immer mit Verhüllung verbunden.²⁵⁷ Gott ist der Sich-Entäußernde, weil er der Höchste ist. Gerade in der

²⁵⁰ Vgl. Strauß, D. F., Das Leben Jesu II, 734: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, [...] liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.“

²⁵¹ Vgl. ders., Die christliche Glaubenslehre II, 114 f.

²⁵² Ebd., 142 f.

²⁵³ Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 26.

²⁵⁴ Vgl. Thomasius, G., Christi Person und Werk II, 526.

²⁵⁵ Sartorius, E. W. Chr., Abendmahlslehre, 309.

²⁵⁶ Ders., Die Lehre von der heiligen Liebe II, 21.

²⁵⁷ Vgl. ders., Meditationen, 46.

Niedrigkeit ist Gottes Hoheit gegenwärtig. Er begibt sich freiwillig und aus Liebe in die engen menschlichen Schranken und bleibt trotzdem unendlich.²⁵⁸ Sartorius bleibt in gewisser Weise der orthodoxen Lehre von der *communicatio idiomatum* treu, da die menschliche Natur Jesu an den göttlichen Eigenschaften beteiligt wird, allerdings mit einer Einschränkung: „Diese Verherrlichung der menschlichen Natur findet jedoch vor dem Tode Jesu während des Standes seiner Erniedrigung, weil er sich darin des uneingeschränkten Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften freiwillig begeben, in viel geringerem Grade statt, als nach seiner Auferstehung“²⁵⁹. In die moderne Kenotik weist seine Behauptung dadurch, dass „der Sohn Gottes im Stande seiner Erniedrigung zwar dem vollkommenen Gebrauch, der unbeschränkten Wirksamkeit und glänzenden Herrlichkeit seiner göttlichen Natur entsagt hat, nicht aber dem Eigenthum, dem Besitz und dem Wesen derselben“²⁶⁰.

Mit den Gießener Theologen stimmt Sartorius darin überein, dass der Menschgewordene sich des Gebrauchs, aber nicht des Besitzes der göttlichen Herrlichkeit entäußert hat. Jedoch wird nicht ganz klar, ob Sartorius die Entäußerung nur auf die angenommene Menschheit bezieht, wie die Gießener, oder ob sich die Entäußerung auch auf den Logos bezieht. Man findet bei ihm beide Varianten:²⁶¹

1. Entäußerung in der menschlichen Natur: „Er [Sohn Gottes, J.H.] hat nicht blos die göttlichen Eigenschaften hinter der menschlichen Natur gleich als hinter einer Maske versteckt gehalten [...], nein ἐκέκωσεν ἑαυτὸν Phil 2,7, er entäußerte sich, er umschränkte in der menschlichen Natur Jesu die Fülle ihrer Wirksamkeit durch den Vorhang des Fleisches, ohne darum jedoch ihr Wesen zu ändern“²⁶².

²⁵⁸ Vgl. Sartorius, E. W. Chr., Die Lehre von Christi Person und Werk, 9 f.

²⁵⁹ Ebd., 50.

²⁶⁰ Ebd., 27.

²⁶¹ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 32; Vgl. auch Sartorius, E. W. Chr., Die Lehre von der heiligen Liebe II, 21 f.: Das Auge, welches Himmel und Erde mit den Strahlen seines Blicks umfaßt, entäußert sich nicht der Sehkraft, wenn es sich ins Dunkel biegt oder das Augenlid schließt, sondern nur ihrer weitherrschenden Wirksamkeit; so senkt der Sohn Gottes auf Erden sein allumfassendes Auge und biegt sich ins menschliche Dunkel und öffnet darin als ein Menschenkind sein Auge als das allmählig aufgehende Licht der Menschenwelt (Lk 2,52), bis er es zur Rechten des Vaters leuchten läßt in völliger Herrlichkeit.“

²⁶² Sartorius, E. W. Chr., Die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mittheilung, 374; Vgl. auch ders., Die Lehre von der heiligen Liebe II, 22: „Die Knechtsgestalt des Sohnes Gottes besteht [...] darin, daß er in der angenommenen Menschheit sich erniedrigte (Phil 2,8), und im Stande seiner Erniedrigung von der Geburt in Bethlehem bis zum Tod am Kreuz die Knechtsgestalt der Armuth und Sterblichkeit duldend trug“.

2. Entäußerung der göttlichen Natur: Mit der Annahme der menschlichen Natur beginnt „selbst auch die Entäußerung und Erniedrigung des Sohnes Gottes“.²⁶³ Sartorius denkt nach Breidert schon in Richtung der modernen Kenotik, jedoch ist „von einer Kenosis im Sinne einer Verminderung oder Herabsetzung des Logos bei seiner Menschwerdung“²⁶⁴ nicht zu sprechen. Für die modernen Kenotiker wird die Kenosis des Logos zur *conditio sine qua non*, damit Christus uns Menschen wirklich wesensgleich sein kann.

3.2.2.2 Die Kenosislehre des Gottfried Thomasius

Der Erlanger Theologe Gottfried Thomasius (1802-1875)²⁶⁵ versucht, mit seiner Kenosislehre das christologische Dogma weiterzuentwickeln. Ihm geht es nicht um eine objektive, sondern um eine subjektive Entwicklung im Bewusstsein der Gläubigen.²⁶⁶ Er unterscheidet streng zwischen dem Inhalt des Dogmas und dessen Form der Darstellung. So sieht er selbst seine Kenosischristologie als eigenartiges Resultat an, deren Inhalt auf dem Boden der Orthodoxie steht, aber deren Form organisch-evolutiv gewachsen ist.²⁶⁷ Er versteht seine Kenosislehre als Apologie gegen Strauß' Theorie von der allgemeinen Menschwerdung und verteidigt die historische Menschwerdung in Jesus Christus. Allerdings teilt er Strauß' Kritik an der lutherischen Kenosislehre: Ein „Besitz göttlicher Eigenschaften ohne Gebrauch scheint einen innern Widerspruch zu involvieren“. Da der Logos unverkürzt wirksam ist, wird die „Lebensgeschichte Jesu“, die „Kontinuität seiner Lebensentwicklung“ in bloßen Schein aufgelöst.²⁶⁸

Thomasius stellt die Frage, wie die gottmenschliche Person Jesus Christus geworden ist. Er stützt sich dabei auf die altkirchliche Orthodoxie und nimmt eine

²⁶³ Sartorius, E. W. Chr., Die Lehre von der heiligen Liebe II, 55; Vgl. auch ebd., 22: „Nicht bloß der Sohn entäußert sich, indem er in der freiwilligen, gnadenvollen Herablassung zur irdischen Beschränkung des Glanzes seiner Herrlichkeit, des unumschränkten Gebrauchs seiner göttlichen Eigenschaften sich begiebt, sondern auch der Vater [...]“.

²⁶⁴ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 37f.; Vgl. Sartorius, E. W. Chr., Meditationen, 87: „Er hat sie [göttliche Herrlichkeit, J.H.] also als Mensch nicht verloren, sondern in wahrer Resignation enthielt er sich ihres unumschränkten Gebrauchs.“

²⁶⁵ Vgl. Stählin, A. v., Art. Thomasius, 739 ff.

²⁶⁶ Vgl. Thomasius, G., Origenes, 8.

²⁶⁷ Vgl. ders., Christi Person und Werk I, 5.

²⁶⁸ Ders., Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie, 103 f.

Anhypostasie der menschlichen Natur Christi an. Durch die Anhypostasie der menschlichen Natur entsteht keinerlei Beeinträchtigung derselben. Sie besagt lediglich, dass die menschliche Natur nicht getrennt vom Logos existieren kann. Damit sind nach Thomasius verschiedene Vorstellungen ausgeschlossen, wie die von einer ewigen Menschwerdung oder einer Verwandlung des Logos in eine menschliche Natur.²⁶⁹

In seiner weiteren Christologie geht Thomasius wie die orthodoxen Lutheraner von der christologischen Aussage über die Entäußerung Christi in Phil 2,5f. aus. Allerdings ist es bei ihm nun nicht mehr der *Mensch* Jesus, der sich erniedrigt und auf die göttlichen Eigenschaften verzichtet, sondern der göttliche Logos vollzieht in der Menschwerdung eine Selbstentäußerung und damit Selbstbeschränkung.²⁷⁰ Ohne diese Annahme geht nach Thomasius entweder die Einheit der gottmenschlichen Person oder das echte Menschsein Jesu verloren. Denn seine universale Macht würde sich „nicht mit seinem gottmenschlichen Tun im Stande der Erniedrigung“ decken. Dies wäre ein „doppeltes Leben“, „der Logos ist oder hat noch immer etwas, was nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht [...] und das scheint die Einheit der Person [...] zu zerstören.“²⁷¹ Würde man allerdings annehmen, dass der Sohn Gottes „der menschlichen Natur, indem er sie annahm, sofort die Fülle seiner Gottherrlichkeit mitgeteilt“ hätte, wäre eine menschliche Entwicklungsgeschichte Jesu nicht mehr denkbar.²⁷² Der Logos verzichtet demnach bei der Inkarnation auf die „relativen Eigenschaften“ der Gottheit, d. h. auf jene, die das Gott-Welt-Verhältnis kennzeichnen, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. Nur die immanenten Eigenschaften, wie Heiligkeit, Macht, Wahrheit und Liebe behält er.²⁷³ Der Verzicht der Eigenschaften bedeutet für Thomasius aber nicht „ein Aufgeben des göttlichen Wesens oder Lebens“.²⁷⁴ Entscheidend ist, dass selbst die immanenten Eigenschaften, die der Inkarnierte noch besitzt, reduziert werden „in der Weise,

²⁶⁹ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 79 f.

²⁷⁰ Vgl. Kühn, U., Christologie, 239f; Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk II, 144: „Als Annahme der menschlichen Natur ist die Inkarnation zugleich Selbstbeschränkung Gottes des Sohnes.“

²⁷¹ Thomasius, G., Christi Person und Werk II, 128 ff.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Vgl. Pannenberg, W., Grundzüge, 320.

²⁷⁴ Thomasius, G., Christi Person und Werk II, 199.

daß sie sich der menschlichen Existenzform angleichen.²⁷⁵ Das heißt, dass in Jesus der ewige Gottessohn Mensch wurde, lässt sich nur als menschliches Dasein bzw. Kenosis des Göttlichen verstehen. Der Menschgewordene war eben nicht allmächtig und allwissend. Sein Wissen entwickelte sich wie das eines jeden Menschen „auf successive Weise, [...] unter natürlichen Vermittlungen und Bedingungen.“²⁷⁶ Die Wunder hat nicht der Inkarnierte, sondern allein Gott auf seine Bitten hin gewirkt. Die Selbstbeschränkung Gottes ist ein Akt der Freiheit und Liebe, damit der Sohn mit sich selbst identisch bleibt.²⁷⁷

3.2.2.3 Der Kenotiker Wolfgang Friedrich Geß

Wolfgang Friedrich Geß (1819-1891) vertritt in seiner Christologie einen extrem biblizistischen Ansatz. Er „steht mit seiner Kenosislehre jenseits der in Chalkedon getroffenen Entscheidung.“²⁷⁸ Seine Christologie stützt sich vor allem auf die Selbstaussagen des johanneischen Christus. Sie sind für ihn Erkenntnisquelle und Basis seiner Argumentation. Dogmatik ist für ihn „die systematische Darstellung der aus der Offenbarungsgeschichte sich ergebenden Wahrheit.“²⁷⁹ Nach Geß kann eine Gotteserkenntnis nur durch Christus vermittelt werden: „Niemand erkennt den Vater als nur der Sohn und wem der Sohn will offenbaren.“ „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“²⁸⁰ Geß kann von Gott nur christologisch reden.

Eine Voraussetzung ist wichtig, um seine Kenosislehre zu verstehen: Die Präexistenz des Sohnes und die sich daraus ergebenden Implikationen der Wesensgleichheit und der Abhängigkeit vom Vater. Thomasius begründet die Wesenseinheit aus der Willenseinheit. Geß dagegen sieht die Willenseinheit als Folge der Wesenseinheit.²⁸¹ Der Grund für die Wesensgleichheit ist die ewige Zeugung durch den Vater. In dem Begriff der ewigen Zeugung wird nach Geß zweierlei ausge-

²⁷⁵ Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 88.

²⁷⁶ Thomasius, G., Christi Person und Werk II, 239.

²⁷⁷ Vgl. Gerber, U., Christologische Entwürfe, 233.

²⁷⁸ Breidert, M., Die kenotische Christologie, 157.

²⁷⁹ Geß, W. F., Christi Person und Werk III, 1.

²⁸⁰ Ebd., 6.

²⁸¹ Vgl. ders., 19: „Dem Gotte wesensgleichen Sohne kommt ferner zu, daß er nur will, was der Vater will, und daß er deshalb, weil sein Wille immer der Wille des Vaters ist, den Vater offenbaren kann, wem er will.“

drückt: „die Anhängigkeit des Sohnes von dem Vater, denn der Gezeugte ist als solcher von dem Zeugenden abhängig, und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater“.²⁸² Nach Geß liegt die Priorität und Aseitität allein beim Vater.²⁸³ Diese radikale Abhängigkeit wirkt sich auch auf die göttlichen Eigenschaften des Sohnes aus. Sie kommen nach Geß dem Sohn nur zu als eine „Gabe des Vaters“.²⁸⁴

Geß stellt sich nicht wie Thomasius die Frage, wie göttliche und menschliche Natur in einer Person vereint sein können, sondern ihm geht es um die Identität zwischen dem Präexistenten und Menschgewordenen. Der Logos hat Anteil an den göttlichen Eigenschaften, Jesus dagegen als wahrer Mensch nicht. Wie können nun der Logos und Jesus dieselbe Persönlichkeit haben?²⁸⁵ Nach Geß ist allein durch eine Entäußerung des ewigen Logos zu denken, dass das göttliche Ich zu einem menschlichen Ich wurde. Seine Grundthese lautet: Der Logos ist mit der Menschwerdung „Gotte ungleich geworden“.²⁸⁶

Er legt nicht nur wie Thomasius die relativen, sondern *alle* Eigenschaften bei der Inkarnation ab. Es hat ein „Verwandeln der göttlichen Form des Selbstbewußtseins und Wollens in die menschliche Form des Selbstbewußtseins und Wollens“ stattgefunden. D. h. der Sohn Gottes hat seine Allwissenheit abgelegt und hat ein menschliches Bewusstsein erhalten.²⁸⁷ Die Echtheit seiner Menschwerdung liegt für Geß darin, dass der Logos sich auch seiner Heiligkeit entäußert hat, sonst wäre eine menschliche Freiheit mit Versuchungen nicht denkbar.²⁸⁸ Die Wirksamkeit des Logos ist nicht nur von der Aktuosität in den Potenzstand übergegangen, sondern die Potenz des Logos selbst vermindert sich durch die Menschwerdung qualitativ, so dass man von einer Depotenzierung des Logos sprechen kann.²⁸⁹ Doch wie konnte der Logos zum menschlichen Ich werden? „Der Logos ward durch Annahme von menschlichem Fleisch und Blut [...] zu einer menschlichen, in wahrhafter Men-

²⁸² Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 191f.

²⁸³ Ebd., 187: „Zwar strömt des Vaters Leben aus ihm selbst, des Sohnes Leben aber nicht aus ihm selbst, sondern aus dem Vater [...] Die Aseitität kommt nur dem Vater zu.“

²⁸⁴ Ebd., 384.

²⁸⁵ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie 124; Vgl. auch Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 283 ff.

²⁸⁶ Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 296.

²⁸⁷ Ebd., 335.

²⁸⁸ Ebd., 369.

²⁸⁹ Vgl. Breidert, M., Die kenotische Christologie, 127.

schenweise und menschlicher Niedrigkeit lebenden Wesenheit.²⁹⁰ Der Logos hat sich nach Geß bei der Menschwerdung in eine menschliche Seele verwandelt.²⁹¹ Es handelt sich bei ihm nicht um Apollinarismus, denn der Logos ist eine wirkliche und wesensgleiche Seele geworden.²⁹² Der Unterschied zu den übrigen menschlichen Seelen ist der, dass die menschliche Seele Jesu ihrer potentiellen Wesenheit nach göttlich bleibt und nur quantitativ unterschieden ist, denn „auch die Seele des Menschen ist nach der Schrift göttlicher Natur, [...] ein Funke des göttlichen Feuers.“²⁹³

Ein ganz entscheidender Punkt in Geß Christologie ist die Betrachtung des irdischen Menschen Jesus. Zu seinem Menschsein gehören Zorn, Schmerzen und Trauer. Er war nicht allwissend und nicht allmächtig.²⁹⁴ Jesus war der wahre Mensch schlechthin: „er war [...] die verwirklichte Idee der Menschheit, die heilige Entwicklung aller in ihr liegenden Keime, der Universalmensch, denn die ganze Menschheit ist dem Logos geschaffen.“²⁹⁵ Dies zeigte sich auch an seiner Sündlosigkeit. Die versteht Geß jedoch nicht als eine innere Unfähigkeit zur Sünde, da sich der Logos jeglicher Heiligkeit entäußert hat. „Das Leben Jesu auf Erden war ein Leben sittlichen Kampfes.“²⁹⁶

²⁹⁰ Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 332.

²⁹¹ Vgl. ebd., 330.

²⁹² Vgl. Waldhäuser, M., Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, 44: „Der Apollinarismus ist abgelehnt, wenn der Logos selbst zur menschlichen Seele wird“; Vgl. auch Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 321: „Daß eine wahrhaft menschliche Seele in Jesus war, versteht sich für uns von selbst: er war ja sonst kein wirklicher Mensch.“

²⁹³ Geß, W. F., Die Lehre von der Person Christi, 189.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 204, 233, 302.

²⁹⁵ Ebd., 290.

²⁹⁶ Ebd., 212.

3.3 Zusammenfassung und Ergebnis

Die Väter der Alten Kirche rezipierten in ihren theologischen Schriften häufig den Philipperhymnus. Ein kenotisches System allerdings, wie man es sich aus der lutherischen Christologie entwickelt hat, findet man dort nur in Ansätzen. Grund dafür ist die Fixierung auf die göttliche Herrlichkeit Christi. Die Kenose wird zum größten Teil auf die Inkarnation des Präexistenten bezogen. Die Menschwerdung bedeutet jedoch keineswegs eine Verwandlung der göttlichen in die menschliche Natur, sondern die Annahme der menschlichen Natur Jesu. Trotzdem wird die Inkarnation als Demütigung und Erniedrigung verstanden. Origenes reflektiert zum ersten Mal die Kenosis Christi systematisch. Um Gott erkennen zu können, muss er sich erniedrigen und eine menschliche Daseinsweise annehmen. Auch in der Theologie des Athanasius ist die Synkatabasis Gottes ganz zentral. Allerdings wird für ihn, wie auch für Cyrill von Alexandrien, die Unveränderlichkeit des Logos in der Menschwerdung nicht aufgehoben. Bei Hilarius v. Poitiers findet man Ansatzpunkte einer modernen Kenosislehre. Der Sohn Gottes erscheint, ohne seine Göttlichkeit aufzugeben in der *forma servi*. Dies bedeutet, dass sich seine göttliche Herrlichkeit und Macht nur auf kreatürlich menschliche Weise zeigt; sie bleibt während seiner Erdenjahre verborgen.

Mit Luther beginnt ein neues Nachdenken über den *Menschen* Jesus. Gott offenbart sich nicht in Herrlichkeit, sondern im Leid und im Kreuz zeigt sich Gottes Liebe. Luther deutet die Kenosis Christi neu, indem er sie auf den Inkarnierten bezieht. Christus gab die göttliche Gestalt auf, um nicht erkannt zu werden. Allerdings bleibt der göttliche Logos das handelnde Subjekt, dessen Eigenschaften auch auf die menschliche Natur übertragen werden. Diese hat Jesus Christus jedoch nicht benutzt. Nach Luther entstand ein Streit zwischen den Tübinger und den Gießener Theologen. Die Tübinger vertraten die sog. Krypsis-Christologie, nach der Christus die göttlichen Eigenschaften besaß, diese aber ‚verhüllt‘ waren und er sie nur geheim gebrauchte. Gegen diese Anschauung wandten sich die Gießener Theologen, die den Tübingern Monophysitismus vorwarfen. Zweiteren hat Christus sich der göttlichen Eigenschaften enthalten und sie nicht gebraucht. Sie sprechen nicht von

einem Besitz der göttlichen Eigenschaften, sondern nur von einer Empfänglichkeit dafür.

Strauß denkt in seinem Werk ‚Das Leben Jesu‘ neu über den geschichtlichen Jesus nach, dessen Menschheit in den christologischen Theorien seiner Zeit zu wenig bedacht werde. Seine teils berechtigte Kritik an der orthodoxen Christologie, löst ein neues Nachdenken aus. Sartorius entwickelt die orthodoxe Lehre weiter. Die menschliche Natur partizipiert immer weniger an den göttlichen Eigenschaften und entsagt deren Gebrauch fast vollständig. Allerdings ist die Vorstellung einer Entäußerung des Logos bei der Menschwerdung bei ihm nicht zu finden.

Der Hauptvertreter der modernen Kenotik, Thomasius, möchte die lutherische Christologie so weiterentwickeln, dass man zu einem wirklichen Menschsein Jesu kommt. Dies möchte er durch die Selbstentäußerung des Logos erreichen. Sein Interesse, wie das aller Kenotiker seiner Zeit, liegt in der Vorstellung, eine menschliche Entwicklungsgeschichte Jesu (inklusive Selbstbewusstsein und Bewusstsein seiner Gottessohnschaft) anzunehmen. Allerdings bezieht sich bei Thomasius die Kenosis nicht mehr nur auf das Menschsein Jesu, sondern auch der Logos vollzieht eine Selbstbeschränkung in der Menschwerdung. Dadurch gleicht er die göttlichen Eigenschaften den Möglichkeiten des Menschsein an. Wahrheit und Liebe sind Fähigkeiten des Menschen, denen sich der Logos nicht entäußert hat.

Geß denkt die Selbstentäußerung des Logos radikal, so dass es mit Chalkedon nicht mehr vereinbar ist: Nach ihm verwandelt sich der Logos in ein menschliches Bewusstsein und damit entäußert er sich allen göttlichen Eigenschaften. Es findet eine Depotenzierung des Logos statt. Deshalb verkörpert für ihn Jesus den wahren Menschen, die sich gerade in seiner Sündenlosigkeit zeigt.

Die Kenotiker versuchen zwischen dem ewigen Wesen des menschengewordenen Logos und seiner geschichtlichen Existenzform zu unterscheiden. Die Gefahr besteht, dass nicht mehr zwischen Schöpfer und Kreatur unterschieden werden kann und die „Kreatürlichkeit des Menschen zur Existenzform Gottes umstilisiert wird.“²⁹⁷ Für die Alte Kirche war die Gottheit Jesu selbstverständlich, das Problem war, wie viel Raum blieb der Menschheit Jesu. Der modernen Kenotik war nun das

²⁹⁷ Bredert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 301.

Menschsein Jesu sicher, ihre Anstrengung lag darin, wie sich die Gottheit „so modifizieren, depotenzieren, reduzieren oder umsetzen“²⁹⁸ lässt, damit sie sich in das Menschsein Jesu fügt. Allen kenotischen Theorien ist gemeinsam, dass sie eine Art Selbstbeschränkung des Logos im Menschen Jesus v. Nazaret annehmen. D. h. der Logos kann oder will sich nicht in seiner vollen Herrlichkeit und Macht in dem Menschen Jesus zeigen. Weiterhin sind alle der Meinung, dass der Logos seine Göttlichkeit in der Menschwerdung nicht aufgibt, sondern nur mehr oder weniger die menschliche Natur daran partizipieren lässt. Die Quintessenz der kenotischen Dogmengeschichte ist: Die Gottheit Jesu wird nicht geleugnet, aber sie zeigt sich auf menschliche Art und Weise, da sie sich des begrenzten Fassungsvermögens der menschlichen Natur angleichen muss.²⁹⁹

²⁹⁸ Breidert, M., Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, 303.

²⁹⁹ Vgl. Elert, W., Der christliche Glaube, 313: „Dieser Kapazitätsbegriff liegt tatsächlich auch der Christologie der neueren Kenotik zugrunde. Bei ihnen [...] ist das menschliche Capax das Nadelöhr, durch das sich der Logos hindurchzwängen muß, um Mensch zu werden, und das ihm das Maß seiner Entäußerung vorschreibt.“

4 Systematische Darstellung

4.1 Eine kenotische Christologie bei Piet Schoonenberg

Der christologische Ansatz des holländischen Jesuiten Piet Schoonenberg († 1999) fußt auf dem Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6-11). Die dort thematisierte Selbstentäußerung Gottes in die menschliche Existenz Jesu Christi hinein, steht im Hintergrund seines Ansatzes. Er möchte dem latenten Monophysitismus der Glaubenden entgegentreten und die volle Menschheit Jesu Christi betonen. Trotz seines kenotischen Ansatzes lehnt er die reformatorischen Kenosis-Theorien ab. Die klassische Lehre von der göttlichen Kenosis ist für ihn ein „umgekehrter Monophysitismus“ oder eine „umgekehrte alexandrinische Christologie“. Demnach droht die Gottheit in der Menschheit Christi aufzugehen. Jedoch ohne die letzte Konsequenz daraus zu ziehen, nämlich dass die göttliche Person aufgegeben wird. Die Person des Logos bleibt trotz der Entäußerung erhalten, somit denken die Vertreter der klassischen Kenosis-Theorie „letzten Endes in Formen des alexandrinischen Modells“³⁰⁰, da das Subjekt immer noch der Logos ist und Jesus keine menschliche Person wird.

Schoonenbergs theologisches Ziel ist es aufzuzeigen, dass Gott kein Konkurrent des Menschen ist. D.h. er „entfremdet und verfremdet nicht, er entmenschlicht uns nicht, sondern vermenschlicht uns durch sein menschengewordenes Wort [...] Unsere Vergöttlichung ist unsere Vermenschlichung [...] denn Jesu göttliche Sohnschaft ist sein Menschsein bis zum Letzten.“³⁰¹ Diese These ist das Zentrum seiner theologischen Entwürfe. Sie drückt nach Schoonenberg zutiefst das Anliegen einer kenotischen Christologie nach dem Philipperhymnus und dem Hebräerbrief aus.

Schoonenbergs Anliegen ist es, die Tradition heute wieder fruchtbar zu machen. Er fragt sich: „Wie kann dieser Glaube [an Jesus Christus, J.H.] heute ohne Verkürzung und Verzeichnung bekannt werden [...]?“³⁰² Ihm geht es um Treue zum christlichen Glauben, die aber nicht „in der mechanischen Wiederholung früherer Formulierungen“ besteht, „sondern darin, daß dasjenige, was einmal mit den Mit-

³⁰⁰ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 82.

³⁰¹ Ebd., 7.

³⁰² Ebd., 52.

teln der seinerzeitigen Situation gesagt wurde, jetzt in der Denksituation von heute wiedergegeben wird.³⁰³

Seinen ersten theologischen Entwurf legt er in „Ein Gott der Menschen“ erstmals dar. Seine dort vorgestellte These von der „Umkehrung von Chalkedon“ und eine Enhypostasie³⁰⁴ des Wortes in der menschlichen Person Jesu korrigiert er jedoch nach der Veröffentlichung; auch seine übrigen Thesen modifiziert er später immer wieder.

4.1.1 Schoonenbergs Gottes- und Gnadenlehre

Schoonenberg entwickelt seine Christologie aus der Schöpfungs- und Gnadentheologie. Für ihn ist Gott absolut transzendent, ohne jede Relativität. Dieser Gott will in „Beziehung zum Menschen eintreten“ und diese Beziehung immer halten.³⁰⁵ Er kritisiert die klassische Vorstellung von Thomas v. Aquin, der eine reale Relation Gottes auf die Welt ablehnt. Er vermutet, Thomas sähe in allen realen Relationen eine Abhängigkeit. Unter dieser Prämisse könnte er ihm zustimmen, denn Gottes Beziehung zur Welt bedeutet keinerlei Abhängigkeit, während umgekehrt die Welt vollkommen von Gott abhängig ist.³⁰⁶ Doch Schoonenberg findet bei Thomas Sätze, die ihn darauf schließen lassen, „daß, was Thomas z. B. über Gottes Erhalten und Verhalten der Welt, Gottes Liebe, Gnädigkeit und Sorge sagt, eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt impliziert. Allein Thomas hat diese Beziehung nicht mittels der Kategorie Relation benannt.“³⁰⁷ Für Schoonenberg gibt es eine wirkliche Beziehung Gottes zu den Geschöpfen. Auch wenn er diese Beziehung „real“ nennt, ist sie nicht univok zu der Weltbeziehung zu Gott.

Schoonenberg stimmt grundsätzlich der griechischen Philosophie zu, „daß Gott in seinem Wesen unveränderlich ist“, jedoch „indem er [...] sich selbst mitteilt,

³⁰³ Schoonenberg, P., *Theologie und Lehramt*, 745.

³⁰⁴ Vgl. Müller, G. L., Art. Enhypostasie, 673 f.: „Enhypostasie (Insubsistenz) bedeutet: die menschliche Natur Christi ist nicht in einer geschaffenen Hypostase verwirklicht, sondern besitzt unmittelbar in der Person und im Vereinigungswillen des göttlichen Logos das Prinzip ihrer Individualexistenz. Die menschliche Natur hat außerhalb ihrer konkreten individuellen Existenz aufgrund der Vereinigung mit der göttlichen Natur in der Person des Logos keine eigene Hypostase (Anhypostasie).“

³⁰⁵ Vgl. Schoonenberg, P., *Bund und Schöpfung*, 23.

³⁰⁶ Vgl. ders., *Der Geist, das Wort und der Sohn*, 117 f.

³⁰⁷ Ders., *Auf Gott hin denken*, 73.

verändert er sich in seinen Relationen.³⁰⁸ So möchte er das Theologumenon von der ‚Unveränderlichkeit Gottes‘ neu diskutieren. Ausgangspunkt seiner Reflexion ist die Formel von Karl Rahner: „Der in sich unveränderliche Gott ändert sich am andern.“³⁰⁹ Dieser Ausdruck wirkt auf den ersten Blick widersprüchlich. Aber Rahner verneint nicht die klassische Sicht³¹⁰ von der Unveränderlichkeit Gottes, sondern erweitert sie. Er betont, „daß er [Gott, J.H.] in und trotz der Unveränderlichkeit wahrhaft etwas werden kann.“³¹¹ Schoonenberg präzisiert die These Rahners, indem er sie in einen anderen Terminus übersetzt: „Der in sich ewige Gott wird am andern.“³¹² Das ‚Werden‘ Gottes interpretiert Schoonenberg mit der neutestamentlichen Verheißung des kommenden Gottesreiches. „Gott ist einerseits der ewig Lebende, andererseits der in seiner Herrschaft Kommende und Werdende.“³¹³ Die noch ausstehende Fülle der Herrschaft Gottes, das ‚noch nicht‘ und das ‚schon jetzt‘ des Heiles sind in Gott selbst real. Bei der Inkarnation verändert sich Gott und seine Beziehung zur Welt: „Gott *wird* unser Erlöser in Christus [...]. Deshalb ändert sich Gott, wird, was er nicht war, in seinem eigenen Wesen.“³¹⁴ So können in Gottes Wesen Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Sein und Werden zugleich bestehen. Die Relation Gottes zur Welt (und darin unterscheidet sie sich radikal von unserem restlosen Bezogensein auf Gott, das Abhängigkeit immer mit einschließt) ist rein aktiv, ohne Abhängigkeit. „Gott wird nicht bezogen, er bezieht sich. Und deshalb wird er nicht bewegt [...], er bewegt sich.“³¹⁵

Gottes Beziehung zur Welt, seine Gemeinschaft mit uns Menschen steht nicht entgegengesetzt zu seiner Transzendenz. Er bezieht sich nicht trotz, sondern aufgrund seiner Transzendenz auf die Welt. Die wahre Transzendenz ist keine quantitative, sondern eine qualitative, sie ist „Freiheit zur Kondeszendenz, zur Präsenz, zur Immanenz.“³¹⁶

³⁰⁸ Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 119.

³⁰⁹ Rahner, K., Schriften IV, 147, Anm. 3.

³¹⁰ DH 3001: „simplex omnio et incommutabilis substantia spiritualis“.

³¹¹ Rahner, K., Schriften IV, 147, Anm. 3.

³¹² Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 71.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd., 74.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd., 89.

Der Frage nach Gottes Relation zur Welt und deren Abhängigkeit schließt sich die Frage des Zusammenwirkens von Gott und Geschöpf, von Gnade und Natur an. Wie ist „die Verträglichkeit von Gottes gnadenvoller und souveräner Leitung mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Geschöpfes Mensch“³¹⁷ zu beantworten? Die Alternative Gott oder Mensch lehnt Schoonenberg ab. Seine Sicht zielt auf eine neu verstandene Zusammenwirkung von Gott und Welt. Beeinflusst wird er dabei von Rahners Gedanken zur „Ursächlichkeit“. Gott handelt nach Rahner „in einem geschichtlichen Dialog mit dem Menschen“³¹⁸, in welchem er ihn „selbst auch Person sein läßt.“³¹⁹ Rahner versteht die Schöpfung, die zwar restlos von Gott abhängig ist, nicht als dessen bloße Objektivierung. Zwischen Gott und dem Menschen besteht ein beiderseitig personales Verhältnis, in dem der Mensch eine echte Aktivität besitzt. Aber Gottes Ursächlichkeit steht nicht auf einer Ebene mit der Ursächlichkeit der Geschöpfe. Sie ist nicht eine Bewegung innerhalb, ein Eingreifen in dieser Welt, sondern die Bedingung der Möglichkeit jedweder innerweltlicher Ursächlichkeit.³²⁰

Schoonenberg sieht Gott als Schöpfer, der alles Sein und Handeln der Welt verwirklicht, indem er in und mit der Schöpfung wirkt, ohne ihre Freiheit und Eigenständigkeit außer Kraft zu setzen. Die Geschichte und alle Entwicklungen der Welt werden ständig von Gottes Schöpfungshandeln getragen, aber „niemals durch Eingreifen [...], indem er also an Stelle des Geschöpfes wirkt“,³²¹ sondern indem er die Welt sich selbst verwirklichen lässt. Schöpfung geschieht nach Schoonenberg nicht im Sinne eines anfänglichen Erschaffens, sondern stellt eine Beziehung zwischen Welt und Gott dar. Schöpfung besagt, dass die Welt ganz und gar von Gott her kommt.³²² Schoonenberg überwindet die Alternative „Gott oder Welt“. Nach ihm ist alles „durch innerweltliche Faktoren zu erklären, aber wenn diese Faktoren zur

³¹⁷ Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 9.

³¹⁸ Rahner, K., Schriften I, 125.

³¹⁹ Ebd., 125.

³²⁰ Vgl. ebd., 73 f.

³²¹ Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 18.

³²² In der theologischen Tradition wird die schlechthinige Abhängigkeit, als „Geschaffensein aus dem Nichts“ (vgl. 2 Makk 7,28); Vgl. auch das Erste Vatikanum, das den Ausdruck „aus dem Nichts“ erläutert mit „ihrem ganzen Wesen nach“ (secundum totam suam substantiam) DH 3025.

Geltung kommen, hat Gott die Initiative, *ist* Gott die Initiative.“³²³ Er begegnet dadurch einem reinen Materialismus, der die Schöpfung und letztendlich den Menschen als bloßes Zufallsprodukt ansieht, aber auch einem Kreationismus, nach dem die Schöpfung bis ins kleinste Detail von Gott geplant ist und der Mensch wesentlich höher als das Tier ist und damit unterschieden von ihm. Er versteht Gottes Wirken als ein teleologisches Durchdrungensein, aber auf einer anderen kategorialen Ebene. Schoonenberg untermauert seine Überlegungen durch Anhaltspunkte in der Schrift. Besonders in der Rede von Wort, Gesetz und der Weisheit Gottes sieht er dieses Durchdrungensein der Schöpfung. Diese kosmologischen Überlegungen überträgt er auf die Geschichte und die menschliche Freiheit.

Gott konkurriert nicht mit unserem freien Willen, „sondern verwirklicht ihn gerade auf jene Weise, wie er *unser* Akt ist; er realisiert ihn als freien Akt.“³²⁴ Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezeichnet Schoonenberg als Gnade. Und diese wiederum nennt er „übernatürlich“. „Gott ruft das Geschöpf, wirbt sozusagen um dessen Antwort und das Geschöpf selbst hat immer das Geschenk der Freiheit als eine Befähigung zur Hingabe und zur Verweigerung.“³²⁵

4.1.2 Schoonenbergs Bedenken am Konzil von Chalkedon

4.1.2.1 Die Voraussetzungen des chalkedonischen Dogmas

Um die Entstehung des chalkedonischen Modells aufzuzeigen, weist Schoonenberg zunächst auf alttestamentliche Modelle hin. Die Modelle wie ‚Gottes Sohn‘, ‚Knecht Jahwes‘ und ‚Menschensohn‘, sind keine allgemeinen Begriffe sondern einzigartige Bilder, die eine „Fülle oder eine Einzigartigkeit aussagen.“³²⁶ Angewendet wurden diese alttestamentlichen Modelle im Neuen Testament besonders auf Jesus. Bezugnehmend auf die christologischen Untersuchungen von Cullmann³²⁷ und Hahn³²⁸ weist Schoonenberg deutlich auf die Verknüpfung und Ver-

³²³ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 27.

³²⁴ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 24.

³²⁵ Ders., Auf Gott hin denken, 90.

³²⁶ Ders., Ein Gott der Menschen, 55.

³²⁷ Cullmann, O., Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ³1963.

³²⁸ Hahn, F., Christologische Hoheitstitel, Göttingen ⁴1974.

besserung dieser Modelle hin. Dabei kommt es zu einer „Wechselwirkung zwischen den Modellen jüdischen und hellenistischen Ursprungs“,³²⁹ insbesondere in Phil 2,6-11. Der christologische Hymnus benutzt die Modelle ‚Knecht‘ und ‚Herr‘. Diese und alle anderen christologischen Hoheitstitel sind ein Versuch, „das Verhältnis Jesu zu Gott und zugleich Jesu Verhältnis zu seinen Mitmenschen zu umschreiben.“³³⁰

Ebenso wird in den Evangelien ständig das Verhältnis von Jesu irdischem und verherrlichtem Leben thematisiert. Eine alte Schicht im Kerygma macht Jesus erst nach seinem irdischen Leben, besonders bei seiner Auferweckung zum Herrn und Messias (Apg 2,36; Röm 10,9; Phil 2,9; Hebr 1,3 f.; 5,9); sogar die göttliche Sohnschaft wird dort erst mit seiner Auferstehung verbunden (Apg 13,33; Röm 1,4; Hebr 1,5). Gern drücken die Evangelien in Modellen Jesu einzigartiges Verhältnis zum Vater aus. Hierbei ist zwischen solchen zu unterscheiden, die Jesu Ursprung ganz Gott zuschreiben, entweder durch „seine Empfängnis aus dem Heiligen Geist oder durch seine Präexistenz.“ Schoonenberg hebt besonders bei seiner Ablehnung einiger protestantischer Meinungen hervor, dass die beiden letzten Motive, mögen sie auch im Neuen Testament nebeneinander bestehen, durchaus miteinander verbunden werden können und sich nicht widersprechen. Vergleicht man die Vielfalt christologischer Aussagen in der Heiligen Schrift mit der „klassischen, vornehmlich von Chalkedon inspirierten Christologie, so betreten wir eine andere Welt. Die verschiedenen biblischen Titel sind in einem einzigen aufgegangen, dem vom ‚Sohn Gottes‘.“³³¹ Besonders ‚die Verbundenheit mit dem Vater‘ konzentriert sich in diesem Titel. Diese Verbundenheit ist zur Einheit des göttlichen Wesens geworden, und zwar in dem Denkmodell der Präexistenz. Schoonenberg weist Bezug nehmend auf Justin³³² und Hippolyt³³³ darauf hin, dass es in der nachbiblischen Tradition zwar noch andere Motive gibt, die das Weltverhältnis des Logos, sowie das Ver-

³²⁹ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 55.

³³⁰ Ebd., 55 f.

³³¹ Ebd., 57.

³³² Vgl. Justin (Dial. M. Tryph.61); Vgl. auch 2. Apol 10: Der Logos ist eine geistige Kraft, die im Alten Bund in menschlicher Gestalt auftritt, aber von der auch heidnische Philosophen wie Sokrates empfangen, bevor sie vollkommen der Christus geworden ist.

³³³ Hippolyts Homilie gegen Noetos 15, „der Logos an sich und ohne das Fleisch nicht vollends Sohn war“.

hältnis des Logos zum Menschen stärker betonen, aber letztlich wird „der Logos immer deutlicher zur Person neben dem Vater, auch in seiner Präexistenz.“³³⁴

Die Ursachen für dieses einseitige Modell liegen nach Schoonenberg in der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus und Modalismus und vor allem in der Präexistenz-Theologie des Origenes. Besonders auf dem Konzil von Nizäa kommt es zu einer Überbetonung der Präexistenz. Schoonenberg erkennt hier eine gewisse Zeitbedingtheit an, die er einerseits anerkennend, andererseits kritisch bewertet: „Wenn die Kirche in dieser Auseinandersetzung die biblische Lehre aufrechterhält, daß in Jesus Christus ‚die ganze Fülle der Gottheit wohnt‘ (Kol 2,9), so kann sie das in der gegebenen Situation kaum anders aussprechen, als daß sie den Logos ganz zum Sohn erklärt, der mit dem Vater wesenseins ist. Diese Lehre von Nizäa ist zum Teil in der näheren Präzisierung eines bestehenden Taufsymbols in Worte gebracht. Das hat zur Folge, daß alles, was vom Sohn gesagt wird, letzten Endes dem ‚Herrn Jesus Christus‘ zuerkannt wird, denn ‚Gottes eingeborener Sohn‘ ist eine Apposition dieses seines Namens.“³³⁵

Schoonenberg weist andererseits darauf hin, dass das Symbolum von Nizäa die ganze Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater schon vor der Inkarnation ansetzt, so dass der Sohn vor der Inkarnation als Person bezeichnet wird, wenn auch nicht ohne Verweis auf Jesus Christus. Besonders das erste Konzil von Konstantinopel erweitert die Aussage von Nizäa ‚geboren aus dem Wesen des Vaters‘ durch die Worte ‚aus dem Vater geboren vor aller Zeit‘.³³⁶ „Seitdem beherrscht die Präexistenz des Sohnes immer mehr das christologische Glaubensbekenntnis und Denken.“³³⁷

Als einen weiteren wichtigen Schritt hin zur Entstehung des Chalkedonense führt Schoonenberg die zwei unterschiedlichen Strömungen von Alexandria und Antiochien an. Den Ursprung sieht er einerseits in einer Theologie, die das Menschsein Jesu, andererseits in einer, die das Gottsein Jesu betont. Im 2. Jahrhundert finden sich gegensätzliche Positionen bei den Ebioniten und den Doketen. In

³³⁴ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 57.

³³⁵ Ebd., 58.

³³⁶ Vgl. ebd.

³³⁷ Ebd.

der alexandrinischen Christologie mit ihrem Logos-Sarx-Schema wird der Akzent auf das Göttliche gelegt und die Selbständigkeit des Menschlichen in Jesus aufgegeben. Die häretischen Ausläufer dieser Schulrichtung enden im Monophysitismus.³³⁸ „Das Hauptanliegen des monophysitischen Sprechens ist klar. Es will die Einheit Christi aufrechterhalten. [...] In ihm gibt es nicht zwei Individuen, zwei Substanzen, zwei Personen, zwei Söhne Gottes, sondern er ist ein Individuum, eine Substanz, eine Person, ein einziger Sohn Gottes.“³³⁹

Als zweites Charakteristikum monophysitischen Sprechens führt Schoonenberg an, dass die Einheit ausgehend vom göttlichen Logos gedacht wird. Den Vorteil eines monophysitischen Sprechens sieht Schoonenberg in der Einheit Jesu Christi, so wie sie im Neuen Testament dargestellt wird. Jesus Christus ist eine Wirklichkeit, ein Individuum, eine Person. Die Nachteile dieser Sicht liegen in der Vernachlässigung der vollen Menschheit Jesu, besonders der Seele Jesu, die durch den Logos ersetzt wird (Apollinarismus). Als weiteren Nachteil führt er das außer Acht lassen der menschlichen Personalität Christi an. Cyrill nimmt zwar im Gegensatz zu Apollinarius eine Seele Christi an, aber nicht als ein theologisches Prinzip. Diese Logos-Hegemonie macht nach Schoonenberg eine wahre ‚menschliche Individualität in Christus‘ unmöglich. Dies führt konsequent zu Ende gedacht zum Doketismus.³⁴⁰

Die antiochenische Christologie verfolgte eine andere Richtung. Sie wird eine ‚Zweiheitschristologie‘ und sogar eine ‚Trennungschristologie‘ genannt, denn sie betont nicht nur „das Menschliche in Jesus und dessen Selbständigkeit, sondern bejaht auch (mit Nizäa) den präexistenten Logos oder Sohn und kommt so zu einer Zweiheit von Tätigkeiten, Naturen, Subjekten oder Personen.“³⁴¹ Der Vorteil dieses Logos-Anthropos-Schemas liegt in der Wahrung des ganzen, vollständigen Menschseins Christi. Nach Schoonenberg haben die Antiochener, Nestorius eingeschlossen, zu Recht nicht nur von der vollständigen menschlichen Natur Christi gesprochen, sondern auch von seiner menschlichen Person und Hypostase. Er ist

³³⁸ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 58 f.

³³⁹ Ders., Monophysitisches und Dyophysitisches Sprechen über Christus, 253.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 253 ff.

³⁴¹ Ders., Ein Gott der Menschen, 59.

sich dessen bewusst, dass er sich durch seine These gegen die nachchalkedonische Tradition stellt. Doch die Anhypostasie widerspricht nach Schoonenberg den Aussagen des Neuen Testaments, sowie dem ‚Mensch geworden‘ von Konstantinopel I und dem ‚Wesensgleich mit uns‘ von Chalkedon. Ein Nachteil dieser Richtung ist die sog. ‚Zweiheitschristologie‘, die trotz der Mühen um Einheit in erster Instanz bestehen bleibt und immer eine nachträgliche ist.³⁴²

„Diese nachträgliche Einheit Christi braucht nicht zeitlich aufgefaßt zu werden, so daß eine einseitige Adoptionschristologie dargeboten wird [...] Die Nachträglichkeit kann rein logisch sein. Auch das ist aber ein Nachteil, denn, wird die Vollständigkeit der menschlichen Wirklichkeit Jesu ernst genommen, dann scheint eine nur akzidentelle, eine moralische Einheit Christi, eine Sammelperson unvermeidlich.“³⁴³ Einen weiteren Nachteil sieht Schoonenberg darin, dass das dyophysitische Sprechen den Unterschied Jesu zu den Propheten, seine Transzendenz und Heilsbedeutung nicht klar hervorhebt: „Wenn eine vollständige menschliche Natur und sogar eine menschliche Person in Christus anerkannt werden, dann ist es wohl deutlich, daß das Heil durch den Menschen geschieht; undeutlich aber bleibt, wie Gott selbst in Christus durch seinen Eintritt in unser Geschlecht und in unsere Geschichte dieses Heil bewirkt.“³⁴⁴

4.1.2.2 Das chalkedonische Modell und seine Problematik

Schoonenberg sieht, dass beide theologischen Richtungen weder ganz wahr noch ganz unwahr sind. Beide wollen Jesus Christus als den Herrn bekennen, aber beiden gelingt dies nur teilweise. Er fragt sich, ob die Lösung, die uns Chalkedon anbietet, diese Aporie lösen kann. Chalkedon ist bestrebt, das Gute und Wahre aus beiden genannten Strömungen zu wahren. Es bietet „eine terminologische Lösung“, aber „keine wirkliche Lösung“.³⁴⁵ „Das Konzil hat diese [alexandrinische und antiochenische, J.H.] Christologien zueinander gebracht, aber es hat sie nicht miteinander versöhnt [...]. Die alexandrinische Christologie der Einheit ist im Recht bezüglich der Person Jesu Christi, nicht aber bezüglich seiner Natur, die Zweiheitschristologie

³⁴² Vgl. Schoonenberg, P., *Monophysitisches und Dyophysitisches Sprechen über Christus*, 255 f.

³⁴³ Ebd., 256.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 257.

von Antiochien gilt für die Naturen Christi, aber nicht für seine Person. So entsteht das Denkmodell von dem einen Christus in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen. In dieses Modell wird alles Göttliche und alles Menschliche, das die Schrift Jesus zuerkennt, aufgenommen; aber es wird auch etwas hinzugefügt, das die Schrift nicht kennt: die Unterscheidung der Naturen.³⁴⁶

Schoonenberg sieht, wie manch andere Dogmatiker³⁴⁷, dass das Konzil nicht alle Aporien lösen kann und eher einen Doppelpunkt statt eines Endpunkts in der Diskussion darstellt. Das Dilemma liegt weniger im Modell selbst als in der späteren Interpretation, insbesondere in der Frage „wie die menschliche Natur Christi ihre eigene Seele und eigene Selbständigkeit in der Einheit wahren kann, [d.h.] wie diese Natur vollständig und individuell sein kann, ohne menschliche Person [zu sein].“³⁴⁸ Unter alexandrinischem Einfluss wird im Neu-Chalkedonismus die eine Person in Christus immer exklusiver, und zwar die göttliche Person.

Schoonenberg hinterfragt das Modell³⁴⁹ nach dem eigenmenschlichen Personsein Jesu. Er verweist auf die Scholastik, besonders auf Thomas, der Jesu Menschheit einen eigenen Seinsakt zuschreibt, der gegenüber dem Seinsakt des Wortes sekundär ist.³⁵⁰

Schoonenberg stimmt der im letzten Jahrhundert neu auflebenden „Theorie der Seinsekstase“ von Billot³⁵¹ zu und kommt zu dem Ergebnis, dass zwar in der logischen Konsequenz von Christi Einheit die Person nur einen Seinsakt haben kann,

³⁴⁶ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 59.

³⁴⁷ Schoonenberg verweist auf Loofs und Harnack, dann auf Rahner, Grillmeier, Pannenberg und Berkof, die neuerdings betonen, dass das Konzil von Chalkedon Fragen aufruft und es in einen Biblischen Horizont einbetten wollen.

³⁴⁸ Schoonenberg, P., Monophysitisches und Dyophysitisches Sprechen über Christus, 257 f.

³⁴⁹ Bezugnehmend auf Untersuchungen aus dem englischsprachigen Raum (I. Ramsey, *Religious Language*, London 1957; ders., *Models and Mystery*, London 1964; J. McIntyre, *The shape of Christology*, London 1966; J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ. A Study of Pattern in Christology*, Cambridge 1967) spricht Schoonenberg vom „Modellcharakter“ des Chalkedonense. „In Modellen kristallisieren sich die Achsen unserer Erkenntnis. Ein Modell entsteht, indem eine bestimmte Wirklichkeit durch Begriffe und Urteile ausgedrückt wird, die sich wiederum mit dem Wissen aus der Vergangenheit verbinden. So kann ein Modell ein bereits erworbenes Wissen zusammenfassend darstellen und gibt damit eine Basis für weiteres Fragen und Suchen. Aber ein Modell birgt auch die Gefahr einer Blickverengung in sich, insofern es das weitere Suchen mitbestimmt und möglicherweise in fest eingefahrene Schemata zwingt. Der Benutzer von Modellen muss also die Bereitschaft aufbringen, diese gegebenenfalls zu durchbrechen, um gerade so ihre Allgemeingültigkeit zu erweitern“ (Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 53 f.).

³⁵⁰ Vgl. Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 62; L. Ott, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühcholastik: Das Konzil von Chalkedon II*, 874-892.

³⁵¹ Vgl. Billot, L., *De Verbo incarnato*, 99 ff.

dass aber gerade ohne einen eigenen geschaffenen Seinsakt die menschliche Natur Christi ganz und gar unwirklich wird.³⁵² Im Hinblick auf diese Konzeption erklärt Schoonenberg: „Hier kommt man eigentlich zu einem ontologischen Docketismus“.³⁵³ Diese Theorie wird in den sechziger Jahren aufgegeben; es entwickelt sich stattdessen die Theorie von der Annahme eines ‚psychologischen Ichs‘ oder ‚Aktzentrums‘, dem Schoonenberg mehr Erfolg zuspricht.

Die Aporie dieses Modells liegt nach Schoonenberg darin: Will man die Einheit in Jesus bewahren, so geht es entweder zu Lasten des göttlichen oder des menschlichen Seinsaktes. Nimmt man beide voll an, so ist die Einheit in Gefahr. Dieser letzte Aspekt wurde immer wieder zurückgewiesen. Eine Folge davon ist, dass die menschliche Personalität zu wenig beachtet wird.³⁵⁴

Schoonenberg weist auf Gefahren hin, die das chaledonische Modell nicht berücksichtigt:

a) Die Begriffsgeschichte des Terminus „Natur“ ist problematisch: Das heutige Bedeutungsfeld ist nicht mehr identisch mit dem, was dieser ursprünglich implizierte. Heute steht der Begriff „Natur“ dem Begriff „Person“ gegenüber, ist ihr sogar untergeordnet. Natur ist eine unterpersonale Wirklichkeit. Der patristische Begriff φύσις bezeichnet dagegen ohne Beschränkung die Wirklichkeit des Wesens.³⁵⁵ Die Aussage von Nizäa „wesenseins mit dem Vater“ wird durch Chalkedon um das „zugleich wesenseins mit uns bezüglich der Menschheit“ ergänzt. Daraus zieht Schoonenberg den Schluss, in diesem Zusammenhang φύσις und ουσία als Synonyme zu verstehen. „Göttliche und menschliche Natur sind einfach Bezeichnungen für alles, was zum göttlichen bzw. menschlichen Wesen gehört, alles, durch das Jesus Christus also mit dem Vater bzw. mit uns wesenseins ist.“³⁵⁶

b) Die Intention von Chalkedon wird verfehlt, wenn man die ‚zwei Naturen‘, ohne ihren inneren Bezug zu beachten, einfach addiert. Nach Schoonenberg wollte das Konzil nichts über das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf aussagen, sondern lediglich die Gegenwart alles Göttlichen im Menschen Jesus Christus. Die

³⁵² Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 63.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Vgl. Kaiser, A., Möglichkeiten und Grenzen, 141.

³⁵⁵ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 65.

³⁵⁶ Ebd., 65.

Konzilsväter erkannten den Abstand vom Göttlichen zum Menschlichen, aber sie arbeiteten ihn in Jesus Christus selbst nicht heraus.³⁵⁷ Will man also vom ‚Zwei-Naturen-Modell‘ sprechen, so muss man „sich immer wieder auf die Ungleichheit dieser ‚zwei‘ besinnen. Denn wäre man immer davon durchdrungen gewesen, dass wegen dieser Ungleichheit das Göttliche und Menschliche niemals in einem konkurrierenden Verhältnis auftreten, wären die Theorien von Anhypostasie der Menschheit Christi als einem tatsächlichen Mangel an geschaffener Vollständigkeit niemals entstanden.“³⁵⁸

c) Die Gefahr besteht, dass das „Zwei-Naturen-Modell“ aus seinem Zusammenhang gerissen wird und dadurch den inneren Bezug zur Soteriologie verliert.³⁵⁹ Das „für uns Menschen und um unseres Heiles willen“³⁶⁰ gehört eindeutig zum Kontext von Chalkedon. Das Modell von Chalkedon muss ergänzt werden durch biblische Kategorien um zu zeigen „wie die Erlösung, die im Göttlichen und im Menschlichen Sein Jesu enthalten ist, über die Wege der menschlichen Mitteilung zu uns gelangt.“³⁶¹

d) Ein weiter Mangel besteht darin, dass im chalkedonischen Modell nichts über die Stellung Jesu innerhalb der Heilsgeschichte ausgesagt wird.³⁶²

e) Auch die Geschichte Jesu, vor allem das Verhältnis von Jesu irdischen und verherrlichten Leben, kommt nicht im Modell vor. Daraus ergibt sich für Schoonenberg die Forderung „das an sich leere Zwei-Naturen-Schema so weit wie möglich mit Jesu Geschichte zu füllen und für das irdische und verherrlichte Leben Jesu auszuarbeiten. Verhalten sich das Göttliche und das Menschliche während dieser zwei Existenzphasen vielleicht jeweils anders?“³⁶³

Die Kernfrage dreht sich um das Verständnis der Person Jesu. Ist er als Mensch ein wirklicher oder angenommener Sohn? Ist sein menschliches Personsein in die Person des Logos integriert und somit mangelhaft? Oder gibt es zwei Aktzentren in Jesus und somit eine personale Teilung? Schoonenberg zeigt die Grenzen des

³⁵⁷ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 66.

