UNIVERSITÄT AUGSBURG
Universitätsbibliothek

OPEN ACCESS
OPUS AUGSBURG

Inkarnation

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2017. “Inkarnation.” In *Handbuch für analytische Theologie*, edited by Georg Gasser, Thomas Schärtl-Trendel, and Ludwig Jaskolla, 545–77. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/

HANDBUCH FÜR ANALYTISCHE THEOLOGIE

unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit
von Alena Tkatschenko und Monika Datterl

herausgegeben von
Georg Gasser, Ludwig Jaskolla und Thomas Schärtl

Aschendorff Verlag

Münster
2017

Thomas Marschler

Inkarnation

1. Das Thema „Inkarnation" in der analytischen Theologie der Gegenwart

[1] (1) Die Behandlung christologischer Themen ist in der analytischen Debatte seit etwa dreißig Jahren und damit vergleichsweise spät anzutreffen. Die Arbeit von Thomas V. Morris[1], die den Diskurs zum Thema „Inkarnation" maßgeblich angestoßen hat, steht zugleich paradigmatisch für die Weitung analytischer Religionsphilosophie in Richtung einer analytischen Theologie, die während der letzten Jahrzehnte auch mit Blick auf andere spekulativ interessante Kerngehalte des christlichen Glaubensbekenntnisses zu beobachten ist. Es braucht nicht zu überraschen, dass dabei gerade die Frage, wie das Dogma von Chalcedon in einer philosophisch adäquaten Denkform logisch konsistent zum Ausdruck gebracht und gegen Einwände verteidigt werden kann, besonderes Interesse findet. Schon in der scholastischen Tradition der Christologie, die (wenigstens im Katholizismus) das zweite Jahrtausend der Theologiegeschichte entscheidend geprägt hat, bildete die „Metaphysik der Inkarnation" neben Erörterungen zur Sühnetheologie eindeutig das zentrale Thema. Eine ähnliche Schwerpunktbildung, aber vielleicht auch die damit verbundenen Engführungen scheinen sich in der aktuellen analytischen Diskussion zu wiederholen.

[2] (2) Auffällig ist das apologetische Anliegen, das hinter vielen Beiträgen von Analytikern zur Inkarnationslehre erkennbar wird. Es geht den Autoren um eine Verteidigung der christologischen Bekenntnissätze in den altchristlichen Symbola über die in der einen Person des Sohnes Gottes verbundenen Naturen gegen relativistische, vor allem funktionalistische Lesarten, wie sie in der Chalcedon-Hermeneutik der Pluralistischen Religionstheologie seit Mitte der siebziger Jahre einen vorläufigen Höhepunkt erfahren haben. So ist nach John Hick[2] das Dogma von der Inkarnation eine mythologische Aussage, die bestenfalls im uneigentlichen Sinn aufrechterhalten werden kann. Für ihn stellt sich die Zweinaturenlehre als eine Sprachformel ohne widerspruchsfrei verstehbaren Inhalt dar, die durch eine nicht-inkarnatorische *Inspiration Christology* abzulösen ist, in der die Überzeugung von der Einzigartigkeit des Gott-Menschen Jesus Christus der These von einem nur graduellen Unterschied aller Heilsgestalten der großen Weltreligionen weicht. Gegen diese metaphorischen

[1] Vgl. Th. V. Morris, *The Logic of God Incarnate* [EA 1986].

[2] Vgl. J. Hick, The Myth of God Incarnate; J. Hick, The Metaphor of God Incarnate.

Lesarten ebenso wie gegen den fideistischen Rückzug auf das bloße Mysterium[3] oder die rein formalistische Erklärung des Dogmas im linguistisch-grammatikalischen Sinn[4] stellen analytische Autoren die entschlossene Suche nach neuen metaphysischen Verständnismodellen[5]. Neben Konzepten, die bewusst an Texte der mittelalterlichen Tradition anknüpfen (Stump, Cross, Leftow) oder Ansätze neuzeitlicher Christologie fortführen (z. B. in den Kenosis-Modellen, aber auch in den auf die „Psychologie Jesu" fokussierten Beiträgen), stehen andere, die das Dogma auf der Basis neuer ontologischer Prämissen zu erschließen suchen. Typisch für alle Analytiker ist dabei neben dem Streben nach klaren Begriffen und Definitionen eine Experimentierfreudigkeit im Denken, die gewagte Vergleiche bzw. Analogien nicht scheut und durch die Nachordnung weiterer dogmatischer Vorgaben konfessioneller Art zusätzlich befördert wird. Die Kritik der neueren „kontinentalen" Theologie gegenüber einem primär propositional orientierten Verständnis der Offenbarungswahrheit, der Vernachlässigung historisch-kritischer Einsichten bei ihrer Auslegung und einer daraus resultierenden Christologie, die „von oben" konstruiert und vorrangig spekulativ ausgerichtet ist, beeindruckt die Autoren kaum.

[3] Um einen Überblick über die Hauptrichtungen der analytischen Behandlung unseres Themas zu gewinnen, unterscheiden wir im Folgenden Inkarnationstheorien, die dem chalcedonensischen Dogma mit dem terminologischen Rüstzeug der Tradition gerecht zu werden versuchen („integrale Kompositionsmodelle") von solchen, die ein heutiges konsistentes Verständnis des Dogmas nur mithilfe von Veränderungen des traditionellen ontologischen Begriffsinventars für möglich halten („kenotisch-transformationalistische Modelle").

2. Integrale Kompositionsmodelle: Inkarnation als Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes ohne Aufgabe seiner göttlichen Eigenschaften

[4] Die aus der Perspektive der theologischen Tradition naheliegendste metaphysische Explikation des Dogmas von Chalcedon besteht darin, die Annahme der

3 Vgl. R. STURCH, *The Word and the Christ*, 68: „We must at no point allow ourselves the luxury of saying 'Paradox' or 'Mystery' where what we ought to say is 'Self-contradiction!', scrap what we have just written, and look for something else."

4 Dieser Vorwurf wird gegen Erläuterungen des Dogmas erhoben, welche die Zuschreibung göttlicher und menschlicher Eigenschaften an die eine Person des Sohnes allein durch die „reduplikative" Hinzufügung der jeweiligen Natur gerechtfertigt sehen, „gemäß derer" die Prädikation erfolgt; vgl. P. VAN INWAGEN, Incarnation and Christology; wietere Beispiele bei C. J. AMOR, Gottmensch, 354f.358ff.

5 Vgl. R. STURCH, *The Word and the Christ*, 113ff.

menschlichen Natur durch die göttliche Person des Sohnes als Relationsgeschehen zwischen diesen beiden Größen (und damit als Vorgang der „Komposition") zu deuten. Diesen Weg, den die christologische Tradition seit dem Mittelalter vorgezeichnet hat, setzt die analytische Theologie mit zwei unterschiedlichen Erklärungsvarianten für den Satz „Der Sohn wird Mensch" fort. Entweder tritt die göttliche Person des Sohnes in eine Beziehung zur menschlichen Natur im Sinn der „für das Menschsein wesentlichen Eigenschaften", oder die Verbindung erfolgt mit einer „konkreten Menschennatur". Welche Entscheidung man in dieser Diskussion präferiert, die von den Analytikern unter der Überschrift *abstractism vs. concretism* geführt wird, hängt mit der Hintergrundfrage zusammen, ob Eigenschaften als Universalien anzusehen sind, an denen verschiedene Substanzen in gleicher Weise Anteil haben können, oder ob sie wie ihre Träger als partikuläre Entitäten zu betrachten sind[6].

2.1 Inkarnation als Annahme universaler menschlicher Eigenschaften durch den göttlichen Sohn (R. Swinburne)

[5] Geht man davon aus, dass der Sohn als göttliche Person die menschliche Natur in Gestalt eines „Bündels universaler Eigenschaften" angenommen hat, bleibt im inkarnierten Christus die göttliche Person die einzig individuell-konkrete Größe, die allerdings seit der Menschwerdung (auch) als Subjekt der angenommenen menschlichen Eigenschaften existiert. Aus der umgekehrten Perspektive formuliert: Die für das Menschsein wesentlichen Eigenschaften sind seit der Inkarnation auch in der Person des Sohnes Gottes instantiiert, da dieser nun ihr Träger ist. Wie Richard Cross richtig beobachtet, ist es innerhalb dieses Modells sekundär, ob man eine monistische oder dualistische Anthropologie zugrundelegt[7]. Je nach Konzept tritt die inkarnierte göttliche Person als (bloße) menschliche Seele, als Seele-Leib-Einheit oder als (bloßer) menschlicher Leib in Erscheinung. Da in der aktuellen christologischen Debatte mehrheitlich die dualistische These vertreten wird, können wir uns im Folgenden auf ihre Darstellung beschränken.

[6] (1) Der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne beschreibt eine göttliche Person als einfache, geistige, individuelle Substanz mit bestimmten unverlierbaren Eigenschaften; er nennt sie auch (abweichend vom traditionellen Sprachgebrauch) „Seele" im Sinn der cartesianischen *res cogitans*. Dass es nicht bloß eine, sondern drei dieser Substanzen gibt, versucht Swinburne im Rahmen einer „moderaten sozialen Trinitätslehre" zu belegen[8], für die sogar *a priori*-

[6] Vgl. R. Cross, The Incarnation, 458f.; J. Hill, Introduction, 11.

[7] Vgl. R. Cross, The Incarnation, 461f.

[8] Vgl. R. Swinburne, *The Christian God*, 170–191, hier 189. Die Einschätzung als „moderat" dürfte umstritten bleiben.

Argumente vorgelegt werden[9]. Drei göttliche Individuen, unterschieden durch relationale Eigenschaften, sind nach Swinburne in gleicher Weise Träger des göttlichen Wesens. Eine Kollision der Willensentscheidungen, welche die drei Individuen treffen, wird durch das Modell der innergöttlichen Hervorgänge unter der zusätzlichen Annahme einer freien Gewaltenteilung zwischen den Personen vermieden[10]. Insgesamt erscheint die Trinität damit als die Höchstform einer Gruppe von Individuen bzw. Substanzen derselben Art, die nach außen als kooperative Einheit auftreten. Die deutlichste Abweichung von der klassischen Gotteslehre liegt bei Swinburne abgesehen von der Triplizierung des göttlichen Bewusstseinsaktes darin, dass er den trinitarischen Gott nicht als ein Wesen zeitenthobener Ewigkeit, sondern unendlicher Dauer ansieht[11] und ihm ein Vorherwissen um die freien Handlungen der Geschöpfe abspricht. Menschliche Individuen sind ebenfalls (geschaffene, endliche, nicht allwissende) geistige Substanzen (Seelen), die jedoch in Verbindung mit einer körperlichen Substanz existieren. Beide Substanzen, die das Menschsein ausmachen, sind als Instantiierung unterschiedlicher Bündel von allgemeinen Eigenschaften beschreibbar, wobei im Fall der Seele ein individuierender Faktor (*haecceitas* im scotistischen Sinn) hinzuzudenken ist[12]. Nach Swinburne fehlt dem Menschsein im Vergleich zum Gottsein die exakte Definierbarkeit („Mensch" ist wie viele natürliche Artbegriffe ein nur empirisch erhebbarer „vager" Begriff), so dass seine wesentlichen Elemente schwer zu erfassen sind. Zudem ist „Menschsein" für ein geistiges Individuum keine „essentielle" Bestimmung, deren Verlust notwendig identitätszerstörend wäre[13]. Menschliche Eigenschaften sind folglich niemals notwendige Bedingungen personaler Existenz. Diese Prämisse macht es einfacher, die *zusätzliche* Annahme menschlicher Eigenschaften durch ein göttliches Individuum zu denken. Inkarnation bedeutet nach Swinburne: Eines der drei göttlichen Geistindividuen (der „Sohn") vollzieht sich seit der Menschwerdung *auch* nach Art eines menschlichen Geistes, sofern dieser in einem menschlichen Leib existiert. Damit wird für den inkarnierten Sohn eine genuin menschliche Weise des Wollens und Handelns ermöglicht[14], die Veränderlichkeit und Leidensfähigkeit impliziert. Die entscheidende Abweichung dieser „modifizierten Logos-sarx-Christologie"[15] gegenüber der traditionellen meta-

[9] Vgl. ebd. 170–191.
[10] Vgl. ebd. 174f.
[11] Vgl. ebd. 137–144.
[12] Swinburne denkt also auch hier stark cartesianisch, wie M. M. ADAMS, Christ as God-Man, 243–246 zu Recht betont.
[13] Vgl. R. SWINBURNE, *The Christian God*, 193. Umgekehrt gibt es Menschen, denen wir das Personsein absprechen müssen.
[14] Vgl. ebd. 223–226.
[15] Vgl. M. M. ADAMS, Christ as God-Man, 247.

