

Kenosischristologie: Strukturen und Probleme

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2015. "Kenosischristologie: Strukturen und Probleme." In Die Wahrheit ist Person: Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik; Festschrift für Karl-Heinz Menke, edited by Julia Knop, Magnus Lerch, and Bernd J. Claret, 101-28. Regensburg: Pustet.
<https://doi.org/10.15496/publikation-54187>.



Kenosischristologie

Strukturen und Probleme

Thomas Marschler

1 „Kenosis“ als plurivalenter Schlüsselbegriff theologischer Gegenwartsdebatten

Die systematische Theologie der Gegenwart greift auf den Begriff der Kenosis längst nicht mehr allein in jenen Diskussionsfeldern der Christologie bzw. Soteriologie zurück, in denen er traditionell von seinem biblischen Ursprung in Phil 2,7 her reflektiert wurde. Nicht selten erscheint er als Schlüsselmotiv, mit dessen Hilfe das Selbstverständnis des Christentums auf unterschiedlichen Reflexionsebenen *ad intra* wie *ad extra* artikuliert wird.¹ Ansgar Kreuzer hat jüngst dafür plädiert, angesichts des „Eindruck[s] theologischer Multifunktionalität“², den der Blick auf den Einsatz des Kenosisbegriffs fraglos hinterlässt, weniger die spekulativ-christologischen Traditionslinien fortzusetzen als eher das pragmatische Potenzial „kenotischer Identität“ in den verschiedenen Daseins- und Handlungskontexten des heutigen Christseins wiederzuentdecken.³ Gleichfalls handlungsorientiert präsentieren sich Anknüpfungen an das Kenosismotiv in innerkirchlichen Reformdebatten,⁴ in Diskursen aktueller Religionstheologie⁵

1 Vgl. die programmatische Aussage Johannes Pauls II. in der Enzyklika *Fides et ratio* (1998), in: AAS 91 (1999) 5–88, n. 93 (S. 78): „Hoc in rerum prospectu principale theologiae munus fit Dei *kenosis* intellectus, quod magnum humanae menti restat mysterium quae vix credibile opinatur dolorem mortemque posse amorem illum declarare qui nihil vicissim expetens sese dono concedit.“

2 Ansgar Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg 2011, 349.

3 Vgl. das Resümee Kapitel der Arbeit unter dem Titel „Das Innovationspotenzial des Kenosismotivs im christologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Diskurs“ (535–555).

4 Vgl. Johannes Brosseder (Hg.), *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Stuttgart 2001.

5 Vgl. Bertram Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg 1995; ders., *Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen*, in: *IKaZ* 36 (2007) 138–151.

oder im Kontext politischer und feministischer⁶ Theologieentwürfe. Doch auch eher spekulativ ausgerichtete Kenosistheologien der Gegenwart greifen häufig weit über die Erörterung des Inkarnationsgeheimnisses hinaus. So erfolgt der Rekurs auf eine „kenotische“ Selbstbeschränkung Gottes mit dem Anliegen, die christliche Schöpfungstheologie mit den Geltungsansprüchen moderner Naturwissenschaft zu versöhnen⁷ und zugleich eine Antwort auf die Theodizeefrage zu geben.⁸ In unterschiedlicher Form haben sich „postmoderne“ Philosophien den christlichen Kenosisbegriff nutzbar gemacht.⁹ Laurens ten Kate unterscheidet drei Rezeptionslinien: (1) die Betonung der strikten Gott-Mensch-Differenz in der Tradition negativer Theologie (J.-L. Marion, J. L. Chrétien, E. Levinas, M. C. Taylor); entgegengesetzt dazu (2) das Postulat einer radikalen Angleichung des Unendlichen an das Endliche in Verbindung mit der Auflösung „starker“ Ontologie (S. Žižek, J. Milbank, G. Vattimo); (3) eine neue ereignishaft Vermittlung zwischen Welt und Gott, die Eröffnung nichtreduktionistischer Interaktion zwischen philosophischen und religiösen Weltzugängen („econokenosis“ in Anknüpfung an J. Derrida, aber auch J. D. Caputo, G. Agamben, A. Badiou). Theologen haben vor allem die ersten beiden Varianten aufgegriffen¹⁰ und sie zuweilen mit eigenen Interessen verknüpft.¹¹

6 Vgl. *Marta Frascati-Lochhead*, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, Albany 1998.

7 Ein klares Plädoyer dafür entfalten etwa *John Polkinghorne* (Hg.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids 2001; *Peter J. Coeber*, *The Self-Emptying God. An Undercurrent in Christian Theology Helping the Relationship with Science*, Newcastle upon Tyne 2013.

8 Vgl. *Klaus von Stosch*, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006, 337–399; *Werner Thiede*, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007.

9 *Laurens ten Kate*, *Econokenosis: Three Meanings of Kenosis in 'Post-modern' Thought on Derrida, with References to Vattimo*, in: Onno Zijlstra (Hg.), *Letting Go. Rethinking Kenosis*, Bern 2002, 285–310.

10 Onno Zijlstra urteilt 2002: „The last decade has seen a 'return to religion' in culture and philosophy. 'Kenosis' appears to play a prominent part in this. It surfaces again and again in philosophical, ethical, and theological discussions. Kenosis has long been a fundamental notion in the tradition of Christian thought, but at the end of the twentieth Century it also became a prominent concept in post-modern thinking. Round and about the year 2000 'kenosis' turned out to be a meeting point for the minds of philosophers and theologians“ (Introduction, in: *Onno Zijlstra* [Hg.], *Letting Go. Rethinking Kenosis*, Bern 2002, 7–23, 7).

11 Siehe etwa *Jakob H. Deibl*, *Geschichte, Offenbarung, Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Frankfurt u. a. 2008; ders., *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Göttingen 2013; *René D. N. van Riessen*, *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* (*Amsterdam Studies in Jewish Thought* 13), Dordrecht 2007, bes. 179–204.

Sosehr also in der aktuellen Debatte das Kenosismotiv mit pragmatischer oder theoretischer Intention Transpositionen erfahren hat – diese Entwürfe bleiben, jedenfalls sofern sie eine christliche Prägung besitzen, zurückverwiesen auf die inkarnatorische Kenosis, ja sie erweisen sich vielfach als Fortsetzungen konsequenter, radikaler Kenosischristologien und würden folglich ohne deren systematische Ausarbeitung ihr Fundament verlieren. Schon deshalb lohnt es sich, die Frage nach der „Selbstentäußerung des Sohnes in der Menschwerdung“ als bleibend aktuelles Thema der Dogmatik nicht aus den Augen zu verlieren. Auf diesen Aspekt will sich unser Beitrag im Folgenden konzentrieren.

2 Christologische Kenosis-Konzepte

Wer im dogmatischen Kontext von „Kenosischristologie(n)“ spricht, kommt ohne einige begriffliche und historische Vorbemerkungen nicht aus.

(1) Phil 2,7 ist diejenige biblische Stelle, an der das Verb *κενόω* in reflexiver Konstruktion im NT einzig bezeugt ist. Allerdings sind „Kenosischristologien“ stets mehr als Auslegungen dieser isolierten Schriftpassage. Die neuere Exegese hat sogar ausdrücklich davor gewarnt, die offensichtlich metaphorische Wendung des Philipperhymnus vorschnell im Licht späterer dogmatischer Festlegungen zu lesen bzw. auf ihrer Basis klare Bestätigungen oder Widerlegungen für systematische Theorien gewinnen zu wollen.¹² Unbestritten ist aber auch, dass der Vers zum Nachdenken über das Subjekt der von Paulus erwähnten „Entäußerung“ im Gesamtkontext des neutestamentlichen Christuszeugnisses herausfordert. In einer umfangreichen Studie zur Exegese von Phil 2 hat Jozef Heriban die sehr unterschiedlichen Wege nachgezeichnet und klassifiziert, die dabei in jüngerer Zeit eingeschlagen worden sind.¹³

12 Vgl. beispielhaft das Fazit bei *Christian Grappe*, *Aux sources de la christologie. Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2,5–11 à la lumière notamment des traditions veterotestamentaires et juives*, in: *Matthieu Arnold – Gilbert Dahan – Annie Noblesse-Rocher* (Hg.), *Philippiens 2,5–11. La kénose du Christ (Études d'histoire de l'exégèse 6)*, Paris 2013, 19–39.

13 Vgl. *Jozef Heriban*, *Retto phronein e kénosis*. *Studio esegetico su Fil 2,1–5.6–11* (Biblioteca di scienze religiose 51), Roma 1983, bes. 400–419. Zur Rezeption des Philipperhymnus in der neueren (vorwiegend romanischen) Dogmatik vgl. *Nunzio Capizzi*, *L'uso di Fil 2,6–11 nella cristologia contemporanea (1965–1993)* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 21), Roma 1997, bes. 36–66. Katholische Systematiker, die zu einer

(2) Von „Kenosischristologien“ im weitesten Sinn kann man in der Dogmatik überall dort sprechen, wo als Subjekt von Phil 2,7 der präexistente Christus (der *λόγος ἄσαρκος*) angesehen wird, der in Wesen bzw. Herrlichkeit Gott gleich war. Die „Entäußerung“ wird dann (wenigstens primär) mit dem Gedanken seiner Menschwerdung in der Zeit verbunden.¹⁴ Diese Auslegung ist – in der unter (3) zu präzisierenden Form – eindeutig die Majoritätsposition von der Vätertheologie bis in die neuere katholische Exegese hinein.¹⁵ In dieser Perspektive sind alle echten inkarnationstheologischen Modelle in irgendeiner Weise „Kenosischristologien“. Nicht verwendet wird der Begriff dagegen in der Regel für systematische Entfaltungen der These, dass Phil 2 allein als Aussage über den irdischen Jesus von Nazaret und seinen Weg des dienenden Gehorsams bis zum Kreuz (etwa in Anknüpfung an Jes 53,12b) zu verstehen ist. Diese vor allem im Protestantismus der Neuzeit verbreitete Auslegungsvariante ist zwar nicht notwendig Ausdruck einer Ablehnung des Präexistenz- und Inkarnationsgedankens, wird aber faktisch häufig in diesem Sinn expliziert. Mythologisch-neoarianische Deutungen von Phil 2, die den Christus „in Gottese Gestalt“ als im Himmel präexistente menschliche Erlöserfigur betrachten, die sich ins irdische Leben hinein als Sklave der kosmischen Mächte erniedrigt hat, könnten zwar im Prinzip ebenfalls als Basis einer (nichttrinitarischen) Kenosischristologie dienen,¹⁶ spielen aber in systematischer Hinsicht keine ernstzunehmende Rolle.

(3) Kennzeichen des in Patristik und mittelalterlicher Scholastik vorherrschenden Kenosisverständnisses ist die Explikation innerhalb desjenigen begrifflichen Rahmens, den das christologische Symbolum von Chalcedon abgesteckt hat. Die „eine Person“ des „Sohnes Gottes“, dessen „Gottese Gestalt“ das ihm von Ewigkeit her gleich dem Vater zukommende göttliche Wesen bezeichnet, nimmt im Augenblick der Empfängnis Mariens auch eine menschliche Natur an und wird darin „den Menschen gleich“ angetroffen. Da der Sohn dabei seine Gottheit nicht verliert, ist die Kenose unmittelbar

starken, nichtmetaphorischen Auslegung von Phil 2,7 neigen, werden hier als Minderheit präsentiert.