³⁵⁸ Ebd., 66.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 66 f.

³⁶⁰ Ebd., 67.

³⁶¹ Ebd., 67.

³⁶² Vgl. ebd.

³⁶³ Ebd., 68.

chalkedonischen Modells auf. Das Dogma muss nach ihm durch den biblischen Reichtum ergänzt werden. Das Kernproblem bleibt die Frage nach der Personalität Jesu: „Ist die Behauptung der göttlichen Sohnschaft des Menschen Jesus tatsächlich die letzte Auskunft, oder wird dadurch nicht in unzulässiger und dem Zeugnis des Neues Testaments klar widersprechender Weise die menschliche Wirklichkeit Jesu verkürzt?“³⁶⁴ Im Rahmen seiner Kritik deutet Schoonenberg eine Lösung der Probleme an: „eine mehr zeitlose Betrachtung: Der Mensch, der Gottes Sohn ist, und die menschliche Geschichte dieses Sohnes Gottes: Das irdische und verherrlichte Dasein des Christus.“³⁶⁵ Hier ist schon das Kenotische in seinem Denken zu entdecken. Es geht ihm um den Sohn Gottes, der als wirklicher und wahrer Mensch lebt. Im Mittelpunkt seiner Christologie steht damit der Mensch Jesu und seine menschliche Geschichte als Person.

4.1.3 Schoonenbergs kenotische Christologie

Die Christologie von Schoonenberg hat sich fortwährend entwickelt. Mit seinem ersten Ansatz in ‚Ein Gott der Menschen‘ musste er von Seiten der Glaubenskongregation³⁶⁶ und von der wissenschaftlichen Theologie viel Kritik einstecken. Das führte ihn dazu, seinen Ansatz zu überarbeiten und zu modifizieren. Zu Beginn wende ich mich zunächst seinem ursprünglichen Ansatz zu und danach der Beurteilung und seiner Weiterentwicklung.

Schoonenberg entwickelt seine Christologie vom Menschen Jesus aus. In einem ersten Schritt hebt er die Tatsache hervor, dass Jesus Christus *eine* Person ist. Im zweiten Schritt betont er das vollständige Menschsein Jesu. Erst im dritten Schritt kommt er auf die göttliche Sohnschaft Jesu zu sprechen. Im letzten Gedankenschritt untersucht er die menschliche Transzendenz Jesu Christi, die er aus dem Verhältnis zu Gott und zum Menschen aufweist.

³⁶⁴ Schilson, A., Kasper, W., Christologie im Präsens, 118.

³⁶⁵ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 69.

³⁶⁶ Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 21. Februar 1972: *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus* (in: AAS 64 [1972] 237-241).

4.1.3.1 Die eine Person Jesus Christus

Basis und Ausgangspunkt von Schoonenbergs Christologie ist die Tatsache, dass Jesus Christus *eine* Person ist. Im Neuen Testament wird dies vorausgesetzt, wenn von Jesus oder Christus die Rede ist. So ist es verständlich, dass der Begriff ‚Person‘ nicht im Neuen Testament vorkommt. Erst als die Einheit Jesu in der antiochenischen Christologie zum Problem wurde, kam eine Zweiheit in Christus im theologischen Denken auf.³⁶⁷ Von der heutigen Terminologie stellt sich allerdings ein Problem bei den Autoren, „die unsere Unterscheidung von Natur und Person noch nicht machten.“³⁶⁸ Wird die Zweiheit von den Naturen oder von den Personen ausgesagt? Schoonenberg geht nicht davon aus, dass die Antiochener zwei Personen in Christus angenommen haben, „wenn es ihnen auch schwer fiel, überall und immer die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen in ihm zu sehen, besonders in seinem Leiden. Diese Tendenz der antiochenischen Schule finden wir in allen Christologien wieder, die nach dem Konzil von Nizäa [...] das Menschliche in Jesus betonen wollen.“³⁶⁹

Schoonenberg zeigt, dass eine Personeneinheit in Jesus Christus sowohl in der Schrift als auch in der späteren Tradition immer implizit gedacht war. Aber er sieht die Problematik der Personenzweiheit immer gegeben, besonders heute, da wir noch mehr als die antiochenischen Theologen von der Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus, sowie von einem psychologischen Ich Jesu ausgehen.

Schoonenberg lehnt solche Theorien ab, die von einem inneren Dialog der beiden Naturen in Jesus sprechen. Würde ein solcher Dialog konsequent zu Ende gedacht, müsste solch eine psychologische Teilung auch auf eine „ontologische Zweiheit in der Person als solcher hinweisen.“ Ebenso lehnt er jene Aussagen ab, in denen Christus nach der jeweiligen Natur bezeichnet wird.³⁷⁰ Solche Vorstellungen bezeichnet er als unbiblisch: „Nicht ein göttlicher Sohn, sondern der himmlische Vater ist das Du des Menschen Jesus. Soweit in den Evangelien etwas von Jesu

³⁶⁷ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 70.

³⁶⁸ Ebd., 71.

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Vgl. ebd., 73: „Entweder als der Hohepriester, der das Opfer darbringt oder als der Sohn, der (mit dem Vater und auf gleiche Weise wie der Vater) dasselbe Opfer annimmt; oder als der Mensch, der anbetet, und als Gott, der angebetet wird.“

Innerem hineinstrahlt, ist dieses Innere nicht zunächst die Selbstaussage eines Ich, sondern das Erfülltsein von einem Du, vom Vater.³⁷¹

Schoonenberg lehnt auch die Annahme eines nur-psychologischen Ichs, das zur göttlichen Person hinzukommt, ab, obwohl diese durch die Enzyklika „Sempiternus Rex“³⁷² nicht als häretisch angesehen wird. Schoonenberg macht darauf aufmerksam, dass die Annahme einer ontologischen Person, die den Menschen Jesus als psychologische Person enthält, in der Schrift nicht zu finden ist. Er stellt zwei wichtige Fragen: Wie kann es sein, dass die ontologische Person sich nicht in Bewusstsein und Freiheit, im Ich und Aktzentrum Jesu ausdrückt? Und umgekehrt: Wie kann es sein, dass ein psychologisches Aktzentrum oder Bewusstsein ein vollständiges Ich ist, aber nicht in der ontologischen Person, die es trägt, fortwährend gegenwärtig ist?³⁷³ Er folgert schließlich: „Wenn in Jesus Christus das menschliche Ich oder Aktzentrum psychologisch außerhalb seiner ontologischen Person bleibt, ist es doch nicht das Ich oder Aktzentrum Jesu! Und wenn sich darin die ontologische Person Christi ihrer selbst nicht bewußt wird und zu uns spricht, dann ist Jesus als Mensch in dieser Hinsicht nicht von uns unterschieden und, was mehr sagt, dann ist der Christus oder der Sohn hinter dem Menschen Jesus verschwunden, ohne für unser Heil von Bedeutung zu sein.“³⁷⁴

Schoonenberg geht es um die Einheit in Jesus Christus. Wichtig ist ihm, dass das ontologische Personsein Jesu (das der göttliche Logos ist) in keinsten Weise das menschliche Personsein Jesu einschränken darf. Dies geschieht aber seiner Meinung nach in der traditionellen Lehre, die besagt, dass es für Jesus kein vollständiges menschliches Ich geben kann, ohne dass sich dieses Ich auch auf der ontologischen Ebene zeigt.

³⁷¹ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 73.

³⁷² DH 3905: „[...] Diese [Forschungen] rücken den Zustand und die Verfaßtheit der menschlichen Natur Christi so sehr in den Vordergrund, daß sie als ein Subjekt eigenen Rechts angesehen zu werden scheint, so als ob sie nicht in der Person des Wortes selbst existiere. Aber das Konzil von Chalkedon sagt in völliger Übereinstimmung mit dem von Ephesus klar, daß beide Naturen unseres Erlösers ‚in eine Person und Hypostase‘ zusammenkommen, und verbietet, zwei Einzelwesen in Christus anzunehmen, so daß irgendein ‚angenommener Mensch‘, im Besitz der uneingeschränkten Selbständigkeit, dem Wort zur Seite gestellt würde.“

³⁷³ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 74.

³⁷⁴ Ebd.

4.1.3.2 Jesus Christus ist wahrer Mensch

Mehr historisches Wissen über Jesus würde dem Glauben weder schaden, noch ihn leichter machen. Doch ein solches Wissen könnte nach Schoonenberg helfen, unseren Glauben schärfer zu artikulieren.³⁷⁵

Deshalb ist seine Ausgangsposition immer Jesus v. Nazaret und dessen vollständiges Menschsein. Das Menschsein Jesu wird besonders an solchen neutestamentlichen Stellen in den Vordergrund gerückt, wo es einen Gegenpol bildet zur göttlichen Würde³⁷⁶ oder an denen Jesus Versuchung und Leid erfährt.³⁷⁷ Das ὁμοούσιος ἡμῶν des Konzils von Chalkedon bedeutet, dass Christus in seiner Natur oder seinem Wesen nach den Menschen gleich ist. Die beiden Begriffe Natur (φύσις) und Wesen (οὐσία) müssen aber aus ihrem geschichtlichen Kontext heraus interpretiert werden. „Deshalb [...] darf der Begriff ‚Natur‘ hier nicht vom heutigen Gegensatz ‚Natur‘/ ‚Person‘ her interpretiert werden. Die Frage, ob Christus eine menschliche Person ist, wird also nicht negativ entschieden, indem man sagt, das Konzil von Chalkedon habe ihm lediglich eine menschliche Natur zuerkannt.“³⁷⁸

Schoonenberg kann also von einem ‚menschlichen Personsein‘ Jesu sprechen, da Jesus ein kreatürliches Selbstbewusstsein und eine kreatürliche Entwicklung durchgemacht hat. Würde man Jesus einen menschlichen, geschaffenen Seinsakt absprechen, so würde er kein Mensch mehr sein. Jesus wäre mehr verstümmelt als im Apollinarismus;³⁷⁹ „denn nicht nur, was ihn zu einem echten Menschen macht, sondern was ihn überhaupt zu einem Seienden in der Welt macht, ist dann verschwunden.“³⁸⁰ An dieser Stelle der Argumentation wird Schoonenberg Schöpfungs- und Gnadentheologie wichtig, die besagt, dass Gott immanent in und mit den Geschöpfen wirkt. Er verwirklicht etwas schon Bestehendes. Gott setzt sich nicht über das Geschöpf hinweg, sondern er verwirklicht eine innergeschöpfliche Ursache. Aus diesem Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis ist es nicht möglich, dass Gott Jesu menschliches Personsein nähme, um es mit dem Personsein des Logos zu er-

³⁷⁵ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 121.

³⁷⁶ Vgl. Phil 2,7; Joh 1,1-14.

³⁷⁷ Vgl. Hebr 2,9; 4,15.

³⁷⁸ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 77.

³⁷⁹ Vgl. Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, 480-497.

³⁸⁰ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 77.

setzen; vom Gnadenverhältnis Gott – Mensch spricht nach Schoonenberg alles für das menschliche Personsein Jesu.³⁸¹ Problematisch wird nun die Frage nach der Persönlichkeit des präexistenten Logos. Da Schoonenberg so sehr die Einheit in Jesus betont, muss er die Persönlichkeit des Logos beschränken oder leugnen. Seine Antwort ist unbefriedigend, denn er sagt: „Eine Person kann nicht menschliches Personsein neben dem göttlichen Personsein in sich tragen, eine Person kann nicht zwei Seinsakte haben. Das ist wahr, aber die Argumente für ein eigenes menschliches Personsein sind damit nicht hinfällig.“³⁸²

Aus dem menschlichen Personsein Jesu Christi ergibt sich auch ein irdisches Wissen über Jesus. Das traditionell scholastische Bild über Jesus sieht Schoonenberg zutiefst eingebettet in die scholastische Anthropologie.³⁸³ Erstens „mißt [sie] die Vollkommenheit des Menschen an seinem Wissen, ja an der Klarheit seiner Erkenntnis [...] Und zweitens sieht sie die Geschichte am menschlichen Wesen rein äußerlich und akzidentell, sie sieht den Menschen nicht als Wesen des Selbstaufbaus.“³⁸⁴ Versteht man jedoch den Menschen als ‚Wesen des Selbstaufbaus‘, dann ist Nichtwissen nicht einfach gleichzusetzen mit Unvollkommenheit, sondern Nichtwissen schafft dann „ebenso den Raum für eine Freiheit, die selbst Zukunft schafft.“³⁸⁵ Nichtwissen ist dann die Aufgabe, seine Zukunft selbst zu wagen und seine Beziehungen aus sich heraus zu gestalten. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Bewertung des Wissens Jesu: „Für Jesus ist es gut, seinen Tag nicht zu kennen und [...] den Verlauf seiner Sendung nicht in seinem Wissen als festgelegt gegenwärtig zu haben, wenn er diese Sendung wirklich selbst erfüllen will. Damit ist auch gesagt, daß er diese Sendung, und damit seine ganze Person und Lebensaufgabe, erst langsam entdeckt.“³⁸⁶ Die Besonderheit von Jesu Bewusstsein liegt darin, dass er Gott in sich selbst ganz gegenwärtig weiß, dass der Vater in

³⁸¹ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 78.

³⁸² Ebd., 79.

³⁸³ Die Scholastik geht von einer unmittelbaren Gottesschau Jesu aus. Diese unmittelbare Gottesschau wird Jesus in seiner menschlichen Natur zugesprochen. Es wird von einem eingegossenen Wissen (*scientia infusa*), das die selige Schau (*scientia beata*) und das irdische Wissen (*scientia acquisita*) verbindet. Dadurch wird das Erkenntnisvermögen Jesu aktualisiert, hinsichtlich des natürlich Erkennbaren und des von Gott Geoffenbarten (STh III, q.11, a.1).

³⁸⁴ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 133.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd.

ihm und er im Vater ist. Wie bei jedem anderen Menschen kommt das Selbstbewusstsein Jesu „in seiner Berührung mit der Welt, im Dialog mit den Mitmenschen, und bei alledem auch in seiner Ausrichtung auf Gott.“³⁸⁷ Als wahrer Mensch war Jesus nach Schoonenberg nicht allwissend und hatte auch kein Zukunftswissen. Er lernte von den Menschen. Vorhersagen im Neuen Testament, wie die Verleugnung des Petrus oder der Verrat des Judas, basieren allein auf Jesu Menschenkenntnis. Auch die Leidensvoraussagen Jesu ordnet er ähnlich ein. Jesus erahnte sein Schicksal, er sah seinen Tod kommen.³⁸⁸ So sortiert Schoonenberg Jesu komplettes Bewusstsein – sein Selbst-, Sendungs-, Messias-, und Sohnesbewusstsein – innerhalb den Gesetzen und Grenzen seiner Umwelt ein. Jesus war Kind seiner Zeit.³⁸⁹

Schoonenbergs christologisches Anliegen wird somit deutlich. Er kämpft gegen eine Logos-Hegemonie, welche die menschliche Seele Jesu als bloßes Instrument des Logos versteht. Deshalb ist das Gegenüber Jesu nicht der Logos, sondern der Vater. Ihm unterwirft sich die menschliche Person Jesu und ihm allein ist sie gehorsam. Jesu Willen und Entscheidungen sind eigene, menschliche und persönliche Entscheidungen, die eine Antwort auf Gottes Willen sind. Seine Hingabe und sein totaler Gehorsam zeigen sich besonders in seinem Tod.³⁹⁰

4.1.3.3 Wahrer Gott als Sohn

Schoonenbergs Grundannahme, dass Jesus Christus eine menschliche Person ist, steht im Widerspruch zum Chalkedonense, wo der Logos die einende Person der zwei Naturen ist.³⁹¹ Um der göttlichen Sohnschaft gerecht zu werden, bietet er einen Lösungsvorschlag an, der aus dieser Aporie herausführen soll.

Schoonenberg betrachtet den Begriff der Person ausgehend von den Kirchenvätern über die Scholastik bis heute. Er kommt zu dem Schluss, dass die antike Bedeutung des Begriffs wesentlich verschieden ist zur neuzeitlichen. Im heutigen Personenverständnis stehen Bewusstsein und Freiheit im Vordergrund. Personen sind

³⁸⁷ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 136.

³⁸⁸ Vgl. ebd., 137.

³⁸⁹ Vgl. ebd., 140.

³⁹⁰ Vgl. ebd., 146-149.

³⁹¹ Vgl. DH 302: „καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης“.

sich der eigenen Existenz gewiss, sie sind „freie Willens- und Handlungsträger, die als unverwechselbare Ich-Zentren auftreten.“³⁹² Gerade diese wesentlichen Elemente von Personsein werden bei Thomas und im Thomismus für die göttlichen Personen ausdrücklich verneint.³⁹³ „Die göttlichen Personen haben [bei Thomas, J.H.] einzeln kein eigenes Bewußtsein und keine eigene Freiheit, sondern sie verwirklichen in der Weise der Relation die den Drei gemeinsamen Eigenschaften des Bewußtseins und der Freiheit.“³⁹⁴ Schillebeeckx zieht daraus die christologische Konsequenz, „daß der Sohn sich seines Sohnseins nicht in einem eigenen göttlichen, sondern nur in seinem menschlichen Bewußtsein bewußt ist.“³⁹⁵ Daraus folgert Schoonenberg: Wenn der Logos kein eigenes Bewusstsein und keine eigene Freiheit hat, Jesus diese als menschliche Person aber hat, dann gibt es in Christus keine zwei Subjekte, die auf dieselbe Art und Weise Person sind. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, dass die menschliche Person in Christus eine göttliche Person neben sich hat. Schoonenberg sucht in der eingeschlagenen Richtung weiter nach einer Lösung mittels einer Hermeneutik der Präexistenztexte. Schoonenbergs hermeneutische Grundregel lautet: „Alles also, was über dessen [Logos, J.H.] Göttlichkeit in ihrer Präexistenz gesagt wird, ist in Zusammenhang mit Jesus Christus gesagt, und nichts davon steht außerhalb dieses Zusammenhangs.“³⁹⁶

Als Bestätigung seiner These führt er Texte aus dem Neuen Testament³⁹⁷ an, die alle letztlich darauf zielen, auszusagen, „was Jesus Christus jetzt ist und jetzt für uns bedeutet.“³⁹⁸ Auch in der Tradition sieht er den engen Zusammenhang zwischen Jesus und dem präexistenten Logos gegeben. Justin beschreibt den Logos nicht im Verhältnis zum Vater, sondern als Gabe an Philosophen und Propheten, bevor er in Jesus Christus ganz erscheint. Und wenn Hippolyt vom Logos oder

³⁹² Stubenrauch, B., Dreifaltigkeit, 113.

³⁹³ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 83.

³⁹⁴ Ebd., 84.

³⁹⁵ Schillebeeckx, E., Het bewustzijnsleven van Christus: Tijdschrift voor Theologie 1 (1961), 241. Zitiert nach Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 84.

³⁹⁶ Ebd., 85.

³⁹⁷ Unsere Vorherbestimmung und die Vorherbestimmung Christi vor der Schöpfung: Röm 8,29; Eph 1,9-11. Die Ausrichtung von allem auf ihn: Kol 1,15-17. Christus wird in die Welt gesandt und geht vom Vater aus: Gal 4,4; Hebr 10,5; 1 Tim 3,16; Joh 3,13.31; 6,62; 13,3; 16,28; 1 Joh 4,2; 2 Joh 7. Christus war im Anfang schon beim Vater: Joh 1,1. Christus besaß vor der Schöpfung Herrlichkeit: Joh 17,5.

³⁹⁸ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 85.

Sohn spricht, dann verwendet er die Begriffe in Bezug auf das Heilswerk Jesu. Schoonenberg interpretiert die antiken Dogmen in eben diese Richtung: Zwar wird die Wesensgleichheit des Sohnes in Nizäa vor der Inkarnation genannt und in Konstantinopel I die Geburt des Sohnes aus dem Vater ‚vor aller Zeit‘ beschrieben, doch darf man nicht vergessen, „daß die Worte ‚Gottes eingeborener Sohn‘ mit allen darauf folgenden Appositionen zu dem ‚einen Herrn Jesus Christus‘ sind, also zu einer Bezeichnung, die seine Inkarnation bereits voraussetzt.“³⁹⁹ Aus diesen Erkenntnissen formuliert er eine weitere Grundregel: „Was von der präexistenten göttlichen Person gesagt wird, kann nie diese eine und menschliche Person aufheben.“⁴⁰⁰ Die göttliche Person darf nicht als eine Hinzufügung zum Menschen Jesus aufgefasst werden, so dass Christus nicht mehr einer oder nicht mehr Mensch wäre.

Um zu einer Lösung zu kommen, muss Schoonenberg sein Verständnis von Trinität darlegen. Er stellt fest, dass die Trinität allein durch die Offenbarung in Jesus bekannt wurde. Nur durch die Heilsökonomie ist der trinitarische Gott zu erkennen. Doch die heilsökonomische Trinität lässt nicht zwingend den Schluss zu, dass Gott in seiner Transzendenz dreifaltig sei. Diesen Schluss kann man nur ziehen in der Annahme von Gottes Unveränderlichkeit, mit der Schoonenberg Probleme hat. Trotzdem ist eine Trinität in Gottes Transzendenz nicht zu verneinen, da eine solche Aussage nicht von „Gottes Offenbarung in seiner Heilsökonomie gedeckt“⁴⁰¹ ist. Wir werden auf die immanente Trinität durch Jesus und durch den Geist hingewiesen; „abstrahiert man davon, ist die Trinität für uns irrelevant. [...] Aber in Christus und dem ausgegossenen Geist ist es dann auch Gott selbst, der dreifaltig ist (eventuell: geworden ist, in einem göttlichen Werden), indem er sich selbst an seinen Geschöpfen ändert, indem er mehr *unser* Gott wird.“⁴⁰² Schoonenberg betont nachdrücklich, dass die Trinität nur in Verbindung mit der Heilsgeschichte relevant und verständlich ist. An uns Menschen, wegen uns Menschen, ‚wird‘ Gott zum kenotisch mitteilenden Jesus Christus, dessen Fülle aber noch aussteht.

³⁹⁹ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 86.

⁴⁰⁰ Ebd., 87.

⁴⁰¹ Ebd., 88.

⁴⁰² Ebd.

Christologisch zieht Schoonenberg die gleichen Konsequenzen. Kenntnis vom Logos haben wir nur in Christus und über ihn hinaus im Alten Testament und in der ganzen Menschheitsgeschichte. So gibt es zwei Möglichkeiten, die Inkarnation zu verstehen. Entweder wir gehen von einem präexistenter Logos aus, der schon immer auf seine Menschwerdung ausgerichtet ist, oder von einem Logos, der nur deshalb entsteht, indem er Mensch wird. Schoonenberg kann sich nicht für eine Möglichkeit entscheiden, da er die Frage, ob das Wort in Gott vor der Menschwerdung bestanden hat oder nicht, für sinnlos hält⁴⁰³: „In Gott gibt es ja keine Zeit. Wohl können wir von ‚vor‘ und ‚nach‘ sprechen, [...] insofern er sich auf unsere Geschichte bezieht.“⁴⁰⁴

Auch wenn Schoonenbergs Verständnis von der Inkarnation offen bleibt, erscheint mir, ausgehend von diesen hermeneutischen Überlegungen, seine Schlussfolgerung für wichtig und zentral für die weitere Diskussion dieser Arbeit: Wir kennen „die göttliche Person in ihm [Jesus Christus, J.H.] nur so [...], wie er eben Mensch ist.“⁴⁰⁵ Da derselbe Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist, spitzt Schoonenberg die Formel von Chalkedon zu, „daß er göttliche Person und zugleich völlig menschliche Person ist.“⁴⁰⁶ Damit meint er, dass „dieselbe Person göttlich und menschlich [ist], und zwar eben als Person.“⁴⁰⁷ So schlägt er vor von Jesus Christus als ‚gottmenschlicher Person‘ zu sprechen.

Schoonenbergs Ziel ist es, den heutigen Menschen ein tieferes Verständnis des Chalkedonense und somit ein besseres Verständnis der Person Jesu Christi zu erschließen. Seine entwickelte Lösung ist eine Umkehrung des Chalkedonismus, besonders des Neu-Chalkedonismus. Für ihn ist „nicht die menschliche Natur enhypostatisch in der göttlichen Person, sondern die göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person.“⁴⁰⁸

⁴⁰³ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 90 f.

⁴⁰⁴ Ebd., 91.

⁴⁰⁵ Ebd. 92.

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd.

Schoonenberg nennt die Theorie von der ‚Enhypostasie des Wortes‘ auch die ‚Theorie von der Gegenwart des Gotteswortes‘.⁴⁰⁹ Gott ist durch sein Wort radikal und ganz in Jesus gegenwärtig. Er betont dabei, der Gottheit Jesu nichts genommen zu haben. In Anlehnung an Kol 1,19 und 2,9 spricht er von der ganzen Fülle Gottes, die in Jesus wohnt. Jesus ist nicht nur ein Höhepunkt der Geschichte, sondern eine ‚echte Vollendung‘. Diese Fülle in Jesus ist ‚ein Anfang und Ausgangspunkt‘, bis die ganze Fülle die Welt erfasst hat und ganz offenbar wird.⁴¹⁰ Hier wird wieder sehr deutlich wie kenotisch sein Denken ist.

4.1.3.4 Die menschliche Transzendenz Christi

Durch Gottes Gegenwart im Menschen Jesus wird dieser Gottes Sohn. Das stellt Schoonenberg vor die Aufgabe, „die Transzendenz des Sohnes Gottes gerade in seinem Menschsein aufzuweisen.“⁴¹¹ Es geht ihm darum, Jesu volles Gott- und Menschsein zusammen zu denken. Dabei möchte er zeigen, dass die Gottheit Jesu in seinem Menschsein aufscheint. Denn gerade in der Menschlichkeit Jesu strahlt Gott auf.⁴¹² In drei Ansätzen versucht Schoonenberg seine Vorstellungen zu erhellen:

a) *Christologie ohne Zweiheit*

Hierbei geht es „um den Ersatz der zwei Naturen einer einzigen Person durch die allesbeherrschende Gegenwart in dieser menschlichen Person.“⁴¹³ Dabei soll aber nicht der Unterschied zwischen Schöpfung und transzendtem Gott verwischt werden. Nicht die Fülle seiner eigenen Person, sondern die seines Gottes und Vaters, wohnen in Christus. Schoonenberg schließt einen Dualismus zwischen göttlichem Handeln des Logos und menschlichem Handeln Jesu aus. Alles Handeln Jesu ist menschliches Handeln. Als „ganz von Gott erfüllt bringt [es] Gottes Gegenwart zum Ausdruck und teilt sie mit, und ist deshalb heilbringend. Wir dürfen Christus kein göttliches Handeln zuschreiben, das seinem menschlichen Handeln wider-

⁴⁰⁹ Vgl. auch Kasper, W., *Christologie von unten?*, 164: Schoonenberg vertritt eine „Christologie der Gegenwart Gottes in der menschlichen Person“.

⁴¹⁰ Vgl. Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 94 f.

⁴¹¹ Ebd., 95.

⁴¹² Vgl. ebd., 96.

⁴¹³ Ebd., 97.

spricht: z. B. eine Welterschöpfung, während er als Mensch ein abhängiges Geschöpf ist.“⁴¹⁴ Gerade im menschlichen Sein und Handeln Jesu ist Gott so radikal gegenwärtig, dass dieses Menschliche heilbringend wird.

b) Christologie der Präsenz Gottes

Schoonenberg charakterisiert seine Christologie als eine „Christologie der Gegenwart Gottes, seiner vollen Gegenwart“. Es geht ihm also um die Gegenwart Gottes ‚in‘ Jesus Christus. Er setzt sich mit Rahner auseinander, der einer Christologie der Präsenz Gottes widerspricht, „da das ‚in‘ zu wenig zu sagen vermag, wie umgekehrt das einfache ‚ist‘ eine Identität auch der Menschheit Jesu mit Gott insinuiert, welche die wirkliche Einheit nur massiv vergrößert und damit verfälscht.“⁴¹⁵ Die Aussage ‚Jesus ist Gott‘ versteht Schoonenberg als eine ‚dynamische Identifikation‘, d. h. „daß, wenn von einem ‚in‘ *im vollen und endgültigen Sinn* die Rede ist, gerade dasselbe gesagt wird, was Rahner durch seine Auslegung von ‚ist‘ sagen will.“⁴¹⁶ Gott ist ganz und radikal in Jesus, sodass man sagen kann, dass Jesus Gott ist. Doch seine menschliche Natur und seine menschliche Person sind nicht mit Gott identisch, sondern in ihm gegenwärtig. Um diese Fülle der Gottheit Jesu auszudrücken, bedarf es nach Schoonenberg einer Adoptionschristologie und einer Inkarnationschristologie, in der der Unterschied Jesu von einem „nur“ Berufenen deutlich wird.

c) Die menschliche Transzendenz Christi

Die Transzendenz und damit die Heilsbedeutung Jesu Christi liegt nach Schoonenberg nicht in seiner göttlichen Person, sondern in der menschlichen Natur und Person. Doch diese Annahme steht in gewissen Widersprüchen zu seinen vorherigen Aussagen. Bisher ging er davon aus, dass der Mensch Jesus nicht „vor oder außer der Hypostase von Gottes Wort besteht. Gott selbst spricht sein Wort ganz aus, um Jesus in all seinen Dimensionen, also auch von seinem ersten Entstehen an zu umfassen und zu tragen.“⁴¹⁷ Eine Reduzierung des Heils auf die menschliche Natur Jesu bleibt unverständlich und widersprüchlich. Es besteht die Gefahr, Jesus

⁴¹⁴ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 98.

⁴¹⁵ Rahner, K., Ich glaube an Jesus Christus, 42.

⁴¹⁶ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 98, Anm. 18a.

⁴¹⁷ Ebd., 90.

Christus zu einer begnadeten menschlichen Person abzuschwächen. Doch die Intention Schoonenbergs ist eine andere: „Gott erfüllt diesen Menschen in all seinen Dimensionen, also auch in seinem Ursprung.“⁴¹⁸

Für Schoonenberg spielt in der Frage nach der menschlichen Transzendenz der persönliche Gott und Vater Jesu Christi die entscheidende Rolle. Es wäre für ihn unmöglich, „eine Christologie zu schreiben, ohne den Gott und Vater Jesu als Wirklichkeit, ja als alles tragende Wirklichkeit seiner und unserer Existenz anzuerkennen.“⁴¹⁹ Schoonenberg will in der menschlichen Transzendenz Christi die Präsenz Gottes aufweisen. Doch dabei ergeben sich Probleme grundlegender Art: Die „menschliche Transzendenz Christi ist nicht objektiviert aufzeigbar oder auch nur darlegbar.“⁴²⁰ Sie ist ein Glaubensgeheimnis und lässt sich nicht objektiv darstellen, auch nicht in der Wundertätigkeit oder in der Sündenlosigkeit Jesu. Es lässt sich, objektiv betrachtet, nichts an ihm nachweisen, das man nur bei ihm findet und sonst bei niemandem. Jesus ist eben ganz Mensch. Das bedeutet, seine Transzendenz liegt im Verborgenen. Daraus folgt ein Verständnis von Gott, der sich eben nicht spektakulär offenbart, sondern: „Gerade weil alles seine Schöpfung ist, offenbart er sich nicht neben der Welt und nicht durch Eingriffe, durch die er seine Geschöpfe ausschaltet, sondern indem er diese Schöpfung zu Fülle bringt, und das am meisten im Menschen.“⁴²¹ Der Mensch ist damit der Ort der Erscheinung Gottes und ebenso seiner Verborgtheit. Aber indem sich Gott des Menschen bedient, benutzt er ihn nicht als eine Art Marionette, sondern aktiviert in höchstem Maße das Wesen des Menschen. Unterscheidet sich dann, so stellt Schoonenberg sich die Frage, Christus „essentiell oder akzidentell“ von den anderen Menschen? „Ist seine Transzendenz absolut oder relativ?“⁴²² Er hält diese Alternative für falsch. Denn sie birgt die Gefahr in sich, entweder Jesus außerhalb des Menschseins zu stellen (essentiell/absolut unterschieden) oder aber zu wenig über ihn auszusagen (akzidentell/relativ). Jesus ist für Schoonenberg der absolute Höhepunkt, „aber dann innerhalb des Menschseins und der menschlichen Heilsgeschichte, [...] Jesus Christus ist

⁴¹⁸ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 99.

⁴¹⁹ Ebd., 105.

⁴²⁰ Ebd., 100.

⁴²¹ Ebd., 102.

⁴²² Ebd., 103.

der eschatologische Höhepunkt des göttlichen Heilshandelns und also unserer Heilsgeschichte.“⁴²³ Dies drückt sich in seiner Sündenlosigkeit und Heiligkeit aus. Er ist der Weg vom Menschen auf Gott hin. So kann Schoonenberg seine Christologie eine „Christologie der menschlichen Endvollendung nennen“⁴²⁴.

Schoonenberg will die Transzendenz Jesu nicht auf das Verhältnis zu seinen Mitmenschen reduzieren.⁴²⁵ Der Bezugspunkt seiner ganzen Existenz ist Gott der Vater. Das Verhältnis zu seinem Vater ist von „Lauterkeit und Unmittelbarkeit“ geprägt. Dies äußert sich darin, dass er sich Gott völlig übereignet. Im Erfülltsein vom Vater konnte Jesus, mehr als irgendein anderer Mensch, Gott in sich erfahren. An dieser Unmittelbarkeit zum Vater will uns Jesus teilhaben lassen.⁴²⁶

Als weiteres Kriterium der Transzendenz Jesu nennt Schoonenberg Jesu völlig selbstlose Menschenliebe und seine Freiheit. Erfüllt von Gottes Gegenwart und Liebe findet Jesus seine Liebe zu jedem Menschen. Schoonenberg weist darauf hin, dass so eine grenzenlose Liebe auch von anderen Menschen gelebt wird und damit ein Beweis für Gottes Gegenwart ist. Ebenso weist er darauf hin, dass im AT die Liebe Gottes ambivalent erscheint. Aber gerade bei Jesus ist diese Ambivalenz nicht mehr zu finden (Mt 5,44 f.; Lk 10,29-37 usw.). Dies findet seinen Höhepunkt in seinem Tod am Kreuz. Hier wird die Treue gegenüber Gott und uns Menschen am Deutlichsten sichtbar. Er ist sich in seinem Umgang mit Sündern und Heiden, sowie seiner Botschaft vom radikal liebenden Gott treu geblieben.

4.1.4 Die Sündenlosigkeit Jesu

Das ganz an den Willen des Vaters ausgerichtete Leben Jesu und die daraus folgenden Haltungen Jesu, wie „Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gehorsam, Dienst und Liebe“⁴²⁷, könnte man nach Schoonenberg auch mit dem Theologumenon der ‚Sündenlosigkeit‘ ausdrücken. Um zu wissen, wie diese zu verstehen ist, muss man sich am

⁴²³ Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 103 f.

⁴²⁴ Ebd., 105.

⁴²⁵ Schoonenberg kritisiert Autoren, die diesen einseitigen Bezugspunkt Jesu darstellen, wie: P.M. van Buren, Reden von Gott in der Sprache der Welt (Zürich 1965); D. Sölle, Stellvertretung (Stuttgart 1965); Th. Altizer, The Gospel of Christian Atheism (Philadelphia 1966).

⁴²⁶ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 106 f.

⁴²⁷ Ebd., 153.

Hebräerbrief (Hebr 4,15; 7,26) und dem Johannesevangelium (Joh 8,46; 8,29; 8,55; 4,34) orientieren. Wenn wir von der Sündenlosigkeit Jesu sprechen, bedeutet dies keineswegs Jesu eine Unmöglichkeit zu sündigen zuzusprechen (*impeccabilitas*), sondern vielmehr von einer tatsächlichen Sündenfreiheit Jesu auszugehen (*impeccantia*). Schoonenberg will deutlich machen, dass Jesu Sündenlosigkeit nicht eine Einschränkung seines menschlichen Willens und seiner menschlichen Freiheit bedeute.⁴²⁸ Die Sündenlosigkeit ist gerade der Ausdruck der höchsten menschlichen Freiheit. Sie ist messbar, strahlte allerdings in Jesu irdischen Leben auf und wurde dadurch von seinen Jüngern erfahren. Die Erfahrung von Sündenlosigkeit möchte Schoonenberg durch positive Begriffe wie ‚Heiligkeit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Gehorsam‘ oder ‚Liebe‘ ausdrücken.⁴²⁹ Am deutlichsten zeigt sich Jesu Sündenlosigkeit in seinen bestandenen Versuchungen. Besonders der Hebräerbrief macht sich dies zum Thema. Aus Hebr 4,15 geht „doch wohl die Möglichkeit [hervor], daß Jesus das Leiden verweigern konnte. Seine Versuchungen, die ‚in allem‘ dieselben sind wie die unseren, lassen also die Möglichkeit zur Ablehnung, d. h. zur Sünde weit mehr offen, als daß sie diese von vornherein ausschließen.“⁴³⁰ Wenn also Jesus dieselben Versuchungen zu bestehen hatte wie die übrigen Menschen, dann begründet sich seine Sündenlosigkeit nicht von der göttlichen Person des Logos her. Jesus ist „sündlos, nicht durch eine Unmöglichkeit zu sündigen, sondern durch Gottes Stärkung und Erhöhung, durch die Jesus die in sich vorhandene reale Möglichkeit zu sündigen überwindet.“⁴³¹ Jenen, die bei Jesu Sündenlosigkeit sein Menschsein in Gefahr sehen, entgegnet Schoonenberg, dass Sünde eben nicht zum wahren Menschsein dazugehört. Jesu bekämpft die Sünde in der Welt und ist der Erlöser von der Sünde.⁴³² Jesus lebte in einer Welt voll Sünde, da er aber ohne Erbsünde war, wurde er zwar versucht, ergriff aber nicht die Möglichkeit zu sündigen, d. h. sich von Gott abzuwenden. So wird er zum ‚Anführer‘, zum ‚Vollender‘ des Glaubens und des Vertrauens und damit eines neuen Menschseins.⁴³³

⁴²⁸ Vgl. Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 153.

⁴²⁹ Vgl. ders., *Der Geist, das Wort und der Sohn*, 107 f.

⁴³⁰ Ders., *Ein Gott der Menschen*, 157.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Vgl. ders., *Der Geist, das Wort und der Sohn*, 108.

⁴³³ Vgl. ebd., 108 f.

4.1.5 Kritik und Weiterentwicklung

Schoonenbergs Ansatz erfuhr sehr viel Kritik. Die schärfste Missbilligung erfuhr er von Jean Galot. Der warf Schoonenberg vor, wissentlich die Gottheit Jesu zu leugnen und ihn als rein menschliches Wesen anzusehen.⁴³⁴ Doch die Mehrheit jener, die sich mit Schoonenbergs Theologie auseinandersetzen, geht differenzierter als Galot vor. So zollt Walter Kasper, trotz seiner Ablehnung, dem christologischen Entwurf seine Anerkennung: „Einen verdienstvollen, wenngleich verunglückten Versuch in dieser Richtung hat neuerdings P. Schoonenberg vorgelegt.“ Kasper würdigt die Theologische Methode Schoonenbergs, die sich „von der Wirklichkeit auf Gott hin“ und von Christus auf die Trinität hin bewegt.⁴³⁵

Klaus Reinhardt würdigt ebenso prinzipiell Schoonenbergs Theologie. Er unterstützt sogar dessen Kritik an der Zwei-Naturen-Christologie, denn ein gewisser ‚Essentialismus‘ dieses Modells löst die Person Jesu leicht aus ihren heilsgeschichtlichen Bezügen heraus und betrachtet sie isoliert.⁴³⁶ Dennoch sieht er im Ergebnis die Christologie Schoonenbergs als eine ‚nicht-chalkedonische Christologie‘ an, in der es Schoonenberg „nicht einfach um eine ergänzende, vertiefende, weiterführende Interpretation der Überlieferung, sondern vielmehr um eine Ablösung, um den Ersatz der altkirchlichen durch eine neue nichtchalkedonische Christusvorstellung“⁴³⁷ gehe. Entscheidend für Reinhardt ist die Frage nach der Einzigartigkeit des Menschen Jesus: „Warum sollte denn allein dieser Mensch in so vollkommener Weise Gott offenbaren und nicht auch andere?“⁴³⁸ Es reicht nach Reinhardt nicht aus, dass Schoonenberg den Unterschied Jesu zu den anderen Menschen allein in „biblischen Termini“ wie ‚eschatologisch‘ und ‚messianisch‘ sucht. Denn der Unterschied sei in der Gottessohnschaft zu suchen, jedoch nach dessen christologischem Ansatz sei dies nicht möglich.⁴³⁹

⁴³⁴ Vgl. Schoonenberg, *Arianische Christologie?*, hier 50.

⁴³⁵ Kasper, W., *Jesus der Christus*, 215.

⁴³⁶ Vgl. Reinhardt, K., *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*, 275.

⁴³⁷ Ebd., 273.

⁴³⁸ Ebd., 284.

⁴³⁹ Vgl. ebd., 284.

Auch Dietrich Wiederkehr würdigt zunächst Schoonenbergs große Nähe zum biblischen Christusbild.⁴⁴⁰ Doch die Ergebnisse werden zu einem hohen Preis erzielt: Einer ‚Durchbrechung des Zweinaturenmodells‘ und der ‚Negation einer göttlichen Person in Jesus Christus im Sinn einer präexistenten trinitarischen Bezugsperson‘⁴⁴¹. Weiter kritisiert er Schoonenbergs trinitätstheologischen Agnostizismus. Wiederkehr erkennt zwar an, dass ‚die geschichtliche Einheit und Identität des Sohnes Gottes mit Jesus von Nazareth [...] die einzige Position ist, von der aus in der Theologie auf eine vorausgehende Existenz geschlossen werden darf.‘⁴⁴² Jedoch finden sich in der Schrift eindeutige Hinweise auf eine Präexistenz des Sohnes. Indem Schoonenberg auf die immanente Trinität verzichte, die eben nicht erst mit der Heilsgeschichte wird, sondern immer schon ist, verliert das Christusgeschehen ‚jegliche Offenbarungsbedeutung, weil es im eigenen Sein Gottes keinen Seinsgrund mehr hat.‘⁴⁴³ Schoonenbergs Vorstellung von einer in der Geschichte gewordenen Sohnschaft zeigt sich auch in seinem Verständnis über den Glauben Jesu. ‚Ohne selber sich aus der Gemeinschaft des Glaubens herauszuhalten, vermag er [Jesus, J.H.] durch seine eigene Glaubensexistenz doch für andere zum Glaubensgrund zu werden, ohne dafür noch einmal auf einen vermittelnden Grund verwiesen und angewiesen zu sein.‘⁴⁴⁴

Die gesamten Probleme der Theologen mit Schoonenbergs Ergebnissen wurzeln in dessen ‚Umkehrung von Chalkedon‘. Durch sein positives Anliegen, der Verkürzung des Menschseins Jesu entgegen zu treten, wird die personale Präexistenz des Logos eliminiert. Dadurch entsteht eine ‚Disproportion zwischen dem essentiellen Inhalt und der seinshaften Aktuierung, weil kreatürliche Personalität die höhere göttliche Personalität nicht in sich enthalten, aus sich heraus freisetzen oder daran teilnehmen kann.‘⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integration der Christologie, 92.

⁴⁴¹ Ebd., 93.

⁴⁴² Ebd., 93 f.

⁴⁴³ Ebd., 95.

⁴⁴⁴ Ebd., 95 f.

⁴⁴⁵ Ebd., 96 f.

Angeregt durch diese Kritiken reflektiert Schoonenberg seine Christologie erneut, ergänzt und verdeutlicht so seine Position. Die Ausgangsfrage bleibt die gleiche: Wie lässt sich die Personeneinheit in Jesus Christus aussagen, ohne dessen Gottsein, vor allem aber ohne dessen Menschsein zu verkürzen? Schoonenberg will den Mangel, den Logos vernachlässigt zu haben, in seinen späteren Schriften beheben. Er versucht es, indem er zu den beiden „Grundbegriffen der scholastischen (!) Christologie“ zurückkehrt, zur „Enhypostasie und zu Perichorese.“⁴⁴⁶ Kraft der gegenseitigen Perichorese, der beiden Naturen, „ist er [Jesus Christus] auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich“⁴⁴⁷. Schoonenberg sieht die Perichorese als eine Ergänzung zum ‚unvermischt und ungetrennt‘ von Chalkedon, erkennt aber auch die Probleme dieser Aussage. Die Dualität „unvermischt und unverwandelt“ werde dabei zu wenig beachtet.⁴⁴⁸ Deshalb betont er dezidiert, dass der menschlichen Natur Christi nichts genommen wird oder ihr additiv hinzugefügt wird; sie ist „divinement humain“⁴⁴⁹, „menschlich in höchstem Maße“⁴⁵⁰. Jedoch darf man dies nicht missverstehen, als sei Jesus eine Art „Super-Bibliothek“ oder „Super-Planbüro“.⁴⁵¹ Letztendlich heißt „menschlich in höchstem Maße“ nichts anderes als Vollendung des Menschseins, indem es vom göttlichen durchdrungen wird. Problematischer wird es, wenn Schoonenberg von einer gegenseitigen Perichorese von göttlicher und menschlicher Natur spricht. Kann auch die göttliche Natur von der menschlichen Natur durchdrungen werden? Er legt bei der Betrachtung der Perichorese Wert darauf, dass die menschliche Natur bleibt, wie sie ist. Aber bei der göttlichen Natur stellt er ein „Sich-Ändern“ fest: „Der Logos wird der Mensch Jesus und identifiziert sich somit mit all seinen menschlichen Handlungen“; „im Menschwerden selbst ändert er sich.“⁴⁵² An anderer Stelle formuliert er

⁴⁴⁶ Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 301. Nach dem Urteil von M. Schmaus wurde der Begriff „Perichorese“ nicht von allen Scholastikern übernommen. Petrus Lombardus, Thomas v. Aquin, Capreolus, Cajetan u.a. benutzen den Begriff nicht. Jedoch würdigt auch Schmaus den Begriff: „In systematischer Hinsicht kann man in der Lehre der Perichorese die kürzeste Formel für die Einheit und Verschiedenheit sowohl im trinitarischen als auch im christologischen Bereich dargestellt sehen“ (Schmaus, M., Perichorese, 276).

⁴⁴⁷ Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 301.

⁴⁴⁸ Vgl. ders., 222.

⁴⁴⁹ In Anlehnung an E. Mersch, La théologie du Corps Mystique, Bd. I (Paris 1944).

⁴⁵⁰ Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 222.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 100.

⁴⁵² Ebd., 302.

vorsichtiger und gebraucht den Begriff der Veränderung nicht: Die Perichorese besagt „in der Einheit der Unterschiedenen die Mitteilung des Eigenen. Jede der Komponenten wird nicht verwandelt, wohl aber zutiefst von der anderen beeinflusst. In Christus bleibt die göttliche Natur ganz göttlich und teilt sich so, ohne Verlust, der menschlichen Natur mit.“⁴⁵³

Seine Ausführungen zur ‚gegenseitigen Perichorese‘ sind Vorüberlegungen für seinen Begriff der ‚gegenseitigen Enhypostasie‘. Er nimmt die Kritik nach seinem ersten Entwurf „Ein Gott der Menschen“ von 1969 ernst und spricht deshalb nicht mehr von der einseitigen Enhypostasie des Wortes in der menschlichen Person Jesu. In seiner Weiterentwicklung denkt er nun Jesus Christus „als eine gottmenschliche Person [...] und zwar so, daß nicht eine der beiden Naturen, sondern deren gegenseitige Perichorese mit der Person Christi oder dem Sohn Gottes identisch ist“⁴⁵⁴. Jetzt ist die Person Christi nicht mehr exklusiv menschlich und keinesfalls mehr Träger der göttlichen Natur. Die gegenseitige Enhypostasie schließt aus, dass die menschliche Natur als Instrument der göttlichen Person angesehen wird, das keine menschlichen Entscheidungen oder menschliche Geschichte mehr hat.⁴⁵⁵ Durch die Übertragung des Perichorese-Gedankens auf die beiden Naturen versucht er, trotz der je eigenen „Personalität“ eine Zweipersonalität auszuschließen. Schoonenberg spricht von einer gottmenschlichen Person, da diese auf menschliche Weise göttlich und auf göttliche Weise als menschlich bezeichnet werden kann. Der Logos „erfüllt die Menschheit, aber trägt sie auch als ihre Hypostase, und zwar von ihrem Anfang an. Dabei wird er aber auch selbst in einer neuen Weise bestimmt, ja wird in einer neuen Weise Hypostase.“⁴⁵⁶ Wichtig ist, dass Schoonenberg die gegenseitige Enhypostasie asymmetrisch versteht, „da die Menschheit Jesu in keiner Weise das göttliche Wort personalisiert, sondern nur von ihm personalisiert wird.“⁴⁵⁷ Dieses neue Verständnis zeigt deutlich, dass er in erster Hinsicht eine Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu in der göttlichen Person des Logos meint.

⁴⁵³ Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 222.

⁴⁵⁴ Ebd., 302.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 303.

⁴⁵⁶ Ders., Denken über Chalkedon, 303.

⁴⁵⁷ Ders., Zur Trinitätslehre Karl Rahners, 485, Anm. 19.

Schoonenberg nimmt einen Gedanken Kaspers⁴⁵⁸ auf und erweitert ihn dahingehen, dass der Logos durch die Personeneinheit mit dem Menschen Jesu auf endgültige Weise bestimmt wird, „so daß seine Mittlerschaft jetzt dadurch erfüllt ist, daß er schlechthin der Sohn ist.“⁴⁵⁹ Diese „Modifikation des göttlichen Personseins des Logos“⁴⁶⁰ ist auch der Unterschied zu anderen Theologen, die wie er, die menschliche Personalität in der Personeneinheit gerne besser berücksichtigt hätten.⁴⁶¹ Schoonenberg glaubt, dass durch die Inkarnation der Logos in seiner Seinsweise geändert wird. Doch die Initiative des ‚Änderns‘ muss auf Seiten des Logos liegen. Der Logos bleibt beim Inkarnationsgeschehen nicht unaffiziert, er ist nicht „zuvor wie nachher auf dieselbe Weise göttliche Person“. „Deshalb muß der Logos sich durch die Menschwerdung in seiner eigenen göttlichen Seinsweise ändern.“⁴⁶² Dadurch zeigt sich der Höchstfall der Selbstbewegung Gottes auf den Menschen hin. „Gott schafft seinem Sohn eine endliche, innerweltliche Existenz, mit dem Entschluß also, ihn darin zu belassen und nicht durch eine vergöttlichende ‚Mazeration‘ herauszuholen.“⁴⁶³ Sein erweitertes Christusbild lässt sich nicht mehr auf ein menschliches Subjekt, das die göttliche Natur besitzt, einengen.

In seinen jüngeren Veröffentlichungen spricht sich Schoonenberg deutlicher für die Ewigkeit der Trinität aus.⁴⁶⁴ Der Logos wird nicht erst in der Inkarnation zum Sohn, sondern er ist schon Sohn von Ewigkeit her. Ebenso spricht er in seinen jüngsten Veröffentlichungen von einer personalen Präexistenz des Logos.⁴⁶⁵ Der

⁴⁵⁸ Kasper, W., Jesus der Christus, 294 f.: „Wir können nicht nur sagen: Der Menschheit Jesu fehlt nichts, weil sie durch die Person des Logos menschliche Person ist. Wir müssen vielmehr auch sagen: Das an sich Unbestimmte und Offene, das zur menschlichen Person gehört, wird durch die Personeneinheit mit dem Logos auf endgültige Weise bestimmt, so daß in Jesus durch die Personeneinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt.“

⁴⁵⁹ Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 304.

⁴⁶⁰ Ebd., 487.

⁴⁶¹ Rahner schreibt Jesus Christus ein menschliches „Aktzentrum“, Haubst ein „psychologisches Ich“ zu: Vgl. Rahner, K., Probleme der Christologie von heute, in: Schriften I, 176-184; Haubst R., Welches Ich spricht in Christus?, in: TThZ 66 (1957), 1-20.

⁴⁶² Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 304.

⁴⁶³ Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 769.

⁴⁶⁴ Vgl. Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 305: „Ich denke, daß man für die Ewigkeit der Trinität gute Gründe anführen kann unter der Bedingung, daß man [...] die Christologie zum Ausgangspunkt nimmt“.

⁴⁶⁵ Vgl. ders., Zur Trinitätslehre Karl Rahners, 486.

Logos ‚wird‘ nicht erst durch die Menschwerdung, sondern ist es schon von Ewigkeit her.

4.1.6 Ergebnis

Schoonenbergs Christologie nimmt von der menschlichen Wirklichkeit Jesu ihren erkenntnismäßigen Ausgang. Jedoch bezieht er in seine Überlegungen stets die Glaubenstradition der Kirche mit ein. Deshalb ist für ihn das christologische Dogma von Chalkedon und dessen Interpretation von besonderer Wichtigkeit. In seinem ersten christologischen Entwurf ‚Ein Gott der Menschen‘ vernachlässigt er die Betrachtung der Inkarnation als Sendung des Logos durch den Vater. Er spricht sogar von einer ‚Umkehrung von Chalkedon‘. Ziel dieses Unternehmens ist für ihn, die Personeneinheit Jesu unter Wahrung seiner vollen Menschheit und vollen Gottheit deutlich herauszustellen und Jesus ein menschliches Personsein zuzuerkennen. Dazu will er die biblischen Christusbilder, wie z. B. ‚Epiphanie Gottes‘ als Alternative zur traditionellen Substanzontologie fruchtbar machen. Kaspers Einwand, er vertrete eine „Christologie der Gegenwart Gottes in der menschlichen Person Jesu“⁴⁶⁶ kann man zustimmen, jedoch kann man ihn nicht allein auf diese Bezeichnung festlegen. Für Schoonenberg stellt sich die Alternative zwischen einer funktionalen oder ontologischen Christologie nicht. Die Offenbarungs- und Aktionseinheit sind bei ihm zugleich als Seinseinheit zu verstehen.

Im Mittelpunkt seiner ersten Studie steht die Zurückweisung der neuchalkedonischen Rede von der ‚Anhypostasie‘ der *natura assumpta*. Für Schoonenberg bedeutet die Anhypostasie die Aushöhlung des wahren Menschseins Jesu. Die Tradition war danach gezwungen die menschliche Personalität Jesu zu eliminieren, da sie aufgrund ihrer trinitätstheologischen Voraussetzungen den Personenbegriff ausschließlich auf den präexistenten Logos bezog. Die zweite Person der Trinität ist nun identisch mit der Person Christi und somit exklusiv göttlich. Folgerichtig muss der Anhypostasie-Begriff die menschliche Natur als ‚apersonal‘ bezeichnen, und dies würde faktisch zur Leugnung der wahren Menschheit Jesu

⁴⁶⁶ Kasper, W., *Christologie von unten?*, 164.

