# Cur Deus homo? : Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens

Autor(en): **Stosch, Klaus von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 3

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760629

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

KLAUS VON STOSCH

# Cur Deus homo?

## Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens

Immer neue Hollywoodfilme erzählen die Geschichte von der Liebe zwischen einem reichen Superstar und einem armen, aber wunderschönen Gegenüber, das der Superstar mit allen Mitteln für sich gewinnen will. Sie gehen dabei der Frage nach, wie eine Person die Liebe einer anderen gewinnen kann, wenn sie dieser an gesellschaftlichem Rang weit überlegen ist.[1] Damit nehmen sie sich eines Themas an, dessen Durchdringung bereits von Søren Kierkegaard als schlechthin zentral für die Begründung des christlichen Inkarnationsdenkens erkannt wurde.

Kierkegaard kleidet seine Überlegungen dabei in die Frage, wie ein König die Liebe eines armen Mädchens gewinnen kann.[2] Der König ist in seiner Darstellung so mächtig, dass er sich und ihr jeden Wunsch erfüllen kann. Jeder Staatsmann und jeder Wirtschaftsboss fürchtet seinen Zorn, und jeder fremde Staat zittert vor seiner Macht. Alle Menschen unterstützen ihn deshalb in seiner Absicht, und er kann das Mädchen problemlos zwingen, ihn zu heiraten und mit ihm zu schlafen. Solcher Zwang ist bei dem Mädchen aber wahrscheinlich überflüssig, weil es begeistert die Nähe seiner Macht und Herrlichkeit sucht und nichts lieber will, als an der Seite des Königs zu sein.

[1] Vgl. etwa die Erzählung der Liebe von Julia Roberts zu Hugh Grant in Notting Hill, die erst in dem Moment glücklich wird, in dem sie auf all ihre Privilegien verzichtet und als einfaches Mädchen vor ihn tritt.

[2] Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Philosophische Brocken.* Übers. u. hg. v. L. Richter (= Werke 5). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992, 27–33.

Doch trotz dieser Machtfülle und trotz der Bereitschaft des Mädchens gibt es für den König unter den beschriebenen Voraussetzungen als König keine Möglichkeit, die Liebe des armen Mädchens zu gewinnen. Denn die Liebe des Mädchens kann er nur gewinnen, wenn er sich auf die gleiche Ebene mit ihm begibt.[3] Erhebt er das Mädchen aber zu sich und macht es zur Königin, so können weder er noch das Mädchen sicher sein, ob es wirklich ihn liebt oder nicht nur vom Glanz der neu gewonnenen Möglichkeiten geblendet ist.[4] Die einzige Möglichkeit, seine Liebe zu gewinnen, ist die, Knecht zu werden und so an (fehlender) Machtfülle ganz und gar ihm gleich zu sein.

Diese Notwendigkeit besteht – so die Überlegung Kierkegaards – in gleicher Weise für Gott in seiner schlechthin grundlosen und unableitbaren Liebe zum Menschen. Wenn Gott unsere Liebe gewinnen will, muss er ein Mensch werden, Knechtsgestalt annehmen und auf alle Machtfülle verzichten.

> „Denn das ist die Unergründlichkeit der Liebe, nicht zum Spaß, sondern in Ernst und Wahrheit von gleicher Art wie der Geliebte sein zu wollen, und dies ist die Allmacht der entschlossenen Liebe, das zu können, was weder der König noch Sokrates vermochten, weshalb ihre angenommene Gestalt doch eine Art Betrug war."[5]

[3] Es wäre jedenfalls eine sehr merkwürdige Form der Zuneigung, wenn der Liebende nichts dabei findet, wenn die von ihm Geliebte unendlich schlechter gestellt ist als er. „Kann sie [die Gleichheit zwischen den Liebenden; Vf.] nicht zustande gebracht werden, dann wird die Liebe unglücklich [...], weil sie einander nicht verstehen können" (KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 28). Insofern strebt die Liebe danach gleich zu machen, „was ungleich war" (KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 27).

[4] Vgl. KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 29: „So hätte der König sich vor dem armen Mädchen zeigen können in all seiner Pracht, die Sonne seiner Herrlichkeit vor ihrer Hütte aufgehen lassen, auf den Fleck scheinen lassen, wo er sich vor ihr zeigte, und sie sich selbst in anbetender Bewunderung vergessen lassen. Aber den König konnte das nicht befriedigen, er wollte nicht seine Verherrlichung, sondern die des Mädchens." Und auch wenn er diese Verherrlichung durch Erhöhung des Mädchens in seiner Herrlichkeit zustandebringen wollte, bliebe offen, ob sie nicht am Ende nur ihre eigene Verherrlichung, nicht aber den sie liebenden König lieben würde.

[5] KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 32.

Anders als der König in der Geschichte nimmt Gott die Knechtsgestalt also nicht nur zum Schein an, sondern gibt sich ganz und gar dem von ihm aus Freiheit gewählten Gegenüber in dieser Gestalt hin. Gott kehrt – wie bereits Schelling deutlich macht – sein Innerstes nach außen, setzt sich dem Menschen aus und offenbart sich so „in seiner Schwäche für den Menschen."[6] Denn Gott will nichts als die Liebe des Menschen und ist bereit, dafür alle Auswirkungen der von ihm umworbenen Freiheit auf sich zu nehmen und den Menschen also nur mit den Mitteln der Liebe für sich zu gewinnen. Deshalb gilt:

> „Aber die Knechtsgestalt war nicht bloß angenommen, deshalb muß der Gott alles leiden, alles dulden, alles versuchen, in der Wüste hungern, in Qualen dürsten, im Tode verlassen sein, absolut gleich dem Geringsten – sehet, welch ein Mensch! [...] Jede andere Offenbarung wäre für die Liebe ein Betrug, weil sie entweder zuerst eine Veränderung mit dem Lernenden vorgenommen haben müßte [...] und vor ihm verborgen hielte, daß dies notwendig war, oder leichtsinnig darüber unwissend geblieben sein müßte, daß das ganze Verständnis eine Täuschung war."[7]

Die einzige Möglichkeit für den vom Christentum verkündigten Gott der Liebe, unsere Liebe zu gewinnen, besteht also darin, dass er Knechtsgestalt annimmt und uns so in der Preisgabe seiner Macht und Herrlichkeit von gleich zu gleich umwirbt. Denn die Zusage von Liebe ist ohne demütige Selbsterniedrigung hin zum Niveau des

[6] WERBICK, Jürgen: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 40). Münster: Lit 2004, 126; vgl. DERS.: *Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters*. In: MANEMANN, Jürgen / METZ, Johann Baptist (Hgg.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 12). Münster: Lit 1998, 156–165, hier 157f.: „Gottes Schwach-‚Werden' eröffnet den Menschen die Möglichkeit einer ‚persönlichen' Beziehung zu ihm, da es ihm Gottes ‚Innerstes' erschließt. [...] Schelling denkt Kenose hier tatsächlich als *Ent-äußerung:* Sie kehrt nach außen, was nicht in Gott verschlossen bleiben kann; und so eröffnet sie die Möglichkeit eines ‚Herzens-Verhältnisses'." Zu Schellings Theologie der Kenosis vgl. einführend TILLIETTE, Xavier: *Philosophische Christologie. Eine Einführung.* Aus dem Franz. übertr. v. J. Disse. Freiburg i.Br.: Johannes 1998, 200–207.

[7] KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 32f.

Anderen nicht möglich.[8] Die Liebende braucht den Geliebten und will von ihm abhängen; sie kann nicht souverän von ihm bleiben.[9] In diesem Sinne zeigt sich auch Gottes Souveranität und Freiheit darin, dass er auf die Unabhängigkeit vom Menschen verzichtet und sich von ihm bestimmen lassen will,[10] indem er Knecht wird und um die Liebe des Menschen wirbt.

Bei aller Konsistenz dieser Grundidee stellen sich gleichwohl zumindest zwei Anschlussprobleme, die die Christologie bis heute in Atem halten und die in diesem Beitrag wenigstens kurz bedacht werden sollen. Wie kann Gott uns als Gott in seiner Liebe nahe sein, wenn er diese Liebe nur offenbaren kann, wenn er nicht mehr Gott ist? Oder anders gewendet: Wie kann Gott Knecht *werden* und doch gerade dadurch der Gott der Liebe *sein*, dem ich mich im Glauben überantworten kann? Neben dieser ontologischen Frage stellt sich aber auch die gnoseologische: Wie kann der Mensch erkennen, dass ihm im Knecht Gott begegnet, ohne dass dadurch die Möglichkeit der Liebe widerrufen würde? Wie kann also die Unerkennbarkeit Gottes gewahrt bleiben, die Voraussetzung dafür ist, dass die Zuwendung zum Knecht allein aus Liebe geschieht, ohne dass das Bekenntnis zum menschgewordenen Gott pure Willkür wird? Oder ist das Bekenntnis zum menschgewordenen Gott etwa schon als solches Widerruf der soeben konzipierten Menschwerdung Gottes, die ja nur erfolgt ist, um die Liebe des Menschen zu gewinnen?

[8] Vgl. VARILLON, François: *L'humilité de Dieu*. Paris 1974, 70: „On ne peut regarder de haut quelqu'un à qui l'on dit ‚Je t'aime'. [...] Un regard qui signifie ‚Je vaux plus que toi' ne peut pas dire ‚Je t'aime'."

[9] Vgl. VARILLON: *L'humilité de Dieu*, 70: „Quand on aime, on veut dépendre: ‚Je te suivrai jusqu'au bout du monde.' Le plus aimant est le plus dépendant. [...] Si l'amour n'est pas un aspect de Dieu, mais Dieu même, vouloir dépendre qualifie son être. [...] Cette dépendance [...] est pure tension vers l'autre, ou attention à l'autre, comme celle de la mère par rapport à son enfant."

[10] Vgl. VARILLON: *L'humilité de Dieu*, 71: „Dieu est souverainement indépendant, donc libre. Mais libre d'aimer et d'aller jusqu'au bout de l'amour. Le bout de l'amour, c'est le renoncement de l'indépendance."

## 1. Zur ontologischen Grundlage des Inkarnationsglaubens

Die erste der soeben gestellten Fragen ist keine andere als die nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus. Denn das Bekenntnis zur vollen Menschheit Jesu war der Alten Kirche ja nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil nur bei der Wahrung der Integrität seiner menschlichen Natur Erlösung gedacht werden kann. Nur wenn Gott wirklich Knecht geworden ist und also ganz und gar Mensch war, ist die letzte Hoffnung unserer Liebe erfüllt, ist die Offenbarung kein Betrug.

Doch andererseits gilt genauso, dass diese Knechtsgestalt nur dann unser Leben entscheidend verändert, wenn sie in strengem Sinne die Wirklichkeit des uns in Liebe zugewandten Gottes ist. Ist sie nicht die Wirklichkeit Gottes selbst, so ist dieser Knecht nur eine liebenswerte, aber letztlich gescheiterte Existenz mehr im Vernichtungskampf der Geschichte. Wie kann nun aber gedacht werden, dass Jesus Christus zugleich Gestalt der göttlichen Liebe und doch ganz und gar Mensch ist?

