



STEP 16/2

Thomas Marschler / Thomas Schärfl (Hg.)

# Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus

Band 2  
Inkarnation

 **Aschendorff**  
Verlag

Thomas Marschler/Thomas Schärfl (Hg.)  
Herausforderungen und Modifikationen  
des klassischen Theismus  
Band 2

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von  
Thomas Marschler und Thomas Schärfl

Band 16/2

Editorial Board

Klaus Arntz, Peter Hofmann, Thomas Marschler, Uwe Meixner,  
Thomas Schärfl, Christian Schröer, Uwe Voigt

# HERAUSFORDERUNGEN UND MODIFIKATIONEN DES KLASSISCHEN THEISMUS

unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit  
von Alena Bischoff, Andreas Riester und Angelika Wimmer

herausgegeben von  
Thomas Marschler und Thomas Schärfl

Band 2  
Inkarnation

 **Aschendorff**  
Verlag

Münster  
2020

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der John Templeton Foundation



© 2020 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER  
[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☺

ISBN 978-3-402-11822-1

ISBN (E-book-PDF): 978-3-402-11823-8

# Inhalt

|                               |   |
|-------------------------------|---|
| Vorwort der Herausgeber ..... | 1 |
|-------------------------------|---|

## I. GOTTESKONZEPT, GOTTES EIGENSCHAFTEN UND DIE INKARNATION

*Thomas Marschler*

|                                                                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Die Unveränderlichkeit des Logos in der Inkarnation.<br>Lösungsversuche aus der scholastischen Theologie<br>der frühen Neuzeit ..... | 11 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Benjamin Dahlke*

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Theismus und Christologie.<br>Zu einem spannungsreichen Verhältnis ..... | 43 |
|--------------------------------------------------------------------------|----|

*David Brown*

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Trinity, Incarnation, and Salvation.<br>Church and Individual Response to Change ..... | 75 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|

## II. METAPHYSIK UND HYPOSTATISCHE UNION

*Thomas Schärfl*

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Metaphysische Modellierung der Hypostatischen Union.<br>Eine Erprobung von Analogien ..... | 99 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Timothy Pawl*

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| The Metaphysics of the Incarnation.<br>Christ's Human Nature ..... | 131 |
|--------------------------------------------------------------------|-----|

*Oliver Crisp*

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| Assuming Human Flesh ..... | 149 |
|----------------------------|-----|

*Johannes Grössl*

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Die Sündlosigkeit Jesu als logische Herausforderung für die christliche<br>Zweinaturenlehre ..... | 163 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## Inhaltsverzeichnis

### III. INKARNATION, LEIBLICHKEIT UND KOSMOS

*René Dausner*

Deus Homo.

Dogmatische Reflexionen zum Inkarnationsgedanken in der phänomenologischen Tradition ..... 197

*Erwin Dirscherl*

Körper – Leib – Inkarnation.

Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes ..... 219

*Uwe Meixner*

Kenosis und Sophiologie.

Sergej Bulgakows spekulative Theologie der Inkarnation ..... 227

*Niels Henrik Gregersen*

Deep Incarnation and Chalcedon.

On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of *mixis* ..... 253

Verzeichnis der Autoren ..... 289

Namensregister ..... 291

## Vorwort der Herausgeber

Mit diesem zweiten Band komplettieren wir die Dokumentation unserer Augsburger Tagungen im Rahmen des internationalen *Analytic Theology*-Projekts, die in den Jahren 2017 und 2018 der Relevanz zweier zentraler Glaubensüberzeugungen des Christentums für das Verständnis des Wesens und der Eigenschaften Gottes nachgegangen sind. Viele der im ausführlichen Einleitungsbeitrag des ersten Bandes gemachten Feststellungen gelten auch für die Ausweitung des trinitätstheologischen Diskurses auf die Inkarnationstheologie im vorliegenden Buch. Durch die Inkarnationsthematik stellt sich die Frage nach der Modifikations-, ja Revisionsbedürftigkeit des klassischen Theismus sogar verschärft und lässt nach Denkformen Ausschau halten, die ein Werden Gottes in den Gottesbegriff integrieren können.

Der vorliegende Band befasst sich aber auch mit jenen konzeptionellen Problemen, die sich aus der metaphysischen Rahmung des Inkarnationsgedankens ergeben. In eben diesen Konstellationen wird die traditionelle Lehre von den Eigenschaften Gottes noch einmal neu zum Brennpunkt – etwa wenn gefragt werden muss, wie die eine Person Jesu verschiedenartige Eigenschaften, die je der göttlichen und der menschlichen Natur zugeschrieben werden müssen, auf sich vereinigen kann. Die Behandlung christologischer Themen ist in der am analytischen Paradigma orientierten theologischen Debatte seit den 1980er Jahren des letzten Jahrhunderts in zunehmender Intensität festzustellen. Ein Buch von Thomas V. Morris von 1984 hat dazu wesentliche Anstöße gegeben<sup>1</sup>. Mittlerweile wurde die Diskussion auf die Entwicklung umfassender Modelle für eine „Metaphysik der Inkarnation“<sup>2</sup> und die Erörterung diverser Folgefragen ausgeweitet, die sich in diesem Kontext ergeben. Das Problem, wie das Dogma von Chalcedon in einer philosophisch adäquaten Denkform logisch konsistent und begrifflich plausibel zum Ausdruck gebracht und gegen Einwände verteidigt werden kann, stand dabei von Anbeginn im Fokus, nicht zuletzt in Abgrenzung gegen eher

<sup>1</sup> Vgl. T. V. MORRIS: *The Logic of God Incarnate*, Eugene/Or. 2001.

<sup>2</sup> Einen breiten Überblick eröffnet der Sammelband von A. MARMODORO/J. HILL (Ed.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011. Deutschsprachige Überblicke zur analytischen Inkarnationstheologie mit ausführlicheren Literaturhinweisen bieten: C. J. AMOR: Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 349–375; Th. MARSCHLER: Inkarnation, in: G. GASSER/L. JASKOLLA/Th. SCHÄRTL (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (STEP 11), Münster 2017, 545–577; B. DAHLKE, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 80), Paderborn 2017, 86–117.

funktionalistische Lesarten, wie sie in der Chalcedon-Hermeneutik der *Pluralistischen Religionstheologie* in reinster Ausprägung zu finden sind. Bekannt ist die Einschätzung von John Hick, der das Inkarnationsdogma als *mythologische* Aussage qualifiziert hat, die bestenfalls im uneigentlichen Sinn aufrechterhalten werden könne<sup>3</sup>. Für ihn stellt sich die Zweinaturenlehre als Sprachformel mit – nähme man sie wörtlich – inkonsistentem Inhalt dar, als deren Ersatz eine nicht-inkarnatorische *Inspiration Christology* vorgeschlagen wird. Gegen solche metaphorischen Interpretationen des Dogmas ebenso wie gegen einen (etwas bei Stephen Davis angedeuteten) ins Fideistische gehenden Rückzug auf das bloße Mysterium oder eine rein formalistische Erklärung im eher linguistisch-grammatikalischen Sinn haben analytische Autoren konfessionsübergreifend die entschlossene Suche nach neuen metaphysischen Verständnismodellen gestellt. Sie präsentiert sich einerseits als Rekonstruktion bzw. Modifikation klassischer Konzepte von Denkern wie Thomas von Aquin oder Johannes Duns Scotus, integriert andererseits aber auch neue ontologische Modelle und berücksichtigt spezifisch neuzeitliche und moderne Probleme der Theologie, wie neben Beiträgen zur Frage der Psychologie Jesu vor allem analytische Varianten der Kenosischristologie bezeugen.

An diesem Punkt berührt die analytische Diskussion nicht nur unmittelbar aktuelle kontinentale Diskurse, die dasselbe Motiv im Ausgang von ganz anderen philosophischen Prämissen (Idealismus, Phänomenologie, Postmoderne) und theologischen Interessen (Selbstoffenbarung Gottes, Sensibilität für menschliche Freiheit und Emanzipation, Stellung des Christentums in der säkularen Moderne, Positionierung im Verhältnis zu den eigenen jüdischen Wurzeln und im Kontext der Weltreligionen) stark machen. Kenotische Christologien implizieren darüber hinaus in direktester Weise die Notwendigkeit einer *Transformation* der am klassischen Theismus orientierten Bestimmung des göttlichen Wesens, vor allem bezogen auf Prädikate wie Einfachheit, Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit, Ubiquität und Allwissenheit.

Allerdings gibt es auch analytische Beiträge, die die starken Kenosisprämissen zu vermeiden suchen und unmittelbar zur Frage nach der Relevanz des Inkarnationsgeschehens für das Verständnis der Natur Gottes vorzudringen hoffen, wenn sie über den exakten Sinn der Konstitution bzw. Komposition der göttlichen Person des Logos in bzw. aus zwei Naturen nachdenken, ohne dabei automatisch in die Forderung nach einer paradigmatisch grundstürzenden Transformation, gar Ersetzung des klassischen Theismus einmünden zu müssen. Solche Ansätze sind in diesem Band durch die Beiträge von Timothy Pawl und Oliver Crisp repräsentiert. In genau diesem Punkt schließen zeitgenössische analytische

<sup>3</sup> Vgl. J. HICK (Ed.): *The Myth of God Incarnate*, London 1977; J. HICK: *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

Rekonstruktionsvorschläge eng an die Inkarnationsmetaphysik der Scholastik an – wie der Beitrag von Thomas Marschler zu zeigen vermag –, die ebenfalls schon intensiv auf die Frage nach einer möglichen Veränderung der ewigen göttlichen Person durch die zeitliche Annahme einer geschöpflichen Natur gestoßen war und über ontologische Konsequenzen des Unionsgeschehens diskutiert hatte. Es können aber ebenso Verbindungen zum Selbstmitteilungsdenken als dem modernen theologischen Standardparadigma der Inkarnationstheologie hergestellt werden, indem man von einer Metaphysik der Inkarnation den Bogen schlägt zum Sinn des Christusereignisses insgesamt, wie dies im Beitrag von Johannes Grössl zu diesem Band geschieht, und zu den Konsequenzen für ein offenbarungstheologisch fokussiertes Verständnis der Lebensgeschichte Jesu von Nazareth, wie dies in diesem Buch von David Brown und Thomas Schärrtl angedeutet wird.

Die elf Aufsätze dieses Buches verstehen sich wie schon die Texte des Trinitätsbandes als konkrete Beiträge zum Gespräch zwischen analytischem Denken und Entwürfen der Gegenwartstheologie, die sich anderen Traditionen verpflichtet wissen – ausdrücklich auch solchen, mit denen analytische Theologie eher selten im Dialog steht. Gerade der dritte Teil des vorliegenden Bandes weitet die Perspektive noch einmal, um einem phänomenologischen Verständnis der ‚Fleischwerdung‘ Raum zu geben und auf diese Weise die Verbindungslinien zwischen Anthropologie und Soteriologie anzudeuten. Während der zweite Teil des vorliegenden Bandes dezidiert den metaphysischen Aspekten des Inkarnationsglaubens nachgeht, bildet der erste Teil die Verbindungsstelle zu dem unter der Überschrift „Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus“ publizierten ersten Teilband. Denn hier wird – aus unterschiedlichen Richtungen – immer wieder die Frage aufgeworfen, ob die klassischen Eigenschaften Gottes nicht gerade um eines angemessenen Verständnisses der Inkarnation willen modifiziert werden müssen. Die Voten schwanken hier – was nicht anders zu erwarten sein dürfte – zwischen vorsichtiger Revision auf der einen und einem paradigmatisch grundsätzlichen Neubeginn auf der anderen Seite.

Die sich gewissermaßen unmittelbar aufdrängende Frage, ob die Inkarnation des Logos mit der *Unveränderlichkeit* Gottes vereinbart werden kann, wurde vor allem in der Scholastik der Frühen Neuzeit als ernste theologische Herausforderung empfunden. *Thomas Marschler* zeichnet die in der Jesuitentheologie dieser Epoche entfalteten Lösungsoptionen nach. Sie bemühen sich, die bei Thomas von Aquin vorgegebene Option, das „Werden“ des Logos in der Inkarnation als diesen selbst innerlich nicht berührendes Prädikat zu verstehen, zu vertiefen und vom Verdacht eines veräußerlichten Verständnisses zu befreien. Sowohl der Vorschlag des Gregor von Valencia, der ein eminentes Enthaltensein der menschlichen Natur im göttlichen Logos annimmt, als auch der mit Varianten

von der Mehrheit der Autoren eingeschlagene Weg, den Logos als in sich unbewegten Zielpunkt der hypostatischen Union zu denken, halten am strikten Unveränderlichkeitsaxiom des klassischen Theismus fest. So gelangen die Theologen zwar zu einer analytisch präzisierten Beschreibung des Inkarnationsgeschehens, betonen aber zugleich das Fehlen echter geschöpflicher Analogien für das Glaubensgeheimnis. Einen breiten Überblick zum Verhältnis von Gottes- und Inkarnationsglauben in der Theologie der Neuzeit entfaltet der Beitrag von *Benjamin Dahlke*. Dahlke zeigt zunächst, wie seit der Aufklärung rationale Theologie und der Rekurs auf Offenbarung als Grundlage für die Christologie zunehmend auseinandertreten. Christologische Reflexionen werden, wie im Wolffianismus und noch stärker bei Kant, nur noch in knapper Form beibehalten oder verlieren zumindest, wie beim Katholiken Benedikt Stattler, die bisherige enge Verbindung zur natürlichen Gotteslehre. Mit seinem Plädoyer für eine entschlossene Christologisierung im Ausgang vom Offenbarungsglauben hat Karl Barth der Theologie des 20. Jahrhunderts eine dieser neuzeitlichen Entwicklung entgegentretende Tendenz eingestiftet. Sie wurde bei evangelischen Theologen wie Jürgen Moltmann oder Eberhard Jüngel konsequent fortgesetzt. Bei ihnen findet sich eine explizite Ablehnung (klassisch) „theistischer“ Gottesvorstellungen, denen eine ganz aus der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes abgeleitete Theologie gegenübergestellt wird. *David Brown* ordnet die inkarnationstheologischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte zunächst in ihren größeren trinitätstheologischen Rahmen ein. Der starken Präsenz sozialer Paradigmen in der Trinitätstheologie entspricht die Entfaltung kenosischristologischer Entwürfe und die damit verbundene Reinterpretation bestimmter Bestände der theologischen Tradition. Brown hat selbst mit seinen Werken *The Divine Trinity* (1985) und *Divine Humanity* (2011) namhafte Beiträge zur Debatte geliefert, auf deren Thesen, kritische Rezeption und Fortentwicklung er zurückblickt. Auf der Basis moderner Reflexionen über das Wesen menschlicher Personalität plädiert Brown für eine Variante kenosischristologischen Denkens, die menschliche Offenheit für Gott und göttlich-trinitarische Selbstmitteilung zu verbinden sucht und für die sich aus dem Bereich der Kunst die Analogie eines bestimmten Verständnisses der Rolleninterpretation durch einen Schauspieler (*method acting*) als Illustration nahelegt.

Die spezifischen Fragen zur metaphysischen Rahmung des Inkarnationsgedankens werden zu Beginn des zweiten Buchteiles im Beitrag von *Thomas Schärftl* einführend erörtert und durch einen eigenen Denkvorschlag systematisch zugespitzt. Die unterschiedlichen Qualifizierungen der Menschheit Christi als *abstract nature* oder *concrete nature*, die im Zentrum heutiger Debatten der analytischen Christologie stehen, deutet er in gewisser Hinsicht als Fortsetzung des alten Konflikts zwischen antiochenischen und alexandrinischen Christologie-

entwürfen. Der von der Tradition präferierte *concrete nature view* bringt die Gefahr eines nestorianischen Verständnisses mit sich und wirft zudem die Frage nach einer überzeugenden ontologischen Plausibilisierung für das Phänomen einer individuellen, aber ohne eigene Personalität existierenden Natur auf. Schärfl diskutiert einige der bislang vorgelegten christologischen Kompositions- und Konstitutionsmodelle und schließt einen eigenen Vorschlag an, der sich an der Idee einer formalursächlichen „Überschreibung“ bzw. „Neu-Konfigurierung“ der Menschheit Jesu durch die Aufnahme in die hypostatische Union orientiert und an Motive bei Thomas von Aquin anzuknüpfen vermag. Die Aufnahme in den personalen Daseinskontext des Logos befähigt die menschliche Individualität Jesu dazu, Selbstmanifestation Gottes in der Welt zu sein. Gewisse Analogien dafür findet Schärfl in der Rollenprägung, die eine Übernahme amtlicher Funktionen für menschliche Individuen impliziert, in der Ontologie institutionell-sozialer Entitäten und in der für die Metaphysik der menschlichen Person relevanten autobiographischen Entfaltung narrativer Identitäten. *Timothy Pawl* konzentriert sich in seinem Beitrag auf zwei Kernprobleme einer analytisch ansetzenden Metaphysik der Inkarnation, die schon im vorausgehenden Artikel angegriffen worden waren. Das erste betrifft die Frage nach dem ontologischen Status der menschlichen Natur Christi in der hypostatischen Union: Handelt es sich dabei um ein Abstraktum (eine Eigenschaft bzw. ein Bündel von Eigenschaften) oder um ein Concretum (eine individuelle Natur)? Pawl stellt fest, dass die frühen Konzilien die zweite Option verfolgten, hält den Unterschied zum *abstract nature view* allerdings faktisch für geringer als oft angenommen. Das zweite Problem betrifft die Frage, ob Prädikate wie „Wollen“ oder „Handeln“ nicht nur von der Person, sondern auch von der nicht-personalen (menschlichen) Natur Christi ausgesagt werden können. Pawl verweist darauf, dass die Konzilien diese Verwendung kennen, weil sie Prädikate dieser Art nicht nur Personen, sondern auch Entitäten (wie der menschlichen Natur) zuschreiben, welche die Fähigkeit zu entsprechenden Akten besitzen (*non suppository sense*). Abschließend wendet sich der Beitrag zentralen Einwänden zu, die gegen die zuvor verteidigten christologischen Prädikationsweisen gerichtet werden können. Die Diskussion in der gegenwärtigen analytischen Theologie über die korrekte Explikation der „Annahme des menschlichen Fleisches“ durch den Logos setzt *Oliver D. Crisp* fort. In Auseinandersetzung mit der These von James T. Turner, dass Christus nicht jede beliebige menschliche Natur annehmen konnte, sondern dass Person und Natur in untrennbarer Entsprechung zueinander stehen, schaut Crisp auf Kernthemen einer Metaphysik der Inkarnation: das Verständnis von „Person“ und „Natur“ sowie ihre Verbindung in der hypostatischen Union. Unter der Voraussetzung, dass es keine Identität zwischen menschlicher Personalität und der konkreten menschlichen Natur oder einem ihrer wesenhaften Teile gibt und dass

die Erschaffung der konkreten Natur mit der Annahme in die hypostatische Union zusammenfällt, weist Crisp die Annahme Turners zurück. Zu den direkten Konsequenzen der chaledonensischen Zweinaturenlehre gehört die These, dass in Christus zwei Willen in einer Person verbunden sind. Sie wurde in der christologischen Tradition mit der Überzeugung verknüpft, dass der menschliche Willen Jesu infolge der Verbindung zum göttlichen Willen in der Person des Logos sündlos, ja unsündlich sein musste. *Johannes Grössl* erläutert dieses Lehrstück, stellt es in den historischen Kontext der Debatten um den Monotheismus und prüft unterschiedliche Modelle der systematischen Rekonstruktion sowohl in antiochenisch-trennungschristologischer als auch in alexandrinisch-einheitschristologischer Tradition. Als Kernproblem erweist sich die Frage, ob bzw. in welchem Maße dem Menschen Christus libertarische Freiheit zugeschrieben werden darf bzw. in welchem Maße ein kompatibilistisches Freiheitsverständnis im christologischen Interesse zuzulassen ist. Die Beobachtung, dass keines der etablierten Modelle in der Lage ist, alle Probleme abschließend zu klären, verbindet Grössl mit dem Fazit, dass „eine reflektierte Rede von der Freiheit Jesu entweder eine Revision des klassischen Theismus oder eine Revision der libertarisch-individualistischen Anthropologie der Moderne“ in Kauf nehmen muss.

Der dritte Teil des vorliegenden Buches weitet, wie bereits erwähnt, die Perspektive. Spekulative Fragen einer Phänomenologie der Leiblichkeit werden hier ebenso in den Blick genommen wie mögliche schöpfungstheologische und „kosmo-theologische“ Implikationen des Inkarnationsgedankens. Gerade die an letzter Stelle genannte Hinsicht schlägt den Bogen zurück zur Frage der Erweiterungsfähigkeit oder Revisionsnotwendigkeit des klassischen Theismus: Muss das Gott-Welt-Verhältnis gerade in Hinsicht auf das Christusereignis nicht in einer Weise konzipiert werden, die im Rahmen des klassischen Theismus nicht mehr zu fassen ist?

Die Beschäftigung mit dem Phänomen der Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit in der neueren Phänomenologie, so die Ausgangsthese von *René Dausner*, bietet auch für die christliche Inkarnationstheologie und ihren Dialog mit jüdischem Denken Anknüpfungspunkte für innovative Neuansätze. Als konkreten Gesprächspartner wählt er Emmanuel Levinas, der sich der christlichen Idee eines Gott-Menschen mit den Begriffen Erniedrigung (*humiliation*) und Stellvertretung (*substitution*) annähert. Der Mensch begegnet nach Levinas der die Immanenz durchbrechenden Transzendenz in einem kenotischen Modus, als „Wahrheit, die verfolgt wird“. Dies wird konkret in der Begegnung mit dem „Antlitz des Anderen“ – Subjektsein bedeutet „Inkarniertsein“, Passivität, Ausgeliefertsein an den Anderen. Damit eröffnet sich zugleich der Weg zu einem Verständnis „messianischer Verantwortung“ des Subjekts. Dausner greift diese Bestimmungen auf, um die Gottespräsenz in Christus, die im Zentrum des Inkarnationsbekennt-

nisses steht, in einer Weise zu denken, die seiner Überzeugung nach weder in traditionellen ontologischen Entwürfen noch in modernen transzendentaltheologischen Zugängen erreicht wird. Auch *Erwin Dirscherl* nimmt die Phänomenologie des menschlichen Leibes bei Levinas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. „Inkarniertes Bewusstsein“ ist Bewusstsein in Raum und Zeit, verwiesen auf leibliche Begegnung mit dem Anderen, Passivität, die in Verantwortung stellt. Dirscherl unterzieht in diesem Licht Aussagen Karl Rahners über Leiblichkeit als Bedingung des menschlichen In-der-Welt-Seins und zum Verständnis des Zur-Welt-Kommens Gottes durch die Selbstaussage seines Logos im Anderen seiner selbst einer vertiefenden Relecture. In der spekulativen orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts nimmt Sergej Bulgakow mit seiner sogenannten „Großen Trilogie“ eine prominente Stellung ein. *Uwe Meixner* zieht den ersten Band dieses Werkes heran, um in seinem Licht jene logischen Probleme der Trinitäts- und Inkarnationstheologie zu reflektieren, mit denen alle Entwürfe der christlichen Dogmatik ringen. Das Verhältnis zwischen der göttlichen Wesenseinheit und der Dreiheit der Personen versucht Bulgakow zu lösen, indem er Vater, Sohn und Geist als eine einzige trihypostatische (bewusstseinhabende) Person bezeichnet und das Wesen Gottes mit der (nicht-personalen) göttlichen Weisheit (*sophia*) identifiziert. In ihr sieht er den Grund sowohl der göttlichen als auch der menschliche Natur Christi, deren Union mit kenosischristologischen Motiven plausibilisiert wird. Als vollkommene Darstellung der geschöpflichen *sophia* wird Maria, die Gottesmutter, verstanden. In einem Appendix seines Beitrags expliziert Meixner in systematischer Form zentrale Prämissen des christologischen Kenosisdenkens: „Wenn ein Individuum eine Natur hat, aber nicht alle Eigenschaften hat, die in dieser Natur per se beschlossen sind, dann hat das Individuum die fragliche Natur *kenotisch*.“ Diese kenotische Wesenshabe ist in Christus nach seinen verschiedenen Existenzphasen zu betrachten und dabei nicht allein auf die göttliche, sondern auch auf die menschliche Natur zu beziehen, wenn man dem Dogma von Chalcedon denkerisch gerecht werden will. Die Einsicht, dass die Inkarnation des göttlichen Logos nicht nur zum Heil der Menschen, sondern zur Erlösung des ganzen evolutiven Kosmos geschah, ist leitend für christologische Konzepte, die in der Gegenwartstheologie unter dem Titel *Deep Incarnation* verhandelt werden. *Niels H. Gregersen* entfaltet Anknüpfungspunkte für dieses Modell in den biblischen Schriften, etwa mit Bezug auf den johanneischen *sarx*-Begriff, und in der frühen Konturierung christlicher Theologie. So werden bereits in der noch mit Problemen behafteten Inkarnationslehre des Athanasius und dem elaborierteren Ansatz der Kappadokier unter Aufnahme stoischer Motive kosmische Bezüge der Annahme der Menschennatur durch den Sohn reflektiert und zur rationalen Erläuterung des christlichen Bekenntnisses nutzbar gemacht. Im Licht der kappadokischen Auslegung liest

Gregersen auch die für ihre fehlende Vermittlung der zwei Naturen oft kritisierte christologische Formel von Chalcedon, die bei Maximus Confessor erneut in den Kontext kosmischer Christologie gestellt wurde. Der Beitrag schließt mit der Skizzierung aktueller Perspektiven für eine fortentwickelte *Deep Incarnation-Theologie*, die Inkarnations- und Auferstehungsgeschehen eng verbindet und die Beziehung des Körpers/Leibes Christi zur nicht-menschlichen Natur sowie zur „Welt der Sünde“ noch ernster nimmt, als dies die theologische Tradition getan hat.