Christi führen. Die menschliche Natur Jesu würde lediglich zum Instrument der göttlichen Person abqualifiziert. Dann ist die Frage zu stellen, was die menschliche Wirklichkeit Jesu überhaupt zum Personsein Jesu Christi beitrage. Schoonenberg plädiert für eine Überwindung der alexandrinischen Einheits- und der antiochenischen Trennungschristologie. Sein Anliegen ist eine ‚Christologie ohne Zweiheit‘. Jedoch bleibt er trotz der aufgezeigten Aporien der Zweinaturenlehre beim traditionellen Begriffsinstrumentarium. Um Jesus als eine Person und zwar als eine menschliche Person zu bekennen, spricht er von der ‚umgekehrten Enhypostasie‘: Nicht die menschliche Natur sei anhypostatisch in der göttlichen Person, sondern umgekehrt „die göttliche Natur enhypostatisch in der menschlichen Person.“⁴⁶⁷ Das Problem liegt darin, dass er den Enhypostasie-Begriff äquivok verwendet. Enhypostasie wird im Neuchalkedonismus als ontologischer Begriff verwendet. Die Hypostase des Logos ist der ontologische Grund der einenden Einheit wie der geeinten Einheit beider Naturen.⁴⁶⁸ Vermutlich benutzt Schoonenberg den Enhypostasie-Begriff nicht, um eine ontologische Konstitutionstheorie zu formulieren, vielmehr verwendet er ihn phänomenologisch. Er sieht in der menschlichen Person keinesfalls den ontologischen Grund der hypostatischen Union. Er will mit der Umkehrung zum Ausdruck bringen, dass „der Logos sich selbst zur Hypostase macht“; er „personalisiert“ sich in der Menschheit Jesu.⁴⁶⁹ Die menschliche Natur besitzt vor der hypostatischen Union und außerhalb ihres Geeintseins mit dem Logos keine eigene Hypostase. Die umgekehrte Enhypostasie zielt auf eine phänomenologische Erschließung des Gottmenschen. Gottes Fülle wohnt leibhaftig in Jesus und ist in ihm geschichtlich anwesend.

In seine weiteren Entwürfe arbeitet Schoonenberg die an ihn herangetragene Kritik ein und versucht ständig, seine christologischen Thesen zu verdeutlichen und zu verbessern. Er spricht ab sofort von der ‚wechselseitigen Enhypostasie‘. Grundlegend ist nun der Begriff der ‚Perichorese‘. Kraft der gegenseitigen Perichorese von göttlicher und menschlicher Natur ist Jesus „auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich“. Dadurch will er sein früheres Anliegen ver-

⁴⁶⁷ Schoonenberg, P., Auf Gott hindeuten, 92.

⁴⁶⁸ Vgl. Essen, G., Die Freiheit Jesu, 90.

⁴⁶⁹ Schoonenberg, P., Alternativen der heutigen Christologie, 356.

deutlichen, dass die eine Person Christi nicht allein vom Logos bestimmt wird. Allerdings ist die eine Person auch nicht nur als menschliche zu bezeichnen. Die menschliche Natur teilt dem Logos nicht das Personsein mit, sondern ist „enhypostatisch im Wort, ohne etwas zum Subsistieren des Wortes selbst beizutragen.“⁴⁷⁰ So kommt Schoonenberg zur Auffassung, dass die eine Person, die Christus ist, weder exklusiv göttlich noch exklusiv menschlich ist: Stattdessen sei Jesus Christus als eine „gottmenschliche Person“ zu begreifen. Da der Logos ‚schöpferisch, grundlegend, bestimmend‘ ist, trägt er das ‚Dasein Jesu‘; dieses wird durch die ‚Aufnahme in das Wort selbst zum Dasein gerufen‘.

Als ‚kenotisch‘ ist seine Christologie zu bezeichnen, da er ganz vom Menschen Jesus v. Nazaret ausgeht, der wesensgleich mit uns Menschen ist. Schoonenberg radikalisiert das Menschsein Jesu, indem er ihm ein menschliches Personensein zuspricht. Da er es phänomenologisch versteht, ist dies mit dem Philipperhymnus und dem Hebräerbrief zu vereinen. Dadurch möchte er dezidiert einem Monophysitismus entgegentreten, der das Menschsein Jesu im Gottsein einfach auflöst. Deshalb kritisiert er die Logos-Hegemonie des Chalkedonense, weil er befürchtet, dass dadurch Jesu Menschsein nur noch als Instrument gebraucht wird. Gott verwirklicht seinen Willen durch den Menschen Jesu, nicht indem er sich über seine Freiheit hinweg setzt, sondern indem er seine menschliche Freiheit zur Vollendung und Erfüllung bringt. So war Jesus als Mensch auch nicht allwissend; er war den Gesetzen und Grenzen seiner Umwelt ausgesetzt.

Die Einseitigkeiten seines ersten Ansatzes gleicht Schoonenberg später aus. Auch hier wird seine kenotische Christologie deutlich. Die Entäußerung bedeutet eben gerade nicht, dass sich Christus seines Gottseins entäußert. Es ist nur auf eine kenotische Art und Weise anwesend. Diese Weise drückt Schoonenberg mit der ‚wechselseitigen Perichorese‘ aus. Das Gottsein Jesu ist gerade auf menschliche Art und Weise im Menschen Jesus v. Nazaret sichtbar geworden. Aber in der Radikalität dieses Menschseins leuchtet seine Göttlichkeit auf. Besonders in der Sündenlosigkeit Jesu, die er als *impeccantia*, als tatsächliche Sündenlosigkeit charakterisiert, zeigt sich sein Glaube und Vertrauen in Gott den Vater. Dieses Urvertrauen an den

⁴⁷⁰ Schoonenberg, P., Der Geist, das Wort und der Sohn, 153.

Vater kann nach Schoonenberg als Kenosis verstanden werden. Bei der Selbstentäußerung, wie sie im Philipperhymnus thematisiert wird, geht es nach Schoonenberg nicht um „einen Akt des Sohnes bei seiner Menschwerdung“,⁴⁷¹ sondern um die Wahl zwischen zwei Lebensformen. Er strebt nicht eine Gleichheit mit Gott an, sondern wählt die Existenz des Knechtes. Allerdings bedeutet die Entäußerung keineswegs den Verzicht auf die göttliche Natur. Als Sohn Gottes verzichtete er auf Macht, Machtrausch und Machtmissbrauch. „Anstelle einer politischen Führerrolle wählt er die wehrlose Prophetenrolle.“⁴⁷² Jesus Christus verzichtete letztendlich nicht auf seine Göttlichkeit, sondern auf eine Göttlichkeit, wie die Menschen sie sich vorstellen. Die Herrlichkeit Gottes zeigt sich gerade *in* der Entäußerung. Gott offenbart seine Liebe in dem kenotischen Leben Jesu.⁴⁷³ Die Selbstentäußerung Christi bis zum Tod am Kreuz ist die Offenbarung seiner Gleichheit und Einheit mit dem Vater. Diese radikale und eschatologische Verbundenheit ist der absolute Höhepunkt der menschlichen Heilsgeschichte. So kann Schoonenberg seine Christologie eine ‚Christologie der menschlichen Endvollendung‘ nennen. Damit kann er zu Recht sagen, dass die eine Person Jesus Christus ein Gottmensch war. Ein menschliches Dasein, ontologisch getragen vom Logos und gerade deshalb wahrer Mensch.

⁴⁷¹ Schoonenberg, P., *Kenosis*, 28.

⁴⁷² Ebd., 31.

⁴⁷³ Vgl. ders., *Der Geist, das Wort und der Sohn*, 134.

4.2 Eine kenotische Christologie bei Dorothee Sölle

Dorothee Sölle⁴⁷⁴ war eine evangelische Theologin, die sich besonders durch ihren feministischen, befreiungstheologischen und politischen Ansatz auszeichnete. Eines ihrer Hauptanliegen war, für das Subjektsein des Menschen – gegen alle Verdinglichung und Ausbeutung – einzutreten. Ihre ganze Theologie dient diesem Ziel. Ihr Denken ist deshalb weniger geprägt von dogmatischer Richtigkeit, sondern von einem prozesshaften Offensein für den Menschen. So ist ihre Sprache provozierend und experimentell. Ihr theologischer Entwurf ist ganz durchzogen vom Verlust der Gottunmittelbarkeit. Sie bekennt sich nachdrücklich zu einem ‚atheistischen Christentum‘. Doch dies bedeutet nicht eine Leugnung Gottes, sondern Verzicht auf ein allzu menschlich gedachtes Gottesbild. Deshalb ist sie eine Garantin einer kenotischen Theologie und Christologie, in der Gott nicht nach unseren Vorstellungen machtvoll auftritt (in der Art eines ‚Superman‘), sondern als der verborgene, dienende und noch ausstehende Gott.

Als das besondere Ereignis der Neuzeit betrachtet Sölle den ‚Tod Gottes‘⁴⁷⁵, d. h. die ‚Erfahrung vom Ende einer objektiven, allgemeinen oder auch subjektiven, privaten, jedenfalls aber unmittelbaren Gewißheit‘⁴⁷⁶, wie sie ein Theismus und Atheismus darstellen.

Für Sölle ist Theologie ‚Reflexion der Erfahrungen, die Menschen dazu gebracht haben, von so etwas wie ‚Gott‘ reden zu müssen.‘⁴⁷⁷ Die Erfahrung, mit Gott zu kommunizieren, steht am Beginn einer Synthese aus griechischem und hebräischem Denken. Sölle geht von zwei Arten der Erkenntnis aus: einer kognitiven und einer ‚emotionalen‘. Die kognitive Erkenntnis bedient sich des Logos, die ‚emotionale‘ entsteht durch eine liebende Vereinigung mit Gott. Sölle spielt die beiden Erkenntnisweisen nicht gegeneinander aus. Der Glaube an Gott bedarf einer methodischen Reflexion. Die Erfahrung mit Gott muss konsistent und kohärent sein,

⁴⁷⁴ Geboren am 30.09.1929, gestorben am 27.04.2003.

⁴⁷⁵ Sölle, D., Stellvertretung, 9.

⁴⁷⁶ Ebd., 12.

⁴⁷⁷ Dies., 9.

um nicht alles als eine Gotteserfahrung annehmen zu müssen. Daher bleibt für sie der Glaube immer kritisierbar.⁴⁷⁸

Sölle behandelt in ihrer ‚Einführung in die Theologie‘ die Frage nach Gott ganz am Ende ihres Entwurfs.⁴⁷⁹ Diese Anordnung sagt viel über ihr theologisches Denken aus. Im Kontext einer atheistisch gewordenen Welt, die sich selbst nur noch von den Naturwissenschaften erklären lässt, ist es ihr wichtig, die Frage nach Gott umgekehrt anzugehen. Sie möchte Gott nicht als gesetzt voraussetzen, sondern ihn über die Erfahrungen des Menschen entdecken. Ebenso möchte sie Gott nicht ‚verobjektivieren‘. Er soll ein Du bleiben, das man nicht besitzen kann.⁴⁸⁰

4.2.1 Theologische Methode

Sölles Theologie ist geprägt von einem Plädoyer für den Menschen, das ihrer Meinung nach Maßstab für die Theologie sein muss: „[...] an jede Theologie ist die Frage zu stellen, ob sie tendenziell die Menschen liebesfähiger macht, ob sie Befreiung des einzelnen und der Gesellschaft fördert oder verhindert, das ist das Verifikationskriterium, um mich wissenschaftstheoretisch, oder der Beweis des Geistes und der Kraft (1 Kor 2,4), um mich biblisch auszudrücken.“⁴⁸¹ Diese Sensibilität und Solidarität für den Menschen und die Welt ist tief in ihrer Theologie verankert. Ein wichtiges Kriterium ihrer theologischen Anthropologie ist es, im Blick auf den Menschen nie darauf zu verzichten, Theologie als Theologie zu betreiben. So kritisiert sie rückblickend auf ihre Studienjahre die Tendenz des Protestantismus, den Glauben an die moderne Welt anpassen zu wollen; aber hingegen kam niemand ihrer Meinung nach auf die Idee, „die Gesellschaft zu verändern, bis sie besser zu dem Versprechen des Evangeliums und seiner Vision vom Leben paßte.“⁴⁸² In einer solchen „Anpassung an die schlechte Wirklichkeit“⁴⁸³ sieht sie die

⁴⁷⁸ Vgl. Sölle, D., Gott denken, 10 f.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 239-254.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., 223.

⁴⁸¹ Dies., Politische Theologie, 14.

⁴⁸² Dies., Wählt das Leben, 113.

⁴⁸³ Dies., Atheistisch an Gott glauben, 92.

Unveräußerlichkeit und Totalität des Menschen sowie das Wesen des Glaubens verraten.⁴⁸⁴

Ein weiteres Kriterium ihrer Theologie ist, dass sie Theologie immer im Horizont von Welt betreibt. In Berufung auf Paul Tillich betrachtet Sölle ‚die Idee der Immanenz, der einen Wirklichkeit‘ als den wesentlichen Anstoß dafür, „daß das Göttliche die Eigenschaft des Jenseitigen, Fernen, Übernatürlichen, das nur durch Weltverneinung zu erreichen ist“, verliert“,⁴⁸⁵ und die Welt selbst als Ort des Absoluten sichtbar wird. Aufgabe der Theologie ist es, „das Unbedingte im Bedingten zu lesen“. ⁴⁸⁶

Als ein drittes und wichtigstes Merkmal ihrer Theologie ist die Ausrichtung auf die menschliche Existenzialität zu nennen. Damit ist gemeint, dass eine solche Theologie immer auf menschliche Erfahrungen bezogen sein muss. Für Sölle bleibt eine Theologie, die nicht von den Erfahrungen der Menschen spricht, leeres Gerede: „Theologie, die unsere tiefsten Erfahrungen verleugnet oder verschweigt, ist nicht echt, sie ist dann nur ein unverbundenes Stück der Tradition.“⁴⁸⁷ Daraus folgt für sie, dass die Wahrheit immer konkret ist. Das Christentum muss im Kontext der Menschen ausgelegt werden und darf nicht abgehoben abstrakt sein. Besonders das Leben Jesu ist geprägt von einer gelebten und konkreten Wahrheit, die stets die regionalen und geschichtlichen Gegebenheiten mit einbezieht und parteilich ist.⁴⁸⁸ Ebenso fordert sie eine existentielle Sprache in der Theologie, die den Wünschen und Nöten der Menschen gerecht wird. Das tut sie vor allem vor dem Hintergrund, dass bestimmte gesellschaftliche Bedingungen immer mehr die Möglichkeit des Menschen zerstören, seine Ängste, Schmerze und Wünsche auszudrücken. Das Bedürfnis nach ‚existentieller Unbedingtheit‘, wie es die Existenzphilosophie noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck brachte, wird heute kaum mehr artikuliert. Diese Sprachlosigkeit treibt Menschen in den Konservatismus oder die Resignation.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 52.

⁴⁸⁵ Dies., Realisation, 16.

⁴⁸⁶ Dies., Atheistisch an Gott glauben, 68.

⁴⁸⁷ Dies., Im Haus des Menschenfressers, 33.

⁴⁸⁸ Vgl. dies., Wählt das Leben, 9 f.

⁴⁸⁹ Vgl. dies., Die Repression des Existentiellen, 74-78.

Sölle beklagt, dass unsere Sprache immer mehr zu einer Wissenschaftssprache verkommt, die über bloße Information nicht mehr hinausgeht. Deshalb plädiert sie für ein Weiterführen der biblischen Tradition, die gefüllt ist mit einer Sprache der Sehnsucht und Liebe.⁴⁹⁰ Obwohl die religiöse Sprache aus dem ersten Jahrhundert nicht unübersetzt bleiben darf, um heute in verstehbarer Weise von Gott reden zu können, darf die „Fremdsprache des Mythos [...] nicht aufgegeben werden, weil sie nicht Griechisch oder Hebräisch ist, sondern die ‚Muttersprache des Menschengeschlechts‘ (Johan Georg Hamann), in der unsere ursprünglichsten, ältesten und totalen Erwartungen und Bedürfnisse formuliert sind.“⁴⁹¹ Sölle bemüht sich um eine narrative Theologie, in der einzelne mythische Sprachelemente und Bilder unverzichtbar sind. „Man kann sich eine Theologie vorstellen, die bis in die Methode hinein zukunfts- und nicht vergangenheitsorientiert ist. In ihr müssten die Experimente Jesu nicht aus der mythischen Fremdsprache in eine gegenwärtige Abstraktion übersetzt werden, sondern sie ließen sich im Gegenwärtigen in der nicht-religiösen Welt entdecken.“⁴⁹²

4.2.2 Die Frage nach Gott

4.2.2.1 Das Ende des Theismus

Was meint Sölle mit dem ‚Tod Gottes‘? Negiert sie einfach die Existenz Gottes, oder verbirgt sich hinter dieser Aussage etwas Tieferes? Welche Konsequenzen hat der ‚Tod Gottes‘ für ihre Christologie?

Bei dem Tod Gottes handelt es sich um ein geschichtliches Ereignis. Von Sölles existentiellen Ansatz her bedeutet dies, dass es kein faktisches Ereignis ist, sondern eine geschichtliche Erfahrung, welche die Menschen betroffen macht.⁴⁹³ Weder Bezeichnungen wie Atheismus noch Theismus vermögen diese Erfahrungen zu deuten, „weil beide gleichermaßen eine Naivität, eine ungebrochene Weltan-

⁴⁹⁰ Vgl. Sölle, D., Die Repression des Existentiellen, 78.

⁴⁹¹ Dies., Diskussionsbeitrag zu Lorenzmeiers Besprechung, 281.

⁴⁹² Ebd., 283.

⁴⁹³ Vgl. dies., Stellvertretung, 9 f.

schauungsgewissheit darstellen.⁴⁹⁴ Das Verständnis vom Tod Gottes bewegt sich somit in einer Reflexion zwischen Theismus und Atheismus. Doch Reflexion allein wird die Frage nach Grund und Ziel der Welt weder beantworten noch loswerden.⁴⁹⁵ Denn gerade in der ständigen Reflexion des Menschen ist der Ort zu suchen, in dem das „Ende einer objektiven, allgemeinen oder auch subjektiven, privaten, jedenfalls aber unmittelbaren Gewißheit“⁴⁹⁶ erfahren wird. Sölle gibt zu, dass die Erfahrung der Ungewissheit ein neuzeitliches Phänomen ist, welches wiederum als Ereignis der Aufklärung gezählt werden kann, jedoch keine zeitlose Gültigkeit besitzt: „Lange genug wurde Gott erfahren als das Unmittelbare schlechthin, gewisser noch als das eigene Ich.“⁴⁹⁷

Gott ist in der Moderne aus der Unmittelbarkeit der Erfahrung verschwunden. Er ist „als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden.“⁴⁹⁸ Mitte des letzten Jahrhunderts klang diese Behauptung noch fremd. Doch in der heutigen postmodernen Gesellschaft ist diese Erfahrung aktueller denn je. Insofern war Sölle war mit ihrer Gesellschaftsanalyse ihrer Zeit voraus. Der Mensch stellt alles in Frage, sogar in seiner Identität ist er sich fraglich geworden. Er erlebt sich als fragmentarisch, es entstehen immer neue, schnell wechselnde Entwürfe von Person und ihrer Rolle in der Gesellschaft. „Mit ihrem prozessualen Denken ist D. Sölle eine postmoderne Theologin, und ihr Verdienst ist es, einen Begriff der theologischen Tradition aus der überlieferten Starre befreit zu haben und in einer alltagstauglichen Sprache neu interpretiert zu haben – sozusagen ein Kapitel nicht-religiöse Interpretation religiöser Begriffe.“⁴⁹⁹ Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes ist für Sölle in zweifacher Weise denkbar. Entweder ist Gott wirklich ‚in sich‘ tot, in Folge dessen, dass der Mensch sich einen Ersatzgott schafft, „oder aber man nimmt seine Abwesenheit als eine Möglichkeit seines Seins-für-uns.“⁵⁰⁰ Die Gesellschaft vermag zwar gewisse Funktionen Gottes zu ersetzen, doch das religiöse Verlangen, „das nach Sinn und Wahrheit des Lebens,

⁴⁹⁴ Sölle, D., Stellvertretung, 11.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd.

⁴⁹⁶ Ebd., 12.

⁴⁹⁷ Ebd., 176.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Wittke, B., Stellvertretung, 162.

⁵⁰⁰ Sölle, D., Stellvertretung, 177.

nach Identität der Person und nach dem Reich dieser Identität fragt“,⁵⁰¹ kann von der Gesellschaft nicht befriedigt werden. Somit sieht Sölle nur eine denkbare Interpretation der Abwesenheit Gottes, nämlich als eine Weise seines Seins-für-uns. Ihre Aussage vom Tod Gottes hat keinerlei atheistische Konnotation. Dieser „Gott ist – jetzt – nicht da“, er ist „jetzt, in dieser Weltzeit, nicht gegenwärtig und unmittelbar zu erfahren“. ⁵⁰² Es geht also Nietzsche selbst nach Sölle nicht um den ‚Gott an sich‘, sondern um die Unwirksamkeit Gottes.⁵⁰³

Theologisch wird vom ‚Tod Gottes‘ dort gesprochen, wo ein Eingreifen Gottes in unsere autonom zu verwaltende Welt abgelehnt wird. In radikaler Weise spricht z. B. Hamilton von ‚Tod Gottes‘⁵⁰⁴, wonach Gott für immer verschwunden ist. Ihm geht es nicht nur um ein Schweigen Gottes, sondern um den realen Tod Gottes und sogleich um unsere Verpflichtung, als A-theisten zu leben. Bei Sölle und auch bei Thomas Altizer wird der ‚Tod Gottes‘ dialektisch gedacht als ein Moment im Werden Gottes selbst. In der Rede vom ‚Tod Gottes‘ wird die Hoffnung auf die Rückkehr des abwesenden Gottes ausgedrückt. Insofern ist dieser erwartete a-theistische Gott nicht der Gott der christlich-theistischen Zeit – und doch wird er derselbe, identisch gewordene Gott sein. Diese Dialektik von Nikolaus von Cues und Hegel, ausgehend als *coincidentia oppositorum*, legt Altizer in seinem Versuch eines christlichen Atheismus aus:⁵⁰⁵ „Gott und Mensch, das Sakrale und Profane, das Göttliche und Menschliche sind noch unterwegs, zur ‚großen göttlichen Menschlichkeit‘, zu ihrer Identität, nachdem sich Gott selbst in Christus vernichtete, in die totale Kenosis einging.“⁵⁰⁶

In seiner Gotteslehre geht es Altizer um den gegenwärtig wirkenden Christus als Quelle des Lebens. Denn Gott ist abwesend, noch ausstehend, ‚tot‘. Dieser Exodus in die ‚christliche Solidarität‘ der ganzen Menschheit aus der theistischen Gottesvorstellung und -erfahrung heraus, verlangt eine neue Sprache, eine neue Lebenshaltung der universalen Solidarität im Leiden, einen atheistischen Lebensstil, ohne

⁵⁰¹ Sölle, D., Stellvertretung, 178.

⁵⁰² Ebd.

⁵⁰³ Vgl. ebd., 208-213.

⁵⁰⁴ Hamilton, W., *The new essence of Christianity*, New York 1961.

⁵⁰⁵ Vgl. Koch, G., *Die Zukunft des toten Gottes*, 93 ff.

⁵⁰⁶ Gerber, U., *Christologie und Gotteslehre*, 53.

die bislang praktizierte unmittelbare Gottes-Gewissheit, ein radikales Ja-sagen zu dem kenotischen Christus praesens.⁵⁰⁷ Sölle nimmt genau wie Altizer die Erfahrung in den Blick, dass Christus den abwesenden Gott vertreten hat und immer noch vertritt. Es gibt nach Sölle genug Menschen, „die beiden Erfahrungen, der vom Tode Gottes und der vom Leben Christi, ausgesetzt sind und die beiden standzuhalten versuchen.“⁵⁰⁸

Die Vorstellung, dass Gott der allmächtige Herrscher über Welt und Menschen ist, wird allgemein als ‚Theismus‘ bezeichnet. Der Gott des Theismus zeichnet sich durch Allmacht, Aseität und Autonomie aus. Sölle verabschiedet sich von einem gegenständlich vorgestellten Gott, „der das Universum geschaffen hat, omnipotent, jederzeit zu einem Eingriff mächtig und autonom ist. ‚Autonom‘ heißt hier: Er ist vollkommen unabhängig von dem, was er geschaffen hat. Er kann alles und braucht niemanden.“⁵⁰⁹ Diesem Gottesverständnis entspricht die Vorstellung einer Überwelt, einer Art zweiten Raum. Ein solcher Theismus fordert zuerst den Glaube an einen Gott im Himmel, dann den Glauben an die Botschaft Jesu. Traditionell wird dies eingeteilt in ‚Natürliche Theologie‘ und Offenbarungstheologie. Diese Einteilung spielt bei Sölle keine Rolle mehr. Für sie bedeutet ‚Theismus‘, dass Gott dem Menschen als Fremdes, Gegenständliches gegenübergestellt wird.⁵¹⁰ Im Zusammenhang mit dem Bild des Vaters wird daraus ein patriarchaler Gott, der immer weiß, was für seine Kinder gut ist. Da seine Autorität nicht angezweifelt wird, bleibt den Menschen nur die Haltung des Gehorsams gegenüber Gott. Die Haupttugend der autoritären Religion ist Gehorsam, die Kardinalsünde Auflehnung.⁵¹¹

Sölles Ausgangspunkt ist das ‚Ende des Theismus‘. Anknüpfend an Gogarten, Bonhoeffer und Tillich sieht Sölle die Säkularisierung als den ‚Tod Gottes‘, als eine wesentliche Folge des jüdisch-christlichen Glaubens.⁵¹² Die Säkularisierung steckt schon im Ansatz der jüdisch-christlichen Religion, der die Freiheit des Glaubenden

⁵⁰⁷ Vgl. Altizer, Th. J. J., *Radical Theology and the Death of God*, 172 ff.

⁵⁰⁸ Sölle, D., *Stellvertretung*, 181.

⁵⁰⁹ Dies., *Das Recht ein anderer zu werden*, 71.

⁵¹⁰ Vgl. ebd., 56.

⁵¹¹ Vgl. dies., *Es muss doch mehr als alles geben*, 15 f.

⁵¹² Vgl. dies., *Atheistisch an Gott glauben*, 56.

aufdeckt. Was bei Gogarten Freiheit von der Welt für Gott ist,⁵¹³ wird bei ihr „Freiheit von allen mythischen und politischen Mächten, von allen Heteronomien und Bevormundungen“.⁵¹⁴ Sie sieht das Ende des Theismus als eine Chance, den Glauben an Gott wieder existenziell zu verstehen. Dieses Verständnis wurde ihrer Meinung nach durch die Verknüpfung der griechischen Philosophie mit dem frühen jüdisch-christlichen Glauben aufgeweicht. Gott wurde dabei immer mehr als die Spitze einer Pyramide begriffen, als der absolut transzendente erste Bewegter, der jedoch immer weniger mit den Erfahrungen der Menschen zu tun hatte. Beim endgültigen Zusammenbruch des griechischen Weltbildes in Folge der Aufklärung und damit weltanschaulichen Gewissheit des Theismus, verschwanden auch die biblischen Vorstellungen und Erfahrungen von Gott.⁵¹⁵

Sölle verwendet den Begriff ‚Atheismus‘ ambivalent. Zum Einen bildet er den Gegenbegriff zum Theismus, der keine Gottesvorstellung braucht, um die Welt zu erklären;⁵¹⁶ zum Anderen verwendet sie ihn als eine Weise, an Gott zu glauben. Bei diesem atheistischen Glauben an Gott handelt es sich um die drängendste Problematik der heutigen Theologie. Der Ausdruck beinhaltet die Ablehnung eines Trost und Beruhigung spendenden himmlischen Wesens, außerdem den Verzicht auf einen ‚metaphysischen Vorteil vor dem Nicht-Christen‘.⁵¹⁷ Glauben an Gott heißt für Sölle, die Sache Jesu in den Blick zu nehmen. Der Theismus als Weltanschauung wird benutzt als „Alibi für die verweigerte Liebe“.⁵¹⁸

Der christliche Atheismus (auch ‚praktischer Atheismus‘) dagegen stellt weniger die Frage nach der Erkenntnis Gottes als nach dem Handeln: „Wir müssen als Christen handeln wie Jesus selber, nämlich die ganze Verantwortung übernehmen. Es gibt keinen Vater, der für uns die Verantwortung übernimmt und jeweils bei unserem Versagen einsprängt.“⁵¹⁹ Der Theismus überlässt nach Sölle die Veränderung der Welt durch Beten Gott und lässt damit die ungerechten Strukturen bestehen. So trennt der theistisch Betende Gott und die Liebe.

⁵¹³ Sölle, D., Die Wahrheit ist konkret, 16.

⁵¹⁴ Dies., Atheistisch an Gott glauben, 53.

⁵¹⁵ Vgl. dies., Gott denken, 224 f.

⁵¹⁶ Vgl. dies., Atheistisch an Gott glauben, 77.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 79.

⁵¹⁸ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 53.

⁵¹⁹ Ebd.

Ihrem Verständnis eines christlichen Atheismus als ein Leben nach dem Entwurf Christi, setzt Sölle den atheistischen Atheismus entgegen. Mit ihm will sie sich nicht abfinden: „Daß der Unschuldige um sein Leben betrogen wird und in die innerweltlich verstandene Hölle kommt, das kann ich nicht theistisch verrechnen; aber ich kann diesen Unschuldigen auch nicht atheistisch fallenlassen.“⁵²⁰ Sie konstatiert, dass der Tod Gottes, der von Jean Paul, Hegel und Nietzsche als ein ‚unendlicher Schmerz‘ gesehen wurde, heute ‚eine Banalität‘ ist, ‚die niemand schmerzt‘.⁵²¹ Besonders die Theodizee-Frage leistet dem atheistischen Atheismus Vorschub. „Der Atheismus entsteht am menschlichen Leiden“.⁵²² Nach Sölles Auffassung hätte angesichts des leidenden Christus ein theistisches Gottesbild sein Ende finden müssen. Sie gibt der christlichen Verkündigung eine Mitschuld am Atheismus unserer Zeit. Sölle kritisiert, dass Gott als der allmächtige Lenker „zum Leiden nur in den Beziehungen des Verursachens oder Schickens und des Aufhebens steht.“⁵²³ Ihre These vom Tod Gottes wird somit genährt durch die Theodizee-Frage als ein Element des Todes Gottes. Über die jüdisch-christliche Tradition, die das Leid auf die Allmacht Gottes zurückführt, sagt Sölle: „Wer sein Leiden auf einen Allmächtigen, Fremden, Allesverhängenden gründet, der muß vor die Frage nach der Gerechtigkeit dieses Gottes kommen – und er muß an ihr scheitern.“⁵²⁴ Besonders bedrückt sie das sinnlose Leid, an dem niemand mehr wachsen kann, das einfach nur zerstörend ist. Gerade in diesem Leid wäre ein allmächtiger und gütiger Gott notwendig, doch solch einen Gott zu lieben fällt schwer und führt zu einer Destruktion des Glaubens: „Wo immer Menschen mit dem sinnlosen Leiden konfrontiert werden, da muß der Glaube an einen Gott, der gleichzeitig Allmacht und Liebe verkörpert, ins Wanken geraten oder zerstört werden. Aufrechterhalten werden kann dieser Glaube dann nur, indem die Allmacht, die Unbegreiflichkeit, die finstere Freude Gottes über die Liebe triumphiert. Ein solcher Glaube kann nicht mehr Übereinstimmung mit dem Vater sein, er wird die bloße Unterwerfung unter

⁵²⁰ Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 59.

⁵²¹ Vgl. dies., Das Evangelium als Inspiration, 74.

⁵²² Dies., Leiden, 176.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd., 165.

den Stärkeren.⁵²⁵ Als Beispiel führt sie immer wieder das grauenvolle Leid in Auschwitz und Vietnam an: „wie man nach Auschwitz den Gott loben soll, der alles so herrlich regiert, das weiß ich nicht.“⁵²⁶ Für sie steht fest, dass man einen Gott, „der Auschwitz ändern könnte, und es nicht tut [als] die Projektion ungeheuer sadistischer kleinbürgerlicher Ideale von absoluter Willkür“,⁵²⁷ um des Menschen Willen loswerden muss.

4.2.2.2 Nachtheistische Rede von Gott

Sölle stellt die Frage, wie man sinnvoll von Gott reden kann, wenn die theistische Selbstverständlichkeit nicht mehr gegeben ist. Das Wort Gott sagt allein noch nicht viel aus. Wichtig ist immer der Kontext, in dem es gebraucht wird. Sie verweist auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37). In der Geschichte kommt Gott unmittelbar nicht vor und doch ist er in dem liebevoll handelnden Samariter gegenwärtig. Gott gibt sich kenotisch in der Welt zu erkennen. Allerdings nicht offensichtlich – er muss gefunden werden, in den Kranken, Armen und Ausgestoßenen.⁵²⁸ So muss eine Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘ „nicht mehr vom ‚Wesen‘, sondern von den ‚Wandlungen‘ Gottes“ handeln, deren Thema „die Geschichte [...] anstelle der Metaphysik“⁵²⁹ ist. In der Geschichtsphilosophie Hegels findet Sölle Anknüpfungspunkte dazu. Sie will die Menschen aus dem kindlich-pubertären Stadium zu einem erwachsenen Glauben führen, in einer „Versöhnung der religiös-theistischen Position ‚Gott ist‘ (die nach der Aufklärung nicht mehr möglich ist), und der religiös-atheistischen Position ‚Gott ist tot‘ – in der spekulativ-geschichtlichen: Gott wird.“⁵³⁰

Gott wird in der Welt mittelbar erfahren. Er erscheint im Relativen. Dadurch wird Gott sein Personsein nicht abgesprochen, das nach Hegels und Sölles Verständnis wesentlich durch ein In-Beziehung-Stehen bestimmt ist. Indem sich Gott geschichtlich vermittelt, verwandelt sich die Substanz zum Subjekt, jedoch nicht so,

⁵²⁵ Sölle, D., Leiden, 175.

⁵²⁶ Dies., Kirche ist auch außerhalb der Kirche, 5.

⁵²⁷ Dies., Das Evangelium als Inspiration, 75.

⁵²⁸ Vgl. dies., Gott denken, 226.

⁵²⁹ Dies., Atheistisch an Gott glauben, 54.

⁵³⁰ Ebd., 57.

dass nichts mehr von ihr übrig bliebe: „Gott hat sich nicht derart in die Geschichte vermittelt, daß nichts mehr von ihm ausstünde. Er spart etwas von sich auf [...] er hält etwas zurück von sich – sonst wären wir ‚im Himmel‘“.⁵³¹ Er ist ein Gott der sich im ‚Erwarteten‘ verbirgt. „Substanz also bleibt, nur eben nicht theistisch, naiv, sondern als *absconditas*.“⁵³² Sölle löst die Gottheit Gottes nicht auf, sondern ihr Anliegen ist, dass Gott nicht in verdinglichte ‚Ist-Beschreibungen‘ gesperrt wird. Sie weist theologische Auffassungen zurück, denen zufolge Gott erstens *ist* und zweitens *spricht*, weil Gott dann ja als gegenständliches Faktum, als das höchste Seiende gedacht würde. Besser wäre zu sagen: Gott begegnet oder ereignet sich. Man muss „ihn nicht erst für wahr halten, um ihm dann zu glauben.“⁵³³ Es gibt keine Möglichkeit, ‚hinter‘ das Wort zu kommen, um zu ‚Gott selbst‘ zu gelangen. Daraus ergibt sich für sie die Feststellung: „‘Gott selbst‘ – ist nicht. Er ereignet sich als das Wort.“⁵³⁴ Dieses Wort Gottes geschieht „als gewöhnliches mündliches Wort von Mensch zu Mensch. Es gibt kein formales Kriterium, mit dessen Hilfe man es als göttlich identifizieren könnte“; „das Wort ist dann Gottes Wort, wenn es den Menschen menschlich macht – fröhlich, weit und gewiß.“⁵³⁵

Obwohl es nicht möglich ist, Gott habhaft zu werden, spricht Sölle ihm nicht seine Anwesenheit ab. Es ist möglich, zu sagen „er ist da“, allerdings: „nicht im unmittelbaren Sinne eines religiösen Gegenübers.“⁵³⁶ Beispiele für eine Gegenwärtigkeit Gottes findet sie im NT. Gott ist hier im *Geschehen* gegenwärtig. Sie beruft sich auf die Reden vom letzten Gericht (Mt 25, 31-46) und vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37). Besonders das Gleichnis vom barmherzigen Samariter macht deutlich, „wie Gott, ohne daß die Vokabel ‚Gott‘ fällt, da sein kann in dem, was da geschieht.“⁵³⁷ Was hier geschieht ist Liebe. In dem Bild vom letzten Gericht, wird nicht nach dem Glauben an Gott gefragt, sondern nach der Wahrheit

⁵³¹ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 73.

⁵³² Ebd.

⁵³³ Dies., Wahrheit, 87.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Ebd., 92.

⁵³⁶ Dies., Stellvertretung, 171.

⁵³⁷ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 77.

Jesu, „und die Wahrheit Jesu ist die Frage der Liebe an diese Leute, und das ist das entscheidende.“⁵³⁸

Atheistisch ist Sölles Position insofern, als dass sie keine transzendente Wirkungsmacht anerkennt, die sich jenseits des menschlichen Lebens und Zusammenlebens offenbart. Trotzdem bewahrt sie den Kern christlichen Gottesglaubens, indem sie an die Agape glaubt; die christliche Liebe ist für sie der Gott, neben dem keine anderen Götter zu dulden sind. Doch diese göttliche Macht der Liebe ist nur in und durch Menschen wirksam, vermittelt durch ‚Stellvertretung‘. In früheren Zeiten wurde an den Gott der Liebe und Gerechtigkeit geglaubt als eine Macht jenseits des menschlichen Lebens. Dieser „Gott ist – jetzt – nicht da.“ Von ihm lässt sich anthropomorph – „anstößig“, doch im Kern zutreffend „sagen, daß er krank, verweist oder unfähig sei. Aber so absurd ist solche Rede nicht, weil sie, ähnlich wie Bubers Ausdruck von der ‚Gottesfinsternis‘, die Herausforderung annimmt, die darin liegt, daß Gott jetzt, in dieser Weltzeit, nicht gegenwärtig und unmittelbar zu erfahren ist.“⁵³⁹ Anhaltspunkte eines ‚verreisten‘ Gottes findet sie in den Gleichnissen Jesu (Mt 13,24 ff.; 24,45 ff.). Die indirekte Aussage dieser Bibelstellen beinhaltet, dass Gott in unsere Zeit weder eingreift noch eingreifen lässt, selbst wenn die Menschen versagen und das Unkraut übermächtig wird. Erst am Ende der Zeit wird Gottes Gerechtigkeit offenbar. In der ethisch-dualistischen Eschatologie Jesu ist die Erfahrung einer teilweisen Abwesenheit oder doch mindestens Verborgenheit Gottes impliziert. „Gottes Rolle in der Welt“ wurde durch Christus „verändert zu einer Rolle des ohnmächtigen Gottes.“⁵⁴⁰

Die Rede von Gott, selbst nach der Erfahrung seines Todes bleibt für Sölle dennoch sinnvoll, weil Gott noch Möglichkeiten und Zukunft hat. Er ist in Christus und Christus in ihm. Christus aber lebt bis zum Ende der Welt, allerdings in ‚Ununterschiedenheit‘. Sölle charakterisiert diesen Gott als einen Gott, der abhängig vom Menschen ist. An einem Beispiel aus der Alltagssprache macht sie das deutlich: „Angenommen, wir Menschen brächten es fertig, diese Welt mit einer Atomexplosion kaputtzukriegen [...]: Ist Gott dann noch? Nun, ich würde sagen,

⁵³⁸ Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 77.

⁵³⁹ Dies., Stellvertretung, 178.

⁵⁴⁰ Ebd.

der Gott, der dann noch ist, für den bedanke ich mich [...]. Das ist nicht der Vater Jesu Christi. Sondern das, was Jesus gemeint hat, das ist abhängig von denen, die er liebt. Das ist nicht frei von uns und nicht souverän.⁵⁴¹ Dieser Gott braucht die Menschen, er wird durch die Menschen größer und glücklicher.⁵⁴² Gott ist also an uns ‚gebunden‘. Sölle stellt die Frage, was Gott ohne uns wäre; „was wäre die Liebe ohne die, die an ihr Anteil haben?“⁵⁴³ Dieses Gebundensein Gottes heißt für sie: „Daß Gott uns alle und sogar jeden einzelnen liebt“, doch diese theologische Wahrheit würde ohne Übersetzung zur Lüge werden. „Die Übersetzung dieses Satzes ist die weltverändernde Praxis. Er braucht eine gewisse Anschaulichkeit, ohne die er leer bleibt.“⁵⁴⁴ Doch nach Sölle beinhaltet die Vorstellung eines liebenden Gottes nicht zugleich die Aufgabe eines richtenden Gottes. Es wäre ein sehr flacher Begriff von Liebe, „wenn er nicht die radikale, totale Kritik am Menschen einschliesse“⁵⁴⁵. Die Menschen bleiben immer in der Schuld der Liebe. Das Gericht geschieht jetzt; die Hölle ist unsere eigene; jede von uns begangene Zerstörung von Leben schlägt auf uns zurück.⁵⁴⁶

Betrachtet man Sölles Theologie, könnte der Eindruck entstehen, als bleibe von Gott außerhalb des Geschehens der Liebe zwischen Menschen nichts. Doch es gibt auch Äußerungen, in denen sie dem Gott der Tradition eine Chance gibt: „Eine nicht-religiöse Interpretation kann das, was die Tradition Gott nannte, nicht einfach in die Erfahrung des Nichts einsetzen, sondern sie wird gerade diese Frage offenlassen müssen.“⁵⁴⁷ Bedingung einer Wiederaufnahme der Rede von Gott ist allerdings, dass „aus diesem Gott nicht ein Mittel gemacht würde, Menschen zu knechten und zu entmutigen.“⁵⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Sölle zwei Redeweisen von Gott ausschließt, nämlich ‚er ist‘ und ‚er ist Person‘. Sinnvoll ist nur von Gott zu reden, indem man erkennt, dass er sich in Christus entäußert und somit in die Welt vermit-

⁵⁴¹ Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 66.

⁵⁴² Vgl. dies., Christus oder Prometheus, 708.

⁵⁴³ Dies., Leiden, 154.

⁵⁴⁴ Dies., Politische Theologie, 134.

⁵⁴⁵ dies., Das Recht ein anderer zu werden, 70.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., f.

⁵⁴⁷ Dies., Realisation, 104.

⁵⁴⁸ Dies., Evangelium, 23.

telt hat. Er ist vom Menschen abhängig und an die menschliche Liebe gebunden, in der er gegenwärtig ist und wirkt.

4.2.3 Sölles kenotische Christologie der Stellvertretung

Sölles Gottesbild ist stark durch ihre christologischen Aussagen geprägt. Die Christologie ist für sie der Dreh- und Angelpunkt ihrer ganzen Theologie: In einer „Theologie nach dem ‚Tod Gottes‘ [...] wird Christologie als Anthropologie betrieben, weil Gott sich zwischen Menschen ereignen kann, in jedem ‚das habt ihr mir getan‘.“⁵⁴⁹ Der einzige Grund für Sölle, nach dem Tod Gottes weiter an Gott zu glauben, ist Jesus Christus. In ihm hat sich Gott *völlig*, und dieses völlig denkt sie radikal zu Ende, entäußert. Wir können demnach nur von Gott reden, wenn wir von Jesus Christus reden, der Gott, d. h. die Liebe, auf Erden vertritt und sichtbar macht.

Eine wichtige Voraussetzung, um Sölles Christologie zu verstehen, ist die besondere Interpretation des ‚Jesus Christus‘. Sie unterscheidet zwischen ‚Jesus‘ und ‚Christus‘ und verwendet den Begriff ‚Jesus Christus‘ selten. Mit ‚Jesus‘ meint Sölle den historischen Jesus. Jedoch genügt es nicht, bloß auf den historischen Jesus zu schauen. Ebenso wichtig ist es, von ‚Christus‘ zu sprechen, da wir für unsere Gegenwart und Zukunft von Christus lernen können.⁵⁵⁰ Letztlich ist nicht der historische Jesus relevant für ihre Theologie, sondern der verstandene und interpretierte, der bis heute tradiert wird.⁵⁵¹ Weiterhin ist ‚Christus‘ der Name all derer, die zu einer neuen Seinsweise gefunden haben.⁵⁵² „Sprechen wir von Christus, so nehmen wir das, was Franziskus oder Martin Luther King von Jesus gelernt haben, in unsere Beziehung mit auf; wir übernehmen die Schätze, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gesammelt haben.“⁵⁵³

Trotz Sölles manchmal irreführenden Begrifflichkeit und ihrer theologischen Herkunft von Bultmann, welche die Abwertung des historischen Jesus vermuten

⁵⁴⁹ Sölle, D., *Atheistisch an Gott glauben*, 75.

⁵⁵⁰ Vgl. dies., *Phantasie und Gehorsam*, 7.

⁵⁵¹ Vgl. dies., *Politische Theologie*, 43.

⁵⁵² Vgl. dies., *Stellvertretung*, 183 f.

⁵⁵³ Dies., *Phantasie und Gehorsam*, 8.

lässt, sind der Auferstandene und der Historische gleichberechtigte Fundamente ihrer Theologie. In ihrer politischen Theologie wirkt der historische Jesus als Korrektiv christologischer Aussagen.⁵⁵⁴ Außerdem bewahrt der Rückgriff auf den historischen Jesus die Theologie davor, sich mit dem Kerygma zu verwechseln bzw. das Kerygma in Lehrsätzen zu verdinglichen.⁵⁵⁵ Doch nicht erst seit seiner Auferstehung ist es nach Sölle möglich, von Christus zu reden, sondern schon im Leben des Jesus v. Nazaret ist der Christus implizit gegenwärtig – in seiner Botschaft und seinem Handeln.

In ihrem Buch ‚Stellvertretung – Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes‘ zeigt Sölle, dass Jesus der Christus Gott nur deswegen glaubhaft machen kann, weil er gleichzeitig die Frage nach der Identität des Menschen beantwortet. Sölle verwendet den Begriff ‚Identität‘ immer im Zusammenhang mit der Rede über Sinn, Glück und Reich Gottes. Sie versteht darunter ein Gefühl der Ganzheit, ein Übereinstimmen von Fremd- und Eigeninterpretation. Dies kommt besonders im Wunsch, ganz zu sein und das Ganze zu erfahren, zum Vorschein. Doch Sölle bleibt nicht bei der individuellen Identität stehen. Sie betont besonders die kollektive Identität, die besagt, dass der Einzelne nicht mit sich selbst identisch sein kann, wenn andere Menschen um ihn herum in Armut und Elend leben. Identität wird überall ansatzweise verwirklicht, wo Menschen solidarisch miteinander leben. Doch die Vollendung der Identität steht noch aus und verweist damit auch auf ein eschatologisches Handeln Gottes. Identität kann man deuten als wahres Menschsein, wirklich menschlich zu handeln, also sündenlos zu leben. Für Sölle war Jesus der Christus der Mensch, der wirklich Identität gelebt hat, also wahrer Mensch war und damit sündenlos.⁵⁵⁶

Jesus hat Gott gelebt in einer Liebe, die „nichts und niemanden aufgibt“.⁵⁵⁷ Besonders in unserer heutigen Zeit, in der die Selbstverständlichkeit Gottes nicht mehr gegeben ist, leuchtet das Wunder Jesu auf, „daß ein Mensch Gott für andere in An-

⁵⁵⁴ Vgl. Sölle, D., Politische Theologie, 39-51.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., 39.

⁵⁵⁶ Vgl. dies., Die Hinreise, 124-178.

⁵⁵⁷ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 66.

spruch nimmt, indem er ihn vertritt.⁵⁵⁸ Der als tot oder abwesend erfahrene Gott muss vertreten werden, da die alternativen Sinnangebote der Gesellschaft lückenhaft sind und letztlich weder Antwort noch Halt geben können. Da die vollständige Vermittlung des Reiches Gottes noch aussteht, ist Stellvertretung notwendig.⁵⁵⁹

Sölle möchte ganz bewusst auf Bildwörter wie König, Herr, Hirt und Erlöser verzichten und einen der ältesten Titel Christi wieder lebendig machen: den des Stellvertreters.⁵⁶⁰ Den Vorteil gegenüber anderen Namen sieht sie darin, dass dieser Name nicht bildhaft besetzt und präfiguriert ist. Dennoch ist sie sich der Problematik dieses Titels bewusst: Der Begriff ‚Stellvertretung‘ ist traditionsgeschichtlich sehr belastet. Sölle lehnt die traditionelle Lehre von der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft ab, indem Christus an unserer Stelle für unsere Sünden gestorben ist. Stattdessen versucht sie den Begriff der ‚Stellvertretung‘ in einer nachtheistischen Zeit neu zu verstehen. Das Handeln Jesu an den Menschen weist in zwei Richtungen:

1) Christus ist die ‚Selbstoffenbarung Gottes‘; er erscheint als der ‚Erlöser‘, der uns befreit von den Verknechtungen der Welt.

2) Christus ist der ‚Erstgeborene unter vielen Brüdern‘, der im Sinne einer ethisch geprägten Reflexion zur Verantwortung für die Welt aufruft.⁵⁶¹ Beide Aspekte haben in Sölles Konzept der Stellvertretung Anteil und weisen implizit auf die zwei Naturen Jesu hin. Die beiden Seiten der Stellvertretung zeigen das Unterscheidende und die Einheit in Jesus. Doch wie verhalten sich Erlösung und Verantwortung zueinander? Oder klassisch gefragt: Wie verhält sich Jesu Gottsein zu seinem Menschsein? „Der Stellvertreter ist als Figur ‚mythischer‘, als die aufgeklärte Vernunft der Nur-Verantwortlichen sich träumen läßt; er ist in anderer Weise ethisch, als die Selbstgewißheit der Erlösten, die unter der ‚Herrschaft‘ Christi stehen, wahrhaben will, weil er das Reich, da Identität und Freude lacht, nur ‚vertritt‘ und nicht als ein höheres Wirkliches setzt.“⁵⁶²

⁵⁵⁸ Sölle, D., Stellvertretung, 177.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., 200.

⁵⁶⁰ Vgl. z.B. Altes Testament: Jes 52,13-53,12; Neues Testament: 2 Kor 5,21; Gal 3,13.

⁵⁶¹ Vgl. Sölle, D., Stellvertretung, 12-15.

⁵⁶² Ebd., 15.

Der Begriff der Stellvertretung kann für Sölle nur dann eine legitime Beschreibung der Tat Jesu sein, „wenn er sein konkretes Fundament im gesellschaftlichen Miteinander der Menschen hat, wenn er also ein allgemeines Phänomen auch unserer Welt deckt.“⁵⁶³

4.2.3.1 Stellvertretung als Jesu Gottes- und Menschenbeziehung

Gemäß der Alltagssprache ist jede Vertretung auf eine bestimmte Zeit angelegt, als eine vorübergehende Zwischenlösung. Der Stellvertreter vertritt nur die Stelle, füllt sie aber nicht aus. Er tritt nicht absolut an die Stelle des Anderen; er spielt eine Rolle. Stellvertretung ist auf Vorläufigkeit angelegt. Anders der Ersatz; er gilt auf Dauer. Ein Ersatzmann vertritt vollständig, er handelt im eigenen Namen und nicht im Namen des Ersetzten.⁵⁶⁴

Für Sölle ist der Mensch unersetzlich. Doch sie stellt sich die Frage, worin sich seine Unersetzlichkeit gründet. Die Unersetzlichkeit des Menschen hängt stark mit dem Begriff der ‚Person‘ zusammen. Sölle unterscheidet zwei Möglichkeiten einer Begründung von Personsein: eine „religiös metaphysische, die aus der Beziehung des Menschen zu Gott entwickelt wird [...] und die nachreligiöse, neuzeitliche [die] aus der Leistung des Menschen [...] entsteht.“⁵⁶⁵

Sie vergleicht den Menschen mit einem Rollenspieler im Theater. Die dem Menschen vom Spielleiter, Gott, zugedachte Rolle kann er nicht ablegen. Der Spielleiter unterscheidet zwischen der Rolle und dem Ich. So entsteht eine Dialektik im Rollenspiel. Der Rollenspieler weiß, dass die ihm zugeteilte Rolle ihn nicht vollständig ausdrückt. So ist der Rollenspieler im ‚Theater Gottes‘ beides: unersetzlich, aber vertretbar.⁵⁶⁶ Die drei Grundformen der Stellvertretung sind für Sölle Vorläufigkeit, Identifikation (des Vertreters mit dem Vertretenen) und Abhängigkeit (des Vertreters vom Vertreter). Diese drei Grundformen können auch auf eine kenotische Christologie übertragen werden, worauf später noch eingegangen werden soll.

⁵⁶³ Sölle, D., Stellvertretung, 15.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., 24.

⁵⁶⁵ Ebd., 24.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., 25.

4.2.3.1.1 Stellvertretung in der theologischen Tradition

In ihrer theologiegeschichtlichen Analyse zum Begriff der Stellvertretung zeigt Sölle die Missverständnisse auf, die mit dem Begriff verbunden wurden und werden. Gerade in modernen Ohren klingt dieser Begriff magisch und märchenhaft; ein Begriff aus einer vergangenen Zeit. So findet man im Alten Testament ein mythisches Bild von Stellvertretung. Die Sünde wird durch den Sündenbock regelrecht aus dem menschlichen Bereich ‚weggeschafft‘. Gerade in diesem technischen Vorgang von Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit fehlt das Moment der Personalität.⁵⁶⁷ Im Neuen Testament ist die Stellvertretung in Jesus Christus gegeben. Obwohl die Stellvertretung eine Erweiterung erfährt, indem sie universalisiert wird, wird sie auch verengt, da eine einzelne Person die Stellvertretung zur Aufgabe hat. Gerade die Historizität zeigt das radikale Ausmaß der Stellvertretung. Es ist nicht wie im mythischen Denken, ständig ein Vertreter für die eine oder andere Sache vorhanden. Die historische Engführung führt zur Entgrenzung in das ‚ein für allemal‘. Die Präposition ‚hyper‘ weist darauf hin, dass der Repräsentant das Schicksal der Repräsentierten übernimmt (2 Kor 5,15; Röm 5,6; 1 Petr 3,18). Ein wichtiges Moment der Stellvertretung ist für Sölle die Freiwilligkeit. Jesus ist an unsere Stelle getreten aufgrund von freiwillig vollzogener Identifikation und nicht durch eine „physische Nötigung seiner ‚Gottnatur‘“⁵⁶⁸. Hier wird ersichtlich, wie sehr sie sich gegen eine Vermischung der beiden Naturen in Jesus ausspricht. Jesus war eben kein auf Erden wandelnder Gott, der „eine Leistung, die er aufgrund einer bestimmten übernatürlichen Beschaffenheit einmal vollbringt.“⁵⁶⁹

Diese Art Leistungsdenken findet Sölle in der Anselm’schen Satisfaktionslehre wieder. Hier erfolgt die Vergebung, so Sölle, allein durch die Leistung Christi und nicht aufgrund seines freiwilligen Leidens. „Der Gedanke, daß Gott ‚an sich‘ unversöhnlich sei und erst durch Christi Leistung beschwichtigt werden müsse, hat im Neuen Testament, zumindest bei Paulus, keinen Anhalt.“⁵⁷⁰ Durch diese Theorie sind zwar alle Selbsterlösungsversuche zunichte gemacht, jedoch wird dadurch Gott

⁵⁶⁷ Vgl. Sölle, D., Stellvertretung, 69-74.

⁵⁶⁸ Ebd., 77.

⁵⁶⁹ Ebd., 78.