physischen Inkarnationsdeutung, wie sie im Neu-Chalcedonismus grundgelegt und von den mittelalterlichen Theologen entfaltet wurde, liegt darin, dass Swinburne die „Annahme einer (konkreten) Menschennatur", die individuell, aber anhypostatisch gedacht wird, für ausgeschlossen hält[16]. Die göttliche Seele des Sohnes konnte seiner Ansicht nach keine menschliche Seele annehmen, denn in diesem Fall wäre die nestorianische Vorstellung eines Mit- bzw. Nebeneinanders zweier individueller Subjekte unvermeidlich; Varianten dieses Irrtums macht der Oxforder Philosoph in vielen neuzeitlichen Christologien seit Schleiermacher aus[17]. Der inkarnierte Sohn ist vielmehr als das eine göttliche Geistsubjekt anzusehen, das durch die Annahme (universal zu konzipierender) menschlicher Eigenschaften seinen Aktionsradius und Wirklichkeitszugang erweitert[18]. Den Grund, weshalb der Sohn dies tut, ist nicht in irgendeiner Notwendigkeit seinerseits, sondern in der Verfolgung der soteriologischen Ziele Gottes zu suchen, bei deren Beschreibung sich Swinburne deutlich an die schon bei Thomas von Aquin genannten Konvenienzgründe anschließt[19]. Da Swinburne die personale Identität des Sohnes in neuzeitlicher Weise als Bewusstseinsidentität beschreibt, wird im Vergleich zu den mittelalterlichen Christologien die Frage entscheidend, wie ein echt menschlicher Geistvollzug durch das die eigene Identität auch in der Inkarnation wahrende göttliche Personsubjekt vorstellbar ist. Swinburnes Lösung zielt darauf ab, „innerhalb" der göttlichen Seele die Existenz eines eigenen menschlichen Bewusstseinssystems anzunehmen, durch welches für den Sohn auch die Beziehung zum Leib als Grundlage spezifisch menschlichen Weltbezugs ermöglicht wird[20]. Dieser innergöttliche *mind split* und die aus ihm folgende Unterscheidung zweier Bewusstseinssphären und *belief systems* hat zumindest Analogien in der uns bekannten menschlichen Welt; Swinburne illustriert sie mit Rekurs auf Phänomene, wie sie aus der Freudschen Psychoanalyse geläufig sind[21].

[16] Nach R. SWINBURNE, *The Christian God*, 212 liegt hier „a simple piece of philosophical muddle by the scholastics" vor; gegen die „Hypostasierung der Naturen" argumentiert er ebd. 212–215. „This whole mess has been produced by forgetting that human nature, and certainly Christ's human nature, is a universal; what individuates him is something else" (215).

[17] Vgl. ebd. 226–230.

[18] Vgl. ebd. 196.

[19] Vgl. ebd. 216–223; DERS., The Coherence of the Chalcedonian Definition, 160: „There is no contradiction in an omnipotent God choosing to have a set of human powers which he executes through a unique body in order to produce effects which he could also produce in a more direct way if he so chose."

[20] Zur Explikation der These vgl. auch R. SWINBURNE, Could God Become Man?; DERS., *Was Jesus God?*, 39–52.

[21] Vgl. R. SWINBURNE, *The Christian God*, 201.

[7] (2) Swinburne bewegt sich hier deutlich im Umfeld anderer analytischer *two minds*-Christologien, für die Thomas V. Morris entscheidende Impulse gegeben hat[22]. Die von Morris und Swinburne entwickelten Modelle für die Psychologie Christi kann man mit Tim Bayne als Ausformungen eines *inclusion view* bezeichnen; wenn man der durch Joseph Jedwab vorgeschlagenen differenzierteren Kategorialisierung folgt, wären beide einem *one sphere view* zuzuordnen[23]. Morris hatte in der einen göttlichen Person, die „Zentrum der ursächlichen und kognitiven Kräfte"[24] ist, den Träger zweier Bewusstseinssphären identifiziert, die in einem asymmetrischen Binnenverhältnis zueinander stehen. Der ewige, unfehlbare göttliche Geist kann den menschlichen, entwicklungs- und auch irrtumsfähigen Geist ganz und gar durchdringen, ohne dabei alle Überzeugungen der *mens humana* Jesu übernehmen zu müssen. Dem menschlichen Geist bleibt der göttliche dagegen verschlossen, sofern er nicht (vermittels Offenbarung) zeitweisen Zugang erhält. Auf diese Weise können alle möglichen Ich-Äußerungen Christi, wie sie uns in den Evangelien bezeugt sind, als Kundgaben der einen Person interpretiert werden, die sich in frei gewählter Abstufung innerhalb der beiden perichoretischen Bewusstseinssphären zu bewegen vermag[25]. Auch Morris führt diverse Beispiele aus der Humanpsychologie an, in denen die Möglichkeit einer solchen Zwei-Einheit kognitiver Bereiche zumindest erahnbar wird (die Selbstidentifikation mit einer fremden Rolle im Traum, die Existenz multipler Persönlichkeiten, die Einheit von bewussten und un- bzw. unterbewussten Arealen im Seelenleben[26]).

[8] (3) Bei Swinburne wird gegenüber Morris das Moment der Logoshegemonie in psychologischer Hinsicht sogar noch verstärkt, indem die These vom „instrumentalen Verhältnis" zwischen göttlichem und menschlichem Willen Christi Aufnahme findet, die der alexandrinischen Linie der griechischen Vätertradition entstammt und über Damascenus vor allem bei Thomas von Aquin breit rezipiert worden ist. Das „umfassende" (allwissende und allmächtige) göttliche Bewusstsein Christi steckt dem menschlichen, eingeschränkten Bewusst-

[22] Einen Überblick hat jüngst C. J. Amor, Wissen und Bewusstsein Jesu Christi, vorgelegt. Trotz einiger Einwände hebt er auch in systematischer Perspektive die Leistungen von Morris' Konzept hervor und schlägt einen Bogen zu den Debatten um die Psychologie Jesu in der ausgehenden Neuscholastik (vor allem der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts).

[23] Vgl. dazu J. Jedwab, The Incarnation, 180ff. R. Le Poidevin, Identity, 184 legt nahe, dass wir es bei Morris auch mit einer Variante des *compositional view* zu tun haben, da von „zwei Teilen" des Bewusstseins die Rede ist. Allerdings bezeichnet Morris selbst die beiden Bewusstseinssphären nicht als Ergebnis einer metaphysischen Komposition.

[24] Th. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 162: „centre of causal and cognitive powers".

[25] Dies betont als entscheidenden Vorteil des *inclusion view* auch T. Bayne, The Inclusion Model, 126f.

[26] Das letzte Beispiel machen sich M. J. Murray/M. C. Rea, *An Introduction*, 89f. zu eigen.

sein den Entfaltungsrahmen ab und macht es sich dienstbar, wobei mit der Zulassung der für das Menschsein charakteristischen Begrenztheiten (u.a. im Freiheitsvollzug[27]) zugleich all jene moralischen Defekte verhindert werden, die einem göttlichen Subjekt unmöglich zukommen dürfen. So wird garantiert, dass der Mensch Jesus seine vom göttlichen Subjekt intendierte Offenbarungssendung in zureichender Weise erfüllen und dabei keine Pflicht verletzen konnte, die mit der göttlichen Würde unvereinbar gewesen wäre. Auf der anderen Seite musste Christus als Mensch so viel Freiheit zu (supererogatorisch) guten Werken besitzen, dass ein echtes moralisches „Verdienst" in Entsprechung zu den soteriologischen Zwecken der Inkarnation möglich blieb[28].

[9] (4) Swinburne ist nicht der einzige analytische Autor, der Morris' *Two minds*-Christologie fortzuschreiben versucht hat. Richard Sturch stellt seine Variante als *Central self*-Theorie vor[29], die wie Swinburnes Modell von einer Identität des göttlichen Bewusstseins, das dem Sohn eigentümlich ist, in seinen inkarnatorischen Lebensvollzügen ausgeht und die faktische Unsündlichkeit Jesu als unmittelbares Resultat des Logoseinflusses auf die innerlich geeinten menschlichen Geistvollzüge annimmt[30]. Da Sturch wie Swinburne dem Sohn ein gegenüber Vater und Geist verschiedenes Selbstbewusstsein zuschreibt, sieht er ihn durch die Inkarnation dazu befähigt, Subjekt von Erlebnissen zu werden, die den beiden anderen Personen nicht in gleicher Weise zukommen[31]. Tim Bayne hat das psychologische Inklusionsmodell aus der Perspektive einer differenzierten Bewusstseinstheorie zu optimieren versucht. Anders als Swinburne möchte er nicht bloß erklären, wie ein einziges göttliches Subjekt Zugriff auf zwei unterschiedliche Bewusstseinssysteme hat (*access unity*), sondern wie angesichts der Existenz der beiden Systeme Bewusstseinseinheit zu denken ist (*phenomenal unity* als *co-consciousness*), wie also menschliche Erfahrungen *im* göttlichen Bewusstsein Christi als eigenständige präsent sein konnten. Die prinzipiell zur Verfügung stehenden Erklärungsmöglichkeiten – ein paralleles Er-

[27] Vgl. auch R. SWINBURNE, The Coherence of the Chalcedonian Definition, 161: „There would still be no contradiction in supposing that Christ was perfectly free and also subject to tempting desires if one supposed that although he felt the desires they could not influence his choice. To use an imperfect analogy – like Odysseus, he could hear the Sirens' voices but was unable to respond to them".

[28] Vgl. R. SWINBURNE, *The Christian God*, 207f.

[29] Vgl. R. STURCH, *The Word and the Christ*, 130–141, hier etwa 138: „The 'experiencing centre' of Jesus did not have to be specially created at the time of the Incarnation, because it already existed as that of the Logos. If this centre can then be taken as corresponding to the *hypóstasis* of the Fathers, then the humanity of our Lord was anhypostatic 'in itself', but not in reality; it did not lack a centre or *hypóstasis*, all it lacked was one peculiar to itself."

[30] Vgl. ebd. 166f.

[31] Vgl. ebd. 248–251.

scheinen aller Phänomene der menschlichen Erfahrung auch im göttlichen Bewusstsein oder eine indirekte Kenntnisnahme der Bewusstseinsgehalte *als menschlicher* durch das göttliche Subjekt[32] – lassen nach Bayne das grundlegende Problem der *Two minds*-Modelle, wie sie Morris und Swinburne unterstützen, deutlich hervortreten: nämlich die Unmöglichkeit der Identität zweier zugleich bestehender Erste-Person-Perspektiven, selbst wenn man sie in einem Meta-Subjekt bzw. einem gemeinsamen ontologischen Träger vereint betrachtet. Auch die Unfehlbarkeit des menschlichen Wissens Jesu kann nach Bayne von den genannten Autoren nicht in der gewünschten Weise abgesichert werden. Wenn Jesus, so das kritische Argument, versuchbar war, dann musste er selbst annehmen, sündigen zu können; konnte er jedoch (wie Swinburne behauptet) *de facto* nicht sündigen, irrte Jesus zumindest in diesem Punkt[33]. Bayne selbst bietet als alternativen Lösungsvorschlag das Konzept eines *restricted inclusionism* an, in dem an die Stelle des Nebeneinanders der Bewusstseinszustände ein Nacheinander tritt: Christus blieb während seines Erdenlebens Gott, hatte aber (abgesehen von bestimmten Situationen) keinen Zugriff auf sein göttliches Bewusstsein, das folglich eine Zeitlang als „schlafend" oder in eine unterbewusste Verborgenheit zurückgedrängt vorzustellen wäre[34]. Die Möglichkeit menschlicher Irrtümer Jesu kann dann problemloser zugestanden werden. Damit nähert sich Baynes Ansatz den moderaten Kenosis-Christologien, über die wir in Abschnitt drei sprechen werden.