- 14 Die systematische Entfaltung dieser These bezieht selbstverständlich neben der paulinischen Vorgabe weitere neutestamentliche Zeugnisse ein.
- 15 Zur Auslegungsgeschichte vgl. den breiten, alle älteren Forschungen verarbeitenden Überblick bei *Paul Henry*, Art. *Kénose*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément tom. V*, Paris 1957, 7–161; einige neuere Ergänzungen bei *Arnold – Dahan – Noblesse-Rocher*, *Philippiens* 2,5–11.
- 16 Dies konstatiert formal richtig *Colyer*, *The Self-Emptying God*, 142. Der Autor selbst vertritt einen christologischen Adoptianismus in Verbindung mit einem weit gefassten Begriff des kenotischen Handelns Gottes in der Schöpfung.

in der Annahme der gegenüber der Gottheit als untergeordnet („Sklavengestalt“) zu betrachtenden Menschheit oder (präziser gefasst) im Verzicht auf die göttliche Majestät in jenem Menschenleben zu suchen, das Christus in der angenommenen Natur führt („bis zum Tod am Kreuz“). Dieses Erklärungsparadigma, das in begrenztem Umfang divergierende Schwerpunktsetzungen zulässt, war im katholischen Raum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein dogmatisch unbestritten und konkurrenzlos. Eine zentrale Funktion kommt dem Kenosisbegriff darin nicht zu. In den systematischen Hauptwerken des Thomas von Aquin etwa ist er nur an wenigen Stellen, und dann meist im unmittelbaren Zitat aus der biblischen Quelle, präsent.¹⁷ Eine Minderung der göttlichen Würde Christi oder eine Vermischung der Naturen durch die Entäußerung weist Thomas ausdrücklich zurück.¹⁸ Die Möglichkeit einer Transformation der Gottheit in die Menschheit (bzw. die Ablegung göttlicher Eigenschaften zugunsten der menschlichen) wird bei ihm wie bei allen Autoren der katholischen Scholastik nicht erwogen.¹⁹

(4) Die „Krypsis-/Kenosis-Debatte“ im Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts²⁰ setzt insofern die mittelalterliche Tradition fort, als auch sie explizit nur um die Frage kreist, welche Konsequenzen die Inkarnation für die *menschliche Natur* Christi während des Erdenlebens mit sich brachte: Ist in Jesu Menschheit eine „Entäußerung“ oder nur eine „Verbergung“ derjenigen göttlichen Eigenschaften anzunehmen, die ihr nach lutherischer Auffassung durch die hypostatische Verbindung mit der göttlichen Natur eigentlich zukommen müssten? Damit ist einerseits die chalcedonensische Unterscheidung von Person und (zwei) Natur(en) gewahrt, andererseits wird deren Reflexion unter die neue Prämisse einer

17 Der *Index thomisticus* nennt aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars und dem dritten Buch der theologischen Summe insgesamt nur sieben Textpassagen, in denen Thomas die Begriffe *exinanire/exinanitio* im christologischen Kontext verwendet, und dies jeweils eher beiläufig. Thema einer expliziten Erörterung ist der Begriff nicht.

18 *Thomas von Aquin*, S. th. III, 5, 1 ad 2: „Per hoc quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus, sed formae Dei plenitudinem non amisit*“.

19 Vgl. nur das Urteil über „Transformationsthesen“ aller Art bei *Francisco Sudrez*, *De incarnatione* 35.1.4 (*Opera omnia* XVIII, Paris 1877, 219a): „Quae etiam haeretica sunt; unde August., serm. 195 de tempore, dicit nunquam haeresim ausam esse dicere, omnia, quae erant divinitatis, in humanitatem, et quae humanitatis erant, in divinitatem esse transfusa; nam hoc modo exinanita esset utraque substantia, et in aliud esset mutata.“

20 Vgl. dazu als neueste Studie mit Verarbeitung der vorangehenden Forschungsliteratur: *Ulrich Wiedenroth*, *Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert* (BHTh 162), Tübingen 2011.

realen wechselseitigen Idiomenkommunikation gestellt. In ihr kann man durchaus den ersten Schritt hin zu jener christologischen Dynamisierung der Gott-Welt-Beziehung sehen, die später in die These einer radikalen Veränderlichkeit der göttlichen Person des Sohnes im Geschehen der Menschwerdung einmünden wird.²¹

(5) Wenn heute von „Kenosischristologie(n)“ die Rede ist, denkt man vor allem an eine Strömung der protestantischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Sie hat erstmals in der Theologiegeschichte die „Entäußerung“ der Inkarnation eindeutig als ontologisch relevante Selbstbeschränkung Gottes in seiner Natur bzw. zumindest in bestimmten zu ihr gehörigen Eigenschaften verstanden. Als wichtigste Vertreter dieses Ansatzes, der in verschiedenen Varianten und Intensitätsstufen vorgetragen wurde,²² gelten Gottfried Thomasius († 1875)²³, Johann Christian Konrad von Hofmann († 1877)²⁴, Johann Heinrich August Ebrard († 1888)²⁵ und Wolfgang Friedrich Geß († 1891)²⁶. Zumindest in Teilen ist die Theorie bei vielen weiteren protestantischen Autoren bis in die Zeit des Ersten

-
- 21 Während die ältere katholische Kritik dies meist polemisch vermerkt hat, bestätigt dasselbe mit positiver Wertung Wiedenroth, indem er in der Theologie der „Vermittlung“, welche die alten Tübinger Kenosischristologen anzielten, bereits den Weg „zu einer einschneidenden Modifikation der metaphysischen Begriffe von Gott und Mensch“ im perichoretischen „Geschehen tatsächlicher ‚Veränderung‘ von Gott und Mensch“ eingeschlagen sieht (*Wiedenroth*, *Krypsis und Kenosis*, 564). Damit sei schon erreicht worden, „was gemeinhin aus neutestamentlicher Perspektive als Defizit und notwendige *Korrektur* der Zwei-Naturen-Christologie angemahnt zu werden pflegt“ (ebd., 576–577).
- 22 Vgl. die systematische Klassifizierung bei *Michael Waldhäuser*, *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, 58–59, in Anlehnung an *Oscar Bensow*, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig 1903. Vgl. auch die Klassifizierung bei *Alexander B. Bruce*, *The Humiliation of Christ in Its Physical, Ethical and Official Aspects*, New York ²1899, 138–139. Entscheidende Unterschiede sind darin zu sehen, ob die Autoren von einer Nichtausübung, Ablegung oder Transformation göttlicher Eigenschaften ausgehen und ob sie in die so verstandene Kenose alle bzw. nur bestimmte göttliche Eigenschaften einbeziehen.
- 23 Nach früheren Ansätzen hat *Thomasius* seine These breit ausgeführt in: *Christi Person und Werk*, 4 Teile, Erlangen ²1856–61.
- 24 Vgl. bes.: *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, 2 Bde. in 3 Teilen, Nördlingen ²1857–60.
- 25 Vgl. bes.: *Christliche Dogmatik*, 2 Bde., Königsberg ²1862–63.
- 26 Vgl. bes.: *Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel*, Basel 1856; *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel*, 3 Bde., Basel ²1878–1887.

Weltkriegs hinein zu finden.²⁷ Parallel dazu entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine starke kenotische Bewegung in der anglikanischen Christologie Englands und Schottlands²⁸ sowie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in der zu neuer Lebendigkeit erwachten orthodoxen Theologie.²⁹ Innerhalb des Protestantismus verlor die Kenosislehre bald nach dem Eintritt ins 20. Jahrhundert an Bedeutung. Zu offensichtlich hatte sich auf der einen Seite bei ihr der Charakter spekulativer Konstruktion gezeigt, der von der positiv-theologisch orientierten liberalen Dogmengeschichte, die wenig Wert auf systematische Rettungsversuche des Inkarnationsdogmas legte, nicht ohne Schärfe kritisiert wurde.³⁰ Die sich bald darauf durchsetzende dialektische Theologie war zwar wieder stärker um Anschluss an die dogmatische Tradition bemüht, zielte aber nicht auf Repristinierung von Begründungsmodellen des 19. Jahrhunderts ab. Ungefähr zur gleichen Zeit setzte auch in der katholischen Theologie eine intensivere Auseinandersetzung mit der Kenosislehre ein. Im Vergleich mit der innerprotestantischen Kritik fiel die Ablehnung der katholischen Autoren erwartungsgemäß noch schärfer aus. Als ausführlichste Beiträge dürfen neben einigen wichtigen Studien zum patristischen Kenosisverständnis³¹ die beiden an der Würzburger theologischen Fakultät

-
- 27 Vgl. als maßgebliche Studie zur gesamten älteren Kenotik: *Martin Breidert*, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977. Wir werden uns auf seine Ergebnisse im Folgenden häufig berufen können. Eine kürzere Übersicht bietet *David R. Law*, *Kenotic Christology*, in: *David Fergusson* (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Malden 2010, 251–279.
- 28 Vgl. den aktuellen Überblick bei *David Brown*, *Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended*, Norwich 2011, 76–171.
- 29 Vgl. *Piero Coda*, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* (Collana di teologia 33), Roma 1998; *Hermann-Josef Röhrig*, *Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie*, in: *Wolfgang Beinert* (Hg.), *Unterwegs zum einen Glauben*. FS Lothar Ullrich, Leipzig 1997, 489–500; ders., *Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von M. Tareev* (EThS 77), Leipzig 2000; *Graziano Lingua*, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, Napoli 2000; *Johannes Schelhas*, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)*, Münster 2003, 132–210.
- 30 Vgl. *Friedrich Loofs*, *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2,5–11)* [EA 1927], in: ders., *Patristica*, hg. von Hanns Christof Brennecke und Jörg Ulrich (AKG 71), Berlin – New York 1999, 1–101, 8.79–81. Schon in seinem Art. *Kenosis*, in: RE³, Bd. 10, Leipzig 1901, 246–263, bes. 263, deutet Loofs die Entfaltung der Kenosislehre in der lutherischen Dogmengeschichte als Beleg für ein Scheitern des Inkarnationsdenkens insgesamt.
- 31 Vgl. bes. *Heinrich Schumacher*, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2,5–8* (Studia Pontificii Instituti Biblici 14), Rom 1914. Weitere Beiträge nennt *Henry*, Art. *Kénose*.

vor 1918 entstandenen Arbeiten von Michael Waldhäuser³² und Georg Lorenz Bauer³³ gelten. Für diese Autoren steht fest, dass es einen klaren „Zusammenhang zwischen Kenose und der protestantischen Christologie“³⁴ gibt und darum innerhalb der katholischen Theologie „Kenosislehre“ als Bezeichnung eines eigenen christologischen Systems unbekannt ist.³⁵ Die diesbezüglichen Denkbemühungen protestantischer Autoren haben sich nach Waldhäuser in einer „abenteuerlichen Theorie“³⁶ getroffen, die nicht ohne Polemik verworfen wird.³⁷ Wenn katholische Dogmatikhandbücher vor dem Zweiten Vatikanum (in meist knapper Form) auf die Kenosistheorie eingehen, übernehmen sie diese Einschätzung. Sie sprechen von der Kenosislehre als einer „eigentümlichen, widerbiblischen“³⁸ und „grundfalsch[en]“³⁹ Konzeption, ja einer Spielart des Monophysitismus.⁴⁰ Diese Urteile fanden ihre Bestätigung durch die Ablehnung des Kenotismus, die Pius XII. 1951 in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex* ausgespro-

32 Vgl. Anm. 22.

33 Georg Lorenz Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, Paderborn 1917.

34 Waldhäuser, Die Kenose, VIII. Der Autor weist darauf hin, dass das Interesse an der Kenosislehre in Würzburg wohl besonders auf Franz X. Kiefl zurückging.