⁵⁷⁰ Ebd., 81.

zum Objekt der Versöhnung und Christus auf eine einmalige Leistung festgelegt. Sein restliches Leben verliert an Bedeutung. In Luthers Ansatz findet Sölle das personale und relationale Geschehen Christi bewahrt. Er verwendet statt Satisfaktion lieber den Begriff der ‚Imputation‘. Darunter ist zu verstehen, dass Gott die Sünden der Person nicht zurechnet, sondern diesen Gerechtigkeit zuspricht. Der Blick richtet sich nun auf den Menschen. Es geht nicht mehr um eine ausgleichende Leistung, sondern in Christus verändert sich Gottes Verhältnis zu den Menschen.⁵⁷¹ Luthers Ansatz ist somit ganz von der Relation und nicht von der Substanz des Menschen geprägt. Diese Grundthese ist fundamental für Sölles theologischen Ansatz. Sölle kritisiert, dass nach Luther das personale und relationale Geschehen in zwei entgegengesetzte Richtungen verzerrt wurden. Im linken Flügel löste sich die Stellvertretung in ‚Nachfolge‘ auf, in der Orthodoxie wurde dagegen einseitig die imputative Gerechtigkeit als Satisfaktion betont. ‚Imputation‘ wird in diesem Fall nur noch moralisch-rechtlich (als Anrechnung oder Nichtanrechnung) verstanden und nicht mehr, wie z. B. bei Luther, als neuschaffendes Wort. Die Aufklärung und der heutige Mensch haben Schwierigkeiten, Stellvertretung zu denken im Sinne einer Nichtanrechnung der Schuld um eines Anderen Willen. Denn nach der Kantischen Vorstellung lebt jeder einzelne für sich und muss für seine eigenen Handlungen einstehen. „Ich ‚bin‘ mein Recht, ich ‚bin‘ meine Leistung. Der Tod Christi kann von hier aus nur als ‚fremdes Opfer‘ erfahren werden.“⁵⁷²

Sölle zeigt in ihrem weiteren geschichtlichen Durchgang auf, dass Stellvertretung oft einseitig verstanden worden ist. „Tatsächlich führt eine exklusiv verstandene Stellvertretung zu einem verkleinernden Mißverständnis beider, der Versöhnung und der Verantwortung: Versöhnung wird aus einem erfahrenen personalen Ereignis zum objektiven Faktum, das man zur Kenntnis zu nehmen hat; Verantwortung schmilzt dahin unter der Sonne der billigen Gnade.“⁵⁷³ Ihr Verständnis von Stellvertretung wurzelt in Hegel. Mit ihm, so zeigt Sölle, beginnt ein neues, *inklusi-*

⁵⁷¹ Vgl. Sölle, D., Stellvertretung, 83-87; „Die moralische und rechtliche Imputation ist nur feststellender Natur, sie reagiert auf einen gegebenen Tatbestand, schafft aber ihrerseits nichts Neues. Anders steht es mit der göttlichen Imputation – sie ist ein Schöpferwort, das dem, was nicht ist, ruft, daß es werde: dem Ungerechten, dem sie Gerechtigkeit zurechnet, eröffnet sie durch diesen Akt der Gerechtsprechung die Möglichkeit des Gerechthein“ (85).

⁵⁷² Ebd., 89.

⁵⁷³ Ebd., 97.

ves Verständnis von Stellvertretung. Eine moralische ‚Imputation‘ wäre die Leugnung Gottes, „‘der das Geschehene ungeschehen machen kann‘, sie wäre ein borniertes Verharren auf dem Felde der Endlichkeit, die die Beziehung des Menschen auf etwas anderes, sein Sein auf jemanden hin verblendet sieht.“⁵⁷⁴ Jesus zeigt die Versöhnung Gottes als eine Selbstbewegung Gottes in der kenotischen Entfremdung des Menschlichen.⁵⁷⁵ Auch in Schleiermachers Versöhnungslehre findet sie eine inklusiv verstandene Stellvertretung. Schleiermacher sieht in Jesus das Urbild der gottunmittelbaren Menschlichkeit. Durch Christus wird der Menschheit bewusst, was sie sein und woraus sie leben kann. Versöhnung wird hier von der Erneuerung des Lebens aus gedacht.⁵⁷⁶ „Sölle ist wichtig, dass Stellvertretung weder das Handeln Christi verkürzt noch die Verantwortung des Menschen schmälert.“⁵⁷⁷ An Barth kritisiert sie deshalb, dass seine Vorstellung von Stellvertretung ohne die Zustimmung des Vertretenen auskommt. Die entgegengesetzte Position findet sie bei Bonhoeffer. Für ihn gibt es nur Verantwortung ohne Angewiesenheit auf einen anderen.⁵⁷⁸

4.2.3.1.2 Stellvertretung als kenotische Christologie

In dem Begriff der Stellvertretung kommt das kenotische Moment besonders zum Ausdruck, da ein Stellvertreter in seiner Person eine andere repräsentiert. Jesus repräsentierte als Christus während seiner menschlich-irdischen Existenz den transzendenten Gott. So kann man in dreifacher Hinsicht Sölles Stellvertretungslehre konkretisieren: im Blick auf Gott, auf die Menschen und auf Christus. Dies umfasst die göttliche Natur, die menschliche Natur und die Einheit der beiden in der Person von Christus.

Zuerst beschreibt Sölle Christus als den Stellvertreter, der den nichtidentischen Menschen vor Gott vertritt. Jedoch vertritt er den Menschen ‚vorläufig‘. Das heißt für Sölle nicht, dass noch ein Größerer nachkommen kann oder dass Christus nicht

⁵⁷⁴ Sölle, D., Stellvertretung, 92.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., 93.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd., 94.

⁵⁷⁷ Wittke, B., Stellvertretung, 168.

⁵⁷⁸ Vgl. Sölle, D., Stellvertretung, 98-106.

schon alles gesagt hätte. „Im vorläufigen Christus ist das Reich Gottes zugleich da und noch nicht da.“⁵⁷⁹ Die Vorläufigkeit ist gerade beim Vergleich der Erlösungsvorstellungen von Juden und Christen von Bedeutung. Im Judentum ist die sichtbare Welt der einzig denkbare Ort, an dem sich Erlösung ereignen kann. Im Christentum spielt sich Erlösung im geistig, unsichtbaren Raum ab. In der Stellvertretung findet eine Vermittlung zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem statt. „Der Stellvertreter [...] tut das Unsichtbare der Erlösung, aber um sie sichtbar zu machen.“⁵⁸⁰

Die Erlösung macht er sichtbar, indem er sich mit den Menschen identifiziert; das wird besonders deutlich in seinen frei gewählten Lebensbedingungen. Identifikation bedeutet, will man sie nicht magisch missverstehen, „die Bereitschaft zur Annahme, die ohne Grenzen und ohne Bedingungen gilt, [...] die Selbstverständlichkeit des Annehmens“.⁵⁸¹ Nur darin kann sich, wie Sölle in Anlehnung an die paulinische Anthropologie darlegt, Identität gründen.⁵⁸² Und so ist Christus, ohne Grenzen und Bedingungen, Mensch geworden, um sich ganz mit den Menschen zu identifizieren. Ein Modell solcher Identifikation findet Sölle im Modell des Lehrers. Der wahre Lehrer ist jedoch mehr als nur ein Wissensvermittler und Tugendvorbild.

Er „ist verantwortlich für die, die jetzt unmündig oder unfähig sind, er steht ein für Chancen und Interessen der Vertretenen“⁵⁸³, und zwar mit dem Ziel, sich überflüssig zu machen, sobald der Schüler zu seiner Identität gefunden hat.⁵⁸⁴ Dieses Modell überträgt Sölle auf Jesus Christus, der die Menschen zu selbständigen Mitarbeitern am Reich Gottes berufen hat und sich deswegen vorläufig mit ihnen identifiziert. Das Ziel Christi ist es, uns nicht ewig in diesem Lehrer-Schüler Verhältnis zu belassen, sondern uns zu Mitarbeitern Gottes (1 Kor 3,9) und Erben seiner Welt (Röm 8,21) zu machen; er will uns mündig werden lassen.⁵⁸⁵

Neben der Vorläufigkeit und der Identifikation ist für Sölle noch ein drittes Merkmal der Stellvertretung wichtig: Abhängigkeit. Christus ist abhängig von uns, von unserer Zustimmung. Sein Werk ist abhängig von unserem Ja, wird erst durch

⁵⁷⁹ Sölle, D., Stellvertretung, 125.

⁵⁸⁰ Ebd., 126.

⁵⁸¹ Ebd., 154.

⁵⁸² Vgl. ebd., 153.

⁵⁸³ Ebd., 132.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd., 133.

unser Ja vollendet. Diese Abhängigkeit scheint besonders in seinem Leiden auf. „Er leidet ‚für uns‘, indem er an uns leidet“.⁵⁸⁶ Durch seine radikale Identifikation mit uns, durch seine Kenose, gibt es keine Ausflüchte für ihn im Leiden, keine Rückzugsräume. Auch er hat Gott nicht ‚im Rücken‘, „so daß es ihm nun einerlei sein könnte, ob die Welt tobt oder springt. Auch für Christus ist Gott der Kommende, der noch aussteht.“⁵⁸⁷ Es heißt auch für ihn, geduldig zu sein, denn in der Abhängigkeit hat sich der Stellvertreter ohne irgendeinen Rest an die Menschen ausgeliefert. Die Identifizierung und Abhängigkeit ist die „Bewegung der Immanenz zur Transzendenz, vom Menschen über Christus zu Gott. Christus weist Gott auf uns hin, zeigt auf den Menschen.“⁵⁸⁸

Wie Christus die Menschen vor Gott vertritt, vertritt er Gott vor den Menschen. Jedoch gewinnt nach Sölle diese Stellvertretung Christi nur in einem nachtheistischen Zeitalter an Gewicht. „Erst wenn die Selbstverständlichkeit Gottes dahin ist, leuchtet das Wunder Jesu von Nazareth auf: daß ein Mensch Gott für andere in Anspruch nimmt, indem er ihn vertritt.“⁵⁸⁹ Sölle deutet die Abwesenheit Gottes, sein Nicht-Gegenwärtig-Sein in der Unmittelbarkeit, nicht als dessen Tod, sondern als eine Weise seines ‚Seins-für-uns‘. Also muss Gott vertreten werden: „Christus vertritt den abwesenden Gott, solange sich dieser nicht bei uns sehen läßt.“⁵⁹⁰ In Christus, der in völliger Freiheit (Freiheit ist nach Sölle der neutestamentliche Begriff für Identität) gelebt hat und den Menschen eine neue Art Mensch zu sein, wahrer Mensch zu sein, gezeigt hat, leuchtet der abwesende Gott auf.⁵⁹¹ Jesus lebt die in völliger Freiheit, d.h. er ist identisch mit sich selbst. Damit ist er den Menschen voraus. In seinem Licht wird unsere Nichtidentität, unsere Unfreiheit, mit uns und der Welt offenbar.⁵⁹² Doch Christus ersetzt Gott nicht, er handelt *vorläufig*, indem er den Menschen Hoffnung auf das Reich Gottes macht; vorläufig in der Hinsicht, dass in Christus „das Reich Gottes zugleich da und noch nicht da“⁵⁹³ ist.

⁵⁸⁶ Sölle, D., Stellvertretung, 141.

⁵⁸⁷ Ebd., 142.

⁵⁸⁸ Wittke, B., Stellvertretung, 169.

⁵⁸⁹ Sölle, D., Stellvertretung, 149 f.

⁵⁹⁰ Ebd., 151.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., 151.

⁵⁹² Vgl. ebd., 142.

⁵⁹³ Ebd., 147.

Doch diese Vorläufigkeit Jesu ist eine „endgültige Vorläufigkeit“,⁵⁹⁴ da ihm kein Größerer nachkommt. Jesus vertritt den abwesenden Gott, indem er sich mit ihm identifiziert.

Diese zentrale These ist für eine kenotische Christologie unerlässlich. Die Identifikation Jesu mit Gott beruht auf einer „Beziehung zwischen Unterschiedenen“:⁵⁹⁵ Christus identifiziert sich mit Gott in der Nichtidentität, als Mensch, denn Christus ist ununterschieden in Armut und Sterblichkeit. Christus hat den einst thronenden Gott „in den Alltag der gewöhnlichen Leute“⁵⁹⁶ geholt. Aber Jesus ist nicht mit Gott identisch (d.h. nicht realidentisch, die menschliche Natur Jesu ist nicht identisch mit der göttlichen), er repräsentiert ihn nur. „Inkarnation wäre missverstanden, wenn sie als ein vollständiges Sich-Ausgeben Gottes in die Menschengestalt verstanden wäre.“⁵⁹⁷

Sölle plädiert entschieden gegen ein mythologisches Verständnis von Inkarnation, wie z. B. den Monophysitismus. Nur weil Jesus wahrer Mensch ist, kann er Gott für uns in Anspruch nehmen, ihn in gelebter „Liebe im prägnanten Sinne des Daseins für andere“⁵⁹⁸ proklamieren. Sölle bezeichnet Jesus Christus als den „Schauspieler Gottes“.⁵⁹⁹ Durch seine Stellvertretung veränderte sich Gott, mythologisch gesprochen, selbst. Weil Jesus Christus ihn unter weltlichen Bedingungen gespielt hat – „ohne Macht, ohne Heimat, in der Entäußerung“⁶⁰⁰ – ist er nun nicht mehr als theistischer Allmachtsgott erfahrbar. Der Philipperhymnus beschreibt für Sölle, wie Inkarnation, wie Gottes Gegenwart in dieser Welt, auszusehen hat. Die Entäußerung *Christi* ist kein kurzes, vorübergehendes Stadium, nach dem wieder die Trennung – Gott im Himmel und der Mensch auf Erden – hergestellt ist. Nein, „Gott selbst ist in Christus aus der Unmittelbarkeit des Himmels fortgegangen, er hat die Sicherheit der Heimat verlassen, für immer. Er hat sich vermittelt, ist aus sich fortgegangen in die Unkenntlichkeit, in die Nichtunterschiedenheit.“⁶⁰¹

⁵⁹⁴ Sölle, D., Stellvertretung, 142.

⁵⁹⁵ Ebd., 185.

⁵⁹⁶ Ebd., 157.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd., 193.

⁵⁹⁹ Ebd., 159.

⁶⁰⁰ Ebd., 161.

⁶⁰¹ Ebd., 160.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Stellvertretungskriterium der Abhängigkeit. Weil Jesus nicht realidentisch ist mit dem, in dessen Namen er handelt, macht er sich abhängig von der Zustimmung oder Ablehnung Gottes. Ebenso ist er abhängig von denen, die er bei Gott vertritt: „Er setzt sich – sein Leben, seine Arbeit, seine Sache – aufs Spiel, indem er sie von uns abhängig macht. Er setzt [...] seinen Gott aufs Spiel, indem er die Wahrheit dieses Gottes von unserem Ja abhängig macht.“⁶⁰² Leiden ist die notwendige Folge, wenn Jesu Stellvertretung auf Ablehnung stößt, aber gerade darin wird der ganze Ernst seines Einsatzes für unsere Identität deutlich.⁶⁰³

Der Ermöglichungsgrund einer Stellvertretung Jesu Christi ist die Vermittlung von Göttlichem und Menschlichem in seiner Person. Wahrscheinlich hatte Sölle das Konzil von Chalkedon im Blick, auch wenn sie sich dazu nicht explizit äußert. Jesus Christus identifiziert sich mit Gott und den Menschen.⁶⁰⁴ Jedoch ist die Identifikation nur möglich, wenn die Unterscheidung (nicht Trennung) gewahrt bleibt und nicht monophysitisch verwischt wird. Deshalb geht Jesus Christus nicht völlig in Gott auf, da er als wirklicher Mensch in der Welt lebt.⁶⁰⁵ Ebenso kann er sich nur mit den Menschen identifizieren, da er schon in der vollen Identität mit sich selbst lebt, d. h. dass er ganz bei Gott und damit den Menschen voraus ist.⁶⁰⁶ Jedoch versteht Sölle die chalkedonische Aussage nicht naturhaft, sondern existenziell. Jesu *Wesenheit* ergibt sich aus seiner Art zu *leben*, aus seinen Beziehungen.⁶⁰⁷

Sölle möchte Jesus nicht zum unerreichbaren Gottmenschen hochstilisieren, deshalb betont sie immer wieder eine Gleichberechtigung zwischen Jesus Christus und uns: „Ich kann vom Sohn des lebendigen Gottes nur sprechen, wenn er mein Bruder geworden ist, das heißt, daß ich das gleiche genieße, was er genießt: die gleichen Rechte und das gleiche Glück.“⁶⁰⁸ Damit ist es jedem Menschen möglich, Vermittler zwischen Göttlichem und Menschlichem zu werden, mit dem Unter-

⁶⁰² Sölle, D., Stellvertretung, 166.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 166-171.

⁶⁰⁴ Vgl. ebd., 185.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd.

⁶⁰⁶ Vgl. dies., Atheistisch an Gott glauben, 18.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd.

⁶⁰⁸ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 46.

schied, wie Karl Rahner sagt, „daß Jesus die Zusage für uns ist und wir nicht selber wieder die Zusage, sondern die Empfänger der Zusage Gottes an uns sind.“⁶⁰⁹

4.2.3.2 Inkarnation als kenotischer Akt

Die Inkarnation ist für Sölle freie Tat Gottes, die in Jesus Christus begonnen hat, aber noch nicht abgeschlossen ist. Gerade in der Inkarnation liegt der Verlust der Unmittelbarkeit Gottes begründet. „Gott selbst ist in Christus aus der Unmittelbarkeit des Himmels fortgegangen, er hat die Sicherheit [siehe *ἀρπαγμόν*] der Heimat verlassen, für immer. Er hat sich vermittelt, ist aus sich fortgegangen in die Unkenntlichkeit, in die Nichtunterschiedenheit.“⁶¹⁰ Mit Nichtunterschiedenheit meint Sölle nicht, dass Gott und Welt, Immanenz und Transzendenz identisch sind, sondern dass der menschengewordene Gott unter weltlichen Bedingungen lebt: Gott teilt mit uns „unser Schicksal [...] – unsere Hinfälligkeit, unser Ausgeliefertsein [...], an Kälte und Wind, an andere Menschen und ans Sterben.“⁶¹¹

Gerade der Philipperhymnus beschreibt nach Sölle zutreffend die Menschwerdung Gottes, die Gleichwerdung Christi mit den anderen Menschen. Christus hält sein Bei-Gott-Sein nicht fest; er hält es nicht für ein gefundenes Fressen. Das heißt, er „läßt sich in seinem Bei-Gott-Sein nicht zum Gott-Haben verführen.“⁶¹² Christus sieht Gott nicht als Privateigentum an, als eine Art Ware, die nur sein eigen ist. Durch die Gleichwerdung mit den Menschen, teilt er sein Bei-Gott-Sein mit seinen Mitmenschen. Er verschenkt seine Vorrechte und nimmt das Schicksal der Versklavten an.⁶¹³ Sölle weist darauf hin, dass man mit der Kenosis von Phil 2 in Konflikt komme, wenn man Jesu Gottesverhältnis substanzial denken würde. Die Denkvoraussetzungen der Substantialität werden in Phil 2 gerade zerstört. Das Bei-Gott-Sein versteht sie existenziell als das göttliche Leben, das er lebt. „So wenig die *μορφή* die geformte Gestalt im klassisch-griechischen Verständnis meint, so wenig auch läßt sich Christi Gleichheit mit Gott substanzial beschreiben: als Iden-

⁶⁰⁹ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 202.

⁶¹⁰ Sölle, D., Stellvertretung, 190.

⁶¹¹ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 13.

⁶¹² Dies., Atheistisch an Gott glauben, 19.

⁶¹³ Vgl. ebd.

tität von göttlicher und menschlicher Natur. Die Denkvoraussetzung der Substantialität wird in unserem Text gerade zerstört. Christi Unvergleichlichkeit, seine ‚göttliche Natur‘, bedeutet ja nichts anderes als das göttliche Leben, das er lebt. Das Eins-Sein-mit-dem-Vater kann nicht – als Natur – objektiviert, es kann nur existential verstanden werden als Bei-Gott-Sein“.⁶¹⁴ Diese Interpretation deutet darauf hin, dass die menschliche Natur Jesu nicht realidentisch ist mit der göttlichen und dass beide sich eben nicht wie zwei Substanzen zusammenkommen, sondern die Gottheit Jesu eine existentielle Beziehung ist.

Aber „Inkarnation wäre mißverstanden, wenn sie als ein vollständiges Sich-Ausgeben Gottes in die Menschengestalt verstanden wäre, so daß nun nichts mehr von Gott zu erwarten stünde und wir alles von ihm hätten.“⁶¹⁵ Sölle denkt Inkarnation als einen permanenten Vorgang. Es genügt ihr nicht, zu sagen: „Gott ist einmal vor 2000 Jahren Mensch geworden, weil man auf diese Weise nur dogmatisch korrekt verfährt, die Menschen aber, die von der Inkarnation etwas haben sollten, wieder mit dem indes längst zum Himmel Emporgestiegenen allein läßt.“⁶¹⁶ Bloße Erinnerung ist zu wenig – „Erinnerung ist ein zu schwaches Wort“.⁶¹⁷ Weihnachten hat gewiss einmalige Bedeutung; indem Gott unser Schicksal teilt, bekommt alles, was wir tun und leiden, Bedeutung. So wird das einmalige Weihnachten in ein permanentes Weihnachten verwandelt. Gott wird in der Welt immer wieder Mensch, weil er nur vermittelt erfahren werden kann. In jedem Kind scheint das Kind von Bethlehem auf. Gott begegnet uns nicht im Universum oder im Kult, sondern gemäß dem Evangelium im anderen Menschen.⁶¹⁸ Doch diese Vermittlung muss als eine prozesshafte Inkarnation von unten verstanden werden, das bedeutet: Gott wird *immer mehr* Mensch. In Jesus Christus hat er „seine Sache dem Sohn anvertraut, und dieser Sohn hat allen Söhnen Mut zur Macht von unten gemacht.“⁶¹⁹ Mit diesem Inkarnationsverständnis kommt Sölle der Theologie Rahners

⁶¹⁴ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 18

⁶¹⁵ Dies., Stellvertretung, 186.

⁶¹⁶ Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 12.

⁶¹⁷ Ebd., 11.

⁶¹⁸ Vgl. ebd., 12.

⁶¹⁹ Ebd., 15.

sehr nahe⁶²⁰, doch sie entfernt sich von ihm, wenn sie sagt, ‚Gott‘ wäre hier als die falsche Chiffre eingesetzt, „wenn er als Licht von oben und von außen in eine trübe Welt einfiel“, statt gedacht zu werden „als die Macht von unten, die unten anfängt, die Befreiung für alle herzustellen.“⁶²¹ Bei Sölle wird der Begriff „Inkarnation“ mit einem anderen, revolutionären Inhalt aufgeladen: „Jener Gott, der nach dem Glauben der vorindustriellen Welt von oben lenkt und befiehlt, herrscht und richtet, ist im Lauf der Geschichte mehr und mehr zurückgetreten.“⁶²²

4.2.3.3 Der kenotische Lebensweg Jesu

Die Kenosis Gottes bezieht Sölle hauptsächlich auf das Leben Jesu. Sie denkt „Christi freiwilligen Niederstieg innerweltlich, historisch“.⁶²³ Der Philipperhymnus beschreibt Jesu Menschsein als Sklave-Sein. Sölle deutet es als ein Mensch-Sein, das ohne die Unmittelbarkeit Gottes leben muss.⁶²⁴ Denn eine „Entäußerung, die nicht die Ferne Gottes erfährt, wäre noch immer doketisch-scheinhaft gedacht“.⁶²⁵ Christus übernimmt in seinem menschlichen Schicksal auch die Verdinglichung oder Entfremdung des Menschen, als jemand der keinen Namen hat, sondern eine Nummer trägt, der austauschbar ist. Wie scheint dann allerdings Gott im Leben dieses Menschen Jesu auf, inwiefern ‚vertritt‘ Jesus diesen Gott? Sölle findet den Unterschied zwischen ihm und den verdinglichten und sich selbst entfremdeten Menschen im Philipperhymnus in dem Wort ‚Gehorsam‘. Da der Begriff „Gehorsam“ zumeist negativ konnotiert ist, will sie ihn mit dem Begriff der Kenosis näher bestimmen. Gott will nicht völlig Gehorsame, sondern er will sich-entäußernde Menschen. Menschen, die ihre Vorrechte aufgeben. Für Christus bedeutet Gehor-

⁶²⁰ Rahner, K., Schriften V, 136-158.

⁶²¹ Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 13.

⁶²² Ebd., 14.

⁶²³ Dies., Atheistisch an Gott glauben, 20.

⁶²⁴ Vgl. Bonhoeffer, D., Widerstand und Ergebung, 241: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk 15,34)! [...] Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“

⁶²⁵ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 21.

sam: „Er nimmt die Selbstentfremdung an, ohne die Heimat zu vergessen. Nur das Sehen – das Bewußtsein dieses Zustandes – unterscheidet Christus von den anderen Sklaven.“⁶²⁶

Nur in einem Punkt scheint Gott in Jesu auf, nämlich in der Liebe zu den Mitmenschen. Sie steht im Mittelpunkt seines Lebens. Christi Liebe umfasst alle Menschen: die Armen und die, die am Rande der Gesellschaft stehen; aber er identifiziert sich auch mit den Armen im Geiste, die „durch sich selbst bestraft sind.“⁶²⁷ Sein liebender Blick auf die Menschen ist so radikal, dass er seine Liebe nicht zurücknimmt, als es gefährlich für ihn wird.⁶²⁸ Die Liebe Jesu umfasst den ganzen Menschen, nämlich in seiner privaten und gesellschaftlichen Umwelt. Es ist keine private Ich-Du-Liebe, keine apolitische Beziehung: „Jesu Heilruf für die Armen (Luk. 6,20), seine Parteilichkeit gegen die Reichen (Matth. 19,24) schließen selbstverständlich politisches Bewußtsein ein, für ihn war das Heil nicht partiell vorstellbar, kein Bereich war ausgeschlossen.“⁶²⁹

Die heutige politische Theologie, die revolutionäre soziale Veränderungen fordert, braucht sich nach Sölle dennoch nicht biblisch zu begründen. Es wäre Biblizismus, „zu fragen, ob Jesus unmittelbar für die Veränderung der sozialen Bedingungen eingetreten sei.“ Viel wichtiger sei es, „die Tendenz seines Verhaltens zu erkennen und seine Ziele in unserer Welt neu zu realisieren.“⁶³⁰ Antworten auf heutige soziale Fragen sind nicht in der Bibel zu finden, das wäre ahistorisch. „Die Basis für Veränderung in dem umfassenden Sinn, den wir heute denken, war damals nicht gegeben.“ Die Hermeneutik hat sich zur Aufgabe gemacht, heutige Strukturen mit dem Evangelium zu konfrontieren und von dort her zu kritisieren. Dies ist nur in einem mittelbaren Sinn möglich. Mit dem, wie Jesus dachte und sich verhielt, hat er Strukturen aufgebrochen und verändert. „In der Verkündigung Jesu beginnt ein Exodus aus familiären, traditionellen, kognitiven und leistungsmäßigen Herrschaftsstrukturen, auf den sich in der Geschichte der Christenheit immer die,

⁶²⁶ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 23.

⁶²⁷ Dies., Stellvertretung, 164.

⁶²⁸ Vgl. dies., Atheistisch an Gott glauben, 50.

⁶²⁹ Dies., Politische Theologie, 50.

⁶³⁰ Ebd., 81 f.

die den Exodus brauchten, zurückberiefen.“⁶³¹ Im Leben Jesu scheint ein enormes Selbstbewusstsein auf. In seinen Ich-bin-Aussagen zeigt sich seine Furchtlosigkeit vor den Herrschenden und sogar vor dem Tod. „Diese Art zu leben setzt ein Ich voraus, das nicht mehr in den Spannungen zwischen Überich und Es kleingedrückt wird, sondern das diese Spannungen als die eigenen begreift, annimmt und integriert.“⁶³²

Sölle sieht es zwar als problematisch an, aus Jesu Wort eine Lehre abzuleiten, dennoch charakterisiert sie Jesus als Lehrer.⁶³³ Sie weist dabei gleichzeitig auf die Gefahr eines solches Bildes hin, wenn es, wie in der Aufklärung, als sittliches Vorbild verstanden wird. Dieses Modell des Lehrers, als Vorbild der Tugend, ist für Sölle zu moralistisch. Vielmehr versteht sie unter einem Lehrer jemanden, der sich selbst gibt unter den Dingen, die er vermittelt. Ziel eines Lehrers ist es, sich selbst überflüssig zu machen, sein Tun ist immer vorläufig.⁶³⁴ So will uns auch Christus zu mündigen Mitarbeitern Gottes machen. „Es ist Christi erklärter Wunsch, uns aus seiner Schule zu entlassen in sein Reich.“ Für einen wahren Lehrer wie Jesus gilt: „Er rückt nicht sich, seine Person und die Bindung an diese in den Mittelpunkt, wiewohl sich solche Bindung gerade dort, wo sie nicht angestrebt wird, ergibt. Verbindlich für die Seinen ist seine Sache, sein Reich“⁶³⁵.

Umstritten ist Sölles Darstellung Jesu als praktischer Atheist. Nach ihrem Verständnis redet Jesus immer so, „als käme es auf Gott nicht an, sondern nur auf das, was wir tun“.⁶³⁶ Dafür gibt es aber viel zu viele Beispiele, in denen Jesus sich im Gebet an den Vater wendet.

Das Kreuz und den Tod Jesu deutet Sölle traditionell als das von Christus bewirkte Heil für jeden Menschen.⁶³⁷ Sie betont, dass sich in Jesu Leben und Sterben am Kreuz die bedingungslose Liebe zu anderen Menschen ausdrückt. Das Schicksal dieser Liebe ist der Tod, der allerdings die Liebe nicht zerstören kann. Die Besonderheit des Kreuzes Jesu deutet sie so: „Christus bedeutet einen Fortschritt über die

⁶³¹ Sölle, D., Politische Theologie, 84.

⁶³² Dies., Das Recht ein anderer zu werden, 39.

⁶³³ Vgl. dies., Stellvertretung, 154-158.

⁶³⁴ Vgl. ebd., 154 f.

⁶³⁵ Ebd., 157 f.

⁶³⁶ Dies., Wie Vögel unter dem Himmel, 98.

⁶³⁷ Vgl. dies., Kirche ist auch außerhalb der Kirche, 7.

griechische wie die jüdische Tradition hinaus, als [dass] nicht mehr nur im Leiden gelernt, sondern bis ins Sterben hinein geliebt wird“.⁶³⁸ Liebe und Kreuz gehören nach Sölle unweigerlich zusammen. Wo Liebe auf eine Gesellschaft stößt, die sich der Veränderung verweigert, stürzt die Liebe in Leiden und Tod.⁶³⁹ Der klassischen Soteriologie erteilt Sölle eine Absage. Sie fasst diese in dem Satz zusammen: „Christus [habe] genug für uns getan [...], so daß unser Leiden für die Verwirklichung des Heils nicht mehr notwendig sei“.⁶⁴⁰ Sölle stimmt Thomas Müntzers Polemik gegen Luthers ‚honigsüßen Christus‘ sowie Bonhoeffers Wort von der ‚billigen Gnade‘ zu. Sie kann der Behauptung, dass in Christus alles erfüllt sei, dass dem genugtuenden Christus eine exklusive Würde zugesprochen wird, nicht zustimmen. „Die Auffassung von der Einzigartigkeit des Leidens und Sterbens Jesu bezeichnet Sölle als ein überkommenes dogmatisches Mißverständnis.“⁶⁴¹ Auch wendet sie sich gegen Moltmann, der die Einzigartigkeit des Leides Jesu gerade darin sah, dass sich Jesus ausgestoßen und verflucht sah und Gott für ihn im Leiden nicht mehr fassbar wurde. Sölle findet es makaber Leid gegen Leid aufzuwiegen; „es liegt nicht im Interesse Jesu ‚am meisten‘ gelitten zu haben.“⁶⁴²

Sölle votiert deshalb für ein symbolisches Kreuzesverständnis. Leiden und Kreuz Jesu sind wiederholbar und geschehen immer dort, wo Menschen an ungerechten Strukturen zugrunde gehen. Für Sölle ist es „unmöglich, Jesu Leiden von dem anderer Menschen zu unterscheiden.“⁶⁴³ Doch darin liegt ein fundamentaler Konflikt mit der christlichen Tradition vor. Denn für die christliche Tradition ist es unmöglich, von einer Wiederholbarkeit des Kreuzesopfers Christi zu sprechen (Hebr 7,27, 9,11-28; DH 1740; LG 28). Auch die Auffassung der Kirche über die sakramentale Vergegenwärtigung (representatio [DH 1740]) und das Gedächtnis (memoria [DH 1740]) des Leidens Christi hat für Sölle in der heutigen Zeit keinen Sinn mehr.

⁶³⁸ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 95.

⁶³⁹ Vgl. ebd., 101.

⁶⁴⁰ Dies., Leiden, 158.

⁶⁴¹ Loersch, S., Die Theologie Dorothee Sölles, 49.

⁶⁴² Sölle, D., Leiden, 103 f.

⁶⁴³ Ebd., 108.

Die Auferstehung Jesu sieht Sölle ganz eng verknüpft mit dem Kreuz. Die Wahrheit Christi lässt sich nicht töten, sie leuchtet als weltveränderte Liebe auf. Im Tod Jesu erkennt sie mehrere Dimensionen: einmal den historischen Tod, dann seine Wirkungsgeschichte und seine theologische Bedeutung, die nur im Glauben zugänglich ist, die Auferstehung. Die Auferstehung lässt sich demnach nur im Kreuz finden und nicht „in der Wiederkehr des Kultes, im Triumph der Kirche, im richtigen Buchstaben der Schrift, in der Ableistung religiöser Pflichten“.⁶⁴⁴ Auferstehung wird, so Sölle, missverstanden, wenn man sie nur als ein Faktum in der Geschichte betrachtet; dann würde sie nur ein Alibi für die eigene ‚Unauferstandenheit‘ und für verweigerter Liebe. Das richtige Verständnis von Auferstehung beweisen dagegen die ersten Jünger: „sie glaubten, als Christus ihnen auferstanden war, daß seine Sache weitergeht.“⁶⁴⁵

Zur These, Christus sei *den Jüngern* auferstanden, muss die Theologie einige Fragen stellen: Ist Christus nur den Jüngern auferstanden? Ist er als Individuum nicht auferstanden, nicht bei seinem Vater im Himmel? Doch ein solch klassisches Verständnis von Auferstehung lehnt Sölle ab. Sie deutet Auferstehung (nur) im Bewusstsein der Zeugen. Auch wenn sie sich gegen das ‚nur‘ sträubt, da Auferstehung auch im Tun der Gläubigen sichtbar werden muss, kann bei diesem Verständnis von Auferstehung nicht von einem Leben des Auferstandenen außerhalb der Gläubigen gesprochen werden. Auferstehung ist für sie kein Sonderprivileg, das nur Christus zukommt. Jedes Mal, wenn Menschen sie selbst werden, frei werden, kann in mythischer Sprache gesagt werden: sie stehen mit Christus auf.⁶⁴⁶

Söll fragt sich, was diese Auferstehung Jesu nützen würde, wenn sie nicht auch heute geschieht. Aus dieser Konzeption einer permanenten Auferstehung ergibt sich, dass sie die Auferstehung nicht als das zentrale Glaubensereignis sieht. Die Auferstehung ist vielmehr „ein vorweggenommenes Hoffnungsbild“⁶⁴⁷. Andernfalls wäre die Geschichte des Menschen preisgegeben. Sölles zentrales Glaubensereignis ist dagegen das Kreuz – d. h., „daß die Liebe zugrunde geht, indem sie sich identi-

⁶⁴⁴ Sölle, D., *Atheistisch an Gott glauben*, 100.

⁶⁴⁵ Ebd., 102.

⁶⁴⁶ Vgl. dies., *Phantasie und Gehorsam*, 62.

⁶⁴⁷ Dies., *Stellvertretung*, 168.

fiziert mit dem Zugrundegehenden“.⁶⁴⁸ Die Auferstehung hat dies „nicht aufgehoben in ein Höheres und Erfüllteres, sondern sie hat es nur allgemein-gültig und symbolisch-anschaulich gemacht.“⁶⁴⁹

4.2.3.4 Jesu Sündenlosigkeit als Erfahrung von Identität

Sünde als Erbsünde, aus der die Einzelsünden folgen, deutet Sölle theologisch als die Erfahrung von Entfremdung.⁶⁵⁰ Der Mensch kann entfremdet sein „von der Natur, von sich selber, von seinen Mitmenschen und von seiner Species.“⁶⁵¹ Sölles Anliegen ist es, Wege aus der Entfremdung in Richtung Identität aufzuzeigen. Sie interpretiert den Begriff Sünde, wie die Bibel, als einen Verhältnisbegriff, der Ausdruck zerstörter Beziehungen ist, und nicht als eine substanzuell unveränderbare Natur.⁶⁵² Das Gegenteil von Sünde ist für sie der Glaube, zu dem wir durch die Gnade Gottes in Christus befreit sind.⁶⁵³ „Glauben heißt, nicht dem Mammon dienen, sondern ganz für Gott und seine Gerechtigkeit da sein.“⁶⁵⁴ Glauben heißt „im Entwurf Christi leben“⁶⁵⁵ und damit nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben.

Wegzukommen von der Entfremdung, von der Sünde, ist das Ziel des Menschseins. Für dieses Ziel verwendet Sölle den Begriff der ‚Identität‘. Allerdings definiert sie den Begriff an keiner Stelle eindeutig. Identität ist „ein Bewußtsein von Totalität“, ein Gefühl der Ganzheit, in der christlichen Formulierung eine Sehnsucht, dass Gott ‚alles in allem‘ ist.⁶⁵⁶ Wichtig ist hier zu betonen, dass zur individuellen Identität die kollektive Komponente hinzutreten muss. Identität wird dort verwirklicht, wo Menschen zur Solidarität miteinander und darin zu sich selbst finden. Identität äußert sich darin, dass sie „von Menschen, die in Entfremdung leben,

⁶⁴⁸ Sölle, D., Stellvertretung, 170.

⁶⁴⁹ Ebd.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd., 36.

⁶⁵¹ Dies., Wählt das Leben, 51.

⁶⁵² Vgl. ebd., 61.

⁶⁵³ Vgl. ebd., 37-45.

⁶⁵⁴ Lämmermann-Kuhn, H., Sensibilität für den Menschen, 33.

⁶⁵⁵ Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 49.

⁶⁵⁶ Vgl. dies., Die Hinreise, 178 f.

diametral entgegengesetzt ist“.⁶⁵⁷ In der Solidarität als „der menschlichste Ausdruck der Gottesliebe“⁶⁵⁸ zeigt sich am Vornehmsten die Identität des Menschen.

Dass Jesus in völliger Identität mit sich selbst lebte und damit sündenlos war, wird nach Sölle besonders an seiner Lebenspraxis deutlich. Seine radikale Liebe zu den Menschen bricht Strukturen wie Familie (Mk 3,31-35) und soziale Einteilungen (Bildung, Klasse, Religion) auf.⁶⁵⁹ Seine Hinwendung zu den Menschen geht so weit, dass deren Schmerzen und Freuden seine eigenen werden. Jesu ganzes Leben ist zu verstehen als Kampf gegen eine klassengeteilte Gesellschaft.⁶⁶⁰ Die Folge dieser radikalen Liebe war für ihn der Tod. Jesu hätte ihn vermeiden können, hätte er sich mit seiner Liebe mehr zurückgehalten. Er hat es nicht getan, da er den physischen Tod nicht als das Schlimmste ansah, sondern den Tod im Leben.⁶⁶¹ Damit ist neben der Solidarität die Freiheit ein Kennzeichen von Identität. Die Freiheit Jesu sprengt alle Grenzen und kennt nur ein einziges Prinzip: „die Erfindung und Vermehrung von Glück“.⁶⁶²

Eng mit der Freiheit verbunden ist Autorität. Dies zeigt sich in der Fähigkeit „‘ich‘ zu sagen ohne Rückendeckung“,⁶⁶³ d. h. ohne Beweise für die Richtigkeit des Handelns. Jesu handelte aus einer inneren Gewissheit heraus, die so stark war, dass sogar der Tod ihn nicht davon abbringen konnte.⁶⁶⁴ Die drei Elemente Solidarität, Freiheit und Autorität als Kennzeichen von menschlicher Identität und damit Jesu Sündenlosigkeit, sind für Sölle nur möglich, da Jesus und der Vater eins sind.⁶⁶⁵ Jesu Göttlichkeit, nämlich seine Sündenlosigkeit zeigt sich nach Sölle damit in seinem authentischen Menschsein: Jesus erscheint als der mit sich identische Mensch.

⁶⁵⁷ Lämmermann-Kuhn, H., Sensibilität für den Menschen, 39.

⁶⁵⁸ Sölle, D., Die Hinreise, 175.

⁶⁵⁹ Vgl. dies., Politische Theologie, 83 ff.

⁶⁶⁰ Vgl. dies., Wählt das Leben, 83.

⁶⁶¹ Vgl. dies., Die Hinreise, 18.

⁶⁶² Dies., Phantasie und Gehorsam, 59.

⁶⁶³ Ebd., 61.

⁶⁶⁴ Vgl. dies., Leiden, 165-173.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., 172.

4.2.4 Darstellung der Kritik

Sölle verweist auf Hegel, Jean Paul und Nietzsche, wenn sie vom Tod Gottes in den letzten zweihundert Jahren spricht. Jedoch kann man den Ursprung der Rede vom Tod Gottes schon bei Luther finden, der ihn christologisch deutet.⁶⁶⁶ Jüngel findet es ‚ärgerlich‘, dass Sölle unter dem Tod Gottes nicht den Tod Jesu am Kreuz versteht, sondern ein sich in den letzten zweihundert Jahren zugetragenenes Ereignis.⁶⁶⁷ Diese Kritik übersieht jedoch, dass Sölle den Tod Gottes sowohl auf das ‚metaphysische Überwesen‘ als auch auf den Tod Jesu bezogen hat.⁶⁶⁸ In diesem Zusammenhang wird auch immer Sölles Hegel-Interpretation kritisiert. Ihr werden „schildernde und widersprüchliche Interpretationsversuche“⁶⁶⁹ vorgeworfen. Hegel sei, so Hans Küng, nicht für einen Atheismus in Anspruch zu nehmen, da der Tod Gottes bei ihm nur ein Durchgang, „der extreme Tiefpunkt der antithetischen Negation [...] in welchem durch die Negation der Negation Gott gerade nicht im Tod bleibt, sondern zu sich selbst kommt und sich in radikaler Weise als der lebendige Gott in seinem Sein bestätigt.“⁶⁷⁰ Desweiteren wirft Küng ihr vor, mit den Begriffen ‚Gott‘, ‚Tod‘, und ‚Atheismus‘ unbekümmert und oberflächlich umzugehen. „Atheistisch an Gott glauben, lässt sich nur, wenn man dem Wort [atheistisch, J.H.] anders als im allgemein üblichen Gebrauch die Bedeutung ‚anti-theistisch‘ unterschiebt und dann so als ‚atheistischer Theologe‘ freilich reichlich Aufsehen erregt.“⁶⁷¹

In eine andere Richtung geht die Kritik von Otto Reidinger. Er kritisiert nicht Sölles Hegelauslegung, sondern macht ihr ihre Hegelrezeption als solche zum Vorwurf. Sölles Theologie lasse sich mit der biblischen Gottes- und Christusoffen-

⁶⁶⁶ Vgl. Jüngel, E., Vom Tod des lebendigen Gottes, 93-116; Vgl. Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott, 219-221. Luther behauptet, dass die Prädikate der menschlichen Natur auch Gott zuzusprechen sind. Die Person des Logos erträgt alle Ereignisse der menschlichen Natur (WA 39/II 93,8f.).

⁶⁶⁷ Vgl. Jüngel, E., Vom Tod des lebendigen Gottes, 99.

⁶⁶⁸ Vgl. Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 73: „Geschichte wird nun erfahren als Entäußerung Gottes – im ganzen Doppelsinn dieses Wortes: als äußere Entfernung von Gott, aber auch als seine Entäußerung, sein Werk.“; vgl. auch Loersch, S., Die Theologie Dorothee Sölles, 6.

⁶⁶⁹ Wagner, F., Hegels Satz „Gott ist tot“, 77; Eine Fehlinterpretation Hegels durch Sölle sieht Wagner in der Aussage, Gott spare etwas von sich auf. Bei Hegel verwandelt sich die Substanz vollständig ins Subjekt. Er stellt sich die Frage, wie man es sich vorstellen solle, dass Gott ein Stück seiner Substanz zurückhalte (87f.). Hier übersieht Wagner, dass Sölle nicht substanzontologisch, sondern relationalontologisch denkt. Vgl. auch die Kritik von Marsch, W.-D., Logik des Kreuzes, in: EvTh 28 (1968) 57-82.

⁶⁷⁰ Küng, H., Menschwerdung Gottes, 218.

⁶⁷¹ Ebd., 219.

barung nicht vereinbaren. Er erkennt in ihrer Theologie nur eine Neufassung hegelscher Theo-Logik und in ihrer Christologie das hegelsche Prozessdenken.⁶⁷² Die Bibel benutzt sie lediglich, um ihr „schematisch-ideologisches Vorverständnis zu erläutern oder zu verteidigen oder zu belegen.“⁶⁷³ Berechtigt ist seine Anfrage nach dem Grund des radikalen Einsatz Jesu für die Mitmenschen. Sölle begründet es nicht durch eine Sendung durch den Vater oder durch eine messianische Berufung.⁶⁷⁴ Jesu Einzigartigkeit wird dadurch gefährdet und Chalkedon auf alle Menschen übertragen. Ebenso kritisiert Reidinger Sölles Soteriologie: Christus wird durch Sölles Ansatz nur zu einer Chiffre, die sich ‚erübrigen‘ kann.⁶⁷⁵ Gott, oder bei Hegel der Weltgeist, wird so sehr in die Welt ‚impliziert‘, entäußert, dass es kein ‚Gegenüber‘ mehr gibt. „Ein bedingter ‚Gott‘ ist kein Gott, sondern ein Abkommen des Menschen mit sich selbst als partnerschaftliches Spiel mit dem eigenen spekulativen Entwurf in der Selbstreflexion“.⁶⁷⁶

Berechtigte Unterstützung erfährt Sölle von Eugen Biser, da er erkennt, dass Sölle den Gedanken vom Tod Gottes nicht nach Hegel, sondern Nietzsche verwendet. Nicht Gott ‚in sich‘, sondern der von Menschen manipulierbare Gott ist tot. Mit dem Tod Gottes werde bei Sölle „weder ein ontologischer noch ein empirischer, sondern ein ausschließlich soziologischer Tatbestand ausgesprochen“.⁶⁷⁷ Hans Graß stellt sich jedoch die Frage, wie denn Gott ontologisch tot sein kann, wenn er in Christus anwesend ist, wenn Christus ihn vertritt?⁶⁷⁸ Sölle geht es also nicht um einen ontologischen Tod Gottes, sondern die Rede vom ‚Tod Gottes‘ soll – und damit bekommt sie Unterstützung von Heinrich Ott – eine Provokation für Verkündigung und Theologie sein. Sie müssen zeigen, „daß es einen Unterschied für den Menschen ausmacht, ob Gott existiert oder nicht“.⁶⁷⁹ Und die Folge sehen wir an

⁶⁷² Vgl. Reidinger, O., Gottes Tod und Hegels Auferstehung, 153.

⁶⁷³ Ebd., 79.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., 60.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., 62.

⁶⁷⁶ Ebd., 90.

⁶⁷⁷ Biser, E., Glaubensprobleme, 80 ff.: Gott ist abwesend „sofern ihn die gegenwärtige Gesellschaft aus ihren Denkmodellen und Verhaltensmustern ausklammert, sofern sich keine sittlichen und rechtlichen Normen mehr auf ihn gründen und niemand mehr auf ihn als auf die letzte, unverbrüchliche Instanz Bezug nimmt.“

⁶⁷⁸ Vgl. Graß, H., Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie, 239; Zahnert, H., Gott kann nicht sterben, 55.

⁶⁷⁹ Ott, H., Gott, 23 f.

Jesus Christus. Die Gott-ist-Tot Theologie verweist uns auf Jesus Christus, auf seine radikale Liebe zu den Menschen, auf sein Gottesbild und die Konsequenz seines Todes.⁶⁸⁰ Nur die Lebensgeschichte Jesu macht deutlich, wer Gott eigentlich ist.⁶⁸¹

Die Überzeugung, dass Gotteserkenntnis allein durch Jesus vermittelt wird, führt in der Theologie immer wieder zur Abweisung des Theismus. Gollwitzer und Ott machen Sölle den Vorwurf, einen Theismus abzulehnen, den es faktisch gar nicht gibt. Sie werfen den ‚nach-theistischen Theologen‘ vor, vom Theismus der Bibel und der Tradition ein allzu naives Bild gezeichnet zu haben: „das Bild eines außerweltlichen, aber ganz menschlich vorgestellten Wesens [...] Dieses primitiv anthropomorphe Gottesbild konnte man dann leicht verabschieden.“⁶⁸² Auch katholische Theologen kritisieren Sölles Verständnis vom Theismus, als würde der Theismus Gott „in einer räumlichen Über- oder Hinter- oder Außenwelt etabliert“ denken.⁶⁸³ Der Grundthese jeglicher Theismus-Kritik kann Kern zustimmen: Der biblische Gott ist mit dem metaphysischen Gott nicht identisch. Jedoch schließen sich der biblische Gott und der metaphysische Gott gegenseitig nicht aus. Kern weist darauf hin, dass die klassische Metaphysik Gott nicht vergegenständlicht hat. Der Mensch ist nur in der Lage, negativ über Gott zu denken und ihm lediglich Existenz zuzuschreiben, nicht aber zu erkennen, wie Gott sich zur Schöpfung verhält. Darüber kann nur Gott selbst, offenbarend in Jesus Christus, Auskunft geben.⁶⁸⁴

Sölle würde, nach Ansicht ihrer Kritiker, neben einem primitiven Theismus oder einem Theismus als philosophisches System, Gott selbst als Subjekt abschaffen. Gollwitzer fragt, wie sich christlicher Glaube „noch zur Sprache bringen kann, wenn er sich Sätze, in denen Gott Subjekt einer Tat-Aussage ist, schlechthin verbieten läßt“.⁶⁸⁵ Gerade die Botschaft Jesu muss nach Ott theistisch interpretiert werden, „nämlich als ein Wort Gottes – logischerweise eines Gottes, der fähig ist, zu

⁶⁸⁰ Vgl. auch Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*, 185: Die Theologen werden herausgefordert, „in der Theologie mit der Christologie zu beginnen und also um Jesu Willen von Gott reden“.

⁶⁸¹ Vgl. ders., *Umkehr zur Zukunft*, 146.

⁶⁸² Ott, H., *Gott*, 10 f.

⁶⁸³ Kremer, K., *Vertikalismus*, 147; Kremer räumt jedoch ein, dass es in der Theologie Ansätze gegeben hat, die Außerweltlichkeit Gottes in einem quantitativ-lokalen Sinn zu verstehen (161).

⁶⁸⁴ Vgl. Kern, W., *A-theistisches Christentum?*, 156 f.; vgl. auch Knauer, P., *Der Glaube kommt vom Hören*, 394 f.

⁶⁸⁵ Gollwitzer, H., *Von der Stellvertretung Gottes*, 135.

reden.⁶⁸⁶ Gerade in einer christozentrischen Theologie, die Sölle vertritt, muss man sich fragen, ob man das Handeln Gottes in Christus, der von Gott gesandt ist, streichen kann? Sölles Kritik am Theismus führt nach Kremer dazu, dass Gott „als ein personales Gegenüber des Menschen, als eine Wirklichkeit sui generis, verschieden von allem Menschlichen und Weltlichen“⁶⁸⁷ geleugnet wird.

Die Theologen, die den Theismus gegen Sölle in Schutz nehmen, wollen ihn reinigen von falschen Vorstellungen und mit dem Begriff der Transzendenz schärfen. Denn sie sehen die größte Gefahr in Sölles Theologie, dass Gottes Gegenübersein und Unterschiedenheit von der Anthropologie absorbiert wird.⁶⁸⁸ Die Gefahr besteht darin, dass aus Transzendenz eine unendliche Welt wird, dass die Welt letztlich Gott ersetzt.

Die Kritik über Sölles Christologie bezieht sich fast ausschließlich auf ihr Buch ‚Stellvertretung‘. Viele ihrer Kritiker begrüßen zunächst ihren Entwurf als einen bedeutsamen und ehrlichen Versuch,⁶⁸⁹ als ein „schönes und geistliches Buch“,⁶⁹⁰ eine positive Neuinterpretation der Stellvertretung,⁶⁹¹ als „höchst engagierte Position“.⁶⁹²

Gollwitzer erhebt wesentliche Einwände gegen Sölles Christologie und Soteriologie. Sölles Christusbild unterscheidet sich nach Gollwitzer nicht von der Aufklärung. Allein die Ethik Jesu stehe bei ihr im Zentrum.⁶⁹³ Die Überzeugung aus der Tradition, dass wir durch Christi Stellvertretung ‚aus der Verdammnis‘ ‚ein für allemal entronnen sind‘, treten bei Sölle für eine zeitweilige und vorläufige Stellvertretung zurück.⁶⁹⁴ Auch die Auffassung, dass Gott nicht in die Welt eingreift, hält Gollwitzer für falsch. Gerade in und durch Christus greife Gott in die Welt ein.⁶⁹⁵ Ähnliche Kritik kommt von Fries, der kritisiert, dass Sölle „das Christusgeschehen auf den Karfreitag reduziert und dabei ausschließlich die Ohnmacht und die Gott-

⁶⁸⁶ Ott, H., Gott, 12.

⁶⁸⁷ Kremer, K., Vertikalismus, 149.

⁶⁸⁸ Vgl. Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 116.

⁶⁸⁹ Vgl. Gollwitzer, H., Von der Stellvertretung Gottes, 20.

⁶⁹⁰ Ott, H., Wirklichkeit und Glaube I, 187.

⁶⁹¹ Vgl. Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 111 f.

⁶⁹² Fries, H., Theologische Überlegungen zum Atheismus, 278.

⁶⁹³ Vgl. Gollwitzer, H., Von der Stellvertretung Gottes, 67, 71.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd., 43.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd., 107.

verlässlichkeit des Gekreuzigten registriert.⁶⁹⁶ Er sieht richtig, dass bei ihr die Bedingung der Möglichkeit einer solchen radikalen Kenose, nämlich das ‚Einssein Jesu mit dem Vater‘ nur in Spuren erwähnt wird.⁶⁹⁷ Gerade diese ‚qualitative Differenz‘ fehlt Sölles Jesus, so Moltmann.⁶⁹⁸ Die Eigenart und die Unwiederholbarkeit des Leidens und Sterbens Christi werden bei ihr verdunkelt. Ihre Stellvertretungstheorie nennt Moltmann „negative Hoffnungstheologie“, weil sie von der Abwesenheit Gottes und der Nichtidentität des Menschen handelt. Folgende Einwände bringt er gegen Sölles Theorie vor:

1. Ein Stellvertreter kann sich selbst nur überflüssig machen, wenn die Stelle schon da ist und vom eigentlichen Inhaber nicht eingenommen werden kann. Wenn eine solche Stelle aber noch nicht vorhanden ist, dann schafft er die Stelle selbst neu und kann sich nicht überflüssig machen.

2. Auf Christus angewandt: Christus vermittelt nicht nur, sondern er selbst ist „der Grund für das neue Sein und die neue Identität“⁶⁹⁹. Er vertritt nicht nur das Reich der Identität, sondern in ihm ist dieses Reich da.