2.2 Inkarnation als Annahme einer individuellen menschlichen Natur durch die Person des Sohnes ohne oder mit Konsequenzen für deren metaphysische Konstitution (E. Stump/B. Leftow)

[10] Die zweite Variante einer nicht-kenotischen Chalcedon-Deutung betrachtet Inkarnation – in stärkerer Kontinuität zur christologischen Tradition – als Geschehen, in dem die göttliche Person des Sohnes in Beziehung zu einer individuell verfassten leib-seelischen Wesensnatur des Menschen tritt. Die Menschheit wird der göttlichen Person als *konkreter Teil* verbunden, weshalb man noch klarer als bei Swinburne von einem *Zusammensetzungsgeschehen* sprechen kann (*compositional accounts*). Der inkarnierte Christus besitzt menschliche Eigenschaften aufgrund der Tatsache, dass eines seiner Konstitutionselemente diese Eigenschaften besitzt; von diesem Teil her werden dem Gesamtsubjekt bestimmte Attribute zugesprochen, wiewohl hinsichtlich eines anderen Teils desselben Subjekts diese Eigenschaften auch fehlen können. Christologisch konkre-

[32] Vgl. T. Bayne, The Inclusion Model, 131–134.
[33] Vgl. auch R. Le Poidevin, Identity, 184.
[34] Vgl. T. Bayne, The Inclusion Model, 138. Zur Kritik an Bayne siehe R. Sturch, Inclusion and Incarnation.

tisiert, bedeutet dies: Die menschlichen Eigenschaften Christi kommen nicht der göttlichen Person als solcher bzw. schlechthin zu, sondern sind ihr „gemäß der menschlichen Natur" zuzuschreiben. Der Satz „Christus als Mensch ist sterblich" besagt: Der inkarnierte Sohn hat einen sterblichen Teil; die Gesamtperson ist sterblich, sofern dieser Teil *ihr* Teil ist. Die Zusammensetzungstheorien greifen hier zu den schon bei den Scholastikern beliebten reduplikativen *qua*-Aussagen, erheben jedoch gegenüber rein grammatikalisch orientierten Christologien den Anspruch, geeignete metaphysische Hintergrundtheorien zur Legitimation dieser Prädikationen vorlegen zu können. Die *compositional accounts* treten in zwei basalen Varianten auf, die sich hinsichtlich der Frage unterscheiden, ob die (neue) Komponente „menschliche Natur" in die personale Einheit des göttlichen Sohnes integriert wird, ohne diese als solche zu verändern, oder ob Christus mit seiner menschlichen Natur gegenüber dem Sohn vor der Inkarnation als veränderte Seins- bzw. Wirkeinheit zu begreifen ist.

[11] (1) Die erste Variante des mereologischen Modells hat – in enger Anlehnung an Thomas von Aquin[35] – die in Saint Louis lehrende Religionsphilosophin Eleonore Stump vorgetragen[36]. Die Kernthese lautet: Indem der Sohn eine konkrete menschliche Natur als Teil in die Einheit seiner Person aufnimmt, können die Eigenschaften dieses Teils fortan *ihm* zugeschrieben werden; er „leiht" sie sich gewissermaßen[37]. Richard Cross spricht etwas salopp von einer „Huckepack-Theorie" der Eigenschaftsprädikation[38]. Sie lässt sich mit Beispielen aus der Alltagserfahrung erläutern, in der wir regelmäßig Dingen begegnen, die aus Teilen zusammengesetzt sind, durch die ihnen möglicherweise gegenläufige Eigenschaftsbestimmungen zuwachsen. So ist es richtig zu sagen, dass eine Kirche im 12. und im 17. Jh. erbaut wurde, wenn dies für unterschiedliche ihrer Teile gilt[39]. Was die Konsequenzen ihrer These für eine Psychologie Christi angeht, folgt Stump der *Two minds*-Linie. Auch für sie bezeichnet „Person" nicht bloß das ontologische Einheitsprinzip der beiden Naturen, sondern das identische Trägersubjekt aller göttlichen und menschlichen mentalen Akte, das sich zweier unterschiedlicher Bewusstseinszugänge bedient und vermittels der angenommenen Natur echte menschliche Erfahrungen machen kann. Stump sucht zur Erläuterung den Vergleich mit neurophysiologisch bedingten bzw. bewusst herbeigeführten Phänomenen partieller Wahrnehmung beim Men-

[35] Mit Recht bemerkt R. Cross, The Incarnation, 459, dass es auch bei vielen anderen mittelalterlichen Autoren in ähnlicher Form zu finden ist.

[36] Vgl. E. Stump, *Aquinas*, 412.

[37] Den Begriff *property borrowing* übernimmt Stump von Lynne R. Baker: E. Stump, Aquinas' Metaphysics, 204ff.

[38] Vgl. R. Cross, Vehicle Externalism, 196: „The human life *piggybacks* onto the divine person".

[39] Vgl. R. Sturch, *The Word and the Christ*, 152.

schen. So kann jemand, der zwar volle Sehkraft besitzt, aber eines seiner Augen mit einer sichtmindernden Kontaktlinse bedeckt, die Welt (auch) gezielt als Sehbehinderter wahrnehmen[40]. Beim Phänomen der *visual agnosia* ist jemand nicht in der Lage, ein ihm gezeigtes Objekt zu identifizieren, was ihm dagegen gelingt, sobald er es berührt. Diese Beispiele abweichender Wahrnehmungszugänge wären im Fall Christi auf seine Erkenntnis zu übertragen[41]. Noch stärkere Analogien liefern Stump bestimmte Science-Fiction-Stories, in denen sich ein Alien Zugang zu einem menschlichen Bewusstsein verschafft und sich seiner bedient, ohne das eigene, höhere Bewusstsein zu verlieren. Ähnlich denke Thomas von Aquin in seinem christologischen Instrumentalitätsmodell die Hegemonie der göttlichen Person über die angenommene menschliche Natur, wobei diese sich (anders als im Beispiel der „Invasion" einer überlegenen mentalen Macht in ein bereits selbständig existierendes Bewusstsein) von Anfang an als anhypostatische im Besitz der göttlichen Person befinde[42].

[12] Auf die Werkzeug-Metaphorik als Verständnisschlüssel für eine gegenüber dem nicht-inkarnierten Existenzzustand „extendierte" mentale Wirksphäre des Sohnes in der Welt berufen sich auch andere analytische Autoren wie Richard Cross[43] oder Anna Marmodoro[44]. Marmodoro setzt mit der Feststellung an, dass die Ausweitung der geistigen Sphäre einer Person mit Hilfe bestimmter Instrumente schon für unsere natürliche Erfahrung zu plausibilisieren ist. So kann eine Person unter Umständen in ihrem geistigen Selbstvollzug von Notizen, mit deren Hilfe sie Erinnerungen gezielt festhält, abhängig werden (beispielsweise ein Alzheimer-Patient). Wenn es korrekt ist, dass die Identität einer Substanz wesentlich über ihre Aktivität bestimmt wird, erschöpft sich die Bedeutung von Werkzeugen keineswegs in ihrem unterstützenden Charakter; das Werkzeug kann vielmehr Teil einer Substanz werden und sogar deren Identität verändern[45]. So ließe sich der Fall konstruieren, dass ein Mensch durch eine ihm eingepflanzte Maschine ganz in seinen Lebensfunktionen aufrecht-

40 Vgl. E. Stump, *Aquinas*, 419ff.

41 Vgl. ebd. 420.

42 Vgl. ebd. 422ff.

43 Vgl. R. Cross, Vehicle Externalism, 203f.: „On the account that I am describing, the second person of the Trinity extends himself to include a human substance. He does this in two ways, according to the two different accounts that I highlighted in Scotus's discussions of instrumentality. The first – an active causal relation – explains Christ's consciously chosen human activity; the second – a passive causal relation or capacity – explains Christ's organic bodily functioning. I take it that the second of these could be developed to include the divine person's relation to the mental states of the human substance: not just that he has access to these, but that these mental states count in some sense as his."

44 Vgl. A. Marmodoro, Metaphysics of the Extended Mind.

45 Vgl. ebd. 207–221.

erhalten wird, so dass die Grenze zwischen menschlicher Existenz und Roboterdasein graduell fließend würde. Auf dieser Basis denkt Marmodoro über die Inkarnation einer göttlichen Person nach, in welcher deren Abhängigkeit vom geschöpflichen Instrument ebenfalls sehr unterschiedlich konzipiert werden könnte. Wenn der Sohn in einem materiellen Menschenleib zur Welt kommt, der als werkzeugliche Extension seines göttlichen Geistes gelten soll[46], könnte die Dependenzbeziehung ein teilweises Mit-Konstitutiertwerden der göttlichen Mentalzustände durch die menschlichen (über die Teilnahme an der Welterfahrung) ebenso bedeuten wie ein kenotisches Sich-Entäußern des Sohnes in das menschliche Bewusstsein hinein, genauso aber eine mehr äußerlich bleibende, minimalistisch konzipierte Abhängigkeit des Menschen Jesus vom göttlichen Sohn zur Folge haben[47]. Ein sicheres Urteil scheint in diesem einzigartigen Fall der metaphysischen Relation nur schwer formuliert werden zu können. Für Marmodoro reicht es festzuhalten, dass „die inkarnierte Natur durch diejenigen Mittel affiziert wird, welche die Ausdehnung all ihrer Aktivitäten verwirklichen"[48].

[13] (2) Als Vertreter der zweiten Spielart des *compositional account* kann vor allem Brian Leftow, Nachfolger Richard Swinburnes auf dem Lehrstuhl für christliche Philosophie in Oxford, angeführt werden[49]. Von Stump unterscheidet er sich in der Annahme, dass der Teil „menschliche Natur (aus Seele und Leib)" durch die Inkarnation nicht als konstitutives Element in die Personeinheit des göttlichen Sohnes aufgenommen wird[50] und somit die Person des Gottessohnes vor der Inkarnation nicht identisch mit Christus als gott-menschlichem Kompositum sein kann. Die angenommene Natur verbleibt dadurch gegenüber dem Logos im Status eines ontologisch äußerlich, nicht innerlich verbundenen Werkzeugs. Die operative Eigenständigkeit des menschlichen Teils wird dadurch jedoch im Vergleich zu Stumps Modell keineswegs vergrößert. Zur psychologischen Plausibilisierung konstruiert Leftow den Fall, dass ein „Ich" in seinem Gehirn außerhalb eines menschlichen Leibes herangebildet und in einen ohne Gehirn gezüchteten Fötus eingepflanzt wird, den anschließend eine Mutter zur Welt bringt. Dies wäre zweifellos ein Vorgang, in der dieses Ich „als Mensch" zur Welt kommt, allerdings mit einem „angenommenen" Leib.

[46] Vgl. ebd. 222: „the Son cannot *come to be* a material being, but has to come to be *in* a material being".

[47] Vgl. ebd. 224ff.

[48] Vgl. ebd. 227.

[49] Vgl. B. Leftow, A Timeless God Incarnate; B. Leftow, The Humanity of God.

[50] Wegen der hier unterschiedenen Teile „Person des Gottessohnes", „menschliche Seele" und „menschlicher Leib" spricht O. D. Crisp, Compositional Christology, 45f. von einem „three-part account of the incarnation" bzw. einer „three-part compositional christology".

Diese Feststellung bliebe auch dann gültig, wenn eine geistige Seele als Träger des Ich gedacht, also eine platonistische Prämisse eingefügt würde[51]. In ähnlicher Weise könnte der Sohn Gottes bei der Empfängnis als Mensch mit allen Teilen, die genuines Menschsein ausmachen, verbunden worden sein. Er wäre dadurch „Mensch" geworden, ohne dass diese Teile im eigentlichen Sinn „seine" Teile geworden wären. Sein Menschsein wäre von anderer Art als das unsere, aber dennoch wahres Menschsein[52]. Als weitere Analogie bemüht Leftow den hypothetischen Fall eines Doppelgängers, den ich auf einem anderen Planeten haben könnte und dessen geistige Vollzüge vollständig kausal von den meinen auf Erden abhängig wären[53]. Dieser Doppelgänger wäre infolgedessen keine menschliche Person, denn sein Geist wäre nur „a theatre for thoughts derived from elsewhere"[54]. In einer ähnlichen Abhängigkeit stehen Leib und Seele Christi gegenüber dem göttlichen Sohn. Leftow lockert damit zwar die ontologische Einheit zwischen göttlicher Person und Menschheit Jesu, verknüpft dafür aber die beiden Größen durch eine exklusive Instrumentalrelation: Der göttliche Sohn als solcher ist unmittelbare Ursache der in der menschlichen Natur und durch sie hervorgebrachten Wirkungen. Indem als Bewusstseinszentrum nur die eine göttliche Person anerkannt wird, möchte Leftow jeden Nestorianismus-Vorwurf ausschließen: Es ist der Sohn, der alles empfindet, was in der menschlichen Seele und im menschlichen Leib geschieht. Er inszeniert, was der Mensch Jesus von Nazareth denkt und tut; eigenständig ist dieser nur als kreatürliches Vollzugsorgan der göttlichen Impulse. Die Parallele zum cartesianischen Leib-Seele-Verhältnis lässt sich kaum übersehen. Das entscheidende Plus der Inkarnation im Vergleich mit der auch ohne sie gegebenen Abhängigkeitsbeziehung eines Menschen gegenüber Gott erkennt Leftow darin, dass der Sohn Gottes unmittelbar an den Erfahrungen, namentlich am Leiden seines menschlichen Leibes, Anteil nehmen kann[55].