35 Vgl. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, 1; ähnlich noch: Henry, Art. Kénose, 137.

36 Vgl. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, 2.

37 Vgl. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, 155: „Aus der Betrachtung der mannigfaltigen christologischen Produktionen, welche die protestantische Theologie seit Kant und Schleiermacher zutage gefördert, ergibt sich, dass die Kenosislehre nicht als die reife Frucht aus dem lebenskräftigen Boden des Christentums sich darstellt, sondern nur die krankhafte Verteidigung eines unhaltbaren Vorwerkes ist, auf das von allen Seiten die Feinde anstürmen, ja in das sie schon eingedrungen sind ...“ Ebd., 156: Viele Kenotiker wollten „der Auflösung aller Begriffe gegenüber durch ihre Theorie die Glaubenssätze stützen und retten. Aber während sie nur Fehler berichtigten und Mängel beseitigen wollten, wurde ihre Theorie selber mit den Ideen durchsucht, gegen die sie sich wandten.“

38 Joseph Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitung von Josef Gummersbach, Bd. 2, Paderborn ¹⁰1956, 81.

39 Franz Diekamp – Klaudius Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 2, Münster ¹¹(¹²)1959, 224.

40 Vgl. Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, Paderborn 1959, 96–99; ebd., 98–99: „Weder kann das Wort Gottes in die menschliche Natur noch diese in jenes verwandelt werden. Noch weniger können das Wort und die menschliche Natur ihr eigenes Sein verlieren und ein drittes Neues werden. Dieses wäre ja weder Gott noch Mensch. [...] Die Absorptions-, Exininitions-, Verwandlungs- und Kenosislehre sagen von dem ewigen Worte eine Veränderung und innere Entwicklung aus, was dem Gottesbegriffe widerstreitet.“ Henry, Art. Kénose, 157: «Sous plusieurs de ses formes, il est contraint d'opter entre une métamorphose de type monophysite de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu, ou une dualité psychologique de type plus ou moins nestorien, qui s'achève en dualité ontologique.»

chen hat. Deutungen von Phil 2, nach denen „die Gottheit vom Wort in Christus fortgenommen worden sei“, sind danach als Aushöhlung des Inkarnations- und Erlösungsdogmas anzusehen und stehen nicht weniger im Widerspruch zum Chalcedonense als der die wahre Menschheit Christi leugnende Dokerismus.⁴¹

(6) Eine spekulative christologische Kenosislehre, so könnte man angesichts dieser deutlichen Zurückdrängung aus sehr unterschiedlichen Richtungen vermuten, war im voranschreitenden 20. Jahrhundert endgültig aus der lebendigen Diskussion ins Archiv der Dogmengeschichte übergewechselt.⁴² Doch dieser Eindruck täuscht. Er übersieht zum einen die vor allem in der englischsprachigen (reformatorischen) Theologie kontinuierliche Präsenz kenotischer Ansätze, die in der neueren analytisch orientierten, bei logischen Problemen des Inkarnationsdogmas ansetzenden Debatte zu einer regelrechten Renaissance dieses Paradigmas geführt hat (z. B. bei S. T. Davis, C. S. Evans, R. J. Feenstra oder P. Forrest).⁴³ Sie setzt sich aber auch bei Autoren fort, die jenseits der analytischen Diskussionen in einem breiteren Dialog mit christologischen Entwürfen der Gegenwart stehen.⁴⁴ Daneben ist seit dem Zweiten Vatikanum kenosischristologisches Denken ebenfalls in der katholischen Theologie zunehmend heimisch geworden. Ein Text, der als *signum efficax* für diese Entwicklung gelten kann,

41 Pius XII., *Enz. Sempiternus Rex*, in: AAS 43 (1951) 625–644, 637–638: „Contra Chalcedonensem fidei professionem vehementer pugnat etiam, extra catholicae religionis saepia latius diffusum, opinionis commentum, cui locus quidam epistulae Pauli Apostoli ad Philippenses temere et perperam intellectus ansam et speciem praebuit – kenotica doctrina vocatum – ex quo in Christo Verbi divinitatis ademptio confingitur: nefandum quidem inventum, quod, aeque atque ei oppositus docetismus reprobandum, integrum Incarnationis et Redemptionis mysterium in exanguia et vana spectra traducit.“

42 Diesen Eindruck vermitteln auch manche der oft nur knappen Hinweise auf Thomasius oder andere Kenotiker in neueren katholischen Dogmatikhandbüchern; vgl. etwa Gerhard L. Müller, *Christologie*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge*, Bd. 2, Paderborn 1995, 3–297, 233–234; Georg Kraus, *Jesus Christus – Der Heilmittler*. Lehrbuch zur Christologie (Grundrisse zur Dogmatik 3), Frankfurt 2005, 411–412.

43 Einen guten Überblick über diesbezügliche Beiträge bietet ein von C. Stephen Evans herausgegebener Sammelband: *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006. Vgl. auch Christoph J. Amor, *Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum*, in: ThPh 87 (2012) 349–375; ders., *Wissen und Bewusstsein Jesu Christi in der aktuellen angloamerikanischen Debatte*, in: ThGl 103 (2013) 410–434; Thomas Marschler, *Inkarnation*, in: Georg Gasser – Ludwig Jaskolla – Thomas Schärfl (Hg.), *Handbuch der Analytischen Theologie* [in Vorbereitung, Erscheinen für 2015 bei Aschendorff, Münster, geplant].

44 Beispielfhaft sei genannt: Brown, *Divine Humanity*, vor allem die Kap. 5 und 6.

ist Hans Urs von Balthasars monographische Abhandlung zum Ostergeheimnis im dritten Band von „Mysterium Salutis“⁴⁵. Auf der einen Seite kritisiert von Balthasar (nach knappen Referaten einiger Hauptthesen) die lutherischen Kenotiker des 19. Jahrhunderts ebenso wie die britischen Vertreter der Kenosislehre: Sie hätten „den alttestamentlichen Horizont nicht wirklich zu übersteigen“⁴⁶ vermocht, sich in fruchtloser Weise am Problem des Selbstbewusstseins Christi abgearbeitet⁴⁷ und letztlich keine hinreichende trinitarische Grundlegung der Selbstoffenbarung Gottes im Kreuz Christi vorgelegt.⁴⁸ Andererseits bezeugt Balthasars explizite Anknüpfung an russisch-orthodoxe Kenotiker, vor allem Bulgakow, ebenso wie die Durchführung seiner gesamten Christologie und Soteriologie, wie stark er selbst von kenosis theologischen Grundprämissen geprägt ist, die er gleich den ostkirchlichen Kenotikern nicht als Überwindung, sondern als Konkretisierung der chalcedonensischen Zweinaturenlehre präsentiert.⁴⁹ Die Abgrenzung gegen Hegel und die Berufung auf das unbedingt zu wahrende „Paradox [...], dass in der unverkürzten Menschheit die ganze Macht und Herrlichkeit Gottes für uns anwesend wird“⁵⁰, sind Elemente der Orthodoxieformel Balthasars, hinter deren breiter Fassade zentrale Elemente der Kenosistheologie Platz finden, die ein Jahrzehnt zuvor für katholische Autoren noch nicht öffentlich vertretbar gewesen wären (vor allem die Ablehnung der metaphysischen Unveränderlichkeit Gottes angesichts seiner Selbstoffenbarung als Liebe und die strikte Gründung der Lebensbewegung des inkarnierten Sohnes in immanent-trinitarischen Vollzügen).⁵¹

45 Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. III/2: Das Christuseignis, Einsiedeln u. a. 1969, 133–326.

46 Balthasar, *Mysterium Paschale*, 150 (gegen Thomasius).

47 Vgl. Balthasar, *Mysterium Paschale*, 151 (gegen Green und Gore).

48 Vgl. Balthasar, *Mysterium Paschale*, 184: „Ist einmal gesehen, daß auch die äußerste Kenose, als eine Möglichkeit in der ewigen Liebe Gottes, von ihr umfassen und verantwortet wird, dann ist auch die Entgegensetzung einer theologia crucis und gloriae – ohne dass beide ineinander verschwimmen dürften – grundsätzlich überholt.“

49 Die Fülle der Forschungsbeiträge zu Balthasars Kenosidenken ist kaum mehr zu überblicken. Wegweisend für viele spätere Arbeiten bleibt *Thomas R. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Sammlung Horizonte, N.F. 28), Einsiedeln – Freiburg 1990.

50 Balthasar, *Mysterium Paschale*, 151.

51 Brown, *Divine Humanity*, 230–234, weist auf den Kierkegaard'schen Hintergrund der „paradoxalen Kenotik“ hin, die gerade bei „konservativen“ Theologen wie Barth oder Balthasar anzutreffen sei. „Presumably, it is the ferocity of the critique of earlier Kenoticism ('mythological' etc.) that has led so many theologians to distance themselves from what are after all remarkably similar concerns. There is a nice irony, therefore, in the fact that the most generous acknowledgement of their role is to be found

Diese doppelte Strategie – einerseits Klassifizierung der älteren Kenotik als systematisch nicht mehr relevantes dogmenhistorisches Phänomen, andererseits spürbare Offenheit der eigenen Entwürfe für starke kenosistheologische Thesen – hat sich in der Systematik der vergangenen Jahrzehnte fortgesetzt. David Brown spricht in diesem Zusammenhang von einem sich nach außen bewusst konservativ-orthodox präsentierenden “new style Kenoticism”⁵² in verschiedensten konfessionellen Traditionen der Gegenwartstheologie. Eine besonders konsequente Fortentwicklung, die an die Vorgaben von Balthasars anknüpft und sie zugleich hinter sich lässt, hat im katholischen Bereich Georg Essen mit seiner 2001 erschienenen Habilitationsschrift vorgelegt.⁵³ Nach einer scharfen Kritik der Zweinaturenlehre legt Essen darin einen Vorschlag für die Auslegung der zentralen christologischen Glaubensaussagen im Horizont neuzeitlicher Subjektphilosophie vor, der auf eine starke Kenosisthese zuläuft und der Benennung christologischer und trinitätstheologischer Konsequenzen nicht ausweicht. Von seinem Beitrag her lässt sich jener positive Brückenschlag zur älteren Kenosischristologie versuchen, den David Brown mit Recht in der aktuellen Debatte vermisst hat.⁵⁴ Als Vergleichstexte sollen die beiden zentralen christologischen Werke aus der Feder von Wolfgang Friedrich Geß dienen, da sie eine der entschlossensten Durchführungen des Kenosisthemas im 19. Jahrhundert enthalten. Ziel dieser exemplarischen Gegenüberstellung soll es sein, entscheidende Strukturelemente herauszuarbeiten, die als konstitutiv für alle echten Kenosischristologien gelten dürfen und die deshalb auch Ausgangspunkt für die anschließende kritische Beleuchtung dieses Paradigmas sein können.

at the conservative end of the Christian spectrum. Continuity is thus preserved with the modern Kenoticists' own self-perception as an essentially conservative movement engaged with the defence of orthodoxy under changed circumstances” (ebd., 234). Zu Kierkegaards Position: *David R. Law*, *Kierkegaard's Kenotic Christology*, Oxford 2013.