3. Wenn sich der Stellvertreter einmal, wie Sölle sagt, erübrigen sollte, wäre die ihm ermöglichte Identität nur die alte, verlorene Identität.⁷⁰⁰ Dieser Einwand übersieht jedoch, dass das Reich Gottes bei „Sölle nicht die Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern die Überbietung aller alten Zustände“ ist, die „nicht durch menschliche Kraft allein“ herbeigeführt werden.⁷⁰¹ Sölles Aussagen zur Erübrigung des Stellvertreters wollen eine Umschreibung der paulinischen Äußerung sein, „daß der Christus am Ende, nach der Vernichtung der Mächte, das Reich dem Vater übergeben wird (vgl. 1 Kor 15,24-28)“.⁷⁰²

Reidinger versteht nicht, warum Sölle Christus „unüberboten“ und „einmalig“ nennt,⁷⁰³ wenn Christus sich „erübrigen“ kann.⁷⁰⁴ Die Schwäche ihrer Christologie

⁶⁹⁶ Fries, H., Theologische Überlegungen zum Atheismus, 279.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd.

⁶⁹⁸ Vgl. Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott, 65.

⁶⁹⁹ Ebd., 251.

⁷⁰⁰ Vgl. ebd., 251 f.

⁷⁰¹ Loersch, S., Die Theologie Dorothee Sölles, 304.

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Vgl. Reidinger, O., Gottes Tod und Hegels Auferstehung, 49 f.

⁷⁰⁴ Vgl. ebd., 62.

ist nach Reidinger auf Hegel zurückzuführen, für den Chalkedon auf jeden Menschen anwendbar ist.⁷⁰⁵ Berechtigterweise kritisiert er das fehlende Fundament an ihrem Christus. Reidinger fragt zu Recht, worin sich das ‚Engagement Christi‘ für die Menschen gründet. Bei ihr ist es weder durch die „Sendung durch den Vater“ oder durch eine „messianische Berufung“ noch durch die Inkarnation begründet. Christus ist bei Sölle nur ein Mensch, der sich seiner ‚Begeisterung‘ bewusst wurde und damit eine ‚andere Stufe‘ erreicht hat.⁷⁰⁶

Wiederkehr, der Sölles Christologie zunächst würdigt, hat doch einige berechnete Einwände vorzubringen. Der wohl Treffendste ist die Frage nach dem qualifizierten Gottesverhältnis Jesu. Worin begründet sich seine Kenosis? Zuerst wirkt Gott bei Sölle wie ein ‚magnetischer Pol‘, der „die Wirklichkeit des Menschen, die Existenz und Verkündigung Christi, die Bewegung der Geschichte in Gang bringt und behält“, sobald man sich diesem Pol aber nähert, löst er sich auf und wird zur Bewegung selbst. Aus Gott der Identität des Menschen verbürgt, wird die Identität des Menschen selbst.⁷⁰⁷ Die Frage ist, worin besteht die bleibende Bedeutung Christi? Wenn selbst die Stellvertretung überholbar ist, warum hat Christus dann noch einen Vorrang vor anderen Menschen? Der übereinstimmende Punkt aller Kritik ist die Frage nach der Beziehung Jesu zu Gott. Jesu einzigartige, qualitativ andere Gottesbeziehung wird in Sölles Christologie nicht thematisiert.

4.2.5 Ergebnis

Sölles Intention ist es, dem heutigen Menschen das Christentum zu vermitteln. Dabei orientiert sie sich an der Glaubenswirklichkeit unserer Zeit. Besonders Menschen, die nicht glauben oder nicht mehr glauben können, möchte sie einen Zugang zu Gott vermitteln. Sie solidarisiert sich mit den Menschen, denen an das traditionelle Gottesbild von dem allmächtigen, punktuell eingreifenden Gott, nicht mehr glaubwürdig erscheint. Solch ein Gottesbild ist auch in der Theologie des 21. Jahrhunderts gängige Vorstellung. Böttigheimer bemerkt dazu: „Auf jeden Fall ist von

⁷⁰⁵ Vgl. Reidinger, O., Gottes Tod und Hegels Auferstehung, 49.

⁷⁰⁶ Vgl. ebd., 60.

⁷⁰⁷ Vgl. Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 115.

einem sentimental, anthropomorphen Glauben, wonach Gott gemäß menschlichem Agieren und Intervenieren immer wieder punktuell und teleologisch in die Geschichte der Welt bzw. des Einzelnen eingreift [...] abzusehen.“⁷⁰⁸ Genau in diese Richtung ist auch Sölles Rede vom Tod Gottes zu verstehen. Sölle leugnet die Existenz Gottes nicht. Es geht ihr um die „glaubende Annahme einer negativen Erfahrung Gottes, nämlich seiner Abwesenheit, Unwirksamkeit und seines ‚Todes‘“. ⁷⁰⁹ Der Wahrheitskern des Atheismus, der eine bleibende Abwesenheit Gottes annimmt, ist seine Ablehnung eines falschen Gottesbildes, „nämlich die Vorstellung von einem ‚höchsten Wesen‘, das zu innerweltlicher Kausalität in Konkurrenz tritt“. ⁷¹⁰

Sölle kämpft gegen einen Theismus, der Gott verdinglicht und als einen kalkulierbaren Faktor ansieht. Dieses Gottesbild, das nicht mehr mit Gottes Eingreifen rechnet, hat zur Folge, dass sie radikal Partei für die Opfer ergreift. Sie sieht Gott nicht mehr über oder jenseits der Welt, sondern er ist präsent gegenwärtig in den Leidenden selbst. Und hier beginnt ihre kenotische Theologie. Ihr Gott ist ein Gott, der sich inkarnierend entzieht, der ohnmächtig und machtlos wird, ein Gott, der sich abhängig macht von der Welt. Deshalb spricht sie von einem ‚Angewiesensein‘ Gottes auf die Menschen, damit seine Liebe sichtbar wird. Sie denkt Gott und Mensch so stark ineinander, dass man von einer ‚Perichorese‘ sprechen kann. Damit bekommt das ganze menschliche Leben religiöse Bedeutung. Das Ergebnis einer solchen Konzeption ist, dass Gott als personales Gegenüber des Menschen in Sölles Theologie gegenüber Jesus und den Menschen stark ins Nachtreffen gerät. Sie betreibt Theologie als Christologie und Christologie als Anthropologie. „Als die Zeit erfüllt war [...] setzte [Gott] sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit den Nichtidentischen.“⁷¹¹

Sölle entwirft eine anthropologische Stellvertretungslehre, die Gottes radikale Immanenz denkt. Wo geliebt wird, da ist Gott. Ihre Christologie entfaltet sie als

⁷⁰⁸ Böttigheimer, Chr., Glaubensnöte, 28 f.

⁷⁰⁹ Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 114; Vgl. auch Kessler, H. Den verborgenen Gott suchen, 7: „Dem spätmodernen Menschen ist Gott entschwunden. Er erfährt nicht Gott, er erfährt: Gott ist nicht mehr da.“

⁷¹⁰ Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 61 f.

⁷¹¹ Sölle, D., Stellvertretung, 173.

eine Lehre von der Kenosis. Jedoch bietet sie keine „geschlossene Christologie“,⁷¹² von der aus sie das Mensch- und Gottsein Jesu thematisiert. Sie vertritt eine implizite Christologie, die sich an den Synoptikern orientiert. Ausgangspunkt ihrer Christologie ist die Frage nach der Bedeutung Christi für den Menschen heute. Eine Hauptgefährdung des Menschen in einer anonym gewordenen Gesellschaft ist der Verlust von Identität. Diese Nicht-Identität bedeutet Leid für den Menschen, gerade auch weil er selbst nicht in der Lage ist, zu seiner Identität zu gelangen. Deshalb bedarf es jemanden, der ihn liebt. Der Liebende nimmt sich der noch ausstehenden Identität an. Diesen Vorgang findet Sölle im Begriff des Stellvertreters wieder. „Ein Mensch, der liebt, vertritt heute den, der nicht in der Identität ist.“⁷¹³ Wichtig ist für Sölle, dass Stellvertretung nicht mit Ersatz synonym verwendet wird. Beim Ersatz tritt ein Ebenbürtiger an die Stelle des Zuersetzenden, der die Stelle endgültig besetzt. Der Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar. Aber ohne Beziehungen ist dies nicht möglich. Da nach Sölle in der heutigen Zeit ein Rekurs auf Gott nicht mehr möglich ist und damit Gott nicht mehr für die Unersetzlichkeit des Menschen eintritt, ist der Mensch auf andere angewiesen, die ihn durch die Zeit der Nicht-Identität begleiten indem sie Liebende werden. Dieses Vorverständnis ist wichtig, um ihre christologische Deutung des Stellvertreters zu verstehen. Soll jedoch Christus für den modernen Menschen zum Stellvertreter werden, muss auch sein Amt in die moderne Sprache übertragen werden. In der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart, sieht Sölle die Stellvertretung Christi missverständlich aufgefasst.

In zweierlei Hinsicht ist Christus als Stellvertreter zu sehen:

1. Stellvertreter des nicht-identischen Menschen vor Gott: Christi eigene Identität als der wahre Mensch verbürgt uns die Verheißung zur Identität zu gelangen. Die in Christus gegebene Einheit von Menschsein und Identität birgt die Gefahr, die Zukünftigkeit des Reiches Gottes zu vergessen. Indem sich Christus mit uns identifiziert, kritisiert er unsere Nicht-Identität. Ein wichtiger Punkt für eine kenotische Christologie ist Sölles Bezeichnung der ‚Vorläufigkeit‘ für den Stellvertreter. In Christus ist die Erlösung zugleich da und noch nicht da. Er weist auf ein

⁷¹² Wiederkehr, D., Konfrontationen und Integrationen der Christologie, 113.

⁷¹³ Loersch, S., Die Theologie Dorothee Sölles, 366.

eschatologisches Heil hin, wenn Gott alles in allem sein wird. Ein weiterer wichtiger Punkt ist seine radikale Identifikation mit den Menschen. Christus ist ganz und gar Mensch. Er will den Menschen Vorbild sein und sie anleiten zu einem wahren Menschsein. Ein dritter Punkt wird hier wichtig: Christus ist abhängig von unserem Ja., d. h. er respektiert unsere Freiheit und kann uns damit das Heil nicht überstülpen.

2. Stellvertreter des ‚toten Gottes‘: Da Gott als über jeden Zweifel erhabene und verständliche Wirklichkeit heute nicht mehr vorkommt, ist auch die Inkarnation als Offenbarung Gottes nicht mehr so einfach verstehbar zu machen. Da der ‚Tod Gottes‘ für die Menschen schmerzhaft ist, brauchen sie einen Stellvertreter des abwesenden Gottes. Christus vertritt den nicht mehr unmittelbar gegebenen Gott. Wichtig und zentral ist dabei, dass die Identifikation in der Nichtidentität stattfindet. Das heißt, als Mensch identifiziert er sich mit Gott, als Mensch *ist* er Gott. In und durch sein Menschsein kommt Gott in den „Alltag der gewöhnlichen Leute“. ⁷¹⁴ Gott begegnet uns nur auf menschliche Weise. Damit ist Sölle gegen eine Realidentifikation Jesu mit Gott. Im Philipperhymnus findet sie Unterstützung für ihre These. Hier wird beschrieben, wie Christus in die Unkenntlichkeit, in die Nichtunterschiedenheit gegangen ist. Durch seine Gleichwerdung mit den Menschen teilt er auch sein Bei-Gott-Sein mit ihnen. Jedoch denkt Sölle Jesu Gottesverhältnis nicht substantiell, sondern relational und existentiell. Die göttliche und menschliche Natur sind nicht identisch.

Durch Christus bleibt die Stelle Gottes offengehalten, ohne ihn einfach zu ersetzen. Christus dient den Menschen, indem er die Botschaft vom Reich Gottes präsent hält, in dem Menschen füreinander eintreten, so dass sie immer wieder ihre Nicht-Identität überwinden. Um dies zu verdeutlichen, benutzt Sölle den Begriff des Schauspielers. Christus ‚spielt‘ seine Rolle in der Welt, aber nur in der Zwischenzeit. Christus verweist auf eine Zukunft, in der Gott erscheinen wird. Kenotische Christologie bedeutet damit, dass der ganze Gott noch aussteht; denn „das Geheimnis und die Fülle Gottes wird in der Geschichte (bis zur Vollendung in

⁷¹⁴ Sölle, D., Stellvertretung, 157.

der visio beata) nicht voll und erschöpfend erkannt, auch nicht durch den irdischen Jesus.⁷¹⁵

Durch Christi Kenose erkennen wir nach Sölle den wahren Gott. Gottes Kennzeichen sind Ohnmacht und Entäußerung. Durch die Inkarnation hat Gott seine ‚Sicherheit‘ verlassen und lebt unter weltlichen Bedingungen. Die Menschwerdung Gottes ist damit ein Gleichwerden Christi mit den anderen Menschen. Durch die Gleichwerdung gibt er seine Vorrechte, d. h. seine göttlichen Eigenschaften auf, um ganz und gar Mensch zu werden. Sölle versteht Jesu Gottesverhältnis nicht substantiell, als Identität von göttlicher und menschlicher Natur, sondern existentiell, als ein ‚Bei-Gott-Sein‘. Die Kenosis Gottes sieht Sölle allerdings in Jesu Menschsein. In seiner liebenden Hingabe an die Menschen zeigt sich die Selbstentäußerung Gottes, die sogar im Leid bis in den Tod standhält. Hier entdeckt sie Jesu Unterschied zu den übrigen Menschen. Er ist der ‚Gehorsame‘, d.h. er nimmt sich und seine Wünsche zurück und folgt ganz dem Willen Gottes. Diese Pro-Existenz Jesu setzt ein Selbstbewusstsein voraus, das weder vor Machthabern und ungerechten Strukturen, noch vor dem Tod Angst hat. Ein solches Verhalten bezeichnet Sölle als ‚Identität‘. Jesus kann deshalb als ‚sündenlos‘ bezeichnet werden. In seinem authentischen und wahren Menschsein zeigt sich nach Sölle Jesu Göttlichkeit.

⁷¹⁵ Kessler, H., Pluralistische Religionstheologie und Christologie, 166.

5 Eine kenotische Christologie

Einen ersten Zugang zu Jesus von Nazaret erhält man durch seine Biographie. Denn nicht der „ewige“ Gottessohn kann Gegenstand von Erkenntnis und Erfahrung sein, sondern „allein“ der in der historisch authentischen Figur Jesus von Nazaret anwesende Gottessohn.⁷¹⁶ Der Lebensweg Jesu wird häufig in der Theologie als Zugang zu seiner Gottheit ausgeklammert. Wichtig erscheinen entweder die Inkarnation, das Kreuz oder die Auferstehung. Doch bevor man erkennen kann, dass Gott sich in Jesus inkarniert hat oder dass das Kreuz die Bestätigung des Lebens Jesu ist, begegnet man zunächst seinem Evangelium, seinem Umgang mit den Menschen sowie seiner Gottesbeziehung.

Erst dann kann man nach der Provenienz Jesu fragen. So wie Markus noch einen Adoptianismus annimmt (Taufe Jesu), Matthäus und Lukas die Gottheit Jesu mit der Geburt beginnen lassen und schließlich in einem weiteren Reflexionsstadium Johannes das präexistente Gottsein Jesu sieht, so möchte ich in der vorliegenden Arbeit sein irdisches Leben selbst in den Blick nehmen. Ein erster Orientierungspunkt ist hierfür der Philipperbrief. Im Zentrum steht eine Bewegung Gottes auf die Menschen zu. Was sich die Menschen im Alten Testament erhofft haben, nämlich eine radikale Gegenwart Gottes unter den Menschen, ist in Christus Wirklichkeit geworden. Er wird zur „Schekhina“ Gottes. In Christus ist Gott nun auch körperlich bei den Menschen. Die zentrale Frage in dieser Arbeit lautet daher: Wie und auf welche Weise ist Gott in Christus bei den Menschen? Die Grundthese, die im Mittelpunkt meines Interesses steht, lautet folglich: Gott ist kenotisch in Jesus Christus gegenwärtig. Er zeigt uns kein Gottsein, sondern er zeigt, was es heißt, wirklich Mensch und somit wahrer Mensch zu sein. Jesus war wahrer Mensch (das bedeutet sündenlos), weil er nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebte.

In einem ersten Schritt möchte ich aufzeigen, dass man in einer kenotischen Christologie das Gottsein Jesu nicht an der historischen Figur ablesen kann, gleichzeitig indes auch aufzeigen, wie wichtig eine historische Jesusforschung für die

⁷¹⁶ Vgl. Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens II, 76; vgl. auch Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 77 f.

systematische Theologie sein kann.⁷¹⁷ Die historische Theologie kann uns Indizien zum Verständnis des Gottsein Jesu liefern. In einem weiteren Untersuchungsansatz ist der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem historischen und dem „geglaubten“ Jesus Christus nachzugehen. Der geglaubte Christus wird besonders durch das Konzil von Chalkedon definiert. Hier bleibt zu untersuchen inwieweit die Aussagen des Konzils heute noch nachzuvollziehen sind und inwieweit sie uns helfen können Jesus Christus besser zu begreifen.

5.1 Christologische Zugänge

5.1.1 Rückfrage an den historischen Jesus. Problem und Möglichkeiten

In dem in den USA berühmt gewordenen Jesusbuch *Meeting Jesus again for the First Time* von Borg erzählt der Verfasser, wie sein kindliches, naives Jesusbild durch die historische Kritik ins Wanken gerät. Durch das Studium lernt er den Unterschied zwischen dem historischen Jesus, dem Juden aus Nazaret und dem nachösterlichen Christus des Glaubens kennen. Er begegnet Jesus ganz neu, in einem neuen nachkritisch-naiven Jesusbild.⁷¹⁸ Diese Erfahrung von Borg ist wohl grundlegend für alle, die sich mit Jesus, dem Christus, beschäftigen wollen.

Man kann in der wissenschaftlichen Jesus-Forschung drei verschiedene Phasen unterscheiden: Die erste Phase beginnt in der Aufklärung. Vorher stellte man sich die Frage nach dem historischen Jesus nicht; die Forschung beschränkte sich darauf, die Evangelien zu paraphrasieren und zu harmonisieren. Ende des 18. Jahrhunderts propagierte Hermann Samuel Reimarus, dass der historische Jesus und der verkündete Christus nicht dieselben sind.⁷¹⁹ Die nun einsetzende Leben-Jesu-Forschung

⁷¹⁷ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 121.

⁷¹⁸ Vgl. Borg, M. J., *Meeting Jesus again for the first time*, 1-15: „For many, the childhood image of Jesus remains intact into adulthood. For some, that image is held with deep conviction, sometimes linked with warm personal devotion and sometimes tied to rigid doctrinal positions. For others, both within and outside of the church, the childhood image of Jesus can become a problem, producing perplexity and doubt, often leading to indifference toward or rejection of the religion of their childhood“ (1).

⁷¹⁹ Vgl. Jeremias, J., *Das Problem des historischen Jesus*, 6. Der katholische Dogmatiker Johann Evangelist v. Kuhn weist in seinem 1838 erschienen Werk ‚Das Leben Jesu. Wissenschaftlich bearbeitet‘ auf, dass Strauß‘ Rahmenbedingungen, mit denen er an das Geheimnis Jesu Christi herangeht, verengend und einschränkend sind, so dass die Evangelien als Glaubenszeugnisse gar nicht richtig zum Sprechen kommen.

versuchte, das Jesusbild von der kirchlich-dogmatischen Übermalung zu befreien, um so zum historischen Jesus vorzudringen.⁷²⁰ Eine große Diskussion entfachte David Friedrich Strauß mit seinem veröffentlichten Werk ‚*Das Leben Jesu, kritisch betrachtet*‘. Er unterscheidet dort zwischen dem historischen Jesus und der mythischen Übermalung der Evangelien. Die Idee der Gottmenschlichkeit, die er in Jesus Christus findet, braucht den Mythos als Einkleidung.⁷²¹ Das Ende der Leben-Jesu-Forschung wurde mit Johannes Weiß und Wiliam Wrede eingeläutet. Sie entdeckten die apokalyptische Eschatologie Jesu wieder und ließen das uneschatologische Jesusbild der liberalen Theologie zusammenstürzen.⁷²²

Die Leben-Jesu-Forschung besiegelte Albert Schweitzer mit seinem Buch ‚*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*‘. Er zeigte auf, dass die Darstellungen des Lebens Jesu zumeist Projektionen der Forscher waren, die sich einen eigenen Jesus nach dem Vorbild ihrer Ethik schufen.⁷²³ Der historische Jesus wurde „vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet.“⁷²⁴ Auf katholischer Seite wurde die Emanzipation der Exegese vom Lehramt ausdrücklich zurückgewiesen. Deziert wurde die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift verteidigt.⁷²⁵ Es wurde die völlige Identität von Konzilsaussagen mit der Schrift gefordert.⁷²⁶ Eine Zwischenphase erfolgte nach dem 1. Weltkrieg, der einen tiefen Einschnitt in der Theologie- und Geistesgeschichte zufolge hatte. Die dialektische Theologie trat an die Stelle der liberalen Theologie. Das Grundanliegen der dialektischen Theologie war es, eine angemessenen Sprache zu finden, um angesichts der unendlich großen Diastase von Gott sprechen zu können. Die Frage nach dem historischen Jesus wurde von Rudolf Bultmann und seiner Schule ausgeklammert.⁷²⁷ Er ist nicht an Jesu Biographie inte-

⁷²⁰ Vgl. Paulus, H.E.G., *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*.

⁷²¹ Vgl. Strauß, D.F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*.

⁷²² Vgl. Schramm, T., *Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung*, 260.

⁷²³ Vgl. Lindemann, A., *Zur Einführung*, 1.

⁷²⁴ Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 631.

⁷²⁵ Vgl. DH 3401-3419.

⁷²⁶ Vgl. DH 3427-3428.

⁷²⁷ Vgl. Bultmann, R., *Jesus*, 10: „Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.“

ressiert, sondern allein an Jesu Verkündigung und seiner Lehre, insbesondere an seiner Eschatologie und Ethik als Ruf zur Entscheidung.⁷²⁸ Eine der wichtigsten Erkenntnisse dieser Zeit ist, dass die christliche Botschaft nicht ‚historisch‘ gesichert werden kann; der Glaube wird nicht dadurch glaubwürdiger, dass er sich auf scheinbare oder tatsächliche Gegebenheiten des Wirkens oder der Verkündigung Jesu berufen kann.⁷²⁹ Und doch hat der Glaube seine Grundlage am historischen Jesus. Diese Erkenntnis und dieser Einspruch kommen aus der Bultmannschule selbst.

In der Nachkriegszeit rückte die Frage nach dem Leben Jesu wieder in den Mittelpunkt der Diskussion. Es entstand eine neue Frage nach dem historischen Jesus, „die nicht mehr den historischen Jesus gegen den kirchlichen Christus ausspielt, sondern vom Christus des Glaubens ausgeht und nach Anhaltspunkten für diesen kerygmatischen Christus im historischen Jesus fragt.“⁷³⁰ Für den Bultmannschüler Käsemann liegt die Notwendigkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus in der von der frühen Gemeinde behaupteten „Identität des erhöhten mit dem irdischen Herrn“, die auch wir nicht aufheben können, ohne „dem Dokerismus zu verfallen und uns der Möglichkeit zu berauben, den Osterglauben der Gemeinde von einem Mythos abzugrenzen.“⁷³¹ Auch Gerhard Ebeling kritisiert die Diastase zwischen Kerygma und historischem Jesus. Er betont die theologische Relevanz der Frage nach dem historischen Jesus. Bereits das Faktum, „daß das Kerygma von Jesus spricht“, fordere nämlich dazu heraus, „dieses Reden von einer historischen Person in der Weise ernst zu nehmen, daß man der Person, von der es spricht, historisch nachgeht“.⁷³² Bultmanns prinzipielles Verbot der Rückfrage wird dem Wesen des Kerygmas nicht gerecht, weil es verkennt, dass das Kerygma selbst den Anspruch erhebt, in allen seinen Aussagen auf Jesus bezogen zu sein.⁷³³ Für Ebeling kommt es darauf an, dass in dem Begriff ‚Wort Gottes‘ „Gott selbst zur Sprache

⁷²⁸ Vgl. Müller, P., Trends in der Jesusforschung, 4.

⁷²⁹ Vgl. Lindemann, A., Zur Einführung, 2.

⁷³⁰ Theissen, G., Theologie und Exegese, 320.

⁷³¹ Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, 203.

⁷³² Ebeling, G., Theologie und Verkündigung, 61.

⁷³³ Vgl. ebd., 64.

und zum Verstehen kommt.⁷³⁴ Er geht der Frage nach dem Grund des Glaubens nach und findet denselben im Grund des Kerygmas. Hier begegnet uns Jesus selbst, wobei „Gott in der uns angehenden Wirklichkeit so zur Sprache [kommt], daß diese Begegnung zum Grund des Glaubens wird.“⁷³⁵ Die sich anschließende christologische Diskussion innerhalb der systematischen Theologie geht davon aus, dass „der Glaube an Jesus als den Christus [...], obwohl er durch ihn nicht begründet werden kann, dennoch an ihm einen Anhalt haben [muss].“⁷³⁶ Besonders die Kontinuität zwischen vorösterlichem und nachösterlichem Jesus ist ein Anliegen der Theologen. Dass aus dem Verkündiger Jesus der verkündete Jesus Christus wurde, wird mit dem Entwicklungsschema von impliziter und expliziter Christologie beantwortet.⁷³⁷

Diese Erkenntnis nehmen spätere Theologen auf. Sie nehmen Erkenntnisse der modernen jüdischen Jesusforschung auf, die Jesus im Rahmen des Judentums verstehen. Hier sind besonders die Forschungen von David Flusser, Schalom Ben Chorin und Pinchas Lapide zu nennen. Für Flusser ist Jesus ein gesetzestreuer Jude, dessen zentrales Gebot die Nächstenliebe ist und der ganz und gar vom Reich Gottes bestimmt ist.⁷³⁸ Chorin spricht ganz persönlich vom ‚Bruder Jesus‘ und stellt ihn in die Nähe der Pharisäer.⁷³⁹ Lapide sieht Jesus ganz im Zusammenhang jüdischer Traditionen und betreibt vor diesem Hintergrund ‚jüdische Evangelienauslegung‘.⁷⁴⁰ Trotz aller Kritik⁷⁴¹ „stellen sie doch insgesamt einen wichtigen Beitrag zur Jesusforschung dar.“⁷⁴²

⁷³⁴ Ebeling, G., Theologie und Verkündigung, 80.

⁷³⁵ Ebd. 81.

⁷³⁶ Jüngel, E., Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 219.

⁷³⁷ Vgl. ebd., 236.

⁷³⁸ Flusser, D., Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1975.

⁷³⁹ Salom, B.-Ch., Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1994.

⁷⁴⁰ Lapide P., Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung, Gütersloh 1987.

⁷⁴¹ Vgl. Kümmel, W. G., Vierzig Jahre Jesusforschung, 121: „Angesichts dieser nur an Beispielen gekennzeichneten Methodenlosigkeit und Phantastik kann Ben Chorins Jesusbuch trotz seiner Verehrung für Jesus nicht als wissenschaftlich haltbar und darum auch nicht als Förderung unserer Kenntnis Jesu bezeichnet werden.“; 128: „[Man muss] bei aller Hochachtung für die große Schätzung, die F[usser] Jesus entgegenbringt, feststellen, daß dieses Bild Jesu nicht nur methodisch unhaltbar ist, sondern eine Verzerrung der geschichtlichen Wirklichkeit im Interesse der völligen Einfügung Jesu in das Judentum darstellt.“

⁷⁴² Müller, P., Trends in der Jesusforschung, 5.

Sie haben auf die christlichen Jesusdarstellungen eingewirkt und so zu einer neuen Frage nach dem historischen Jesus angeregt. „Daß Jesus Jude war und im Rahmen des zeitgenössischen Judentums betrachtet werden muß, gehört heute zu den Grundkenntnissen der Rückfrage nach Jesus.“⁷⁴³ Doch diese Erkenntnis scheint die einzige gemeinsame Basis der neuen Jesus-Forschung zu sein. Es gibt in der heutigen Forschung kein einheitliches Bild vom historischen Jesus. So charakterisiert Paula Fredriksen die Ergebnisse der neueren Jesus-Forschung: „What you see is what you get.“⁷⁴⁴ Jesus begegnet hier in sehr unterschiedlicher Weise, einmal als Prophet eines sozialen Wandels,⁷⁴⁵ als Frommer Israelit und Charismatiker,⁷⁴⁶ als wandernder Kyniker,⁷⁴⁷ als eschatologischer Prophet⁷⁴⁸, als geistvoll-unangepasster Weisheitslehrer⁷⁴⁹. Die unterschiedlichen Jesusbilder der neueren Forschung resultieren zum einen aus der komplexen Gestalt des antiken Judentums und zum anderen aus dem Umgang mit Quellen, den angewandten Methoden und Kriterien. Besonders die jeweiligen Überzeugungen der Forscher spiegeln sich in den unterschiedlichen Jesusdarstellungen wider. So wird die Projektionsthese von Albert Schweitzer wieder zur Geltung gebracht.⁷⁵⁰

⁷⁴³ Müller, P., Trends in der Jesusforschung, 5.

⁷⁴⁴ Vgl. Fredriksen, P., What You See Is What You Get, 75-97.

⁷⁴⁵ Vgl. Theissen, G., Im Schatten des Galiläers, 179: „[Jesus, der] Einstellungen und Verhaltensweisen der Oberschicht für kleine Leute beansprucht, z.B. materielle Sorgenfreiheit für Besitzlose, Weisheit für Ungebildete. Jesus vollzieht eine Werterevolution, eine Aneignung von Oberschichtwerten durch die Unterschicht“.

⁷⁴⁶ Vgl. Vermes G., Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, 205: „Alle Fäden – die Untersuchung Galiläas im ersten Jahrhundert, die des charismatischen Judentums sowie der Titel Jesu und ihrer Entwicklung – laufen in dem einen Punkt zusammen, der Jesus einen Platz in der ehrwürdigen Gesellschaft der Frommen, der alten Chassidim, zuweist [...] Jesus [...] gibt sich als einer der heiligen Wundertäter Galiläas zu erkennen“.

⁷⁴⁷ Vgl. Crossan, J. D., Der historische Jesus, 553: „[Jesus war] ein Vertreter jener bäuerlichen, volkstümlichen, mündlichen philosophischen Praxis, die man als jüdischen Kynismus (oder kynisches Judentum) bezeichnen könnte“. „[Der Kynismus] war ein Widerstand gegen die Zwänge der mediterranen Kultur, gegen die Herrschaft von Ehre und Schande, von Patronat und Klientenwesen, und zwar weniger in der Theorie als in der Praxis eines Lebensstils, im Aussehen, in der Kleidung, beim Essen, in der ganzen Lebensführung. Diese Kyniker waren sozusagen Hippies in einer Welt augusteischer Yuppies“.

⁷⁴⁸ Vgl. Sanders, E. P., Sohn Gottes, 348: „[Jesus war] ein charismatischer und autonomer Prophet“; 383: „Er erwartete einen entscheidenden Eingriff Gottes, durch den sich die Verhältnisse von Grund auf ändern würden“.

⁷⁴⁹ Vgl. Borg, M. J., Jesus. Der neue Mensch, 214: „Er war ein bemerkenswert freier Mensch. Frei von Furcht und ängstlichen Vorurteilen, war er frei, zu verstehen und zu lieben. Seine Freiheit gründete sich auf den Geist, aus dem auch die anderen wesentlichen Merkmale seines Lebens hervorgingen: Mut, Einsicht, Freude und vor allem Barmherzigkeit. Sie alle bringt der Geist hervor“.

⁷⁵⁰ Vgl. Danz, Ch., Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker, 197.

Doch inwiefern ist die Frage nach dem historischen Jesus wichtig für eine systematische Theologie? Die historische Frage ist uns seit der Aufklärung und der Moderne aufgegeben. „Sich aus der Diskussion der historischen Vernunft auszuklinken, ist kein gangbarer Weg.“⁷⁵¹ Die Rückfrage an den historischen Jesus bleibt für die Theologie weiterhin ein wichtiges Unterfangen. Die Historiographie hat darauf zu achten, „daß Sachverhalte, die als historische zugänglich sind, als solche nicht geglaubt werden können.“ Umgekehrt verhindert die Systematik, „daß man meint, die Wahrheit von Glaubensaussagen könne positiv historisch verifiziert werden.“⁷⁵² Nach der Frage der dogmatischen Bedeutung des historischen Jesus haben wir die Problematik zu beachten, dass Gott nicht historisch erkennbar ist. Er kann allein aufgrund seines offenbarenden Handelns erkannt werden. Gotteserkenntnis ist Glaubenserkenntnis und diese kann nur im Heiligen Geist und nicht durch historische Erkenntnis begründet werden. Und doch sind alle theologischen Aussagen auf historische Erkenntnisse zurückbezogen, da sich Gott im Medium eines geschichtlichen Menschen offenbart hat.⁷⁵³ Die historische Wissenschaft kann niemals zur Gottheit Jesu vorstoßen und den Glauben an ihn positiv wecken. „Ihre Möglichkeit ist nur notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung.“⁷⁵⁴ Wenn der Theologie und der Kirche daran liegt, Jesus nicht nur als einen exemplarisch guten Menschen zu sehen, sondern als wahren Gott und wahren Menschen, dann muss eine systematische Theologie den Rahmen, die Grammatik einer Jesusinterpretation liefern. Innerhalb dieses Rahmens ist dann nach den Anhaltspunkten zu suchen, wie sich die Gottheit Jesu geoffenbart hat. Denn obwohl der „Versuch, die Gottheit Jesu in seiner irdischen Lebenswirklichkeit, also im Bereich der ‚Tatsachen‘, wahrzunehmen,“ unweigerlich dazu führt „daß man auch aus der Gottheit Jesu Christi eine

⁷⁵¹ Becker, J., Jesus von Nazareth, 4.

⁷⁵² Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 294.

⁷⁵³ Vgl. Jüngel, E., Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, 215f; W. Pannenberg räumt der historischen Rückfrage wesentlich mehr Gewicht bei. Bei ihm nimmt die Historizität der Auferstehung einen wichtigen Platz ein: „Kann hingegen die Faktizität des Ostergeschehens in irgendeinem genauer zu beschreibenden Sinne unterstellt werden, dann ist es möglich, die Geschichte des Christusbekenntnisses bis hin zur Ausbildung des christologischen und trinitarischen Dogmas der Kirche als Explikation des der Geschichte Jesu im Lichte des Ostergeschehens eigenen Bedeutungsgehalts zu beschreiben“ Pannenberg, W., Systematische Theologie, 323 f.

⁷⁵⁴ Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 99.

„Tatsache“ macht⁷⁵⁵, muss man in der „menschlichen Wirklichkeit Jesu die Konturen seiner göttlichen Sohnschaft“ entdecken können. Denn „wenn die menschliche Geschichte Jesu die Offenbarung seiner ewigen Sohnschaft ist, dann muß die letztere in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein.“⁷⁵⁶

5.1.2 Christologie von oben vs. Christologie von unten

5.1.2.1 Protestantische Theologie

Einer der Ersten, der zwischen einer Christologie ‚von unten‘ und ‚von oben‘ unterschieden hat, war Ferdinand Christian Baur. Zu der Gegenüberstellung kommt er beim Vergleich der Theologie des Paulus mit der des Johannes.⁷⁵⁷ Der paulinische Christus ist, trotz aller Steigerung seiner göttlichen Würde, wesentlich Mensch; der johanneische ist der Person nach substanziell Gott.⁷⁵⁸ ‚Von unten‘ bzw. ‚von oben‘ bezeichnen bei Baur verschiedene Wege der Interpretation. Eine Christologie ‚von unten‘ ist ausschließlich eine synoptische und paulinische Sichtweise. „Nur vom paulinischen Standpunkt konnte man zum johanneischen fortgehen, nicht aber umgekehrt vom johanneischen zum paulinischen.“⁷⁵⁹ Die johanneische Sicht ‚von oben‘ ist für Baur die weiterentwickelte Form der Christologie und somit „die offenbarungstheologisch wertvollere“.⁷⁶⁰

Isaak August Dorner setzte sich kritisch mit Baur auseinander und versuchte in seiner Christologie die bei Baur divergierenden Zugänge ‚von unten‘ und ‚von oben‘ zu wahren. Gegen Baur wendet er ein, dass das Christentum keine bloße, sich entwickelnde Theorie ist, sondern dass letztlich sein Ursprung in Jesus v. Nazaret liegt.⁷⁶¹ Auch in der Entwicklung der Christologie bleibt Jesus Christus der Be-

⁷⁵⁵ Fischer, Joh., Wahrer Gott und wahrer Mensch, 202.

⁷⁵⁶ Pannenberg, W., Systematische Theologie, 365.

⁷⁵⁷ Vgl. Baur, F. Chr., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 312: „Was in Ansehung der Person Christi bei Paulus immer noch ein menschlich-göttliches Verhältnis ist, ist bei Johannes ein absolut göttliches“.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 313.

⁷⁵⁹ Ebd., 314.

⁷⁶⁰ Kaiser, A., Möglichkeiten und Grenzen, 20.

⁷⁶¹ Vgl. Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Vorwort XXIII u. XXV.

zugspunkt.⁷⁶² Nach Dorner fängt die Erkenntnis beim anthropologischen Weg an und führt zum theologischen Weg.⁷⁶³ Wichtig erscheint mir, dass ‚von unten‘ und ‚von oben‘ bei ihm nicht nur Erkenntniswege, sondern das Gegenüber von Gottheit und Menschheit bezeichnen, als Bedingung von Offenbarung: „Der sich offenbarenden Gott oder Logos und der Begriff des Menschen verhalten sich so zueinander, daß einer nur durch den anderen seine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes; und nur indem ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisiert.“⁷⁶⁴ Hier wird deutlich, dass für ihn eine Christologie ‚von oben‘ und ‚von unten‘ untrennbar zusammen gehören. Die beiden Ansatzpunkte haben einen gegenseitigen interpretatorischen Bezug.

Eine Christologie ‚von unten‘ vertritt Werner Elert. Seine gesamte Dogmatik fußt auf der Christologie. Von hier aus lassen sich alle anderen Traktate aufbauen.⁷⁶⁵ Elert sieht zwar in einer Christologie ‚von oben‘, die von den Dogmen der alten Kirche und der Zwei-Naturen-Lehre ausgeht, einen legitimen Weg, trotzdem spricht er sich für eine Christologie ‚von unten‘ aus. Gerade dem heutigen Menschen sei die Bedeutung des Natur-Begriffs nicht mehr verständlich zu machen. In Folge dessen muss man die Begriffe wieder erläutern und landet dann automatisch beim Ansatz einer Christologie ‚von unten‘.⁷⁶⁶ Deswegen setzt Elert beim geschichtlichen Jesus Christus an, seinem Wort, seiner Tat und seinem Widerfahrnis.⁷⁶⁷ Die Gottessohnschaft Jesu leitet er aus dem Selbstzeugnis Jesu ab. „Denn

⁷⁶² Vgl. Dorner, I. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 65: „[In Jesus Christus hatte] die Kirche die christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich.“

⁷⁶³ Vgl. ders., System der christlichen Glaubenslehre II, 256: „Der Knecht Gottes, der vollendete Mensch kann nur aus der vollendeten Offenbarung stammen, was dann als ein neues Kommen Jehovas zu seinem Volk und seinem heiligen Tempel bezeichnet wird.“

⁷⁶⁴ Ders., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 64.

⁷⁶⁵ Vgl. Elert, W., Der christliche Glaube, 355.

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., 355-359.

⁷⁶⁷ Vgl. Elert, W., Der christliche Glaube, 358: „Durch die Lehre der Apostel über Christus hindurch auf den Grund dieser Lehre und ihres Glaubens an Christus hindurchschauen. Das ist aber kein anderer als der geschichtliche Christus von der Geburt bis zur Auferstehung, den sie gehört und gesehen hatten.“ Elert setzt voraus, daß die biblischen Schriften auch das wirkliche Zeugnis über Jesus enthalten. Sein christologischer Ansatz basiert somit auf der Position M. Kählers, nach der es kein Zurück mehr hinter den biblischen Christus gibt. Kritik kommt von Ratschow, C.H., Jesus

bereits der irdische Mensch Jesus Christus hat den Anspruch erhoben, ‚der‘ Sohn Gottes zu sein.⁷⁶⁸ Die Apostel und Jünger Jesu haben sein Wort so vernommen, dass nur er der Sohn Gottes sein kann. Aufgrund seines Wortes kamen sie zum Glauben und wussten sich in dem gleichen Sohnesverhältnis wie Jesus. Das Kreuz und die Auferstehung sind dann die letztgültige Bestätigung seines Selbstzeugnisses.⁷⁶⁹

Paul Althaus knüpft an Albrecht Ritschls Forderung an: „Erst müssen wir Christi offenbare Gottheit nachweisen können, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektieren.“⁷⁷⁰ Für ihn muss jede Christologie beim geschichtlichen Jesus ansetzen, „und an ihm die Züge zeigen, um derenwillen wir an Jesus Christus glauben.“⁷⁷¹ Die Verkürzungen Ritschls jedoch lehnt er ab, da sich die Gottheit Jesu an seinen ethisch-religiösen Handlungen gezeigt hätte.⁷⁷² Wichtig ist für ihn die Frage, wer Jesus jetzt für mich ist. In einem zweiten Schritt kann man dann die Rückfrage nach dem historischen Jesus stellen, die er für möglich, ja sogar für notwendig hält.⁷⁷³ Eine Christologie ‚von unten‘ hat einzusetzen, „wie die neutestamentlichen Evangelien bei dem Menschen Jesus und seiner Geschichte und besinnt sich darauf, wodurch er uns den Glauben an ihn abfordert und abgewinnt.“⁷⁷⁴ Ist dieser erste Weg gegangen, muss auch der zweite Weg ‚von oben nach unten‘ besritten werden, um darzulegen „was der Glaube an Jesus an Erkenntnis seines Wesens einschließt.“⁷⁷⁵ Für Althaus kann die Christologie die Gottheit Jesu nicht beweisen. Alle angeblichen ‚Beweise‘, die gerne angeführt werden, wie Selbstzeugnis Jesu, seine Sündenlosigkeit, seine Wunder, seine Auferstehung, sind nur für den schon Glaubenden als solche erkennbar. Indem sich Gott in einem Menschen erschließt, wird er durch die Menschlichkeit verhüllt.⁷⁷⁶ Die Schrift und das Dogma können

Christus, 67: „Wir sind ja, von der Exegese aus gesehen, in einer anderen Position. Die Fragen nach dem historischen Jesus und nach den Ereignissen seines Daseins werden gegenwärtig von den Exegeten sehr viel ‚positiver‘ beantwortet als vor dreißig oder vierzig Jahren.“

⁷⁶⁸ Ebd., 453.

⁷⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁷⁰ Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 377.

⁷⁷¹ Althaus, P., Die Christliche Wahrheit, 197.

⁷⁷² Vgl. ebd., 197.

⁷⁷³ Vgl. ebd., 195.

⁷⁷⁴ Ebd., 196.

⁷⁷⁵ Ebd., 197.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., 198.

keine Gewissheit schaffen über die Gottheit Jesu, diese kommt „von Anfang an nur existentiell zustande, nur in der Begegnung mit Christus selbst.“⁷⁷⁷

5.1.2.2 Katholische Theologie

In der traditionellen katholischen Theologie muss „einer kath. Christologie die Lehre von Gott dem Einen und Dreifaltigen vorausgehen.“⁷⁷⁸ Der methodische Aufbau der traditionellen Christologie⁷⁷⁹ war bei den Vertretern einer Christologie ‚von unten‘ innerhalb der protestantischen Christologie nicht mehr akzeptabel. Grillmeier deutet dies in seinem Artikel an: „Aber die Gefahr einer Blickverengung muß vermieden werden, um die ganze Fülle der christlichen Aussageweisen in Schrift und Tradition auszuschöpfen.“⁷⁸⁰ Einer Christologie ‚von oben‘⁷⁸¹ muss „eine Christologie ‚von unten‘ entsprechen.“⁷⁸² Sie muss aufzeigen können, „wie wir zur Erkenntnis der Selbstpräsenz des Sohnes kommen, weil diese Erkenntnis über das Erkannte selbst Wesentliches aussagt.“⁷⁸³ Dabei reicht nicht die bloße Feststellung der Selbstaussagen Christi, sondern „auch andere Momente, die nicht nur als

⁷⁷⁷ Althaus, P., Die Christliche Wahrheit, 200; Pannenberg dagegen geht nicht wie Althaus von der jeweiligen Glaubenssituation des heutigen Menschen aus, also von der Frage, wer Jesus ist, um von da aus auf Jesus als den Grund des Glaubens zu kommen. Seine zentrale Frage lautet: Wer war Jesus? Pannenberg, W., Grundzüge, 21: „Wenn von Jesus als dem Grund unseres Bekenntnisses zu ihm die Rede sein soll, vom Grund unseres Glaubens an ihn, dann kann das nur der damalige Jesus sein. Dieser Grund unseres Glaubens bewährt sich allerdings und muß sich bewähren an unserer gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung, aber er selbst liegt ganz und gar in dem damals Geschehenen.“ Pannenberg spricht sich dezidiert gegen eine Christologie ‚von oben‘ aus. Sie setzt nämlich voraus, „daß man [...] auf dem Standpunkt Gottes selbst stehen [müßte], um den Weg des Sohnes Gottes in die Welt hinein zu verfolgen. Wir denken aber faktisch immer von einer geschichtlich bestimmten menschlichen Situation aus. Wir können deren Grenzen nie einfach überspringen. Und so muß unser Ausgangspunkt in der Frage nach dem Menschen liegen; nur auf diesem Wege kann nach seiner Gottheit gefragt werden.“ (Ebd., 29)

⁷⁷⁸ Grillmeier, A., Christologie, 1161.

⁷⁷⁹ Ebd., 1163: „Die Christologie ist seit Chalkedon in Ost und West aufgebaut auf den wenigen Begriffen der zwei Naturen, der einen Hypostase und der Annahme der menschl. Natur durch die Person des Wortes [...] Entsprechend der Tradition wird das Begriffspaar Natur-Person das letzte u. umfassende Aufbauschema der Ch. abgeben, in der üblichen Weise einer Ch. der absteigenden Annahme einer menschlichen Natur durch die Person des Logos.“

⁷⁸⁰ Ebd.

⁷⁸¹ Vgl. ebd. 1164: „Die Ch. muß aus der Trinitätslehre eine wirkliche Lehre vom Logos u. Sohn des Vaters voraussetzen können, insofern dieser nicht nur ‚eine‘ der drei göttl. Personen ist, sondern gerade der, in dem ‚Gott‘ (als der ursprunglose Vater) sich ausspricht, wenn der Logos sich selbst als die Selbstmitteilung Gottes in die Welt hinein entäußert. ‚Wort‘ und ‚Sohn‘ enthalten einen besonderen Verweis nach ‚außen‘ u. zur Geburt, der keiner anderen Person zu eigen ist.“

⁷⁸² Grillmeier, A., Christologie, 1164.

⁷⁸³ Ebd.

„Glaubenserkenntnis“ im allgemeinen gekennzeichnet werden dürften“.⁷⁸⁴ Grillmeier weist darauf hin, dass schon in den Evangelien und Apostelbriefen die beiden Perspektiven einer Christusdeutung zu finden sind: „Es gibt eine Christologie ‚von oben‘ und eine solche ‚von unten‘. Die einen betonen zuerst die Rechte der Gottheit in Christus, die anderen die der Menschheit. Hier liegt der Ton auf der ‚Einheit‘, dort auf der Verschiedenheit.“⁷⁸⁵

Karl Rahners Christologie ‚von unten‘ basiert auf der Befürchtung einer monophysitischen Verkürzung der Menschheit Jesu im durchschnittlichen kirchlichen Glaubensbewusstsein. So würde die Menschheit Jesu zur bloßen ‚Livrée‘ der Gottheit degradiert, was notwendig zu einem mythologischen Missverständnis führen muss.⁷⁸⁶ Besonders in seinen jüngeren Schriften bekennt er sich immer öfter zu einer Christologie ‚von unten‘,⁷⁸⁷ die er jedoch mit seiner transzendentalen Christologie gleichsetzt.⁷⁸⁸ Er sieht den Menschen als „die arme Verwiesenheit auf ein Geheimnis der Fülle“. Wenn nun Gott die menschliche Natur als die seine annimmt, dann ist diese „schlechthin dort angekommen, wohin sie kraft ihres Wesens immer unterwegs ist.“ So ist die Menschwerdung Gottes „der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit.“⁷⁸⁹ So wertvoll dieser Ansatz ist, so bleiben doch Fragen: Ist Jesus der hypostatisch geeinte Mensch oder ‚nur‘ ein eschatologischer Prophet?⁷⁹⁰

Hans Küngs christologischer Entwurf ‚von unten‘ basiert ähnlich wie Rahners auf einer pastoralen Sorge, die traditionelle Christusgestalt dem heutigen Menschen zugänglich zu machen. Auch er hält an den altkirchlichen Dogmen fest und nutzt sie als Leitlinien für seine Neuinterpretation.⁷⁹¹ Doch letzter Maßstab ist nicht das

⁷⁸⁴ Grillmeier, A., Christologie, 1164.

⁷⁸⁵ Ders., Zum Christusbild der heutigen kath. Theologie, 285.

⁷⁸⁶ Vgl. Rahner, K., Schriften zur Theologie 1, 176, Anm. 3.

⁷⁸⁷ Ders., Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 87.

⁷⁸⁸ Vgl. Thüsing, W., Christologie, 65.

⁷⁸⁹ Rahner, K., Schriften zur Theologie 4, 140 f.

⁷⁹⁰ Nach W. Kasper führt der Ansatz Rahners dazu, „daß er seine Christologie nicht in der Relation von Vater und Sohn, sondern als einmaligen Höhepunkt des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses entwickelt.“ (Kasper, W., Christologie von unten? 158). Auch H. U. v. Balthasar fragt kritisch: Wieso sollte es auf diese Art „der auf vollkommene, makellose Weise transzendierende Mensch Maria nicht ebenso bis zu einem Gottmenschen bringen?“ (Balthasar, H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2/2, 147).

⁷⁹¹ Vgl. Küng, H., Christ sein, 123 f.

Dogma, sondern der geschichtliche Jesus, „wie er uns hier und heute begegnet.“⁷⁹² Nach Küng ist es unmöglich zu beweisen, dass Gott durch Jesus gesprochen hat, dieser Glaube kann sich allein auf Gott stützen.⁷⁹³ So setzt er sich klar von der liberalen Theologie ab und fügt seinem Ansatz ein ‚von oben‘ ein.

Der christologische Entwurf von Piet Schoonenberg kann als eine Christologie ‚von unten‘ betrachtet werden.⁷⁹⁴ Zusammenfassend und für die weitere Diskussion fruchtbar sind folgende Momente seiner Christologie zu nennen: die menschliche Geschichte Jesu bildet den Ausgangspunkt. In dieser menschlichen Geschichte ist Gottes Beziehung zur Welt und somit seine Initiative erkennbar, losgelöst von Jesus ist sein Handeln nicht erkennbar. Aus dem Ansatz ‚von unten nach oben‘ ist der Weg ‚von oben nach unten‘ nicht ausgeschlossen, sondern der Zweite dient dazu, sich das auf den ersten Blick Erkennbare klar vorstellen zu können (implizit wird zu explizit). Auf dem Weg ‚von oben nach unten‘ kann man zu keinen neuen innerweltlichen Erkenntnissen gelangen, trotzdem können neue Perspektiven zu der ‚von unten‘ hinzugefügt werden: „Wenn einmal aus der Auferstehung Jesu auf die Fülle des Heiligen Geistes oder die Fleischwerdung des Wortes in ihm geschlossen ist, kann sein ganzes Leben in allen Dimensionen (von Anfang an) als durch den Geist gewirkt (‚empfangen vom Heiligen Geist‘) und vom Logos personalisiert gesehen werden.“⁷⁹⁵

Die katholische Christologie erkennt die gleichen Probleme wie die protestantische Christologie, doch der Rückbezug auf das Dogma von Chalkedon wird immer wieder herausgestellt und gleichzeitig verlebendigt.

Meines Erachtens geht es bei der Frage nach einer Christologie ‚von oben‘ oder ‚von unten‘ um eine methodische Frage: Bildet eine Christologie ‚von oben‘, wie sie sich in Chalkedon niedergeschlagen hat, den Rahmen innerhalb dessen man eine Christologie ‚von unten‘ betreiben kann? Dies fordert gerade eine kenotische Christologie, deren Rahmen die Präexistenz (das Woher-Christi) und seine Erhöhung

⁷⁹² Küng, H., Christ sein, 152.

⁷⁹³ Vgl. ebd., 155.

⁷⁹⁴ Vgl. Kasper, W., Schilson, A., Christologie im Präsens, 115: „Christologie ohne Zweiheit. Eine Christologie von unten“; Vgl. Auer Joh., Kleine katholische Dogmatik Bd. IV/1: Jesus Christus – Gottes und Mariä ‚Sohn‘, 59 ff.

⁷⁹⁵ Schoonenberg, P., Auf Gott hin denken, 70.

bilden. Innerhalb dieses Rahmens zeigt sich uns, wie den Jüngern, ein konkreter Mensch. Die Gefahr einer Christologie ‚von unten‘ besteht nun darin, Jesu Gottheit anhand seines Lebens aufweisen zu wollen. Karl Barth hat völlig Recht, wenn er diese Vorgehensweise kritisiert. Eine Art ‚Emporidealisieren‘ Jesu ist unmöglich, da Gott nur durch Gott offenbar werden kann.⁷⁹⁶ „Der Erkenntnisgrund für die Gottheit Jesu ist darum nicht eine Art ästhetische Schau seiner Menschheit, sondern allein das Wort Gottes“⁷⁹⁷, das uns jedoch nur kenotisch, d. h. in menschlichen Worten in einem geschichtlichen Menschen begegnet. Doch wir begegnen heute in der Schrift einem geglaubten und schon von den Autoren interpretierten Christus. Dieser Christus hat natürlich etwas mit dem historischen Jesus zu tun, sonst wäre er reine Fiktion. Doch um das Verhältnis seines Mensch- und Gottseins an den Texten abzulesen, brauchen wir gewisse Spielregeln, Grammatiken, die im Chalkedonense definiert wurden. Wir werden sehen, dass diese nicht beliebig definierbar sind, sondern so gestaltet, dass die Vernunft keine Einsprüche mehr haben kann eine mythologische Vermischung von Gott und Welt.

5.1.3 Chalkedon Verhältnisbestimmung zwischen Gottsein und Menschsein

„I’m one of a large number of theologians today who want to leave Nicaea and Chalcedon behind as documents of their own time which are no longer helpful to us today.“⁷⁹⁸ Diese Kritik von John Hick steht beispielhaft für die vielen Kritiken am Dogma von Chalkedon in unserer Zeit: Die Theologie nach dem zweiten Vatikanum kann nicht mehr fixiert auf den Gott-Menschen Jesus Christus schauen, auf den Herrn in zwei Naturen, wie uns das Dogma von Chalkedon verkündet. Vielmehr muss die Theologie die vielfältigen Bilder Christi in ihre Forschung einbeziehen.⁷⁹⁹ Meine These lautet: Die Kritiker kämpfen berechtigter Weise gegen christologische Zerrbilder an. Diese entstehen, wenn man das Dogma von

⁷⁹⁶ Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/1, 422 ff.

⁷⁹⁷ Kasper, W., Christologie von unten? 159 f.

⁷⁹⁸ Hick, J., The Rainbow of Faith, 95.

⁷⁹⁹ Vgl. Hödl, L., Neuansätze in der dogmatischen Christologie, 24: „Wir stehen nicht mehr vor dem Wandbild des göttlichen Heilandes und Erlösers, das im Christusbuch der dogmatischen Theologie von H. Schell († 1906) bis K. Adam noch in diesem Jahrhundert betrachtet und beschrieben wurde; wir gehen in einer Bilder-Galerie“.

Chalkedon substanz-ontologisch und nicht relational-ontologisch⁸⁰⁰ versteht. Denn dann kann man nur noch von einem Mythos⁸⁰¹ sprechen, bei dem sich Gott und Welt vermischen, der aber nicht mehr mit der Vernunft vereinbar wäre. Es gibt mehrere Probleme, die sich bei einer zu oberflächlichen Betrachtung des Dogmas ergeben.