[14] In eine ähnliche Richtung wie Leftow zielen bei ihrem Nachdenken über die Inkarnation Oliver Crisp und Thomas Flint. Crisp expliziert das Sich-

[51] Vgl. B. LEFTOW, The Humanity of God, 23ff.

[52] Vgl. ebd. 29: „GS [the Son of God, Th. M.] is an incarnate deity, even if human, and we are not. The doctrine of the incarnation is that GS becomes fully human, not that he becomes exactly our sort of human"; ebd. 37: „GS acquires a human natural endowment, adding it to a pre-existing person to compose a larger unit consisting of a person and that by relation to which he is human."

[53] Vgl. ebd. 36.

[54] Ebd.

[55] Vgl. ebd. 42f.: „B [sc. Christ's human body, Th. M.] is the part of the composite that has the physical property, and GS is the part that has the psychological one, much as on Platonic dualism, a body is the part with the physical and a soul the part with the psychological property. I'd say that primarily GS suffers, so the whole composite suffers in a derivative sense, and B+S does not suffer at all."

Ausdrücken Christi vermittels seiner Menschennatur[56] in Analogie zur Kommunikation, die der schwerbehinderte Physiker Stephen Hawking mit Hilfe seines Sprachroboters vollzieht. Auch wenn er darauf hinweist, dass die Einheit zwischen Person und Instrument im *joint system* des Gottessohnes und seiner Menschennatur als noch intensiver angesetzt werden muss[57], bleibt unübersehbar, dass er wie Leftow eine echte personale Einheit zwischen den beiden Komponenten nicht annimmt. Noch deutlicher wird dies, wenn Crisp – wie übrigens auch Swinburne[58] – seine Lösung in eine gewisse Nähe zum Habitus-Modell der Frühscholastik stellt, das Petrus Lombardus in seiner berühmten Darstellung dreier Inkarnationsdeutungen in Sent. III, d. 8 referiert hatte und das nach der Verurteilung durch Papst Alexander III. (1177) weithin als heterodox eingeschätzt worden war. Crisp bewertet diese Qualifizierung als Missverständnis. Wenn, so die von ihm aufgegriffene Zentralthese Leftows, die angenommene Natur als dem Sohn äußerlich bleibendes Instrument anzusehen ist, dessen dieser sich seit der Inkarnation zu bestimmten Zwecken (dauerhaft oder zeitweise) bedient, legt sich das Bild eines angelegten Kleides durchaus nahe[59]. Mit seiner Hilfe kann man nicht bloß erklären, wie einer Person durch einen ihr eher äußerlich hinzugefügten Teil bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden können, die im strengen Sinn nicht die eigenen sind[60]. Vielmehr wird auch verstehbar, wie Christus als *göttliche Person* unverändert bleiben kann, obwohl bestimmte Ereignisse (namentlich die Passion) seine menschliche Natur real affizieren. Leftow geht so weit, die menschliche Natur Christi mit einem Taucheranzug zu vergleichen, in dem sich eine Person unter Wasser bewegt: Nass wird nur der Anzug, nicht der Taucher[61].

[15] Zwar stellt sich auch Thomas Flint als *concretist* in der Linie Leftows vor, der Inkarnation nicht als Veränderung der personalen Konstitution des Sohnes selbst, sondern als Veränderung auf relationaler Ebene ansieht, die der für sich

[56] Vgl. O. D. Crisp, Compositional Christology, 65: „Although there are three thinking substances present in the incarnation, there is only one subject, God the Son, who acts upon, or through, his human nature – the human nature in which, so the Habitus model states, God the Son is embedded post-incarnation."

[57] Vgl. ebd. 61ff., hier 62: „When we deal with Christ weeping or eating, or performing some other human action we are faced with a human-divine composite, a 'joint system' that produces the human acts we see".

[58] Vgl. R. Swinburne, *The Christian God*, 253.

[59] Vgl. O. D. Crisp, Compositional Christology, bes. 52–66.

[60] So liest man bei T. D. Senor, Drawing on Many Traditions, 98f.: Wenn jemand ein bestimmtes Kostüm (etwa einen „Fettanzug") trägt, kann er Eigenschaften haben, die er ohne dasselbe nicht besäße; diese gehen folglich auf einen ihm nicht zugehörigen Teil zurück. Senor spricht von „ersatz properties" (ebd. 100) und sieht darin ausdrücklich einen denkerischen Zugang zur Inkarnation.

[61] Vgl. B. Leftow, A Timeless God Incarnate, 292f.

unveränderte Sohn vollzieht[62]. Allerdings benennt er stärker als Leftow und Crisp auch die Probleme des Ansatzes, die vor allem die Frage nach dem inkarnatorisch handelnden Subjekt betreffen, die durch den Verweis auf die Kausalfunktion des Sohnes im inkarnatorischen Kompositum offenkundig nicht in jeder Hinsicht befriedigend beantwortet wird[63]. Einige abschließend von Flint skizzierte Alternativen verbleiben jedoch weitgehend innerhalb des Denkmusters „Subjekt – Instrument"[64].

2.3 Zur Bewertung der Annahme- und Zusammensetzungsmodelle

[16] Bei den bislang behandelten Autoren ist der Wille unverkennbar, grundsätzlich an die in Patristik und mittelalterlicher Scholastik entfalteten Inkarnationsmodelle anzuknüpfen und die zentralen Begriffe des chalcedonensischen Dogmas zu bestätigen. Vor allem die Betonung der Logoshegemonie und des daraus resultierenden Instrumentalverhältnisses der menschlichen Natur gegenüber dem souveränen göttlichen Wirken kann als starkes Moment der Kontinuität gegenüber der theologischen Tradition gelten, auch wenn wichtige Veränderungen in den metaphysischen Prämissen gegenüber dem patristisch-scholastischen Denken nicht übersehen werden dürfen.

[17] In den neueren mereologischen Inkarnationskonzepten setzen sich die schon in der altkirchlichen Debatte maßgeblichen Spannungen zwischen *Logos-sarx-* und *Logos-anthropos*-Modellen bzw. zwischen einheits- und trennungschristologischen Ansätzen fort. Es überrascht daher nicht, dass bei der Kritik fremder Entwürfe die Zuweisung der bekannten christologischen Heterodoxieetikettierungen beliebt bleibt. So hat man Swinburne Apollinarismus (bzw. Monophysitismus oder zumindest Monotheletismus[65]) vorgeworfen, da er in Christus keine menschliche Seele annimmt. Ob in diesem Konzept die menschliche Freiheit Jesu vollständig intakt bleiben kann, ist von Kritikern angezweifelt

[62] Vgl. T. Flint, Concretists, 73–80.

[63] Vgl. ebd. 82, Anm. 21.

[64] Vgl. ebd. 84 (Person – Gewand; Text – Zusammenfassung; Besitzender – externer Besitz).

[65] Für Swinburne kann das gleiche Problem konstatiert werden, das T. D. Senor, Drawing on Many Traditions, 94f. bei der Analyse von Morris' *Two minds-View* formuliert hat: „John Hick has argued convincingly that Morris's view faces a dilemma: either the two minds each has its own set of causal and cognitive powers or they don't. If they do, then Morris doesn't have an answer to the objection that the relationship between the mind of God the Son and Jesus of Nazareth is precisely the same relation that the mind of God the Son bears to every other person. However, if each doesn't have distinct cognitive and causal powers, then Morris's theory apparently collapses into monothelitism (...)". Ähnliche Vorwürfe gegen Morris äußern P. van Inwagen, Incarnation and Christology, 730; E. Stump, Aquinas' Metaphysics, 210, Anm. 47.

worden[66]. Swinburne erwidert, dass in seinem *abstractism* die Realität solcher menschlicher Eigenschaften, die ein Denken und Handeln Christi „auf echt menschliche Weise" möglich machen, den Monophysitismus-Einwand zu entkräften vermag[67]. Aber selbst wenn man dies auf der phänomenalen Ebene anerkennt – von einer ontologisch erfassbaren Wahrheit des Menschseins Christi scheint hinsichtlich der mentalen Eigenschaften kaum gesprochen werden zu können. Bei Swinburne wird die „menschliche Seele" Christi auf eine *sich menschlich verhaltende* göttliche reduziert; das Menschsein Christi scheint, was die geistigen Vollzüge angeht, nur als „virtuelle Größe" innerhalb der göttlichen Seele zur Verwirklichung zu kommen. Der Grund dafür, dass Swinburne so vehement die Möglichkeit ablehnt, dass der Sohn eine individuelle menschliche Natur in seine Personeinheit aufgenommen haben könnte, ist sein cartesianischer Personbegriff: Person ist die *res cogitans*, die über das Selbstbewusstsein definiert wird. Die entscheidenden mentalen Eigenschaften menschlicher Personen können dann für eine göttliche Person – sofern nicht wie bei den Kenotikern eine Transformation in eine menschliche Person für möglich gehalten wird – nur als Modifikationen des göttlichen Bewusstseinsvollzugs angesetzt werden. Daher ist Adams' Vorwurf, dass Swinburne das Menschsein Christi gefährde, indem er die Grenzen zwischen Gott und Mensch verschwimmen lasse, nicht unberechtigt[68].

[18] Demgegenüber ist Leftow wiederholt mit dem Nestorianismus-Vorwurf konfrontiert worden[69], da die von ihm erwogene Differenz zwischen „Sohn" und „Christus" ebenso wie die postinkarnatorisch entfaltete Kausalrelation zwischen der göttlichen Person und der angenommenen menschlichen Natur die Vorstellung zweier Subjekte nahelegt, von denen das eine (göttliche) mit dem anderen (menschlichen) auf dem Weg umfassender mentaler Steuerung in Verbindung getreten ist – was den alten anti-nestorianischen Vorwurf der bloß „moralischen Einheit" zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Sohn aufleben lässt. Diese Kritik war schon gegen Morris' *Two minds*-Vorstellung vorgebracht worden[70], scheint aber Leftow insofern noch stärker zu treffen, als er den präexistenten Gottessohn und den inkarnierten Sohn ontologisch klarer voneinander scheidet als Morris die beiden Bewusstseinssphären *im* inkarnierten Christus. Leftow und seiner Lösung nahestehende Autoren wie Crisp haben den Nestorianismus-Verdacht offensiv zu entkräften versucht. Neben bestimm-

[66] Vgl. T. Flint, A Death He Freely Accepted?, der selbst die Unsündlichkeit Jesu mit einem molinistischen Argument zu stützen sucht.

[67] Vgl. R. Cross, The Incarnation, 476.

[68] Vgl. M. M. Adams, Christ as God-Man, 263.

[69] Vgl. R. Cross, The Incarnation, 461f.; R. Le Poidevin, Identity, 173 u. ö.; T. D. Senor, The Compositional Account of Incarnation, 55.

[70] Vgl. R. Cross, The Incarnation, 467; T. D. Senor, Drawing on Many Traditions, 95.

ten Traditionsbelegen aus der nachchalcedonensischen Kirchenlehre[71] stellt Crisp dagegen vor allem ein metaphysisches Argument, das auch bei Leftow zu finden ist: Für jedes Ding einer natürlichen Art gilt, dass von ihm niemals ein Teil subtrahiert werden kann, das als von diesem Ding unterschiedenes Individuum derselben natürlichen Art gelten könnte. Beleg dafür ist immer wieder Peter Geachs Beispiel einer Katze, in der nicht zahllose andere Katzen eingeschlossen sind, die vom Ausgangsexemplar nur durch den Verlust eines einzigen Haares unterschieden wären. Folglich ist auch kein Teil des Individuums „Sohn Gottes mit menschlicher Natur aus Seele und Leib" selbst als Person zu bezeichnen und gibt es keine „zwei Söhne"[72]. Aber ist das inkarnatorische Kompositum in Leftows Ansatz überhaupt „Person" oder nicht vielmehr eine Person in Verbindung mit einem nach Art eines scheinpersonalen Individuums konzipierten Manifestations- und Entfaltungsmedium (dem „Menschen" Jesus von Nazareth)? Falls dies zutrifft, gerät nicht bloß die Argumentation gegen den Nestorianismus ins Wanken und erneuert sich die Vermutung, dass eine echte ontologische Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus hier nicht gedacht zu werden vermag[73]. Es kommen auch noch massive Zweifel an der Unversehrtheit der menschlichen Natur Jesu hinzu, die in Leftows Konzept kaum mehr als eine fremdbestimmte, geradezu „ferngesteuerte" Marionette des Gottessohnes zu sein scheint. Eine Entsprechung für sein Verständnis der Einheit zwischen dem Sohn und seiner menschlichen Natur fände man daher in der klassischen Scholastik wohl weniger in der Christologie als in jenen Passagen der Angelologie, die darüber spekuliert haben, wie Engel in einem menschlichen Leib erscheinen und handeln könnten[74]. Der seinerzeit schon von Karl Rahner gegenüber einer traditionell „monophysitisch eingefärbten Frömmigkeit und Theologie" vorgetragene Einwand, wonach „die Menschheit Jesu allzu sachhaft als ‚Instrument' gedacht wird, das durch die Subjektivität des Logos bewegt wird"[75], müsste gegen einen solchen Ansatz *a fortiori* vorgebracht werden.