- 52 Vgl. *Brown*, *Divine Humanity*, 240–241. *Klaus Obenauer*, *Hypostatische Union und Subjekt*, Bonn 2012, 68–81, zeigt auf, dass auch die Christologie Joseph Ratzingers in konstitutionslogischer Hinsicht nicht unerheblich von der Vorstellung einer (letztlich kenotisch zu begründenden) „dialektischen Identität“ Christi geprägt ist.
- 53 *Georg Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001. Vgl. als Überblick *Karl-Heinz Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 370–375.
- 54 Vgl. *Brown*, *Divine Humanity*, 240–241; sein eigener Versuch der Vermittlung folgt anschließend (242–259). *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, belässt es bei einem einzigen Fußnotenhinweis auf die ältere Kenotik (301¹⁵³).

3 Kenosischristologische Strukturelemente

(1) Essens Versuch teilt mit der Kenotik des 19. Jahrhunderts die Absicht, auf dem Weg der „Reformulierung“ des Dogmas von Chalcedon dessen inkarnatorische Basisaussage gegen theologische Infragestellungen zu verteidigen. In der älteren Kenotik waren dabei vor allem die Radikalkritik des D. F. Strauß,⁵⁵ aber auch die Alternativentwürfe solcher Offenbarungs- und Geist-Christologien im Blick, die eine Tendenz zum (adoptianistischen) Monarchianismus zeigen (bei Geß etwa die Entwürfe von A. Ritschl und W. Herrmann⁵⁶ ebenso wie von A. Dorner⁵⁷). Essen grenzt sich gegen moderne Versuche ab, in denen die personale Identität des göttlichen Logos und des Menschen Jesus von Nazareth verunklart zu werden scheint (frühe Christologie Pannenberg, Schoonenberg) und die daher ebenfalls in die Linie des (modalistischen oder adoptianistischen) Monarchianismus gestellt werden könnten.⁵⁸ Die prinzipielle Kritik an der Zweinaturenlehre teilt Essen in weitem Umfang mit den von ihm kritisierten Autoren.⁵⁹ Einen vergleichbaren Zwei-Fronten-Kampf führte schon die Kenotik des 19. Jahrhunderts. Hier gehört Geß zu denjenigen Theologen, die zur Verteidigung des orthodoxen christologischen Anliegen deutlicher als zuvor Thomasius von der Zweinaturenlehre Abstand genommen haben.⁶⁰ Die Anhypostasie Jesu wird bei ihm wie auch bei anderen Vertretern der älteren Kenotik als zugleich bibelfern und philoso-

55 *Breidert*, Die kenotische Christologie, 113, erkennt bei Thomasius den „Versuch, den historischen Jesus gegenüber dem spekulativen Idealismus für die dogmatische Christologie zu retten, nachdem Strauß die Geschichtlichkeit des Christusereignisses prinzipiell in Frage gestellt hatte“.

56 Vgl. *Geß*, Christi Person und Werk, III, 254–305.

57 Vgl. *Geß*, Christi Person und Werk, III, 306–324. Dorner vertritt eine erneuerte Variante des dynamistischen Modalismus, in welcher der Logos ein sich mit der Seele Jesu sukzessiv verbindendes göttliches Prinzip ist. Eine echte Identität Jesu mit diesem Logos erkennt Geß bei Dorner wegen des „unpersönlichen“ Charakters des Logos nicht.

58 Hier wird deutlich, dass nicht jede „Christologie von unten“ automatisch „Kenosischristologie“ zu nennen ist. In dieser Hinsicht bleibt der Entwurf von *Jens Henning*, Kenotisches Gottsein? Eine Anfrage, Diss. München 2011, unscharf.

59 Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 49–53.125–136.192–198. Auf die Argumente, mit denen sich Essen an Vorgaben Schleiermachers und Pannbergs anschließt, kann hier nicht eingegangen werden.

60 „Die sogenannte Zweinaturenlehre interessiert Geß überhaupt nicht. Er hat sie nur dort im Blick, wo er sich kritisch von ihr distanziert“ (*Breidert*, Die kenotische Christologie, 123).

phisch fragwürdig kritisiert.⁶¹ Geß konstatiert in den früheren (vor allem durch das lutherische Verständnis der Idiomenkommunikation bestimmten) Versuchen, den unveränderten Logos als Träger der Menschennatur zu verstehen und damit das „Logos-Ich“ als Zentrum aller (göttlichen wie menschlichen) Bewusstseinsfunktionen anzusehen, nicht bloß logische Schwierigkeiten, sondern letztlich die Leugnung eines wahren menschlichen Selbstbewusstseins und damit Docketismus.⁶² Dies bleibt ein zentraler Vorwurf gegen den Neuchalcedonismus auch in den modernen Kenosisentwürfen, wobei jetzt noch deutlicher das neuzeitliche Personverständnis als entscheidende Prämisse der Einwände benannt wird.⁶³

(2) Mit der gesamten modernen Theologie teilt die ältere und jüngere Kenotik die Überzeugung, dass Basis aller christologischen Aussagen „das kanonische Zeugnis von Jesus Christus, das die Schriften des Alten und Neuen Testaments umfasst“⁶⁴, (in historisch-kritisch verantworteter Auslegung) sein muss, nicht etwa eine einlinige (metaphysische) Deduktion aus dogmatischen Formeln der Tradition. Gegenüber einer reinen „Christologie von unten“ unterstreicht jede *inkarnatorische* Christologie zugleich aber die Notwendigkeit einer theo-logisch, „von oben“ ansetzenden Erhellung der (ontologischen) Voraussetzungen jener „Selbstoffenbarung Gottes“, als welche sich die irdische Geschichte Jesu in ihrem Kern erweist. Nach Essen ist daher die „Trinitätstheologie [...] als die Explikation der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes und die Begründung ihrer Möglichkeit im Wesen Gottes selbst“⁶⁵ für die Christologie unverzichtbar. Auch Geß lässt zunächst die biblische Grundlegung seiner Christologie in

61 Vgl. etwa *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 327–337 („Die Versuche der kirchlichen Dogmatik, das Problem unter der Voraussetzung zu lösen, daß der Logos ohne Veränderung bleibe“). Eine systematische Kritik der chalcedonensischen Zweinaturenlehre trägt Geß aber nicht vor. Ähnliche Tendenzen bei Franz H. R. Frank [† 1894] benennt *Breiderl*, *Die kenotische Christologie*, 235.

62 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 331: „Ist denn nun das Ich so trennbar von der Natur, deren Ich es ist, daß das Ich der göttlichen Natur zugleich das der menschlichen sein kann? So gleichgültig gegen die Art seiner Functionen, daß aus demselben Ich die göttlich ewigen und die menschlich zeitlichen Functionen entspringen, in dasselbe Ich beide sich sammeln können?“ Diese und weitere Fragen verneint Geß.

63 Vgl. *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, 137: „Da für das neuzeitliche Denken gerade die ‚Person‘ zu einem Fundamentalbegriff geworden ist, in dem für das Selbstverständnis des Menschen wesentliche Bestimmungen – subjekthafte Freiheit, Individualität, Identität und moralische Würde – ineinander verschränkt sind, würde ein neuzeitliches Festhalten an der ‚Anhypostasie‘ die chalcedonische Bedingung, die Vollständigkeit und Integrität des wahren Menschseins Jesu auszusagen, nicht erfüllen.“

64 *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 91.

65 *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, 270.

der Aussage münden: „Den Vater zu offenbaren war das erste der Werke, welche Christus für die Menschheit zu vollbringen hatte.“⁶⁶ Diese „Theophanie durch Menschwerdung“ vollendete sich im Sterben Jesu, in dem Gottes Liebe zur Welt in menschlicher Gestalt zur endgültigen Erscheinung gekommen ist.⁶⁷ Aber gerade dies, so ist er überzeugt, kann nur behauptet werden, wenn Jesus der fleischgewordene Sohn *ist*. Mit diesem argumentativen Vorgehen, das den Blick von der ökonomischen zur immanenten Trinität zurückwendet, ist die wichtige Konsequenz verbunden, dass eine metaphysische Definition Gottes als vorgängiges Kriterium für die Beurteilung der offenbarungstheologisch gewonnenen Aussagen über Gottes Eigenschaften oder Möglichkeiten nicht in Frage kommt.⁶⁸ Diese werden vielmehr als Korrektiv jeder philosophischen Theologie ernst genommen. Der Traktat *De Deo (uno et trino)* findet seine konsequente Verwurzelung im Traktat *De Christo*; christliche Gotteslehre gibt es nur als christologisch zentrierte Trinitätstheologie. Diese Perspektivverlagerung hat sich in der neueren Diskussion nicht nur in kenotischen Entwürfen durchgesetzt.

(3) Kenosischristologien im engeren Sinn bedürfen notwendigerweise einer starken sozialen Trinitätslehre als Hintergrundprämisse. Nur auf diesem Weg können die Verendlichung bzw. Vermenschlichung des göttlichen Sohnes gedacht und zugleich die göttliche Identität des Vaters und des Geistes (und damit die Identität *Gottes an sich*) verteidigt werden. Beleg dafür ist bei Geß die explizite Zurückweisung einer numerischen Wesensidentität der drei göttlichen Personen zugunsten ihrer Ich-Du-Verhältnisse in der „Dreipersonlichkeit“⁶⁹. Essen unterstreicht am Ende seiner Studie, dass ein Verständnis der göttlichen Personen als dreier selbstbewusster Subjekte unbedingte Voraussetzung ist, um die Trinität als „Kommerzium

66 Geß, *Christi Person und Werk*, III, 414. Zur Charakterisierung des Christuserignisses als „Selbstoffenbarung Gottes“ und die Rückführung der „Wesenseinheit“ auf „Offenbarungseinheit“ bei Essen vgl. *Die Freiheit Jesu*, 260–270.

67 Geß, *Christi Person und Werk*, III, 417. Die Selbsthingabe im Tod, das „Opfer der Freiheit“, ist für Geß die Höchstform der Selbstmitteilung Gottes, da Ausweis der nicht weiter überbietbaren Liebe Gottes zum Menschen. Ohne Rekurs auf den Opferbegriff gilt auch für Essen (mit Pröpfer) Jesu Tod als der „äußerste Erweis der für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes“ (*Die Freiheit Jesu*, 265). Keine Rolle scheint bei ihm dagegen ein Sühnehandeln Jesu zu spielen, das Geß neben dem Aspekt der Selbstmitteilung Gottes als „Jesu zweites Werk“ reflektiert (*Christi Person und Werk*, III, 417–430).

68 Vgl. Geß, *Christi Person und Werk*, III, 5–6.438.448. Dazu Breidert, *Die kenotische Christologie*, 118; zum gleichen Anliegen bei anderen Autoren ebd., 71.86–87.262.