Die Texte dieses Bandes machen aus unterschiedlichen Perspektiven historische Problemkonstanten und aktuelle systematische Schnittmengen im Nachdenken über Inkarnation sichtbar, markieren aber auch bislang ungenutzte Anknüpfungspunkte für eine Vernetzung der Diskurse und Aspekte des thematischen Zugriffs, die in einzelnen Paradigmen zu kurz kommen und deswegen erst durch die Ergänzung der Perspektiven zu bewältigen sind. Wenn man dies anerkennt, ist ein großer Schritt getan, um Theologie auch in einer Zeit der fortschreitenden Differenzierung der Standpunkte dialogfähig zu halten. Was könnte dafür geeigneter sein als das gemeinsame Nachdenken über das Zentrum des christlichen Glaubens: das Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus von Nazareth?

An dieser Stelle dürfen wir allen danken, die zum Gelingen dieses zweiten Bandes beigetragen haben: neben den Autoren vor allem Frau Alena Bischoff und Herrn Andreas Riester, die sich besonders um die redaktionelle Logistik bemüht haben, von Herzen aber auch Frau Angelika Wimmer, die besonders in der intensiven Abschlussphase unermüdlich am Layout und Satz gearbeitet hat. Wir danken auch den studentischen Hilfskräften, Frau Teresa Emanuel, Frau Lea Rembeck und Herrn Matthias Strätz für die tatkräftige Unterstützung bei der Erstellung einer korrigierten Endfassung der Beiträge. Dr. Andreas Reitingen und Frau Maria Piller haben sich als „Nothelfer“ auch und gerade in der Endphase der Drucklegung um den Band verdient gemacht. Ohne die großzügige Förderung durch die *John Templeton Foundation* innerhalb der sogenannten Cluster-Initiative des *Analytic Theology*-Projekts hätten weder die Tagung noch die Drucklegung dieses Bandes finanziert werden können. Wir danken der Stiftung ebenso wie dem Verlagshaus Aschendorff, besonders Herrn Dr. Kröger, für die gedeihliche und produktive Zusammenarbeit.

*Augsburg und Regensburg*

*Thomas Marschler und Thomas Schärfl*

Ostern 2020

## **I. Gotteskonzept, Gottes Eigenschaften und die Inkarnation**



Thomas Marschler

## Die Unveränderlichkeit des Logos in der Inkarnation. Lösungsversuche aus der scholastischen Theologie der frühen Neuzeit

### 1. Vorbemerkungen

(1) Die Unveränderlichkeit Gottes gehört zu den Basisaxiomen des klassischen Theismus. Ebenso wie Einfachheit und Unendlichkeit bezeichnet sie eine prinzipielle Differenz Gottes gegenüber den Kreaturen, die allesamt (in verschiedenem Grad) den drei Formen der Veränderlichkeit – Werden, Vergehen und Wandel – und entsprechend ihrer Veränderlichkeit dem Leiden und der Bewegung unterworfen sind. Dafür muss in den Kreaturen ein Prinzip der Potentialität angenommen werden, das Gott als reiner Aktualität des Seins nicht zukommt. Gott, so schreibt Scheeben in seiner Dogmatik,

„ist *absolut unveränderlich*, d. h. er schließt unbedingt aus jede eigentliche *innere* Veränderung, welchen Namen sie haben möge, besonders aber jedes Leiden und jede Defektibilität, wie in seiner Substanz so auch in seiner Beschaffenheit und seiner innern Lebenstätigkeit, der kontingenten nicht minder als der notwendigen. Er ist darum der *absolut* – in jeder Beziehung – sich Gleichbleibende und Beständige. In diesem Sinne ist die Unveränderlichkeit Gottes *de fide* und in der Schrift und Tradition nach allen Richtungen hin in der mannigfachsten Weise bezeugt und geltend gemacht“.<sup>1</sup>

In dieser Definition lässt sich leicht derjenige Punkt bezeichnen, an dem die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes auf ihre stärksten Probleme trifft: Wie ist es verstehbar, dass auch die nicht notwendig mit Gottes Wesen verbundenen, folglich aus seiner Freiheit resultierenden Vollzüge keinerlei Veränderung für ihn mit sich bringen? Dieses Problem tritt bereits auf, sobald wir *immanente* freie Dekrete Gottes in Rechnung stellen: Wenn Gott frei ist, die Welt zu erschaffen oder nicht, muss man ihm dann nicht zumindest die Möglichkeit zuschreiben, durch diese Entscheidung ein anderer zu werden, als er (von Ewigkeit her) ist? Wäre er derselbe, wenn er sich in Freiheit anders entschieden hätte? Das Problem scheint sich zu verstärken, wenn wir die kontingenten Lebenstätigkeiten Gottes in seiner Beziehung zur Schöpfung einbeziehen, nachdem sie von

<sup>1</sup> M. J. SCHEEBEN: Gotteslehre, n. 217, 81. Die Qualifikation der Glaubenslehre als *de fide* findet sich auch schon in der Theologie der frühen Neuzeit; vgl. COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: Cursus theologicus. De incarnatione, disp. 3, dub. 4, § 2, n. 61, 389a–390b, mit Belegen aus Schrift und Tradition.

ihm in die reale Existenz gesetzt wurde. Gott initiiert nach dem Zeugnis der Schrift bestimmte Handlungen in der Zeit, er reagiert auf freie Entscheidungen seiner Geschöpfe, er revidiert eigene Handlungen aufgrund geschichtlicher Ereignisse, die durch geschöpfliche Freiheit bedingt sind. Unmittelbarste Relevanz für ihn selbst hat dabei die Entscheidung zur Inkarnation in Jesus von Nazareth. Die göttliche Person des Logos nimmt zu einem bestimmten Punkt der Geschichte eine menschliche Natur an. Von diesem Zeitpunkt an sagen wir, es sei wahr, dass der Logos „Mensch ist“, während wir dieselbe Aussage für jeden Zeitpunkt zuvor für falsch erachten. Hat sich damit die Person des Wortes verändert? Ist sie von einer einfachen zu einer zusammengesetzten Person geworden? Ist sie selbst als Mensch zeitlich, endlich geworden?

(2) Wenn man in die theologische Literatur des 20. Jahrhunderts blickt, stellt man fest, dass Fragen dieser Art auf breiter Front bejaht werden. Das Bekenntnis zu einer Veränderlichkeit Gottes aufgrund seiner Beziehungen zur kreatürlichen Welt und Geschichte ist eines der entscheidenden Argumente zugunsten der Abwendung von den Prämissen des klassischen Theismus in der Theologie der Gegenwart hin zu einem Gottesbegriff, der beansprucht, dem biblischen Gesamtzeugnis und auch den aus ihm gefolgerten dogmatischen Kernaussagen der Christologie besser zu entsprechen. Die „Veränderlichkeit Gottes“ ist so nicht bloß zum „Horizont einer zukünftigen Christologie“,<sup>2</sup> sondern auch einer neuen Gotteslehre geworden. Frank Meessen, der vor dreißig Jahren eine ausführliche Studie über „Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes“ vorgelegt hat, in der er vor allem die deutschsprachige Theologie des 20. Jahrhunderts untersucht, formuliert in seinem Resümee:

„1. Das alte Axiom von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes wird in dieser Form nicht mehr vertreten. Zu stark hat es den Blick auf Gottes heilsökonomisches Handeln in und an der Geschichte sowie auf seine innere Lebendigkeit verstellt, so daß sein theologischer Gebrauch fortan abgelehnt wird. 2. Konsens besteht weiterhin darin, den Ernst der heilsökonomischen Werke Gottes auch im Blick auf Gott selbst zum Ausdruck zu bringen. Nichts in der Theologie darf die Dramatik der Schöpfungsbeziehung Gottes verdunkeln. 3. Faktisch stimmen die Autoren schließlich auch darin überein, die Kritik am Unveränderlichkeits- und Apathieaxiom nicht bis zur Ablehnung eines jeden Begriffs von Gottes Unveränderlichkeit und Apathie gehen zu lassen. Ausdrücklich oder der Sache nach wird in jedem Fall der ‚Geschichtlichkeit‘ Gottes ein neuer Begriff der Unveränderlichkeit Gottes zugeordnet“.<sup>3</sup>

Hinsichtlich des letzten Punktes bestehe aber kein Konsens:

<sup>2</sup> Vgl. den programmatischen Vortrag des Paderborner Dogmatikers Heribert Mühlen wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: H. MÜHLEN: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Mühlens Anliegen wurde umfassender dargestellt und begründet durch seinen Schüler W. MAAS: Unveränderlichkeit Gottes.

<sup>3</sup> F. MEESSEN: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, 428; Für die aktuelle Diskussion des Themas vgl. RUHSTORFER: Unwandelbar?.

„Die Bandbreite reicht dabei von der Unwandelbarkeit einer moralischen Haltung bis hin zu einer Gott wesenseigenen Mächtigkeit, von der Konstanz eines schöpferischen Lebensprinzips bis zur Beständigkeit einer vorweltlich-, ‚abstrakten‘ Wesenheit Gottes“.<sup>4</sup>

Die Diskussionslage hat sich seit Meessens Studie kaum grundlegend verändert. Es ließe sich leicht aufzeigen, dass auch in der analytischen Christologie der Gegenwart prinzipiell ähnliche Einwände erhoben und als Reaktion vergleichbare Modifizierungen der traditionellen Lehre über die Unveränderlichkeit Gottes vorgeschlagen werden; Timothy Pawl hat jüngst markante Belege dafür zusammengetragen.<sup>5</sup>

(3) In meinem Beitrag möchte ich nicht unmittelbar in diese aktuellen Diskussionen eintreten. Ich möchte vielmehr auf die Auseinandersetzung mit dem Teilproblem, wie die Menschwerdung des Logos mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit vereinbar sein kann, in derjenigen Epoche der Theologie schauen, die als Blütezeit christologischer Reflexion unter den Prämissen des klassischen Theismus gelten kann, nämlich in der Scholastik. Dabei nehme ich eine weitere Eingrenzung vor, indem ich meine Referenzautoren aus der Scholastik der frühen Neuzeit wähle, also (grob gesprochen) aus der Epoche zwischen 1550 und 1750, die als zweite große Blütezeit scholastischen Denkens nach der mittelalterlichen Scholastik des 12. bis 14. Jahrhunderts gelten darf. Dies legt sich deswegen nahe, weil eine ausführliche Behandlung unseres Themas überhaupt erst in dieser Zeit beginnt, während sich die Scholastiker des Mittelalters noch auf eher knappe und beiläufige Bemerkungen beschränken.<sup>6</sup> Wie ernst die Scholastik der frühen Neuzeit die Veränderlichkeitsthematik genommen hat, dokumentiert Francisco Suárez SJ (1548–1617) mit seiner Aussage, es handle sich dabei um die größte Schwierigkeit in Verbindung mit dem Mysterium der Inkarnation, die kaum durch den menschlichen Verstand hinreichend erklärt werden könne, obgleich zumindest die vorgebrachten Einwände einigermaßen auflösbar seien.<sup>7</sup> Wohl aus diesem Grund haben viele Theologen das Problem bereits unter den grundsätzlichen Einwänden gegen die Möglichkeit einer göttlichen Inkarnation am Beginn

<sup>4</sup> F. MEESSEN: *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, 428.

<sup>5</sup> Vgl. T. PAWL: *In Defense of Conciliar Christology*, 179–209.

<sup>6</sup> Vgl. den Hinweis bei B. ALDRETE SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, disp. 31, s. 1, n. 1, 380b, wonach die älteren (scholastischen) Theologen das Thema kaum behandelt hätten, die neueren aber umso mehr.

<sup>7</sup> F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, disp. 8, s. 4, n. 19, 367a–b: „Respondetur hanc esse potissimam difficultatem hujus mysterii, quae vix potest humano ingenio satis explicari, quamvis possint argumenta utcumque dissolvi.“ Diese Einschätzung wird oft wiederholt, auch in ihrem zweiten Teil; vgl. etwa T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, sect. 4, n. 5, 234a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus*. *De incarnatione*, disp. 3, dub. 4, § 1, n. 60, 388b.

ihrer Christologietraktate behandelt.<sup>8</sup> Dies weist zugleich darauf hin, dass sie dem Axiom der göttlichen Unveränderlichkeit, das aus der Gotteslehre (*De deo uno*) vorausgesetzt wird, unumstößliche Geltung zumessen. Vor dieser Prämisse der metaphysischen Theologie muss sich der christliche Inkarnationsglaube bewähren. Im Folgenden werde ich primär Theologen der Jesuitenschule zu Wort kommen lassen, weil sie in unserer Frage die originellsten und am intensivsten diskutierten Lösungsversuche entwickelt haben.<sup>9</sup>

## 2. Der Ausgangspunkt bei Thomas von Aquin (1225–1274): Die neue *denominatio* des Logos aufgrund der Veränderung einer auf ihn bezogenen geschöpflichen Wirklichkeit

(1) Alle Scholastiker der frühen Neuzeit diskutieren unser Problem auf dem Hintergrund der Vorgaben der großen mittelalterlichen Theologen. Die wichtigste Aussage dazu bei Thomas von Aquin findet sich in seiner Erörterung des Satzes „Gott ist Mensch geworden“ in q. 16, a. 6 des dritten Teils seiner theologischen Summa.<sup>10</sup> Um diese Glaubensaussage gegen den Vorwurf zu verteidigen, dass sie eine Veränderung des göttlichen Wortes in der Inkarnation behaupte, definiert Thomas zunächst, was es bedeutet, von einem Ding zu sagen, „es werde etwas“. Demnach meint die Aussage „x ist F geworden“ so viel wie „F wird ab einem Zeitpunkt t in neuer Weise von x prädiiziert“.<sup>11</sup> Dies kann zweierlei Gründe haben. Entweder verändert sich x tatsächlich im Zusammenhang mit dem neuen Prädikat F. F bezeichnet in diesem Fall eine innere Eigenschaft von x, etwa eine Farb- oder Größenbestimmung. Wenn von einem bis zum Zeitpunkt t weißen

<sup>8</sup> Allerdings kommt die Frage keineswegs in allen Christologietraktaten der Epoche zur Behandlung, manche beschränken sich auch auf knappe Bemerkungen. Zuweilen wird das Thema wie bei Thomas in die Diskussion über die Legitimität des Satzes „Deus factus est homo“ verschoben; vgl. etwa G. VÁZQUEZ SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem*, tom. 1, disp. 64, c. 4, 696a–699a.

<sup>9</sup> Die Auswahl der Autoren erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, die angesichts der Vielzahl gedruckter Traktate zur Christologie, um ganz zu schweigen von der riesigen Fülle ungedruckten Textmaterials, kaum erreichbar wäre. Vgl. allein die in der Universitätsbibliothek von Salamanca aufbewahrten unpublizierten Christologietraktate der Epoche, zu denen Manuel RAMÍREZ eine detaillierte Übersicht erstellt hat: M. RAMÍREZ: *Manuscriptos postridentinos „De incarnatione“*.

<sup>10</sup> Vgl. zur umfassenderen Interpretation bzw. systematischen Rekonstruktion der thomanischen Position: T. WEINANDY: *Does God Change?*, 71–100; M. DODDS: *The Unchanging God of Love*, 272–277; M. GORMAN: *Aquinas on the Metaphysics of the Hypostatic Union*, 53–72.

<sup>11</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 16, a. 6 c.: „Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso.“

Gegenstand ab diesem Zeitpunkt das Schwarzsein prädiiziert wird, muss sich x verändert haben. Daneben gibt es nach Thomas aber ein Werden, das aufgrund der Relation von x zu einer anderen Wirklichkeit prädiiziert wird, die eine Veränderung erfährt, während x selbst unverändert bleibt. Er führt als Beispiel an, dass ein Mensch deswegen in neuer Weise das Prädikat „rechts stehend“ erhält, weil ein anderer Mensch an seine linke Seite getreten ist. Damit ist x etwas „geworden“, ohne sich selbst verändert zu haben. Auf diese Weise möchte Thomas jedes „Werden“ Gottes in Beziehung zu kreatürlichen Realitäten verstehen, auch seine Mensch-Werdung:

„Mensch zu sein kommt Gott aufgrund der [hypostatischen] Einung zu, die eine gewisse Beziehung ist. Und deswegen wird das Menschsein in neuer Weise von Gott ohne eigene Veränderung prädiiziert: durch die Veränderung der menschlichen Natur, die in die göttliche Person aufgenommen wird.“<sup>12</sup>

Die hier stattfindende Veränderung liegt also in Wirklichkeit allein auf Seiten der kreatürlichen Wirklichkeit, nämlich in der Erschaffung der menschlichen Natur, die vom ersten Augenblick ihrer Existenz in jene Beziehung zur göttlichen Person gestellt ist, die wir hypostatische Union nennen. Wie jede Relation zwischen Gott und Mensch ist auch diese nach Thomas eine „gemischte“: Sie ist real allein seitens der Kreatur (weil durch die Veränderung der Kreatur die Relation konstituiert wird, in diesem Fall durch das Existentwerden der Menschheit Christi in der Union), auf Seiten Gottes aber ist die Relation nur gedanklicher Art (weil Gott durch sie nicht verändert wird).<sup>13</sup> Folglich ist die Einung selbst eine

<sup>12</sup> THOMAS VON AQUIN OP: Summa theologiae III, q. 16, a. 6 ad 2: „Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid praedicatur de novo de altero. Unde quodcumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quae absolute dicuntur, non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, *domine, refugium factus es nobis*. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.“ Siehe auch THOMAS VON AQUIN OP: Summa theologiae III, q. 1, a. 1 ad 2: „Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.“

<sup>13</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: Summa theologiae III, q. 2, a. 7 c.

kreatürliche Realität, weil sie nur diese tatsächlich affiziert. Während Thomas an anderer Stelle ausdrücklich betont, dass die Einung *in* der Person des Wortes vollzogen wurde<sup>14</sup> und bekanntlich großen Wert auf die Einheit des Seins in Christus legt, greift er bei der Behandlung des Veränderungsproblems zu einer Erläuterung, die das Unvermischt- und Unverwandeltsein der beiden Naturen hervorhebt.

(2) Diese These, wonach dem göttlichen Wort in der Inkarnation eine neue Zuschreibung allein aufgrund der Veränderung einer ihn selbst nicht verändernden geschöpflichen Realität zukommt, wird in der späteren Scholastik *denominatio extrinseca* genannt (ähnlich dem, was in moderner Terminologie als *Cambridge change* bezeichnet wird). Theologen der frühen Neuzeit qualifizieren diese Lösung als Modell der gesamten „alten“ (d.h. mittelalterlichen) Scholastik,<sup>15</sup> da sich Belege dafür ebenfalls in anderen Schulen außerhalb des Thomismus finden.<sup>16</sup> Auch im 17. Jahrhundert wird sie von Autoren verschiedener Schulen zuweilen unverändert vertreten.<sup>17</sup> Der Mehrzahl der Theologen erscheint sie nun allerdings als zu schwach bzw. defizient. Kritisiert wird vor allem, dass mit dem Rekurs auf eine bloße *denominatio* bzw. *affectio extrinseca* des göttlichen Wortes die innere Einheit Christi nach der Inkarnation nicht begriffen und auf Seiten des Wortes die reale und innerliche Verbindung mit der menschlichen Natur nicht angemessen expliziert wird. So wendet Gregor von Valencia ein, dass „Menschsein“ nicht als relatives, sondern als absolutes Prädikat zu behandeln sei. Der Satz

<sup>14</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN OP: *Summa theologiae* III, q. 2, a. 2 c.

<sup>15</sup> Vgl. B. MASTRI OFM: *Disputationes theologiae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 5, 1b.

<sup>16</sup> Der thomistische Zisterziensertheologe Pedro de Lorca fasst die Situation zu Beginn des 17. Jahrhunderts so zusammen (P. de LORCA: *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem D. Thomae. Tomus primus*, disp. 15, n. 4, 132a): „*Verbum autem solum denominat extrinsece, et est quid rationis in ipso. Id docet Sanct. Thom. in hoc articulo. Scotus distinct. 1 in 3. quaestione 1. articulo 1. Durand. distinctione 5. quaestione 2 Gabriel. distinctione 1. quaestione 1. notab. 2 et omnes recentiores Sanct. Thomae interpretes*“.

<sup>17</sup> Vgl. etwa aus der Jesuitenschule Fr. TOLEDO SJ: In *Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Ennaratio*, tom. 3 (In tertiam partem), q. 1, a. 1 ad 3, 12a; G. VÁZQUEZ SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem*, tom. 1, disp. 30, c. 3, n. 10, 376a: „*at vero cum unio hypostatica non tribuat esse intrinsecum naturae unitae, sed tantum extrinsece eam terminet personaliter, solum eam sustentando...*“; A. de PEÑALOSA SJ: *Opus egregium de Christi et Spiritus sancti divinitate*, disp. 5, s. 3, n. 17, 107–109; L. LESSIUS SJ: *De perfectionibus moribusque divinis*, l. 12, c. 6, n. 52, 248: „*non enim denominatione intrinseca dicitur Verbum sustentare naturam humanam, sed extrinseca; cum in tempore ex sola creaturae mutatione id ei adveniat, et nihil intrinsecum Deo in tempore advenire possit*.“ Die These wird anschließend noch verteidigt. Zur Verbreitung der Ansicht bei den *Complutenses* äußert sich J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 83, 597a–b.

„Christus ist ein Mensch“ bezeichne nicht im eigentlichen Sinn die *Beziehung* der Person Christi zur menschlichen Natur, sondern die *Identität* der Person mit dem *animal rationale*, d.h. mit den wesenhaften Eigenschaften des Menschseins, die Christus als „absolute und reale Prädikate“ zuzuschreiben seien.<sup>18</sup> Das Menschsein, so ein anderer Jesuit, komme dem Logos nach der Inkarnation „in substantieller Hinsicht“ zu, während die zitierte Lösung beide nur in akzidenteller Hinsicht zu verbinden scheint,<sup>19</sup> ähnlich der schon von den Kirchenvätern abgelehnten Vorstellung, dass Christus die Menschheit nur äußerlich wie ein „Kleid“ angenommen habe.<sup>20</sup> Eine reine Verschiebung der Einung auf die menschliche Seite, wie die thomanische Beschreibung sie nahezulegen scheint, ist somit unbefriedigend.<sup>21</sup>

(3) Damit ist die Suche nach neuen Erklärungsmodellen eröffnet. Dass die Unveränderlichkeit des Logos auf keinen Fall zur Debatte steht, macht diese Aufgabe nicht einfacher. Ich werde im Folgenden nicht alle der (teilweise nur in Nuancen) differierenden Lösungsansätze referieren, sondern nur einige besonders prägnante herausgreifen, die den Gesamtrahmen, innerhalb dessen sich die Debatte bewegt, erkennen lassen.