So richtig die zu dieser Frage führenden Grundintentionen der Zwei-Naturen-Lehre sind, so unmöglich ist es, eine (auch heute noch) befriedigende metaphysische Rahmentheorie zu finden, die es erlaubt, ein Wesen zu denken, das sowohl eine unverkürzte menschliche als auch eine unverkürzte göttliche Natur hat.[11] Will man nicht die Aporetik der Zwei-Naturen-Lehre zum Anlass nehmen, der Theologie insgesamt einen aporetischen Denkstil zu verordnen,[12]

[11] Vgl. zur Aporetik der Zwei-Naturen-Lehre ESSEN, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie* (= ratio fidei 5). Regensburg: Pustet 2001, 192–205.

[12] In diesem Sinne meint etwa HOFF, Gregor Maria: *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie.* Paderborn u.a.: Schöningh 1997, 218–299, „Chalkedon als Paradigma aporetischer Interpretation für die Christologie" (220) ansehen und damit alle „christologische[n] Reflexion auf eine unhintergehbare, unabweisbare Aporetik" festlegen zu dürfen (236). Aus Hoffs Darstellung der „Unmöglichkeit einer christologischen Auflösung, einer theoretisch befriedigenden Deutung des Grundproblems der gottmenschlichen Einheit" folgt in meinen Augen allerdings nicht die Durchbrechung unserer Vorstellungen „auf diese eine Aporie hin, die letztlich Gott selbst ist" (beide Zitate: 296). Vielmehr wird überhaupt die Möglichkeit sinnvoller Vorstellungen und intelligibler Begriffe in der Theologie

bleibt deshalb nur die Möglichkeit, die zu bewahrenden Grundintentionen der Zwei-Naturen-Lehre begrifflich neu zu fassen.

Diesen beispielsweise von Pannenberg eingeschlagenen Weg hat neuerdings Georg Essen aufgenommen und eine Neubestimmung der neuchalkedonischen Enhypostasielehre in der Begrifflichkeit neuzeitlichen Freiheitsdenkens versucht. Dabei geht er von Pannenbergs viel zitierter Einsicht aus, dass Jesus gerade aufgrund seiner besonderen Art des Menschseins Gott ist.[13] Diese Aussage versucht Essen dadurch zu präzisieren, dass er von einer formellen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos spricht.[14] Allerdings wird in Essens Ausführungen auf den ersten Blick nicht ganz klar, was er mit dieser Rede von einer formellen Identität genau meint. Einerseits scheint er an so etwas wie numerische Identität zu denken und betont ohne jede Einschränkung, dass „die Freiheit des Menschen Jesus keine andere sein [könne; Vf.] als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst."[15] Auf dieser Linie liegt auch Essens Überlegung, dass die „Lebensgeschichte Jesu für den inkarnierten ewigen Sohn eine Fortbestimmung seines göttlichen Personseins bedeutet, die seine ewige Selbstidentität als Sohn nicht aufhebt."[16]

Andererseits besteht er ganz im Einklang mit seinem Lehrer Thomas Pröpper darauf, dass die Freiheit Jesu dem Wesensgesetz menschlicher Freiheit ausgesetzt bleibt und insofern ihre eigene Bestimmtheit nur auf material bedingte Weise zum Ausdruck bringen kann.[17] Insofern wird man von der menschlichen Freiheit Jesu

durchbrochen, so dass ich nicht sehe, wieso die Rede von einer Aporie, die Gott ist, nicht in Beliebigkeit enden sollte.

[13] Vgl. ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 206–241, als ausführliche Explikation des Schlüsselsatzes Pannenbergs: „Als dieser Mensch ist Jesus Gott."

[14] Vgl. nur ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 295.

[15] ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 291.

[16] ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 312.

[17] Vgl. ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 310f. Etwas unglücklich ist in diesem Zusammenhang, dass bei der Rede von der *formellen* Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des Sohnes Gottes der gleiche Terminus verwendet wird wie bei der Rede von der *formellen* Unbedingtheit, die jeder Freiheit per definitionem zukommt und die insofern nicht als Anknüpfungspunkt für die Identität der Freiheit Jesu mit der des Logos dienen kann.

nicht sagen können, dass sie wie die Freiheit des Logos in der „Einheit von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhalts“[18] existiert. Vielmehr dürfte diese in Gott vollkommene Einheit aufgrund der materialen Bedingtheit menschlicher Freiheit im Menschen Jesus gebrochen bzw. allenfalls auf symbolische Weise verwirklicht sein.

Die ontologische Besonderheit der Freiheit Jesu fasst Essen denn auch nicht in einer hier vorliegenden Durchbrechung des Wesensgesetzes menschlicher Freiheit, sondern in Jesu Bewusstsein unvermittelter Unmittelbarkeit des Vaters.[19] Jesu Besonderheit besteht ihm zu Folge also darin, sich in seiner Freiheit „ursprünglich aus der bedingungslosen Zuwendung des Vaters bestimmen“[20] zu lassen. Die Freiheit Jesu ist nach Essen also insofern identisch mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos, als sie sich wie diese aus der unvermittelten Unmittelbarkeit des Vaters bestimmt.

Fragwürdig bleibt an dieser Stelle von Essens Konzeption allerdings, wie ein solch unvermittelter Bezug auf Gott bei menschlicher Freiheit gedacht werden kann.[21] Denn die leibliche Verfasstheit des

[18] Dieser Punkt ist allerdings nicht in allen Wendungen Essens eindeutig. Zumindest die Formulierung ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 297, könnte auch eine weitergehende Identität der Freiheiten meinen. Die Aufnahme der zitierten Formel an anderer Stelle (ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 306, 310) macht aber deutlich, dass Essen hier nur den immanenttrinitarischen bzw. prä-inkarnatorischen Bereich im Blick haben kann.