69 Vgl. Geß, *Christi Person und Werk*, III, 450–457. Sohn und Geist werden als (in Freiheit?) dem Vater „subordiniert“ gedacht.

von Freiheiten“ in der Liebe denken zu können.⁷⁰ Die „Selbstidentität“ des Sohnes in dieser innertrinitarischen Liebesrelation wird als Verständnissvoraussetzung für die inkarnatorische Kenosis angenommen, diese gilt als „geschichtliche Auslegung“ jener.⁷¹ Essen widmet der immanent-trinitarischen Grundlegung allerdings keine vertiefte Aufmerksamkeit. Er verweist auf die Ausführungen von Balthasars⁷², für den die spekulative Begründung der inkarnatorischen Kenose von zentraler Bedeutung ist, wahr selbst aber gegenüber dessen Rede von einer präinkarnatorischen „Selbstweggabe“ des Sohnes und einer „Urkenose“ in Gott spürbar Distanz.⁷³ In eher formaler Weise spricht er von einem durch wechselseitige Affirmation begründeten Personsein, das als solches in der Inkarnation des Sohnes erhalten bleibt.⁷⁴ In diesem Punkt stehen manche Vertreter der protestantischen Kenotik seit Thomasius bereits näher an von Balthasar, denn nicht nur die These eines eigenen „Ich“ des Sohnes in der Trinität ist bei ihnen selbstverständlich, sondern auch die Idee einer immanent-trinitarischen Kenose als Ermöglichungsgrund der heilsökonomischen Entäußerung wird erwogen (vor allem bei Liebner⁷⁵ und Frank⁷⁶), und zwar wie in der neueren Kenotik gerne im Ausgang von einem Modell sich interpersonal-dynamisch entfaltender Liebe, die das Unveränderlichkeitsaxiom schon mit Blick auf die innertrinitarischen Anerkennungsverhältnisse in Frage stellen kann.⁷⁷ Da Geß in seiner Christologie konsequent beim neutestamentlichen Zeugnis ansetzt, spielt für ihn eine Grundlegung der Menschwerdung mit den Mitteln der Trinitätsspekulation kaum eine Rolle. Den Beginn des Sichzurücknehmens Gottes, die Zulassung von Veränderung,

70 Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 334.

71 Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 312.

72 Vgl. etwa *Essen*, Die Freiheit Jesu, 315²⁰⁰.

73 Vgl. die lange Fußnote von *Essen*, Die Freiheit Jesu, 302–303¹⁶⁰.

74 Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 313. Allerdings führt Essen gelegentlich „spekulativere“ Formulierungen Balthasars an, in denen es um den ewigen Entschluss zur Kenosis geht (305).

75 Vgl. *Breidert*, Die kenotische Christologie, 77 (zu Thomasius und seinem Rekurs auf A. Günther, auf den sich auch *Essen* wieder beruft: Die Freiheit Jesu, 282); 188–190 (zu Liebner, der die spekulativ-trinitarische Grundlegung besonders entfaltet; vgl. auch *Bauer*, Die neuere protestantische Kenosislehre, 35–42); 135 (zu Geß).

76 „Frank kehrt den bekannten lutherischen Satz um und sagt: infinitum capax est finiti, darin liegt ‚die Möglichkeit des Eintritts Gottes in Raum und Zeit‘. Raum und Zeit, die Formbestimmtheiten der endlichen Welt, sind Abbilder – ‚Ektypa‘ – der trinitarischen Relationen, ein Gedanke, den bereits Thomasius von A. Günther aufgegriffen hatte“ (*Breidert*, Die kenotische Christologie, 244–245).

77 Vgl. als Sammlung der wichtigsten Argumente: *Brown*, Divine Humanity, 220–242 (‐Setting kenosis in the life of the Trinity‐).

erkennt er im Entschluss zur Schöpfung,⁷⁸ dessen Möglichkeit aber auch er aus dem Wesen der göttlichen Liebe zu erklären versucht.⁷⁹ Den Vollzug der Menschwerdung expliziert Geß dann eindeutig als trinitarisches Geschehen. So kennt er die Formel von einer „Übergabe“ der Gottheit des Sohnes „zur Bewahrung“ beim Vater im Augenblick der Inkarnation,⁸⁰ die in die Kenotik des 19. Jahrhunderts wohl durch Zinzendorf vermittelt wurde, den man zuweilen als Urvater aller Kenosislehren bezeichnet hat.⁸¹ Die Konsequenzen für das Trinitätsverständnis, vor allem den Satz, dass die „Menschwerdung [...] eine Veränderung der Trinität“⁸² bedeutet, will und muss Geß wie jeder Kenotiker affirmieren.

(4) Wenn Essen die eigentliche Inkarnation als ein Sichfortbestimmen der göttlichen Freiheit zu einer menschlichen⁸³ ohne Verlust der relational konstituierten Sohnesidentität beschreibt und so zu einer Gleichsetzung der Freiheit des Gottessohnes mit der menschlichen Freiheit Jesu gelangt,⁸⁴ erneuert er wiederum Thesen, die im 19. Jahrhundert grundgelegt wurden. Auch die Kenotiker des 19. Jahrhunderts dachten Selbstbeschränkung als Selbstbestimmung des Logos, was ein Subjektverständnis voraussetzt, das primär vom sich selbst setzenden Willen her konzipiert ist. So lehrt Geß: Nur weil sogar das eigene göttliche Selbstbewusstsein „Tat“ des Logos ist, kann dieser es in seiner Allmacht als absoluter Selbstmächtigkeit „erlö-

78 „Bewegtwerden“ und „Leiden“ werden nach *Geß* für Gott in dem Augenblick real, da er freie Geschöpfe ins Dasein ruft: „Schaffenwollen bedeutet also den Entschluß zum Eintreten in ein Verhältniß der Gegenseitigkeit, in welchem Gott nicht mehr einzig der Bewegende, sondern auch der Bewegte ist“ (Christi Person und Werk, III, 443). Wie Christus nicht „unbewegt“ war, so auch nicht der Vater (ebd., 445). Zur Kritik an Gottes Unveränderlichkeit bei Geß insgesamt *Breiderl*, Die kenotische Christologie, 132–136.

79 „Die Liebe beweist die Unabänderlichkeit ihres Wesens durch die Abänderung ihrer Weise und ihrer Wege“, sagt *Geß* mit Blick auf die Verschiebung der trinitarischen Verhältnisse durch die Inkarnation (Christi Person und Werk, III, 466).

80 Vgl. *Geß*, Christi Person und Werk, III, 354; vgl. auch 355 („Übergeben seiner Natur in des Vaters Hand“).

81 Vgl. *Breiderl*, Die kenotische Christologie, 127–128; ähnlich *Bruce*, The Humiliation of Christ, 137; *Waldhäuser*, Kenose, 14.

82 *Geß*, Christi Person und Werk, III, 451.

83 In der Menschwerdung trifft Gott den freien Entschluss, „sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen“ (*Essen*, Die Freiheit Jesu, 304), bestimmt der Sohn „sich selbst dazu [...], als Mensch unter Menschen zu sein“ (ebd., 306). Man kann sagen, „dass sich die göttliche Freiheit des Sohnes in einem Akt schöpferischer Selbstbeschränkung selbst dazu bestimmt [...], sich geschichtlich so zu realisieren, wie es dem Wesensgesetz der endlichen Freiheit entspricht“ (ebd., 310–311).

84 Vgl. die zusammenfassende These bei *Essen*, Die Freiheit Jesu, 295, dass „der göttliche Sohn die menschliche Freiheit und die Freiheit des Gottessohnes eine menschliche ist“.

schen lassen⁸⁵. Christus geht in Freiheit aus dem Sich-selbst-Setzen (der göttlichen Person) ins Gesetzsein (der menschlichen) über, „aus dem Sein in das Werden“⁸⁶, und zwar durch einen Akt des „Verzichts“⁸⁷ auf das vorherige Selbstbewusstsein. Denn „der Sohn wäre ja auch nicht wirklich ungleich geworden, hätte sein Erdenleben nicht begonnen mit der Nacht der Bewusstlosigkeit“⁸⁸. Eine Rückkehr in den vorangehenden personalen Status ist als eigene „Tat“ des Sohnes nicht vorstellbar, sondern kann nur vom Vater erbeten⁸⁹ und als seine „Allmachtsthat“ empfangen werden.⁹⁰ Bei Essen erscheint dieses voluntaristische Personverständnis sogar in zugespitzter Form, sofern er von Personen gerne als „Freiheiten“ spricht und damit in der Fähigkeit zur (Selbst-)Setzung das Formalkonstitutiv des Personalen erkennt, neben dem alle anderen Eigenschaften verblassen. Folglich scheint in dem kenotischen Sichfortbestimmen göttlich-sohnschaftlicher Freiheit die Transformation der übrigen göttlichen Subjekteigenschaften irgendwie impliziert zu sein, ohne dass davon eingehender die Rede wäre.

(5) Man kann schon bei den radikalen Kenotikern des 19. Jahrhunderts, zu denen Geß gehört, in der These einer vollständigen Selbstentäußerung der göttlichen in eine menschliche Person hinein den Versuch erblicken, der kaum schlüssig durchführbaren Unterscheidung zwischen „aufgebaren“ und „unaufgebaren“ göttlichen Eigenschaften zu entgehen, die namentlich im Entwurf von Thomasius häufig kritisiert worden ist. Stattdessen kann Geß sagen: „Das Ich des vorirdischen Sohnes und das Ich des auf Erden lebenden Jesus ist dasselbe. Aber der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische Sohn ist Mensch.“⁹¹ Identisch bleibe die „Logosnatur“⁹² – das ist bei Geß vor allem die formale (nicht durch Erinnerung oder andere materiale Elemente abgesicherte) Ich-Identität des Sohnes in Relati-

85 Vgl. Geß, Die Lehre von der Person Christi, 318f.; ders., Christi Person und Werk, III, 447–449 (Geß versteht hier diesen „sich selbst setzenden“ Gott ausdrücklich als *causa sui*); dazu Breidert, Die kenotische Christologie, 126.

86 Geß, Christi Person und Werk, 379.482.

87 Vgl. Geß, Christi Person und Werk, 353.

88 Geß, Christi Person und Werk, 367.

89 Vgl. Geß, Christi Person und Werk, 367.

90 Geß, Christi Person und Werk, 401. Ähnlich Essen, Die Freiheit Jesu, 309: In der Todesstunde ist der entäußerte Sohn „abhängig von der allmächtigen Liebe des Vaters“.

91 Geß, Die Lehre von der Person Christi, 304. Vgl. auch ders., Christi Person und Werk, III, 351: „Also: der Logos ward Fleisch = der Logos ward ein Mensch desselben Geistes-, Seelen-, Leibeslebens wie sonst ein Mensch von Fleisch und Blut.“ Auch von einem „Seelewerden“ der Logosnatur spricht Geß gelegentlich (ebd., 364).