[71] Vgl. O. D. Crisp, Compositional Christology, 52–56, u. a. mit Verweis auf das Zweite Konzil von Konstantinopel mit seiner Rede von „einer Person *in* Christus".

[72] Vgl. ebd. 56–60.

[73] Vgl. R. Le Poidevin, Identity, 180: „If we say that the Second Person of the Trinity is not Christ, but Christ, as it were, replaced the Second Person, then the Second Person as a person ceased to exist. Thus, during the Incarnation, the Second Person of the Trinity was not in existence. This is not an acceptable result. If, to preserve the Second Person, we say that the divine nature was a person in its own right, though only part of the composite Christ, then we have Christ as two persons – the Nestorianism condemned by Chalcedon." Vgl. auch T. D. Senor, The Compositional Account of Incarnation, 65–69.

[74] Vgl. L. Billot, *De Verbo Incarnato*, 105.114f., der diesen Verweis nicht zufällig bei seiner Kritik an der Habitus-Theorie heranzieht, an die Leftow ausdrücklich anknüpft.

[75] Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 281.

[19] Das an Thomas anknüpfende Kompositionsmodell Stumps evoziert demgegenüber geringere Einwände. Da Stump in einem genuinen Enhypostasiekonzept die Identität der Person Christi betont, sollte man ihren Ansatz nicht undifferenziert gemeinsam mit demjenigen Leftows bewerten[76]. Allerdings scheint auch Stumps These anfällig gegenüber dem kritischen Argument zu sein, dass Eigenschaften von Teilen (etwa eines Körpers) nicht immer und ohne weiteres zu Eigenschaften des Gesamtsubjekts erklärt werden dürfen – nicht alle Eigenschaften meines kleinen Zehs schreibe ich „mir" zu[77]. Damit scheint die Übertragung der umfassenden menschlichen Eigenschaften an Christus vom „Teil" seiner menschlichen Natur her fraglich zu werden. Aus der Perspektive Stumps ließe sich erwidern: Im Fall Christi ist die Verbindung der naturalen Teile nicht bloß in additiver Weise zu denken, sondern es geht um eine innere *metaphysische* Konstitution der personalen Existenz aus und in diesen Naturen. Die so begründete „zusammengesetzte Person", wie schon Thomas von Aquin den inkarnierten Christus nennt[78], ist als einzigartiger Fall der Ganzes-Teil-Beziehung anzusehen, der weit über die Beispiele mereologisch konstituierter materieller Objekte hinausweist. Die Zuschreibung von Eigenschaften eines Teils an das Ganze in dem Umfang, wie er im Fall Christi anzunehmen ist, sprengt darum den Rahmen gewöhnlicher mereologischer Konzepte. Wenn Thomas D. Senor meint, Stump berufe sich zu Unrecht auf Lynne R. Bakers Theorie des *property borrowing*[79], beachtet er zu wenig, dass Stump selbst die Differenz zwischen dem metaphysischen Konstitutionsmodell der thomanischen Christologie und der vorwiegend an materiellen Zusammensetzungsphänomenen orientierten Mereologie Bakers ausdrücklich reflektiert[80], auch wenn sie dabei gewiss nicht alle Probleme in den Blick nimmt[81]. Tatsächlich haben schon die Scholastiker den Begriff der *compositio* im inkarnationstheologischen Kontext nur mit allergrößter Vorsicht, zuweilen sogar in einem eher uneigentlichen Sinn gebraucht[82]. Für Thomas übernimmt die in die Personeinheit aufgenommene menschliche Natur keine konstitutive Funktion für diese Person als solche[83]. Er denkt die Einheit Christi – in Entsprechung zu Grundprinzipien

[76] Dies geschieht etwa bei T. D. Senor, The Compositional Account of Incarnation, 53ff.

[77] Vgl. ebd. 64f.

[78] Vgl. Thomas von Aquin, *S. Th.* III, 2, 4 c.

[79] Vgl. T. D. Senor, The Compositional Account of Incarnation, 63ff.

[80] Vgl. E. Stump, Aquinas' Metaphysics, 214ff., wo ausdrücklich die Möglichkeit des *property borrowing* auch für Konstitutionsvorgänge verteidigt wird, in denen nicht physische, sondern metaphysische Teile relevant sind.

[81] So weist R. Cross, The Incarnation, 460f. darauf hin, dass die göttliche Natur in der Trinität gegenüber den Personen kaum als „Teil" betrachtet werden kann, da ansonsten eine Quaternitätsvorstellung droht.

[82] Vgl. L. Billot, *De Verbo Incarnato*, 122, mit Anm. 1.

[83] Vgl. ebd. 100.

seiner Metaphysik – vom (personalen, unendlich-göttlichen) *Seinsakt* her, der (in unveränderter Integrität) seit der Inkarnation (auch) zum letzten ontologischen Wodurch des göttlichen Subsistierens in einer menschlichen Natur wird. Die thomanische Formel von der *persona composita* kann mit Klaus Obenauer so expliziert werden: „*als* Person ist die eine, intrinsisch göttliche, Person zusammengesetzt, insofern sie mit der je anderen Natur eine je andere ‚ratio subsistendi' hat. Grund oder Titel für das Selbstand-Haben ist die Natur, insofern eben nur in einer Natur der Selbstand gehabt werden kann, die Natur überhaupt das unabdingbare ‚Medium' für den Vollzug des Selbstand-Habens, des Subsistierens ist, um von daher das Selbstandhafte ein solches sein zu lassen"[84]. Das Wunder der Inkarnation besteht für Thomas darin, dass das personale Sein des göttlichen Sohnes aufgrund seiner grenzenlosen Aktualität in der Annahme der geschöpflichen Natur ein solches zu werden vermag, „das gemäß der von der menschlichen Natur umschriebenen Kapazität begrenzt zur Geltung kommt"[85]. Die Zusammensetzung der Person ist der Grund für das Zugleich dieser Subsistenzweise mit der unbegrenzt-göttlichen[86]. Die Unterschiede in der Rede von der metaphysischen „Zusammensetzung" Christi gegenüber allen Vorstellungen der Addition von Teilen zu einem materiellen Ganzen liegen damit auf der Hand.

[20] Auffällig ist in allen analytischen Annahme- und Zusammensetzungsmodellen, dass die Unterschiede in ihren Erläuterungen des chalcedonensischen Dogmas fast ausschließlich durch variierende Konzeptionen der menschlichen Natur und des Verhältnisses, das sie zur göttlichen Person einnimmt, bedingt sind. Was Personalität ausmacht, zumal göttliche Personalität unter der Prämisse der trinitarischen Verfasstheit des wesenhaft einen Gottes, wird dagegen im christologischen Kontext kaum kontrovers diskutiert. Die Autoren (auch die an mittelalterliche Vorbilder anknüpfenden) setzen einheitlich voraus, dass eine göttliche Person ebenso wie eine menschliche durch Selbstbewusstsein, Freiheitsvollzug und weitere mentale Eigenschaften zu beschreiben ist, über deren spezifisch göttliches Proprium dann diskutiert werden kann[87]. Damit ist eine deutliche Abweichung vom primär ontologischen Verständnis in der theologischen Tradition gegeben, die Person als ein individuell und inkommunikabel in einer rationalen Natur Subsistierendes verstanden und das Formalmoment von Personalität in der Ermöglichung dieses Subsistierens gesehen hat. Nach

[84] K. Obenauer, *Hypostatische Union*, 58.

[85] Ebd. 62.

[86] Vgl. L. Billot, *De Verbo Incarnato*, 122: „Potius igitur dicendum quod compositio incarnationis est omnino singularis, et non solum cum his, verum etiam ex his dici potest, pro quanto Verbum exercens suum personalem actum in natura tum divina tum humana, ex natura divina subsistit simpliciter, ex humana autem subsistit ut homo."

[87] Vgl. etwa J. Jedwab, The Incarnation, 173ff.

Thomas ist es dieses Formalmoment des Für-sich-Seins, das in der hypostatischen Union die angenommene Menschheit nicht durch den eigenen geschöpflichen Seinsakt, sondern vom ewig-unendlichen personalen Sein des göttlichen Wortes her empfängt. Versteht man dagegen wie die meisten Analytiker Person als selbstbewusste Substanz o. ä., ist nicht bloß eine starke Tendenz zu einer sozialen Trinitätstheologie unvermeidlich, der gegenüber die traditionelle dogmatische Überzeugung von der essentialen Einheit des göttlichen Erkennens und Willens in den Hintergrund gerät. Es wird zudem in christologischer Hinsicht die *Two minds*-Problematik verschärft[88], denn mentale Eigenschaften werden nun im strengen Sinn zu Bestimmungsmomenten der Person *als Person* und nicht der Natur, gemäß derer sich das personale Sein vollzieht; besonders deutlich ist dies bei Swinburne, der „Menschsein" gewissermaßen als akzidentelle Eigenschaft endlicher Personen versteht. Es ist erstaunlich, dass die analytischen Autoren nicht intensiver nach alternativen Personkonzepten fragen, die gerade in metaphysisch orientierten Inkarnationsmodellen zur Verfügung stehen sollten. Man kann ihnen zugutehalten, dass sie durch ihre stark auf Bewusstseinskontinuität fokussierten Ansätze die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu als entscheidendes Testkriterium jeder spekulativen Inkarnationschristologie neu in Erinnerung gerufen haben. Auch in den analytischen Ansätzen erweist sich jedoch die Unterscheidung von Person und Natur, deren Misslingen bereits Thomas von Aquin als entscheidenden Fehler der altkirchlichen Häresien bezeichnet hatte[89], als hartnäckigstes Kernproblem.

3. Kenotisch-transformationalistische Modelle

[21] Die zweite große Richtung analytischer Inkarnationstheorien kann in die Kategorie der „kenotischen Christologien" eingeordnet werden. Ihre Grundidee lautet: Bei der Menschwerdung verzichtet der göttliche Sohn auf bestimmte Eigenschaften bzw. zumindest die Ausübung bestimmter Eigenschaften, die sei-

[88] Sie besteht nicht nur bei der Annahme zweier getrennter oder sich überlappender eigenständiger Bewusstseinssphären in Christus, sondern auch dann, wenn man irgendwie ein menschliches Bewusstsein *innerhalb* des einen göttlichen annehmen möchte. J. JEDWAB, The Incarnation, unterscheidet den *Two-Spheres View* (178ff.) vom *One-Sphere View* (180ff., weiter ausdifferenziert in die Annahme einer nur göttlichen oder nur menschlichen Bewusstseinssphäre und eines beide kombinierenden *Switch-model*). Er selbst favorisiert eine dritte Variante (*Divine-Human-Sphere View*, 182–185), die allerdings unter schwer verstehbaren Prämissen konstruiert wird (z. B. Vollzug göttlicher intentionaler Akte ohne Introspektion) und von der nicht recht einsichtig gemacht wird, weshalb sie nicht entweder auf die Annahme zweier getrennter Sphären oder einer einzigen göttlichen mit einer menschlichen Binnensphäre hinauslaufen soll.

[89] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *3 Sent. d. 5*, q. 1, a. 3 c.

ne göttliche Natur kennzeichnen, näherhin auf diejenigen, die mit den Eigenschaften der angenommenen Menschheit nicht in logisch konsistenter Weise vereinbar zu sein scheinen. In dieser Kennzeichnung deutet sich bereits an, dass auch kenotische Theorien in unterschiedlichen Variationen vertreten werden können.