[19] Vgl. ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 289.

[20] ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 308. Jesus ist also auf einmalige Weise von der Liebe Gottes bestimmt und sich „seiner ursprünglich-unmittelbaren Beziehung unvermittelt gewiß und mit dessen Liebe einig“ (ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 295); „unmittelbar bezieht sich [dabei; Vf.] das Selbstbewußtsein Jesu nicht auf den göttlichen Logos als die zweite trinitarische Person, sondern auf Gott den Vater, mit dessen Willen er sich eins wußte“ (ESSEN: *Die Freiheit Jesu,* 283).

[21] Vgl. die in eine ähnliche Richtung gehende Nachfrage von MENKE, Karl-Heinz: *Anmerkungen zu Magnus Striets „Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung“.* In: WALTER, Peter (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (= QD 216). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 154–165, hier 165, danach, „wie man widerspruchsfrei denken soll, dass die *göttliche* Freiheit – d.h. ja die Einheit von ursprünglich-unbedingtem sich Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhaltes – *als solche*

Menschen und die Tatsache, dass er sich zu Gott und Welt nur vermittelt durch geschichtliche Zeichen in ein Verhältnis setzen kann, schließen den Gedanken der Unmittelbarkeit in meinen Augen aus. Zudem scheint mir auch innertrinitarisch die Einheit zwischen Logos und Vater nicht ohne den Geist denkbar zu sein, so dass die Rede von einer unvermittelten Bezugnahme der einen Person auf die andere zumindest missverständlich ist. Gerade auch im Blick auf das gleich noch zu explizierende biblische Zeugnis wäre deshalb zu überlegen, ob man nicht von einer im Geist vollzogenen besonderen Vertrautheit Jesu mit dem Vater und seinem Hineinfinden in dessen Willen sprechen könnte.

Sollte mit Unmittelbarkeit bei Essen in diesem Sinne einfach die besondere Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters gemeint sein, fragt sich allerdings, wie diese als ontologische Kategorie gedacht werden könnte. Überhaupt scheint die Rede von Unmittelbarkeit eines Verhältnisses ebenso wie die Behauptung besonderer Vertrautheit eher eine phänomenologische als eine ontologische Kategorie zu sein.[22]

Vielleicht sollte man es also auf ontologischer Ebene bei der bewusst vagen und formalen Auskunft belassen, dass die Besonderheit der Freiheit Jesu darin besteht, dass er sich im Laufe seines Lebens ganz und gar dazu bestimmt hat, seine Freiheit vom Willen des Vaters her füllen zu lassen und auf diesen hin zu leben. Die ontologische Besonderheit Jesu Christi bestünde dann darin, dass er

bzw. *selber* geschichtlich in der unabschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit existiert."

[22] Wie man die Sache auch dreht und wendet: An dieser Stelle scheinen mir die von Essen kritisierten Probleme der Zwei-Naturen-Lehre auch in seiner Konzeption wiederzukehren. Dennoch kann man in seinen Überlegungen einen begrifflichen Gewinn sehen und die hier wiederkehrenden Probleme als Implikat jeder Rede vom Absoluten anerkennen. Aporetisch wird diese Situation erst dann, wenn man meint, an irgendeiner Stelle eine Univozität in der Rede von Gott und Mensch etablieren zu können – einen Anspruch, den allerdings sowohl G. Essen als auch der eng mit ihm verbundene M. Striet ausdrücklich erheben (vgl. ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 334, Fn. 57; STRIET, Magnus: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* [= ratio fidei 14]. Regensburg: Pustet 2003, 204–211). Dem wäre gerade vom trinitarischen Hintergrund des Kenosisgedankens her entschieden zu widersprechen und die analoge Struktur jeder Rede von Gott entgegenzuhalten.

„seine personale Identität darin [findet; Vf.], Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. [...] Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein."[23]

Die Bestimmung der eigenen Freiheit zur vollmächtigen Darstellung des Willens des Vaters bleibt – da ist Essen Recht zu geben – in der Kenosis des Logos dem Wesensgesetz menschlicher Freiheit unterworfen. Sie kann sich deshalb – in der Terminologie Essens gesprochen – in Jesus von Nazareth nur auf material bedingte Weise realisieren. Während der prä-inkarnatorische Logos ganz aus der Fülle des Vaters lebt und dadurch die umfassende Wirklichkeit von Liebe realisiert, kann derselbe Logos als Mensch gewordener nur noch Realsymbol dieser Liebe sein, weil er dem Wesensgesetz der Freiheit entsprechend die Wirklichkeit der Nähe des Vaters nur auf symbolische Weise zum Ausdruck bringen kann. Trotzdem handelt es sich um denselben Logos, der sich in Jesus von Nazareth fortbestimmt.