Problem 1: Chalkedon ist nicht biblisch, sondern hellenistisch.

Eine erste Kritik gegen das Dogma lautet meist, die Formel des Chalkedonense sei zu wenig biblisch orientiert und ein Abbild des Hellenismus jener Zeit. Die Hellenisierung des Christentums ist seit der Reformation bis in unsere Gegenwart ein viel diskutiertes Thema.⁸⁰² Besonders Adolf von Harnack hat die Ansicht vertreten, dass aus der Auslegung des Neuen Testaments mit Hilfe der griechischen Philosophie, durch die Apologeten im 2. und 3. Jahrhundert, eine Verfremdung der ursprünglichen Verkündigung der Frohen Botschaft in ein Glaubensgesetz resultierte.⁸⁰³ Durch seine historisch-kritische Forschung wollte er zum Kern, zum ‚zeitlo-

⁸⁰⁰ Nach Welte, B. gibt es zwei Weisen des philosophischen Denkens. Jede philosophische Theorie ist danach einteilbar, ob sie „alle Verhältnisse nur in Bezug auf die *Substanz* [oder] alle Substanzen von einem *Verhältnis* aus“ begreift (Welte, B., Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, 9).

Die Relation wurde in der aristotelisch-scholastischen Tradition als ein Akzidenz angesehen und damit als hinzukommende Seinsbestimmung aufgefasst. Die Relation ordnet ein Seiendes auf etwas anderes hin (Aristoteles, Kategorien, c.7, 8a, 31f.). Dieses Verständnis, das an der Substanz orientiert ist, entspricht unserer Alltagserfahrung. Wir bestimmen die Substanz vom sinnlich wahrnehmbaren Einzelding her. Jedoch kann die Welt beschrieben werden durch Beziehungen und Wechselwirkungen (Knauer, P., Glaube kommt vom Hören, 40). Thomas v. Aquin hat die Relation als „esse ad (aliquid)“ bestimmt (STh I, q.28, a.2). Die Eigenschaft der Relation ist hier etwas Relatives. Also etwas, das als solches nicht begriffen werden kann, ohne etwas von ihm Verschiedenes zugleich mitbegriffen zu haben (Vgl. Kraschl, D., Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis, 42). Das Relative als Relatives kann niemals ohne ein anderes begrifflich bestimmt werden. Das Wesen der Relation besteht somit im Verweisen auf anderes („esse ad aliquid“).

⁸⁰¹ Vgl. Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 263: „eine mythologische Vermischung von Gott und Welt [...] scheidet an der universalen Geltung des ‚unvermischt und ungetrennt‘ der chalzedonischen Christologie.“ Vgl. auch Rahner, K., Chalkedon – Ende oder Anfang, 9: „Mythologisch ist die Vorstellung vom Menschwerden eines Gottes derart, daß das ‚Menschliche‘ an ihm nur die Verkleidung, die Livree, ist, deren er sich ‚bedient‘, um seine Anwesenheit hier bei uns zu signalisieren, ohne daß das Menschliche gerade dadurch seine höchste Ursprünglichkeit und Selbstverfügung gewänne, daß es von Gott angenommen wird.“

⁸⁰² Vgl. Glawe, W., Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912.

⁸⁰³ Vgl. Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, 78. Vgl. auch ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 19 f.: „Die christliche Religion [wurde] sehr schnell zu einer Lehre, welche an dem Evangelium zwar ihre Gewißheit, aber nur zum Teil ihren Inhalt hatte.“ Harnack kommt zu dem Schluß: „Die neutestamentliche Botschaft ist eingegliedert

sen‘ Evangelium vordringen. In seinem ‚Wesen des Christentums‘ arbeitete er drei grundlegende Elemente heraus: das Kommen des Gottesreiches, die Botschaft vom Vater und vom unendlichen Wert der Menschenseele und das Gebot der Liebe.⁸⁰⁴ Er erklärt alle geschichtlichen Ausdrucksformen des Christentums für belanglos.⁸⁰⁵ So übt er scharfe Kritik am Dogma von Chalkedon. Die Formel sei nicht streng auf die Soteriologie ausgerichtet. Besonders die vier negativen Bestimmungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur sind im Tiefsten irreligiös. Nur der Monophysitismus ist nach Harnack das legitime Erbe der Theologie des Athanasius und der treffende Ausdruck des griechischen Christentums.⁸⁰⁶ Die jüngere Kritik von Küng, Dewet oder Schillebeeckx bezieht sich zwar auf die Hellenisierung des Christentums, aber ihre Einstellung ist differenzierter als noch bei Harnack. Den Prozess der Hellenisierung sehen sie als historisch legitim und unumgänglich an.⁸⁰⁷ Kritisch sichten sie hinter dem Christusbild der Konzilien „das unbewegliche, affektlose Antlitz des Gottes Platons, der nicht leiden kann.“⁸⁰⁸ Mit der ontologischen Interpretation der biblischen Christologie mittels griechischer Metaphysik wurde der Akzent nicht mehr auf das besondere geschichtliche Leben Jesu Christi gelegt, sondern es wurde allein das Sein Jesu in den Vordergrund gerückt. So haben sich nicht nur die Redeweise über Jesus Christus verändert, sondern auch die Schwerpunkte und Perspektiven.⁸⁰⁹ Gerade seit dem Konzil von Nizäa wurde der johanneische Christus zur Norm erhoben. Der synoptische Christus ist dadurch immer mehr in den Hintergrund getreten. So wurde der Akzent

in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war.“ (Ebd.)

⁸⁰⁴ Harnack, A. v., *Das Wesen des Christentums*, 54.

⁸⁰⁵ Vgl. Schmitz, H.-J., *Frühkatholizismus bei A. v. Harnack*, 64; Kritik erfährt er von R. Bultmann. Er warf ihm eine Art ‚Geschichtspantheismus‘ vor, insofern er aus der Geschichte mit Hilfe der Wissenschaft eine göttliche Kraft und Wirklichkeit (in Jesus) zu erfassen suchte. (Vgl. Bultmann, R., *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, 5).

⁸⁰⁶ Vgl. Harnack, A. v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, 375 f.: „Das Chalkedonense hat dem Orient das Minimum geschichtlicher Auffassung, das man von der Person Christi noch besass, erhalten, indem es die Konsequenzen der Erlösungslehre abschnitt, die der Christus der Evangelien völlig auszutilgen drohten“.

⁸⁰⁷ Dewet, L., *Die Grundlagen des Glaubens I*, 94.

⁸⁰⁸ Küng, H., *Christ sein*, 123. Dagegen die Erkenntnisse der neueren Philosophiegeschichte: Vgl. Hager, F.P. *Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik*, 53: Der Gott Plotins ist „kein totes weltfernes Abstraktum, noch ein bloß subjektiver, in sich notwendiger Gedanke“.

⁸⁰⁹ Vgl. Küng, H., *Menschwerdung Gottes*, 622.

einseitig gelegt und wesentliche Aspekte des Christusglaubens auf lange Zeit begraben.⁸¹⁰

Die Kritik an der Einseitigkeit des Christusbildes, die dazu führte, dass bis in die heutige Zeit noch vorwiegend an einen doketischen und monophysitischen Christus geglaubt wird, ist berechtigt, jedoch war die Hellenisierung unumgänglich. Dies hat besonders Grillmeier in seinen Forschungen zur Dogmengeschichte nachgewiesen. Gerade die Verkündigung eines inkarnierten und gekreuzigten Sohnes Gottes war eine Provokation gegenüber der griechischen Kultur und der römischen Macht. Die Philosophen des Mittelplatonismus hatten „sich ein geschlossenes Gebäude der griechischen Paideia errichtet, das für alles offen war, nur nicht für die *novitas christiana*, das Erscheinen nämlich des ganzen und ungeteilten Logos in einem ungebildeten und schließlich gekreuzigten Menschen.“⁸¹¹ Die Christen mussten versuchen, ihren Glauben an Jesus Christus als den gekreuzigten Gott der heidnischen Welt annehmbar zu machen. Dazu benutzten sie die zeitgemäßen Denkmittel.⁸¹² Besonders Origenes im Osten und Tertullian im Westen ließen sich in ihren Reflexionen, zum Teil mit gefährlicher Annäherung an die Philosophen, auf die griechische Denkwelt ein.

Doch die weiteren theologischen Überlegungen führten zu einer Enthellenisierung, denn Arius hatte die Hellenisierung des Christentums auf die Spitze getrieben, indem er das gestufte mittelplatonische Weltbild übernommen und auf den christlichen Logos übertragen hatte. Die Enthellenisierung zeigt sich in der Eigenart des Christlichen. Die Theologen haben eine „Lösung des Problems von Gottes Welttranszendenz und Weltimmanenz, worum die Griechen vergeblich ge-

⁸¹⁰ Vgl. Schillebeeckx, E., *Jesus*, 504 f. Wie wichtig ihm der synoptische Christus ist, und welche Gefahr im johanneischen lauert, zeigt folgendes Zitat: „Ich will nach möglichen Zeichen im historisch-kritisch konstruierten Jesus-Bild suchen, nach Zeichen, welche die menschliche Frage nach Heil auf das christologische Angebot einer Antwort ausrichten können, die auf ein besonderes Heilshandeln Gottes in diesem Jesus hinweist; und ich tue das in der gleichen das Neue Testament kennzeichnenden Reaktion gegen die vorkanonischen ‚*theios anēr*‘-Christologien, gegen die Christologie eines irdischen, in menschliche Gestalt verkleideten Gottes (nach griechischen Modell), [...] weil solche Vorstellungen den authentischen Sinn des wahren Sohnes Gottes verkennen“ (ebd. 28).

⁸¹¹ Grillmeier, A., *Christus licet uobis in utis Deus*, 87.

⁸¹² Vgl. *Gaudium et spes* 44: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie [die Kirche] gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellung und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen.“

rungen haben“ gefunden. So kommt Grillmeier zu dem Schluss: „So ‚hellenistisch‘ die Darbietung des Christlichen aussehen mag, den Inhalt konnte der griechische Logos nicht schaffen, er konnte höchstens helfen, ja er mußte dazu in Dienst genommen werden, ihn zu übersetzen und ‚griechisch‘ zu formulieren.“⁸¹³

Problem 2: ‚Aporetik der Zweinaturenlehre‘

Seit Schleiermacher⁸¹⁴ findet sich die Rede von der Aporie der Zweinaturenlehre. Pannenberg greift in seiner Christologie die Thesen Schleiermachers wieder auf und entwickelt sie weiter. Das Grundproblem ist ihm zufolge der „Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf“⁸¹⁵. Wie kann es zu einer Einheit in Jesus von Gottheit und Menschheit kommen? Nach Pannenberg erscheint Jesus als „ein Wesen, welches zwei – und zwar entgegengesetzte – Substanzen in sich trägt und vereinigt.“⁸¹⁶ Und dies führt zu unausweichlichen Aporien. „Wenn Gottheit und Menschheit als zwei Substanzen, zwei Wesenheiten, in der Individualität Jesu miteinander verbunden sein sollen, dann werden entweder beide zu einem Dritten vermischt oder die Individualität, die konkrete Lebenseinheit Jesu wird gesprengt.“⁸¹⁷ Alle christologischen Versuche, die von der Zweinaturenlehre ausgehen, kranken daran, dass sie zu ‚Zusammensetzungshypothesen‘ genötigt sind, in denen die ‚Lebenseinheit‘ Jesu nicht voll gewährleistet werden kann.⁸¹⁸ Doch man muss die ‚Zusammensetzungshypothese‘ differenzieren.

Zum einen gibt es den Versuch des Apollinarios, der die Einheit in Christus als eine Natursynthese verstand und den Versuch des Nestorius, der Einheit und Verschiedenheit auf unterschiedlichen Ebenen ansiedelte. Chalkedon und die neuchalkedonische Inkarnationslehre sind Nestorius gefolgt; die Einheit in Christus darf eben nicht unvermittelt als Zusammensetzung von Naturen verstanden werden.⁸¹⁹ Pannenberg will zu Recht in seinem Ansatz die beiden Naturen unterscheiden, doch so läuft er Gefahr sie zu trennen. Er stimmt mit Gogarten überein, dass

⁸¹³ Grillmeier, A., *Christus licet uobis in utrisque Deus*, 111.

⁸¹⁴ Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube II*, §96.

⁸¹⁵ Pannenberg, W., *Grundzüge*, 292.

⁸¹⁶ Ebd.

⁸¹⁷ Ebd., 295.

⁸¹⁸ Vgl. ebd., 334.

⁸¹⁹ Vgl. Essen, G., *Die Freiheit Jesu*, 196.

Jesus „gerade in seinem Menschentum der Sohn Gottes ist.“⁸²⁰ Doch Pannenberg kritisiert, dass Gogarten nicht unterscheidet „zwischen der Sohnschaft Jesu (als der Gottessohnschaft dieses Menschen) und seinem irdischen Lebensweg“.⁸²¹ Pannenberg trennt hier Jesus in zwei Subjekte, da er die Gefahr einer mythologischen Vorstellung sieht, bei der das Menschsein Jesu „direkt identisch mit der Gottessohnschaft“⁸²² ist.

Eine ähnliche Kritik kommt aus dem Lager des Pluralismus. J. Hick unterstellt Chalkedon eine ‚numerische Identität‘ Jesu mit Gott.⁸²³ Eine qualitative Identität zwischen der Liebe des Vaters zu den Menschen und der Jesu zu den Menschen (so wie die Liebe der einer Mutter zu ihren Kindern die gleiche Qualität haben kann wie die Liebe einer anderen Mutter zu ihren Kindern) reicht nach Hick nicht aus, um die Inkarnation zu bestätigen. Um zu verdeutlichen, was er mit ‚numerisch‘ meint, vergleicht er das Verhältnis zwischen Jesus und dem Vater mit dem Verhältnis zwischen Sonnenstrahlen und der Sonne selbst.⁸²⁴ Er unterstellt Chalkedon und der christlichen Tradition die unterschiedslose Gleichsetzung des historischen Jesus mit Gott. So kann er die problematische Gleichung aufstellen: „der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen.“⁸²⁵

⁸²⁰ Gogarten, Fr., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 242.

⁸²¹ Pannenberg, W., *Grundzüge*, 348. Vgl. die Kritik von Schönborn, Chr. v., ‚Aporie der Zweinaturenlehre, 435 f.: „Aber gerade diesen Unterschied will ja die ‚dogmatische‘ Christologie [...] nicht machen, sondern sie will, ausgehend von der konstitutiven Gottessohnschaft Jesu, konsequent den ganzen Weg Jesu als den des fleischgewordenen Wortes sehen, und zwar so, daß dieses ‚Fleisch‘ seine ganze geschichtliche, menschliche, soziale, schuldbedrückte Realität als das Fleisch des Wortes hat.“

⁸²² Pannenberg, W., *Grundzüge*, 348.

⁸²³ Vgl. Hick, J., *Christology at the Cross Roads*, 158: „And so one’s inclination is to say that there is meaning in the idea of the agape of Jesus towards the men and women whom he met being qualitatively identical with the Agapé of God towards those same individuals, but that there is no meaning in the idea that Jesus’ agape towards men was numerically identical with God’s Agapé towards them.“

⁸²⁴ Vgl. Hick, J., *Christology at the Cross Roads*, 164: „The neo-Chalcedonian claim is that the eternal divine Agapé towards mankind ‘caused Jesus’ agape towards the men and women whom he met, in a sense analogous to that in which the radiating energy of the sun ‘causes’ the falling of its rays upon the earth’s surface.“

I. Dalferth kritisiert das Verständnis einer numerischen Identität der Liebe Gottes mit der Jesu: „Die Problematik dieses Versuchs ist, daß der Begriff der numerischen Identität damit doch wieder auf den der qualitativen Identität reduziert wird. Denn wie soll man diese Kontinuität eines Ereigniszusammenhangs zwischen noumenon göttlicher Liebe und phänomenaler menschlicher Liebe denken?“

⁸²⁵ Hick, J., *Jesus und die Weltreligionen*, 187.

Auch Karl Rahner kann diese berechtigte Kritik Hicks teilen. Inhaltlich treffen sich beide. Doch Rahner sieht sich als Interpret der Tradition, wohingegen Hick sich als Gegner dieser versteht. Rahner kann solche Aussagen verstehen: „ich kann doch gar nicht glauben, daß ein Mensch Gott ist, daß Gott ein Mensch (geworden) ist.“⁸²⁶ Er sieht in diesen ‚Ist‘-Aussagen das Problem, dass sie, wenn sie falsch verstanden werden, zu einer häretischen, monophysitischen Vorstellung führen. Der Sinn dieser ‚Ist‘-Aussagen ist verschieden zu denen, die in unserer Alltagssprache vorkommen. Hier handelt es sich um eine Identität zwischen Subjekt und Prädikat.⁸²⁷ Bei christologischen Aussagen dagegen handelt es sich nicht um eine ‚Realidentifikation‘ zwischen Subjekt und Prädikat. „Denn Jesus in und nach seiner Menschheit, die wir sehen, wenn wir ‚Jesus‘ sagen, ‚ist‘ nicht Gott, und Gott in und nach seiner Gottheit ‚ist‘ nicht Mensch im Sinn einer Realidentifikation.“⁸²⁸

Letztendlich geht es um die Frage, wie Gottes Gottsein gewahrt werden wenn Gott Mensch wird? Und: Wie kann ein Mensch, der zugleich wahrer Gott ist, voll und ganz Mensch bleiben? Diese Fragen sind nach Walter Kasper „ein ungeklärtes und vielleicht unklärbares Problem.“⁸²⁹ Aber dann kann die christologische Einheit nur aporetisch, im Sinne einer „paradoxen Identität“⁸³⁰ zur Sprache gebracht werden, die zu einer objektiven Aporie wird.⁸³¹ Auch Rahner kommt letztlich zum Schluss, dass der „Einheitspunkt der hypostatischen Union“⁸³² unbestimmt bleibt. Peter Knauer möchte vor dem Dogma nicht kapitulieren, denn falls es sich wirklich um ein „unklärbares Problem“ oder eine „Aporie“ handeln würde, dann wäre jede rational verantwortete Theologie bereits im Ansatz unmöglich.⁸³³ Nach Rahner würden die beiden Naturen, „nicht in einer dritten ‚Natur‘ vermischt, sondern bestünden ‚ungetrennt‘ (vom Logos) und ‚unvermischt‘ (unter sich)“⁸³⁴. Hierzu be-

⁸²⁶ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 285.

⁸²⁷ Vgl. ders., Gott ist Mensch geworden, 62.

⁸²⁸ Ders., Grundkurs des Glaubens, 284.

⁸²⁹ Kasper, W., Jesus der Christus, 283.

⁸³⁰ Bultmann, R., Zum Problem der Entmythologisierung, 197.

⁸³¹ Vgl. Hoff, G. M., Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie, 371: „Mit der Aporetik Chalkedons erhält die Christologie als ganze einen aporetischen Index – und durch sie die Theologie schlechthin“. Ebd., 370: „Die aporetische Formel von Chalkedon drückt in der Sprache und Logik Negativer Theologie das grundsätzliche christliche Glaubensgeheimnis aus.“

⁸³² Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 285.

⁸³³ Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, Anm. 172.

⁸³⁴ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 281.

merkt Knauer, dass die Begriffe ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘ so antithetisch verstanden werden, „daß man sie nur miteinander vereinbaren kann, indem man sie auf Verschiedenes bezieht.“⁸³⁵ Diese ganzen Probleme entstehen nach Knauer, wenn man an einer substanz-orientierten Ontologie festhält. In einem solchen Paradigma kann die Einheit von verschiedenen Wirklichkeiten nur als partielle Identität oder wenigstens als Berührung in einem Punkt gedacht werden. Durch die vier Negationen des Chalkedonense: ἀσυγχύτως – unvermischt, ἀτρέπτως – unverändert, ἀδιαρέπτως – ungeteilt, ἀχωρίστως – ungetrennt, wird das Gottsein Gottes und das Menschsein des Menschen streng unterschieden und dennoch untrennbar vereint. Jeder mythische Vorgang einer „vorübergehenden Verwandlung Gottes in Menschengestalt wird entschieden ausgeschlossen zugunsten der mit Nachdruck betonten Unterscheidung Gottes und des Menschen.“⁸³⁶ Für das weitere Verstehen dieser Personseinheit ist es wichtig, die Bedeutung dieser vier Begriffe zu erfassen. Fundamental ist es, darauf zu achten, dass man ‚unterscheiden‘ nicht mit ‚trennen‘ und ‚verbinden‘ nicht mit ‚vermischen‘ verwechselt.⁸³⁷ Nur durch Anwendung einer relationalontologischen Interpretation ist hier weiterzukommen. (1) Das Wort ἀσυγχύτως – unvermischt, bedeutet den Ausschluss jeder auch nur partiellen substanzialen Identität von Gottsein und Menschsein.⁸³⁸ „Damit ist endgültig ein Schlußstrich unter die Versuchung gezogen, Gott in irgendeiner Weise als Teil, als höchstes Seiendes (summmum ens) im komparativistischen Sinn zu sehen.“⁸³⁹ Gott bleibt auch in seiner Menschwerdung der ganz Transzendente. (2) Das zweite Wort präzisiert das erste. ἀτρέπτως – unverändert, will sagen: Die voneinander unterschiedenen Wirklichkeiten bleiben in sich selbst was sie sind. „Das Gottsein wird nicht gemindert, und das Menschsein wird nicht zu einem Übermenschen gestei-

⁸³⁵ Knauer, P., Die chalkedonische Christologie, 7.

⁸³⁶ Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens II, 78. Vgl. auch Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 90: „Zunächst bedeutet in der ‚Zwei-Naturen-Lehre‘ das Wort ‚zwei‘ nicht die Zusammenzählbarkeit zweier gleichartiger Sachverhalte, sondern nur die schlechthinnige Unterschiedenheit von Gottsein und Menschsein.“

⁸³⁷ P. Smulder kritisiert Theologien, die auf die Unterscheidung aufmerksam machen; doch er erkennt, dass unterscheiden nicht trennen heißt: „Wenn man die ‚Naturen‘ Gottes und des Menschen so leicht unterscheidet, wie Chalkedon das voraussetzt, ist dann die menschliche Erscheinung und das menschliche Handeln Jesu noch Selbstoffenbarung Gottes?“ (Smulder, P., Dogmengeschichtliche und lehrantliche Entfaltung der Christologie, 468).

⁸³⁸ Vgl. Knauer, P., Die chalkedonische Christologie, 9.

⁸³⁹ Schönborn, Chr. v., Gott sandte seinen Sohn, 144.

gert.⁸⁴⁰ Wenn man das Wort mit „unverwandelt“ übersetzt, dann erkennt man noch deutlicher den Einspruch gegen jegliche Vorstellungen von einer Metamorphose des Göttlichen ins Menschliche und umgekehrt.⁸⁴¹ Das ἀτρέπτως besagt weiterhin, dass das Menschsein Jesu in allem den Gesetzmäßigkeiten des Geschaffenen unterliegt und begründet damit die Lehre von der Eigengesetzlichkeit weltlicher Wirklichkeiten (vgl. GS 36,2; 41,2). (3) Das dritte Wort ἀδιαρέπτως – ungeteilt, wehrt sich gegen Vorstellungen, die das Gottsein und Menschsein Jesu als Teile eines umfassenden Ganzen verstehen (wie angrenzende Substanzen). Positiv ausgedrückt heißt das: Die Einheit der beiden voneinander unterschieden bleibenden Wirklichkeiten ist ursprünglicher als eine Einheit, die durch nachträgliche Zusammensetzung zustande kommt.⁸⁴² „Die menschliche Natur Jesu ist vom ersten Augenblick ihrer Existenz an bereits hineingeschaffen in den Selbstbesitz des Sohnes“.⁸⁴³ (4) Das vierte Wort ἀχωρίστως – ungetrennt, weist in Richtung der relationalen Interpretation: Die voneinander unterschieden bleibenden Naturen Jesu dürfen nicht getrennt voneinander bestehend gedacht werden. Sie sind „miteinander durch die Relation des göttlichen Selbstbesitzes, in die das Menschsein Jesu aufgenommen ist, verbunden.“⁸⁴⁴ Das heißt: Die eine Wirklichkeit ist auf die andere bezogen und existiert ohne die andere nicht. Doch diese Einheit in der Person des Logos eint in sich die unterschiedlichen Naturen, ohne sie zu zerstören (zu vermischen, zu verändern).

Nur eine göttliche Personeneinheit vermag zu einen, ohne aufzulösen.⁸⁴⁵ Gott erschafft die endliche, innerweltliche Existenz, den Menschen Jesus in den Grundselbstbesitz der zweiten Person hinein. So verfügt Gott über das Sein des Menschen Jesus, dass es zur ‚personal-eigenen‘ Existenz des Sohnes Gottes wird.⁸⁴⁶ Nach diesem Verständnis besteht das Personsein Jesu in seiner Gottessohnschaft. Wichtig ist hierbei, dass man den Begriff der Person nicht länger mit dem der individuierten

⁸⁴⁰ Knauer, P., Die chaledonische Christologie, 9.

⁸⁴¹ Vgl. Schönborn, Chr. v., Gott sandte seinen Sohn, 144.

⁸⁴² Vgl. Knauer, P., Die chaledonische Christologie, 10.

⁸⁴³ Ebd.

⁸⁴⁴ Knauer, P., Die chaledonische Christologie, 10.

⁸⁴⁵ Vgl. Schönborn, Chr. v., Gott sandte seinen Sohn, 145.

⁸⁴⁶ Vgl. Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 772.

Substanz gleichsetzt, sondern relational versteht.⁸⁴⁷ Man muss also das personale Sein Christi als Beziehung denken. „Das Personsein Jesu Christi ist seinem Wesen nach durch den Gottesbezug konstituiert und zugleich wesentlich bezogen auf Mitmensch und Welt.“⁸⁴⁸

Da es nun an keinem Punkt zu einer Überschneidung oder Vermischung der beiden Naturen kommt und die zweite göttliche Person keine wahre Relation auf etwas Geschaffenes (hier die menschliche Natur Jesu) haben kann, kann das Gottsein Jesu als solches auch nicht an seinem Menschsein abgelesen werden.⁸⁴⁹ Deshalb lehrt Chalkedon auch in Anlehnung an den Hebräerbrief: Jesus ist „in allem uns gleich außer der Sünde“ (DH 301). Der Unterschied zwischen Jesu Menschsein und dem unsrigen liegt somit nicht in dem ‚Was‘, sondern nach dem ‚Wie‘.⁸⁵⁰ Hierin wirkt sich seine Gottessohnschaft auf sein Menschsein aus. Es besteht bei ihm keine Kluft mehr zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Er ist der Mensch, der sich nicht unmenschlich verhält.⁸⁵¹ Die Enhypostasie bewirkt, dass die menschliche Natur zur ihrer Bestimmung geführt wird, nämlich zur Gottesgemeinschaft. Die vollkommene Gottbezogenheit Jesu ist der Grund für seine Beziehung zu seinen Mitmenschen. Er ist im Unterschied zum alten Adam der wahre Mensch, da er nichts anderes beansprucht zu sein als ein gottunterschiedener Mensch unter Menschen.⁸⁵² Dass er dennoch Gott ist, wirkt sich für sein Menschsein daher in nichts anderem aus als

⁸⁴⁷ Vgl. Wenz, G., Chalcedon 451, 182; siehe auch Pannenberg, W., Art. Person, 231: „Trotz dieser Schwierigkeiten vermochte es die altkirchliche Theologie noch nicht, die Identifizierung von P[erson] und Individualität grundsätzlich zu überwinden [...] Der Sache nach war schon die altkirchliche Christologie [...] dahin gelangt P[erson] als Relation zu verstehen“. Vgl. auch ders., Grundzüge, 351: „‘Person‘ nämlich ist ein Relationsbegriff, und da das Verhältnis, die Relation Jesu zum Vater in seiner Hingabe an ihn identisch ist mit dem in der Bezeichnung ‚der Sohn‘ gemeinten Verhältnis zum Vater, so ist Jesus in seiner menschlichen Hingabe an den Vater identisch mit der ewigen Person des Sohnes Gottes.“

⁸⁴⁸ Wenz, G., Chalcedon 451, 182; Vgl. Evans, D. B., Leontius von Byzanz, in: TRE 21, 5-10.

⁸⁴⁹ Vgl. Thomas v. Aquin, STh I, q.13, a.7 c: „Gott steht außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen. Alle Geschöpfe sind auf ihn hingeordnet, und nicht umgekehrt. Deshalb ist klar, daß sich die Geschöpfe real auf Gott selbst beziehen. Aber in Gott gibt es keine reale Beziehung von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine begriffliche Beziehung“ (zit. nach Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 53, Anm 59.).

⁸⁵⁰ Vgl. Schönborn, Chr. v., Gott sandte seinen Sohn, 142.

⁸⁵¹ Vgl. Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 94.

⁸⁵² Vgl. Wenz, G., Chalcedon 451, 185.

darin, „daß er nicht aus der Angst um sich selbst lebt und auch andere Menschen aus ihrer Angst um sich selbst erlöst.“⁸⁵³

5.2 Die Kenosis Gottes

Folgende kleine Geschichte von Sören Kierkegaard macht die Grundidee der Kenosislehre deutlich: Es war einmal ein mächtiger König, der ein armes, einfaches Mädchen liebte und die Liebe des Mädchens gewinnen wollte. Er hätte das Mädchen problemlos zwingen können, ihn zu heiraten. Da das Mädchen ohnehin die Macht und Herrlichkeit des Königs suchte und bei ihm sein wollte, wäre solcher Zwang völlig überflüssig gewesen. Doch der König möchte nicht wegen seiner Macht geliebt werden. Wie kann er nun die wahre Liebe des Mädchens gewinnen? Er muss sich auf die gleiche Ebene mit dem Mädchen begeben, um sich der Liebe des Mädchens sicher zu sein. Er muss Knecht werden, um ganz und gar mit ihr gleich zu sein.⁸⁵⁴

Genau diese Notwendigkeit besteht auch für Gott. Wenn er unsere Liebe gewinnen will, eine echte Liebe, die nicht nur liebt, weil er so mächtig und gewaltig ist, dann muss er ein Mensch werden, auf seine Machtfülle verzichten und den Menschen auf Augenhöhe begegnen. In der Menschwerdung nimmt Gott, anders als in der Geschichte vom König nicht nur die Knechtsgestalt zum Schein an, sondern er wird ganz und gar Mensch. Genau das bedeutet eine kenotische Selbstmitteilung Gottes. Sie „geschieht nicht triumphal und sozusagen einbahnig, sondern in der Weise des Menschsein – ‚dem Menschen gleich‘ – das heißt weltbezogen, geschichtlich bedingt [und] verhüllt im Fragment.“⁸⁵⁵

⁸⁵³ Knauer, P., *Der Glaube kommt vom Hören*, 95. Vgl. auch Hulsbosch, A.: „Die göttliche Natur Jesu hat nur Bedeutung in dem heilbringenden Mysterium, insoweit sie die menschliche Natur verändert und emporhebt. Insoweit sie dies tut, haben wir eine neue Weise des Menschseins . . . Die göttliche Natur ist irrelevant, außer insoweit sie die menschliche Natur emporhebt; sofern sie dies nicht tut, hat sie für uns keine Bedeutung; sofern sie es jedoch tut, haben wir es mit einer menschlichen Wirklichkeit zu tun. Wenn wir sagen: Jesus ist außer Mensch auch Gott, dann haben wir mit dem ‚auch Gott‘ nichts zu tun, weil es nicht in die menschliche Heilswirklichkeit übersetzt ist“ (zit. nach Schillebeeckx, E., *Jesus*, 528).

⁸⁵⁴ Vgl. Kierkegaard, S., *Philosophische Brocken*, 27-33.

⁸⁵⁵ Stubenrauch, B., *Dialogisches Dogma*, 28.

Gottes Gegenwart in Raum und Zeit, in dem Menschen Jesu, „ist verhüllt ἐν ὁμοιώματι σαρκός [...] Dieser Gott-Mensch Jesus Christus ist [...] in der Gestalt des ὁμοιώμα σαρκός, d. h. in verhüllter Gestalt, in der Gestalt des Ärgernisses.“⁸⁵⁶ Eine kenotische Christologie muss immer darauf hinweisen, dass der sich in Jesus Christus geschichtlich offenbarende Gott nicht einfach der ‚epiphane oder diaphane‘ Gott ist, der sich eindeutig zu erkennen gibt. Ganz eindeutig thematisieren dies der Philipperhymnus und der Hebräerbrief. Der Präexistente entäußert sich seiner ‚Gottesgestalt‘, seiner Hoheit und Herrlichkeit und nimmt die ‚Knechtsgestalt‘, die völlige Unerkennbarkeit an. Die „konkrete Gleichgestalt“ zu den Menschen betont der Hymnus zweimal (ἐν ὁμοιώματι *ανθρώπων* γενόμενος καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς *ἄνθρωπος* (Phil 2,7). Auch für den Hebräerbrief steht die Radikalität der Menschwerdung Christi fest. Er hatte nicht übermenschliches oder halbgöttliches an sich. Damit bleibt jede „Erkenntnis Gottes in Welt und Geschichte [...] zweideutig“;⁸⁵⁷ er ist zunächst der Abwesende, nicht Erkennbare. Erst im Glauben kommt man vom Sehen zum Schauen.

Die Kenosis Christi kann als „Grundvorgang der Gottesoffenbarung“, als „Bewegung Gottes selbst“ verstanden werden.⁸⁵⁸ Die Selbstmitteilung Gottes als Wort Gottes ist letztlich nur dann sinnvoll, wenn Gott uns als Mensch begegnet und dieses Wort Gottes mitmenschlich kommunizierbar wird. In einem menschlichen Wort wird genau das gesagt, was Gott uns Menschen sagen will.⁸⁵⁹ Gott will nach Schelling mit den Menschen kommunizieren, sich selbst, sein Wort den Menschen anbieten. Gerade indem er schwach wird, eröffnet er den Menschen die Möglichkeit einer ‚persönlichen‘ Beziehung.⁸⁶⁰ Gott will uns in Jesus etwas sagen, was nur er selbst sagen kann, nämlich dass er uns liebt. Gott belehrt uns nicht in einer theoretischen Art und Weise über irgendwelche Satz Wahrheiten, sondern er gibt sich selbst als Liebe.⁸⁶¹ Dieses Motiv ist für Gianni Vattimo der Grund für die „Herablassung

⁸⁵⁶ Bonhoeffer, D., Wer ist und wer war Jesus Christus, 31.

⁸⁵⁷ Vgl. Küng, H., Menschwerdung Gottes, 559.

⁸⁵⁸ Werbick, J., Menschwerdung Gottes? 156.

⁸⁵⁹ Vgl. Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 88.

⁸⁶⁰ Vgl. Schelling, F.W.J., Philosophie der Offenbarung, 26.

⁸⁶¹ Seckler, M., Der Begriff der Offenbarung, in: Kern, W., u.a., Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd., 63.

Gottes“. Gottes Wahrheit ist eine zutiefst menschliche. Sie erlöst den Menschen von einem Denken, das sich Gott als Angst machend und moralisch fordernd vorstellt. Für ihn ist das Leitmotiv der Kenosis das Jesuswort Joh 15,15: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.“⁸⁶² Doch erst dann kann die Gottessohnschaft Jesu angemessen verstanden werden, wenn man einsieht, dass „die Liebe Gottes zu allen Menschen diejenige Liebe ist, in der er ihm als seinem eigenen Sohn von Ewigkeit her zugewandt ist.“⁸⁶³

Hans Urs von Balthasar hat die Kenosislehre als innertrinitarischen Prozess in der katholischen Theologie fruchtbar gemacht.⁸⁶⁴ Gott ist bereits innertrinitarisch die vollkommene Liebe und deshalb „muß er in sich vollkommene Hingabe seiner selbst sein“.⁸⁶⁵ Balthasar geht von einer Ur-Kenose aus. Im liebenden Verzicht des Vaters, für sich allein Gott zu sein, lässt er sein Gottsein los und verschenkt es dem Sohn.⁸⁶⁶ Der Sohn erwidert des Vaters Selbstlosigkeit und Selbstversenkung mit seiner eigenen dankenden Selbsthingabe an den Vater.⁸⁶⁷ Balthasar geht sogar so weit, die Ur-Kenose als einen Tod zu deuten, „wenn man so will: einen Über-Tod, der als Moment in jeder Liebe liegt“⁸⁶⁸. Erst in der Preisgabe des Eigenen, nimmt man das Anderssein des Anderen ernst; wenn die Selbstbezogenheit untergeht, kann der Andere aufgehen. Diese absolute Liebe Gottes, das Sich-Kleinmachen, damit der andere groß sein kann, gehört zur Wesenheit Gottes.⁸⁶⁹ Die Gefahr einer solchen Ur-Kenose und die damit entstehenden Folgen einer Kenosis-Christologie sind unübersehbar. Die Frage ist, ob durch den „restlosen Verlust des ganzen Ha-

⁸⁶² Vgl. Vattimo, G., *Glauben – Philosophieren*, 48, 57.

⁸⁶³ Knauer, P., *Der Glaube kommt vom Hören*, 95.

⁸⁶⁴ Balthasar übernimmt seine Kenosislehre fast vollständig von Sergj Bulgakov (1871-1944), einem russischen Theologen, der ab 1923 in Paris den orthodoxen Dogmatiklehrstuhl inne hatte. Bulgakov vertritt eine sophiologische Kenosistheologie. Kenose ist für ihn ein innertrinitarischer Prozess im Sinne einer Selbstentäußerung, eines Selbstverschenkens. Die Sophia ist bei diesem Geschehen das Material dieses Austausches. Die innertrinitarische Kenose setzt sich in der Schöpfung und in der Inkarnation des Logos fort und erlangt ihren höchsten Ausdruck im Kreuz (Vgl. Röhrig, H.-J., *Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie*, 490 f.)

⁸⁶⁵ Balthasar, H.U. v., *Theodramatik IV*, 72.

⁸⁶⁶ Vgl. ders., *Theodramatik III*, 300 f.

⁸⁶⁷ Ebd., 301.

⁸⁶⁸ Ders., *Theodramatik IV*, 74.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd.

bens und Besitzens⁸⁷⁰ die Gottheit mit eingeschlossen ist? „Muß in diesem Verzicht ein ‚Loslassen des Gottseins‘, eine Selbstweggabe und deshalb eine göttliche ‚Gott-losigkeit‘ angenommen werden?“⁸⁷¹

Kenosis wäre falsch verstanden, wenn Gott nicht mehr in Christus anwesend wäre, wenn er sich seines Gottseins entäußert hätte. Dies würde dem Kolosserbrief widersprechen, in dem es heißt: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen“ (Kol 1,19) und „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes“ (Kol 2,9). „Kenosis und Pleroma sind untrennbar.“⁸⁷² Christus entäußert sich seiner ‚Gestalt‘ und nicht seiner Natur, denn wie Sölle richtig bemerkt, kann sich niemand seiner Natur entäußern. Und dennoch ist „die pleromatische Selbstgabe Gottes, die sich in der Menschwerdung des Sohnes vollzieht [...] kenotisch bestimmt [...]. Diese Selbstgabe hat [...] die Verhüllung in ‚Welt‘ zu Folge, so daß die in Christus verbürgte Epiphanie Gottes nur mit den Mitteln der Welt erfolgen kann.“⁸⁷³ So gegensätzlich Pleroma und Kenose auch sein mögen, sie müssen zusammengedacht werden. Christus ist „ein und derselbe“ (DH 302). Genau diese Einheit hat auch Schoonenberg versucht zu betonen. Christus darf nicht in einen menschlichen und einen göttlichen Teil aufgespalten werden, die dann zu unterschiedlichen Zeiten sichtbar werden.⁸⁷⁴ Das ontologische Personsein Jesu darf sein menschliches ‚Personsein‘ (hier nicht ontologisch, sondern phänomenologisch) nicht einschränken.

Eine Kenosis-Christologie korrigiert Erlösungsmodelle, die sich auf punktuelle Ereignisse wie Inkarnation oder Tod fixieren.⁸⁷⁵ Nach dem Inkarnationsmodell ist

⁸⁷⁰ Balthassar, H.U. v., Theodramatik IV, 221.

⁸⁷¹ Werbick, J., Gottes Dreieinigkeit denken?, 230.

⁸⁷² Abe, M., ‚Leuchtende Finsternis‘, 631. Vgl. auch H. Böll: „Mir erscheint die Trennung des Jesus vom Christus wie ein unerlaubter Trick, mit dem man dem Menschgewordenen seine Göttlichkeit nimmt und damit auch allen Menschen, die noch auf ihre Menschwerdung warten [...] Ich kann das Menschliche vom Göttlichen nicht trennen wie Form vom Inhalt [...] Ich kann nur an die Präsenz des Menschgewordenen glauben. Nicht mehr und nicht weniger“ (zit. in: Kuschel, K.-J., Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, 152 f.).

⁸⁷³ Stubenrauch, B., Dialogisches Dogma, 29.

⁸⁷⁴ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 73.

⁸⁷⁵ Vgl. Kasper, W., Jesus der Christus, 302: „Die Rede von einem isolierten Werk und einer Wirkung Jesu Christi führt zu einer Verdinglichung des Heils zu einzelnen Heilsgütern. Entsprechend macht die traditionelle Soteriologie einen recht uneinheitlichen und desorganisierten Eindruck; es werden die verschiedensten [...] biblischen und traditionellen Bilder [...] und Erlösungstheorien

alles Wesentliche schon am Beginn des Lebens Jesu geschehen, sein Tod unterstreicht nur die Ernsthaftigkeit der Menschwerdung. Nach dem zweiten Modell ist die Inkarnation nur als Voraussetzung für den Sühnetod Jesu zu sehen. Das Leben Jesu ist nur als Weg an das Kreuz interessant.⁸⁷⁶ Beide soteriologischen Modelle haben etwas gemeinsam: Das entscheidende Band zwischen Inkarnation und Kreuz, nämlich den irdischen Lebensweg Jesu, blenden sie aus.⁸⁷⁷ Da Gott im Leben Jesu uns nicht sein Gottsein vorführt, sondern ein wahres Menschsein, muss „eine Soteriologie [...] die Person Jesu Christi als Ermöglichung und Bild authentischen Menschseins erschließen“.⁸⁷⁸ Das Kreuz Christi wird zum äußersten und dichtesten Ausdruck dessen, was im irdischen Wirken Jesu Gott für den Menschen ist: seine liebende und versöhnende Gegenwart.⁸⁷⁹

[...] nebeneinander aufgeführt, ohne sie von einem einzigen Gesichtspunkt aus systematisch zu entfalten.“

⁸⁷⁶ Vgl. Pröpper, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 39 f.

⁸⁷⁷ Vgl. Kessler, H., Erlösung als Befreiung, 54 f.

⁸⁷⁸ Kasper, W., Jesus der Christus, 302.

⁸⁷⁹ Vgl. Kertelge, K., Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, 134.

5.3 Vere homo – Vere Deus

5.3.1 Das wahre Menschsein Jesu

Christologie darf nicht nur ein Reden *über* Jesus sein, sondern christologische Rede muss vielmehr *ausgehend von* Jesus sprechen. Nur wer sich auf Jesu Leben einlässt, wird seine Bedeutung verstehen.⁸⁸⁰ Doch es besteht die Gefahr, dass man in Jesus und seinem Leben immer nur den Gott, seine zweite Natur, sieht und sein Menschsein aus den Augen verliert.⁸⁸¹ Dies haben die beiden Theologen Piet Schoonenberg und Dorothee Sölle erkannt und in Folge dessen den umgekehrten Weg eingeschlagen. Schoonenberg geht in seinem ersten Entwurf sogar soweit, dass er Jesus ein menschliches Personsein zuspricht und mittels der Schöpfungs- und Gnadentheologie Gottes Wirken in Jesus erklärt. Er redet von einer Umkehrung von Chalkedon. Das berechtigte Anliegen ist klar erkennbar (auch wenn es theologisch nicht haltbar ist): Er kritisiert die Logos-Hegemonie, da sie in der Geschichte missverstanden wurde. Jesu Menschsein wurde nur als Instrument des Logos angesehen. Sein Anliegen muss hier als Ausgangspunkt dienen. Nach Sölle muss sich Christus, um uns ganz bei Gott zu vertreten, voll und ganz mit den Menschen identifizieren, d. h. er muss ohne Grenzen und Bedingungen Mensch werden. Christus, als der menschgewordene Gott, lebt unter weltlichen Bedingungen, er teilt mit uns „unser Schicksal [...] – unsere Hinfälligkeit, unser Ausgeliefertsein [...] an Kälte und Wind, an andere Menschen und ans Sterben.“⁸⁸²

Für das Neue Testament ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, dass Jesus v. Nazaret ein wirklicher Mensch war. Es wird dort berichtet, „daß er von einer menschlichen Mutter geboren wurde, daß er herangewachsen ist, Hunger, Durst, Müdigkeit, Freude, Trauer, Liebe, Zorn, Mühen, Schmerzen, Gottverlassenheit und schließlich den Tod erfahren hat.“⁸⁸³ Gerade die Kenosis sagt auf eindrückliche Weise, dass Jesus die ‚Bedingungen des Menschseins‘ angenommen hat, vor allem

⁸⁸⁰ Vgl. Boff, L., Jesus Christus, 128; ebd., 127: „Was der Mensch in seiner Radikalität und wahren Menschlichkeit ist, das erfahren wir Christen, wenn wir das menschliche Leben Jesu von Nazaret meditieren“.

⁸⁸¹ Vgl. Strauß, D. Fr., Der alte und der neue Glaube, 1872, 76: „Wer einmal vergöttert worden ist, der hat seine Menschheit unwiederbringlich eingebüßt.“

⁸⁸² Sölle, D., Das Recht ein anderer zu werden, 13.

⁸⁸³ Kasper, W., Jesus der Christus, 231.

die darin enthaltenen Schwächen und Bedrängnisse.⁸⁸⁴ Nach Chalkedon ist Jesus wahrhaft Mensch, er ist wesenseins mit uns. Dies legt uns auch die Exegese des Philipper- und Hebräerbriefes nahe. Doch was heißt es in letzter Konsequenz *houmoousios hemin* zu sein? Wenn Jesus wahrer Mensch war, dann gehören auch Grenzen und Schwächen zu seinem Menschsein. Er war durch Erziehung und Sozialisation geprägt. Die Sprache Jesu z. B. ist an „Worten und an poetischer Schönheit nicht gerade reich. Der Struktur nach ist seine Botschaft, verglichen mit der des Buddha oder Mohammends, nicht eine überragende denkerische Leistung.“⁸⁸⁵ Würde man die Entwicklung Jesu von seiner menschlichen Umgebung lösen, dann müsste man nach Schleiermacher eine ‚empirische Allwissenheit‘ in Jesus annehmen, durch die ihm „alle menschlichen Vorstellungsweisen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig gewesen wären [...]. Die wahre Menschheit ginge aber [...] hierbei verloren.“⁸⁸⁶ Die Grenzen seines Wissens drücken sich auch in einem seiner Sätze über die Endzeit aus: „Den Tag aber oder die Stunde kennt niemand: nicht die Engel im Himmel, nicht der Sohn – nur der Vater“ (Mk 13,32//Mt 24,36).

Jesus spürt zwar die Nähe des Reiches Gottes, aber selbst er kennt die Stunde der Parusie nicht. „Markus ist dieser Hinweis wichtig, weil er allen Spekulationen einen Riegel vorschiebt, die sich auf irgendwelche Geheimlehren Jesu berufen.“ Der Satz sagt aus, dass „Jesus nicht über die göttliche Allwissenheit verfügt.“⁸⁸⁷ Und nicht nur, dass er nicht allwissend war, Jesus hat nach der Schrift sogar *dazugelernt*. Dies zeigt sich im Streitgespräch mit der Syrophönizierin, das er „mit Glanz und Gloria verloren“ hat (Mk 7,24-30//Mt 15,21-28).⁸⁸⁸ Er denkt zuerst gar nicht daran, dieser ‚Ausländerin‘ auch nur zu antworten (Mt 15,23). Dann versucht er es mit einer Ausrede, doch die Frau bleibt hartnäckig und schlägt ihn mit seinen

⁸⁸⁴ Sobrino, J., Der Glaube an Jesus Christus, 282.

⁸⁸⁵ Vorgrimler, H., Jesus – Gottes und des Menschensohn, 16.

⁸⁸⁶ Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, Bd. 2, 39f. Doch die letzte Konsequenz zieht Schleiermacher in Bezug auf Jesu Gottesbewusstsein nicht. Nach ihm war Jesu Entwicklung vollkommen frei „von allem, was sich nur als Kampf darstellen lässt“ (40). Denn der Kampf mit den niederen Seelenkräften würde schon eine Trübung der „stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins“ bedeuten (41). Auch eine Irrtumslosigkeit spricht Schleiermacher Jesus zu. „Denn wäre Jesus eigenen oder auch fremden Irrtümern aufgesessen, wäre verständlicherweise einer Schwächung seines Gottesbewusstseins Tür und Tor geöffnet“. (Pfüller, W., „...uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen“?, 222)

⁸⁸⁷ Söding, Th., Der Gottessohn aus Nazareth, 37.

⁸⁸⁸ Ebd., 38.

eigenen Waffen. Die Frage, die sich ihm stellt, lautet: Für wen ist Jesus gekommen? Wem gilt seine Sendung? Durch diese Begegnung mit der nichtjüdischen Frau hat Jesus viel gelernt.⁸⁸⁹ Selbst der Glaube an Gott war Jesus nicht angeboren, d. h. er kam nicht als gläubiger Jude zur Welt, sondern musste diesen Glauben wie jeder andere Mensch durch Menschen gelehrt bekommen. Denn auch für Jesus gilt: „Der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 10,17). Nach Sölle ging die Kenosis Christi so weit, dass er als Mensch ohne die Unmittelbarkeit Gottes leben musste. „Eine Entäußerung, die nicht die Ferne Gottes erfährt, wäre noch immer doketisch-scheinhaft gedacht“.⁸⁹⁰ Jesus war damit auf seinen eigenen Glauben angewiesen. Die Hinführung zum Glauben erfuhr er in seiner Familie, von seiner Mutter und seinem Vater. Jesus lernte in dieser jüdischen Familie, deren religiöse Praxis den Tagesablauf prägte einen ganz normalen Lebensvollzug. Er lernte seinen Gott kennen im gemeinsamen Gebet der Familie und in den religiösen Festen. So wurde sein Urvertrauen zu Gott früh geweckt und konnte wachsen. Sein Gottesbild entwickelte sich zu dem eines mütterlichen Vatergottes.⁸⁹¹

Jesus war so sehr Mensch, dass er die Versuchung und sogar die äußerste Todesangst gekannt hat. In der Versuchungsgeschichte wird deutlich, dass Jesus realen Versuchungen ausgesetzt war. In der ersten Versuchung will der Teufel Jesus dazu verleiten, seine Macht als Gottessohn zu nutzen, um die eigene Not zu lindern. In der zweiten will er Jesus dazu bewegen, Gott zu nötigen, die verborgene Gottessohnschaft öffentlich durch ein Wunder aufzuzeigen. Die dritte besteht darin, durch Anbetung des Teufels selbst Herrschaft zu erlangen. „Monophysitisch orientierte Christologie tat sich schwer, die Versuchungen Jesu wirklich ernst zu nehmen. Es war für sie kein Problem, wie Jesus den Versucher besiegte, wohl dagegen, wie es zur Versuchung überhaupt kam.“⁸⁹² Man konnte sich nur schwer mit dem wahren Menschsein Jesu als ein Leben in endlicher Freiheit und damit mit einer Möglichkeit zur Versuchung abfinden. So wird Jesus immer wieder seiner Endlichkeit und

⁸⁸⁹ Vgl. Alt, F., Jesus - der erste neue Mann, 65.

⁸⁹⁰ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 21.

⁸⁹¹ Vgl. Bruners, W., Wie Jesus Glauben lernte, 15-17.

⁸⁹² Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus, 165.

damit seiner Menschlichkeit beraubt.⁸⁹³ Auch in der Gethsemane-Szene wird die Menschlichkeit Jesu deutlich. Ben-Chorin meint, man könne die Geschichte vom Gebetskampf nicht lesen, „ohne zu Tränen erschüttert zu sein: Hier steht kein Held, kein Halbgott, kein Mythos. Hier zittert ein Mensch um sein Leben.“⁸⁹⁴ Hier steht ein Mensch mit Todesangst, der, wie der Hebräerbrief sagt, „durch Leiden den Gehorsam gelernt hat“ (Hebr 5,8). In dieser Szene wird deutlich, dass Jesus gelernt hat, er hat „sich entwickelt, durch Einsicht und Erfahrung.“⁸⁹⁵ Jesus ringt sich dazu durch, sein Leiden anzunehmen: „Lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36). In diesem Gebet spricht ein Mensch mit seinem Gott. Man spürt die Versuchung, die Angst und die Anfechtung. Jesus versucht ganz den Willen des Vaters zu erfüllen, doch gleichsam nicht automatisch, sondern in einer Entscheidung, die auf seiner kreatürlichen Freiheit basiert. So werden sein Wille und der Wille des Vaters eins. Gerade diese Szene, die Jesus als menschlichen Beter mit Angst und Versuchung zeigt, macht deutlich, dass sich so „kein als Mensch auftretender, in einen Menschen verkleideter oder verwandelter ‚Gott‘“ verhält. „So verhält sich der gehorsame Mensch“.⁸⁹⁶

„Daß Jesus ohne Abstriche mit allen Konsequenzen (Leidensfähigkeit, Angst, Einsamkeit, Ungesicherheit, Versuchungen, Zweifel, Irrtumsmöglichkeit) voll und ganz Mensch war, muß auch heute noch gegen alle Vergottungstendenzen immer wieder betont werden.“⁸⁹⁷ Denn das Verhältnis zwischen Gott und Jesus, zwischen Verfügtheit und Selbstmacht, wächst „nicht im umgekehrten, sondern im selben Maße [...] Darum ist Christus am radikalsten Mensch und seine Menschheit die selbstmächtigste, die freieste, nicht obwohl, sondern weil sie die angenommene, die als Selbstäußerung Gottes gesetzte ist.“⁸⁹⁸ Bei Jesu wahren Menschsein geht es Gott nicht einfach nur darum, überhaupt Mensch zu sein in irgendwelchen zufälli-

⁸⁹³ Vgl. Tillich, P., Systematische Theologie II, 139.

⁸⁹⁴ Ben-Ĥôrîn Š., Bruder Jesus, 182.

⁸⁹⁵ Söding, Th., Der Gottessohn aus Nazareth, 38.

⁸⁹⁶ Vgl. Weber, O., Grundlagen der Dogmatik II, 65.

⁸⁹⁷ Küng, H., Christ sein, 440.