3.1 Funktionale Kenosis

[22] Die schwächste Form, die man „funktionale" oder „pragmatische Kenosis" nennen könnte[90], ist durchgängig in christologischen Entwürfen aller Zeiten zu finden und problemlos auch mit den zuvor geschilderten integralen Zusammensetzungsmodellen kompatibel. Sie geht davon aus, dass Christus im Status der Inkarnation alle göttlichen Eigenschaften beibehalten hat. Zugleich aber hat er sich in Freiheit dazu entschieden, sie während seines Erdenlebens nur so auszuüben, dass keine Zweifel an der Wahrheit seiner menschlichen Natur aufkommen konnten und jede Behinderung des Heilswerkes, das er in dieser Natur vollziehen wollte, ausgeschlossen wurde. Die „Entäußerung" fällt hier im Wesentlichen mit der göttlichen Entscheidung zugunsten der Annahme einer menschlichen Natur, die „in allem uns gleich außer der Sünde" sein sollte, zusammen. Ihr konkreter Vollzug findet im soteriologisch motivierten „Abstieg vom Himmel", von dem das Nicäno-Konstantinopolitanum spricht, sowie im uneingeschränkten Selbstvollzug des Sohnes in dieser Natur von der Geburt bis zu Tod und Begräbnis statt. Eine solche Deutung ist paradigmatisch schon bei Thomas von Aquin zu finden[91], und gewiss hat Stephen T. Davis recht, wenn er sagt, jeder orthodoxe christologische Autor sei „irgendwie" Kenotiker[92].

3.2 Ontologische Kenosis

3.2.1 Die These

[23] Stärker ist demgegenüber eine zweite These, die auf „ontologische Kenosis" abzielt. Sie geht davon aus, dass die Menschwerdung des Sohnes nur unter Inkaufnahme des Verlustes bestimmter göttlicher Eigenschaften möglich war. Die so verstandene Entäußerung wird als Bedingung dafür angesehen, dass bei der Prädikation göttlicher und menschlicher Eigenschaften vom gleichen Subjekt des inkarnierten Sohnes keine logischen Inkompatibilitäten entstehen. Vertreter dieser Ansicht stehen vor der Aufgabe zu beweisen, dass eine derartige Trans-

[90] P. FORREST, The Incarnation, 225 u. ö. spricht in diesem Fall nur von einer „quasi-kenotic theory" und rechnet ihr u. a. Stephen T. Davis zu.

[91] Vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *CG* IV, c. 34. n. 28; *S. Th.* III, q. 5, a. 1 ad 2; *De unione Verbi*, a. 1 ad 14; *Super Philip.*, cap. 2, l. 2.

[92] S. T. DAVIS, Is Kenosis Orthodox?, 121: „every orthodox Christologist is a kenoticist in some sense".

formation die Subjektidentität des Sohnes nicht zerstört. Auch wenn die Abgrenzung gegenüber dem zuvor genannten funktionalen Verständnis im Einzelfall schwierig sein kann, dürfte in der Regel die stärkere Variante gemeint sein, wenn in der neueren analytischen Debatte von Kenosis-Modellen die Rede ist[93]. Dafür spricht nicht nur die regelmäßige Bezugnahme auf ähnliche Theorien im Protestantismus des 19. Jahrhunderts[94], sondern auch die Absicht vieler Autoren, die Christusgestalt des Evangeliums eindeutig vom Bild eines „Superhelden" abzugrenzen, der je nach Belieben seine übernatürlichen Fähigkeiten einsetzt oder verbirgt[95].

[24] Zu den zentralen Prämissen einer „ontologischen Kenosis" zählt die Annahme, dass es einer göttlichen Person prinzipiell möglich ist, auf Eigenschaften ihrer ewigen Natur dauerhaft oder zumindest zeitweise zu verzichten. Dafür ist die für die Scholastiker kennzeichnende Realidentifizierung aller göttlichen Eigenschaften mit der göttlichen Substanz aufzugeben. Stattdessen muss es auch in Gott nicht-substantielle (d.h. akzidentelle) Eigenschaften geben, deren Verlust die Wesensidentität Gottes nicht berührt. In diesen Thesen zeigt sich die deutliche Abweichung der Kenotiker gegenüber der von den Prämissen der Einfachheit, integralen Substantialität und Unveränderlichkeit Gottes geprägten theologischen Tradition; Kritiker, die der klassischen Gotteslehre verbunden sind, finden hier unmittelbare Angriffspunkte.

[25] Bekannte analytische Autoren, die Kenosis-Modelle entfaltet haben, sind Ronald J. Feenstra, Peter Forrest, C. Stephen Evans oder Stephen T. Davis[96]. Sie begründen ihre Position primär theologisch: Was tatsächlich für Gott „unverzichtbare" Eigenschaften sind, können wir nicht apriorisch, allein mit unserer natürlichen Vernunft bestimmen, sondern erkennen wir überhaupt erst im Licht des biblisch begründeten Inkarnationsglaubens. Erst in Gottes Selbstoffenbarung begegnen wir der Realität eines „Gott-Menschen" und begreifen, wie wahres Gottsein inkarnatorisch auch unter Verlust bestimmter Attribute erhal-

[93] Dies stellt mit Recht auch C. J. AMOR, Gottmensch, 362 fest.

[94] Vgl. O. D. CRISP, *Divinity and Humanity*, 171; R. J. FEENSTRA, Reconsidering, 129–133.

[95] Der „Superman"-Vergleich findet sich in der analytischen Debatte tatsächlich; vgl. O. D. CRISP, *Divinity and Humanity*, 140. Zur Ablehnung traditioneller Verteidigungsstrategien für die Zwei-Naturen-Lehre vgl. R. J. FEENSTRA, Christological Method, 146–149.

[96] Nach O. D. CRISP, Incarnation, 171 bildet die Kenosis-Christologie „a small but robust literature in contemporary Anglo-American (largely philosophical) theology". Auf den nicht uninteressanten soziologischen Einwand bei R. STURCH, *The Word and the Christ*, 147, der fragt, ob Kenosis-Theorien nicht insofern einem mittlerweile überwundenen gesellschaftlichen Kontext verhaftet bleiben, als sie mit der *condescension* einen Akt ins Zentrum stellen, der ideale Funktion nur unter den Bedingungen einer Klassengesellschaft besitzen konnte, wollen wir im Folgenden nicht weiter eingehen.

ten bleiben kann[97]. Mit dieser in die Richtung einer dialektischen Theologie weisenden Prämisse[98] wird die in der scholastischen Tradition behauptete starke Kontinuität zwischen philosophischer Gotteslehre und theologischen *De deo uno*-Traktaten in Frage gestellt und bildet sich in der analytischen Christologie jene biblisch-heilsgeschichtliche Revision der Lehre von den Gottesattributen ab[99], die in der Dogmatik aller Konfessionen während des 20. Jahrhunderts vollzogen wurde. Die neutestamentliche Grundüberzeugung, dass Gott in der Inkarnation aus Liebe zu den Menschen Einschränkungen, ja Leiden und Opfer auf sich genommen hat, und zwar *als er selbst* in einer wahren menschlichen Natur[100], soll endlich in ihren Konsequenzen für die Gotteslehre ernstgenommen werden. Wenn, so wird zuweilen argumentiert, analoge Selbstbeschränkungen schon im menschlichen Bereich fraglos vorkommen, sollten sie erst recht für Gott möglich sein[101]. Die These einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht ist nach Überzeugung der Kenosis-Theologen bereits notwendig, um die Existenz einer wahrhaft eigenständigen Welt mit freien Geschöpfen neben Gott zu verstehen[102], und sie bietet erst recht eine Antwortmöglichkeit auf die logischen Probleme der Inkarnationslehre, da sie Konflikte zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaftszuschreibungen vor allem im Bereich des Erkennens und Wollens Christi zu minimieren vermag. Wenn die Inkarnation als Verzicht des Sohnes auf zentrale göttliche Attribute verstanden wird, kann man etwa der problembelasteten *Two minds*-Perspektive entkommen: Der Sohn hat als inkarnierter einzig ein menschliches Bewusstsein[103], er weiß in

97 Vgl. R. J. Feenstra, Reconsidering,; T. D. Senor, Supernatural Kinds, 359–361; Ders., Drawing on Many Traditions, 105f.

98 Vgl. bei R. J. Feenstra, Christological Method, 158ff. die Berufung auf Tertullian oder Karl Barth.

99 Vgl. R. J. Feenstra, Reconsidering, 135: „Perhaps the doctrine of the divine attributes must be revised in the light of the Incarnation. Such a task forms a central part of developing a kenotic Christology." Ähnlich C. S. Evans, Kenotic Christology, 192ff.197: „A real Incarnation must not be merely an addition to God; it must make some difference to God and in God."

100 Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 248ff.

101 C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 262 erinnert daran, dass Menschen sich freiwillig dazu entscheiden können, durch Eingriffe in ihr Gehirn ihr Wissen und ihre Macht einschränken zu lassen. Wie es für Gott im Einzelnen möglich ist, freiwillig ein *embodied being* zu werden, bleibt für ihn das eigentliche Geheimnis der Inkarnation.

102 Vgl. C. S. Evans, Kenotic Christology, 205–212 (gegen Mackie und Swinburne).

103 Vgl. T. D. Senor, Drawing on Many Traditions, 112: „The Son is not conscious of or through the divine mind during his earthly ministry. What he consciously knows of the world he gets from two sources – typical human cognition and revelation."

seinem Erdenleben[104] nicht um sein früheres Gott-Sein und geht insofern ganz in seiner menschlichen Offenbarungsgestalt auf[105].

[26] Die theologisch begründete Kenosisthese wird von ihren Vertretern nach Möglichkeit auch philosophisch expliziert. So greifen die Kenotiker gerne die schon von Thomas V. Morris ins Spiel gebrachte Annahme auf, wonach bestimmte göttliche Attribute Christi unter dem freien Verfügungsvorbehalt der göttlichen Person stehen könnten. Der Sohn ist demnach „wesenhaft allwissend oder allmächtig", sofern und solange er sich nicht frei dazu entscheidet, es nicht (mehr) zu sein[106]. Die analytischen Autoren kommen mit dieser These in die Nähe idealistisch gefärbter Christologien, welche die personale Identität des Sohnes primär als Sich-Bestimmen unbedingter Freiheit verstehen, die sich folglich in der Inkarnation verendlichen kann, indem sie sich ab einem bestimmten Zeitpunkt selbst dazu bestimmt, sich von anderer (endlicher) Freiheit bestimmen zu lassen[107]. Im Unterschied zu solchen Modellen wird allerdings Inkarnation bei den analytischen Kenotikern zuweilen als ein Geschehen der Selbstbeschränkung betrachtet, welches auch die menschliche Natur Christi einbezieht. Geht man davon aus, dass die unaufgebbaren Wesenseigenschaften eines Menschen ebenfalls nur aposteriorisch erhebbar sind, dürfen sie im Fall des inkarnierten Christus wiederum nicht einfachhin mit den in empirischer Perspektive „allgemein" bzw. normalerweise anzutreffenden Eigenschaften von Menschen identifiziert werden[108]. Hier kommt ein Moment ins Spiel, das wir bereits bei Swinburnes Aussagen über *natural kind*-Begriffe kennengelernt hat-

[104] Nicht debattiert werden von den Analytikern die Fragen, ob die Folgen der Kenosis für den Sohn schon mit der menschlichen Empfängnis, mit der Geburt oder vielleicht erst mit dem Beginn des bewussten menschlichen Lebens eintreten.

[105] Sofern in den Kenosisthesen jedes Sein des Logos außerhalb der inkarnierten Person (etwa im Sinn des *extra calvinisticum*) ausgeschlossen wird, kann man ihre Ursprünge eher im Luthertum als in der reformierten und katholischen Tradition finden.

[106] Vgl. S. T. DAVIS, Is Kenosis Orthodox?, 118f.; DERS. The Metaphysics of Kenosis, 121: „a coherent kenotic theory will accordingly hold that what is essential to God is not, for example, omniscience, but rather the more complex property of being omniscient-unless-freely-and-temporarily-choosing-to-be-otherwise. The same point will then be made with other divine properties such as omnipotence, omnipresence, etc." Ähnlich R. J. FEENSTRA, Christological Method, 150–154; C. S. EVANS, Kenotic Christology, 198f.

[107] So etwa der Ansatz bei G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 297–316. Vgl. dazu die bei R. LE POIDEVIN, Identity, 192 zu findende Diskussion des Modells, dass der vor-inkarnatorische Sohn sich (perdurantistisch) als Christus fortsetzt; zwischen beiden besteht dann zwar keine strikte numerische Identität, wohl aber Kontinuität durch die Zeit: „In other words, we take the Son and Christ to be different parts (or rather, different collections of temporal parts) that are intimately joined together." Der Ansatz wird von Le Poidevin selbst verworfen.