92 Geß, Christi Person und Werk, III, 401 u. ö.

on zum Vater⁹³ und damit auch die auf diesen ausgerichtete menschliche Freiheit. Der kenotisierte Sohn vollzieht seine Einheit mit Gott auf Erden als moralische Einheit mit dem Vater; die Empfänglichkeit für ihn hat jede eigene göttliche Wirksamkeit abgelöst. Damit ist das Ziel erreicht, die personale Einheit des Menschen Jesus auch als psychologische Einheit zu definieren, die nicht durch das schwer verstehbare Nebeneinander zweier Bewusstseins- und Freiheitssphären in Frage gestellt wird.⁹⁴ Dass sich die personale Identität des menschengewordenen Sohnes erst in einem realen Prozess der Selbstkonstitution herausbildet, eben in der Lebensgeschichte Jesu von Nazaret, betont nicht erst Essen.⁹⁵ Die protestantische Kenotik ist voll von Prozessmodellen für das Selbstbewusst-Werden Jesu, das Heranreifen Jesu in der „Weisheit“ und im „Gehorsam“⁹⁶, die schrittweise Erfassung seines soteriologischen Auftrags aus der Beziehung zum Vater etc.,⁹⁷ und sie kennt auch die dafür vorauszusetzenden Unterscheidungen zwischen verschiedenen Stufen des Selbstvollzugs menschlicher Subjekte (Geß: Der Mensch hat eine „Seele“, die sich zum „Ich“ „personiert“⁹⁸). Parallelen zu der eigentlich von den Kenotikern scharf abgelehnten Theorie Dorners, wonach sich die Inkarnation sukzessiv in Entsprechung zur Entwicklung der menschlichen Personalität Jesu vollzogen habe, sind dabei kaum zu übersehen.⁹⁹ Auch die Bejahung verschiedener Weisen des Nichtwissens Jesu¹⁰⁰ und die Annahme seiner zumindest prinzipiellen Fähigkeit zur Sünde verbinden die Kenosistheologien der unterschiedlichen Epochen.¹⁰¹ Wie das Sündigenkönnen nach Geß zum wahren Menschsein gehört, so gilt ihm die *faktische* Sündenlosigkeit Jesu als Ausweis vieler

93 Die in der reformatorischen Tradition verwurzelte Annahme eines parallelen Bewusstseinslebens des irdischen und inkarnierten Logos lehnt Geß, *Christi Person und Werk*, III, 332–336, ab, weil dadurch die personale Einheit des Logos zerstört werde.

94 Dies hebt als zentrales Anliegen auch *Brown*, *Divine Humanity*, 178–183, hervor.

95 Vgl. *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, 311–312.

96 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 324–325.

97 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 387; dazu auch *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 128–130.

98 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 353–354. Man erkennt hier, dass Geß den Begriff einer „Seele als Natur“ noch nicht aufgegeben hat.

99 Nach *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 151, verhalten sich die Theorien „zueinander wie zwei feindliche Brüder“.

100 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 325.

101 Vgl. *Geß*, *Christi Person und Werk*, III, 368–369; bei Essen ist sie durch die wiederholte Betonung wahrer menschlicher Freiheit Jesu implizit behauptet. Im Sinne der meisten Kenosischristologen dürfte *Brown*, *Divine Humanity*, 215, sprechen: „Incarnation with an unfallen humanity would mean rejecting as part of Jesus' story all those social settings and limitations that make us precisely the sort of people we are, including our sense of participation in the guilt of others.“

Freiheitsentscheidungen, in denen der Sohn bis zum Lebensende in seiner Heiligkeit voranschritt und reifte. Wenn das Gelingen der Sendung Jesu in dieser Weise von der Einstimmung seiner Freiheit abhing, darf man sagen, „die Fleischwerdung des Sohnes und des Vaters Erproben des Sohnes bis zum Kreuz sei ein Wagniß des Vaters gewesen, der Vater hat dem Sohn vertraut“¹⁰². Hier hätte durchaus auch die Begrifflichkeit Essens gepasst, der von einem „Angewiesensein“ Gottes auf die Zustimmung Jesu zu seiner Sendung¹⁰³ und einem „Risiko“ spricht, das Gott mit der Menschwerdung eingegangen sei.¹⁰⁴ Typisch für die Kenotiker des 19. Jahrhunderts ist der Versuch, im Ausgang von den Evangelien den besonderen seelischen Entwicklungsgang Jesu von der Kindheit bis zum Kreuz bis in die Einzelheiten hinein nachzuzeichnen. Schon beim Kind Jesus müsse sich „eine Empfänglichkeit für Gott ohne gleichen“¹⁰⁵ gezeigt haben.¹⁰⁶ Hier findet sich bei Geß manche Parallele zur psychologisierenden Phantasiererei, die charakteristisch für die Leben-Jesu-Literatur seines Jahrhunderts war.¹⁰⁷ Typisch ist auch sein Optimismus, das Ziel des seelischen Entwicklungsweges Jesu exakt angeben zu können: explizites, durch Glauben im Heiligen Geist vermitteltes Bewusstsein, der präexistente Sohn zu sein; eine gewisse Art der Gottesschau; das Vollbringen von Wundern im Vertrauen auf Gottes Allmacht; die Vorausschau auf die eigene Verherrlichung.¹⁰⁸ Diese Folgerungen ergeben sich für Geß nicht zuletzt durch die unmittelbare Integration der johanneischen Selbstaussagen Jesu in die eigene Theorie; in gewisser Weise bilden diese sogar den wichtigsten Ausgangspunkt für die Beschreibungen der Ich-Identität des präexistenten und inkarnierten Sohnes.¹⁰⁹ Diese auffällige johanneische Prägung, die man für die Kenosistheologen des 19. Jahrhunderts schon länger konstatiert hat,¹¹⁰ ist seitdem aufgrund der veränderten historisch-kritischen Einschätzung dieses Evan-

102 Geß, *Christi Person und Werk*, III, 370.

103 Vgl. *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, 300; ähnlich 274.304.

104 Vgl. *Essen*, *Die Freiheit Jesu*, 305.

105 Geß, *Christi Person und Werk*, III, 451.

106 Vgl. auch Geß, *Christi Person und Werk*, III, 380.

107 Vgl. Geß, *Christi Person und Werk*, III, 371–394.

108 Vgl. Geß, *Christi Person und Werk*, III, 383.385–387.389–391; dazu Breidert, *Die kenotische Christologie*, 142–147.

109 Vgl. etwa Geß, *Christi Person und Werk*, III, 339.344–348 u. ö. Eine *Erinnerung Jesu* an das göttlich-präexistente Sein beim Vater schließt Geß (im Gegensatz zu anderen Kenotikern) explizit aus; Jesu Selbstbewusstsein war ausnahmslos bestimmt von im Erdenleben erworbenem *Glaubenswissen* (vgl. ebd., 387).

110 Vgl. *Paul Althaus*, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1948, 232.

geliums durch einen Rekurs auf die bei den Synoptikern nachweisbare Vater-Sohn-Relation ersetzt worden, der allzu starke Konkretisierungen vermeidet. Der moderne Interpret belässt es daher bei zurückhaltenderen Aussagen über das Selbstbewusstsein Jesu, wenn er es aus der Relation zum Vater erschließt, nicht aber als direktes Logosbewusstsein bestimmt.¹¹¹ Nach Essen war Jesus in seiner Freiheit *unmittelbar* auf Gott bezogen und konnte sich seiner Liebe *ursprünglich* gewiss sein.¹¹² In dieser „Unvordenklichkeit“ des Gottes- bzw. Sendungsbewusstseins Jesu, das sein Selbstbewusstsein bestimmt habe,¹¹³ wird das für uns anthropologisch nicht weiter erklärbare Proprium des Menschseins Jesu gefunden, und sie ist es, die uns im Letzten die Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des ewigen Sohnes erschließt.¹¹⁴ Zumindest durch diesen Ansatz beim (einzigartigen) Phänomen des Selbstbewusstseins Jesu, das uns in seinem vollmächtigen Sprechen und Handeln indirekt greifbar wird, bleibt Essens Christologie in der durch Schleiermacher eröffneten und auch für die älteren Kenotiker typischen psychologischen Spur, wiewohl auf die Rekonstruktion einer seelischen Entwicklungsgeschichte Jesu en détail verzichtet wird.

4 Probleme der kenosischristologischen Ansätze

(1) Die Kenosischristologie versteht sich als Versuch, „Selbstoffenbarung Gottes in Christus“ möglichst konsequent zu denken: Die Geschichte des Menschen Jesus von Nazaret ist die unüberbietbare Erscheinung der Liebe Gottes zur Welt, weil die Person des göttlichen Sohnes selbst Subjekt dieser Geschichte (geworden) ist. Ein revelatorisches „Plus“ über das offenbarende Menschsein Jesu hinaus kann es in diesem Verständnis eigentlich nicht geben. Man hat nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, dass das lutherische Axiom vom *logos non extra carnem* als entscheidende Voraussetzung der offenbarungstheologisch fokussierten Kenosistheorien angesehen werden darf.¹¹⁵ Es ist allerdings zu fragen, ob die Kenosisprämisse hier tatsächlich einen entscheidenden Vorteil gegenüber der klassischen Zweinaturenchristologie mit sich bringt, in der eine bleibende Unterscheidung von Offenbarungsmedium (Menschheit) und Offenbartem (Gottheit) anerkannt wird. Wenn diese nämlich vermieden werden soll, muss das menschliche

111 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 280–291.

112 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 280.287.

113 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 279–280 (mit von Balthasar).

114 Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 290.

115 Vgl. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre, 147.

Leben Jesu *als solches* die Evidenz bieten, Erscheinung des Göttlichen in der Welt zu sein; die in seinem Leben und Sterben erscheinende Liebe müsste sicher als die *unüberbietbare* Liebe Gottes zum Menschen identifiziert werden können. Genau hier liegt ein Problem. Wenn man im menschlichen Leben Jesu wahrhaft Göttliches zur evidenten Erscheinung kommen sieht, kehrt man zur These des Thomasius zurück, wonach der Logos in der Inkarnation bestimmte göttliche Eigenschaften beibehalten hat; dann ist die Kenose unvollständig, die Problematik der Zweinaturenlehre ist nicht überwunden, sondern eher durch Vermischung göttlicher und geschöpflicher Eigenschaften im einen Personsubjekt verschärft. Im Reden und Handeln eines „reinen Menschen“ dagegen ist es prinzipiell unmöglich, dass Göttliches evident und unüberbietbar zur Erscheinung kommen kann. Hier ist an die Wahrheit des Axioms *finitum non capax infiniti* zu erinnern, das die Calvinisten den Lutheranern entgegengehalten haben (als Grundlage des *Extra Calvinisticum*). Unter den Prämissen der transformatorischen Kenosislehren verstärkt sich der Einwand noch: Was im Stand der Entäußerung sichtbar wird, ist als solches gerade nicht „Göttliches“. Im kenotischen Christus begegnet man nicht unmittelbar der göttlichen Fülle, sondern einem Menschen, der in endlich-symbolischen (und darum für uns niemals als „unüberbietbar“ einsichtigen) Vollzügen Repräsentant der Basileia-Botschaft war; die ökonomische Trinität ist nicht Relation wesensgleicher, sondern wesensverschiedener Personen.¹¹⁶ Den Menschen Christus als eine kenotisierte *göttliche* Person und die ökonomische Trinität als Fortbestimmung einer *immanent-wesensgleichen ewigen* anzuerkennen, bleibt gerade für die Kenosistheorien eine *Glaubensinterpretation*, die der Absicherung *ab extra* bedarf, nicht unähnlich der Legitimation