Auf das oben skizzierte Szenario Kierkegaards angewendet bedeutet das, dass der Mensch gewordene Logos dadurch, dass er das Wesensgesetz menschlicher Freiheiten und die damit verbundene Diastase von formeller Unbedingtheit und materialer Bedingtheit der Freiheit auf sich genommen hat, tatsächlich vorbehaltlos auf die gleiche Ebene mit uns Menschen gekommen ist. Er verfügt weder über supranaturale Eigenschaften noch über eine Rückkehroption in die immanenttrinitarische Fülle und Reinheit Gottes. Somit erfüllt er tatsächlich die Bedingung, Knecht geworden zu sein, und steht insofern so auf unserer Ebene, dass uns echte Liebe zu ihm möglich ist. Fraglich ist allerdings, wie er dabei als das definitive Zusagewort Gottes erkannt werden kann. Auch wenn man bis zu diesem Punkt mitgehen kann, bleibt also die gnoseologische Frage ungelöst, wie

[23] WERBICK: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, 129; vgl. SCHMIDBAUR, Hans Christian: *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung* (= MthS.S 63). St. Ottilien: EOS 2003, 165: „[S]ein Personsein besteht vielmehr darin, den göttlichen Willen zu empfangen und zu kennen. Oder anders gesagt: Er ist der väterliche Wille im Modus des Empfangenseins, getragen von einer ewigen zweiten Person."

erkannt werden kann, dass Jesus von Nazareth in einer solchen einzigartigen Vertrautheit mit dem Vater lebte, dass er durch die Realisierungsweise seiner Freiheit unverbrüchliche Gemeinschaft mit dem Vater ermöglicht.

## 2. Die Frage nach dem Erkenntnisgrund des Inkarnationsglaubens

Die dadurch aufgerissene Frage nach der Erkennbarkeit der Inkarnation beantwortet Essen einerseits ebenso wie Hans Kessler mit dem Hinweis auf „Jesu Gottvertrauen und Gottverbundenheit als Mitte seines Lebens."[24] Dabei wählt er im Anschluss an Pannenberg einen indirekten Weg, um die Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos aufzuweisen. Dieser Weg geht von der Vertrautheit und einzigartigen Nähe zum Vater aus, die Jesus in seinem Selbstverständnis prägen. Jesu Besonderheit besteht demnach nicht in irgendeiner besonderen Beziehung zum Logos, sondern in seiner Einheit mit dem Vater bei gleichzeitiger Unterschiedenheit von ihm.[25]

Andererseits scheint Essen diesen Hinweisen (wiederum wie Kessler) nicht ganz zu trauen, insofern er offenbar den Auferstehungserfahrungen eine *de facto* und *de iure* unabdingbar konstitutive Rolle für den Inkarnationsglauben zuschreibt.[26] Diese Position bringt aber – unabhängig von den von H. Verweyen immer wieder genannten Folgeproblemen für die Inkarnationstheologie, Theodizeeproblematik sowie das Verhältnis der Jünger erster und

[24] Essen: *Die Freiheit Jesu*, 295; vgl. Kessler, Hans: *Christologie*. In: Schneider, Theodor (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos 1992, 239–442, hier 295.

[25] Vgl. Essen: *Die Freiheit Jesu*, 207; zum Verhältnis zu Pannenberg vgl. Essen: *Die Freiheit Jesu*, 271f.

[26] Vgl. Kessler, Hans: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Erweiterte Neuausgabe. Würzburg: Echter 2002; Essen, Georg: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (= TSTP 9). Mainz: Grünewald 1995.

zweiter Hand[27] – Schwierigkeiten bei der Beantwortung der eingangs gestellten Frage mit sich. Wenn Gott, wie zu Beginn dieses Kapitels betont, unsere Liebe nur gewinnen kann, indem er ganz und gar Knecht wird, darf es keinen Moment in der Beziehung zwischen Gott und Mensch geben, in dem seine Kenosis widerrufen wird. Auch Auferstehung darf kein Widerruf der Kenosis sein. Sie darf – im Bild gesprochen – nicht der Moment sein, in dem der König dem armen Mädchen seine vorher verborgene Macht und Herrlichkeit offenbart, weil sonst das Mädchen doch wieder nur aufgrund der Herrlichkeit des Knechtes lieben würde. Einer Liebe, die die als Triumph gedeutete Auferstehungserfahrung als gnoseologische Basis verwendet, bleibt die Möglichkeit unbedingter Realisierung versagt. Auferstehung kann im Rahmen des Inkarnationsglaubens also nicht als (offensichtlicher, für alle sichtbarer) Triumph über den Tod gedeutet werden; „denn der Glaube, der triumphiert, ist das Lächerlichste von allem."[28]

Die Kategorie der Auferstehung bringt aus fundamentaltheologischer Sicht also erhebliche Schwierigkeiten mit sich, wenn sie in einer triumphalistischen Weise als Sachgrund des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus verwendet wird. Ich will deshalb im Folgenden versuchen, die Frage nach dem Erkenntnisgrund des Inkarnationsglaubens zumindest zunächst unabhängig vom Auferstehungsglauben zu formulieren. Dabei will ich so vorgehen, dass ich den bereits von Essen und Pannenberg vorgezeichneten Weg eines indirekten Aufweises der strukturellen Übereinstimmung der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos weiterverfolge.[29]

[27] Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen: *„Auferstehung" – ein Wort verstellt die Sache*. In: DERS. (Hg.): *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* (= QD 155). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1995, 105–144; DERS.: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. 3., vollst. überarb. Aufl. Regensburg: Pustet 2000, 338–362.

[28] KIERKEGAARD: *Philosophische Brocken*, 98.

[29] Da ich nicht sehe, wie eine geschaffene Freiheit mit einer ungeschaffenen formell identisch sein kann, spreche ich anders als Essen lieber von einer strukturellen Übereinstimmung, um anzudeuten, dass sich die Freiheit Jesu in der gleichen Weise vollzieht wie die Freiheit des innertrinitarischen Logos.

In diesem Zusammenhang gilt es einerseits die Suchbewegungen einer Christologie von unten aufzunehmen, andererseits diese aber mit den grundlegenden Einsichten einer Christologie von oben und der damit zusammenhängenden Trinitätslehre zu vermitteln.