### 3. Lösungsvorschläge aus der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts

#### 3.1 Gregor von Valencia (1549–1603): *Eminentes Enthaltensein der menschlichen Natur im göttlichen Wort von Ewigkeit*

##### 3.1.1 Die These

(1) Eine erste These wird in der Diskussion der frühneuzeitlichen Scholastik mit dem Namen des Jesuitentheologen Gregor von Valencia verbunden, der wie Suárez zur zweiten Generation der Jesuiten und damit zur eigentlichen Gründergeneration ihrer akademischen Theologie zählt. Durch seine über zwanzigjährige Tätigkeit in Bayern, vor allem in Ingolstadt, war er wie kaum ein anderes

<sup>18</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1, q. 1, punctum 2, 20B–C. Ähnlich A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 284, 245.

<sup>19</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 3a–b.

<sup>20</sup> Vgl. T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 6, 234a. Andere Autoren dagegen ziehen das Beispiel von der Anlegung eines Kleides unbefangen heran; vgl. etwa Fr. AMICO SJ: *Cursus theologicus*, tom. 6, disp. 1, sect. 1, n. 14, 5a; M. de ESPARZA ARTIEDA SJ: *Cursus theologicus*, tom. 2, lib. 9, q. 1, ad 4, 212a.

<sup>21</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 12, 234a.

spanisches Mitglied der Gesellschaft Jesu in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit Deutschland verbunden. In seinen Disputationen zur thomanischen Summa entwickelt er zu unserer Frage ein Argument, das ich im Folgenden der besseren Verständlichkeit halber ein wenig ausgefaltet und formalisiert habe.<sup>22</sup>

(P 1.1) Etwas verändert sich im eigentlichen Sinn, wenn es in neuer Weise etwas annimmt oder wird, dessen es zuvor schlechthin bzw. in jeder Weise entbehrte und zu dem es in einer passiven Potenz stand.

(P 1.2) Wenn etwas dagegen etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war, entbehrte es seiner nicht schlechthin bzw. in jeder Weise und stand nicht in einer passiven Potenz zu ihm.

(C 1) Also verändert sich etwas nicht im eigentlichen Sinn, wenn es etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war.

(P 2.1) Das göttliche Wort besaß vor der Inkarnation die Wirklichkeit und Vollkommenheit der menschlichen Natur in eminenter Weise, denn es konnte sie wirkursächlich hervorbringen und konnte ohne sie alles wirkursächlich hervorbringen, was diese als (Teil-)Ursache hervorbringen kann.

(P 2.2 = C 1) Etwas verändert sich nicht im eigentlichen Sinn, wenn es etwas annimmt oder wird, das es zuvor in Form einer erhabeneren Vollkommenheit bereits besaß oder war.

(C 2) Also verändert sich das Wort nicht im eigentlichen Sinn, wenn es die Menschheit annimmt bzw. Mensch wird.

Die Annahme der Menschheit bzw. der Einfluss des Wortes auf die Menschheit in der Union, durch welche sie „im Wort“ zu subsistieren beginnt und vom Wort in absoluter Weise prädiert werden kann, ist also nicht der Erwerb einer neuen Bestimmung oder Vollkommenheit seitens des Wortes, sondern eher die Entfaltung eines von Ewigkeit her in der Seinsfülle des Wortes enthaltenen Aspekts. Was der Logos annimmt, *war* er in gewisser Weise schon von Ewigkeit.

<sup>22</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1. q. 1, punct. 2, 21C–22A; die Kernpassage lautet: „Et ad probationem, dicendum est, mutationem rei alicuius non proprie in eo consistere, ut res de novo sit aliquid, quod prius *aliquo* modo non erat; sed ut sit, vel acquirat aliquid, quod antea simpliciter et *omni* modo non habebat, scilicet neque in se, neque in perfectione quadam *eminentiori*; et ad quod proinde fuerit in potentia passiva *simpliciter*: quod in proposito minime habet locum. Nam Verbum divinum habebat prius rem et perfectionem naturae humanae *eminenter*, sic videlicet, ut posset illam efficere, et etiam sine illa facere quicquid illa, tanquam causa efficiens, vel coëfficiens, posset facere, id quod est perfectionis in natura humana“ (G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1. q. 1, punct. 2, 21C–D).

(2) Ein Skotist des 17. Jahrhunderts, der Kapuziner Luis de Caspe (Ludovicus Caspensis, 1585–1647), artikuliert das Argument in einer nur leicht veränderten Gestalt folgendermaßen: Die Inkarnation impliziert nichts Unmögliches seitens des göttlichen Wortes,

„denn die göttliche Person enthält der Kraft und Erhabenheit nach die Vollkommenheiten aller Kreaturen. Also kann sie Funktion und Leistung der geschaffenen Person ersetzen, wie sie deswegen, weil sie in erhabener Weise alle Kreaturen enthält, die Leistung aller [geschaffenen] Ursachen ersetzen kann, indem sie alle Wirkungen dieser hervorbringt. Die geschaffene Person aber terminiert ihre eigene Natur. Also kann die göttliche Person dieselbe Natur terminieren, und das ist es, was im Geheimnis der Inkarnation geschieht: nämlich dass die menschliche Natur, die von einer eigenen Person terminiert werden müsste, allein durch die Person des Wortes terminiert wird“.<sup>23</sup>

*Terminare* bedeutet wörtlich übersetzt „begrenzen, abgrenzen“. Personalität ist im scholastischen Verständnis dasjenige Moment, das eine Natur „terminiert“, d.h. ontologisch letztbestimmt, indem es diese Natur subsistieren, als Individuum real für sich sein lässt und damit auch inkommunikabel macht, also unfähig, von einem anderen ontologischen Träger aufgenommen zu werden. Personen können nicht in anderen Personen subsistieren, weil ihre bereits vorhandene abschließende ontologische Konkretion dies nicht mehr zulässt. Viele Scholastiker des 17. Jahrhunderts bestimmen Personalität daher im geschöpflichen Bereich als einen ontologischen Existenzmodus der Natur.<sup>24</sup> Die Funktion der menschlichen Personalität, einer Natur inkommunikable Subsistenz zu verleihen, übernimmt im Falle der menschlichen Natur Christi die göttliche Person, sobald die menschliche Natur in jene Beziehung zu ihr gestellt wird, die wir hypostatische Union nennen.<sup>25</sup> Der Logos vollzieht vom Zeitpunkt der Inkarnation

<sup>23</sup> L. de CASPE OFMCap: *Cursus theologicus*, tom. 2, tr. 20, disp. 1, s. 1, n. 4, 302b: „Quia si incarnatio includeret aliquid impossibile, et repugnans, vel hoc esset ex parte naturae assumptae, vel ex parte naturae assumentis: non ex parte personae assumentis, quia persona divina continet in virtute, et eminenter perfectiones omnium creaturarum; ergo potest supplere officium, et munus personae creatae; sicut ex eo quod continet eminenter omnes creaturas, potest supplere munus omnium causarum producendo omnes effectus illarum; sed persona creata terminat suam propriam naturam: ergo potest persona divina eandem naturam terminare, et hoc est quod fit in mysterio incarnationis, ut natura humana quae terminari deberet a propria persona, non terminetur nisi a persona Verbi.“

<sup>24</sup> Die Qualifizierung der hypostatischen Union als eines Modus der menschlichen Natur bleibt – wie die gesamte Moduslehre in der Christologie – bei den Theologen der frühen Neuzeit umstritten. Als prominenter Befürworter dieser Theorie sei F. SUÁREZ SJ genannt; vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 3, bes. n. 8, 347b–348b. Vgl. die breite, kritische Diskussion des Themas bei C. TIPHAINE SJ: *De hypostasi et persona*, c. 40–60, 206–365.

<sup>25</sup> Ob man sagen kann, dass die göttliche Person damit die geschöpfliche Subsistenz „ersetzt“ oder nicht vielmehr „verhindert“, ist unter den Theologen umstritten.

an seine Subsistenz auch in der menschlichen Natur, und er kann dies nach der referierten These deswegen ohne eigene Veränderung tun, weil die menschliche Natur in eminenter Weise in der göttlichen enthalten ist (Gregor von Valencia) bzw. weil die Vollkommenheit des göttlichen Personseins die Vollkommenheit menschlicher Personalität in eminenter Weise enthält (Luis de Caspe). Eine Veränderung des Logos resultiert deswegen aus der terminierenden Einung nicht.

### 3.1.2 Kritik

Die These des Gregor von Valencia wurde von der überwältigenden Mehrheit der Theologen (auch aus dem eigenen Orden) abgelehnt; „haec doctrina plane singularis est, neque ea mihi probari unquam potuit“,<sup>26</sup> kommentiert Gregors Ingolstädter Schüler Adam Tanner SJ (1572–1632) stellvertretend für viele andere. Die entscheidenden Argumente, die gegen die Lösung vorgebracht wurden, sind die folgenden.

(1) Wenn man argumentiert, dass aufgrund des eminenten bzw. virtuellen Enthaltenseins jeder geschöpflichen Vollkommenheit im Logos dieser die (ontologische) Funktion menschlicher Personalität übernehmen kann, ließe sich ebenso folgern, dass das Wort auch an die Stelle jeder menschlichen Natur treten könnte, was aber absurd ist.<sup>27</sup> Gregor von Valencia wehrt sich dagegen mit dem Hinweis, dass dies deswegen auszuschließen ist, weil sich im geschöpflichen Bereich die Natur gegenüber der Personalität als etwas Unvollkommenes, der Vervollkommnung Bedürftiges erweist, was es ausschließt, dass die göttliche Natur an ihre Stelle tritt. Dagegen sei die geschöpfliche Personalität im Verhältnis zur Natur rein vervollkommnend und könne deswegen durch eine göttliche Personalität ersetzt werden.<sup>28</sup> Allerdings kommt diese in der Antwort auf einen Einwand formulierte Einschränkung in seinem Hauptargument nicht vor, das sich allein auf das virtuelle Enthaltensein der menschlichen Natur im Wort beruft. Mit der präzisierten Version des Arguments bei Luis de Caspe könnte man der Schwierigkeit leichter entgehen.

(2) In eine ähnliche Richtung zielt ein zweiter Vorwurf: Nach Gregors Lösung, so wird gesagt, könnte eine göttliche Person ohne Veränderung alle möglichen geschöpflichen Realitäten annehmen, etwa Akzidentien oder ontologische Modi, die ja ebenfalls auf eminente Weise in der göttlichen Natur enthalten sind. Selbst der Fall, dass Gott sich als Form mit geschaffener Materie verbände, oder dass er (wenigstens in eminenter Weise) auch durch einen geschaffenen Intellekt

<sup>26</sup> A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 285, 245.

<sup>27</sup> Vgl. B. MASTRI OFM: *Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 3, 1a–b.

<sup>28</sup> Vgl. G. de VALENCIA SJ: *Commentarii theologici*, tom. 4, disp. 1, q. 1, resp. ad 2, 30A–B.

erkennen könnte,<sup>29</sup> erschiene dann möglich. Dies alles ist aber als absurd zurückzuweisen.<sup>30</sup>

(3) In Zweifel wird auch die Prämisse Gregors gezogen, dass eine göttliche Person einfachhin alle Wirkungen der menschlichen Natur ohne diese realisieren kann.<sup>31</sup> Fühlen oder begehren kann der Logos etwa nicht ohne die tatsächlich in die Union aufgenommene menschliche Natur.<sup>32</sup> Noch subtiler ist der Hinweis des Jesuitentheologen Thomas Młodzianowski (1622–1686), dass das Wort sich durch sich selbst allein nicht zu jenem „hypostatischen Ganzen“ machen kann, das nach der Inkarnation vorliegt (weil es deswegen auf jeden Fall der realen Existenz der Menschheit bedarf). Dann ist aber die *unio hypostatica* gerade nicht auf eminente Weise im Wort enthalten.<sup>33</sup>

(4) Der wohl häufigste Einwand ist dieser: Auch wenn eine Ursache eine Bestimmung in eminenter Weise enthält, wird sie trotzdem verändert, sobald ihr diese Bestimmung in formaler Weise zukommt. Somit ist die Definition von Veränderung, wie sie Gregor vorgeschlagen hat, als nicht korrekt anzusehen.<sup>34</sup> Stattdessen gilt: Die bloße Fähigkeit etwas hervorzubringen ist nicht einfachhin identisch mit der tatsächlichen Hervorbringung, das eminente Enthaltensein einer Vollkommenheit in der Ursache nicht mit dem Sein der real verursachten Vollkommenheit. Als Beispiel dafür wird etwa Wasser genannt, das, wenn es warm ist, auch die Kälte in eminenter Weise in sich enthält, aber beim realen Erkalten

<sup>29</sup> Vgl. A. GUTTIÉREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 6, 4a–b.

<sup>30</sup> Vgl. D. GRANADO SJ: *In tertiam partem S. Thomae commentarii*, contr. 1, disp. 2, n. 6, 10b; T. COMPTON CARLETON SJ: *Cursus theologicus*, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 9, 234b; L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 51, 14b–15a; T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et jure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23a.

<sup>31</sup> Vgl. L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 50, 14b.

<sup>32</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, *De inc.*, disp. 1, s. 4, n. 33, 14b.

<sup>33</sup> Vgl. T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et jure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23a: „Addo: per ly *Contineri eminenter*, intelligit Valentia, posse se ipso facere totum illud; sic autem Verbum non continet eminenter unionem hypostaticam, quia se ipso non potest facere Totum hypostaticum.“

<sup>34</sup> Vgl. A. TANNER SJ: *Theologia Scholastica*, tom. 4, disp. 1, q. 3, dub. 8, n. 285, 246; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 1, subs. 2, § 11, 11b: „Unde concludo, rem contineri eminenter in causa, non obesse mutationi ipsius causae, quando effectum recipit formaliter, quem antea formaliter non habebat“; J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, *De inc.*, disp. 1, s. 4, n. 33, 14b; T. RAYNAUD SJ: *Christus Deus-homo*, l. 2, s. 3, c. 2, n. 123, 105a–b; J. PRUDENCIO OdeM: *Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, dub. unic., sect. 1, n. 10–12, 4a–5a.

dennoch verändert wird.<sup>35</sup> So müsste man auch bei Gott von einer Veränderung sprechen, wenn er einen Gedanken, den er nur in eminenter Weise in sich enthielte, anschließend in formaler Weise denken würde.<sup>36</sup> Aus demselben Grund lehnen Theologen die Annahme ab, dass die auf eminente Weise im göttlichen Wesen enthaltenen freien Dekrete eine echte neue Bestimmung Gottes darstellen. Im Fall der hypostatischen Union ist der Übergang noch offensichtlicher, denn das Menschsein des Logos beginnt *formaliter* in der Zeit und ist als solches mit dem eminenten Sein der Menschheit im Logos von Ewigkeit nicht identisch. Das Problem einer Veränderung durch die Inkarnation ist so also nicht zu lösen.

(5) Zwei letzte Schwierigkeiten benennt der Jesuit Leonardo de Peñafiel (1597–1657). In eminenter Weise enthalten ist die Perfektion alles Geschöpflichen (und damit auch der menschlichen Natur) in der *göttlichen Natur*, nicht in der *Person des Wortes als solcher*, sofern wir sie zumindest gedanklich von der göttlichen Natur unterscheiden können. Das bedeutet aber, dass jenes virtuelle Enthaltensein, auf das sich Gregor beruft, Vater, Sohn und Geist in identischer Weise zu eigen sein muss. Wenn dieses bereits als eine ewige Vorform der Inkarnation des Logos gelten kann, wäre sie in allen drei göttlichen Personen anzunehmen, was eine häresieverdächtige Lehre darstellt.<sup>37</sup> Die Abweisung der These, dass in der Inkarnation des Sohnes alle göttlichen Personen Mensch geworden sind, ist generell ein zentraler Grund dafür, dass die Scholastiker von einer virtuellen Distinktion des göttlichen Wortes von der göttlichen Natur sprechen,<sup>38</sup> und sie wird auch im vorliegenden Kontext für entscheidend erachtet.

(6) Wenn man argumentiert, dass mit dem eminenten Enthaltensein der Menschheit Jesu im Wort die hypostatische Union von Ewigkeit her in diesem angelegt ist, könnte man folgern, dass der Logos in eminenter Weise auch mit allen anderen menschlichen Naturen hypostatisch verbunden, also virtuell gewissermaßen pan-inkarniert wäre. Auch das wird als glaubensgefährdend zurückgewiesen.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 33, 14b; A. GUTIÉRREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 6, 4a–b.

<sup>36</sup> Vgl. P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 1, n. 10, 527a.

<sup>37</sup> Vgl. L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 45, 13b.

<sup>38</sup> Vgl. etwa N. YSAMBERT: *Disputationes in tertiam partem S. Thomae*. Tomus primus, q. 2, disp. 3, a. 3, n. 7, 99b.

<sup>39</sup> Vgl. L. de PEÑAFIEL SJ: *De incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 45, 13b–14a.

### 3.2 Eine verwandte Lösung: Eminentes Enthaltensein der Einung mit der Menschheit im göttlichen Wort von Ewigkeit

#### 3.2.1 Die These

(1) Es gibt in der Diskussion des 17. Jahrhunderts eine mit der Lösung Gregors verwandte These, die präziser zu argumentieren versucht. Sie wird bereits bei Suárez zitiert<sup>40</sup> und ist auch in der nachfolgenden Literatur regelmäßig zu finden, wird aber in der Regel nicht mit konkreten Namen verbunden. Allerdings lassen sich durchaus Autoren benennen, die sie vertreten haben, unter den Jesuiten etwa Gilles de Coninck (1571–1633)<sup>41</sup> oder Georges de Rhodes (1597–1661).<sup>42</sup> Auch diese These möchte einen Weg eröffnen, die Einung mit der Menschheit aus der Perspektive des Wortes vom Vorwurf der bloßen Äußerlichkeit zu befreien, ohne eine Veränderung des Wortes behaupten zu müssen.<sup>43</sup>

(2) Dafür greift sie auf die Vorstellung zurück, dass im geschöpflichen Bereich jede Einung von zwei Gliedern als Summe zweier Teileinungen in den Gliedern verstanden werden muss, wobei die *unio partialis* als ontologische Modifizierung des geeinten Seienden verstanden wird. So „modifiziert“ das Geprägtsein durch eine Form die Materie und umgekehrt die Verbindung mit der Materie auch die Form; in beiden Fällen handelt es sich um etwas, das die Glieder „innerlich“

<sup>40</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>41</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, *De inc.*, disp. 6, n. 110, 487a–b: „Quod si vero in aliis ex utraque parte unitorum requiratur aliqua unio quae constituat unam totalem iuxta dicta n. 96. Consequenter dicendum est praeter unionem in humana natura, quae est quidam modus ab ea a parte rei distinctus, in verbo aliquid requiri, quod eminenter eiusmodi modum contineat, quo verbum ex parte sua etiam naturae humanae uniatur, quoque virtualiter se aliter erga eam habeat post incarnationem quam ante. Quod fieri posse sine ullius modi aut formae a se distinctae receptione, patet in volitionibus liberis per quas Deus nihil a se ulla ratione vere distinctum in se recipiendo et sine ulla vera sui mutatione potest se aliter atque aliter circa diversas habere, eas amando aut odio proseguendo.“

<sup>42</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologicae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a–5a. Dort heißt es 4b: „Unio ergo illa intrinseca Verbo, dicit in recto entitatem Verbi simpliciter infinitam in genere unionis, modo nihil ei desit extrinsecum, in obliquo autem dicit unionem ipsius humanitatis, quae si sola desit unio ipsa Verbi non erit unio, si ponatur, incipiet esse unio intrinseca ipsius Verbi: sicut albedo si sola sit, denominari non potest similitudo, posita vero albedine altera, statim incipit esse similitudo, sine ulla mutatione. Divina cognitio incipit propter infinitatem sine ulla mutatione intrinseca cognoscere obiecta de novo existentia, per solam mutationem extrinsecam obiectorum: Volitio divina sine sui mutatione potuit terminari ad producendum alium mundum.“

<sup>43</sup> Vgl. die Problemanzeige bei G. de RHODES SJ: *Disputationes theologicae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Tota ergo in eo difficultas est, quomodo verbum de novo possit intrinsece terminare, et intrinsece uniri, nisi recipiat de novo aliquod intrinsece, hoc enim est obscurissimum.“

betrifft.<sup>44</sup> Zwar tritt dieses Faktum im Hinblick auf die Materie deutlicher zutage, aber auch die Annahme des Modus in der Form ist nicht verzichtbar.<sup>45</sup> Im Fall der Einung des göttlichen Wortes mit der Menschheit kann auf Seiten der Menschheit ohne Probleme eine *unio partialis* als ein sachlich von der Natur verschiedener ontologischer Modus angesetzt werden. Auf Seiten des Wortes ist zumindest eine dem Göttlichen angemessene Entsprechung dazu anzunehmen: Das Wort, so lautet nun die an Gregors These erinnernde Erklärung, muss die Einung mit der menschlichen Natur in eminenter bzw. virtueller Weise von Ewigkeit in sich tragen.<sup>46</sup> Der Logos muss von sich aus immer schon alles besitzen, um als „geeint mit der Menschheit“ bezeichnet werden zu können.<sup>47</sup> Dieses Geeintsein ist allerdings im göttlichen Wort kein real von der Wesenheit verschiedener Modus, sondern mit der *entitas Verbi* real identisch. Sobald die Menschheit Christi mit der geschöpflichen Einung in der Zeit zu existieren beginnt, verhält sich die im Wort enthaltene Einung ohne Veränderung anders als zuvor: Sie entfaltet ihre formale Wirkung (d.h. sie verschafft der menschlichen Natur Subsistenz) und konstituiert zusammen mit der geschöpflichen Einung die reale hypostatische Union. Das auf der geschöpflichen Seite ins Dasein tretende Beziehungsglied besitzt also einen ungeschaffenen Anknüpfungspunkt, eine immer schon existierende Entsprechung im göttlichen Wort selbst.<sup>48</sup> Hier legt sich für de Coninck und de Rhodes der Vergleich der geschöpflichen *unio* mit den freien Dekreten Gottes nahe, die ebenfalls eminent in Gottes Wesen enthalten sind, bevor sie realisiert werden, ohne dem göttlichen Wesen eine Veränderung hinzuzufügen. Georges de Rhodes zieht aus der geschöpflichen Welt als Ver-

<sup>44</sup> Vertreten und ausführlich begründet wird diese These etwa bei P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 5, s. 7, subs. 2, 207a–209a.

<sup>45</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, De inc., disp. 6, n. 96–97, 485a–b.

<sup>46</sup> Vgl. G. de CONINCK SJ: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, De inc., disp. 6, n. 110, 487a–b.

<sup>47</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Similiter ergo entitas Verbi plane immutata manens, potuit denominari unita, quia prius ex parte sua totum habuit necessarium ut denominaretur unita, sed in sola humanitate tota mutatio facta est.“

<sup>48</sup> Ähnlich klingt auch die Position des berühmten Jesuiten A. PÉREZ: In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex, tr. V: De incarnatione, disp. 2, c. 3, n. 28–29, 337b, der allerdings die Rede von zwei Einungen vermeidet: „Deus sine modo superaddito unitur, aut non unitur humanitati per terminationem quandam aeternam, quae Deum ab aeterno denominabat hominem futurum, et in tempore denominat hominem Deum, propter existentiam ipsius humanitatis novae, non propter additionem modi alicuius. Imo si nunquam Verbum fuisset unitum, non se habuisset aliter realiter in se, sed solum denominative.“ J. de PRÉVOST SJ: *Commentaria in tertiam partem S. Thomae*, De ss. Incarnationis mysterio, q. 2, a. 7, dub. 2, n. 77, 34b gesteht immerhin zu, „quod Verbum debeat in se habere formam, per quam dicatur unitum“.

gleich für das Unionsgeschehen das Wirken einer Siegelform heran, die bereits vorhanden ist, bevor man Wachs in sie hineindrückt, oder mit einem Magneten, der seine Anziehungskraft immer schon besitzt, aber ein Stück Eisen erst dann an sich heranzieht, wenn dieses tatsächlich in seine Nähe gebracht wird.<sup>49</sup> Aus Siegel und Wachs entsteht dann ebenso eine *unio* wie aus Magnet und Eisen, ohne dass sich das formende bzw. anziehende Beziehungsglied verändern müsste; die Veränderung liegt allein auf Seiten des geformten bzw. angezogenen Teils. So trägt auch das göttliche Wort die Beziehung zur Menschheit in sich, ist von Ewigkeit „substantielle Vollendung [dieser Natur], indem sie die Natur terminiert“,<sup>50</sup> und wird durch die Realisierung der Einung in der Zeit nicht verändert.