¹¹⁶ *Breidert* äußert eine ähnliche Kritik mit konkretem Bezug auf den Kenosischristologen Joh. Chr. K. von Hofmann: „Ist unserer Erkenntnis nur die geschichtliche Ungleichheit des trinitarischen Verhältnisses offenbar, dann ist nicht recht einzusehen, wie und woher Hofmann um die ‚ewige Selbstgleichheit‘ des innergöttlichen Verhältnisses überhaupt weiß. Was berechtigt uns unter diesen Bedingungen, über die Geschichtlichkeit der Trinität hinauszugehen und ewige Voraussetzungen zu postulieren?“ (*Die kenotische Christologie*, 166). Damit greift er ein Argument auf, das ähnlich bereits *Waldhäuser*, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, 85, kennt: „Das Wirken folgt der Ordnung des Seins. [...] Diesem Satze entsprechend müssten wir bei der Kenose auf eine ganz andere Trinität schließen, denn wir schließen von der Art des Wirkens auf die Art des Seins. Tritt wirklich das göttliche Selbstbewusstsein selbst nach der von der Kenose gewollten Art in die Zeit ein, ist der Sohn wirklich in der Zeit nur Mensch, ist wirklich die Trinität in ihrem Offenbarungsleben unselig (Bodemeyer), führt uns die Schrift nach Hofmann wirklich die Trinität nur in geschichtlicher Ungleichheit entgegen, dann gibt es nur eine solche Trinität, keine andere immanente.“

des Offenbarers Christus, wie sie die neuscholastische Apologetik unter den Bedingungen der Zweinaturenlehre entworfen hat. Essen erkennt dies implizit an, wenn er mit Pröpper der irdischen Geschichte und dem Sterben Jesu nur in Verbindung mit der Auferweckung den Charakter der Selbstoffenbarung Gottes zuerkennt. Die Auferweckung ist jedoch kein Teil des kenotischen Selbstvollzugs des Sohnes mehr, sondern Bestätigung seines Anspruchs aus der unverkürzten Allmachtsperspektive Gottes und in irgendeiner Form Zurücknahme der Kenosis des Sohnes in die göttliche Herrlichkeitsexistenz hinein.

(2) In allen kenotischen Systemen wird vorausgesetzt, dass es einer göttlichen Person möglich ist, das eigene ewige Sein so in ein menschlich-zeitliches hinein zu transformieren, dass sogar die Bewusstseinskontinuität unterbrochen wird.

(a) Dass dies nur möglich ist, wenn man den tatkräftigen Willen / die (All-)Macht als Formalkonstitutiv einer göttlichen Person vor alle anderen Eigenschaften stellt, wurde bereits erwähnt. Diese These ist allerdings ebenso fragwürdig wie die daraus abgeleiteten Folgerungen. „Es widerspricht der Natur des Geistes, sein Wissen durch einen Willensakt aufzuheben und in Nichtwissen umzusetzen“, wandte schon der orthodoxe Lutheraner Friedrich Adolf Philippi († 1882) gegen die ältere Kenotik ein.¹¹⁷ In diesem Punkt versagen die Analogien zu einem König, der aus Liebe Knechtsgestalt annimmt, oder zu einem Schauspieler, der völlig in seiner Rolle versinkt,¹¹⁸ da in ihnen zwar der freie Verzicht eines Subjekts auf bestimmte Eigenschaften unstrittig ist, zugleich aber jene Bewusstseins- und Erinnerungskontinuität prinzipiell unangetastet bleibt, die in vielen modernen Persontheorien als entscheidendes Konstitutionselement gilt.¹¹⁹ Ist es also in den Kenosistheorien wirklich *dieselbe* „erste Person“, die sich von Ewigkeit her eins mit dem Vater in der Gottheit weiß und die sich auf Erden im Glauben an Gott ihrer selbst und ihres Auftrags erst schrittweise

117 *Friedrich A. Philippi*, Kirchliche Glaubenslehre Bd. IV/1, Stuttgart 1861, 130.

118 Diesen Vergleich macht vor allem *Brown*, *Divine Humanity*, 252–254, stark.

119 *Breiders*, *Die kenotische Christologie*, 159, zitiert in diesem Zusammenhang die spöttische Bemerkung des Züricher Dogmatikers Alois Emanuel Biedermann († 1885) über das Geß'sche System: „Der Verstand sieht sich auf den Boden des absoluten Märchens versetzt. Wenn ein Prinz in ein wirkliches Bettelkind verwandelt wird, oder wenn ein Prinz sich selbst in die Haut eines Bettelkinds steckt: so ist das nur ein *relatives* Märchen. Aber wenn ein Prinz sich selbst in ein wirkliches Bettelkind verwandelt und doch er selbst bleibt: diess ist das *absolute* Märchen“ (*Alois Emanuel Biedermann*, *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869, 358).

bewusst wird?¹²⁰ Der christologische *two minds view*, den diese Ansätze in der synchronen Version der klassischen Zweinaturenlehre kritisieren, kehrt in ihnen selbst gewissermaßen in einer diachronen Variante wieder, sofern ein Subjekt in zwei aufeinanderfolgenden disparaten Bewusstseinslinien auftritt.¹²¹ Er bleibt auch so mit bedeutenden identitätslogischen Schwierigkeiten verbunden. Die Kenosistheologie definiert das identische Wesen des inkarnierten Logos deswegen auch lieber vom durchgängigen „Sohnsein“ her. Gegenüber dieser scheinbar wesenskonstitutiven Beziehungsidentität scheint das „Gottsein“ oder „Menschsein“ des Sohnes geradezu eine austauschbare (nichtwesentliche) Bestimmung zu sein (darum auch die Rede von „Logos- bzw. Sohneswesenheit, -form, -natur, -wille“ etc. in Kenosisentwürfen). Es verwundert aber nicht, dass solche Identitätsaussagen als postulatorisch, zumindest als äußerst „abstrakt“ kritisiert worden sind.¹²² Wenn die Kenotiker zur Absicherung in vielen Variationen auf das einzigartige Bewusstsein Jesu, seine unvergleichliche sittliche Integrität, Sündenlosigkeit u. ä. hinweisen, kann man darin durchaus supranaturale *Propria*¹²³ sehen, die Jesu wahres Menschsein ebenso in Frage stellen¹²⁴ wie diejenigen „Vorzüge“, welche in der Zweinaturenlehre gerne (maximalistisch) als Konsequenzen der hypostatischen Union für die *natura assumpta* postuliert wurden.

(b) Das konkrete *Wie* der kenotischen Transformation bleibt selbst dann rätselhaft, wenn man eine temporale Existenz des Logos (und damit Gottes) voraussetzt. Geschieht die Entäußerung in einem einzigen Augenblick – vor der Inkarnation, im Moment der Empfängnis Jesu, im ers-

120 Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 374, legt die Identität in das „transzendente Ich“ des Sohnes, „die formal unbedingte Instanz seiner Freiheit“. Ist diese von allem empirischen Bewusstsein gelöste Größe aber wirklich das Relatum der Vaterbeziehung Jesu?

121 Man kann deswegen bei der Kenosistheorie durchaus von einer richtungsveränderten Variante des Monophysitismus sprechen; vgl. Waldhäuser, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, 213.

122 Vgl. Bredert, Die kenotische Christologie, 159, u. a. mit Bezug auf Richard A. Lipsius († 1892).

123 Selbst Geß „is anxious to make it appear that there was a superadamitic element in Jesus“: Bruce, The Humiliation of Christ, 150. Ob es unter den radikalkenotischen Prämissen gelingen kann, für eine faktische Sündenlosigkeit Jesu mehr als Wahrscheinlichkeitsgründe beizubringen, zweifelt Bruce berechtigterweise an (vgl. ebd., 181).

124 Carl Schwarz etwa warf dem Kenotiker Liebner, der dem inkarnierten Christus zwar formale Wahlfreiheit, aber angesichts seiner Verbindung zum Vater keine reale Freiheit zur Sünde zugestehen wollte, „ethischen Dokerismus“ vor (Belege bei Bredert, Die kenotische Christologie, 201).

ten Akt, durch den Jesus sich der ihn tragenden Liebe des Vaters bewusst wurde?¹²⁵ Oder handelt es sich um einen Prozess, parallel zur Personwerdung des Menschen Jesus in der Entfaltung seines Gottesbewusstseins? Da der Logos selbst in der kenotischen menschlichen Gestalt die Ausbildung und Erhaltung der Gottesbeziehung Jesu nicht mehr zu garantieren vermag, muss diese Aufgabe eine andere göttliche Person, im *ordo oeconomiae* wohl der Geist, übernehmen. Damit geraten kenotische Ansätze de facto oft in eine spürbare Nähe zu adoptianistischen Geist-Christologien oder metaphorischen Inkarnationskonzepten, deren Gegenentwurf sie eigentlich sein möchten.¹²⁶ Zumindest aber folgt aus der totalen Passivität des Logos *in* der Kenose, dass man von einem fortgesetzten Akt der Liebe des Sohnes zur Welt kaum sprechen kann. Aus der *Freiheit zur Kenose* ist das *Schicksal eines kenotischen Lebens* für den Menschen Jesus geworden,¹²⁷ dessen eigentliches Warum er aus sich heraus nicht kennt.

125 Die Tatsache, dass nach dem neuzeitlichen Personverständnis „Menschsein“ und „Personsein“ nicht in allen Lebensphasen zusammenfallen, muss einer Inkarnationstheorie, welche die Kontinuität zwischen ewigem und inkarniertem Sohn in einer „sich fortbestimmenden Freiheit“ festmacht, zusätzliche Schwierigkeiten bereiten. Als Kind war Jesus in dieser Sicht wie jeder andere Mensch in den ersten Lebensjahren „mögliche Freiheit“, „zum Personsein bestimmt“ (*Essen*, Die Freiheit Jesu, 312). Konnte sich also die wirkliche Freiheit des Logos sogar in den Stand reiner Potenzialität „fortbestimmen“ (oder eher: „zurückbestimmen“)? Oder war der göttliche Sohn im Kind von Betlehem gar nicht in der Welt, sondern erst einige Jahre später? Die älteren Kenotiker, die noch einen ontologischen Grund der geistigen Vermögen Jesu annahmen (seine „Seele“), konnten dieses Problem einfacher bewältigen. Sie standen aber gerade dadurch auch in der Gefahr, nicht die Transformation des Logos in einen „ganzen Menschen“, sondern nur in sein geistiges Form- bzw. Konstitutivprinzip (Seele, Freiheit, Ich ...) anzunehmen. In einigen Varianten der Kenotik entsteht dadurch ein „apollinaristischer“ Beiklang; vgl. schon *Waldhäuser*, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, 24–25.

126 Vgl. *Breidert*, Die kenotische Christologie, 160: „Denn sieht man einmal von der Präexistenz und der Kenosis ab, dann kommt das Bild Jesu, das Geß zeichnet, in vielen Zügen dem nahe, was die Vermittlungstheologie von Christus zu sagen weiß: Jesu einzigartiges Gottesbewusstsein, seine religiös-sittliche Genialität, die Einwohnung des Vaters in ihm, die ein Sein Gottes in ihm ist.“ Sachlich ähnlich urteilten schon die katholischen Kritiker *Waldhäuser*, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, 164.236.260, und *Bauer*, Die neuere protestantische Kenosislehre, 176. Vgl. auch ähnliche Bemerkungen aus der Perspektive einer Pluralistischen Religions-theologie bei *John Hick*, *The Metapher of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville–London 2005, 76–79.