Geht man induktiv in einer Suchbewegung von unten an das Leben Jesu von Nazareth heran, so gibt es zwei Eigenschaften Jesu, die angesichts der bis jetzt entwickelten Begrifflichkeit besonders ins Auge fallen.[30] Da ist zum einen sein oben bereits ins Feld geführter besonders vertrauter Umgang mit seinem Abba im Himmel. Zum anderen fällt auf, dass sein Umgang mit seinen Mitmenschen frei von jeder ausgrenzenden Angst gewesen zu sein scheint.

Fasst man mit Kierkegaard die Angst um sich selbst als Wurzel der Sünde,[31] kann man völlig im Einklang mit der kirchlichen Tradition ein entscheidendes Moment der Besonderheit Jesu also dadurch charakterisieren, dass aufgrund seiner besonderen Beziehung zu seinem Vater im Himmel die Angst letztlich keine Macht über ihn hatte. Als begrenzter Mensch, der er war und blieb, musste er doch niemanden ausgrenzen, weil er oder sie ihm fremd war und dadurch Angst machte. So ging er partnerschaftlich mit Frauen um, heilte Kranke und Aussätzige durch seine Berührung und Nähe und nahm Partei für die Menschen am Rande der Gesellschaft. Statt sich ängstlich von Sündern und Unreinen fernzuhalten, forderte er dazu auf, alle diskriminierenden Grenzen und Trennungen zu beseitigen. Die von der Dorfgemeinschaft Misshandelten und nach der offiziellen Doktrin von Gottes Liebe Ausgesperrten lud er zu seinen fröhlichen Gastmählern in den galiläischen Dörfern ein. Alle, die mitfeiern wollten, waren ihm willkommen.

Insofern wird man auch in der Perspektive der historisch-kritischen Methode zum einen zugeben dürfen, dass Jesus sich vom

[30] Vgl. als kurze Zusammenstellung der wichtigsten Fakten zum historischen Jesus HOPPE, Rudolf: *Jesus*. In: Impulse Nr. 60 (2001) 2–6; MERKLEIN, Helmut: *Jesus, Künder des Reiches Gottes*. In: KERN, Walter / POTTMEYER, Hermann J. / SECKLER, Max (Hgg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung*. 2., verb. u. aktualisierte Aufl. Tübingen/Basel: Francke 2000, 115–139.

[31] Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Der Begriff Angst*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus [2]1983, 60f.; PRÖPPER, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2., wesentl. erw. Aufl. München: Kösel 1988, 201.

Vater gesandt fühlte und seine Freiheit darin aufgehen ließ, auf seinen himmlischen Vater zu verweisen. Zum anderen wird man festhalten dürfen, dass es gerade diese Beziehung vom Vater her und auf den Vater hin war, die Jesus das Selbstbewusstsein gab, anderen Menschen Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln und sie in ihrer Andersheit anzuerkennen.

Hält man also als grundlegende Identitätsmerkmale Jesu seine besondere Beziehung zum Vater und seine in dieser Beziehung wurzelnde erkennende Anerkennung anderer Freiheit fest, dann weist Jesu Freiheit genau die Merkmale auf, die auch die Freiheit des innertrinitarischen Logos ausmachen. Denn der innertrinitarische Sohn geht ganz darin auf, vom Vater her und auf den Vater hin zu sein, und ist gerade dadurch mit dem Vater zusammen (in der Hauchung des Heiligen Geistes) die Ermöglichung von vollkommener Gemeinschaft und Liebe mit anderer Freiheit. Nur von einem Menschen, der ganz darin aufgeht, vom Vater her und auf den Vater hin zu sein, der also aus einer einzigartigen Vertrautheit mit dem Vater lebt und immer von sich weg auf diesen hin verweist, und der durch diese Bindung an den Vater allumfassende, angstfreie Gemeinschaft ermöglicht, kann deshalb ausgesagt werden, dass sich in seiner Freiheit die Freiheit des innertrinitarischen Sohnes verwirklicht.[32]

Die damit gegebene strukturelle Übereinstimmung der Freiheit des innertrinitarischen Sohnes mit der Freiheit Jesu von Nazareth ist dabei der ontologische Grund dafür, Jesus eine erkennende Anerkennung jeder Andersheit zuzutrauen, die vor Gott Bestand haben soll. Trinitarische Gemeinschaft bedeutet nämlich nicht die Anerkennung jeder beliebigen Andersheit, sondern ermöglicht gerade die Anerkennung von solcher Andersheit, die andere Andersheit und Differenz setzt und zulässt. Zugleich ist Andersheit innertrinitarisch die Ermöglichung von Identität und Einheit. Ob die Andersheit des

[32] Es würde in diesem Zusammenhang zu weit führen, auf die Frage einzugehen, ob eine solche strukturelle Übereinstimmung auch noch von anderen Freiheiten ausgesagt werden kann oder exklusiv von Jesus von Nazareth ausgesagt werden muss. Vgl. zu meiner Position zur damit zusammenhängenden Diskussion um die Theologie der Religionen einstweilen STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* In: ZKTh 124 (2002) 294–311.

Anderen in letzter Instanz der Möglichkeit anderer Differenz und der Möglichkeit versöhnter Verschiedenheit widerspricht, kann ein Mensch im Letzten nur dann beurteilen, wenn er ganz aus der Verschiedenheit konstituierenden Einheit mit Gott lebt.