### 3.2.2 Kritik

Abgesehen von der Tatsache, dass die Aufspaltung der hypostatischen Union in einen ungeschaffenen und einen geschaffenen Teil in der theologischen Tradition nicht zu finden ist und schon deswegen bei manchen Autoren Zweifel weckt,<sup>51</sup> äußern Kritiker ähnliche Vorbehalte wie gegen die Lösung des Gregor von Valencia.

(1) Manche stehen der These schon deswegen ablehnend gegenüber, weil sie die Notwendigkeit der Annahme von Teileinungen zur Erklärung einer Gesamteinheit ablehnen. Ihrer Meinung nach kann es ausreichen, dass eine Einung auf Seiten eines der beiden Beziehungsglieder real ist – im Fall der hypostatischen Union auf Seiten der Menschheit. Die *unio aeterna* wird damit überflüssig.<sup>52</sup>

(2) Aber auch bei Annahme solcher Teileinungen scheint die Prämisse einer ewigen „inneren Einung“ seitens des Wortes für die Erläuterung der hypostatischen Union nichts beizutragen, da erst die Existenz der Einung auf Seiten des Geschöpfes diese Union als ganze real werden lässt. Eminentes Geeintsein und formales Geeintsein, so lässt sich in Entsprechung zur Kritik an der These des

<sup>49</sup> Vgl. G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „Quemadmodum (inquit Lessius) cum sigillo cera imprimatur, non mutatur sigillum, sed cera, cum magnes trahit ferrum, nulla in magnete fit mutatio, sed in ferro.“

<sup>50</sup> G. de RHODES SJ: *Disputationes theologiae scholasticae*, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 4a: „complementum substantiale terminans naturam“.

<sup>51</sup> Vgl. etwa T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologiae de iustitia et jure et de incarnatione*, De inc., tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23b.

<sup>52</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 1, subs. 2, § 20, 13a; R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologiae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 10, 233b; J. PRUDENCIO OdeM: *Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, dub. unic., sect. 1, n. 14, 5a–b.

Gregor von Valencia sagen, sind nicht identisch.<sup>53</sup> Wenn man eine echte *unio* denkt, muss man die *unibilia* auch unabhängig von ihr denken können. Von Ewigkeit her besteht aber die *natura humana* nicht als eigenständige Realität, so dass der Begriff einer *unio ab aeterno* als sinnlos erscheint, da sie sich auf eine nicht-existente Menschheit bezieht. Von Ewigkeit her besteht allein die göttliche Person als *unibile*,<sup>54</sup> und es bleibt der Verdacht, dass sie unter dieser Hinsicht mit dem Auftreten der geschaffenen Einung doch verändert wird.<sup>55</sup> Andernfalls müsste man sich darauf berufen, dass die *Menschheit selbst* dem Wort von Ewigkeit her irgendwie innerlich ist – dann fiel man komplett auf die These Gregors zurück.<sup>56</sup>

(3) Nach Meinung des Jesuiten Juan de Campoverde (1658–1737) zielt der Versuch an der Lösung des Problems vorbei. Denn indem er die *unio creata* vom göttlichen Wort (bzw. der *unio aeterna*) unterscheidet und fernhält, scheitert er zugleich an einer Erklärung der Tatsache, dass die Menschheit Christi dem Wort nach der Menschwerdung innerlich verbunden sein soll. Stattdessen fügt die These nur neue Probleme (wie die Annahme zweier *uniones* in Christus) hinzu.<sup>57</sup>

(4) Wie im Fall der These Gregors müsste man auch im Ausgang von der Annahme zweier Einungen dasjenige, was im Wort von Ewigkeit her gegeben sein soll, gleichermaßen in Vater und Geist annehmen.<sup>58</sup> Und erneut könnte man folgern, dass der Logos seinerseits mit *allen* menschlichen Personen innerlich geeint wäre, auch wenn die geschöpflichen Einungen fehlten.<sup>59</sup> Beide Konsequenzen sind glaubensgefährdend.

Mit der insgesamt breiten Ablehnung der Versuche, die Menschheit und ihre personale Vollkommenheit oder zumindest die Verbindung zu ihr als von Ewigkeit im göttlichen Wort eingeschlossen zu sehen, wird dieser Lösungsweg somit von der Mehrheit der Theologen als gescheitert angesehen.

<sup>53</sup> Vgl. schon F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>54</sup> Vgl. T. MŁODZIANOWSKI SJ: *Praelectiones theologicae de iustitia et iure et de incarnatione*, *De inc.*, tr. 1, disp. 1, q. 2, difficultas 1, 23b.

<sup>55</sup> Vgl. A. GUTIÉRREZ DE LA SAL SJ: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, disp. 1, c. 1, n. 5, 4a: „non vitatur mutatio consistens in eo, quod vi unionis accipiat in tempore Verbum et habeat intrinsece humanitatem, qua caruit ab aeterno.“

<sup>56</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, *De mysterio incarnationis*, disp. 11, s. 6, n. 65, 590b.

<sup>57</sup> Vgl. J. de CAMPOVERDE SJ: *De incarnatione Verbi divini*, tom. 1, disp. 1, cap. 1, nn. 6–7, 6a–7b.

<sup>58</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: *De incarnatione*, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 20, 367b.

<sup>59</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 11, 233b–234a; P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 3, 129b.

### 3.3 Das Zugeständnis eines neuen, aber nicht mit Veränderung verbundenen Sich-Verhaltens des Logos bei Jean Martinon (1586–1662)

#### 3.3.1 Die These

Während die beiden ersten Modelle darauf abzielten, die gesuchte „innere Bestimmung“, die das Wort in der Menschwerdung erfährt, in dessen ewiges Sein zurückzuverlegen und damit dem Veränderungsvorwurf zu entgehen, erkennt ein drittes Modell wenigstens in einem eng begrenzten Umfang an, dass die Inkarnation auch für den Logos mit „Erneuerung“ verbunden war. Der französische Jesuit Jean Martinon beruft sich dafür primär auf Texte der Kirchenväter und der liturgischen Tradition. Wenn etwa das Offizium vom Oktavtag des Weihnachtsfestes davon spricht, dass durch die Menschwerdung „die Naturen erneuert werden“ (*innovantur naturae*), scheint diese Erneuerung beide Naturen, also auch diejenige des göttlichen Wortes, einzuschließen. Für den Logos bedeutet dann die Inkarnation den Beginn einer neuen Weise des Sich-Verhaltens in der Welt: Als Mensch ist er nun berührbar, kann leiden etc.; er beginnt in der Zeit „wahrhaft und innerlich Mensch zu sein“.<sup>60</sup> Allerdings handelt es sich dabei auch nach Martinon nicht um Veränderung im strikten Sinn, da das Wort von der angenommenen Menschheit keine Vermehrung oder Verminderung seiner Seinsfülle erfährt, sondern ganz und gar gebendes und vervollkommnendes Prinzip ist, indem es die fehlende geschöpfliche Subsistenz der menschlichen Natur ersetzt. Dennoch gilt: Der Logos gebraucht seine unendliche göttliche Kraft in der Inkarnation auf eine neue Weise durch die Einung mit der Menschheit. Er wird dadurch innerlich neu bestimmt, allerdings nicht „in sich selbst“ verändert. Martinon zieht ausdrücklich die Parallele zum Trinitätsgeheimnis, das uns dazu bringt, in Gott echte Hervorbringungen anzunehmen, denen aber die Unvollkommenheit kausaler Hervorbringungen im geschöpflichen Bereich nicht zu eigen sind. In ähnlicher Weise ist das Inkarnationsdogma Veranlassung, um von Innovation ohne Veränderung zu sprechen.<sup>61</sup>

#### 3.3.2 Kritik

Obwohl Martinon die Unveränderlichkeitsthese als solche nicht in Frage gestellt und eher eine bestimmte christologische Sprachregelung als einen originellen

<sup>60</sup> J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 35, 15b: „Existimo autem primo admitti posse in Verbo innovationem quondam, quoad modum se habendi: id est, Verbum coepisse novo quodam modo se habere quatenus fuit unitum humanitati, et vere atque intrinsece incepit esse homo per incarnationem“.

<sup>61</sup> Vgl. J. MARTINON SJ: *Disputationes theologicae*, tom. 4, De inc., disp. 1, s. 4, n. 35, 15b. n. 35–40, 15a–17b.

spekulativen Ansatz verteidigt hat, konnte er seine Zeitgenossen nicht überzeugen. Den meisten Autoren geht bereits die Verwendung des Begriffs *innovatio* mit Bezug auf das göttliche Wort zu weit.<sup>62</sup> In eine gewisse Nähe zu Martinon könnte man Theologen stellen, die von einer „extensiven“, aber nicht „intensiven“ Vollkommenheit sprechen wollen, die der Logos durch die Inkarnation erwirbt. Solche Formulierungen finden sich etwa beim Dominikaner Bartolomé Medina (1528–1580).<sup>63</sup> Auch er sieht darin keinerlei Veränderung des göttlichen Subjekts. Diese Ausdrucksweise konnte sich ebenfalls nicht durchsetzen.<sup>64</sup>

### 3.4 Die Mehrheitsposition: Keine Veränderung des Wortes aufgrund seiner rein terminativen Funktion in der hypostatischen Union – am Beispiel der Erläuterung des Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641)

Mit der Ablehnung der bisher genannten Thesen bleibt nicht mehr allzu viel Spielraum für eine positive Erklärung der Tatsache, dass das Wort in der Union mit der Menschheit innerlich verbunden ist und dennoch unverändert bleibt. Die meisten Autoren nehmen ihren Ansatz bei der Reflexion darüber, was es für das Wort bedeutet, reiner „innerer Bezugspunkt“ (*terminus intrinsecus*) der hypostatischen Union zu sein.<sup>65</sup> Ich möchte dies exemplarisch an der besonders elaborierten, spezifische Akzente setzenden Argumentation des spanischen Jesuiten Pedro Hurtado de Mendoza aufzeigen, der neben seinem breit rezipierten, vom

<sup>62</sup> Vgl. T. MUNIESSA SJ: *Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae*, disp. 1, sect. 1, n. 12, 4a, der auch Martinons Interpretation der von ihm herangezogenen liturgischen Texte bezweifelt; F. ARANDA SJ: *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, disp. 1, sect. 1, § 3, n. 21, 7b–8a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus, De inc.*, disp. 3, dub. 4, § 2, n. 63, 391a–b; P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, *De inc.*, q. 3, disp. 14, § 2, n. 27, 531b–532a weist der Rede von *innovatio* in diesem Kontext einen für katholische Ohren anstößigen Klang zu und bemüht sich ebenfalls um eine andere Interpretation der genannten liturgischen Texte (vgl. P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, *De inc.*, q. 3, disp. 14, § 2, n. 33, 533a).

<sup>63</sup> Vgl. B. de MEDINA OP: *Expositio in tertiam D. Thomae partem. Introductio*, q. 2, 9b.

<sup>64</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 1, s. 2, § 28, 14a–b gibt zwar zu, dass Gott und Mensch gemeinsam ein „complexum extensive perfectius“ (im Sinne von „plura perfecta“) bilden, dass aber Gott dadurch nicht extensiv vervollkommen werde; dafür müsste er „subiectum perfectionis“ sein, was der thomanischen Lehre widerspreche.

<sup>65</sup> Eine (gewiss unvollständige) Übersicht von Theologen aller Schulen, die diesem Modell zuzuordnen sind, nennt etwa P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, *De Inc.*, q. 3, disp. 14, § 4, n. 49, 537b–538a.

spätmittelalterlichen Nominalismus geprägten Lehrbuch zur gesamten Philosophie (1624) auch einen ausführlichen Christologietraktat (1634) publiziert hat.

(1) Hurtado geht bei seiner Abwehr des Veränderungsverdachts von einer Analyse der Begriffe aus, die wir verwenden, um Einungsbeziehungen zu beschreiben. Vor allem interessiert ihn, in welcher Weise wir etwas als *subiectum*, als Träger einer Einung, bezeichnen. Denn je nachdem, wie wir über das Subjektsein des Logos in der Einung denken, werden wir über die Veränderlichkeitsfrage urteilen. Generell wird nach Hurtado als *subiectum* dasjenige bestimmt, das als etwas (*quod*) durch eine von ihm verschiedene Form (*quo*) eine Bezeichnung erhält (denominiert wird).<sup>66</sup> „Form“ wird hier von Hurtado in einem sehr weiten Sinn verstanden und schließt alles ein, was in der Verbindung mit einem anderen Grund für die Zuschreibung eines Prädikats werden kann.<sup>67</sup> Die verschiedenen Möglichkeiten der Benennung korrespondieren den unterschiedlichen Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen *subiectum* und *forma* zu erfassen. Dabei unterscheidet Hurtado Subjekte im uneigentlichen und im eigentlichen Sinn.

(a) Auf das Subjekt *im eigentlichen Sinn* brauchen wir nicht näher einzugehen. Es ist eine Entität, die sich als Materialursache mit einer Formalursache verbindet, wobei die Form von der Materie innerlich aufgenommen wird und ihr „inhaeriert“. Dabei findet Bewegung und also Veränderung statt.<sup>68</sup> In dieser Weise kann das Wort nicht die Menschheit aufnehmen.

(b) Subjekte *im uneigentlichen Sinn* können dies entweder aufgrund einer äußerlich oder einer innerlich begründeten Benennung sein.

(ba) Von *außen* her wird etwas durch eine Form benannt, wenn diese nicht in ihm selbst, sondern in einem anderen Träger zu finden ist, zu dem das Subjekt in einer Beziehung steht. So wird etwas als „Erkanntes“ bezeichnet, wenn der Akt des Erkennens, den ein anderer vollzieht, die Form darstellt, die der Benennung zugrunde liegt.<sup>69</sup> Diese Form bleibt dem Subjekt äußerlich. Hier liegt der im Zusammenhang mit Thomas von Aquin erwähnte Fall der *denominatio extrinseca* vor. Zur Beschreibung des Wortes in der hypostatischen Union sieht Hurtado wie die meisten seiner Zeitgenossen diese Variante als zu schwach an.

(bb) Uneigentliche Subjekte aufgrund einer *inneren* Bezeichnung/Denomination sind solche, die ihre Bezeichnung durch die Einung (*unio*) mit einer Form-

<sup>66</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 3, 212a.

<sup>67</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 2, s. 2, § 18, 169a: „est enim adeo proprium formae tribuere denominationem et effectum formalem, ut per tropum res aliae dicuntur *formae*, quando aliis rebus impertiunt denominationem suam.“

<sup>68</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 2, § 11–15, 213b–214a.

<sup>69</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 4, 212a.

bestimmung (verstanden im weiten Sinn<sup>70</sup>) erhalten, wobei die Einung aber nicht als echte Rezeption dieser Form in einer Materie anzusehen ist. Auch auf diesem Weg gelangt man nur auf der Ebene der sprachlichen Bezeichnung zur Verbindung von Subjekt und Form, also zu einem *subiectum denominationis solius*, nicht zu einem eigentlichen Subjekt, das die Form in sich aufnehmen würde. Offenbar führt Hurtado die „innerlich begründete Bezeichnung“ primär zur Erklärung der hypostatischen Union ein, denn ein anderes Beispiel nennt er nicht.<sup>71</sup> Der entscheidende Unterschied zum eigentlichen Subjektsein in einer Materie-Form-Einheit liegt darin, dass in dieser Einung das die Menschheit annehmende Wort gänzlich unverändert bleibt. Im geschöpflichen Bereich ist jede Einung immer irgendwie Vervollständigung des Subjekts durch die geeinte Form. Das ist bei der Annahme der Menschheit durch das Wort auszuschließen, weil Gott als reiner Akt jede denkbare Vollkommenheit ohne alle Unvollkommenheit von Ewigkeit in sich trägt, wenigstens in eminenter Weise, und weil er geschöpfliche Vollkommenheiten nur zusammen mit deren Unvollkommenheiten in sich aufnehmen könnte, was ausgeschlossen ist.<sup>72</sup> Anders als bei Gregor von Valencia wird hier aber nicht mit einem positiven Eingeschlossensein der angenommenen Menschheit im vollkommenen Sein des Wortes argumentiert, sondern die göttliche Perfektion wird nur in negativer Hinsicht als Grund des Ausschlusses jeder weiteren Vervollkommnung vermittelt geschöpflicher Realitäten herangezogen. Deshalb ist die hypostatische Union als eine solche anzusehen, in welcher allein die geschöpfliche Seite Träger (*subiectum*) der Einung ist: Sie wird verändert bzw. vervollkommenet, sofern in Leib und Seele Christi die Beziehung zur göttlichen Subsistenz jene Funktion erfüllt, die ansonsten die geschöpfliche Subsistenz ausüben würde.<sup>73</sup> Das Wort dagegen ist in dieser Beziehung reiner (innerer) Terminus,<sup>74</sup> in sich unveränderter Bezugspunkt der in der Menschheit realen Einung,

<sup>70</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa philosophia. Physica*, disp. 2, s. 2, § 18, 169a: „est enim adeo proprium formae tribuere denominationem et effectum formalem, ut per tropum res aliae dicuntur *formae*, quando aliis rebus impertiunt denominationem suam.“

<sup>71</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 6, 212b.

<sup>72</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 2, § 17, 214a–b.

<sup>73</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 3, § 18–20, 214b.

<sup>74</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 21, s. 2, subs. 1, § 44–45, 200a; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 3, § 50, 217b: „ergo terminus est intrinsecus unioni ex solo conceptu extremi unionis“. Den Begriff *terminus* bestimmt Hurtado folgendermaßen: „Terminus a terminando est: extremum cuiusque rei; limites, extra quos nihil est eius rei, intra quos est ipsa tota; ut terminus imperii, regni aut provinciae est intra quem est totum regnum; puncta sunt quae terminant lineam; terminus peremptorius [Fristende, Endtermin], ultra quem non

in der die Menschheit die ihr von sich aus fehlende ontologische Letztbestimmung erhält. „Das Wort ist das innerlich der Menschheit geeinte Beziehungsglied, es verhält sich weder wie eine Materialursache noch wie eine Formalursache, sondern ausschließlich im Sinne eines Endpunktes [der Beziehung]“.<sup>75</sup> Es wird in ihm keinerlei Potentialität aktualisiert, kein Formmangel aufgehoben. Die Zuschreibung eines neuen Prädikats an das Wort aufgrund der Einung kann nur in einem uneigentlichen Sinn als Veränderung bezeichnet werden, weshalb auch das Subjektsein vom Wort nur uneigentlich prädicierbar ist. Weil die Einung aber der Menschheit innerlich ist, muss sie als innerliche auch vom Wort ausgesagt werden können.<sup>76</sup> Es handelt sich um eine *unio per se*, nicht *per accidens*, wie gegen den Nestorianismus festzuhalten ist.<sup>77</sup> Wir dürfen wohl konstatieren, dass die subtile Unterscheidung zwischen *subiectum unionis* und *terminus unionis* für Hurtado eine direkte Konsequenz des Nachdenkens über das Inkarnationsdogma darstellt. Aber schon in seinem Philosophiekurs weist der Jesuit darauf hin, dass sich im Licht dieser Einsicht auch im Blick auf geschöpfliche Einungsverhältnisse eine zumindest gedankliche Unterscheidung der beiden Begriffe als möglich erweist.<sup>78</sup> Tatsächlich identifiziert Hurtado „reine Termini“, die nicht Träger (Subjekte) der Einung sind, auch in kreatürlichen Einungsbeziehungen außerhalb der hypostatischen Union. Wenn durch einen Handlungsvorgang (*actio*) eine Wirkung hervorgebracht wird, dann ist diese der Terminus der Hervorbringung und als solcher mit ihr innerlich verbunden (im Sinne dessen, was die Scholastiker eine „transzendente Relation“ nennen, die wesenhafte Beziehung einer Entität auf etwas ihr notwendig Korrespondierendes, etwa des Akzidens auf eine Substanz). So verweist jede *actio* auf einen ihr innerlichen *terminus*. Im Geschehen der Hervorbringung bezieht der *terminus* die Bezeichnung „hervorgebracht“ aus der inneren Einheit mit der *actio*, die auf ihn ausgerichtet ist. Aber der *terminus* der *actio* ist damit nicht im eigentlichen Sinn deren „Subjekt“ im Sinne einer Materialursache oder einer sonstigen (z.B. formalen, effizienten)

prorogatur negotium; sic extrema propositionis vocantur *termini* ab Aristotele“ (P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 1, § 38, 217a).

<sup>75</sup> „Verbum est extremum unitum intrinsece humanitati, et non exercet materializationem aut informationem, sed praecisam rationem termini“ (P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 5, subs. 3, § 46, 218a).

<sup>76</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 21, s. 2, subs. 1, § 42, 199b.

<sup>77</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 4, subs. 1, § 22, 215a.

<sup>78</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 83, 203a.

Ursache, weil er sich sonst selbst hervorbringen müsste.<sup>79</sup> Er ist *reiner* Terminus eines Bezogenseins.<sup>80</sup> Wenn man ihn dennoch wegen seiner inneren Zugehörigkeit zur Beziehung in uneigentlicher Weise als deren Subjekt bezeichnen möchte, dann schlägt Hurtado die Bezeichnung als „Subjekt des Anhaftens“ vor (*subiectum adhaesionis*, als Gegenbegriff zu *subiectum inhaesionis*, dem Subjekt im eigentlichen Sinn).<sup>81</sup> Da allerdings das so beschriebene *subiectum adhaesionis* von der Handlung, die in ihm mündet, in einer Beziehung der Abhängigkeit steht, zögert der Jesuit, diese Weise des uneigentlichen Subjektseins einfachhin auf den göttlichen Logos zu übertragen, sofern er Zielpunkt der Einung seitens der Menschheit ist. „Auf gewisse Weise“, nämlich mit einer Einschränkung, hält Hurtado die Verwendung des Begriffs aber dennoch für möglich. Der Logos müsste bestimmt werden als „Subjekt des Anhaftens ohne Abhängigkeit von der anhaftenden Quasi-Form“.<sup>82</sup> Das heißt: Das göttliche Wort ist der Menschheit als Zielpunkt ihrer Einigungsbeziehung verbunden, wird insofern von ihr „affiziert“<sup>83</sup> und empfängt von ihr als „Quasi-Form“ eine „innere Benennung“,<sup>84</sup> ohne dass damit eine Abhängigkeit von der Menschheit bzw. der Einung impliziert sein darf. Damit ähnelt diese Variante, vom Wort in uneigentlicher Weise als Subjekt der Einung zu sprechen, stark der zuvor genannten, was Hurtado auch ausdrücklich anmerkt. Bestenfalls liegen die Akzente etwas anders.

(c) Eine vierte Spielart des uneigentlichen Subjektseins, die Hurtado noch kennt, ist nicht auf Gott übertragbar, da sie geschöpfliche Unvollkommenheit impliziert. Sie liegt dort vor, wo sich eine Entität mit einer anderen, die nach Art einer Form zu betrachten ist, verbindet, ohne dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis von ihr zu treten bzw. von ihr beeinflusst zu werden. Allerdings hat sie selbst eine positive Ausrichtung auf diese Einung. Der Fall, der Hurtado dabei vor Augen steht, ist die Verbindung der menschlichen Geistseele mit dem Leib. Die Seele verlangt nach dieser Einung bzw. nach der Bewegung, mit der ihr der

<sup>79</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 95–98, 204b; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 11, s. 7, § 57 294a.

<sup>80</sup> Vgl. auch P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 7, subs. 1, § 114, 206b.

<sup>81</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 7, 213a.

<sup>82</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 9, 213a: „subiectum adhaesionis sine dependentia a quasi forma adhaerente“.

<sup>83</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 99, 204b. Hurtado rät allerdings, auch diesen Begriff eher zu vermeiden, da er wiederum Veränderlichkeit nahelegen könnte.