⁸⁹⁸ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 224.

gen und beliebigen Ausprägungen. Vielmehr kommt bei ihm die Wahrheit des Menschseins, seine Bestimmung an den Tag.⁸⁹⁹

Doch was heißt es nun, dass Jesus als wahrer Mensch auch ὁμοούσιον τῷ πατρὶ ist? Wie zeigt sich diese hypostatische Union im menschlichen Leben Jesu? Zuerst muss betont werden, dass die homoousi mit dem Vater nicht seiner homoousi mit den Menschen schadet, sie ist eine schlechthinnige Besonderheit dieses konkreten Menschen Jesus v. Nazaret. Er ist ganz Mensch wie wir und doch anders als wir.⁹⁰⁰ Aber eben als Mensch anders und nicht als Übermensch. Man kann Jesu einzigartige Universalität nur in seinem Menschsein finden, nicht dahinter oder darüber. Das Menschliche ist das Maß, indem das Göttliche erscheint.⁹⁰¹ So kann Paulus dann sagen, Jesus ist der ‚neue Mensch‘, der ‚neue Adam‘ (Röm 5,12 ff.). Er ist der Prototyp des neuen Menschen. Paulus überträgt das Ideal des wahren Menschen, des exemplarischen Menschen, auf Jesus. Aber gerade als der exemplarische Mensch überschreitet er seine eigenen Grenzen. „Denn der Mensch ist umso mehr bei sich, je mehr er beim anderen ist. Er kommt nur dadurch zu sich, daß er von sich wegkommt.“⁹⁰² Diese Weise des Menschseins zeigt sich einerseits in seiner gelebten Proexistenz, die nicht mehr davon bestimmt ist, aus der Angst um sich selbst zu leben, sodass er bis zum Letzten für die Menschen da sein kann; andererseits ist sein ganzes Leben ein einziges Zeugnis für die Liebe Gottes zu den Menschen, die ihr Maß nicht an der Welt hat, sondern diejenige Liebe ist, mit der der Vater von Ewigkeit den Sohn liebt. So ist Jesus nur in der Weise der Sohn Gottes, indem er auf Gott, den Vater, verweist.⁹⁰³

5.3.2 Jesu Leben als kenotische Proexistenz

Das Leben Jesu war bestimmt vom Dienst an den Menschen und an Gott. Diese Hingabe für die Menschen und sein Zeugnis der frohen Botschaft können nur verstanden werden, wenn Jesus der Mensch war, der nicht mehr aus der Angst um sich

⁸⁹⁹ Vgl. Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens II, 87.

⁹⁰⁰ Ebd., 84.

⁹⁰¹ Vgl. Schillebeeckx, E., Jesus, 528

⁹⁰² Ratzinger, J., Einführung ins Christentum, 190.

⁹⁰³ Vgl. Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 95.

selbst gelebt hat. Er hatte keine Angst, etwas im Leben zu verpassen und keine Angst, wegen seiner Taten und Worte ausgegrenzt oder verlacht zu werden. Denn er wusste sich stets in der Liebe Gottes. So konnte er auch die anderen Menschen aus ihrer Angst um sich selbst befreien. Denn die Angst um uns selbst ist die Wurzel jeder Sünde.

5.3.2.1 Die Angst des Menschen als Ursache der Sünde

Die heutige Naturwissenschaft und Psychologie will den Menschen plausibel machen, dass ihre Sündhaftigkeit auf einer Projektion beruht.⁹⁰⁴ Wir verstehen uns oftmals als Opfer und nicht mehr als Täter unserer eigenen Unmenschlichkeit. Unsere Handlungen werden immer mehr verstanden als vorherbestimmt und unfrei, bedingt durch unsere Gene und unsere soziale Herkunft.⁹⁰⁵ Es ist dem heutigen Menschen nur schwer zu vermitteln, dass die Ursache der Sünde auf unserer Erbsünde beruht. Nach Augustinus wurde die Menschheit durch den Fall Adams zu einer *massa damnata* (civ. XXI, 12). Die Natur des Menschen steht unter der Herrschaft der Konkupiszenz, die sich durch krankhafte Sinnlichkeit, geistige Begierlichkeit, süchtige Eigenliebe und Hochmut gegenüber Gott auszeichnet.⁹⁰⁶

Doch worauf beruht dieses natürliche Existential der Erbsünde? Nach Knauer ist die Wurzel jeglicher Unmenschlichkeit das Fehlen des Glaubens. „Solange man sich nicht in verlässlicher Weise von Gott geliebt weiß, lebt man notwendig letztlich aus der Angst um sich selbst.“⁹⁰⁷ Dazu soll die Urgeschichte des Menschen, wie sie im Buch Genesis dargestellt ist, näher betrachtet werden. Denn nach Eugen Drewermann beschreibt die Urgeschichte (Gen 2-11) die „zweiteilige Entwicklungsgeschichte der Grundstrukturen des menschlichen Daseins und der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen ohne Gott.“⁹⁰⁸ Die Urgeschichte lässt sich demnach in zwei Teile unterteilen. Der erste Teil handelt davon, wie die Welt und ganz

⁹⁰⁴ Dahl, E., Schuld und freier Wille. Denn Sie wissen nicht, was sie tun..., 72-76.

⁹⁰⁵ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 99.

⁹⁰⁶ Vgl. Baumann, U., Erbsünde ?, 34 f.

⁹⁰⁷ Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 118.

⁹⁰⁸ Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 313.

besonders der Mensch von Gott her gedacht war (Gen 2,4b-25), und der zweite, was daraus faktisch geworden ist (Gen 3,1-24).⁹⁰⁹

Im ersten Teil zeichnet der Autor ein positives „Gegenbild zur gegenwärtigen charakteristischen Lage des Menschen.“⁹¹⁰ Durch das Bild der Schöpfung aus dem Staub wird der Mensch als absolut nichtig vor Gott dargestellt. Sein Leben hängt an einer ‚hachdünnen‘ Verbindung zu Jahwe.⁹¹¹ Er ist dazu berufen, in der Nähe und in Gemeinschaft mit Gott zu leben; dies soll der Garten Eden symbolisieren.⁹¹² Doch das Paradies ist nicht nur heile Welt, denn es wird gleich zu Beginn schon auf den ‚Baum des Lebens‘ verwiesen (Gen 2,9), der später den Konflikt bringen wird.⁹¹³ Das Essen vom Baum des Lebens wird von Gott aufs Strengste mit der Todesstrafe geahndet (Gen 2,16-17). Doch hier geht es gar nicht um den Inhalt des Verbots, die Frucht zu essen, „sondern um das Verbot an sich als Eingrenzung des menschlichen Freiheitsraumes, vielleicht auch als eine freilich verhüllte Aufforderung zu Entscheidung.“⁹¹⁴ Die Übertretung dieses Gebotes ist das Offenbarwerden des menschlichen Todesloses. Denn ein Nein zu Gott ist ein Nein zum Leben, das von Gott kommt. Der Mensch im Paradies war somit nicht vom Todesschicksal ausgenommen, sondern es war ihm nur verborgen.⁹¹⁵ Nachdem der Mensch ein ihm entsprechendes Gegenüber bekommen hat (Gen 2,18), ist die Schöpfung abgeschlossen und der Mensch tritt nun als Handelnder auf. Das bisherige Kapitel Gen 2 schildert den Zustand, in welchem Gott der Handelnde ist; dies kann auch als ‚Gnade‘ bezeichnet werden. Im dritten Kapitel handelt der Mensch, und so wird dieses Kapitel zu einer Darstellung der Sünde. Doch bewusst stellt der Jahwist das zweite Kapitel an den Anfang, um dem gegenwärtigen Menschen zu zeigen, wozu der Mensch eigentlich berufen ist.⁹¹⁶

Wie kann es dazu kommen, dass der Mensch, der unter der Obhut Gottes lebt, Gottes Gebot übertritt und sündig wird? Für die Herkunft des Bösen gebraucht der

⁹⁰⁹ Vgl. Westermann, C., Genesis I, 26.

⁹¹⁰ Steck, O. H., Die Paradieserzählung, 59.

⁹¹¹ Vgl. Buber, M., Werke, 1002.

⁹¹² Haag, E., Der Mensch am Anfang, 106.

⁹¹³ Vgl. Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 14.

⁹¹⁴ Ruppert, L., Genesis I, 136.

⁹¹⁵ Vgl. Westermann, C., Genesis I, 305.

⁹¹⁶ Vgl. Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 26 f.

Jahwist ein märchenhaftes Bild, das der Schlange. Die Schlange, von der alles Böse ausgeht, ist und bleibt ein Geschöpf Gottes.⁹¹⁷ Wichtig ist hier, dass der erste Anstoß zur Sünde von außen an den Menschen herangetragen wird und Jahwe nicht als Urheber der Sünde zur Verantwortung gezogen werden darf.⁹¹⁸ Die Schlange äußert zu Beginn die Frage, ob Gott denn wirklich gesagt habe, dass nicht von allen Bäumen des Gartens gegessen werden darf (Gen 3,1b). Durch diese Frage übertreibt sie „Gottes Verbot [...] aufs stärkste und tut, als sei sie befremdet über solche Härte. [...] So schmeichelt sie sich durch vorgebliche Teilnahme ein und sät Mißtrauen und Argwohn in das Herz des arglosen Weibes.“⁹¹⁹ Durch die Frage stellt die Schlange eine Möglichkeit neben das ‚Wort Gottes‘ und sät somit Misstrauen in das Verhältnis zwischen der Frau und Jahwe.

Die Frau versucht, Gott vor der Schlange in Schutz zu nehmen. Sie verschärft sogar das Gebot Gottes, indem sie das Berühren der Früchte schon als Übertretung bezeichnet. Der ganze Baum wird jetzt zu einem Tabu.⁹²⁰ Nach Drewermann ist es eine „psychologische Grunderkenntnis, daß ein Gebot verschärft werden muß, wenn die Neigung sich vergrößert, es zu übertreten.“⁹²¹ Denn durch die Frage der Schlange ist das Verbot Gottes in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Doch die Todesstrafe zwingt die Frau, von ihrem Begehren abzulassen. Nun bekommt es die Frau mit der Angst zu tun. Die Schlange nutzt jetzt die offenkundig gewordene Angst der Frau, um sie zu weiterem Misstrauen gegen Gott anzuhalten; damit wird das Verhältnis der Frau zu Gott immer mehr gestört.⁹²² Die Schlange macht Gott zum Lügner, indem sie das Gottesgebot verspottet und der Frau die Angst vor dem Tod nimmt (Gen 3,4). Weil die Frau mit Gott leben will, aber nur noch in der Angst an ihm festhalten kann, erscheint ihr Gott als jemand, mit dem sie nicht mehr leben kann. Es geht kein Trost mehr von ihm aus, der die Angst auffangen könnte. An die Stelle Gottes tritt nun die Schlange. Sie tut, als schenke sie dem Menschen das Le-

⁹¹⁷ Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 54 f.

⁹¹⁸ Ruppert, L., Genesis I, 57 f.

⁹¹⁹ Gunkel, H., Genesis, 16.

⁹²⁰ Vgl. Westermann, C., Genesis I, 305.

⁹²¹ Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 59.

⁹²² Vgl. Ruppert, L., Genesis I, 147.

ben zurück, als wäre sie und nicht mehr Gott der Ursprung des Lebens.⁹²³ Die Schlange klärt in Gen 3,5 den Menschen über Gottes wahre Absichten auf: „Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ Sie möchte Gott als ohnmächtig hinstellen, als einen, der das Gesetz nur erlassen hat, um sich selbst und seine Macht zu schützen. Jahwe verwandelt sich in einen Konkurrenten. Er wird zum Rivalen. Das war das Ziel der Schlange von Anfang an. Der Mensch hat Gott als einen ängstlich Handelnden erkannt und kann sich fortan selbst als gott-gleich empfinden.⁹²⁴ Die Menschen streben nun eine von Gott gelöste Selbstbestimmung an. In dem ‚Wie-Gott-Sein-Wollen‘ zeigt sich die Hybris der Menschen und in dem ‚Gut-und-Böse-Erkennen-Wollen‘ das Emanzipationsstreben gegenüber dem Schöpfer.⁹²⁵ Wenn der Mensch seine geschöpflichen Schranken ignoriert, ist er selber Gott und will der Welt seine eigenen Gesetze geben. Er erkennt, dass es über ihm keinen Gott mehr geben kann.⁹²⁶ Nach Beseitigung aller Angst-Barrieren regt sich der Drang zum Essen und die Frau nimmt die Frucht und isst von ihr. Peter Morant bemerkt dazu richtig: „Bei der Frau [...] schwindet die Furcht vor der Sünde immer mehr [...] schließlich eine rasche Handbewegung – und die erste Sünde ist getan. Dieses Unbegreifliche und Katastrophale wird [...] beschrieben [...] als wäre es etwas Selbstverständliches und Folgerichtiges.“⁹²⁷

Nun gibt Eva ihrem Mann von der Frucht zu essen. Die Schuld wird damit zum Anlass eines pervertierten Verhältnisses untereinander. Daran zeigt sich, wie dieses neu entstandene Verhältnis untereinander beschrieben wird (Gen 3,7a: Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie erkannten, dass sie nackt waren). Die „Nacktheit“ ist die konkrete Auswirkung darauf, was es heißt, sich in einem heillosen Gottesverhältnis zu wissen.⁹²⁸

Die Folgen der Übertretung (Gen 3,7-24) zeigen sich in der daraus resultierenden Angst des Menschen. Er flüchtet und versteckt sich vor Gott. „Furcht und

⁹²³ Vgl. Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 63.

⁹²⁴ Vgl. ebd., 66 f.

⁹²⁵ Vgl. Ruppert, L., Genesis I, 149.

⁹²⁶ Vgl. Haag, E., Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, 27.

⁹²⁷ Morant, P., Die Anfänge der Menschheit, 171.

⁹²⁸ Vgl. Schmidt, W. H., Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 212 f.

Scham sind fortan die unheilbaren Stigmata des Sündenfalls am Menschen.⁹²⁹ Die nun sich gesteigerte Angst macht es dem Menschen unmöglich, zu Gott umzukehren. Er wälzt die Schuld auf andere ab. Letztlich gibt er sogar Gott selbst die Schuld. Aus Angst macht er Gott zum Mittäter.⁹³⁰ Doch alle Ausreden nützen nichts, der Mensch wird aus dem Garten Eden verbannt (Gen 3,23). Sein Schicksal ist es, ein heimatloses und gottentfremdetes Leben in Angst zu führen.

In Genesis 2-3 werden also zwei Zustände des Menschen gegenüber gestellt: Gottesnähe und Gottesferne. Durch die Entfremdung von Gott, „durch sein Mißtrauen gegen Gott, durch seine Auflehnung gegen Gottes Autorität, durch sein Gott-gleichsein-wollen hat das erste Menschenpaar [...] gesündigt.“⁹³¹ In der Erkenntnis von Gut und Böse, in dem Akt, so sein zu wollen, wie Gott, erkennt der Mensch seine eigene nackte und bedrohte Existenz.⁹³² Sein ganzes Leben ist durchwoben von der Angst. Sie ist der erste Auslöser zur Sünde. Die Angst vor Gott wird zur Auflehnung gegen Gott. Diese Angst ist aufs Engste mit der eigenen Kreatürlichkeit verbunden. Ohne ein Leben in Gemeinschaft und Einheit mit Gott, verführt uns die Angst um die eigene Kontingenz, die Angst vor dem Tod zur Sünde. „In letzter Konsequenz ist die Sünde somit der Versuch, das verlorene Sein in oder mit Gott in ein Sein-wie-Gott umzuwandeln, den verlorenen Gott also durch Vergöttlichung des Menschen wiederherzustellen.“⁹³³ Außerhalb des Glaubens ist die Kreatürlichkeit, das Geschaffensein, dasselbe wie nicht in Gemeinschaft mit Gott zu sein. Von sich aus ist der Mensch nur zum Unglauben fähig. Er erfährt sich lediglich als verwundbar und vergänglich und steht deshalb unter der Macht der Angst.⁹³⁴ Der Hebräerbrief bezeichnet sie als „Todesangst“ (Hebr 2,15), die das ganze Leben des Menschen versklavt. Jeder Mensch erfährt sein Leben mehr oder minder bewusst unter dem Vorzeichen, der Möglichkeit, jederzeit sterben zu können. Im Hebräerbrief bedeutet die Todesverfallenheit des Menschen vor der Erlösung sein

⁹²⁹ Rad, G. v., Das erste Buch Mose, 65.

⁹³⁰ Vgl. Ruppert, L., Genesis I, 154 f.

⁹³¹ Schwegler, T., Die biblische Urgeschichte, 128.

⁹³² Vgl. Loretz, O., Schöpfung und Mythos, 127.

⁹³³ Drewermann, E., Strukturen des Bösen I, 314.

⁹³⁴ Vgl. Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 117 f.

Zurückgeworfensein auf eine rein irdische Existenz, von der als solcher es keinen Zugang zu Gott gibt. So hat der Tod das letzte Wort über den Menschen. Furcht vor dem Tode ist dann nicht mit dem bloß psychologischen Phänomen einer mehr oder minder großen Angst vor dem Tode zu identifizieren. Damit ist vielmehr die Erfahrung des irdischen Menschen gemeint, dass der Tod seine letzte, absolute und durch keine Einsicht mehr relativierbare, jedoch alles andere relativierende Gewissheit ist, gegenüber der kein tragfähiger Grund zu weiterer Hoffnung besteht. „Der Blick auf Christus hebt diese Angst nicht auf, lässt sie nicht ‚überwinden‘, aber er befähigt den Glaubenden dazu, sie durchzustehen.“⁹³⁵ Denn ohne den Blick auf Gott, ohne dass man sich von ihm geliebt weiß, lebt man notwendigerweise aus der Angst um sich selbst.

5.3.2.2 Jesus, der neue Adam

Jesus Christus wird im Neuen Testament an zwei Stellen (1 Kor 15,21-22.45-47 und Röm 5,12 ff.) direkt als das Gegenbild Adams bezeichnet: Christus ist hier der Mensch, der nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben muss. Er ist der neue, wahre Mensch. Den beiden Text-Abschnitten ist ein Vorstellungsschema gemeinsam, welches Adam und Christus auf typologische Weise miteinander in Verbindung bringt.⁹³⁶

Im Korintherbrief führt Paulus seinen Lesern Korinth, die nicht an eine leibliche Auferstehung glauben, ihren Glauben an die Auferstehung Jesu Christi vor Augen, aus der ihre eigene Auferstehung folgen muss. Zur Begründung stellt Paulus Adam, durch den der Tod kam, Jesus Christus gegenüber, durch den die Auferstehung der Toten wahr wird (1 Kor 15,21). „Christus erscheint wie ein neuer Menschheitsstammvater, der die Menschheit ebenso repräsentiert wie Adam am Beginn der Geschichte, aber anders als dieser nicht den Tod aller verschuldet, sondern allen das

⁹³⁵ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 133.

⁹³⁶ Vgl. Lengsfeld, P., Adam und Christus, 25. Unter Typologie kann man eine vergleichende Betrachtungsweise verstehen, durch die zwei einander entsprechende Größen in Beziehung zueinander gesetzt werden. Im Neuen Testament geht es meist um ein Muster oder Vorbild. Daneben betrachtet typologisches Denken die zweite Größe als Wiederkehr der ersten (Vgl. ebd., 26-28).

Leben verbürgt.⁹³⁷ Paulus stellt an späterer Stelle Adam und Christus nochmals einander gegenüber. Hier bezeichnet er Christus als den ‚letzten Adam‘ (1 Kor 15,45) und als den ‚zweiten Menschen‘ (1 Kor 15,47). Paulus behandelt in diesem Teil des Briefes die Frage nach dem Auferstehungsleib. Er stellt die These auf, dass es einen „psychischen“ oder irdischen und einen „pneumatischen“ oder verklärten Leib gibt. Er begründet seine These mit Gen 2,7: Adam wurde zu einem lebenden Wesen (ψυχή) und Christus, der letzte Adam, zu einem lebendig machenden Geist (πνεῦμα). Paulus kennt die jüdischen Adamspekulationen von den zwei Adams aus den beiden Schöpfungsberichten, benutzt aber die Schriftstelle für seinen eigenen Zweck.⁹³⁸

Er bezieht sich nur auf den zweiten (Gen 2,7) und bestimmt danach den ersten Menschen als irdischen, den zweiten dagegen, den er in Christus erblickt, als den himmlischen. Durch die strenge Parallelisierung zeigt sich das Irdisch-Sein Jesu Christi und gleichzeitig wird dieser von Adam abgehoben. Christus ist der himmlisch lebende Mensch; dies bezieht sich nicht auf sein Sein, sondern auf sein Handeln.⁹³⁹ Zwischen Adam und Jesus besteht zwar keine Identität im Hinblick auf ihre Person, jedoch im Hinblick auf ihre Aufgabe. Beiden ist aufgetragen, das Bild Gottes darzustellen, sein Ebenbild zu sein (Gen 1,26). Adam ist daran gescheitert und sündig geworden. Jesus dagegen war gehorsam.⁹⁴⁰

Ein anderer Gedankengang des Paulus schließt sich an den ersten Schöpfungsbericht an (Gen 1,26f.). Er geht von der ‚Gottebenbildlichkeit‘ aus. Der „neue Mensch“, zu dem die Christen „zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn

⁹³⁷ Schnackenburg, R., *Christologie des Neuen Testaments*, 334.

⁹³⁸ Brandenburger, E., *Adam und Christus*, 157: „Paulus kann sich formal dieser Sprach- und Vorstellungswelt bedienen, er setzt sich aber zugleich auf der ganzen Linie deutlich von dem ihr zugrundeliegenden Welt- und Selbstverständnis ab.“ Paulus knüpft hier unmittelbar an die bei Philon v. Alexandria bezugte Lehre von den beiden Adam-Anthropoi an und stellt sie sozusagen auf den Kopf. Philo geht von einer Identität zwischen dem Himmelsmenschen und dem ersten Menschen aus. Um trotzdem den Sündenfall nicht verwerfen zu müssen, unterscheidet er zwischen zwei verschiedenen Gestalten, die den Namen Adam tragen. Die Genesis kennt nach Philo zwei erste Menschen. Der erste Adam (Gen 1,27) ist identisch mit dem idealen Himmelsmenschen. Er ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und in ihm ist nichts Vergängliches. Er ist *der* Mensch schlechthin. Der zweite Adam (Gen 2,7) ist der sündige Mensch und ist somit ein anderer Adam als in Gen 1,27. Er ist der Urheber der Sünde und nicht nach dem Bild Gottes erschaffen. Er kommt nicht vom Himmel, sondern von der Erde. (Vgl. ebd.).

⁹³⁹ Vgl. Lengsfeld, P., *Adam und Christus*, 61 f.

⁹⁴⁰ Vgl. Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, 173 f.

schuf⁶ erneuert werden (Kol 3,10), ist in Christus, dem „Bild Gottes“ (2 Kor 4,4), dargestellt, und in dieses „Bild Christi“ werden auch die Christen verwandelt (2 Kor 3,18).⁹⁴¹ Christus als neuer Menschheitsvater ist Prototyp und zugleich Stifter einer neuen Menschheit. Die an ihn Glaubenden werden zu neuen Menschen geschaffen.

Stand im Korintherbrief noch die Beschaffenheit Adams und Christi im Vordergrund (Gen 1,26 und Gen 2,7), so wird in Röm 5,12-21 nun Gen 3 zum Thema. In diesem Abschnitt geht es um das von Christus gebrachte Heil, welches das von Adam gebrachte Unheil, unvergleichlich übertrifft (Röm 5,15f.). Die Sünde, und damit der Tod, muss dem Leben weichen (Röm 5,17). Wie durch den ersten Menschen der Tod kam, so ist durch den zweiten, wahren Menschen, die Gnade Gottes, das Leben gekommen. Hier werden „zwei Weisen des menschlichen Seins einander gegenüber[ge]stellt“:⁹⁴² der Ungehorsam Adams und der Gehorsam Christi. Wozu wir Menschen berufen sind, d. h. „wie es eigentlich um den Menschen steht, das haben wir [...] dem Bilde Christi zu entnehmen“⁹⁴³. Gerade in Christus erkennen wir die wahre menschliche Natur, wie sie von Gott gewollt und geschaffen ist. Ein Leben in Einheit und Gemeinschaft mit Gott. „Unvergleichlich [...] ist die Art, wie Paulus diesen Christus in die gesamte Menschheitsgeschichte hineinstellt, zum Wendepunkt der Beziehung zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, [...] und zum Anfang und Haupt einer neuen Menschheit macht“⁹⁴⁴.

Auch eine Auslegungsrichtung des Philipperhymnus sieht in der Kenose Jesu das Gegenprogramm zu Adams Schuld. Christus ist derjenige, der die den Menschen gestellte Aufgabe erfüllt. Er stellt die wahre Gottebenbildlichkeit dar, weil er gehorsam ist, weil er sich ganz Gottes Willen unterwirft. Jesus ist der Mensch, der die Urgeschichte nicht wiederholt. Er wollte nicht sein wie Gott, sondern Sklave und Diener. Jesus wollte das Reich Gottes nicht erzwingen, sondern die Welt in Demut und mit Liebe verändern.

⁹⁴¹ Vgl. Schwanz, P., *Imago Dei*, 126 f.

⁹⁴² Bultmann, R., *Adam und Christus*, 163.

⁹⁴³ Ebd.

⁹⁴⁴ Schnackenburg, R., *Christologie des Neuen Testaments*, 336 f.

Jesus, als der zweite oder letzte Adam, meint nicht eine mythologische Figur. Er ist der „Initiator und Anführer einer erneuerten, neuen Menschheit.“⁹⁴⁵ Und gerade diese neue Art Mensch zu sein führt die Apostel und die folgenden Generationen „nach einem langen Prozeß des Entzifferns“ dazu, zu sagen: „So menschlich wie Jesus kann nur Gott selber sein.“⁹⁴⁶ Nur in einem Punkt scheint, nach Sölle, Gott in Jesus auf: in der Liebe zu den Mitmenschen.⁹⁴⁷ Wichtig ist jedoch, dass das Anderssein Jesu nicht in seiner Göttlichkeit gesucht wird, es liegt in seinem Menschsein selbst. In seiner vollen Menschlichkeit ist er der andere. Sein besonderes Menschsein zeigt sich in seiner Kenose, in seiner Hingabe und seinem Dienst am Mitmenschen. Jesus ist in seiner Menschlichkeit ein Realsakrament Gottes.⁹⁴⁸ An Jesus fasziniert die Menschen seine radikale Nächsten- und Feindesliebe. Nach Ernst Bloch wirkte Jesus auf andere „als schlechthin gut“, was so noch nie vorkam.⁹⁴⁹ In Jesus fanden die Menschen ihre sehnsüchtigen, messianischen Erwartungen erfüllt. Er war der Mensch, der, wie Sölle es zutreffend beschreibt, Identität lebte.

Im Hebräerbrief finden wir Konkretisierungen dieses Menschseins, keine Hinzufügungen. Auf polemische Weise vergleicht der Brief die Art und Weise des Menschseins der Priester des Alten Testaments mit dem Menschsein Christi: Als einen zentralen Unterschied stellt der Text die Barmherzigkeit und das Mitgefühl angesichts der Schwächen der Menschen heraus (Hebr 4,15). Jesus kann mit den Menschen mitfühlen, da er die menschlichen Schwächen kennt. Eine weitere Konkretisierung seines Menschseins ist Jesu Treue gegenüber Gott. Jesus musste, obwohl er der Sohn Gottes war, Gehorsam lernen (Hebr 5,8). Er hielt trotz seines Leidens an Gott fest und ließ Gott Gott sein. In seiner geschöpflichen Treue ist er der Begründer und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2).⁹⁵⁰ Gerade im Leid teilt er die Schicksalsgemeinschaft der Menschen. Auch er ist versucht, im Leid Gott aufzugeben, doch er bleibt treu. In der Versuchung zeigt sich die besondere Nähe Jesu zu

⁹⁴⁵ Kessler, H., *Christologie*, 393.

⁹⁴⁶ Boff, L., *Jesus Christus*, 126.

⁹⁴⁷ Vgl. Sölle, D., *Atheistisch an Gott glauben*, 50.

⁹⁴⁸ Vgl. Kessler, H., *Christologie*, 393.

⁹⁴⁹ Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung III*, 1487.

⁹⁵⁰ Vgl. Sobrino, J., *Der Glaube an Jesus Christus*, 217 f.

allen Menschen. Jesus erfährt sich wie alle Menschen als ohnmächtig. Die Ohnmacht Jesu ist ein Kennzeichen seiner Kenose, ein Kennzeichen seiner wahren Menschlichkeit.

Nach Sölle hat sich Gott so sehr in die Welt entäußert, dass er nur noch über die Liebe vernommen werden kann. Gott hat die „Eigenschaft des Jenseitigen, Fernen, Übernatürlichen“ aufgegeben und hat in der Kenose die Welt und ganz konkret Jesus, als den Ort des Absoluten erwählt.⁹⁵¹ Eine kenotische Christologie verlangt geradezu „das Unbedingte im Bedingten“ zu suchen.⁹⁵² Jesus konnte seine Botschaft vom Reich Gottes, vom unbedingten Heilswillen Gottes, nur mittels der Liebe zur Geltung bringen.⁹⁵³ Doch ein Kennzeichen der Liebe ist, dass sie die Freiheit des Gegenübers wahrt; sie vergewaltigt nicht, sondern lockt. Sie ist kein Machtmittel, sondern Hingabe.⁹⁵⁴ Aber es ist auch eine Realität, dass der Weg der Liebe immer konfrontiert wird mit dem, was keine Liebe ist. In dieser Gegenüberstellung zeigt sich einerseits die Stärke der Liebe, andererseits werden Schwäche und Ohnmacht deutlich.⁹⁵⁵ Liebe kann allein durch Liebe die Welt verändern. Deshalb muss man Jesu „Ja zur Ohnmacht als Ja zum Menschen“ verstehen und zwar als „Zeichen einer Ohnmacht, die das notwendige Komplement der Vollmacht darstellt.“⁹⁵⁶

Gerade in der Ohnmacht seiner Liebe, die bis zum Letzten reicht (Joh 13,1) zeigt sich Jesu Vollmacht, sein Gottsein. Nach Sölle zeigt sich in Christus etwas Neues, das über die griechische und jüdische Tradition hinausgeht: Es wird „nicht mehr nur im Leiden gelernt, sondern bis ins Sterben geliebt.“⁹⁵⁷ Selbst in Jesu Sterben geht es ihm nicht um sich oder um seine Selbsterhaltung, sondern um das Reich Gottes. Er unterzeichnet seine Botschaft der bedingungslosen Liebe Gottes mit seinem Tod. Gott offenbart sich schweigend in Jesu wehrlosem Scheitern am Kreuz.⁹⁵⁸ Das Kreuz ist der Höhepunkt der Kenose. Einerseits zeigt es, wohin ein

⁹⁵¹ Sölle, D., Realisation, 16.

⁹⁵² Dies., Atheistisch an Gott glauben, 68.

⁹⁵³ Vgl. Werbick, J., Schulterfahrung und Bußsakrament, 114; vgl. Essen, G., Die Freiheit Jesu, 307: „Allein durch die ‚Ketten der Liebe‘ (Hos 11,4) will Gott die Menschen ja an sich binden.

⁹⁵⁴ Vgl. Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens II, 472.

⁹⁵⁵ Vgl. Jüngel, E., Gott als Geheimnis der Welt, 445.

⁹⁵⁶ Ebeling, G., Dogmatik II, 472 f.

⁹⁵⁷ Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, 95.

⁹⁵⁸ Vgl. Schillebeeckx, E., Jesus, 566.

radikal kenotisches Leben als Pro-Existenz führen muss, andererseits offenbart das Kreuz die Ohnmacht des Gottessohnes und damit die Ohnmacht Gottes selbst.

Diese Pro-Existenz, die weltverändernde Liebe, die auch dann noch liebt, wenn sie abgelehnt und zurückgestoßen wird, zeichnet einen Menschen aus, der Identität lebt, oder klassisch ausgedrückt sündenlos ist. In diesem einen Punkt, so zeigt uns das Konzil von Chalkedon, drückt sich Jesu Gottsein aus.

5.3.2.3 Jesu Sündenlosigkeit

5.3.2.3.1 Neutestamentliche Zeugnisse

Jesu Sündenlosigkeit wird an mehreren Stellen im NT thematisiert (vgl. Hebr 4,15, 7,26; 2 Kor 5,21; Phil 2,8; 1 Petr 2,21-24; 1 Joh 3,5; Joh 8,46). In Hebr 4,15 wird als seine einzige Differenz zu den Menschen die Sündenlosigkeit angeführt: „[...] in jeder Hinsicht ganz gleich der Versuchung unterworfen – ohne Sünde.“⁹⁵⁹ Jesus hatte aus der Sicht des Hebräerbriefes keine angeborene Widerstandsfähigkeit gegen die Sünde. Er musste wie jeder andere in radikaler Gleichheit Barmherzigkeit erwerben (Hebr 2,17) und Gehorsam lernen (5,7-10).⁹⁶⁰ Χωρὶς ἁμαρτίας bedeutet keinerlei Abschwächung der Versuchungen Jesu, seine Versuchungserfahrungen sind absolut identisch mit den unsrigen. Allein die Versuchungsauswirkung bzw. das Versuchsziel ist unterschiedlich. Ohne Sünde heißt: Jesus ist der Versuchung zum Bösen nicht erlegen. Keine Macht, nicht einmal das Leid konnte ihn zum Abfall von Gott bewegen.⁹⁶¹ „Die Sündlosigkeit Jesu verwirklicht sich in der Geschichte, die lückenlose Kontinuität von Überwindung der Versuchung, von Übung des Gehorsams ist.“⁹⁶² Jesus hat sich „in seiner Erniedrigung in die gleiche Versuchungssituation begeben, von der der Autor seine Gemeinde bedroht sieht,

⁹⁵⁹ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 184.

⁹⁶⁰ Vgl. ebd., 184 f.

⁹⁶¹ Vgl. Grässer, E., An die Hebräer, 256; vgl. auch Käsemann E., Das wandernde Gottesvolk, 142: „Diese Versuchungen [waren] nicht etwa allgemein menschlicher Art [...], sondern [sie trugen] ein ganz bestimmtes Gepräge. Sie sind nämlich Prototyp der christlichen Anfechtungen und bestehen nicht in sittlichen Gefahren, sondern in der Verlockung zum Abfall von der eschatologischen Hoffnung, insofern das irdische Leiden den πρόδρομος wie seine Gemeinde unablässig zum Verlassen des Christenstandes antreiben möchte.“

⁹⁶² Rissi, M., Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5,7-8, 44.

nämlich im Leiden sich Gott zu entziehen, die Glaubensexistenz aufzugeben“.⁹⁶³ Doch im Leiden hat er das gehorsame Durchhalten gelernt und somit der Versuchung zu Ungehorsam und Unglaube widertanden. Dadurch kann er sündlos genannt werden.⁹⁶⁴ Im Leiden am Kreuz lernte Jesus ermessen, „was es kostet, zu Gottes unbegreiflichem Willen nicht Nein zu sagen.“⁹⁶⁵ Das macht ihn zum wahren himmlischen Hohenpriester.⁹⁶⁶ Vers 7,26 kennzeichnet den Hohepriester als fromm, ohne Falschheit und unbefleckt. „Christus kann seine Hohepriestertätigkeit deshalb gültig ausüben, weil er aufgrund seines in seinem Verhalten dokumentierten Gottesverhältnisses die Legitimation dazu hat.“⁹⁶⁷

2 Kor 5,21 spricht ebenfalls von Jesu Sündenlosigkeit: „Er [Gott] hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes würden.“ Der Sinn erschließt sich aus V. 21b: „Wie die Glaubenden ‚Gerechte‘ sind, weil Gott sie als solche ansieht, ihnen ihre Sünden nicht ‚zurechnet‘ (V.19), obwohl sie Sünder sind, so wird Jesus von Gott als Sünder angesehen und behandelt. D.h., Gott sendet ihn in der ‚Gleichgestalt des Fleisches‘ (Röm 8,3)“⁹⁶⁸ und lässt ihn wie einen Sünder am Kreuz sterben (Gal 3,13) – als Sündlosen.⁹⁶⁹ Paulus sagt hier, dass Christus keine Sünde praktizierte, er war der Sündenmacht nicht verfallen.⁹⁷⁰

Auch in 1 Petr 2,22 wird Jesu Sündenlosigkeit hervorgehoben. Der leidende Christus wird hier in der Szene des biblischen Liedes vom leidenden Gottesknecht aus Jes 53 verglichen. Die leidenden Christen sollen das Leiden nach dem Vorbild

⁹⁶³ Laub, F., Bekenntnis und Auslegung, 111.

⁹⁶⁴ Vgl. Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer, 115.

⁹⁶⁵ Käsemann, E., Hebräer 4,14-16, 306.

⁹⁶⁶ Vgl. Laub, F., Bekenntnis und Auslegung, 111: In der philonischen Hohenpriesterspekulation ist der Logos sündenlos. Doch bei Philo „fehlt gerade das, was für das ‚außer Sünde‘ des Hebr wesenhaft ist, die Verbindung mit der Versuchung als einer Erfahrung des irdisch-geschichtlichen Jesus, der eben auf diesem Weg in seine himmlische Stellung gelangt.“

⁹⁶⁷ Pratscher, W., Die Sündlosigkeit Jesu im Neuen Testament, 166.

⁹⁶⁸ Vgl. Käsemann, E., Hebräer 4,14-16, 74 ff.: „In Röm 8,3 wird der Begriff [Gleichgestalt, ὁμοίωμα] offensichtlich dazu eingeführt, um für eine letzte Differenz bei aller sonstigen Gleichheit Spielraum zu lassen: Christus ist nicht einfach im ‚Sündenfleisch‘ erschienen, sondern in ‚Analogie‘ dazu, sofern er die mit dem Fleisch gesetzte Möglichkeit der Sünde nicht realisierte. Die Menschwerdung wird hier nicht angezweifelt, im Gegenteil aufs stärkste behauptet. Deshalb wird sogar vom Sündenfleisch gesprochen. Und doch war es um die geschichtliche Realität Christi anders als um die der Menschen schlechthin bestellt.“

⁹⁶⁹ Grässer, E., Der zweite Brief an die Korinther, 233.

⁹⁷⁰ Vgl. Wolf, Ch., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 132.

Christi erlernen. Dem Gerechten wurde ohne eigenes Verschulden Leid angetan. Größten Vorbildcharakter hat seine Unschuld.⁹⁷¹ „Nicht seine, sondern unsere Sünden trug er. Das at. Wort wird auf Christus angewendet, um darauf hinzuweisen, daß er in seinem Verhalten, insbesondere in seinem Reden, dem Willen Gottes folgte.“⁹⁷²

In 1 Joh 3,4-10 thematisiert der Verfasser die Sünde, insbesondere als Gegenpol zur Gerechtigkeit. Die Unvereinbarkeit des Christseins mit dem Sündigen wird in negativer wie positiver Hinsicht argumentativ entfaltet. Der Schreiber stellt einen unabdingbaren Zusammenhang zwischen Sein und Verhalten fest, der auf jeden Menschen zutrifft. Der Zusammenhang lässt sich aber nicht anthropologisch begründen, sondern christologisch.⁹⁷³ „Nachdem der Verfasser noch in 1,10 erklärt hat, daß jeder, der sich als sündlos hinstellt, Gott zum Lügner macht, verkündet er jetzt: Wer zu Christus gehört, begeht keine Sünde [...] [Doch dies] steht gegen den Ist-Zustand des empirischen Christen.“⁹⁷⁴ Was bedeutet dann hier ‚Sünde‘? Sünde (ἁμαρτία) wird mit der Gesetzlosigkeit (ἀνομία) auf eine Stufe gestellt und somit neu qualifiziert. Durch ἀνομία wird die Bedeutung der Sündenlosigkeit sogar noch gesteigert, denn dies wurde im Urchristentum apokalyptisch verstanden: „In den Schilderungen der eschatologischen Unheilszeit vor der Parusie wird das widergöttliche, satanische Wirken mit diesem Ausdruck gebrandmarkt.“⁹⁷⁵

So wird jede Sünde zur Beteiligung am Werk Satans. Der Verfasser möchte den frommen Betrug aufzeigen, den er darin sieht, dass Christen sich in dem endzeitlichen Gegensatz von Gerechtigkeit und Falschheit auf die Seite der Gerechtigkeit zu stellen, wenn darunter nicht der Gegensatz zwischen Christus und der Sünde begriffen wird. In Vers 5 wird nun der Unterschied zwischen Jesus und den übrigen Menschen dargestellt. Er ist der Sündenlose, er nimmt unsere Sünden hinweg. Doch müsste er nicht, wie Paulus in 2 Kor 5,21 schreibt, den Anblick von Sünde bieten und die Folgen tragen? Nein, im ersten Johannesbrief wird Sünde im Verhältnis zu Jesu liebendem Handeln bestimmt. Im Erscheinen der Liebe Gottes ist offenbar

⁹⁷¹ Vgl. Brox, N., Der erste Petrusbrief, 136.

⁹⁷² Goppelt, L., Der Erste Petrusbrief, 207.

⁹⁷³ Vgl. Schunack, G., Die Briefe des Johannes, 55 f.

⁹⁷⁴ Vogler, W., Die Briefe des Johannes, 110.

⁹⁷⁵ Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe, 186.

geworden, dass Sünde grundlos ist. Sie ist der grundlose Gegensatz zu Gottes Liebe. Jesus ist ohne Sünde, weil er der Liebende ist und in seiner liebenden Tat uns aus dem Bannkreis der Sünde befreit.⁹⁷⁶ Aus der Sündenlosigkeit Jesu folgert der Verfasser in V. 6, dass alle, die in ihm bleiben, ebenfalls nicht sündigen. Das ‚Bleiben‘ in Christus beschreibt eine generelle Haltung, die weit mehr besagt als einen ethischen Imperativ. Es geht um die Grundintention: An Jesus Christus glauben und Sündigen, das schließt sich eigentlich aus.⁹⁷⁷

5.3.2.3.2 Jesu Gehorsam als Sündenlosigkeit

Einen weiteren Anhaltspunkt zur Sündenlosigkeit Jesu finden wir im Philipperhymnus. Er betont zunächst eindeutig eine wahre und reale Inkarnation des Präexistenten. In dem Ausdruck *μορφῇ δούλου* zeigt sich die Konkretheit der Menschwerdung. Auch mit dem Ausdruck *ὁμοίωμα* möchte der Autor die „biologisch-geschichtliche Wirklichkeit“⁹⁷⁸ des Inkarnierten herausheben. Jedoch impliziert der Begriff trotz aller Gleichheit eine Andersheit Jesu Christi gegenüber den Menschen. Er unterscheidet sich dadurch, „dass er gehorsam war und blieb.“⁹⁷⁹ *ὁμοίωμα* weist darauf hin, dass Jesus zwar ganz Mensch war, aber dass er sich anders als die übrigen Menschen verhielt. Auch nach dem Hebräerbrief ist die Sündenlosigkeit die einzige Differenz zu den Menschen (Hebr 4,15). Jesus wurde wie alle Menschen versucht, doch blieb er standhaft. Keine Macht, nicht einmal sein eigenes Leid, konnte ihn von Gott entfernen. Folgt man dem Johannesbrief, so ist Jesus ohne Sünde, da er der Liebende ist. Jesus ist der Mensch, der nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebt; so kann er sein ganzes Leben aufs Spiel setzen für seine Mitmenschen.

Die Frage, die sich in dogmatischer Hinsicht stellt, ist folgende: Kann Jesus wirklich wahrer Mensch sein, wenn er sündenlos war, wenn das Menschsein doch gerade durch die Sündhaftigkeit charakterisiert ist? Die Frage stellt Theodor Lo-

⁹⁷⁶ Vgl. Schunack, G., Die Briefe des Johannes, 56 f.

⁹⁷⁷ Vgl. Schnelle, U., Die Johannesbriefe, 120.

⁹⁷⁸ Lohmeyer, E., Kyrios, 37.

⁹⁷⁹ Schneider, J., *ὁμοίωμα*, 197.

renzmeier in seinem Artikel „Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu“.⁹⁸⁰ Zunächst muss man das Verständnis von Sünde klären. Zur Sünde kann man zwei unterschiedliche Aspekte zählen: verfehltes menschliches Grundverhalten und Einzelverfehlungen.⁹⁸¹ Weiter wäre zu fragen, warum Jesus nicht gesündigt hat? Dazu wird klassischerweise seit Augustinus zwischen der *impeccabilitas* und der *impeccantia* unterschieden. *Impeccabilitas* bezeichnet die Unfähigkeit zur Sünde, *impeccantia* das faktische Nichtsündigen.⁹⁸²

Lorenzmeier muss die Sündenlosigkeit Jesu fallen lassen, um dessen wahres Menschsein, um dessen „Gleichheit des Sündenfleisches“ retten zu können. Seine Intention, Jesu wirkliches Menschsein gegenüber allem Dokerismus zu retten, ist richtig. Allerdings bleibt er in seinem Verständnis von Sünde, wie Gollwitzer entgegnet, „ganz im Moralischen verhaftet.“⁹⁸³ So erliegt er, wie auch Pfüller, der Versuchung, Jesu Sündlosigkeit den religiös-moralischen Sinn abzusprechen, da eine solche Art von Sündenlosigkeit Allwissenheit und Allmacht voraussetzen würde.⁹⁸⁴ Pfüller führt auf, dass Jesus nicht allwissend war, er sich geirrt hat und des Weiteren Angst vor seinem Tod hatte.⁹⁸⁵ Sündenlosigkeit jedoch bedeutet gerade nicht, dass Jesus kein menschliches Selbstbewusstsein und keine menschlichen Gefühle und Triebe hatte.⁹⁸⁶ Auf einer anthropologischen Ebene gegen eine religiös-moralische Sündlosigkeit argumentiert Pratscher. Er fragt: „Kann er [Jesus, J.H.] prinzipiell, ohne dass sein Menschsein dabei in Frage gestellt wäre, aus der Schuldverflochtenheit der Menschen herausgenommen werden?“⁹⁸⁷ Wäre dies nicht so, dann müsste man voraussetzen, dass die Sünde zum Wesen und zur Bestimmung des Menschen gehört. Sünde würde damit zu unserer kreatürlichen Bestimmung

⁹⁸⁰ Lorenzmeier, Th., Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu, 452-471.

⁹⁸¹ Vgl. die traditionelle Unterscheidung zwischen *peccatum originale* und *peccata actualia*

⁹⁸² Vgl. Augustinus, De libero arbitrio III, 36.

⁹⁸³ Gollwitzer, H., Zur Frage der ‚Sündlosigkeit Jesu‘, 501.

⁹⁸⁴ Vgl. Pfüller, W., „... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen“, 226: „Ein Mensch, der unfehlbar richtig handeln können soll, müsste alle Voraussetzungen und Folgen seines Handelns überschauen können und zugleich imstande sein, seine Handlungen allen Widerständen zum Trotz ohne den geringsten Kompromiss durchzuführen. Diese beiden Möglichkeiten beschreiben indes genau das, was man als Allwissenheit und Allmacht bezeichnen kann“.

⁹⁸⁵ Vgl. ebd., 228 f.

⁹⁸⁶ Vgl. Kessler, H., Christologie, 397; Vgl. auch Pratscher, W., Die Sündlosigkeit Jesu im Neuen Testament, 171: „Irrtum und Verzweiflung sind nicht Sünde, sondern zeigen nur Jesu Menschsein in all seiner auch gegebenen Unzulänglichkeit.“

⁹⁸⁷ Pratscher, W., Die Sündlosigkeit Jesu im Neuen Testament, 171 f.

gehören. Die Schöpfungserzählungen haben bildhaft gezeigt, dass der Mensch gerade nicht als Sünder geschaffen wurde. Die Sünde gehört nicht zum Wesen des Menschseins. Außerhalb der Gemeinschaft mit Gott wird die Angst vor der Trennung zur Sünde.

Jesus war der Mensch, der nicht getrennt von Gott lebte. Deshalb konnte auch die zerstörerische und zu Sünde führende ‚Angst um sich selbst‘ in ihm nicht groß werden. „In ihm ist vielmehr der wahre, Gott entsprechende Mensch erschienen, in dem die geschöpfliche Bestimmung des Menschen, als Ebenbild (Gen 1,27) Gottes Wesensart menschlich abzubilden, ganz verwirklicht ist.“⁹⁸⁸

Nun ist zu fragen, ob sich Jesus dem Willen Gottes hätte verweigern und damit sündigen können? Das Dogma von Chalkedon gibt uns einen Rahmen vor, innerhalb dessen wir suchen müssen, wie sich Jesu Gottsein auf sein Menschsein auswirkt. Jesus ist „in allem uns gleich, außer der Sünde“ (DH 301). Chalkedon ist nur, wie oben gezeigt, in relational-ontologischen Kategorien erklärbar, will man nicht eine Aporie stehen lassen. Eine *impeccabilitas* könnte man nur in einer klassischen substanzontologischen Auslegung der Zwei-Naturen Lehre vertreten.⁹⁸⁹ Jesu Sündenlosigkeit war keine *impeccabilitas*, weil sie kein *Zustand* war, in dem er sich befand, „sondern sie war die *Tat* seines Daseins.“⁹⁹⁰ Auch nach Schoonenberg hat Jesus faktisch nicht gesündigt (*impeccantia*). Würde man ihm jegliche Unmöglichkeit zu sündigen zusprechen, so bedeute dies eine Einschränkung seines menschlichen Willens und seiner menschlichen Freiheit.⁹⁹¹ Die Grundthese, die diese Arbeit durchzieht, ist ja gerade die, dass sich das Gottsein Jesu nur als menschliche Haltung und nicht als eine Art Übermenschlichkeit ablesen lässt.

Was heißt nun „außer der Sünde“? Eine objektive Überprüfung der Sündenlosigkeit Jesu erscheint schwierig. Es wäre schon sehr problematisch, seine Sündenlosigkeit allein aus seinen Taten zu ermitteln, da man sich nur auf die überlieferten Berichte stützen kann. Nach Ebeling kann von Jesu Sündenlosigkeit nur auf Grund

⁹⁸⁸ Kessler, H., *Christologie*, 398.

⁹⁸⁹ Vgl. Dalferth, I. U., *Der auferweckte Gekreuzigte*, 145 f.

⁹⁹⁰ Barth, K., *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 285; vgl. auch ebd. IV/2, 102: „Jesu Sündenlosigkeit war jedenfalls nicht Zuständigkeit seines Menschseins, sondern die von seinem Ursprung her nun eben so verlaufende menschliche *Tat* seines Lebens.“

⁹⁹¹ Vgl. Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 153.

eines „Totaleindrucks seiner Person“ gesprochen werden.⁹⁹² Dennoch muss dieser ‚Totaleindruck‘, also die Behauptung, in Jesu menschlichem Leben würde Gott selbst sichtbar, historisch greifbar werden; sonst würde sich sein Gottsein in keinem Punkt auf sein Menschsein auswirken.⁹⁹³ Den ‚Totaleindruck‘ kann man negativ formulieren als Freisein von Sünde und positiv als Freiheit zum Sünder. Beide Weisen bedingen sich gegenseitig. Jesus lehrte die Menschen ein neues Gottesbild: das vom radikal liebenden Gott. Deshalb sah sich Jesus auch bevollmächtigt, den Sündern Vergebung zuzusprechen und den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden. Jesus trat in einer neuen Weise der Vollmacht auf, die in seinem ganzen Verhalten zum Ausdruck kam.⁹⁹⁴ Diese radikale Hinwendung Gottes zum Menschen zeichnete Jesu Leben aus. Er sprach von Gott in einer neuen Art und Weise, die für viele anstößig war; er nannte Gott ehrfurchtsvoll-vertraut ‚Abba‘.⁹⁹⁵ Er lebte das, was er verkündete. Sein Leben war geprägt vom Kampf gegen jegliche Form von Unmenschlichkeit. Jesus war nicht sündlos für sich, sondern für die anderen. „Sündlos ist [...] der, der sich der Sünder annimmt, um sie von Sünde zu lösen.“⁹⁹⁶

Nach dem Philipperhymnus besteht der Unterschied zwischen Jesus und den übrigen Menschen in seinem ‚Gehorsam‘. Lohmeyer hat auf die Verbindung zwischen dem präexistenten und dem inkarnierten Logos hingewiesen. Beide kennzeichnet die ethische Gehorsamstat. Sie verknüpft beide Existenzweisen miteinander und zeigt so die göttliche Kontinuität auf. Jesu Sündenlosigkeit besteht genau darin, dass er, anders als Adam, nicht sein will wie Gott, und im Gehorsam vor Gott die menschliche Verfassung und Situation annimmt.⁹⁹⁷ Dies ist die Bestimmung des Menschen als Gottes Ebenbild. Zum Menschsein gehört nicht die Sünde, die Anmaßung wie Gott zu sein, sondern sich als Geschöpf gehorsam gegenüber Gott zu zeigen. Jesu als Gehorsam verstandene Sündenlosigkeit besteht also darin, dass er

⁹⁹² Ebeling, G., Dogmatik II, 178f.

⁹⁹³ Vgl., Hick, J., An Inspiration Christology, 54 f.

⁹⁹⁴ Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments, 81: „Was an Jesu Verkündigung bis heute fasziniert und schon für seine Zeitgenossen eindrücklich und ärgerlich zugleich war, ist die Bezeugung der anbrechenden Gottesherrschaft in der Ganzheit seines zeugnishaften Lebensvollzugs.“

⁹⁹⁵ Vgl. Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie I, 72.

⁹⁹⁶ Ebeling, G., Dogmatik II, 181.

⁹⁹⁷ Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik I/2, 172.

ganz dem Willen Gottes entsprochen hat. Jesus hielt auch im größten Leid und im Angesicht des Todes an Gott fest. Er widerstand der Versuchung, von Gott abzulassen.⁹⁹⁸ Jesus war erfüllt von Gottes Liebe, so dass er schließlich nicht anders konnte, als sich ganz hinzugeben. In voller menschlicher Freiheit sagte er Ja zu Gottes Heilswillen für alle Menschen; nicht, weil er ontologisch nicht anders konnte, sondern weil er erfüllt war von Gott.⁹⁹⁹ Begründet liegt dieser Gehorsam in Jesu einzigartigem Gottesverhältnis. Cullmann zeigt in seiner Studie, dass zur einzigartigen Gottesbeziehung Jesu, die sich im Titel ‚Sohn Gottes‘ ausdrückt, „von Anfang an das Motiv des *Gehorsams* gehört.“¹⁰⁰⁰ Sündenlosigkeit ist damit die „negative Kehrseite der positiven Aussage: Der Mensch Jesus lebt in ungebrochener Gemeinschaft mit Gott.“¹⁰⁰¹ Letztendlich geht es bei der Frage nach der Sündenlosigkeit nicht um ein quantitatives Fehlen von einzelnen ‚Sünden‘. Es geht um den ganzheitlichen Lebensvollzug.

Jesus überlässt sich in bedingungslosem Vertrauen dem Willen des Vaters. Sein Glaube ist so stark, dass er sich in einem „Zustand [befindet], in dem schlechterdings keine Verzweiflung ist.“¹⁰⁰² Aber auch Jesus muss glauben. Auch für ihn ist Gott der Unverfügbare und oft der Verborgene, an dem man nur glaubend festhalten kann.¹⁰⁰³

5.3.3 Der Grund für Jesu „wahres Menschsein“

Der Philipperhymnus und im Besonderen der Hebräerbrief haben gezeigt, dass durch die Entäußerung der Sohn Gottes in Jesus den Menschen wesensgleich wurde. Dies definiert auch das Konzil von Chalkedon. Allerdings kennt das Neue Testament wie das Konzil eine Ausnahme: die Sünde. Dabei stellt sich die Frage nach dem Grund von Jesu Sündenlosigkeit, dem Grund seines wahren Menschseins. Der Philipperhymnus beschreibt die Kenose des Präexistenten und die Kenose Jesu als

⁹⁹⁸ Vgl. Schoonenberg, P., Ein Gott der Menschen, 157.

⁹⁹⁹ Ders., Der Geist, das Wort und der Sohn, 108.

¹⁰⁰⁰ Cullmann, O., Die Christologie des Neuen Testaments, 282; Vgl. auch Luz, U., Mt I, 156: „Jesus als der Gehorsame und Demütige. Eben auf diesen Gehorsam Jesu antwortet Gott mit seiner Proklamation: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn‘.“

¹⁰⁰¹ Kessler, H., Christologie, 398.

¹⁰⁰² Kierkegaard, S., Die Krankheit zum Tode, 134.