Insofern greift es zu kurz, die Besonderheit Jesu dadurch zu charakterisieren, dass man ihm zuspricht, jede Andersheit in ihrer Andersheit unbedingt anerkannt zu haben. Denn es gibt Andersheit, die andere Andersheit negiert und deren unbedingte Anerkennung die Ermöglichung der Anerkennung von anderer Andersheit zerstören würde.[33] Man wird Jesus deshalb nur eine Anerkennung solcher Andersheit zusprechen dürfen, deren Anerkennung keinen Selbstwiderspruch für die universale Intention der Anerkennung mit sich bringt. Die Besonderheit Jesu würde dann nicht darin bestehen, alle Menschen so zu lieben und zu lassen, wie sie sind, sondern in Liebe zu erkennen, welche Andersheit des Anderen in letzter Instanz sein darf und welche Andersheit entschiedenen Widerspruch braucht, um eine allumfassende Anerkennung von Andersheit zu ermöglichen. Seine Freiheit müsste dann so charakterisiert werden, dass sie gerade durch ihre ständige Bezugnahme auf und Vertrautheit mit dem Vater völlig angstfrei Andersheit des Anderen würdigen kann. Dabei ginge es um eine erkennende Würdigung, die aus der Perspektive der Liebe zu sehen vermag, welche Seiten der Andersheit des Anderen ohne Selbstwiderspruch in der universalen Intention der Anerkennung gewürdigt werden können und bei welchen Seiten entschiedener Widerspruch vonnöten ist.

Allerdings kann man Jesus auch in seinem entschiedenen Nein zur konkreten Realisation der Freiheit des Anderen (etwa bei der Tempelreinigung) zutrauen, noch in seinem Nein um die Freiheit des Anderen zu werben. Denn auch bei noch so gravierenden Verfehlungen der eigenen Freiheit bleibt der Freiheit aufgrund ihrer Wesensstruktur immer die Möglichkeit, neu die eigene Andersheit in einer Weise zu realisieren, die wieder mit der Intention universaler Anerkennung vereinbar ist. Insofern wird man Jesu Einspruch

[33] In diesem Sinne wäre die todbringende Ausübung von Gewalt gegenüber einem unschuldigen Dritten sicher keine Andersheit, die aus der Intention allumfassender Anerkennung heraus unbedingt anerkannt werden kann.

gegen den Vollzug der Freiheit des Anderen als Anerkennung nicht realisierter Möglichkeiten des Anderen verstehen können, so wie man seine Anerkennung als freisetzende Anerkennung verstehen kann, die dem Anderen zutraut, auf dem einmal beschrittenen Weg voranzukommen.

Es ist also nicht möglich, die in Christus Gestalt gewordene Intention allumfassender Liebe gnoseologisch dadurch einzuholen, dass einfach geprüft wird, ob dieser Mensch, der mit einem unerhörten Vollmachtsanspruch das jetzt schon greifbare Hereinbrechen der Herrschaft Gottes behauptet, tatsächlich jeden Menschen anerkennt. Denn Liebe muss nicht in einem positivistischen Sinne heißen, dass der andere so anerkannt und gelassen wird, wie er ist. Ob ein Mensch tatsächlich jedem Menschen gegenüber Gestalt von Gottes unbedingter Liebe ist, lässt sich ebenso wenig wissen, wie ich wissen kann, ob ein Mensch einen anderen liebt. Es gibt hier allerdings eine Reihe von (falliblen) Kriterien, die es ggf. erlauben, eine solche Aussage als vernünftig anzuerkennen. Letzte (allerdings auch wieder zeichenhaft vermittelte und damit kontingente) Gewissheit kann ich nur in dem *mir* geltenden und von mir erwiderten Akt der Liebe erfahren. Insofern kann ich mit letzter Gewissheit nur von mir sagen, dass ich von einem Menschen wirklich so erkannt und geliebt bin, wie ich sein soll. Erlebe ich in dieser Anerkennung aber eine Unbedingtheit und Entschiedenheit, die durch nichts Innerweltliches gerechtfertigt oder hergeleitet werden kann, besteht vielleicht ein Anknüpfungspunkt, um in dieser Liebe eine Wirklichkeit zu erleben, die auf mehr verweist als Menschen einander zu geben vermögen.

## 3. Ein Märchen wird wahr

Kommen wir nach diesen Überlegungen noch einmal zur Ausgangsfrage zurück, wie Gott so in seiner Knechtsgestalt erkannt werden kann, dass dem Menschen wirkliche Liebe zu Gott möglich wird. Wie also kann das Märchen wahr werden, dass der König/Gott sich dem armen Mädchen so zuwendet, dass wechselseitige, unbedingte Liebe Wirklichkeit werden kann?

Wie bereits angedeutet führt an dieser Stelle die oben angeführte Analogie Kierkegaards nicht weiter. Für das Mädchen gibt es keine Möglichkeit, im Knecht den König zu lieben. Entweder die Tarnung des Knechtes ist so perfekt, dass es tatsächlich nur den Knecht liebt, ohne dass es merken könnte, dass seine Zuwendung dem König gilt. Oder der Knecht gibt sich ihm zu erkennen, was sofort zur Folge hätte, dass entsprechend dem oben skizzierten Dilemma wirkliche Liebe unmöglich wird. Eine Offenbarung der Liebe des Königs zu dem armen Mädchen durch Annahme der Knechtsgestalt ist also unmöglich, weil entweder die Liebe des Königs durch den Knecht nicht erkennbar wird oder die unbedingte Liebe des Mädchens nicht gewonnen werden kann.