<sup>84</sup> P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Universa Philosophia. Physica*, disp. 5, s. 6, subs. 1, § 99, 204b: „Itaque accipere intrinsecam denominationem ab aliqua re aut modo, et nullam intrinsecam causalitatem in talem rem, aut modum exercere, est esse purum terminum.“

Leib verbunden wird; die geistige Seele wird aber nach Hurtado nicht in derselben Weise von der Materie aufgenommen wie eine nicht-geistige Form (etwa im Fall eines Tieres).<sup>85</sup> Der Jesuit unterscheidet damit das Seele-Leib-Verhältnis in einer Weise von anderen Form-Materie-Beziehungen, die viel deutlicher als bei Thomas von Aquin einen dualistischen Denkrahen erkennen lässt. Aber auch wenn er die menschliche Seele mehr als Zielpunkt einer Beziehung zum Leib denn als wahre Form des Leibes ansieht, möchte er dieses Einungsverhältnis nicht auf die Einung zwischen Wort und Menschheit in Christus übertragen, weil es seitens der Seele immer noch eine positive Ausrichtung auf die Einung mit dem Leib gibt<sup>86</sup>, die er für das Wort im Verhältnis zur menschlichen Natur als unangemessen betrachtet. Der Logos in der hypostatischen Union ist tatsächlich nur als „reiner Terminus“ anzusehen.

(2) Prominente Jesuiten, die sich mit Hurtados Erklärung auseinandergesetzt haben, waren u.a. Juan de Lugo (1583–1660)<sup>87</sup> und Rodrigo de Arriaga (1592–1667).<sup>88</sup> Beiden ist selbst die uneigentliche Weise, in der Hurtado das Wort als Subjekt der Einung bezeichnen will, noch zu stark, weil für sie Subjekte in jedem Fall durch eine Form vervollkommen werden.<sup>89</sup> Sie stimmen aber mit der Mehrheit aller Theologen Hurtado darin zu, dass die reine Funktion, Terminus der Beziehung zur Menschheit zu sein, ohne dass eine innerliche passive Affizierung bzw. Vervollkommenung resultiert, ausreicht, um dem Wort das Geeintsein innerlich zuzusprechen und um das aus der Einung Resultierende als ein *per se unum* beschreiben zu können.<sup>90</sup> Arriaga ist dabei so konsequent zuzugeben, dass uns eine positive Begründung dafür, dass das Wort in der hypostatischen Union zwar als deren „innerer Terminus“, aber weder als Subjekt noch als Form der Einung zu beschreiben ist, nicht möglich zu sein scheint. Exakt wissen wir nur, was das

<sup>85</sup> Vgl. P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 1, subs. 1, § 10, 213a–b; P. HURTADO DE MENDOZA SJ: *Disputationes de Deo Homine*, disp. 22, s. 4, subs. 2, § 32, 216b.

<sup>86</sup> Diese Prämisse ist vor allem für die Verteidigung des christlichen Dogmas einer leiblichen Auferstehung unerlässlich, da nur mit ihr das Interesse der nach dem Tod subsistierenden *anima separata* an einer Wiedervereinigung mit dem Leib begründet werden kann.

<sup>87</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 6, n. 71, 592b–593a, der Hurtados These ohne Namensnennung diskutiert.

<sup>88</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 1, n. 13–17, 234a–235b.

<sup>89</sup> Darauf fokussiert sich auch die Kritik bei P. de GODOY OP: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, De inc., q. 3, disp. 14, § 3, n. 40–47, 535a–537b. Abgelehnt wird die Qualifikation des Wortes als *subiectum adhaesionis* ebenfalls bei J. MORAWSKI SJ: *Quaestiones de Verbo Incarnato*, q.1, a. 2, ad 1, 9.

<sup>90</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 20, 236a: „Respondendum est huic difficultati, Verbum divinum esse terminum intrinsecum unionis hypostaticae, adeoque intrinsece denominari unitum, non tamen ideo mutari; nam terminus ut talis non mutatur proprie per rem quam terminat.“

Wort in der hypostatischen Union *nicht* sein darf, wenn seine Unveränderlichkeit gewahrt werden soll. Arriaga formuliert seine Definition darum wesentlich schlichter als Hurtado: „Der *terminus intrinsecus* ist wahrhaft und durch sich einem anderen verbunden, und zwar nicht nach Art einer materiellen oder formalen Ursache.“<sup>91</sup> Diese Beschränkung auf eine negative Bestimmung sieht der Jesuit nicht als problematisch an, da wir uns auch bei Begriffsbestimmungen anderer Art damit begnügen. Als Beispiel führt er die Unterscheidung zwischen *homo* und *brutum* an, die wir ebenfalls nur durch die Negation der Vernunftthätigkeit auf Seiten des Tieres vornehmen können.<sup>92</sup>

(3) Es ist nicht lohnend, im Einzelnen alle weiteren Varianten ausführlich darzustellen, in denen das Modell der Einung des Wortes als *terminus intrinsecus* mit der menschlichen Natur im 17. Jahrhundert auftritt. Die Unterschiede bei der Erläuterung der Majoritätsthese liegen oftmals nur in kleinen Details bzw. unterschiedlichen Akzentsetzungen, mit deren Hilfe erklärt wird, woraus die Unveränderlichkeit des Wortes exakt resultiert. Als eigenständige Lösungen werden beispielsweise oft die Behandlungen des Themas bei Francesco Albertini SJ (1552–1619) oder Francesco Amico SJ (1578–1651) präsentiert, die aber nur die bei fast allen anderen Theologen auch anerkannte Tatsache hervorheben, dass das göttliche Wort keine positive Ausrichtung auf die Einung mit der Menschheit bzw. keine innerliche Unvollkommenheit besessen hat, die durch die Inkarnation ihre (vollendende) Erfüllung gefunden hätten.<sup>93</sup> Bernardo Aldrete SJ (1596–1657) verweist als Beleg für die Nicht-Veränderbarkeit des Logos in der Union auf dessen Ortsunabhängigkeit im Unterschied zur Ortsgebundenheit der Menschheit.<sup>94</sup> Der schon erwähnte Jesuitenkardinal Juan de Lugo fokussiert seine Ausführungen<sup>95</sup> ganz auf die Untrennbarkeit der *extrema* als entscheidendes Moment der Einung, die auf Seiten des Wortes *per modum termini* ohne Veränderung realisiert wird, während die menschliche Natur die Einung nach Art eines realen, verändernden Modus aufnimmt.<sup>96</sup> Dass dem Wort dadurch eine *de-*

<sup>91</sup> R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 24, 237a: „...dico terminum intrinsecum esse illum: Qui vere et per se unitur alteri, et non in genere causae materialis aut formalis.“

<sup>92</sup> Vgl. R. de ARRIAGA SJ: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, disp. 21, s. 2, subs. 3, n. 25, 237a–b.

<sup>93</sup> Vgl. F. ALBERTINI SJ: *Corollaria, tomus secundus, ad primum corollarium theolog. ex praedicato substantiae*, q. 1, dub. 1, n. 5, 98b–99a; Fr. AMICO SJ: *Cursus theologicus*, tom. VI, disp. 1, sect. 1, n. 11–23, 4b–6a.

<sup>94</sup> Vgl. B. ALDRETE SJ: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae*, tomus prior, disp. 31, s. 6, 389b–391b.

<sup>95</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, *De mysterio incarnationis*, disp. 11, s. 7, n. 75–81, 594b–597b.

<sup>96</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 2, *De mysterio incarnationis*, disp. 11, s. 7, n. 80, 596a: „Deinde cum Verbum non supponatur incompletum, aut in

*nominatio intrinseca* (bzw. nach Suárez eine *denominatio media inter extrinsecam et intrinsecam*)<sup>97</sup> zuteil wird, sieht de Lugo als gängige Lehre bei den neueren Jesuiten an.<sup>98</sup> Einen wirklich originellen Erklärungstyp hat er selbst mit seinen Ausführungen kaum entwickelt. In der Auseinandersetzung mit seiner These stand vor allem die Frage im Fokus, ob die Einung durch das Formalmoment der Untrennbarkeit der Glieder tatsächlich hinreichend präzise bestimmt werden kann.<sup>99</sup>

#### 4. Ein systematisches Resümee

(1) Schon Theologen der frühen Neuzeit sind im Rückblick auf die zu unserem Problem entwickelten Lösungsvorschläge zum Urteil gelangt, dass wir am Ende nicht viel weiter kommen als zu einer möglichst exakten *Beschreibung* des Inkarnationsmysteriums,<sup>100</sup> in der die verwendeten Begriffe mehr auf unsere bleibenenden Verständnisschwierigkeiten hinweisen, als dass sie diese umfassend auflösen könnten. Zwar vermag die durch Hurtado repräsentierte Mehrheitslösung recht gut begreiflich zu machen, warum in der hypostatischen Einung ein *extremum*, der göttliche Logos, nicht verändert wird und alles reale Werden allein auf Seiten

potentia, ad hoc, ut integretur, et compleatur per aliquid aliud, sed potius supponatur omnino integrum et completum, non potest dici, quod in se recipiat intrinsece unionem, vel quod per illam intrinsece afficiatur, aut informetur, quia haec omnia supponerent Verbum ante unionem esse ens in potentia; et non omnino completum integrum: humanitas vero afficitur intrinsece unione, recipitque illam; quia compleatur et integratur per illam, et quia supponitur de se incompleta, et in potentia ad hoc, ut compleatur per aliquam subsistentiam; et haec est ratio, cur ex his duobus extremis unum afficiatur intrinsece per unionem, et aliud non.“

<sup>97</sup> Vgl. F. SUÁREZ SJ: De incarnatione, tom. 1, disp. 8, s. 4, n. 21, 367b.

<sup>98</sup> Vgl. J. de LUGO SJ: Disputationes scholasticae et morales, tom. 2, De mysterio incarnationis, disp. 11, s. 7, n. 84, 597b: „... quia solum significatur Verbum uniri intrinsece per modum termini hoc est, per unionem veram physicam, et propriam, tendentem ad constituendum aliquid per se unum ex extremis unitis, et alligante intime utrumque extremum“. D. GRANADO SJ: In tertiam partem S. Thomae commentarii, contrav. 1, disp. 2, n. 8, 11a findet ein interessantes Beispiel für eine Einung im geschöpflichen Bereich, bei dem sogar beide Einungsglieder unverändert bleiben, nämlich die zeitliche Sukzession: Der gegenwärtige Augenblick verbindet Vergangenheit und Zukunft, ohne beide zu modifizieren.

<sup>99</sup> So verweist T. COMPTON CARLETON SJ: Cursus theologicus, tomus posterior, disp. 40, sect. 4, n. 7, 234a auf die Untrennbarkeit und *indistantia localis* aller geschöpflichen Dinge zu Gott, aus denen aber noch keine *unio* resultiert; ansonsten wären alle Dinge Gott hypostatisch geeint. G. de RHODES SJ: Disputationes theologiae scholasticae, tom. 2, disp. 1 de incarn., q. 1, s. 1, § 1, 3b führt als Gegenbeispiel die Verbindung eines Körpers zum Ort an, die ebenfalls untrennbar ist und doch keine *unio intrinseca* mit sich bringt.

<sup>100</sup> Vgl. P. de BUGIS SJ: Tractatus de mysterio incarnationis, l. 6, c. 5, n. 10, 131a.

des kreatürlichen Beziehungsgliedes zu suchen ist. Dunkel bleibt aber unter dieser Bedingung das Zustandekommen des positiven Effekts der Union, d.h. der Tatsache, dass die Menschheit real in das Subsistieren des Logos selbst aufgenommen wird. Diese direkte Vermittlung von enhypostatischer Subsistenz der Menschheit und Unveränderlichkeit des Logos scheint im Lösungsvorschlag des Gregor von Valencia besser zu gelingen, und deshalb kommen Theologen trotz aller Probleme immer wieder auf die Idee eines virtuellen Enthaltenseins geschöpflicher Seinsperfektion im Wort von Ewigkeit zurück.<sup>101</sup> Würde man dieses Motiv konsequent weiterdenken, könnte man die panentheistische Prägung eines Denkens deutlicher hervorheben, das alles Geschöpfliche im Ausgang von der absolut vollkommenen und nicht vermehrbaren Urrealität Gottes betrachtet.

(2) Der Grund dafür, dass sämtliche Erklärungsmodelle zum vorliegenden Problem an bestimmten Punkten versagen, ist nach Ansicht der in diesem Beitrag befragten Theologen in der Tatsache zu suchen, dass uns eine präzise Entsprechung zur hypostatischen Union im geschöpflichen Bereich fehlt.<sup>102</sup> Die Annahme, dass ein rein terminierendes und unverändert bleibendes göttliches Wort dennoch in einer *innerlichen* Einung mit einer menschlichen Natur stehen kann, bleibt letztlich so singulär wie die in der Trinitätstheologie aufgestellte Behauptung einer nicht verursachenden Hervorbringung oder einer numerischen, realen Identität der Personen mit dem göttlichen Wesen.<sup>103</sup> Das macht die Inkarnation und die aus ihr resultierende hypostatische Union zu einem Glaubensgeheimnis im strikten Sinn, und dieser Geheimnischarakter tritt beim

<sup>101</sup> Vgl. etwa P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 11, 131a; COLLEGIUM SALMANTICENSE [OCarm]: *Cursus theologicus*, De incarnatione, disp. 3, dub. 4, § 1, n. 67, 395: „Sic ergo quia subsistentia Verbi divini est in summo actualitatis gradu in linea subsistendi, habet, quantum est de se, quidquid requiritur ad terminandum actualem unionem: atque ideo est de se non solum unibilis, sed actu unita. Unde quod ita ante Incarnationem non denominaretur, non proveniebat ex defectu aliquo ex parte ipsius: sed ex defectu unionis humanitatis ad ipsam, et ex defectu actionis trahentis, atque unientis humanitatem ad illam. Quare sufficit, quod connotetur huiusmodi variatio, ac mutatio, ex parte humanitatis, ut Verbum absque ulla sui mutatione denominetur actu unitum intrinsece, habens, ac terminans humanitatem, et factus homo...“

<sup>102</sup> Dennoch haben die Autoren immer wieder nach Illustrationen gesucht, die den Sachverhalt einer zumindest ein Glied nicht verändernden Einung plausibel machen können. P. de BUGIS SJ: *Tractatus de mysterio incarnationis*, l. 6, c. 5, n. 14, 131b–132a, verweist etwa darauf, dass die Seele durch einen leprösen Leib ebenso wenig affiziert wird wie durch einen nicht erkrankten, dass Gott durch seine Präsenz in allen Dingen nicht verändert wird und dass Wasser auf einem Glas haften kann, ohne es zu verändern. Unmittelbar an den Begriff der *terminatio* schließt der geometrische Vergleich von Punkt und Linie an: Der (End-)Punkt vollendet die Linie, aber nicht umgekehrt (vgl. M. de ORLANDO OCarm: *Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, tr. 1, disp. 1, q. 1, n. 9, 3a).

<sup>103</sup> Vgl. auch J. de ULLOA SJ: *Theologia scholastica*, tom. 5, disp. 2, c. 3, n. 43, 109a–b.

Nachdenken über die Unveränderlichkeit des Logos im Unionsgeschehen deutlich zutage. Immerhin ist es der Scholastik der frühen Neuzeit mit ihrem analytischen Zugang gelungen, die christologische Sprache so zu präzisieren, dass der Aspekt der Innerlichkeit der Einung überzeugender artikuliert werden kann, als dies in der mittelalterlichen Scholastik, etwa bei Thomas, der Fall war. Die thomanische Kernaussage, dass die Einung selbst dem Logos nicht real, sondern nur denominativ zukommt, und dass ihm aufgrund dieser Denomination bestenfalls eine *mutatio logica*, aber keine *mutatio physica* zuzuschreiben ist,<sup>104</sup> bleibt aber in der frühneuzeitlichen Debatte vollkommen intakt.<sup>105</sup>

(3) Die moderne Christologie seit der Aufklärung hat sich des Problems, das die scholastischen Theologen umtrieb, auf doppelte Weise zu entledigen versucht. Beide Tendenzen verbinden sich häufig mit einer generellen Kritik der chalcedonensischen Zweinaturenlehre und stehen insofern nicht mehr in ungebrochener Kontinuität mit dem christologischen Denken der Scholastik.

Einerseits sind viele Theologen zu Modellen übergegangen, die in der klassischen christologischen Kategorialisierung am ehesten dem Adoptianismus bzw. dynamistischen Monarchianismus zuzuordnen sind. In ihnen wird Christus als ein in besonderer, vielleicht einzigartiger Weise durch Gottes Kraft, Geist, Wort etc. erfüllter Mensch angesehen, und diese Formen der Präsenz des einen Gottes in Christus werden als hinreichend betrachtet, damit er seine Funktion als Offenbarer Gottes und Erlöser der Menschen erfüllen kann. Da gemäß diesem Paradigma bestenfalls eine ideale Präexistenz Christi im Plan Gottes, aber keine reale personale Präexistenz des in ihm zur Welt kommenden Logos angenommen wird, löst sich das Veränderlichkeitsproblem in der früher diskutierten Gestalt auf – mit ihm allerdings auch der Inkarnationsglaube im Sinn der altkirchlichen Konzilien und ein solider Begriff der immanenten Trinität Gottes als Möglichkeitsbedingung seiner heilsökonomischen trinitarischen Zuwendung (während die Aussagen zum Wesen Gottes im klassischen Theismus prinzipiell unangetastet bleiben können).

<sup>104</sup> So J. de MARÍN SJ: *Tractatus de incarnatione*, tom. 1, disp. 1. s. 1, n. 8, 9.

<sup>105</sup> Nach B. MASTRI OFM: *Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum*, disp. 1, q. 1, a. 1, n. 8, 2a ist daher die ganze Debatte nur eine „contentio de nomine“; ähnlich C. HAUNOLD SJ: *Theologia speculativa*, I. 4, tr. 1, c. 3, contr. 1, § 3, n. 227, 485a. J. MORAWSKI SJ: *Quaestiones de Verbo Incarnato*, q. 1, a. 2, ad 1, 9 hält die unterschiedlichen Qualifizierungen der Konsequenzen der Union für den Logos (*denominatio extrinseca, intrinseca, media*) für problemlos miteinander vereinbar, und auch J. de ULLOA SJ: *Theologia scholastica*, tom. 5, disp. 2, c. 3, n. 43, 109a urteilt: „ergo verbum transire de non unito intrinsece ad unitum intrinsece, est mutatio, et transitus quoad realitatem extrinsecus, et solum intrinsecus quoad vocem. In hoc syncategorema *intrinsece unitum*, non significat rem adaequate intrinsecam verbo, sed tantum inadaequate, quia significat *hypostasim* Verbi, et *unionem*: hypostasis est intrinseca Verbo per summam identitatem; unio autem prorsus extrinseca.“

Diese Konsequenzen werden in einer zweiten, vor allem seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute stark repräsentierten Denkrichtung der Christologie vermieden. Sie behält die Annahmen einer präexistenten göttlichen Person des Logos und seiner Menschwerdung bei, betrachtet aber zum Verständnis der Inkarnation die Vorstellung einer inneren Veränderung des Logos als unerlässlich. Diese wird von modernen Kenosis-Christologien in einer Vielzahl von Varianten reflektiert, die vom (freien) Verzicht auf einzelne göttliche Eigenschaften bis hin zur vollständigen Transformation der göttlichen Person in eine menschliche reichen.<sup>106</sup> Solche Modelle kommen ohne eine tiefgreifende Revision der Gottes- und Trinitätslehre des durch die katholische Scholastik repräsentierten klassischen Theismus nicht aus und führen meist zur Vorstellung eines dreipersonalen Gottes, der sich mit der Inkarnation (wenn nicht schon mit der Schöpfung der Welt) willentlich in bestimmter Hinsicht verendlicht und verzeitlicht und der seine eigene Zukunft an die Entwicklung seiner Schöpfung bindet. Nicht die Unveränderlichkeit Gottes in seiner Weltzuwendung, sondern seine (Selbst-)Transformation wird nun zum nicht mehr vollständig durchdringbaren Geheimnis – auch in Entwürfen, die durch spekulative Überlegungen zu einer innertrinitarischen Kenose den Versuch einer immanent-theologischen Letztbegründung einbeziehen. Wie wir zu Beginn unseres Beitrags dargelegt haben, dominiert diese Tendenz, die in einem weiten Sinn den Prämissen eines *Open Theism* (und meist auch starken sozialen Trinitätskonzepten) verpflichtet ist, in heutigen Stellungnahmen zur (Un-)Veränderlichkeit Gottes.<sup>107</sup> Vor allem in seiner Konkretisierung am Inkarnationsgeschehen bleibt unser Thema damit ein theologischer Lackmustest zur Identifizierung unterschiedlicher Positionen in der Reflexion über das Wesen des trinitarischen Gottes.

<sup>106</sup> Vgl. T. MARSCHLER: Kenosischristologie.

<sup>107</sup> Noch radikalere Konzepte einer *notwendigen* Verschränkung der Selbstentfaltung Gottes mit der Weltentwicklung, wie sie etwa durch Prozesstheologen oder durch Vertreter weiterer alternativer Spielarten theistischen Denkens vorgelegt werden, sind innerhalb der katholischen Theologie bestenfalls punktuell repräsentiert und haben bislang kaum zu stabilen christologischen Modellen geführt.

## Verwendete Literatur

### 1. Scholastische Quellen

- ALBERTINI, Francesco: *Corollaria*, tomus secundus, Lugduni 1616: Hor. Cardon.
- ALDRETE, Bernardo: *Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae. De mysterio incarnationis Verbi Divini*, tomus prior, Lugduni 1652: Ph. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Rigaud.
- AMICO, Francesco: *Cursus theologicus*, tom. VI: *De augustissimo incarnationis mysterio*, Duaci 1640: Vidua Baltz. Belleri.
- ARANDA, Felipe: *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, Caesaraugustae 1691: Domin. Gascón.
- ARRIAGA, Rodrigo de: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae (Cursus theologicus, tom. VI)*, Antverpiae 1650: Balth. Moreti.
- BUGIS, Pierre de: *Tractatus de mysterio incarnationis*, Lugduni 1668: Ph. Borde, Laur. Arnaud & Petr. Borde.
- CAMPOVERDE, Juan de: *De incarnatione Verbi divini*, tom. 1, Compluti 1711: Iul. Fr. Garcia Briones.
- CASPE, Luis de: *Cursus theologicus*, tom. 2, Lugduni 1666: Laur. Anisson.
- COLLEGIUM SALMANTICENSE: *Cursus theologicus*, tom. 13, Parisiis 1878: Victor Palmé.
- COMPTON CARLETON, Thomas: *Cursus theologicus*, tomus posterior, Leodii 1664: Jo. Math. Hovius.
- CONINCK, Gilles de: *Disputationes theologicae de ss. trinitate et divini Verbi incarnatione*, Antverpiae 1645: Jo. & Jac. Meursios.
- ESPARZA ARTIEDA, Martin de: *Cursus theologicus*, tom. 2, Lugduni 1685: Petr. Borde, Jo. & Petr. Arnaud.
- GODOY, Pedro de: *Disputationes theologicae in tertiam partem D. Thomae*, tom. 1, Burgii Osomensis 1666: Did. Garcia.
- GRANADO, Diego: *In tertiam partem S. Thomae commentarii*, Granatae 1633: Anton Rene de Lazcano.
- GUTIÉRREZ DE LA SAL, Antonio: *Tractatus scholasticus de incarnatione Verbi*, Matriti 1729: Ios. Rodriguez de Escobar.
- HAUNOLD, Christoph: *Theologia speculativa*, Ingolstadii 1678: Jo. Ph. Zinck.
- HURTADO DE MENDOZA, Pedro: *Disputationes de Deo Homine sive de Incarnatione Filii Dei*, Antverpiae 1634: Mart. Nutius.
- HURTADO DE MENDOZA, Pedro: *Universa philosophia*, Lugduni 1624: Ludov. Prost.
- LESSIUS, Leonard: *De perfectionibus moribusque divinis*, Parisiis 1620: P. Mettayer.
- LORCA, Pedro de: *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem D. Thomae. Tomus primus*, Compluti 1616: Vidua Andrea Sanchez de Ezpeleta.
- LUGO, Juan de: *Disputationes scholasticae et morales*, ed. nova, ed. J. B. Fournials, tom. 2, Parisiis 1890: Lud. Vivès.
- MARÍN, Juan de: *Tractatus de incarnatione*, tom. 1, Compluti 1710: Iul. Garcia Briones.
- MARTINON, Jean: *Disputationes theologicae*, tom. 4, Burdegallae 1645: Guil. Millangius.
- MASTRI, Bartolomeo: *Disputationes theologicae in tertium librum Sententiarum*, Venetiis 1719: Typographia Balleoniana.
- MEDINA, Bartholomé de: *Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad quaestionem sexagesimam*, Salamanticae 1580: Math. Gastius.