127 “By one act of self-depotentiation, the Logos is reduced to such a state of impotence, that His kenosis becomes a matter of physical necessity, not of loving free-will. The love which moved the Son of God to become man consumed itself at one stroke”: *Bruce*, *The Humiliation of Christ*, 176.

(c) Diejenigen Handlungen, die der Sohn auf Erden nur mit göttlicher Autorität vollbringen kann (Sündenvergebung, Wunder), muss er in seiner kenotischen Gestalt wie jeder Prophet vom Vater erbitten.¹²⁸ Denn für ihren Vollzug reicht das einzigartige „Gottesbewusstsein“ eines Menschen nicht aus. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Kenosisthese mit der Zweinaturenlehre nicht bloß die Idiomenkommunikation, sondern auch die Überzeugung echter „theandrischer“ Handlungen Jesu aufgeben muss.¹²⁹ Göttliches Handeln (des Vaters) und menschliches Handeln (Jesu) bleiben strikt getrennt. Damit aber schlägt das eigentlich hinter dem *logos non extra carnem*-Postulat stehende Anliegen einer möglichst intensiven inkarnatorischen Durchdringung der Menschheit durch die Kraft Gottes in sein Gegenteil um.¹³⁰

(d) Wenn eine göttliche Person sich selbst in eine menschliche fortbestimmen kann, legt sich die Frage nahe, ob menschliche Personalität nicht auch ihrerseits zumindest der Möglichkeit nach als identisch mit göttlicher Personalität zu bezeichnen ist. Es ist in diesem Zusammenhang auffällig, dass einige Kenotiker die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Geist als eher graduelle und nicht prinzipielle beschrieben haben, um die Entäußerungsthese glaubhafter zu machen.¹³¹ Man hat in dieser Annäherung eine versteckte Pantheismustendenz ausgemacht¹³²

128 Belege aus dem Werk von Geß sammelt *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 147–148.

129 Auch die klassische Zweinaturenlehre hat das menschliche Handeln Jesu keineswegs immer (wie die Thomisten) als echtes instrumentales Handeln in der Kraft der Gottheit verstanden, wohl aber stets der einen *auch* bzw. *zugleich* göttlich handelnden Person zugeschrieben, so dass die Identität des handelnden Christus-Subjekts bei einem Wunder, das mit einem menschlichen Wort oder Gestus verbunden ist, gewahrt bleibt.

130 Schon *Bauer*, *Die neuere protestantische Kenosislehre*, 175, bemerkt zur These der Kenotiker des 19. Jahrhunderts: „Dogmengeschichtlich ist sie die Umkehrung der lutherischen Christologie, d. h. der vergöttlichte Mensch Christus bei den Lutheranern wird bei den Kenotikern zum vermenschlichten Gott“. Auf Konsequenzen für das Gnadenverständnis weist *Waldhäuser*, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, 239, hin.

131 Vgl. mit Nachweisen für Thomasius und Geß: *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 61–62. 131. 158, Anm. 272. Ähnliche Tendenzen zeigt *Breidert* auch bei weiteren Kenosistheologen auf.

132 Vor allem die ältere katholische Kritik hat – dabei wohl über das Ziel hinausschießend – die protestantischen Kenosistheologen in die Nähe des pantheistischen Denkens Schellings und Ed. von Hartmanns gestellt; vgl. *Bauer*, *Die neuere protestantische Kenosislehre*, 27. 156–171; *Waldhäuser*, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*, 86–87: „Will man noch etwas Göttliches in ihr [sc. der kenotisch aus dem Logos konstituierten Menschenseele Jesu] finden, so muss man den Pantheismus und die Philosophie des Unbewussten zur Hilfe rufen, die

oder zumindest darauf hingewiesen, dass ein Denken der Selbsterniedrigung Gottes durchaus in das Programm einer Selbsterhöhung des Menschen umschlagen kann.¹³³

(e) Unklar bleibt bei vielen Kenotikern die christologische Bedeutung des Ostergeschehens. Wird die Auferweckung Christi als Wiedereinsetzung des kenotisierten Sohnes in die *göttliche* Herrlichkeitsgestalt verstanden, müsste man sie als Ablegung der menschlichen Existenz ansehen; die das wahre Menschsein vor Ostern so stark betonende Kenosislehre würde in einen nachösterlichen Dokerismus umschlagen.¹³⁴ Wird dagegen wenigstens im *status exaltationis* ein Zugleich von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit anerkannt, ist die Rückkehr zur Zweinaturenlehre unvermeidlich, deren radikale Ablehnung für die vorösterliche Zeit dann nicht mehr überzeugt.¹³⁵ Geht man schließlich von einem Andauern der Kenose *sensu stricto* aus, steht man zumindest dem Paradox gegenüber, dass die Entäußerung erst in der Aufhebung der nichtverherrlichten zugunsten einer verherrlichten Menschheit an ihr Ziel gelangt,¹³⁶ und verschärfen sich mit der These einer dauerhaften Substitution des göttlichen Sohnes durch einen menschlichen die trinitätstheologischen Probleme, über die im Folgenden noch zu sprechen ist.

(3) Hinweise auf die trinitätstheologischen Konsequenzen der Kenosisthese finden sich bereits bei deren frühesten Kritikern. Durch die Entäußerung des Sohnes wird aus der göttlichen Trinität dauerhaft oder zumindest zeitweise eine Gemeinschaft, die aus zwei göttlichen Personen und einer menschlichen besteht. Auch wenn die Veränderung primär den Sohn

ja gerne bereit sind, ihm, dem entäusserten Logos, die Göttlichkeit des Ursprungs zuzuerkennen, wie jedem Menschengeste, weil jeder Geist ein Teil des unbewussten Gottesgeistes ist.“ Ähnlich urteilt noch *Henry*, Art. Kénose, 156–157.

133 So fragt *Rinse Reeling Brouwer*, *Kenosis in Philippians 2:5–11 and in the History of Christian Doctrine*, in: *Zijlstra*, *Letting Go*, 69–108, 107: “If the divine was made sub-divine, did the human not become super-human? If God humbles himself, yea, goes as deep as to descend even to the experience of the ‘death of God’ doesn’t the Übermensch follow?”

134 Vgl. zu Geß: *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 152–156. Unabhängig davon bleibt die Frage zu klären, wie die Aufhebung der Kenose, d. h. das Wieder-Gott-Werden des menschlichen Sohnes, eigentlich zu denken sein soll, vor allem unter der im modernen Protestantismus beliebten Ganztodprämisse, die ja wohl auch für den wahren Menschen Jesus gelten muss. Wird Jesus (als Gott?) in der Auferweckung „neu geschaffen“?

135 Vgl. schon *Henry*, Art. Kénose, 158.

136 Im Entwurf von Geß entsteht der Eindruck, die vollendete Selbstmitteilung Gottes sei erst im erhöhten Christus erreicht (vgl. *Breidert*, *Die kenotische Christologie*, 149–150), was die Aussagekraft der vorösterlichen Offenbarungsgestalt zweifelhaft macht.

betrifft, wird durch die relationale Definition aller Personen die ganze Dreifaltigkeit in einen Prozess des Werdens einbezogen, der die Ordnung der trinitarischen Hervorgänge und Vollzüge massiv tangiert. So lehrt Geß ausdrücklich, dass während des Erdenlebens Jesu weder der ewige Hervorgang des Sohnes aus dem Vater noch der Hervorgang des Geistes aus dem Sohn sowie die Welterhaltung und -regierung durch den Sohn stattgefunden haben können.¹³⁷ Das scharfe Urteil eines frühen Kritikers, der in der Kenosistheorie die Verwandlung des „in der Schulform verschmähte[n] Trinitätsdogma[s] in eine überweltliche mythische Familiengeschichte“¹³⁸ sah, bleibt auch in milderer Sprache bedenkenswert: Wenn die drei Personen eine unterschiedliche „Geschichte“ haben können, ist kaum mehr zu begreifen, wie sie im klassischen Sinn des Dogmas „eines Wesens“ sein sollen.

5 Schlussbemerkungen

Jede inkarnatorische Christologie, so sagten wir zu Beginn, ist in irgendeiner Weise „Kenosischristologie“. Ob allerdings diejenige starke Transformationsthese, die mit dem Begriff in der Neuzeit meistens verbunden wird, tatsächlich das Kernanliegen des Dogmas von Chalcedon nachhaltig gegen seine Infragestellungen zu verteidigen vermag, ist heute als ebenso zweifelhaft anzusehen wie zur Zeit der ersten Entfaltung dieses Paradigmas im 19. Jahrhundert. Die oft gegenläufige Vielgestaltigkeit theologischer und philosophischer Argumentationen, die gegenwärtig mit Rekurs auf den Kenosisbegriff vorgetragen werden und die bis zur Legitimation einer völligen Selbstaufhebung des Göttlichen in das Kreatürliche reichen, weist letztlich auf ein gefährliches dialektisches Potenzial in christologischen Entwürfen zurück, die das unverkürzte Zugleich des Gott- und Menschseins Jesu Christi im Sinn der Zweinaturenlehre aufgeben. Natürlich steht jeder Kritiker der transformationalistischen Kenosislehren vor der Herausforderung, selbst eine bessere Erklärung der Glaubensüberzeugung vorzulegen, dass Gott in Jesus Christus zur Welt gekommen und „um unseres Heiles willen“ Mensch geworden ist. Wir finden in der aktuellen Ausein-

¹³⁷ Vgl. Geß, Die Lehre von der Person Christi, 389. Damit wird nicht bloß das *opera ad extra indivisa*-Axiom ungültig, sondern das Handeln des Sohnes wird, wie wir schon sahen, auf eine prinzipiell andere ontologische Ebene verschoben als dasjenige von Vater und Geist.

¹³⁸ So der Theologe Matthias Schneckenburger († 1848) gegen Thomasius, zit. nach Waldhäuser, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, 11.

andersetzung mit radikalen Kenosisthesen bedenkenswerte Versuche, den *two minds view* gegen alle Einwände als schlüssig zu erweisen.¹³⁹ Oft teilen sie mit den Kenosisentwürfen die Orientierung an einem sozialen Trinitätsmodell und das Bemühen, den Personbegriff im christlichen Dogma mit dem subjekttheoretischen Personbegriff der Neuzeit in Einklang zu halten. Vielleicht wäre es aber an der Zeit, in der Christologie Ansätze weiterzudenken, die eine entschiedenerere Trennung von diesen Prämissen befürworten. Wie auf dieser Basis eine Alternative zum Kenosisentwurf aussehen könnte, muss der Entfaltung in einem eigenen Beitrag vorbehalten bleiben.

139 Vgl. etwa *Richard Swinburne*, *The Christian God*, Oxford – New York 1994, 170–238; *Eleonore Stump*, *Aquinas*, London – New York 2003, bes. 419–424; *Thomas V. Morris*, *The Logic of God Incarnate*, Eugene/Or. 2001; *Brian Leftow*, *The Humanity of God*, in: *Anna Marmodoro – Jonathan Hill (Hg.), The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011, 20–44.