¹⁰⁰³ Vgl. Pröpfer, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 236.

den Vorgang ein und derselben Person. Es werden in Vers 6 und 7 die unterschiedlichen Daseinsweisen Christi dargestellt. Die Gestalt, die Erscheinungsweise, wird getauscht. Jedoch ist die Gestalt, die *μορφή*, keine Hülle eines Kerns. Sie „umfasst die ganze Fülle des Daseins“¹⁰⁰⁴, also das komplette Sein, das von der Daseinsweise geprägt wird.¹⁰⁰⁵ Der Sich-Entäußernde ist der Präexistente. Indem sich die göttliche Gestalt opfert, schafft sie ein neues substantielles Dasein. Dieses neue menschliche Dasein steht in einer besonderen Relation zum Präexistenten, zum Logos. Die enhypostatische menschliche Natur Jesu ist nicht unmittelbar auf die zweite trinitarische Person, auf den Logos, bezogen; dies kann man am Selbstbewusstsein Jesu ablesen. Jesus ist ganz auf den Vater bezogen. Er lebt „in ständiger Kommunikation mit ihm.“¹⁰⁰⁶

Will man einen Dokerismus, Monophysitismus oder Apollinarianismus ausschließen, dann muss man den Grund der Gotteserfahrung Jesu „in seinem kreatürlichen Status als Mensch“ suchen.¹⁰⁰⁷ Die Frage, die sich dann stellt lautet: Wie kann sich „ein Mensch Gottes Liebe unmittelbar so gewiß und mit ihr einig sein [...], daß sein Leben und Sterben Gottes eigenes ‚Dasein für uns‘ wurde?“¹⁰⁰⁸

Nach Balthasar verstand sich Jesus als ein Gesandter. Jesu „Sendungsbewusstsein“ oder sein Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes führte zur „Ausführung der Sendung“. Jesus war ein Mensch, bei dem die „Übergabe einer wesentlichen, die Existenz in Anspruch nehmenden Sendung [...] bis zur Identifizierung des persönlichen Wesens des Gesandten mit ihr“ geht.¹⁰⁰⁹ Jesus wurde sich auf kreatürliche Weise bewusst, dass er zu einer absoluten, ja sogar göttlichen Sendung, beauftragt ist. Dieser Sendung durch den Vater stimmt er in kreatürlicher Freiheit zu.¹⁰¹⁰ Das Bewusstwerden seiner Sendung fällt zusammen mit seinem Abba-Erlebnis, dem Bewusstwerden seiner einzigartigen Zuwendung zum Vater und der einzigar-

¹⁰⁰⁴ Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus*, 14.

¹⁰⁰⁵ Gnilka, J., *Der Philipperbrief*, 114.

¹⁰⁰⁶ Kessler, H., *Christologie*, 395; Vgl. auch Schoonenberg, P., *Ein Gott der Menschen*, 73: „Nicht ein göttlicher Sohn, sondern der himmlische Vater ist das Du des Menschen Jesus. Soweit in den Evangelien etwas von Jesu Innerem hineinstrahlt, ist dieses Innere nicht zunächst die Selbstaussage eines Ich, sondern das Erfülltsein von einem Du, vom Vater.“

¹⁰⁰⁷ Schillebeeckx, E. *Jesus*, 581.

¹⁰⁰⁸ Pröpper, Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 312.

¹⁰⁰⁹ Balthasar, H. U. v. *Theodramatik 2/2*, 154, 141.

¹⁰¹⁰ Vgl. ebd., 159, 172 f.

tigen Zuwendung des Vaters zu ihm. Die Tradition nennt diese Selbstmitteilung des Vaters ‚das Wort‘. Das Wort Gottes ist der „alles tragende Grund der ganzen Jesuserscheinung“.¹⁰¹¹ So lässt sich die Menschwerdung Gottes verstehen. Der Mensch Jesus ist „in seinem menschlichen Grund-Selbstbesitz, und zwar in seiner gesamten irdischen Existenz in ihrer ganzen Erstreckung [...] in den Selbstbesitz des Sohnes, der zweiten göttlichen Person aufgenommen.“¹⁰¹² Die Enhypostase sagt die größtmögliche Vereinigung aus, aber eben nicht die Verschmelzung; die zwei Naturen bleiben unangetastet bestehen. Die menschliche Natur Jesu hat ihren letzten Daseinsgrund, ihre Hypostase, eben nicht in sich selbst, sondern im Logos. D. h. nicht, dass die menschliche „Person“ Jesu „substanziell ihren Stand in sich selbst hat“, sondern vielmehr, dass „die Relation zu Gott für sie seinsbestimmend ist.“¹⁰¹³ Jesus ist zwar ontologisch abhängig vom Logos, seine menschliche Hingabe an Gott aber besteht im Gehorsam gegenüber dem Vater. In und wegen dieses Gehorsams, wegen dieser Hingabe ist Jesus identisch mit dem Sohn.¹⁰¹⁴ Die Göttlichkeit Jesu ist somit keine zweite Substanz in oder neben der Menschlichkeit Jesu. Er ist nicht zusammengesetzt aus Göttlichem und Menschlichem. Er ist weder eine Mischung aus den zwei Naturen, noch verschwindet die Menschheit hinter der Gottheit, sondern „in seiner besonderen Menschlichkeit ist Jesus der Sohn Gottes.“¹⁰¹⁵ Schoonenberg benutzt den Begriff der ‚Perichorese‘, um dieses Besondere an Jesu Menschsein, nämlich „daß [er] auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich ist“¹⁰¹⁶, auszudrücken. Jesus war ‚menschlich in höchstem Maße‘, d. h. er war die Vollendung des Menschseins. Aber an ihm zeigte sich, dass die Vollendung des Menschseins nicht eine Loslösung von Gott bedeutet, ebenso wenig ein Übersteigen des Menschseins. Durch die Annahme der menschlichen Natur in die zweite Person demonstriert Gott seine Liebe zu den Menschen. Eine Liebe, die sich ‚für den anderen‘ und nicht ‚den anderen‘ verzehrt.¹⁰¹⁷ Die Liebe Gottes umfängt und durchdringt die menschliche Natur Jesu in höchstem Maß, sodass sie

¹⁰¹¹ Vgl. Schillebeeckx, E., Jesus, 584.

¹⁰¹² Knauer, P., Der Glaube kommt vom Hören, 137.

¹⁰¹³ Vgl. Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens, 80 f.

¹⁰¹⁴ Vgl. Pannenberg, W., Grundzüge, 351.

¹⁰¹⁵ Pannenberg, W., Grundzüge, 352.

¹⁰¹⁶ Schoonenberg, P., Denken über Chalkedon, 301.

¹⁰¹⁷ Vgl. Grillmeier, A., Die christologische Entdeckung des Humanum, 319.

bei aller Wahrung ihrer Eigenständigkeit ihre eigene Vervollkommnung erreicht. Diese höchste Menschlichkeit erlebten Jesu Mitmenschen. Sie haben in ihm einen Menschen erfahren, „bei dem sich Person und Werk in völliger Deckung befinden. Er wurde deshalb als Gottes Wort in Person verstanden und verkündigt, als ein Mensch, dessen Werk Gottes Werk, dessen Wort Gottes Wort wird, dessen Person Gottes Person ist.“¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁸ Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens II, 73.

5.4 Der noch ausstehende Gott

Gottes kenotische Anwesenheit in Jesus Christus lässt sich als zeitlicher Querschnitt der Liebe Gottes bezeichnen; aber als ein Querschnitt ist sie nicht die Gesamtheit dessen, wovon der Querschnitt gemacht wurde. So war die göttliche Tätigkeit, die auf der Erde zu sehen war, nicht die Gesamtheit göttlicher Tätigkeiten. Sie war, um weiter quantitativ zu sprechen, so viel von dieser Tätigkeit oder Natur, wie innerhalb der Begrenzung einer speziellen Reihe von raumzeitlichen Handlungen ausgedrückt werden kann. Jesus v. Nazaret war ‚totus deus‘, ganz Gott‘, in dem Sinn, dass seine Liebe wirklich die auf der Erde wirksame Liebe Gottes war. Aber er war nicht ‚totum dei‘, das ‚Ganze Gottes‘. D. h. Gottes Liebe wurde nicht restlos und vollständig in der Summe von Jesu Handlungen ausgedrückt. Und doch ist die Liebe Jesu keine Repräsentantin der Liebe Gottes, sondern sie ist diese Liebe.¹⁰¹⁹

Dieses Geheimnis der Liebe Gottes wird in der Geschichte nicht voll und erschöpfend erkannt, auch nicht durch den irdischen Jesus. Sölles Ansatz verweist auf einen Gott, der in dieser Welt nur mittelbar erfahren wird. Gott vermittelt sich nicht derart in die Geschichte, „daß nichts mehr von ihm ausstünde“.¹⁰²⁰ Unser Dasein auf der Erde ist eben nicht der Himmel.¹⁰²¹ In Jesus Christus bricht der Himmel, das Reich Gottes an. Allerdings ist es „zugleich da und doch nicht da“.¹⁰²² Eine kenotische Christologie muss deshalb fragen, ob Jesus Christus, „wenn er wie jedes Individuum nur einen Bruchteil der kosmischen und menschheitlichen Potentiale ausschöpft, überhaupt der Gott erschöpfend aussagende Logos (totum dei) sein [kann], wie ein unreflektierender Inklusivismus bisweilen unterstellt?“¹⁰²³ Das führt zu der im engeren Sinne christologischen Frage, wie die Identität des Gott-Logos (Gottes-Selbstaudrucks) mit Jesus zu denken ist. „Sicher nicht als exklusive, nicht als Identität in jeder Hinsicht. Jesus ist gewiß in allem, was er lebt, ganz Logos Gottes, Gestaltwerdung der Agape Gottes; aber ist er der ganze Logos Gottes?“¹⁰²⁴ Nach Kessler darf nicht übersehen werden, dass Jesus als der inkarnierte und end-

¹⁰¹⁹ Vgl. Hick, J., *Christology at the Cross Roads*, 160 f.

¹⁰²⁰ Sölle, D., *Atheistisch an Gott glauben*, 73.

¹⁰²¹ Vgl. ebd.

¹⁰²² Dies., *Stellvertretung*, 125.

¹⁰²³ Kessler, H., *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*, 166.

¹⁰²⁴ Ebd., 169.

gültige Logos des Vaters in „endlicher, partikular-begrenzter, zeichenhafter und d. h. auch vorläufiger Gestalt“¹⁰²⁵ erscheint.

¹⁰²⁵ Kessler, H., Pluralistische Religionstheologie und Christologie, 169.

6 Zusammenfassung und Ergebnis

Wie kann sich der transzendente Gott, der in unzugänglichem Licht wohnt (1 Tim 6,16), in seiner Schöpfung und letztendlich durch den Menschen Jesus von Nazaret offenbaren? Diese eingangs gestellte Frage kann man am Besten mittels einer kenotischen Christologie beantworten. Im Alten Testament muss sich Gott, um bei seinem Volk zu sein, selbst erniedrigen. Er muss herabsteigen, um bei den Menschen ‚wohnen‘ zu können. Allerdings gibt es keinen Ort, an dem er restlos anwesend wäre. Menschen, die sich und ihr Leben ganz von Gott in Beschlag nehmen lassen, werden zum Offenbarungsort für Gottes Liebe. Sie sind Vorboten für Jesus Christus, in dem die ganze Fülle Gottes leibhaftig wohnt (Kol 2,9-10). Gott ist in ihm wirklich, real zu den Menschen gekommen. Nun stellt sich die Frage: Wie ist das möglich und wie äußert sich Jesu Gottheit?

Mittels dreier ausgewählter Stellen des Neuen Testaments bin ich diesen Fragen auf exegetische Weise nachgegangen. Die vornehmste Stelle, die uns eine Antwort bietet, ist der Philipperhymnus. Er thematisiert den Weg des präexistenten Logos bis zum geschichtlichen Menschen Jesus v. Nazaret. Die Menschwerdung des Logos beschreibt der Hymnus als ‚Selbstentäußerung‘. Der Logos klammert sich nicht an seinen göttlichen Status, sondern begibt sich in die ‚Knechtsgestalt‘, d. h. er wird Mensch und tritt damit in die Unerkennbarkeit ein. Zweimal betont der Hymnus in Vers 7 die wirkliche Gleichheit Jesu mit den Menschen. Der Logos gibt die göttliche Daseinsform auf, legt alle Erkennbarkeit seines Seins ab und wird ganz und gar Mensch, ohne jedoch seine göttliche Natur zu verlieren. Die Kenose Christi kennzeichnet auch sein irdisches Leben. Er wird zum Knecht für Andere. In dieser radikalen Proexistenz, den der Philipperbrief auch mit ‚Gehorsam‘ gegenüber Gottes Willen umschreibt, wird der Unterschied zu der ihm wesensgleichen Menschheit deutlich. Er ist der, der den Willen Gottes ganz erfüllt und nicht, wie Adam, nach dem Gottsein strebt, nach Anerkennung und Macht.

Auch der zweite Korintherbrief thematisiert den Wechsel Christi vom ‚Reichsein‘ zum ‚Armwerden‘, von der Herrlichkeit in die Unerkennbarkeit eines Menschenlebens.

Besonders der Hebräerbrief weist eindringlich auf die ‚Unanschaulichkeit des Heils‘ hin. Gott war in Jesus Christus ein Mensch unter Menschen, ohne dass man sein Gottsein an ihm ablesen hätte können. Jesus war kein Übermensch und besaß keine „Göttlichkeitszonen“.¹⁰²⁶ Der Hebräerbrief führt uns eine radikale Menschwerdung Gottes vor Augen. Gott ist leibhaftig bei den Menschen, so kennt er durch Jesus nun selbst Unwissenheit und Schwachheit. Jesu kenotisches Leben kennzeichnet, den Willen Gottes gehorsam zu erfüllen. Er wusste sich von Gott geliebt und konnte deshalb in völliger Freiheit handeln und für die anderen eintreten. Seine Einheit mit Gott machte ihn frei. Diese Freiheit, die sich in seiner Sündenlosigkeit ausdrückt, unterscheidet ihn von den übrigen Menschen.

Die Dogmengeschichte zeigt, dass man zwei Existenzweisen des Logos unterschieden hat: die Herrlichkeit der Präexistenz und seine geschichtliche Daseinsweise. Die Alte Kirche bezog die Kenose fast ausschließlich auf die Inkarnation. Sie wird als Demütigung und Erniedrigung verstanden. Trotzdem bleibt der Logos, was er ist, nämlich göttliche Person. Bei Hilarius v. Poitiers findet man Ansatzpunkte eines kenotischen Systems. Die göttliche Glorie und Macht erscheinen nach ihm nur auf kreatürliche, menschliche Weise. Die meisten Theologen der Alten Kirche sind jedoch fixiert auf die göttliche Herrlichkeit Christi. Mit Luther beginnt ein Perspektivenwechsel. Er thematisiert den Menschen Jesus und besonders sein Leid und seinen Tod. Gerade hier, in der tiefsten Schwachheit offenbart sich Gottes Herrlichkeit. Trotz der Fokussierung auf Jesu Menschsein bleibt für Luther der Logos, der entscheidend Handelnde, in Jesus Christus. Im Streit zwischen den Tübingern und Gießener Theologen ging es um den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften. Hat die menschliche Natur Jesu diese besessen und auch gebraucht? Die Tübinger haben dies bejaht, allerdings hat sie Jesus nur ‚verhüllt‘ besessen und geheim gebraucht. Die Gießener dagegen sehen darin einen Monophysitismus und argumentieren für einen Nichtgebrauch der Eigenschaften. Der Hauptvertreter der modernen Kenotik, Thomasius, möchte durch die Annahme einer Selbstentäußerung des Logos zum wirklichen Menschsein Jesu kommen, das auch die kreatürliche Entwicklungsgeschichte des Menschen Jesus umfasst. Dadurch muss sich der

¹⁰²⁶ Backhaus, K., Der Hebräerbrief, 183.

Logos selbst beschränken, indem er seine göttlichen Eigenschaften den menschlichen Möglichkeiten anpasst. Geß denkt die Kenose des Logos radikal, indem der Logos sich aller göttlichen Eigenschaften entäußert und sich in das menschliche Selbstbewusstsein Jesu verwandelt. Alle kenotischen Theorien nehmen eine Selbstbeschränkung des Logos im Menschen Jesus v. Nazaret an. Gott zeigt sich auf menschliche Art und Weise, soweit wie es das kreatürliche Fassungsvermögen der menschlichen Natur zulässt.

Piet Schoonenbergs Anliegen ist es, die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus zu betonen. Er möchte Jesus nicht in einen menschlichen und göttlichen Bereich aufspalten, zwischen denen er hätte beliebig hin und her wechseln können. Deshalb geht er in seinem christologischen Entwurf von einem menschlichen Personsein Jesu aus, das er allerdings nicht ontologisch, sondern phänomenologisch versteht. In seiner Studie zum Chalkedonense kritisiert er die Anhypostasie als eine Aushöhlung des Menschseins Jesu. Der Mensch Jesus werde dadurch zum bloßen Instrument der göttlichen Person abqualifiziert. Deshalb spricht er in seinem ersten Entwurf von einer ‚umgekehrten Enhypostasie‘. Er will damit aber nicht aussagen, dass in der menschlichen Person der ontologische Grund der hypostatischen Union liegt, sondern vielmehr, dass der Logos sich in der Menschheit Jesu personalisiert. Ihm geht es darum, phänomenologisch deutlich zu machen, dass Gottes Fülle in Jesus leibhaft wohnt. Mit dem Begriff der Perichorese will Schoonenberg verständlich machen, dass die eine Person Christus nicht allein vom Logos bestimmt wird. Dieser trägt zwar die menschliche Natur Jesu, aber Jesus ist ‚auf göttliche Weise menschlich und auf menschliche Weise göttlich‘. Seine kenotische Christologie weist sich dadurch aus, dass er ganz beim Menschen Jesus ansetzt. Er möchte dezidiert gegen einen Monophysitismus und Dokerismus ankämpfen. Gott verwirklicht seinen Willen nicht, indem er sich über die Freiheit Jesu erhebt, sondern indem er sie zur Erfüllung bringt. Diese kreatürliche Freiheit schließt auch aus, dass Jesus allwissend und allmächtig war. Er war den Grenzen seines Menschseins ausgesetzt. Gott ist eben in Jesus Christus nur kenotisch anwesend. Dies zeigt sich in der Radikalität seines Menschseins, in seiner Sündenlosigkeit. Sie gründet in Jesu Urvertrauen gegenüber dem Vater. Indem er sich gehorsam an den Vater bindet, kann er

sich selbstentäußernd den Menschen hingeben. Die Existenzform des Knechtes konterkariert unsere Vorstellung von Gott. Er tritt nicht machtvoll auf, sondern in Form von sich verschenkender Liebe.

Dorothee Sölle möchte mit ihrer kenotischen Theologie den suchenden und fragenden Menschen unserer Zeit begegnen. Sie möchte ihnen einen Zugang zu Gott vermitteln, der als abwesend erfahren wird. Deshalb kämpft sie gegen das traditionelle Gottesbild, von einem in die innerweltliche Kausalität eingreifenden Gott. Gott ist auch nicht jenseits dieser Welt zu verorten, sondern ganz in dieser Welt; aber eben ohnmächtig und auf die Menschen angewiesen. Dort, wo geliebt wird, ist Gott. Wenn Menschen sich einander annehmen und lieben, helfen sie sich gegenseitig dabei, ihre Identität zu finden. Der Mensch übernimmt die Rolle Gottes, indem er sich stellvertretend für andere einsetzt und ihnen damit Identität verleiht. Radikal sieht Sölle diese Stellvertretung Gottes in Jesus v. Nazaret verwirklicht. Um dem Mensch- und Gottsein Jesu gerecht zu werden, sieht sie Christus in zweierlei Hinsicht als Stellvertreter: Er vertritt den noch nicht identischen Menschen vor Gott und ist zugleich Stellvertreter des als tot empfundenen Gottes. Wichtig dabei ist, dass diese Identifikation in der Nichtidentität stattfindet. Als Mensch ist Jesus Gott. Die Kenose beschreibt, wie Gott in die Unkenntlichkeit des Menschseins geht. Kenose bedeutet für Sölle weiterhin Jesu liebende Hingabe an die Menschen, die auch im Leid und bis in den Tod standhält. In diesem radikalen Einsatz für unterdrückte Menschen sieht sie den Unterschied zwischen Jesus und allen übrigen Menschen. Diese Pro-Existenz setzt eine Freiheit voraus, die keine Angst mehr kennt. Diese Furchtlosigkeit vor den Menschen begründet Sölle damit, dass Jesus der ganz Gehorsame war. Er hat den Willen Gottes bis ins Letzte hinein erfüllt. In diesem authentischen Menschsein, in seiner Sündenlosigkeit, zeigt sich nach Sölle Jesu Göttlichkeit.

Ausgehend von Exegese, Dogmengeschichte und diesen beiden kenotischen Entwürfen habe ich im letzten Teil dieser Arbeit gezeigt, wie eine kenotische Christologie aussehen kann. Eine wichtige Frage auf diesem Weg ist, ob man am historischen Jesus seine Gottheit ablesen kann. Die Frage nach dem historischen Jesus ist für eine Christologie bedeutsam, allerdings kann der Glaube an Jesus als den Sohn

Gottes nicht am historischen Jesus begründet werden. Dennoch muss es an ihm Anhaltspunkte für seine Göttlichkeit geben. Die neue Jesusforschung kann dazu beitragen, dass wir Jesu menschliches und kreatürliches Wachstum an Erkenntnis und Glauben wieder verstärkt im zeitgenössischen Judentum verorten. Man muss allerdings darauf achten, dass historische Sachverhalte nicht geglaubt werden können und dass man Glaubensaussagen nicht historisch verifizieren kann. Die historische Wissenschaft kann niemals zur Gottheit Jesu vorstoßen, sie kann aber nach Indizien suchen. Denn die Gottessohnschaft Jesu muss sich auch in seinem Leben wieder spiegeln. Eine kenotische Christologie benötigt eine Christologie ‚von oben‘ und ‚von unten‘. Da uns das Wort Gottes in einem geschichtlichen Menschen begegnet, brauchen wir einen Rahmen, in dem dieser geschichtliche Mensch Jesus v. Nazaret zu verstehen ist. Die Grammatik dazu findet man im Chalkedonense. Es liefert uns Spielregeln, die dafür sorgen, eine mythologische Vermischung von Gott und Welt zu verhindern. Nur mittels einer relational ontologischen Interpretation des Dogmas sind die Begriffe ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘ miteinander zu vereinbaren. Es darf keine Überschneidung oder Vermischung der beiden Naturen stattfinden. Die voneinander unterschiedenen Naturen bleiben, was sie sind. Und doch dürfen sie nicht voneinander getrennt bestehend bedacht werden. Das personale Sein Christi muss als Beziehung gedacht werden. Jesu Gottsein konstituiert sich durch seinen Gottesbezug. Da es zu keiner Vermischung der beiden Naturen kommt, kann das Gottsein Jesu auch nicht an seinem Menschsein abgelesen werden. Seine Gottessohnschaft drückt sich in seiner Sündenlosigkeit aus (DH 301). Die Enhypostasie bewirkt, dass die menschliche Natur zu ihrer eigenen Bestimmung geführt wird, zur Gemeinschaft mit Gott. Das ist der Grund für Jesu radikale Pro-Existenz.

Gottes Gegenwart in Jesus Christus ist damit nur kenotisch zu denken. Er ist „in der Weise des Menschseins, [...] geschichtlich bedingt [und] verhüllt im Fragment“¹⁰²⁷ gegenwärtig. Um ihn zu verstehen, kommt er zu uns in menschlichen Worten und Gesten. Als endlich begrenzte Menschen können wir Gott nur in menschlichen Gebärden wahrnehmen. Also kommt Jesus als der Liebende. Und hierin drückt sich die ganze Fülle Gottes, Gottes Pleroma aus. Kenosis und Pleroma

¹⁰²⁷ Stubenrauch, B., Dialogisches Dogma, 28.

müssen deshalb zusammengedacht werden. Gottes Kenosis muss radikal bis zum Schluss durchgehalten werden, d. h. Jesus war Mensch wie wir. Er kannte Hunger, Müdigkeit, Freude, Zorn, Schmerzen, Gottverlassenheit usw. und ist schließlich gestorben. Auch Grenzen und Schwächen gehörten zu seinem Menschsein. Er war nicht allwissend. Auch er musste eine menschliche Entwicklung durchmachen und hat von anderen dazugelernt. Selbst sein Glaube an Gott war ihm nicht angeboren. Er musste ihn, wie jeder andere Mensch, vom Hören haben (Röm 10,17). Jesus war so sehr Mensch, dass er Versuchung und Todesangst kannte. Betrachtet man die Versuchungsgeschichte und seinen Todeskampf in Gethsemane, dann ist jeder Monophysitismus auszuschließen. Jesus kämpft, um in seiner Entscheidung standhaft zu sein und nicht von Gott abzufallen.

Wie wirkt sich nun Jesu Wesensgleichheit mit dem Vater auf sein Menschsein aus? Zuerst ist zu bemerken, dass seine Homoousi mit dem Vater nicht seiner Homoousi mit den Menschen schadet. Er ist ganz Mensch, aber doch auch anders. Jesus ist der ‚neue Mensch‘. Dies zeigt sich in seiner gelebten Pro-Existenz. Jesus ist der Mensch, der neue Adam, der nicht mehr aus der Angst um sich selbst gelebt hat. D. h. er hatte keine Angst, etwas im Leben zu verpassen oder zu kurz zu kommen, er fürchtete sich nicht davor, gesellschaftliche Missstände anzuklagen oder den weltlichen und religiösen Führern die Wahrheit ins Gesicht zu sagen. Jesus war der Mensch, der nie unmenschlich gehandelt hat, denn er war ohne Erbsünde. Die Exegese der Sündenfallgeschichte hat gezeigt, dass die Angst der Auslöser der Sünde ist. Ohne ein Leben in Gemeinschaft mit Gott verführt die Angst den Menschen zu einer Furcht um die eigene Kontingenz. Die Angst vor dem Tod führt zur Sünde. Sie ist der Versuch, die verlorene Einheit mit Gott durch eine Vergöttlichung des Menschen wiederherzustellen. Jesus dagegen ist der neue Mensch, der nicht mehr aus der Angst lebt, da er sich ganz von Gott geliebt weiß. Er wird im Neuen Testament als direktes Gegenbild Adams bezeichnet (1 Kor 15,21-22.45-47 und Röm 5,12 ff.). Jesus ist der himmlisch lebende Mensch. Er ist das wirkliche Ebenbild (Gen 1,26) Gottes. In ihm erkennen wir die wahre menschliche Natur, wie sie von Gott gewollt und geschaffen ist. Gerade in seiner vollen und wahren Menschlichkeit ist er der Andere. Nach Sölle ist er der Mensch, der identisch mit

sich ist, sein Reden und sein Handeln klaffen bei ihm nicht auseinander. Die Tradition drückt dies mit dem Begriff ‚sündenlos‘ aus. An mehreren Stellen im Neuen Testament wird die Sündenlosigkeit Jesu thematisiert. Hier wird sie als die besondere Differenz zu den Menschen angeführt. Jesus war nicht von Natur aus sündenlos. Er wurde, wie wir, in Versuchung geführt und musste sich ständig neu für Gottes Willen entscheiden. Deshalb tangiert seine Sündenlosigkeit auch nicht sein wahres Menschsein. Der Philipperbrief drückt dieses Verhalten mit dem Begriff ‚Gehorsam‘ aus. Der Gehorsam ist das verbindende Moment zwischen dem Präexistenten und dem Inkarnierten und zeigt dadurch die göttliche Kontinuität der beiden Existenzweisen auf. Jesu Leben ist ein einziges Ja-Sagen zu Gottes Willen. Begründet liegt dieser Gehorsam im einzigartigen Gottesverhältnis Jesu. Seine menschliche Natur existiert enhypostatisch in der zweiten göttlichen Person. Dadurch entsteht die größtmögliche Vereinigung der beiden Naturen, ohne dass diese sich überschneiden. Die menschliche Natur hat ihren letzten Daseinsgrund nicht in sich selbst, sondern im Logos. Mit dem Begriff der ‚Perichorese‘ will Schoonenberg deutlich machen, wie die Liebe Gottes die menschliche Natur Jesu umfängt und in höchstem Maße durchdringt.

Eine kenotische Christologie konterkariert unsere gewöhnlichen Vorstellungen von einem Gott, der machtvoll und herrschend auftritt. Dieser Gott zeigt uns aber in Jesus Christus sein wahres Wesen, nämlich Hingabe und radikale Liebe. Jesus lebt uns eine neue Gegenwart Gottes in dieser Welt vor, die zeigen will, dass Gott ganz besonders im Menschen gefunden werden will. Jesus ist ein Beispiel für die radikale Nähe Gottes zu jedem Menschen. Doch dies in Freiheit zu erkennen und zu leben ist die Herausforderung eines menschlichen Lebens. Jesus geht diesen Weg im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters. Er durchbricht die Ur-Frage des Menschen: Wie kann ich sein wie Gott?, die in der Geschichte von Adam und Eva dargestellt wird. Christus entdeckt und offenbart diese Ur-Frage als Un-Frage. Erlösung heißt: Erlöstsein von dieser Frage, sie nicht mehr stellen müssen und, fast noch entscheidender, sie nicht mehr stellen wollen. Erlöst sein heißt, die Endlichkeit als Positives und gleichzeitig durch eschatologischen Weitblick Aufgehobenes akzeptieren lernen.

So sein zu wollen wie Gott ist Hybris. Es lenkt ab vom Eigentlichen: Es geht darum, sich in die Hände Gottes zu geben, sich ihm voll anzuvertrauen und wahrer Mensch zu werden wie Christus. Im Erlösten, das heißt jetzt nicht mehr verzweifelten Wissen, dieses Ideal nicht erreichen zu können, verlasse ich mich ganz auf Christus, weil er es bereits *für mich* erreicht hat.

LITERATURVERZEICHNIS

Das Literaturverzeichnis enthält die in der vorliegenden Arbeit zitierten und angeführten Werke. Der im Text jeweils angegebene Kurztitel ist in Kursivschrift kenntlich gemacht. Des Weiteren richten sich die verwendeten Abkürzungen nach:

Schwertner, Siegfried, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin – New York ²1994.

ABE, MASAO, ‚Leuchtende Finsternis‘. Zum Verständnis von ‚letzter Wirklichkeit‘ im Buddhismus und Christentum, in: Häring, Hermann/ Kuschel, Karl-Josef/ Küng, Hans (Hg.), Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993.

ALT, FRANZ, Jesus – der erste neue Mann, München 1998.

ALTIZER, THOMAS J. J., HAMILTON WILLIAM, Radical theology and the death of God, New York 1966.

ALTHAUS, PAUL, Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1972.

- Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1963.

BACKHAUS, KNUT, Der Hebräerbrief, Regensburg 2009.

BALTHASAR, HANS URS VON, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I-III/2.2, 1961-1969.

- Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 133-326.

- Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Einsiedeln 1978.

- Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980.

- Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847.

- BARTH, GERHARD, *Der Brief an die Philipper*, Zürich 1979.
- BARTH, KARL, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zollikon 1947.
- *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon/Zürich 1952.
- BARTSCH, HANS-WERNER, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung*, Frankfurt 1974.
- BAUMANN, URS, *Ersünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg 1970.
- BECKER, JÜRGEN, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996.
- BECKER, JÜRGEN/ CONZELMANN, HANS/ FRIEDRICH, GERHARD, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, Göttingen/Zürich 1985.
- BEHM, JOHANNES, *μορφή*, in: TWNT Bd. IV, hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1938, 750-767.
- BEN-ḤŌRĪN ŠĀLŌM, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1994.
- BENSOW, OSCAR, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig 1903.
- BISER, EUGEN, *Glaubensprobleme*, Augsburg 1970.
- BLOCH, ERNST, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1959.
- BOCKMUEHL, MARKUS, *A commentary on the epistle to the Philippians*, London 1997.
- BOFF, LEONARDO, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg 1986.
- BOMAN, THORLEIF, *Der Gebetskampf Jesu*, in: NTS (10) 1963-1964, 261-273.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Wer ist und wer war Jesus Christus. Seine Geschichte und sein Geheimnis*, Hamburg 1962.
- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1970.
- BOUYER, LOUIS, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie*, Einsiedeln 1976.
- BORG, MARCUS J., *Meeting Jesus again for the first time. The historical Jesus & the heart of contemporary faith*, San Francisco 1994.

- BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen, Freiburg 2011.
- BRANDENBURGER, EGON, *Adam und Christus*, Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1. Kor 15), Neuenkirchen 1962.
- BROUWER, RINSE REELING, *Kenosis in Philippians 2:5-11 and in the History of Christian Doctrine*, in: Onno Zijlstra (Hg.), *Letting go, Rethinking Kenosis*, Bern u.a. 2002, 69-108.
- BROX, NORBERT, *Der Erste Petrusbrief (EKK 21)*, Zürich 1993.
- BRUNERS, WILHELM, *Wie Jesus glauben lernte*, Freiburg 1990.
- BUBER, MARTIN, *Werke*, Bd. 2, *Schriften zur Bibel*, München 1964.
- BULTMANN, RUDOLF, *Adam und Christus nach Röm 5*, in: *ZNW* 50 (1959), 145-165.
- *Jesus*, München/Hamburg ⁴1970.
 - *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Bd. II, Hamburg 1951.
- CULLMANN, OSCAR, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1975.
- CROSSAN, JOHN DOMINIC, *Der historische Jesus*, München 1995.
- DAHL, EDGAR, *Schuld und freier Wille. Denn sie wissen nicht, was sie tun...*, in: *Spektrum der Wissenschaft* 6 (2010), 72-76.
- DAHLFERTH, INGOLF U., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.
- DANZ, CHRISTIAN, *Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker*, in: *NZStH* 51 (2009), 186-204.
- DEWART, LESLIE, *Die Grundlagen des Glaubens*, Bd. I, Zürich 1971.
- DORNER, ISAAK AUGUST, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, von den älteren Zeiten bis auf die neueste dargestellt. Erster Theil. Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten, Berlin 1851.
- *System der christlichen Glaubenslehre*, Bd. II, Berlin 1881.
- DREWERMANN, EUGEN, *Strukturen des Bösen*. Bd. I, *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1988.

- DUNN, JAMES D. G., Christ, Adam, and Preexistence, in: Ralph P. Martin, Brian J. Dodd (Hg.), *Where Christology began, Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 74-83.
- *Christology in the making. A new Testament inquiry into the origins of the doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980.
- EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens I-III*, Tübingen 1979.
- *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tübingen 1963.
- EGGER, WILHELM, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg, 1985.
- EICHINGER, MATTHIAS, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969.
- ELERT, WERNER, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg 1960.
- ESSEN, GEORG, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001.
- FEE, GORDON D., *Paul's Letter to the Philippians*, Eerdmans 1995.
- Fischer, Johannes, *Wahrer Gott und wahrer Mensch*, in: *NZStH* 37/2 (1995), 165-204.
- FLUSSER, DAVID, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1975.
- FOERSTER, W., ἀρπαγμός, in: *TWNT I*, Hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1938, 472-474.
- FRANK, GUSTAV, *Geschichte der Protestantischen Theologie*, Bd. I, Leipzig 1962.
- FREDRIKSEN, PAULA, *What You See Is What You Get. Context and Content in Current Research on the Historical Jesus*, in: *Theology Today* 52 (1995), 75-97.
- FRIES, HEINRICH, *Theologische Überlegungen zum Atheismus*, in: *Theologie im Wandel*, München/Freiburg 1967, 254-279.
- FÜGLISTER, NOTKER, *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*, in: *MySal III/1*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 105-225.
- FURNISH, VICTOR PAUL, *II Corinthians*, New York 1984.
- GEß, WOLFGANG FRIEDRICH, *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel*, Bd. I-II, Calw und Stuttgart 1870.

- *Die Lehre von der Person Christi*, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856.
- GEWIEß, JÜRGEN, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5-11), in: ThQ 128 (148), 463-487.
- GEORGI, DIETER, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11*, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 263-293.
- GERBER, UWE, Christologie und Gotteslehre. Überlegungen zur Theologie von R. Bultmann und D. Sölle, Zürich 1969.
- Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch, Bd. I: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie, Zürich 1970.
- GLAWE, WALTHER, Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912.
- GNILKA, JOACHIM, Der Philipperbrief, hg. von Wilkenhauser, Alfred/ Vögtle, Anton/ Schnackenburg, Rudolf, Freiburg u.a. 1976.
- GÖGLER, ROLF, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963.
- GOLDBERG, ARNOLD M., *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen Rabbinischen Literatur*, Berlin 1969.
- GOLLWITZER, HELMUT, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes; zum Gespräch mit Dorothee Sölle, München 1968.
- Zur Frage der ‚Sündlosigkeit Jesu‘, in EvTh 68 (1971), 496-507.
- GOGARTEN, FRIEDRICH, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1967.
- GOPPELT, LEONHARD, *Der Erste Petrusbrief*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII/1, Göttingen 1978.
- GRÄSSER, ERICH, An die Hebräer (EKK XVII/1), Zürich 1990.
- GRAB, HANS, Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie, in: ThR 35 (1970), 231-269.
- GUNKEL, HERRMANN, Genesis, Göttingen 1969.
- GRILLMEIER, ALOIS, Christologie, in: LThK Bd. 2, Freiburg 1958, Sp. 1156-1166.

- Christus licet uobis inuitis Deus, in: Hainthaler, Theresia (Hg.), Alois Grillmeier. Fragmente zur Christologie. Studien zum Altkirchlichen Christusbild, Freiburg/Basel/Wien 1997, 81-111.
 - Die christologische Entdeckung des Humanum, in: MFCG 13 (1978), 305-319.
 - *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1990.
 - Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: Johannes Feiner, Josef Trütsch, Franz Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Eiselelden/Zürich/Köln 1957, 265-299.
- HAAG, ERICH, *Der Mensch am Anfang*. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2-3, Trier 1970.
- HAAG, ERNST, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, in: TThZ 98 (1989), 21-38.
- HAGER, F.P., Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik, in: Kremer, Klaus, Metaphysik und Theologie, Leiden 1980.
- HAMILTON, WILLIAM, *The New Essence of Christianity*, New York 1961.
- HARNACK, ADOLF VON, *Das Wesen des Christentums*, München 1964.
- Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Gotha 1927.
 - Lehrbuch der Dogmengeschichte I-II, Tübingen 1886-1888.
 - Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief, Berlin 1929.
- HEGERMANN, HARALD, *Der Brief an die Hebräer (ThHK 16)*, Berlin 1988.
- HENRY, P., Art. Kénose, in: DBS V, Hg. v. Pirot, Louis u.a., Paris 1957, Sp. 7-161.
- HÉRING, JEAN, *Die biblischen Grundlagen des Humanismus*, Zürich 1946.
- HICK, JOHN, *An Inspiration Christology*, in: Hick, John, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 35-57.
- *Christology at the Cross Roads*, in: *Prospect for Theology: Essays in honour of H. H. Farmer*, Hg. v. F. G. Healey, Digswell Place 1966, 137-166.
 - *Jesus und die Weltreligionen*, in: Hick, John (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194.

- *The Rainbow of Faith. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995.
- HÖDL, LUDWIG, Neuansätze in der dogmatischen Christologie, in: Kaufmann, Gisbert, *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Vatikanischen Konzil*, München 1979, 24-42.
- HOFF, GREGOR MARIA, *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonischen Christologie*, in: ThPh 1995, 355-372.
- HOFIUS, OTFRIED, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*, Tübingen 1976.
- HÜNERMANN, PETER, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart 1973.
- Hbr 5,7-10, in: ZNW 44 (1952-53), 107-111.
- JERWELL, JACOB, *Imago Dei. Gen im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.
- JÜNGEL, EBERHARD, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung d. Theologie d. Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus u. Atheismus*, Tübingen 1977.
- *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat*, in: Jüngel, Eberhard, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 105-125.
 - *Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, in: Jüngel, Eberhard, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen II*, München 1990, 214-242.
- KAISER, ALFRED, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“*. Der christologische Neuansatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues, Münster 1992.
- KÄSEMANN, ERNST, *Das Problem des historischen Jesus*, in: Käsemann, Ernst, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd.1, Göttingen 1976, 187-214.
- *Das wandelnde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1957.
 - Hebräer 4,14-16, in: Käsemann, Ernst, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1970, 303-307.

- *Kritische Analyse* von Phil. 2,5–11, in: Käsemann, Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1970, 51–95.
- KASPER, WALTER, Schilson, Arno, *Christologie im Präsens*. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg 1974.
- *Christologie von unten?* Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Fries, Heinrich, u.a. (Hg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg/Basel/Wien 1975, 141-170.
 - *Jesus der Christus*, Mainz 1975.
- KERN, WALTER, A-theistisches Christentum?, in: Coreth, Emmerich/ Lotz, Johannes Baptist, Atheismus kritisch betrachtet, München/Freiburg 1971, 143-171.
- KERTELGE, KARL, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: Kertelge, Karl, Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, Freiburg 1976.
- KESSLER, HANS, Christologie, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 2002, 241-442.
- *Den verborgenen Gott suchen*. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006.
 - *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.
 - *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*. Thesen und Fragen, in: Schwager Raimund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg/Basel/Wien 1996, 158-173.
- KIERKEGAARD, SÖREN, Die Krankheit zum Tode, München 2005.
- *Philosophische Brocken*, übers. und hg. v. Richter, Liselotte, Hamburg 1992.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, 2. Korintherbrief, Würzburg 1994.
- KNAUER, PETER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg 1983.
- *Die chalkedonische Christologie* als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985), 1–15.
- KOCH, GERHARD, Die Zukunft des toten Gottes, Hamburg 1968.
- KOCH, HAL, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, New York 1979.

- KRASCHL, DOMINIKUS, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis*. Studien zur Fundamentalthologie Peter Knauers, Regensburg 2009.
- KREMER, KLAUS, *Vertikalismus* (Transzendenz) und/oder Horizontalismus (Immanenz) in der Gottesfrage, in: TThZ 79 (1970), 144-167.
- KUHN, PETER, *Gottes Selbsterniedrigung* in der Theologie der Rabbinen (StANT 17), München 1968.
- KÜHN, ULRICH, *Christologie*, Göttingen 2003.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, *Vierzig Jahre Jesusforschung. 1950-1990*, Weinheim 1994.
- KÜNG, HANS, *Christ sein*, München 1974.
- *Menschwerdung Gottes*. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, München 1989.
- KUSCHEL, KARL-JOSEPH, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.
- *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich/Gütersloh³1979.
- KUSS, OTTO, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966.
- LÄMMERMANN-KUHN, Heidemarie, *Sensibilität für den Menschen*. Theologie u. Anthropologie bei Dorothee Sölle, Frankfurt a. Main 1988.
- LAPIDE, PINCHAS, *Er predigte in ihren Synagogen*. Jüdische Evangelienauslegung, Gütersloh 1987.
- LAUB, FRANZ, *Bekenntnis und Auslegung*. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (Biblische Untersuchungen 15), Regensburg 1980.
- LENGSFELD, PETER, *Adam und Christus*. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965.
- LIENHARD, MARC, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Göttingen 1973.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Zur Einführung*. Die Frage nach dem historischen Jesus als historisches und theologisches Problem, in: Ulrich H.J. Körtner (Hrsg.), *Jesus im 21. Jahrhundert*, Neukirchen/Vluyn 2002, 1-21.
- LOERSCH, SIGRID, *Die Theologie Dorothee Sölles*. Darstellung und Kritik. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, Münster 1975.

- LOHMEYER, ERNST, *Kyrios Jesus*, Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11, Heidelberg 1928.
- LOOFS, FRIEDRICH, Art. Kenosis, in: RE³ X, 1901, 246-263.
- LORENZMEIER, THEODOR, Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu, in: EvTh 68 (1971), 452-471.
- LORETZ, OSWALD, *Schöpfung und Mythos*. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis, Stuttgart 1968.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/1, Mt 1-7, Zürich 1985.
- MAUSER, ULRICH, Gottesbild und Menschwerdung, Tübingen 1971.
- MARSCH, WOLF-DIETER, Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel, in: EvTh 28 (1968) 57-82.
- MARTIN, RALPH P., *Carmen Christi*. Philippians ii. 5-11 in recent Interpretation and in the setting of early Christian worship, Cambridge 1967.
- MÄRZ, CLAUS-PETER, Hebräerbrief (NEB.NT 16), Würzburg 1989.
- MICHEL, OTTO, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1975.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- Umkehr zur Zukunft, München 1970.
- MORANT, PETER, *Die Anfänge der Menschheit*. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel, Luzern 1962.
- MORGAN, ROBERT, *Incarnation, Myth, and Theology*. Ernst Käsemann's Interpretation of Philippians 2:5-11, in: Ralph P. Martin, Brian J. Dodd (Hg.), Where Christology began, Essays on Philippians 2, Louisville 1998, 43-73.
- MÜLLER, PETER, Trends in der Jesusforschung, in: ZNT 1 (1998), 2-16.
- MÜLLER, GERHARD LUDWIG, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 1995.
- MÜLLER, ULRICH B., Der Brief des Paulus an die Philipper, Leipzig 1993.
- MURPHY-O'CONNOR, JEROME, The Theology of the second letter to the Corinthians, Cambridge 1991.
- NAGATA, TAKESHI, *Philippians 2:5-11*. A case study in the contextual shaping of early Christology, Michigan 1985.

- O'BRIEN, PETER T., *The Epistel to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Sydney 1991.
- OEMING, MANFRED, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41*, Stuttgart 2000.
- OEPKE, ALBRECHT, κενόω, in: TWNT Band 3, Hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1938.
- OTT, HEINRICH, Gott, Stuttgart 1971
- Wirklichkeit und Glaube I, Zürich 1966.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.
- Art. Person, in: RGG³ V, 230-235.
 - Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.
- PAULUS, HEINRICH EBERHARD GOTTLÖB, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*. Dargestellt durch eine allgemeinverständliche Geschichtserzählung über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue, durch Zwischensätze erklärte Uebersetzung des nach der Zeitfolge und synoptisch-geordneten Textes derselben, Heidelberg 1928.
- PFÜLLER, WOLFGANG, „...uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen“? Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu, in: ThZ 56 (2000), 215-232.
- PRATSCHER, WILHELM, Die Sündenlosigkeit Jesu im Neuen Testament, in: BThZ 19 (2002), 159-174.
- PRÖPPER, THOMAS, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991.
- RAD, GERHARD VON, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1964.
- Die Konfessionen Jeremias, in: EvTh 3 (1936), 265-276.
 - Theologie des Alten Testaments, München 1992.
- RAHNER, KARL, u. Thüsing, Wilhelm, *Christologie*, systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung, Freiburg 1972.
- *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages, in: HK 28 (1974), 77-92.
 - Grundkurs des Glaubens, München 1976.
 - Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg 1975.
 - Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968.

- Schriften zur Theologie, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967.
- RATSCHOW, KARL HEINZ, *Jesus Christus*, Gütersloh 1994.
- RATZINGER, JOSEF, *Einführung in das Christentum*, München 1968.
- REIDINGER, OTTO, *Gottes Tod und Hegels Auferstehung*. Antwort an Dorothee Sölle, Berlin 1969.
- REINHARDT, KLAUS, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie, in: TThZ 80 (1971), 273-289.
- RISSI, MATHIS, Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5,7-8, in: ThZ 11 (1955), 28-45.
- RITSCHL, ALBRECHT, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. III, Bonn ⁴1895.
- RÖHRIG, HERMANN-JOSEF, Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie, in: Wolfgang Beinert, Konrad Feierreis, Hermann-Josef Röhrig (Hg.), *Unterwegs zum Einen Glauben*. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag (EThSt 74), Leipzig 1997, 489-500.
- *Kenosis*. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev, Leipzig 2000.
- ROLOFF, JÜRGEN, Der Mitleidende Hohepriester, in: Strecker, Georg (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag, Tübingen 1975, 143-166.
- RUPPERT, LOTHAR, *Genesis*, Bd. 1, Würzburg 1992.
- SALOM, BEN-CHORIN, *Bruder Jesus*. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1994.
- SANDERS, ED PARISH, *Sohn Gottes*. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.
- SARTORIUS, ERNST WILHELM CHRISTIAN, *Die Lehre von Christi Person und Werk*, in populären Vorlesungen vorgetragen, Hamburg 1841.
- Vertheidigung der lutherischen *Abendmahlslehre* gegen die reformirte und katholische, in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat, Bd. I, Hamburg 1832, 305-347.

- Die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat, Bd. I, Hamburg 1832, 348-384.
- *Die Lehre von der heiligen Liebe* oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie, Bd. I-III/2, Stuttgart 1840-1856.
- *Meditationen* über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl, Stuttgart 1855.

SCHARBERT, JOSEF, Deuterocesaja – der ‚Knecht Jahwes‘?, Hamburg 1995.

- Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24), Freiburg-Basel-Wien 1964.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, Darmstadt 1974.

SCHENKER, ADRIAN, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*. Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder, Stuttgart 2001.

SCHILSON, ARNO, Kasper, Walter, *Christologie im Präsens*. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg i. Br. ⁴1980.

SCHIERSE, FRANZ-JOSEPH, Der Brief an die Hebräer, Düsseldorf 1968.

SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien 1975.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube* nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt von Friedrich Schleiermacher, I-II. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hg. u. mit Einleitung, Erläuterung u. Register versehen v. Martin Redeker, Berlin ⁷1960.

SCHMIDT, WERNER H., *Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a u. 2,4b-3,24, Neukirchen/Vluyn 1973.

SCHMITZ, HERMANN-JOSEF, Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann, Düsseldorf 1977.

SCHNACKENBURG, RUDOLF, Christologie des Neuen Testaments, in: MySal 3/1, 227-388.

- Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg 1984.
- SCHNEIDER, JOHANNES., ὁμοίωμα, in: TWNT , hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1938,
- SCHNELLE, UDO, Die Johannesbriefe (ThHK 17), Leipzig 2010.
- SCHUMACHER, HEINRICH, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*. Nach Phil 2,5-8, Bd. I-II, Rom 1914/21.
- SCHUNACK, GERD, Die Briefe des Johannes, Zürich 1982.
- SCHÖNBORN, CHRISTOPH VON, „Aporie der Zweinaturenlehre“. Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg, in: FZPhTh 24 (1977), 428-445.
- Gott sandte seinen Sohn. Christologie, Paderborn 2002.
- SCHOONENBERG, PIET, Alternativen der heutigen Christologie, in: ThPQ 128 (1980), 349-357.
- *Auf Gott hin denken*. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hg. v. Zauner, Wilhelm, Wien 1986.
 - *Arianische Christologie?* Antwort P. Schoonenbergs an Jean Galot, in: ThG 23 (1980), 50-56.
 - Bund und Schöpfung, Einsiedeln 1970.
 - Der Geist, das Wort und der Sohn, Regensburg 1992.
 - Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1969.
 - Kenosis, in: Conc 2 (1969), 24-32.
 - Monophysitisches und dyophysitisches Sprechen über Christus, in: WuW 27 (1972), 252-264.
 - Theologie und Lehramt, in: WuW 22 (1967), 737-746.
- SCHRAMM, TIM, Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: Edwin Brandt (Hg.) u.a., *Gemeinschaft am Evangelium*. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, Leipzig 1996, 257-280.
- SCHWANZ, PETER, *Imago Dei*. Als christlich-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1970.
- SCHWEGLER, THEODOR, Die biblische Urgeschichte, München 1962.
- SCHWEITZER, ALBERT, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.

- SCHWEIZER, EDUART, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1962.
- SCHWINDT, RAINER, *Zur Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: *SNTU* 31 (2006), 1-60.
- SECKLER, MAX, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Kern, Walter, u.a., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Tübingen/Basel 2000, 13-39.
- SMULDER, PIET, *Dogmengeschichtliche und lehrantliche Entfaltung der Christologie*, in: *MySal III/I*, 389-476.
- SÖDING, THOMAS, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2006.
- *Erniedrigung und Erhöhung*, Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2,6-11), in: *ThPh* 67 (1992), 1-28.
- SOBRINO, JON, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.
- SÖLLE, DOROTHEE, *Atheistisch an Gott glauben*, München 1994.
- *Christus oder Prometheus. Eine Auseinandersetzung mit Helmut Gollwitzer*, in: *Merkur* 26 (1973), 701-709.
 - *Das Evangelium als Inspiration. Impulse zu einer christlichen Praxis*, Düsseldorf 1971.
 - *Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte*, Stuttgart 1981.
 - *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart⁵1979.
 - *Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden*, in: *Concilium* 1 1981, 74-78.
 - *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967.
 - *Diskussionsbeitrag zu Lorenzmeiers Besprechung der Bücher von Dorothee Sölle und Helmut Gollwitzer*, in: *ThP* 6 (1970).
 - *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, Hamburg 1992.
 - *Im Haus des Menschenfressers. Texte zum Frieden*, Reinbek bei Hamburg 1981.

- Kirche ist auch außerhalb der Kirche, in: D. Sölle u.a., Kölner Vorträge zur Kirchenreform, Wuppertal 1965.
- Leiden, Stuttgart/ Berlin 1971.
- *Phantasie und Gehorsam*. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart ⁸1978.
- *Politische Theologie* – Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971.
- *Realisation*. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt 1973.
- *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, Stuttgart 1965.
- Wählt das Leben, Stuttgart 1980.
- *Wie Vögel unter dem Himmel*: Heinrich Böll – Dorothee Sölle – Lucas Maria Böhmer, Politische Meditationen zu Glück und Vergeblichkeit, Darmstadt 1973.

STÄHLIN, ADOLF VON, Art. Thomasius, in: RE³ Bd. 19, 739-745.

STECK, ODIL HANNES, *Die Paradieserzählung*. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24, Neukirchen 1970.

STRAUß, DAVID FRIEDRICH, *Das Leben Jesu, kritisch betrachtet*, Bd. I-II, Tübingen 1835/36.

- *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872.
- *Die christliche Glaubenslehre* in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. I-II, Tübingen/Stuttgart 1840/41.

STUHLMACHER, PETER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992.

STUBENRAUCH, BERTRAM, *Dialogisches Dogma*. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg 1995.

THEISSEN, GERD, *Der Schatten des Galiläers*. Historische Jesusforschung in erzählender Form, Gütersloh 1993.

- *Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm*, in: EvTh 51 (1991), 308-332.

- THOMASIIUS, GOTTFRIED, Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie, in: ZPK 9 (1845), 1-30, 65-110, 218-258.
- *Christi Person und Werk*. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, Bd. 1-III/2, Erlangen 1856-1863.
 - *Origenes*. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg 1837.
- TILLICH, PAUL, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart 1958
- VATTIMO, GIANNI, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.
- VOGLER, WERNER, Die Briefe des Johannes, Leipzig 1993.
- VERMÈS GÉZA, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, *Der ‚Raub‘ der Gottgleichheit: Ein Religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)*, in: NTS 45 (1999), 413-433.
- VORGRIMLER, HERBERT, Jesus – Gottes und des Menschensohn, Freiburg 1984.
- WAGNER, FALK, Hegels Satz „Gott ist tot“, in: Zeitwende 38 (1967), 77-95.
- WALDHÄUSER, MICHAEL, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*. Geschichte und Kritik der protestantischen Lehre von der Selbstentäußerung Christi (Phil 2) und deren Anteil an der christologischen Frage der Gegenwart, Mainz 1912.
- WEBER, OTTO, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, 1962.
- WELTE, BERNHARD, Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in: PhJ 87 (1980), 1-15.
- WENZ, GÜNTHER, Chalcedon 451 – Wahrer Mensch und wahrer Gott, in: Rohls, Jan/Mödl, Ludwig/Wenz, Günther (Hg.), *Das Wesen des Christentums*, München 2004, 169-187.
- WITTKE, BETTINA, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘, in: Helga Kuhlmann (Hg.), *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart 2007.
- WERBICK, JÜRGEN, Gottes Dreieinigkeit denken? in: ThQ 176 (1996), 225-240.
- Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters, in: Manemann, Jürgen/ Metz, Johann Baptist (Hg.), *Christologie nach*

- Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, Münster 1998, 156-165.
- Schuld erfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.
- Westermann, Claus, *Genesis*. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 1, Darmstadt 1993.
- Wiederkehr, Dietrich, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, in: ThBer II, Zürich 1973, 11-119.
- Wolf, Christian, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Berlin 1989.
- Zahnert, Heinz, Gott kann nicht sterben, München 1970.
- Zapff, Burkard M., Jesaja 40-55, Würzburg 2001.