- MLODZIANOWSKI, Thomas: Praelectiones theologicae de justitia et jure et de incarnatione, Moguntiae et Dantisci 1682: Sim. Beckensteinios.
- MORAWSKI, Jan, Quaestiones de Verbo Incarnato et de ejusdem admirabili Matre Virgine, Lesnae 1671: Michael Buck.
- MUNIESSA, Thomas: Disputationes scholasticae de mysteriis incarnationis et eucharistiae, Barcinone 1689: Ios. Llopes.
- ORLANDO, Matthaeus de: Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomae, tom. 1, Romae 1653: Vit. Maseardi.
- PEÑAFIEL, Leonardo de: Tractatus de incarnatione Verbi divini, Lugduni 1678. Joh. Ant. Huguetan & Soc.
- PEÑALOSA, Ambrosio de: Opus egregium de Christi et Spiritus sancti divinitate nec non SS. Trinitatis mysterio, Viennae Austriae 1635: Matth. Formica.
- PÉREZ, Antonio: In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex, Lugduni 1669: Laur. Arnaud & Petr. Borde.
- PRÉVOST, Jean de: Commentaria in tertiam partem S. Thomae de Incarnatione Verbi divini, Sacramentis et Censuris, Duaci 1629: Gerardus Patte.
- PRUDENCIO, Juan: Commentarii super viginti quatuor primas quaestiones tertiae partis Sanctissimi Thomae, tom. 1, Lugduni 1654: Laur. Anisson.
- RAYNAUD, Théophile: Christus Deus-homo sive De Deo-homine, Antverpiae 1652: Iac. Meursius.
- RHODES, Georges de: Disputationes theologiae scholasticae, tom. 2, Lugduni 1676: Io. Ant. Huguetan.
- SUÁREZ, Francisco: De incarnatione, tom. 1 (Op. XVII), Parisiis 1860: Lud. Vivès.
- TANNER, Adam: Theologia Scholastica, tom. 4, Ingolstadii 1627: Guil. Ederus.
- THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae.  
URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- TIPHAINE, Claude: De hypostasi et persona, ed. altera, Parisiis 1881: Berche et Tralin.
- TOLEDO, Francisco: In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Ennaratio, Romae 1870: Congregatio de Propaganda Fide.
- ULLOA, Juan de: Theologia scholastica, tom. 5: De Jesu Christo Filio Dei, Augustae Vindelicorum et Graecii 1719: Phil., Jo. & Mart. Veith.
- VALENCIA, Gregorio de: Commentarii theologici, tom. 4, Ingolstadii 1597: Adam Sartorius.
- VÁZQUEZ, Gabriel: Commentarii ac disputationes in tertiam partem S. Thomae, tom. 1, Compluti 1609: Vidua Iust. Sanchez Crespo.
- YSAMBERT, Nicolaus: Disputationes in tertiam partem S. Thomae. Tomus primus: De mysterio incarnationis, Lutetiae Parisiorum 1639: Dion. de la Noüe.

## 2. Sekundärliteratur

- DODDS, Michael: The Unchanging God of Love. A study of the teaching of St. Thomas Aquinas on divine immutability in view of certain contemporary criticism of this doctrine (Studia Friburgensia 66), Fribourg 1986: Editions Universitaires.
- GORMAN, Michael: Aquinas on the metaphysics of the hypostatic union, Cambridge 2017: Cambridge University Press.
- MAAS, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien 1), München; Paderborn; Wien 1974: Schöningh.

- MARSCHLER, Thomas: Kenosischristologie. Strukturen und Probleme, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.): *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015: Pustet, 101–128.
- MEESSEN, Frank: *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung* (Freiburger Theologische Studien 140), Freiburg 1989: Herder.
- MÜHLEN, Heribert: *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969: Aschendorff.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford 2016: Oxford University Press.
- RAMÍREZ, Manuel: Manuscritos postridentinos „De incarnatione“ en la biblioteca de la Universidad de Salamanca (Archivo Teológico Granadino 10), Granada 1947, 153–393.
- RUHSTORFER, Karlheinz (Hg.): *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion* (BÖR 112), Leipzig 2018: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph: *Handbuch der katholischen Dogmatik, Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinn*, hg. von M. Schmaus (Gesammelte Schriften IV), Freiburg <sup>2</sup>1943: Herder.
- WEINANDY, Thomas G.: *Does god change? The Word's becoming in the incarnation* (Studies in Historical Theology 4), Still River 1985: St. Bede's Publications.



Benjamin Dahlke

## Theismus und Christologie Zu einem spannungsreichen Verhältnis

Der Begriff ‚Theismus‘ begegnet erstmals in der Frühaufklärung, also im frühen 18. Jahrhundert, obwohl es noch einige Zeit brauchte, bis er deutlichere Konturen gewann.<sup>1</sup> Seine Bedeutung hing nicht zuletzt von den Oppositionsbegriffen ab, mit welchen er zusammen auftrat.<sup>2</sup> ‚Theismus‘ bezeichnete schließlich die Auffassung, dass Aussagen über Gott allein durch Reflexion der Selbst- und Welterfahrung des Menschen zu gewinnen sind; unabhängig von sämtlichen Geltungsansprüchen, die unter Verweis auf die geschichtlich ergangene, von daher kontingente Offenbarung Gottes erhoben werden. In diesem Sinne kann man Theist sein, ohne Inkarnationstheologie oder Christologie für relevant zu halten.<sup>3</sup> Ob es allerdings möglich ist, Dogmatik unter Absehung von theistischen Überlegungen zu betreiben, bleibt zu diskutieren. Dagegen spricht, dass christliche

<sup>1</sup> Vgl. U. DIERSE: Theismus, 1054–1059; I. U. DALFERTH: Theismus, 196–205; E. BAERT: Theismus, 2727–2729.

<sup>2</sup> Beispielsweise arbeitete Kant den Unterschied von Atheismus, Deismus und Theismus heraus, indem er die jeweilige Fassung des Gottesgedankens als Kriterium anlegte. Er bezeichnete dies als ‚Theologie‘ – siehe K. BEYER (Hg.): Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, 6. Von hier aus erklären sich die folgenden Ausführungen (vgl. K. BEYER [Hg.]: Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, 19f.): „Wer gar keine Theologie annimmt, ist ein Atheist, wer bloß transzendente Theologie annimmt, ein Deist. Er gibt wohl zu, daß es eine Weltursache gebe, ob es aber ein freies handelndes Wesen sei, läßt er unausgemacht. Auf transzendente Theologie können wir auch ontologische Prädikate anwenden, z. B. daß es Realität habe. Wer eine *theologiam naturalem* annimmt, ist ein Theist. Z. B. Es sind die beiden Namen Deist und Theist beinahe garnicht unterschieden, als daß das eine aus dem Lateinischen, das andere aus dem Griechischen seinen Ursprung hat. Man hat es aber einmal zum Unterscheidungszeichen dieser beiden Gattungen angenommen. Dieser, der Theismus, besteht darin, daß er nicht bloß an einen Gott, sondern auch an einen lebendigen Gott glaubt, der durch Erkenntnis, vermittelt eines freien Willens, die Welt hervorgebracht hat.“ Ganz ähnlich dann in der Kritik der reinen Vernunft, A 631–642, B 420–426, 659–670. Siehe ferner die Überlegungen von Kants Zeitgenossen J. N. TETENS: Metaphysik, 287–293. Prägnant definiert Tetens (J. N. TETENS: Metaphysik, 289 [§ 7]): „In dem reinen Theismus sind folgende drey Sätze enthalten: 1. Es giebt einen Gott. 2. Gott ist ein verständiges Wesen. 3. Gott ist ein metaphysisch unendliches Wesen.“ Die Begriffe ‚Theismus‘ und ‚Deismus‘ aufeinander beziehend, definiert sie P. DRAPER: God, Science, and Naturalism, 280–282.

<sup>3</sup> Ein aktuelles Beispiel dafür liefert H. TETENS: Gott denken. Hingegen unterscheidet R. SWINBURNE: The Coherence of Theism, 1 zwischen einer Grundannahme, die alle Theisten teilen, dass nämlich Gott existiert, und weiteren Zusatzannahmen, die zu unterschiedlichen Spielformen des Theismus führen.

Gottesrede sonst weder rational verantwortet zum Ausdruck gebracht werden könnte, noch an die Selbst- und Welterfahrung des Menschen zurückgebunden wäre.<sup>4</sup> Wie zu zeigen sein wird, haben aber im 20. Jahrhundert namhafte Dogmatiker den Verzicht auf den Theismus für angezeigt gehalten, weil die Theologie damit erst wirklich theologisch werde. In der Frühen Neuzeit wäre solch eine Auffassung undenkbar gewesen – Christologie und Theismus standen in wechselseitigem Bezug (Abschnitt 1). Im 18. Jahrhundert gerieten beide jedoch in eine Krise. Anstelle der Vernunft übernahm die Religion Grundlegungsaufgaben, was Rückwirkungen auf die Christologie hatte (Abschnitt 2). Im Gegenzug kam es im 20. Jahrhundert zu einer Christologisierung der Theologie (Abschnitt 3).

## 1. Vernunftinsicht und Offenbarungsglaube in wechselseitigem Bezug. Zur frühneuzeitlichen Diskussion

Vernunftinsicht und Offenbarungsglaube waren in der Frühen Neuzeit eng aufeinander bezogen. Gottes Existenz stellte eine geradezu selbstverständliche Gewissheit dar. Ob es vor dem 18. Jahrhundert einen argumentativ fundierten Atheismus gegeben hat, lässt sich bezweifeln.<sup>5</sup> Außerdem wurde der mittels der Vernunft erschlossene Gott umstandslos mit dem christlichen Gott identifiziert, d. h. philosophische Theologie und dogmatische Gotteslehre waren nicht trennscharf voneinander geschieden.<sup>6</sup> Eine Verbindung mit inkarnationstheologischen und christologischen Überlegungen ergab sich über die Trinitätslehre: Der Logos wird Mensch, indem er die durch Geistseele und Leib spezifizierte *natura humana* annimmt. Diese ist mit der *natura divina* personal geeint. Leitend für die Christologie war nämlich jene auf das Konzil von Chalcedon zurückgehende Lehrformel, wie sie im lateinischen Westen spätestens im Frühmittelalter allgemeine Verbindlichkeit erlangt hatte.<sup>7</sup> Anzunehmen, dass die Inkarnation eine Revision dessen bedeutet, was man später als ‚Theismus‘ bezeichnen sollte, lag frühneuzeitlichen Theologen insgesamt fern. Wohl gab es erste Ansätze dafür, etwa bei Martin Luther (1483–1546) und Blaise Pascal (1623–1662).

<sup>4</sup> Vgl. W. PANNENBERG: Systematische Theologie, Bd. 1, 426f.

<sup>5</sup> Vgl. H. E. STOCKINGER: Die ‚Bedrohung‘ des Atheismus, 994–1012; A. PIETSCH: *Libertinage érudit*, Dissimulation, Nikodemismus, 163–196.

<sup>6</sup> Vgl. G. FRANK: *Philosophia perennis* als christliche Einheits- und Universalwissenschaft, 319–344.

<sup>7</sup> Vgl. B. DAHLKE: Kritische Orthodoxie, 15–17.

## *1.1 Martin Luther*

Bereits in der Heidelberger Disputation, die im April 1518 stattfand, übte Luther Kritik an der starken Stellung der *ratio* und schätzte im Gegenzug die *fides* hoch ein.<sup>8</sup> Hier den in späterer Zeit virulenten Gegensatz von Offenbarungsglaube und Vernunftseinsicht auszumachen, wäre allerdings anachronistisch.<sup>9</sup> Luther wendet sich nämlich nur insofern gegen die Vernunft, als sie für die bereits vollbrachte Erlösung blind ist. Erst wenn ihr Unvermögen hinsichtlich des Heils anerkannt wird, lässt sich im Glauben annehmen, was Jesus Christus gewirkt hat. So sei nicht derjenige ein wirklicher Theologe, der sich mit dem Wesen Gottes beschäftigt, indem er beim Geschaffenen einsetzt.<sup>10</sup> Eine an der Vernunftseinsicht orientierte Theologie müsse vielmehr kritisiert werden, weil die rationale Gotteserkenntnis keineswegs zu stärkerer Gottesverehrung geführt habe. Aus diesem Grund habe Gott auch beschlossen, sich im Verborgenen zu offenbaren, d. h. in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes.<sup>11</sup> Um die beiden Ansätze voneinander abzugrenzen, unterscheidet Luther zwischen einem *theologus gloriae* und einem *theologus crucis*.<sup>12</sup> Ersterer halte sich an sein eigenes Vermögen, womit er allerdings nur ein Trugbild schaffe. Anstatt zur Erkenntnis zu gelangen, gerate er immer stärker in eine unabschließbare Suche hinein. Nur wer einsehe, dass Gott durch das Kreuz allen Eigenwillen zuschanden macht, wird von diesem Ansatz ablassen. Im Gegenzug profiliert Luther deshalb eine *theologia crucis* als allein angemessene, keineswegs nur intellektuelle, sondern geradezu existenzielle Weise, sich als Mensch Gott gegenüber zu verhalten. Angemessen ist nicht die produktiv-konstruierende Vernunft, sondern einzig und allein der rezeptive Glaube, der von jedem eigenen Bemühen absieht und damit das von Jesus Christus am Kreuz vollbrachte Werk Gottes gelten lässt. Kurzum: Statt um das offene

<sup>8</sup> Zum Hintergrund siehe K.-H. z. MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518, 174–198.

<sup>9</sup> Vgl. K.-H. z. MÜHLEN: Der Begriff *ratio* im Werk Martin Luthers, 154f., 172f.

<sup>10</sup> Vgl. M. LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita, 52f. (These 19).

<sup>11</sup> Vgl. M. LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita, 52f. (These 20).

<sup>12</sup> Vgl. M. LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita, 52–55 (These 21). Im Zuge der Luther-Renaissance, die im deutschen Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte und die den Untergang der Metaphysik zur Voraussetzung hatte, bildete sich der Begriff der ‚Kreuzestheologie‘ überhaupt erst heraus. Siehe dazu M. KORTHAUS: Kreuzestheologie. Seither spielt die Heidelberger Disputation innerhalb der evangelischen Dogmatik eine Rolle. Ein Beispiel dafür ist E. JÜNGEL: Unterwegs zur Sache, 276 (These 3.44): „Tota philosophia (psychologia, sociologia) ad theologiam crucis est abstractio abstracta ad abstractionem concretissimam.“

Suchen von Wahrheit geht es um das Wahrnehmen des bereits zum Heil Gegebenen.<sup>13</sup>

Wohl um das mögliche und durchaus naheliegende Missverständnis des Irrationalismus abzuwehren, fügt Luther noch zwei auf die Philosophie bezogene Thesen an.<sup>14</sup> Er betont, dass die Philosophie keineswegs an sich schlecht sei, es aber auf die Haltung ankomme, mit der sie betrieben wird. Heilsrelevantes lasse sich nicht mittels der Vernunft erreichen. Solches anzunehmen, sei schlichtweg falsch. Wer schon Christ ist, mag die *ratio* aber durchaus gebrauchen. Offenbarungsglaube und Vernunftfeinsicht stehen also zunächst einander gegenüber, können jedoch aufeinander bezogen werden, sobald ihr Verhältnis geklärt ist. Entscheidend ist der Gekreuzigte, von dem her gedacht werden muss. Er wird zu einem, ja zu *dem* Erkenntnisprinzip. Sämtliche Aussagen über Gott und den Menschen, die theologisch relevant sein wollen, müssen damit christologisch bestimmt sein.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, wieso die Idiomenkommunikation zu Luthers zentraler Denkfigur werden sollte.<sup>15</sup> Vertreter der so genannten altprotestantischen Orthodoxie systematisierten seine entsprechenden Aussagen und bauten sie zu einer umfassenden Theorie aus.<sup>16</sup> Ihrer Auffassung nach lassen sich Eigenschaften der beiden Naturen aufgrund ihrer innigen Verbindung in mehrfacher Hinsicht wechselseitig zuschreiben.<sup>17</sup> Insofern kann sogar von einem Leiden, Sterben und Begrabenwerden Gottes die Rede sein, anstatt dies nur vom Menschen Jesus auszusagen – ein Gedanke, den später namentlich Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) aufgreifen und der in der Philosophie eine beachtliche Karriere machen sollte.<sup>18</sup> Trotzdem bleibt die Integrität der Naturen

<sup>13</sup> Vgl. M. LUTHER: *Disputatio Heidelbergae habita*, 58f. (These 26). Zum Hintergrund siehe B. HAMM: *Der frühe Luther*, 65–89.

<sup>14</sup> Zum Folgenden siehe M. LUTHER: *Disputatio Heidelbergae habita*, 60–63 (Ex philosophia. Conclusio prima bzw. Secunda). Was die Stellung der *ratio* betrifft, siehe T. DIETER: *Beobachtungen zu Martin Luthers Verständnis ‚der‘ Vernunft*, 145–169 und T. KAUFMANN: *Der Anfang der Reformation*, 436–463.

<sup>15</sup> Vgl. J. A. STEIGER: *Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers*, 1–28; O. BAYER: *Das Wort ward Fleisch*, 5–34.

<sup>16</sup> Vgl. W. ELERT: *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, 195–208; U. WIEDENROTH: *Krypsis und Kenosis*.

<sup>17</sup> So heißt es in der die lutherische Bekenntnisbildung abschließenden KONKORDIENFORMEL – SOLIDA DECLARATIO [1579], 1518: „die Unio personalis erklaret, das ist Welcher gestalt die Göttliche und menschliche Natur in der Person Christi mit einander vereiniget, das sie nicht allein die Namen gemein, sondern auch mit der that und wahrheit unter sich selbst on alle vermischung oder vergleichung derselben in irem wesen gemeinschaftt haben, fleust auch her die Lere De communicatione Idiomatum, das ist Von wahrhaftiger gemeinschaftt der eigenschaften der Naturen“.

<sup>18</sup> Vgl. P. HENRICI: *Der ‚Tod Gottes‘ in der Philosophie*, 483–491; T. EAGLETON: *Culture and the Death of God*.

gewahrt. Da sie personal geeint sind, hat nicht die *natura humana* an sich Gemeinschaft mit der *natura divina*, sondern nur in der Person Jesu Christi.

## 1.2 Blaise Pascal

Der Gedanke, dass alle Gotteserkenntnis christologisch bestimmt ist, begegnet in der Frühen Neuzeit noch in einem konfessionell und ideengeschichtlich ganz anderen Kontext, nämlich bei Blaise Pascal. Ende 1654 machte der französische Mathematiker, der dem Jansenismus verbunden war, eine mystische Erfahrung, die ihn zeitlebens bestimmen sollte: Er stellte den Gott der Bibel und der Geschichte demjenigen der Philosophen und Gelehrten gegenüber, um außerdem zu betonen, dass Gott nur durch das Evangelium, letztlich allein durch Jesus Christus gefunden werden könne.<sup>19</sup> Im Sinne dieses Leitgedankens sollte sich Pascal intensiv mit theologischen und philosophischen Fragen auseinandersetzen. Das belegen die *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* – eine Sammlung nachträglich geordneter und postum erschienener Gedankensplitter.<sup>20</sup> Hier wird ausführlich dargelegt, dass allein Jesus Christus Erkenntnis Gottes vermittelt.<sup>21</sup> Sucht man sie an diesem vorbei, drohen Atheismus oder Deismus.<sup>22</sup>

Pascal zufolge bemerkt die Vernunft durch eigene Tätigkeit ihre Grenzen und Unvollkommenheiten.<sup>23</sup> Überdies stößt sie auf Widersprüche, die ihr selbst unerklärlich bleiben, etwa den Widerspruch zwischen Elend und Größe des Menschen. Erst der Glaube eröffnet hier mit dem *peccatum originale* eine Lösung.<sup>24</sup> Obwohl die Vernunft also keineswegs überflüssig ist, weil sie den Menschen in eine Suchbewegung bringt, bleibt sie in ihrer Reichweite beschränkt und leistungsschwach. Von daher findet es Pascal keineswegs erstaunlich, dass die

<sup>19</sup> Vgl. B. PASCAL: *Ceuvres complètes*, 851f. (Nr. 711).

<sup>20</sup> Zum Folgenden siehe B. PASCAL: *Fragments transmis par la première copie*, 543–900 bzw. B. PASCAL: *Les «Pensées» de Port-Royal*, 901–1046.

<sup>21</sup> Vgl. B. PASCAL: *Fragments*, 605f. (Nr. 178–181), 675 (Nr. 396), 696–699 (Nr. 419); B. PASCAL: *Les «Pensées» de Port-Royal*, 974–976 (=XX: On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ). Pascal geht sogar so weit, Jesus Christus zum universalen Erkenntniszugang zu machen (vgl. B. PASCAL: *Les «Pensées» de Port-Royal*, 675).

<sup>22</sup> Vgl. B. PASCAL: *Les «Pensées» de Port-Royal*, 698, 976.

<sup>23</sup> Vgl. B. PASCAL: *Fragments*, 604f. (Nr. 177): „La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles?“

<sup>24</sup> Vgl. B. PASCAL: *Fragments*, 676–681 (Nr. 397); B. PASCAL: *Les «Pensées» de Port-Royal*, 927–932 (=III: Véritable religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, et par le péché originel).

üblichen Gottesbeweise seine Zeitgenossen kaum überzeugen.<sup>25</sup> Ganz abgesehen davon führten sie seiner Auffassung nach nur zu einem Gott der Philosophen und Gelehrten anstatt zum Gott der Bibel, der um des Menschen Elend weiß.<sup>26</sup> Dieser macht sich allein durch Jesus Christus bekannt, fordert auf diese Weise zum Glauben heraus. Entsprechend verzichtet Pascal auf theoretische Gottesbeweise – im Gegensatz zu seinem Landsmann René Descartes (1596–1650), dessen *„Meditationes de prima philosophia“* die damalige Diskussion bestimmten.<sup>27</sup> Demgegenüber formuliert Pascal seine berühmte, spieltheoretisch rekonstruierbare Wette: Der Mensch sei vor eine Entscheidung gestellt und müsse kalkulieren, was er für sich wagen will – ewiges Glück oder ewige Pein.<sup>28</sup>

Pascal und Luther verband die Betonung des Offenbarungsglaubens. Zugleich betrachteten sie die Vernunftseinsicht als unvollkommen. In theologische Programme ist dies jedoch nicht überführt worden. In der frühneuzeitlichen Dogmatik befanden sich Vernunftseinsicht und Offenbarungsglaube eher in einem Wechselbezug. Auf katholischer Seite hing das damit zusammen, dass nach dem Trienter Konzil Thomas von Aquin (1224–1274), der solch ein Wechselverhältnis gelehrt hatte, zur maßgeblichen Autorität avancierte.<sup>29</sup> Was wiederum die protestantische Theologie anbelangt, fällt auf, dass die *ratio* weniger negativ als von Luther gesehen wurde, ja bald kehrte sogar die Metaphysik wieder; zudem

<sup>25</sup> Vgl. B. PASCAL: Fragments, 605f. (Nr. 179): „Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu’elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l’instant qu’ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s’être trompes.“ Siehe zudem B. PASCAL: Fragments, 698, wo Pascal bestreitet, dass sich die Existenz Gottes, die Trinität oder die Unsterblichkeit der Seele mittels der Vernunft beweisen lassen.

<sup>26</sup> Vgl. B. PASCAL: Fragments, 698: „Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l’ordre des éléments; c’est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d’années à ceux qui l’adorent; c’est la portion des Juifs. Mais le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Icaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d’amour et de consolation; c’est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s’unit au fond de leur âme; qui la remplit d’humilité, de joie, de confiance, d’amour; qui les rend incapables d’autre fin que de lui-même.“

<sup>27</sup> Vgl. W. SCHULZ: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik; R. BUBNER: Descartes’ Gottesbeweis, 41–50. In der Forschung ist allerdings umstritten, wie das Verhältnis beider Denker zu bestimmen ist. Dass Pascal einen Gegenentwurf zu Descartes liefern wollte, ist unwahrscheinlich – so O. KANE: Descartes et Pascal, 519–530.