Bei näherer Betrachtung lässt sich allerdings zeigen, dass dieses Dilemma nicht für den Gott gilt, der die Liebe ist. Wenn der Gott der Liebe Knechtsgestalt annimmt und den Menschen im Knecht vorbehaltlos, ohne Vor- und Nachbedingungen erkennend liebt und anerkennt, ist die Wahrnehmung und Erwiderung dieser Liebe mehr als die Liebe zum Knecht, gerade wenn sie nur den Knecht meint. Denn der Knecht als Gestalt gewordene Liebe Gottes *ist* gerade als Knecht die ausgesagte Seite Gottes. Die Zuwendung zu ihm als Gestalt gewordener Liebe *ist* deshalb Zuwendung zum Logos. Bezogen auf Jesus von Nazareth würde gelten, dass er gerade deswegen Gottes Wesenswort ist, weil er nicht nur den Glauben an seine Liebe, sondern den Glauben an die Liebe überhaupt hervorruft.

Da die vorbehaltlose Bejahung eines anderen Menschen zugleich die Bejahung von Bejahung ist, ist sie auch Bejahung dieses Wesenswortes Gottes; die Hingabe an die Liebe zum Anderen ist zugleich Hingabe an die Liebe überhaupt. Insofern ist jede ohne Vor- und Nachbedingung ergehende erkennende Anerkennung des Anderen als des Anderen Zuwendung zu dem diese Liebe vollziehenden Gott. Eben deshalb hat ja schon Rahner völlig zu Recht nicht nur die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe,[34] sondern auch die in jedem to-

[34] Vgl. RAHNER, Karl: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*. In: DERS.: *Schriften zur Theologie VI*. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger 1965, 277–298.

talen Akt der Liebe liegende suchende Christologie herausgestellt.[35] Denn vorbehaltlose Liebe ist immer auch ein Bekenntnis zur Liebe und damit Ausgriff nach dieser Liebe als uns zugesagter letzter Wirklichkeit unseres Seins.

Wenn der Mensch im Gegenüber die Unbedingtheit bzw. den unbedingten Ernst der Liebe erfährt, erlebt er für den Augenblick dieser Erfahrung die bleibende Wirklichkeit unbedingter Liebe. Wird diese Erfahrung gedeutet als Begegnung mit dem uns in Liebe zugewandten Gott, der uns allein mit den Mitteln der Liebe an sich binden will, bedeutet dies dann keinen Verrat an der Liebe, wenn unsere Liebe weiter der uns begegnenden Knechtsgestalt gilt. Wende ich mich vorbehaltlos und unbedingt dem mir begegnenden Knecht in Liebe zu und meine ich mit meiner Liebe allein dieses mein menschliches Gegenüber, so gilt meine Liebe nicht dem mir in Herrlichkeit weit überlegenen Gott, sondern dem auf meiner Stufe stehenden Knecht und dem in dieser Gestalt verborgenen Gott, und kann deshalb vollkommen sein. Wende ich mich in meiner Liebe auf den Knecht gewordenen Gott (und nicht auf die Idee des Mensch gewordenen Gottes, die – wie alle Ideen – per definitionem nicht geliebt werden kann), so braucht meine Liebe mein menschliches Gegenüber, um Wirklichkeit zu werden, und ist abermals Liebe zum konkreten Knecht. Liebe zu Gott ist sie unabhängig von ihrer ursprünglichen Intention dadurch, dass sie sich dem Anderen total und in rückhaltlosem Vertrauen übereignet, ohne dabei blind für die Eigenart und Andersheit des Anderen zu werden.

Objektiv kann der Liebe allerdings nur dann Unbedingtheit zugesprochen werden, wenn sie tatsächlich todüberwindende Kraft entfaltet. Insofern ist das Bekenntnis zur Auferstehung des Anderen notwendiger Ausdruck des Vertrauens in den uns Menschen in Liebe zugewandten Gott. Eine Auferstehungserfahrung ist die Erfahrung des Augenblicks, in dem diese todüberwindende Kraft für mich anfanghaft erlebbar wird; christlicher Auferstehungsglaube ist das Be-

[35] Vgl. DERS.: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg/Basel/Wien: Herder [5]1976, 288f.

kenntnis dazu, dass diese Erfahrung in Christus geschichtlich greifbare Wirklichkeit geworden ist.[36]

Bei allem Vertrauen in die in Christus offenbar gewordene todüberwindende Kraft der Liebe bleibt es aber dabei, dass die Gestalt der Zuwendung Gottes in Jesus Christus gerade dadurch Liebe des Menschen zu diesem Mensch gewordenen Gott ermöglicht, dass sie an keiner Stelle den Weg der Kenosis des Logos durchbricht. Denn nur so lässt uns Gottes Zuwendung die Möglichkeit aus freien Stücken in seine Liebe einzuwilligen, und nur so bleibt der Glaube an Jesus Christus kontingente, aber gerade dadurch unableitbare, ein Freiheitsverhältnis zu Gott ermöglichende Tat der Liebe.

*Abstract*
*The paper tries to elucidate the concept of incarnation on the ontological and the epistemological level. The starting point of the reflection is Kierkegaard's question how a powerful king can win a poor girl's heart. The author searches for an answer by exploring the concept of kenosis. He understands the unconditional human love of the servant as an answering offering to God who tries to win his heart by giving up all means of power.*

[36] Auferstehung als Erkenntnisgrund des Inkarnationsglaubens ist sicher dann nichts als Fiktion, wenn sie für ein ausweisbares Faktum gehalten werden kann, weil sie dann das Faktum der Inkarnation als um Liebe werbender unbedingter Liebe widerrufen würde. Insofern könnte man fast sagen: Erst wenn Auferstehungserfahrung in Bildern bewusst als Fiktion gestaltet wird, muss das dahinter stehende Faktum der den Tod überwindenden Liebe nicht als Fiktion gewertet werden.