[108] Vgl. T. V. MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, 65f., mit Bezug auf B. Hebblethwaite; T. D. SENOR, Drawing on Many Traditions, 92 mit Bezug auf Morris.

ten. Unter dieser Voraussetzung bleibt die Zuschreibung bestimmter göttlicher Prädikate an den inkarnierten Christus möglich (wie etwa das Wirken von Wundern), die „normalen" Menschen nicht zukommen[109], ohne dass dadurch die Wahrheit seiner Menschennatur grundsätzlich in Frage gestellt werden müsste. Man könnte sagen: Indem durch *wechselseitige* Begrenzung auf die jeweils unverzichtbaren Eigenschaften von Gottheit und Menschheit Raum geschaffen wird für deren Miteinander in der einen Person, wird Inkarnation ermöglicht[110].

3.2.2 *Zur Bewertung*

[27] Kritik an den Kenosis-Christologien[111] kann zunächst in einer eher formalen Perspektive geübt werden. Sie weichen fraglos von den normierten Formeln des chalcedonensischen Dogmas ab, indem sie die parallelen Eigenschaftszuschreibungen „gemäß den Naturen" vermeiden und so die Regeln der Idiomenkommunikation außer Kraft setzen. In begründungslogischer Perspektive wäre zu fragen, ob die Zweinaturenlehre der Vätertheologie unter den Prämissen heutiger Kenosis-Theorien jemals entstanden wäre – falls nicht, muss der Versuch, sie unter radikal veränderten Voraussetzungen und unter Ausklammerung ihrer ursprünglichen Entstehungsmotive zu explizieren, merkwürdig anmuten. Faktisch legen daher viele Kenotiker keine Verteidigung des chalcedonensischen Dogmas vor, sondern formulieren eine Alternative zur traditionellen Zweinaturenlehre. Noch schwerer wiegen andere Anfragen. So bleibt unklar, ob die behauptete kenotische Transformation einer göttlichen Person (inklusive totaler oder weitreichender „Amnesie") überhaupt ohne Verlust ihrer Identität denkbar ist. Wenn man den inkarnierten Christus ohne die *Omni*-Prädikate mit Verweis auf die immer noch ausreichende Familienähnlichkeit weiterhin als ebenso „göttlich" ansehen möchte wie die beiden unveränderten Personen[112], droht der Gottesbegriff insgesamt brüchig zu werden. Zudem ist die Strategie, exakt jene Gottesattribute für aufgebbar zu erklären, die in einer christlichen Inkarnationstheorie Probleme bereiten, in ihrer philosophischen Überzeugungskraft umstritten und lässt sich nur schwer konsequent durchführen, wie

[109] Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 249.

[110] Vgl. S. T. Davis, The Metaphysics of Kenosis, 121: „The notion is that in the incarnation, Jesus Christ 'emptied himself' by temporarily giving up those divine properties that are inconsistent with being truly human while retaining sufficient divine properties to remain truly divine. And he gave up those common human properties that are inconsistent with being truly divine but retained sufficient human properties to remain truly human."

[111] Vgl. die Übersichten bei S. T. Davis, Is Kenosis Orthodox?, 135ff.; ders. The Metaphysics of Kenosis, 127–132; R. J. Feenstra, Christological Method, 154–158; C. J. Amor, Gottmensch, 363–367.

[112] Dafür plädieren M. J. Murray/M. C. Rea, *An Introduction*, 87.

Thomas D. Senor mit Blick auf Attribute wie „ungeschaffen" oder „notwendig existierend" expliziert hat[113]. Nach Ansicht mancher Kritiker ist der inkarnierte Christus der Kenosismodelle göttliche Person *gewesen*[114]; man mag ihn bestenfalls noch den „ewigen Sohn Gottes" nennen, wie man Benedikt XVI. nach dessen Amtsverzicht weiterhin „Papst" nennen kann. Es ist fraglich, ob eine solche Inkarnationstheorie, die auf die Annahme eines menschgewordenen „Ex-Gottes" hinausläuft, ihre Ziele in soteriologischer und offenbarungstheologischer Hinsicht noch erreicht. Manche Kenotiker versuchen, die identitätslogisch argumentierende Kritik abzuweisen, indem sie die personale Identität des göttlichen Sohnes nicht in der Bewusstseinskontinuität, sondern in einem nicht weiter analysierbaren ontologischen Faktor (etwa im Sinn einer *haecceitas*) festmachen[115]. Will man dagegen das psychologische Kriterium aufrecht erhalten, bleibt nur der Rekurs auf reichlich komplizierte Transformationsmodelle, die den Versuch machen, das menschliche Bewusstsein Jesu zum „kenotisierten" göttlichen Restwissen zu erklären[116].

[28] Weitere Ansatzpunkte der Kritik sind einige nicht unerhebliche Implikationen trinitätstheologischer Art, die sich mit ontologischen Kenosis-Modellen verbinden. So steht außer Frage, dass sie nur auf der Basis einer starken sozialen Trinitätstheologie funktionieren, sofern sie den drei göttlichen Personen je unterschiedliche Wege der freien Selbstentfaltung zugestehen müssen[117]; zumindest in diesem Punkt herrscht eine große Nähe zu Vertretern der im voran-

[113] Vgl. T. D. Senor, Incarnation, 561.

[114] T. D. Senor, Drawing on Many Traditions, 104 nennt dies die „not fully God-objection"; sie wurde schon gegen die älteren Kenosistheologien erhoben; vgl. R. J. Feenstra, Reconsidering, 133ff.

[115] Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 270: „To resolve such problems Swinburne and others defend the 'simple' view, which holds that personal identity is something distinct from both bodily continuity and psychological continuity. Though bodily continuity and psychological continuity are fallible evidence of personal identity, personal identity is not constituted by either or even both together. Such a view can be developed simply as a claim that personal identity is something simple, ultimate, and unanalysable."

[116] So betrachtet P. Forrest, The Incarnation, 233ff. den Weg vom unendlichen göttlichen Bewusstsein zum endlichen menschlichen in evolutionistischer Weise als Gang durch eine Unendlichkeit von Stufen („actual infinity of stages"). Am Ende bleibt dem inkarnierten Gottessohn eine vage Erinnerungskontinuität zum Zustand vor der Kenose: „Jesus had some memories of his former state" (237), nämlich das Wissen um den Vater, vielleicht in Gestalt einer „mystischen Erfahrung". „The appropriateness requirement is, I submit, satisfied if and only if the divine kenosis itself may be said to cause the existence of the human being who was Jesus, with that character and projects, and with those memories, which, as a consequence are genuine, not merely apparent, memories" (238).

[117] Dies unterstreicht S. T. Davis, The Metaphysics of Kenosis, 128. Die These entfalten ausführlich T. R. Thompson/C. Plantinga, Jr., Trinity and Kenosis.

gehenden Kapitel genannten Konzepte[118]. Der christliche Gott ist nach Peter Forrest „eine Gemeinschaft göttlicher Personen, die fähig und bereit dazu sind, ihre ursprüngliche Allmacht und ihr Allwissen aufzugeben"[119]. Ob diese Annahme vor dem anselmischen Bestimmungskriterium („dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann") zu bestehen vermag oder im Geruch einer bloß offenbarungspositivistisch abgesicherten *ad hoc*-Einschränkung verbleibt[120], die aufgrund ihrer recht komplizierten Fassung zusätzlich an Überzeugungskraft einbüßt, wird von Gegnern und Befürwortern der Kenosis-Christologien unterschiedlich bewertet. Da für die Kenotiker mit der Inkarnation eine echte Veränderung des Sohnes hinsichtlich seiner Wesensprädikate einhergeht, legt sich ein temporalistisches Verständnis Gottes zumindest stark nahe. Damit verbindet sich die Konsequenz, dass in der Inkarnation mit der Person des Sohnes das gesamte trinitarische Gefüge und damit Gott als solcher eine reale Veränderung erfährt. Da Vater und Geist in ihren göttlichen Eigenschaften durch die Selbstentäußerung des Sohnes nicht unmittelbar betroffen sind, kann andererseits die trinitarische Konstitution Gottes gegen den oben schon erwähnten Einwand einer göttlichen Autodestruktion in Anschlag gebracht werden: Reicht es vielleicht für den Identitätserhalt der trinitarischen Identität Gottes aus, wenn, wie Feenstra meint, in allen möglichen Welten wenigstens eine der drei Personen wesenhaft allwissend bleibt[121]? Damit wäre auf jeden Fall die Möglichkeit ausgeschlossen, dass alle drei Personen gleichzeitig den kenotischen Abdankungsakt vollziehen (was aus soteriologischer Perspektive auch wenig sinnvoll wäre[122]). Bestehen bleibt jedoch der schon von Morris[123] angeführte Einwand, dass bereits das nur zeitweise Ausscheiden einer Person aus dem trinitarischen Verbund (sofern dies überhaupt als möglich anerkannt werden soll) die Trinitätstheologie in die Nähe einer mythologischen Theogonie rückt, da sie die Wesenseinheit der drei in ihrer Unveränderlichkeit zur Disposition stellt. Kenosis-Theoretiker versuchen sich dagegen mit Zusatzargumenten zu verteidigen. Die von Davis vorgetragene These, der Sohn könnte die ihm zukommenden Aufgaben während der Zeit seiner Entäußerung in einem vorgängigen innertrinitarischen Arrangement an die beiden anderen Per-

[118] B. Leftow, The Humanity of God, 22 meint: „On any orthodox view, Jesus' tokens of 'I' refer to GS [i. e. the Son of God, Th. M.]. 'I' always refers to a person." Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Reflexionen über Verhältnis des Personbegriffs im christologischen Dogma gegenüber dem modernen, subjekttheoretisch begründeten Personverständnis bislang in der analytischen Christologiedebatte kaum zu finden sind.

[119] P. Forrest, The Incarnation, 229: „... a community of divine persons who are able and willing to abandon their initial omnipotence and omniscience."

[120] Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 260.

[121] Vgl. R. J. Feenstra, Reconsidering, 143.

[122] Vgl. ebd., 142; P. Forrest, The Incarnation, 230f.

[123] Vgl. T. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 92f.

sonen übertragen haben[124], wirkt anthropomorph und künstlich. Auch Alternativvorschläge kommen nicht über die Idee hinaus, dass der (zeitweise) Ausfall einer Person irgendwie kommunial „aufgefangen" werden könnte[125]. Es bleibt zweifelhaft, ob solche Theorien in der Lage sind, den christlichen Inkarnationsglauben überzeugend vor den Anfragen der konkurrierenden monotheistischen Religionen zu verteidigen.

[29] Keine Einigkeit herrscht bei den Kenosis-Theologen darüber, ob der Entäußerungszustand des Sohnes hinsichtlich seiner göttlichen Natur nach dem Ende der irdischen Sendung in der österlichen Erhöhung aufgehoben worden ist oder in Ewigkeit andauert. Hier steht die Theorie vor einem weiteren Dilemma: Dauert die Kenose an, ist durch die Inkarnation die Trinität bleibend in eine Gemeinschaft zweier göttlicher Personen mit einer menschlichen (oder zumindest nur noch eingeschränkt göttlichen) Person, also vielleicht in eine göttliche Dualität, transformiert worden. Nimmt man stattdessen ein nachösterliches Ende der Entäußerung an, wird die Frage laut, weshalb jetzt und nicht auch schon zuvor göttliche und menschliche Eigenschaften in ein und derselben Person vereinbar sein sollen – ganz abgesehen von der Problematik, wie man die Re-Divinisierung des kenotischen Christus erklären möchte. Alternativ ließe sich nur die Trennung des Sohnes von seiner menschlichen Natur nach der Erhöhung in Erwägung ziehen; sie ist allerdings von der dogmatischen Tradition als Häresie verworfen worden. Die zuletzt genannten Einwände werden von den Kenosis-Theoretikern sehr ernst genommen[126] und auf unterschiedliche Weise beantwortet. (a) Man unterscheidet zwischen der Inkarnation als solcher und der Kenosis. Da letztere nur für die Erreichung des soteriologischen Ziels der Inkarnation nötig war, nicht aber Bedingung einer Menschwerdung überhaupt gewesen sein muss, konnte sie nach der Auferweckung enden[127]. Dieses Argument käme der Position der klassischen Christologien nahe, würde aber nur im Kontext einer „funktionalen" Kenosis überzeugen. Sobald die Vereinbarkeit von göttlichen und menschlichen Eigenschaften in einer Person als grundsätzliches Problem betrachtet wird, scheidet die Lösung aus. (b) Die verklärte Leiblichkeit Christi nach der Auferweckung könnte Grund der neuen

[124] Vgl. S. T. DAVIS, *Encountering Jesus*, 54.