<sup>28</sup> Vgl. B. PASCAL: Les «Pensées» de Port-Royal, 935–938 (=VII: Qu’il est plus avantageux de croire que de ne pas croire ce qu’enseigne la religion chrétienne). Zur Erschließung siehe A. RAFFELT: Fragmente zu einem Fragment, 207–220; G. KREIS: Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen, 331–339.

<sup>29</sup> Vgl. B. DAHLKE/B. KNORN (Hg.): Eine Autorität für die Dogmatik?; J. SCHMUTZ: From Theology to Philosophy, 221–241.

legte man auf die Nachvollziehbarkeit theologischer Argumente erheblichen Wert, weswegen die zuvor verfallene Scholastik neue Attraktivität gewann.<sup>30</sup> Die so genannte lutherische Orthodoxie entstand.

### *1.3 Zur frühneuzeitlichen Dogmatik*

Der Wechselbezug von Vernunft Einsicht und Offenbarungsglaube in der frühneuzeitlichen Dogmatik lässt sich anhand damals weitverbreiteter Lehrbücher zeigen: Johann Friedrich Königs (1619–1664) *‘Theologia positiva acroamatica’* und Louis Haberts (1635–1718) *‘Theologia dogmatica et moralis’*. Sowohl der Rostocker Lutheraner als auch der an der Sorbonne lehrende Weltpriester sahen die Möglichkeit vernunftbasierter Gotteserkenntnis und entfalteten die Christologie im Anschluss an die Lehrformel von Chalcedon.

König unterscheidet zwei Arten der Gotteserkenntnis: zum einen die natürliche auf der Basis menschlicher Einsicht, zum anderen die übernatürliche, die auf göttlicher Selbstkundgabe basiert.<sup>31</sup> Prinzipiell sei es allen Menschen möglich, die Existenz Gottes zu erkennen. Dafür müssten sie ihre Vernunft nur richtig gebrauchen. Indem sich diese entweder auf sich wendet oder aber das Geschaffene beobachtet, stößt sie auf ein höheres Wesen mit Eigenschaften wie der Einheit oder der Gerechtigkeit.<sup>32</sup> Gleichzeitig konfrontiert die Vernunft den Menschen mit dem Imperativ, dieses Wesen zu verehren.<sup>33</sup> König weist der sich unvermeidlich einstellenden Erkenntnis die Funktion zu, den Menschen zu verpflichten, sich mit Gott zu befassen.<sup>34</sup> Sie dient also dazu, jeden, der sich bereits ein höheres Wesen erschlossen hat, auf das Christentum hin auszurichten.<sup>35</sup> Die Philosophie ist damit zur Theologie hin offen, ohne sich vollends mit ihr zu decken. Was sich mittels der Vernunft erkennen lässt, weicht König zufolge

<sup>30</sup> Vgl. W. SPARN: *Wiederkehr der Metaphysik*; H. J. SELDERHUIS/E.-J. WASCHKE (Hg.): *Reformation und Rationalität*.

<sup>31</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 46 (§ 4): „Cognoscitur Deus tum ex *lumine naturae*, tum ex *lumine gratiae*: illa cognitio *naturalis*, haec *supernaturalis* & *revelata* dicitur.“

<sup>32</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 46–48 (§§ 7–11), bes. 48: „Est Numen, quod omnia nutu suo moderatur; vel ostendunt, quid sit Deus; Cujusmodi sunt: *Deus est unus, justus &c.*“

<sup>33</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 48 (§ 12).

<sup>34</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 48 (§§ 16f.).

<sup>35</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 48: „§ 18. Definitio haec est: Notitia Dei naturalis est, qua esse aliquod supremum Numen, idemque sapientia & potentia sua moderari omnia in hoc universo, ex lumine Naturae nobis innotescit. § 19. Affectiones s. attributa ejus sunt (1) Veritas, (2) Necessitas, (3) Utilitas, (4) Imperfectio.“

nämlich teils von dem ab, was das Christentum von Gott lehrt.<sup>36</sup> Erkenntnisquelle dafür ist die Heilige Schrift. So führt König Stellen aus dem Alten und Neuen Testament an, die der Vernunft unzugängliche Eigenschaften Gottes betreffen. Dazu zählt etwa die Trinitätslehre. König entfaltet sie, indem er die drei Personen des einen göttlichen Wesens der Reihe nach durchgeht.<sup>37</sup> Hinsichtlich der zweiten Person erhält breiten Raum, was man mit heutiger Begrifflichkeit ‚immanente Trinität‘ nennen würde. Auf diese Weise verdeutlicht König, dass Jesus Christus der menschengewordene Sohn des ewigen Vaters ist, der, um das Werk der Erlösung zu vollbringen, das Menschsein angenommen hat.<sup>38</sup>

Mit dieser Bestimmung ist bereits klar, dass die Christologie soteriologisch perspektiviert sein muss. Entsprechend behandelt König sie in demjenigen Teil seiner Dogmatik, der *De Principiis Ac Medii Salutis* überschrieben ist.<sup>39</sup> Klar ist außerdem die Identität Jesu Christi mit dem Sohn Gottes.<sup>40</sup> Das heißt, der wahre Gott ist in der Person des Erlösers zugleich wahrer Mensch, wobei der Akzent auf seinem Gott-Sein liegt.<sup>41</sup> Im Horizont dieser inkarnationstheologischen Grundbestimmung entfaltet König die Christologie im Sinne der Lehrformel von Chalcedon. Erst geht er je eigens auf die göttliche und menschliche Natur ein, dann auf die Personeinheit. Letztere beschreibt er ausführlich, um von ihr aus auf die Idiomenkommunikation zu kommen.<sup>42</sup> Wie der orthodoxe Lutheraner unterstreicht, ist mit ihr keine bloße Sprachregel gemeint, sondern eine wirkliche Mitteilung von Eigenschaften und Eigenheiten, welche die Personeinheit keineswegs auflöse.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 52 (§ 40): „Attributa absoluta sunt, Perfectio, Unitas, Veritas, Bonitas, Independentia in essendo, Aeternitas, Immensitas, Incomprehensibilitas, Immutabilitas &c.“ Siehe ferner J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 54 (§ 56).

<sup>37</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 58–75 (§§ 75–141).

<sup>38</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 70.

<sup>39</sup> Zum Folgenden siehe J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 188–205 (§§ 57–132).

<sup>40</sup> So kann König formulieren (J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 188 [§ 58]): „*Persona Christi consideratur, vel ut ἄσαρκος, qualis ante incarnationem ab aeterno fuit, quo respectu parte I. Systematis nostri eam contemplati fuimus: vel ut ἑνσαρκος, qualis esse coepit in temporis plenitudine, per naturae nostrae in infinitam suam hypostasim assumptionem.*“

<sup>41</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 188 (§ 59): „*Persona ἑνσαρκος ex duabus constat naturis: Divina, quam habet ab aeterno, a Patre aeterno per aeternam, veram, propriamque ac substantialem generationem: & Humana, in tempore ex sanguinibus Matris Virginis, per miraculosam, & extraordinariam Spiritus Sancti ἐπιλευσιν producta, atque a λόγῳ in unitatem hypostaseos suae assumpta.*“

<sup>42</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 206–229 (§§ 133–201).

<sup>43</sup> Vgl. J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 206 (§ 134). Die Mitteilung differenziert sich in drei *genera* (J. F. KÖNIG: *Theologia positiva acroamatica*, 208–229 (§§ 139–201)).

Kaum weniger traditionell als König argumentiert Louis Habert in seiner ‚*Theologia dogmatica et moralis*‘. Sie bietet in acht Bänden einen Gesamtüberblick über die katholische Glaubens- und Sittenlehre. Die einzelnen Traktate sind tendenziell selbständig, können deshalb auch unabhängig voneinander gelesen werden. Die Gotteslehre ist zweigeteilt, näherhin in einen *Tractatus de Deo uno, divinisque eius attributis* und einen *Tractatus de Deo trino*.<sup>44</sup> Habert beginnt den erstgenannten Traktat damit, unter Rückgriff auf die Heilige Schrift die verschiedenen Namen Gottes darzulegen.<sup>45</sup> Erst im Anschluss wirft er die Frage auf, ob Gott überhaupt existiert.<sup>46</sup> Für ihn ist das selbstverständlich.<sup>47</sup> Nicht zur Annahme der Existenz Gottes zu gelangen, sei ausgeschlossen.<sup>48</sup> Aber obgleich Habert die diesbezügliche Leistungskraft der Vernunft betont, behandelt er die Gottesbeweise eher beiläufig.<sup>49</sup> Wohl verweist er darauf, dass zu allen Zeiten Menschen unabhängig von ihrem Bildungsgrad oder ihrer kulturellen Herkunft von der Existenz Gottes ausgingen.<sup>50</sup> Gegenteiliges zu behaupten, sei deshalb unsinnig. Allerdings sei die Reichweite der Vernunft beschränkt. Sie mag zur Einsicht gelangen, dass Gott existiert, müsse jedoch offenlassen, wie Gott ist. Aufschluss darüber biete die Heilige Schrift. Unter Anführung zahlreicher Bibelstellen entfaltet Habert die Eigenschaftenlehre. Ob diese mehr auf rationaler Rekonstruktion beruht oder aber biblisch gestützt ist, bleibt dabei unklar – Vernunft Einsicht und Offenbarungsglaube greifen ineinander, sind keinesfalls klar voneinander geschieden, sondern harmonieren.

<sup>44</sup> Zum Folgenden siehe L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1. Der Zusammenhang beider Traktate ergibt sich dadurch, dass von Eigenschaften gehandelt wird: einmal diejenigen des göttlichen Wesens, sodann solchen der einzelnen Personen (vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 517f.).

<sup>45</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 180–185 (Caput primum. De nominibus Divinis). Habert betont dabei, dass es sich um Bilder handelt, die Menschen sich machen, indem sie von ihren Erfahrungen auf Gott zurückschließen (vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 181 mit Bezug auf Joh 1, 18).

<sup>46</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 185–191 (Caput II. De Existentia Dei).

<sup>47</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 185: „Q. 1. *Existitne Deus?* R. Est de fide, Deum existere; id testantur omnes paginae Scripturarum, c. 1 Geneseos inducitur Deus existens, Creator coeli & terrae, in principio creavit Deus coelum et terram, & cit. c. 3, ego sum, qui sum.“ Anstatt philosophisch zu argumentieren, nimmt Habert eine dogmatische Setzung vor, so als könne die Existenz Gottes dekretiert werden. Dass sie für ihn kein denkerisches Problem darstellt, zeigt sich, wenn er schreibt: „Deum existere certo novimus“, L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 191.

<sup>48</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 186 (q. 2) und 187 (q. 4) jeweils mit Verweis auf Ps 18 und Röm 1.

<sup>49</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 187–189.

<sup>50</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 1, 189 („ex communi omnium consensu“).

Nach der Gotteslehre handelt Habert die Christologie ab.<sup>51</sup> Obwohl alle drei göttlichen Personen hätten Mensch werden können, weil ein jeder Allmacht zukommt, sei dies für den Sohn als Schöpfungsmittler angemessener gewesen.<sup>52</sup> Die Inkarnation bedeute allerdings keine Vermischung von Gottheit und Menschheit, sind beide Naturen doch personal geeint.<sup>53</sup> Hinsichtlich der *scientia* folgt hieraus etwa, dass diese vollkommen war.<sup>54</sup> Sonst wäre Jesus Christus nicht wahrer Gott. Als wahrer Mensch wuchs sein Vermögen indes mit steigendem Alter.<sup>55</sup> Nochmals präziser unterscheidet Habert – offenbar im Rückgriff auf Thomas von Aquin – drei Arten der *scientia*: Von Anfang an und durchgehend sei Jesus Christus die unmittelbare Schau Gottes eigen gewesen (*scientia beata*); zudem habe er, kraft seiner göttlichen Natur, über ein besonderes Wissen in Bezug auf die Welt verfügt (*scientia infusa*); andere Dinge wie etwa das Essen musste er hingegen lernen (*scientia acquisita*).<sup>56</sup> Diese Distinktionen sind kein Selbstzweck. Habert ist an der Unterscheidung von Gottheit und Menschheit aus einer soteriologischen Erwägung heraus gelegen. Für die Erlösung muss ja ein Verdienst erbracht werden (*meritum*), was der Mensch von sich aus nicht zu leisten vermag.<sup>57</sup> Deshalb komme Gott ihm entgegen. Was das Motiv der Inkarnation angeht, lehnt Habert damit die skotistische Auffassung ab und schließt sich der thomistischen

<sup>51</sup> Zum Folgenden siehe L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2. Namensgebend für den *Tractatus de verbi divini incarnatione* ist Joh 1, 14 in der Vulgataübersetzung (vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 3). Im Sinne des Johannesprologs bestimmt Habert (L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 3) die Inkarnation wie folgt: „Definiri potest Incarnatio, Primarium Religionis Christianae mysterium, quo Verbum divinum assumpsit naturam humanam veram & integram; in unitatem personae, ad redimendum genus humanum.“

<sup>52</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 4.

<sup>53</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 7–11.

<sup>54</sup> Zum Folgenden siehe L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 146–149.

<sup>55</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 149: „In conceptione itaque accepit animam rationalem omnibus sapientiae & scientiae donis instructam: sed propter infantiae impedimenta ratio actu non discurrebat, non movebat oculos & alios sensus, iuxta illud Isaiae 8. *priusquam puer sciat vocare patrem*; alias infantia in Christo non fuisset vera, sed sicta & simulata.“

<sup>56</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 149–153. Im Hintergrund dürfte THOMAS VON AQUIN: *STh III*, q. 9 stehen.

<sup>57</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 157–208, bes. 179: „De fide est Christum Dominum proprie satisfecisse pro hominum peccatis; & haec doctrina adeo constans est apud omnes, qui Christiano nomine censentur, ut ante Socinum nullus etiam Haereticus eam inficiatus fit; nec Tridentini Patres nova definitione firmandam esse dixerint“. Wichtig ist hier der Hinweis auf die Sozinianer, die sich im 16. Jahrhundert als lose gefügte Bewegung zu formieren begannen. Zahlenmäßig klein, übten sie mit ihrer Kritik an der Trinitätslehre und der Soteriologie erheblichen Einfluss auf die theologische Debatte aus. Eine Rekonstruktion der komplexen Zusammenhänge bietet K. DAUGIRDAS: *Die Anfänge des Sozinianismus*.

an, die er für deutlich schrift- und traditionsgemäßer hält.<sup>58</sup> Hier wie schon hinsichtlich der materialen Ausgestaltung der Christologie folgt Habert – ganz im Sinne des nachtridentinischen Katholizismus – Thomas von Aquin.<sup>59</sup> In Bezug auf die starke Vernunftorientierung, die sich in der ‚*Summa theologiae*‘ ebenso findet, übt er hingegen deutliche Zurückhaltung. Das mag an seinen Sympathien für den Jansenismus liegen, dem ja auch Pascal verbunden war.

## 2. Das Auseinandertreten von Vernunft Einsicht und Offenbarungsglaube Zur Diskussion im 18. Jahrhundert

Kennzeichnete die frühneuzeitliche Dogmatik ein beinahe harmonisches Wechselverhältnis von Vernunft Einsicht und Offenbarungsglaube, traten beide Größen im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend auseinander. Zwei unabhängig voneinander einsetzende Entwicklungen, die schon je für sich erheblichen Veränderungsdruck erzeugten, bewirkten im Zusammenspiel nämlich eine Umformung der Theologie. Zum einen wurde die Geltung dogmatischer Aussagen mit Verweis auf ihre Genese in Zweifel gezogen.<sup>60</sup> Bibel- und Dogmenkritik führten die vielfältige Bedingtheit der geltenden Lehre vor Augen. Was geworden war, hätte auch anders sein können, mitunter sogar sein müssen. Mit dem historischen Bewusstsein ging also ein Abstandsbewusstsein einher. Eine an der Lehrformel von Chalcedon orientierte Christologie erschien eher ein Produkt von Antike und Mittelalter denn schrift- und zeitgemäß zu sein.<sup>61</sup> Zum anderen lotete man Reichweite und Erschließungskraft der Vernunft aus, wie die intensive erkenntnistheoretische Diskussion belegt. Ob und inwieweit Gott erkannt werden kann, wurde fraglich. Das selbst noch recht junge, kaum wenige Jahrzehnte alte Konzept des Theismus musste sich insbesondere in Großbritannien und Frankreich gegen Deismus und Atheismus behaupten.<sup>62</sup> Anders im deutschen Sprachraum. Hier schuf der aus Breslau stammende Christian Wolff (1679–1757) ein umfassendes System rationaler Erkenntnis, in dem Gott den Abschlussgedanken

<sup>58</sup> Vgl. L. HABERT: *Theologia dogmatica et moralis*, Bd. 2, 174f.

<sup>59</sup> Zu Haberts Zeit gab es ein breites Spektrum christologischer Positionen, die teils kreativ mit Thomas verfahren. Dies zeigt T. POMPLUN: *Baroque Catholic Theologies of Christ and Mary*, 104–118.

<sup>60</sup> Vgl. B. DAHLKE: *Kritische Orthodoxie*, 8–18.

<sup>61</sup> Vgl. J. ROHLS: *Mensch versus Gott*, 46–60.

<sup>62</sup> Vgl. J. ISRAEL: *Radical Enlightenment*; A. C. KORS: *The Age of Enlightenment*, 195–211; U. BARTH: *Religion in der europäischen Aufklärung*, 91–112; R. SCHLÖGL: *Alter Glaube und moderne Welt*.

darstellte, weil sich die Vernunft nicht allein auf das Bedingte erstreckte, sondern auch das Absolute erreiche.<sup>63</sup>

## 2.1 Der Wolffianismus

Anfänglich im lutherischen Kirchendienst tätig, bekleidete Wolff im Laufe seines Lebens Philosophieprofessuren in Halle und Marburg. Zu seinen Hauptwerken zählt eine im Jahr 1736 veröffentlichte, gut 1.000 Druckseiten umfassende *Theologia naturalis*.<sup>64</sup> Die Existenz Gottes ergibt sich für Wolff dadurch, dass jedes Seiende einen es verursachenden Grund hat.<sup>65</sup> Damit gelangt man zu einem *ens necessarium*, das kein *ens ab alio* sein kann, sondern nur ein *ens a se*. Als solches weist es eine Reihe bestimmter Eigenschaften auf, etwa die Anfangslosigkeit, Ewigkeit und Einfachheit. Schließlich identifiziert Wolff das damit näher umschriebene *ens a se* mit Gott, ja für ihn ist der Gott Abrahams, Isaaks und Moses der Gott der Philosophen. Von daher kann er unter ständiger Bezugnahme auf das Alte und Neue Testament eine ebenso umfassende wie detaillierte Eigenschaftentheorie entfalten. Übrigens kommt Jesus Christus bei Wolff nur dann in Betracht, wenn eine seiner in den Evangelien bezeugten Äußerungen eine philosophisch gewonnene Aussage über Gott bestätigt. Der biblisch gestützte Theismus bleibt letztlich ohne innere Verbindung mit inkarnationstheologischen Überlegungen. Trotzdem scheint es, als harmonisierten der biblisch gestützte Glaube und die freie Vernunft perfekt miteinander.

Gerade diese Harmonie dürfte erklären, weshalb sich Wolff über alle Konfessionsgrenzen hinweg größter Achtung seitens der Theologie erfreute, die sich zunehmend kritischen Fragen im Namen der Vernunft stellen musste. Besonders Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757) ist hier zu nennen, ein an der Universität Halle lehrender Vertreter der Neologie, also jener Strömung innerhalb des deutschen Protestantismus, die sich um positive Rezeption der Aufklärung

<sup>63</sup> Vgl. M. ALBRECHT: Aufklärung; J. LI: Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung; U. GOLDENBAUM: Leibniz, Wolff, and Early Modern Theology, 550–563; R. THEIS/A. AICHELE: Handbuch Christian Wolff.

<sup>64</sup> Vgl. C. WOLFF: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. Prägnant definiert Wolff (C. WOLFF: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 1 [Leitsatz von § 1]): „*Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possible sunt, hoc est, eorum, quae ipsi insunt, & per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur.*“ Bis in das 18. Jahrhundert hinein war die *theologia naturalis* selbstverständlicher Bestandteil der Philosophie und der Theologie – so S. MANDELBROTE: *Early Modern Natural Theologies*, 75–99.

<sup>65</sup> Zum Folgenden siehe C. WOLFF: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 25–113 (Caput I: De existentia Dei & Attributis independentibus).

bemühte.<sup>66</sup> In seiner postum in zwei Bänden erschienenen ‚*Evangelischen Glaubenslehre*‘ unterschied Baumgarten zwei Arten der Gotteserkenntnis, die nach dem Sündenfall noch möglich sind, nämlich die *theologia naturalis* und die *theologia revelata, supernaturalis*.<sup>67</sup> Letztere sei der erstgenannten freilich überlegen, weil sie einfacher zu erlangen und umfassender ist.<sup>68</sup> Zwar könne sie auch so erfolgen, doch sei ihre zusätzliche Bestätigung durch die Vernunft förderlich.<sup>69</sup>

In großer Ausführlichkeit behandelt Baumgarten die Gotteslehre.<sup>70</sup> In sie eingebunden sind vergleichsweise knappe Darlegungen zur Christologie, die unter Verweis auf zahlreiche Bibelstellen ziemlich genau das zum Ausdruck bringt, was sich mithilfe kirchlicher Lehrentscheidungen oder Bekenntnisschriften aussagen ließe.<sup>71</sup> Ähnliches wird man über die ausführlichere Christologie sagen müssen, die sich im zweiten Band der ‚*Evangelischen Glaubenslehre*‘ findet, wird die Inkarnation doch als personale Vereinigung zweier Naturen verstanden.<sup>72</sup> Beide Naturen seien asymmetrisch angeordnet, d. h. die göttliche bediene sich der menschlichen.<sup>73</sup> Baumgarten führt in diesem Zusammenhang die Lehrformel von Chalcedon an, die er unter Rückgriff auf das Konzept der *communicatio naturarum* deutet.<sup>74</sup> Damit leitet er zur Diskussion der Idiomenkommunikation im

<sup>66</sup> Vgl. W. SPARN: Protestantische wolffianische Theologie, 457–473; W. SPARN: Theologische Aufklärung, 21–41.

<sup>67</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 1, 13–28 (Thesis II).

<sup>68</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 1, 74–84 (Thesis VIII).

<sup>69</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 1, 84.

<sup>70</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 1, 99–580.

<sup>71</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 1, 479–493 (Thesis VI).

<sup>72</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 2, 3–118. Der einleitende Leitsatz lautet: „Postquam de essentia divina tribusque eiusdem personis atque operibus, quae primae personae potissimum tribuuntur, adhuc actum est, proxime sequitur doctrina de secunda in DEO persona eiusque operationibus oeconomicis: quae consideratio et pura est ad principium cognoscendi relata, et fundamentalis ad finem doctrinarum revelatarum omnium.“, S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 2, 3.

<sup>73</sup> Mit Blick auf die Vereinigung der beiden Naturen meint Baumgarten: „Was die Erklärung dieser positive zu bestimmenden Beschaffenheit betrifft, so besteht diese Vereinigung in dem gegenseitigen Verhältnis zweier verschiedenen Naturen auf Eins, allezeit auf eine gegenseitige, verhältnismäÙig eingerichtete Art nach Maasgebung der Beschaffenheit einer jeden Natur zu wirken; welches die oder auch genant wird, d. i. *combinatio, unio per-meatoria, mutua et reciproca*, eine solche gegenseitige Vereinigung, dadurch die eine Natur in die andere wirkt, nach Maasgebung der innern Beschaffenheit und Empfänglichkeit, so daß die menschliche Natur sich dabey leidentlicher Weise verhalte, den allergenauesten, stärksten Einfluß in die menschliche habe; welche letztere nur zueignungsweise in die göttliche Natur wirkt oder durch ein blosses *moralisches* Verhältnis von derselben zueignungsweise angenommen wird“, S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 2, 85.