[125] Vgl. C. S. EVANS, The Self-Emptying of Love, 260: „Perhaps the pre-incarnate Christ could and did willingly choose to divest himself of omnipotence, secure in his faith and trust and love in the other persons of the Trinity, confident that the creative and providential work of the Godhead would be maintained, and that he himself could accomplish his divine work through dependence on the Father and the Spirit."

[126] Vgl. etwa R. J. FEENSTRA, Reconsidering, 144ff.; C. S. EVANS, The Self-Emptying of Love, 263; DERS., Kenotic Christology, 200ff.

[127] Vgl. R. J. FEENSTRA, Reconsidering, 148f.; P. FORREST, The Incarnation, 232f.

Vereinbarkeit von göttlichen und menschlichen Eigenschaften sein[128]. Offenbar geht dieses Argument davon aus, dass die Eigenschaften des verklärten Menschseins Jesu näher an den göttlichen Eigenschaften stehen als diejenigen der vorösterlichen Menschennatur; allerdings werden damit die Grenzen zu einem Verklärungs-Doketismus fließend. (c) Man findet sich damit ab, dass auch der verherrlichte Christus die Begrenzungen der irdischen Kenosis behält, also beispielsweise weder Allwissen noch Allmacht besitzt. Die Annahme könnte dazu beitragen, dass unsere eschatologische Verähnlichung mit ihm leichter begreifbar wird[129]. Das ist die für Kenotiker wohl plausibelste Antwort; sie löst allerdings die oben erwähnten trinitätstheologischen Anfragen nicht auf, sondern verstärkt sie.

3.2.3 Eine materialistische Variante der Kenosis-Christologie (T. Merricks)

[30] Die bisherigen Formen der Kenosis-Christologie sind unausgesprochen auf der Basis einer dualistischen Anthropologie entwickelt worden. Eine materialistisch-monistische Variante des *transformational view* hat der amerikanische Religionsphilosoph Trenton Merricks vorgeschlagen[130]. Für Merricks ist der Leib als materielle Größe alleiniger Träger der wesentlichen menschlichen Eigenschaften; was wir Seele nennen, ist Epiphänomen dieses materiellen Prinzips. Die für Dualisten entscheidende Annahme, dass eine vom Leib unabhängige Geistseele als Träger von „Personalität" direkte Kontrolle über den Leib ausübt und ihrerseits durch den Leib beeinflusst wird, bewertet Merricks ebenso kritisch wie die Berufung der Dualisten auf das Inkarnationsgeschehen zum Beleg für die These, dass Nicht-Physisches auf Physisches einzuwirken vermag[131]. Aus der Perspektive einer göttlichen Person ist es seiner Ansicht nach fragwürdig, die Inkarnation mit einem Zugewinn von Verfügungsgewalt über einen menschlichen Leib oder mit der Ermöglichung eines exklusiven Zugriffs auf leiblich vermittelte Erfahrungen zu begründen; in beiden Fällen würde eine Inkarnation die Möglichkeiten Gottes (als des Schöpfers) nicht vermehren. Bestenfalls wäre die Beziehung des Sohnes zum Leib derjenigen Menschennatur, mit welcher er in eine besondere inkarnatorische Relation treten soll, graduell der Beziehung überlegen, die er zu jedem menschlichen Leib, ja zu allen Dingen besitzt[132]. Unter der dualistischen Prämisse entsteht für Merricks zudem das Problem, dass die Menschwerdung des Sohnes primär „Seelewerdung" be-

[128] Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 263f.; Ders., Kenotic Christology, 201f.
[129] Vgl. C. S. Evans, The Self-Emptying of Love, 264f.
[130] Vgl. T. Merricks, The Word Made Flesh, bes. 294–299.
[131] Vgl. ebd. 282f.
[132] Vgl. ebd. 284–290.

deutet[133] und eine Beziehung zum Leib nur sekundär (und damit nicht notwendig) einbezieht. „Menschwerdung" wäre dann im Prinzip offenbar auch ohne Kontrolle über einen menschlichen Leib möglich gewesen[134] – eine häresieverdächtig klingende These. Dagegen stellt Merricks seinen anthropologischen Physikalismus: Der Mensch als „Ich" ist identisch mit seinem Körper. Unter dieser monistischen Prämisse bleibt ein *property dualism* (die Annahme mentaler Eigenschaften in irreduzibler Differenz zu physischen) weiterhin möglich. Für die Inkarnation bedeutet dies: Die Menschwerdung des göttlichen Sohnes ist nichts anderes als seine Transformation in einen menschlichen Körper. Voraussetzung dafür ist, dass der *kind essentialism*, d.h. die These, wonach jedes Glied einer natürlichen Art wesentlich zu dieser Art gehören muss und folglich nicht Glied einer anderen Art werden kann, falsch ist – auch im Fall Gottes. Wie diese „Physischwerdung des Gottessohnes" exakt möglich sein soll, bleibt für Merricks ein Geheimnis[135]. Wichtig ist nur, dass seit der Inkarnation der Sohn Gottes als „menschlicher Organismus mit einer bestimmten Art des mentalen Lebens" existiert[136]. Dieses nur mit Hilfe sehr spezieller metaphysischer Prämissen sinnvoll formulierbare Modell sieht sich den vorher schon genannten christologischen und trinitätstheologischen Problem *a fortiori* ausgesetzt und braucht daher nicht eigens diskutiert zu werden. Es bleibt in der gegenwärtigen analytischen Debatte eine Außenseiterposition, auch wenn die Präsenz „christlicher Materialisten" im gesamten analytischen Diskursfeld mittlerweile nicht mehr zu übersehen ist.

[133] Vgl. ebd. 293: „The Incarnation is the Son's becoming human. Given dualism, this cannot be a matter of the Son's coming to have a human body. So the dualist must say that the Son, in addition to coming to have a body, also became human. I suppose that, for the dualist, to be human is to be a human soul. So the dualist must claim that the Son, while remaining divine, became a human soul." Man könnte in diesem Zusammenhang an die scholastische Lehre denken, dass Christus seinen menschlichen Leib *mediante anima* angenommen hat.

[134] Vgl. ebd.

[135] Vgl. ebd. 296f.

[136] Ebd. 298. („... to have a human mind is to be a human organism with a certain sort of mental life").

Verwendete Literatur

ADAMS, Marylin McCord: Christ as God-Man, Metaphysically Construed, in: M. Rea (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. I.: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford 2009: Oxford UP, 239–266.

AMOR, Christoph J.: Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum, in: *ThPh* 87 (2012), 349–375.

AMOR, Christoph J.: Wissen und Bewusstsein Jesu Christi in der aktuellen angloamerikanischen Debatte, in: *ThGl* 103 (2013), 410–434.

BAYNE, Timothy: The Inclusion Model of the Incarnation. Problems and Prospects, in: *RSt* 37 (2001), 125–141.

BILLOT, Ludovicus: *De Verbo Incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, 7. Aufl., Rom 1927: Aedes Universitatis Gregorianae.

CRISP, Oliver D.: Compositional Christology without Nestorianism, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 45–66.

CRISP, Oliver D.: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge 2007: Cambridge UP.

CRISP, Oliver D.: Incarnation, in: J. Webster/K. Tanner/I. Torrance (Hg.): *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007: Oxford UP, 160–175.

CROSS, Richard: The Incarnation, in: T. B. Flint/M. C. Rea (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009: Oxford UP, 452–475.

CROSS, Richard: *The Metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002: Oxford UP.

CROSS, Richard: Vehicle Externalism and the Metaphysics of the Incarnation. A Medieval Contribution, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 186–204.

DAVIS, Stephen T.: *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988: John Knox Press.

DAVIS, Stephen T.: Is Kenosis Orthodox?, in: C. S. Evans (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006: Oxford UP, 112–138.

DAVIS, Stephen T.: The Metaphysics of Kenosis, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 114–133.

DAVIS, Stephen T./KENDALL, Daniel/O'COLLINS, Gerald (Hg.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford UP.

ESSEN, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (ratio fidei 5), Regensburg 2011: Pustet.

EVANS, C. Stephen: The Self-Emptying of Love. Some Thoughts on Kenotic Christology, in: S. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hg.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford UP, 246–272.

EVANS, Craig A. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006: Oxford UP.

EVANS, Craig A.: Kenotic Christology and the Nature of God, in: Ders. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006: Oxford UP, 190–217.

FEENSTRA, Ronald J.: A Kenotic Christological Method for Understanding the Divine Attributes, in: C. S. Evans (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006: Oxford UP, 139–164.

FEENSTRA, Ronald J.: Reconsidering Kenotic Christology, in: R. J. Feenstra/C. Jr. Platinga (Hg.): *Trinity, Incarnation, and Atonement. Philosophical und Theological Essays*, Notre Dame 1989: Notre Dame Press, 128–152.

FEENSTRA, Ronald J./PLATINGA, Cornelius Jr. (Hg.): *Trinity, Incarnation, and Atonement. Philosophical und Theological Essays*, Notre Dame 1989: Notre Dame Press.

FLINT, Thomas P.: A Death He Freely Accepted? Molinist Reflections on the Incarnation, in: *Faith and Philosophy* 18 (2001), 3–20.

FLINT, Thomas P.: Should Concretists Part with Mereological Models of the Incarnation?, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 67–87.

FORREST, Peter: The Incarnation. A Philosophical Case for Kenosis, in: M. Rea (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. I.: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford 2009: Oxford UP, 225–236.

HICK, John (Hg.): *The Myth of God Incarnate*, London 1977: SCM Press.

HICK, John: *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993: SCM Press.

HILL, Jonathan: Introduction, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 1–19.

INWAGEN, Peter van: Incarnation and Christology, in: E. Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York 1998: Routledge, 725–732.

JEDWAB, Joseph: The Incarnation and Unity of Consciousness, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 168–185.

LE POIDEVIN, Robin: Identity and the Composite Christ. An Incarnational Dilemma, in: *RSt* 45 (2009), 167–186.

LEFTOW, Brian: A Timeless God Incarnate, in: S. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hg.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford UP, 273–299.

LEFTOW, Brian: The Humanity of God, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 20–44.

MARMODORO, Anna: The Metaphysics of the Extended Mind in Ontological Entanglements, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 205–227.

MARMODORO, Anna/HILL, Jonathan (Hg.): The Metaphysics of the Incarnation, Oxford 2011: Oxford UP.

MERRICKS, Trenton: The Word Made Flesh. Dualism, Physicalism, and the Incarnation, in: P. Van Inwagen/D. Zimmerman (Hg.): *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007: Oxford UP, 281–300.

MORRIS, Thomas V.: *The Logic of God Incarnate*, Eugene/Or. 2001: Wipf & Stock.

MORRIS, Thomas V.: The Metaphysics of God Incarnate, in: M. Rea (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. I.: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford 2009: Oxford UP, 211–224.

MURRAY, Michael Joseph/REA, Michael C.: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge 2008: Cambridge UP.

OBENAUER, Klaus: *Hypostatische Union und Subjekt*, Bonn 2012: Nova et Vetera.

RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Sonderausgabe), Freiburg 1984: Herder.

REA, Michael (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. I.: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford 2009: Oxford UP.

SENOR, Thomas D.: Drawing on Many Traditions. An Ecumenical Kenotic Christology, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 88–113.

SENOR, Thomas D.: God, Supernatural Kinds, and the Incarnation, in: *RSt* 27 (1991), 353–370.

SENOR, Thomas D.: Incarnation, in: C. Meister/P. Copan (Hg.): *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, New York 2007: Routledge, 556–565.

SENOR, Thomas D.: The Compositional Account of the Incarnation, in: *Faith and Philosophy* 24 (2007), 52–71.

STUMP, Eleonore: *Aquinas*, London/New York 2003: Routledge.

STUMP, Eleonore: Aquinas' Metaphysics of Incarnation, in: S. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hg.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford UP, 197–220.

STURCH, Richard: Inclusion and Incarnation. A Response to Bayne, in: *RSt* 39 (2003), 103–106.

STURCH, Richard: *The Word and the Christ. An Essay in Analytic Christology*, Oxford 1991: Clarendon.

SWINBURNE, Richard: Could God Become Man?, in: G. Vesey (Hg.): *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989: Cambridge UP, 53–70.

SWINBURNE, Richard: *The Christian God*, Oxford/New York 1994: Clarendon.

SWINBURNE, Richard: The Coherence of the Chalcedonian Definition of the Incarnation, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford UP, 153–167.

SWINBURNE, Richard: *Was Jesus God?*, Oxford 2008: Oxford UP.

THOMPSON, Thomas R./PLANTINGA, Jr., Cornelius: Trinity and Kenosis, in: C. S. Evans (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006: Oxford UP, 165–189.