<sup>74</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: Evangelische Glaubenslehre, Bd. 2, 85–90.

lutherischen Sinne über.<sup>75</sup> Um ein Beispiel zu nennen, sei auf das Prädikat der Allmacht verwiesen: Biblischem Zeugnis zufolge habe der Mensch Jesus alles tun können, jedoch davon abgesehen, von dieser Fähigkeit Gebrauch zu machen. Eigenartigerweise fügt Baumgarten trotzdem an, Jesus habe zahlreiche Wunder vollbracht.<sup>76</sup>

Mehr als diese überaus knappe, beinahe thetische Darstellung findet sich nicht. Dabei stellte die einschneidende Wunderkritik, wie sie seitens der Aufklärung formuliert wurde, schon damals eine erhebliche Herausforderung für die Theologie dar – man denke nur an die im Jahr 1748 veröffentlichten *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* von David Hume (1711–1776), die längst in deutscher Übersetzung vorlagen.<sup>77</sup> Im Verbund mit der historischen Bibelauslegung trugen die philosophischen Einwände gegen die Wunder Jesu entscheidend zum Plausibilitätsverlust der bis dahin üblichen, an der Lehrformel von Chalcedon orientierten Christologie bei.<sup>78</sup> Schon Johann Salomo Semler (1725–1791) konnte seinem Hallenser Kollegen Baumgarten nicht durchweg folgen. Zwar edierte er dessen *Evangelische Glaubenslehre* postum, äußerte einleitend jedoch Vorbehalte hinsichtlich der in ihr entfalteten Christologie, die ihm unzeitgemäß erschien.<sup>79</sup> Semler, der zu einem führenden Vertreter der Neologie werden sollte, betrachtete Jesus als einen Beförderer eines verinnerlichten, ethisch orientierten Gottesverhältnisses.<sup>80</sup>

Aber nicht nur evangelische Theologen griffen dankbar auf Wolff zurück; katholische taten dies ebenso – namentlich Benedikt Stattler (1728–1797), der zunächst als Jesuit, dann als Weltpriester an der Universität Ingolstadt lehrte, bis er seine Professur infolge von Auseinandersetzungen aufgeben musste.<sup>81</sup> Der festgefahrenen Barockscholastik überdrüssig, erblickte Stattler in Wolffs Denken eine innovative Form, Metaphysik zu betreiben.<sup>82</sup> Sein Anliegen bestand darin,

<sup>75</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 2, 90–113.

<sup>76</sup> Vgl. S. J. BAUMGARTEN: *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 2, 107.

<sup>77</sup> Vgl. G. GAWLICK/L. KREIMENDAHL: Hume in der deutschen Aufklärung, 144–154.

<sup>78</sup> Vgl. M. OHST: Wunder, 397–409; A. BEUTEL: Die Vernunft des Wunders in der Aufklärungstheologie, 59–73.

<sup>79</sup> Vgl. J. S. SEMLER: Vorrede, 23f. Semler stellte das Recht sozinianischer Positionen heraus.

<sup>80</sup> Vgl. J. S. SEMLER: Versuch einer freieren theologischen Lehrart, 384–387. Verwiesen sei zudem auf ein persönliches Credo Semlers, zu finden in J. S. SEMLER: Unterhaltungen mit Herrn Lavater über die freie practische Religion, 100: „Gott hat gleichsam eine neue Welt, eine moralische ans Licht gebracht, durch diesen seinen Sohn, und alle vorigen irrigen Vorstellungen von einer äußerlichen Verehrung und Versöhnung Gottes, durch diese neue Erkenntniß von unendlicher Gnade und Wahrheit oder Vollkommenheit Gottes, aufgehoben.“

<sup>81</sup> Zum Folgenden siehe F.-J. NIEMANN: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit, 246–270; J. SIRVÁTKA: Katholische Denker unter dem Einfluss Wolffs, 501–511; U. L. LEHNER: Benedict Stattler (1728–1797), 169–192.

<sup>82</sup> Vgl. B. STÄTTLER: *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, Bd. 5, 3r–4v.

der Theologie eine rationale Grundlage zu verschaffen, ohne doch das Christentum in ein sicheres Wissen aufzulösen.<sup>83</sup> Von den zeitgenössischen ‚Theisten‘ – seiner Beobachtung nach oft bloße Philosophen, die überdies noch protestantisch seien – grenzte er sich dabei ausdrücklich ab, wenngleich er ihr Bemühen um Vernunft Einsicht guthieß.<sup>84</sup>

Bis zu seinem Lebensende arbeitete Stattler an einer mehrbändigen Dogmatik, der ‚*Theologia christiana theoretica*‘. Wie es im ersten, *De Deo uno* überschriebenen Traktat gleich eingangs heißt, harmonisieren Glaube und Vernunft.<sup>85</sup> Denn was sich mittels der Vernunft über Gott sagen lässt, findet Bestätigung im Christentum. Konsequenterweise gipfelt Stattlers Dogmatik in der Christologie, die zusammen mit der Trinitätslehre behandelt wird.<sup>86</sup> Da sich Gott dem Begreifen entziehe, komme Jesus Christus zentrale Bedeutung zu, weil er als Sohn Gottes vollmächtig von seinem Vater sprechen kann. Stattler zitiert an dieser Stelle Joh 1, 18 – der vielleicht gedachte, ansonsten aber unsichtbare Gott bringt sich in den Worten und Handlungen Jesu selbst zur Anschauung.<sup>87</sup> Allerdings belässt es Stattler bei diesem Hinweis, anstatt eine auf den Evangelien basierende Darstellung zu geben.<sup>88</sup> Die Christologie gewinnt darum keine Erkenntnisqualität,

<sup>83</sup> Vgl. B. STATTLER: *De locis theologicis*, 208 (Nr. 180).

<sup>84</sup> Vgl. B. STATTLER: *De locis theologicis*, 208f. (Nr. 181f.). Siehe zudem B. STATTLER: *Philosophia methodo*, 633f. (§ 885): „*Theismus* est vera de Dei existentia & perfectionibus cognitio, qualis nobis tum sensu communi naturae, tum vero etiam ex rationis naturalis demonstrationibus innotescit. Unde *Theista* proprie non est, nisi is, qui vere de Deo Deique perfectionibus sentit, vel secundum dictamen sensus communis naturae; quem vel solum infallibili veritas criterio, maxime in summi momenti quaestionibus ab hominis finem ultimum, i.e. veram beatitudinem, facientibus, servire [...]; vel etiam secundum genuinas rationis profundis illustratae demonstrationes. Idem porro *Theista Naturalista* est, si vera Dei cognitione, ex solo naturae lumine hausta, unice acquiescens, omnem Dei revelationem aliam repudiet. Sin praeterea positivam aliam Dei revelationem abstruat, nisi singularis esse velit, aut *Christianus*, aut *Judaeus*, aut *Mahumetis sectator* fit, oportet; quippe ultra quam tergemina Theistarum speciem nulla est hodie, quae unum verum Deum simul agnoscat, simulque Dei revelationem, vel ad omnes universe homines, vel ad unam saltem gentem integram pertinentem, ostentare soleat.“ Stattler unterscheidet also einen Offenbarungsoffenen von einem geschlossenen Theismus.

<sup>85</sup> Vgl. B. STATTLER: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 1, 7f. Unter anderem führt Stattler aus: „Itaque primorum saltem Theologiae Naturalis principiorum certa quaedam notitia praevia ad omnem cognitionem Theologiae Christianae propriam praesupponitur; sive illa cum evidenti scientia conjuncta sit, sive solum communi sensui naturae, & hominum consensui, illius notitiae praeviae certitudo nitatur; puta, quod Deus existat, atque idem summe perfectus, omniscius, potens, sanctus, bonus & verax in loquendo sit, id est, tam falli, quam fallere nescius &c.“, B. STATTLER: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 1, 7f.

<sup>86</sup> Vgl. B. STATTLER: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 5.

<sup>87</sup> Vgl. B. STATTLER: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 5, 1f.

<sup>88</sup> Allenfalls ansatzweise geht Stattler auf das Leben Jesu ein (vgl. B. STATTLER: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 5, 343–354).

sondern wird nur höchst lose mit der Gotteslehre verbunden. Bestimmend ist und bleibt die vernunftbasierte Gotteserkenntnis im Sinne der *theologia naturalis*. Allerdings sollte diese schon bald unter Druck geraten. Geschuldet war das Immanuel Kants (1724–1804) Projekt einer kritischen Neubegründung der Metaphysik.<sup>89</sup> Für Stattler handelte es sich bei diesem Projekt um blanken Unsinn. Wiederholt und heftig polemisierte er gegen es.<sup>90</sup> Erfolg hatte er damit freilich keinen, derart überzeugend wirkten die Überlegungen des Königsberger Philosophen, der übrigens selbst stark vom Wolffianismus geprägt war.

## 2.2 Immanuel Kant

Kant zufolge kann der Gottesgedanke nicht mittels der theoretischen Vernunft gewonnen werden, weil deren Reichweite und Erschließungskraft begrenzt ist (*„Kritik der reinen Vernunft“*). Darum handelt es sich bei ihm um ein Postulat (*„Kritik der praktischen Vernunft“*). Gottes Existenz zu postulieren, ist insofern zwingend, als es eines Garanten für die Verwirklichung sittlicher Lebensführung bedarf.<sup>91</sup> In dieser Hinsicht gänzlich ungeeignet scheint Kant sowohl der Deismus, weil Gott hier über keinen Weltbezug verfügt, als auch der gängige Theismus, bei dem der Gottesgedanke gebildet wird, indem ausgehend von Erfahrungen im Endlichen konstitutiv auf etwas Unendliches geschlossen wird. Dies scheint ihm in zweierlei Hinsicht problematisch: Zum einen kann *Gott selbst* auf diese Weise gar nicht erreicht werden, wie Kant betont, der damit auf die Transzendenz Gottes abhebt. Seiner Auffassung nach entsteht zum anderen – zumindest, wenn man auf die christliche Moralthologie blickt – das Bild eines strafenden, sittliches Fehlverhalten ahndenden Gottes. Von daher werde das Richtige nur aus Furcht vor Strafe getan, anstatt weil es in sich stimmt. Das sei jedoch entschieden zu wenig. So plädiert Kant für etwas, das er behelfsweise *„theismus moralis“*<sup>92</sup> nennt. In anderem Zusammenhang hat er von einem ‚moralischen Beweis‘ für die Existenz Gottes gesprochen.<sup>93</sup>

Kant zufolge ist die Vernunft aber keineswegs nur begrenzt, sondern sie wirkt zugleich begrenzend. Nur was an den Gehalten christlicher Lehre vernunftgemäß

<sup>89</sup> Zum Folgenden siehe U. BARTH: Gott als Projekt der Vernunft, 235–262; G. IRRLITZ: Kant Handbuch; N. FISCHER/J. SIROVÁTKA (Hg.): Vernunftreligion und Offenbarungsglaube; B. NONNENMACHER: Vernunft und Glaube bei Kant.

<sup>90</sup> Siehe beispielsweise B. STÄTTLER: Anti-Kant.

<sup>91</sup> Zum Folgenden siehe K. BEYER (Hg.): Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, 20–22.

<sup>92</sup> K. BEYER (Hg.): Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, 20.

<sup>93</sup> Vgl. I. KANT: Kritik der Urteilskraft, 447–459 (§§ 87f.).

ist und die Moral fördert, kann als ‚Vernunftglaube‘ Bestand haben.<sup>94</sup> Sonderlich viel ist das nicht, liest man *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – eine Schrift, die erst nach langwierigen Auseinandersetzungen mit der preußischen Zensur im Jahr 1793 erscheinen konnte.<sup>95</sup> In ihr spielen inkarnations-theologische Überlegungen keinerlei Rolle. Jesus Christus wird nicht einmal namentlich genannt, sondern nur indirekt erwähnt. Eher spielerisch greift Kant auf biblische Redeweisen zurück. Es liegt ihm nämlich fern, eine einzigartige gott-menschliche Einheit im Sinne der kirchlichen Lehrbildung zu denken. Sein Interesse gilt einem in der Vernunft liegenden „Urbild“ idealer Moralität. Dieses werde jeweils neu verwirklicht, wenn jemand trotz aller Hemmnisse konsequent aus Pflicht handelt.<sup>96</sup> Wird es vollumfänglich realisiert, entsteht für andere ein Vorbild.

Obwohl Kants Urbild-Konzept nicht nur eine Absage an die traditionelle Christologie darstellt, sondern jedwede Inkarnationstheologie als frommes Missverständnis der Vernunfttätigkeit erscheinen lässt, sollte es in der weiteren Theologiegeschichte erheblichen Einfluss ausüben.<sup>97</sup> Dass eine einzelne Person verwirklicht, was grundsätzlich allen Menschen möglich ist, dass sie vielleicht sogar *der* oder zumindest doch *ein* Höchstfall sein kann, ist ein Gedanke, der in der Dogmatik seit dem 19. Jahrhundert immer wieder begegnet. Dies ist nicht durchweg Kants dem Moraldenken der Aufklärung verpflichteter Betonung der praktischen Vernunft geschuldet, sondern einer anderen Entwicklung: Um das Verschwinden der *theologia naturalis* zu kompensieren, bedurfte es seitens der Dogmatik einer neuen Form der Grundlegung, um die Inhalte des christlichen Glaubens zu explizieren. Fortan wurde das der Metaphysik funktionsäquivalente Konzept der Religion herangezogen, wie es seit Mitte des 18. Jahrhunderts Profil gewonnen hatte. Man unterstellte, dass der Mensch durch seine Selbst- und

<sup>94</sup> Vgl. I. KANT: Was heißt: Sich im Denken orientiren?, 140f.: „Ein jeder Glaube, selbst der historische muß zwar *vernünftig* sein (denn der letzte Probestein der Wahrheit ist immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind.“ Ergänzend zu dieser Definition siehe I. KANT: Was heißt: Sich im Denken orientiren?, 142: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compaß, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.“

<sup>95</sup> Zum Folgenden siehe I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1–202.

<sup>96</sup> Siehe etwa I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 119.

<sup>97</sup> Vgl. J. ROHLS: *Vorbild, Urbild, Idee*, 219–241; H. MATERN: *Das absolute Individuum?*, 173–220.

Welterfahrung stets über sich hinaus und damit offen auf etwas Größeres ist.<sup>98</sup> Dieses Größere ist allerdings nicht automatisch ein personaler, dem Selbst und der Welt transzendenter, trotzdem auf beide bezogener Gott, der mit einer Reihe bestimmter Eigenschaften ausgestattet wäre. Es ist unbestimmter, konturloser. Von hier aus erklären sich die heftigen Debatten, die Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum geführt wurden, d. h. der Pantheismus-, Atheismus- und Theismusstreit.<sup>99</sup>

### 2.3 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Theologen suchten dem Verlust der *theologia naturalis* zu begegnen, indem sie das Christentum als *eine* Religion unter vielen anderen verstanden und zugleich seine Bestimmtheit durch ihren Stifter herausstellten. Jesus Christus habe in seinem Leben vollkommen verwirklicht, was alle Menschen tun sollen, nämlich dem mit unterschiedlichen Begriffen umschriebenem Höheren zu leben, anstatt beim Niederen zu verbleiben. Exemplarisch dafür ist Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der sich in seinem Studium ausgiebig ebenso mit der Bibel- und Dogmenkritik wie mit Kants Denken beschäftigt hatte. Kants ‚Vernunftglauben‘ zu akzeptieren, lag ihm jedoch fern. Schleiermacher betonte vielmehr das Eigenrecht der Religion. Seine genialische Frühschrift ‚Über die Religion‘ beruhte denn auch auf einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten.<sup>100</sup> Missverständliche Äußerungen wie das Lob von Baruch Spinoza (1632–1677) trugen ihm sogar den Vorwurf des Pantheismus ein.<sup>101</sup> Dabei hatte Schleiermacher gleichzeitig Jesus Christus als ‚Mittler‘ profiliert, d. h. als jemanden, der andere Menschen vom Endlichen zum Unendlichen hinein vermitteln kann, weil

<sup>98</sup> Vgl. K. FEIEREIS: Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung, 71–101; E. FEIL: Religio, 12–16, 879–883. Eigens erwähnt sei J. J. SPALDING: Religion, eine Angelegenheit des Menschen.

<sup>99</sup> Vgl. U. BARTH: Von der Ethikotheologie zum System religiöser Deutungswelten, 285–311; C. DANZ/G. ESSEN (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen; G. ESSEN: „als ob man von Christus nichts wusste?“, 47–59; B. NITSCHKE: Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen, 267–286.

<sup>100</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 206–247 (Zweite Rede: Über das Wesen der Religion). Zur Erschließung siehe J. DIERKEN: „Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“, 668–684 und C. KÖNIG: Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff.

<sup>101</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 213. Zur Erschließung siehe U. BARTH: Was heißt ‚Anschauung des Universums‘?, 222–244.

er selbst darin gründet.<sup>102</sup> In diesem Sinne könne auch vom Gottsein Jesu Christi gesprochen werden.<sup>103</sup> Klingt das so, als greife Schleiermacher die Lehrformel von Chalcedon auf und rekonstruiere die Christologie im Rahmen seiner Religionstheorie, zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass grundsätzlich mehrere Mittlergestalten denkbar sind, also keine Heilsuniversalität Jesu Christi gelehrt wird. Indem der Religionsbegriff zur Anwendung kommt, der sich auf etwas allen Menschen Gemeinsames bezieht, stellt sich das Problem, ob und inwieweit es sich bei der Offenbarung überhaupt um etwas Besonderes handelt.

Diese Spannung, ja Ambivalenz, begegnet noch in Schleiermachers systematisch-theologischem Hauptwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Hier bezeichnet er das Christentum als eine monotheistische Glaubensweise, die sich von anderen Religionen durch den Bezug auf die durch Jesus Christus vermittelte Erlösung unterscheidet.<sup>104</sup> Erlösungsbedürftig sei der Mensch, weil er im andauernden, ihm wesentlichen Widerstreit zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen stehe.<sup>105</sup> Schleiermacher verbindet eine bewusstseinstheoretische Reformulierung der Sündenlehre mit einer ebensolchen Neufassung der Christologie.<sup>106</sup> Jesus Christus lebt ganz im Höheren<sup>107</sup>, weshalb er all jenen, die sich auf ihn einlassen, Anstoß zu geben vermag, sich vom Niederen wegzubewegen. Seine erlösende Tätigkeit besteht darin, vorbildlich für alle zu verwirklichen, was allen zwar möglich ist, aufgrund des ihnen wesentlichen Widerstreits aber nicht erreicht wird. Nach Auffassung Schleiermachers ist die klassische Christologie gerade in soteriologischer Hinsicht unterkomplex. Anstatt ein Ineinander zu denken, verbleibe sie bei einem bloßen Nebeneinander unterschiedlicher Wirklichkeiten, also zweier vielleicht personal geeinter, an-

<sup>102</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 293–326 (Fünfte Rede: Über die Religionen). Zur Erschließung siehe C.-D. OSTHÖVENER: Die Christologie der „Reden“, 61–78.

<sup>103</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 321f.

<sup>104</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube, Bd. 1, 93–102 (§ 11). Ähnlich dann auch A. RITSCHL: Unterricht in der christlichen Religion, 9 (§ 1) und J. KAFTAN: Dogmatik, 1–20 (§§ 1f.).

<sup>105</sup> Vgl. G. WENZ: Sünde und Schuldbewusstsein, 309–337. Schleiermachers Ansatz war keineswegs vorbildlos – man denke nur an den einflussreichen Neologen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789). Ihm zufolge förderte Jesus Christus im Namen Gottes das Höhere bei den Menschen, indem er sie dazu anleitete, weniger der Sinnlichkeit und mehr der Vernunft zu folgen, was Jerusalem als Erlösung verstand. Siehe J. F. W. JERUSALEM: Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 248f.

<sup>106</sup> Vgl. B. DAHLKE: Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre, 278–299.

<sup>107</sup> Chiffre dafür ist das Gottesbewusstsein, das zwar in jedem Selbstbewusstsein mitgesetzt ist, sich aber nur mühevoll entfaltet. Siehe dazu F. D. E. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube, Bd. 1, 19–53 (§§ 3–5). Ausdrücklich verweist Schleiermacher hier (vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube, Bd. 1, 20) auf seine Religionschrift zurück.

sonsten aber separater Naturen. Von hier aus erklärt sich die eingehende Kritik der Lehrformel von Chalcedon, die sich in *„Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“* findet.<sup>108</sup> Sie sollte in der nachfolgenden evangelischen Theologie weithin auf Akzeptanz stoßen. Der von Schleiermacher verfolgte Ansatz, eine religionstheoretisch fundierte Dogmatik zu betreiben, sollte Schule machen, aber auch eine Gegenreaktion provozieren. Dies gilt es im Weiteren zu zeigen.

### 3. Offenbarungsglaube statt Vernunft Einsicht Zur Diskussion im 20. Jahrhundert

Dogmatik auf der Grundlage des Konzepts der Religion zu betreiben, mag den Vorteil haben, dass die Gehalte des christlichen Glaubens an die Selbst- und Weiterfahrung des Menschen rückgebunden werden. Ihre Kontingenz, ja Fremdheit, lässt sich auf diese Weise abmildern. Allerdings führt die Verwendung des Religionskonzepts zu dem Problem, dass die Grundlegung unweigerlich über die Darlegung mitbestimmt. Das Christentum erscheint als eine Realisierungsgestalt allgemein-menschlicher Transzendenz unter anderen, verliert damit seine Besonderheit. Eine Christologie, in der Jesus Christus als Verwirklichung eines übergeordneten, von seiner Person ablösbaren Zusammenhangs erscheint, befördert diesen Eindruck nochmals. Hiergegen wurde schon im 19. Jahrhundert Protest erhoben und ‚Offenbarung‘ als Gegenbegriff zur ‚Religion‘ profiliert.<sup>109</sup> Aber erst nach dem Ersten Weltkrieg sollte dieser Protest wirksam werden. Verbunden ist das mit Karl Barth (1886–1968).

<sup>108</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 58–104 (§§ 95–99). Zur Erschließung siehe B. DAHLKE: *Die Christologie*, 291–296; B. DAHLKE: *Kritische Orthodoxie*, 137–140.

<sup>109</sup> Beispiele dafür liefern H. CREMER: *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, bes. 22, 32f. und M. KÄHLER: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel*, 149–160 (§§ 171–183). Kähler hielt alle Gottesbeweise für zum Scheitern verurteilt (M. KÄHLER: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel*, 151f.). Wollte man wirklich etwas über Gott wissen, sei man auf seine „Selbstkundgabe in Christo“ angewiesen (vgl. M. KÄHLER: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel*, 155 [Leitsatz von § 179]).

### 3.1 Karl Barth

Barth, der bei führenden evangelischen Universitätstheologen seiner Zeit studiert hatte, baute einen prinzipiellen Gegensatz von Religion und Offenbarung auf.<sup>110</sup> In seinem ‚Römerbrief‘ arbeitete er diesen Gegensatz, zwischen dem allein Jesus Christus vermitteln, scharf heraus.<sup>111</sup> Entsprechend verwirklicht Jesus Christus nicht, was grundsätzlich allen Menschen möglich ist, sondern er stellt ihnen vor, was ansonsten außerhalb ihres Gesichtskreises läge. Inkarnationstheologische Überlegungen spielen dabei keine Rolle; im ‚Römerbrief‘ – wie bei Paulus selbst – ist das Kreuz zentral. In diesem prallen Gott und Mensch aufeinander, was für Barth wichtig war, um seine Absage an einen unter dem Eindruck der Aufklärung mittels des Religions-Konzepts umgeformten Protestantismus zum Ausdruck zu bringen. Er wies diesen der Vergangenheit zu, indem er abwertend von einer ‚Theologie des 19. Jahrhunderts‘ sprach, die mehr am Menschen denn an Gott interessiert gewesen sei. Demgegenüber betonte er, dass Gott sämtliche Versuche des Menschen zunichtemacht, sich ein eigenes Bild von ihm zu entwerfen; einschließlich aller noch so wohlgemeinten Versuche, die von Theologie und Kirche unternommen werden.<sup>112</sup> Die bleibende Aufgabe bestehe deshalb darin, Gott selbst ausreden zu lassen. Insofern konsequent, identifizierte Barth – je länger desto mehr – die Offenbarung mit der Person Jesu Christi, Gottes leibhaftigem Wort. Damit gewannen inkarnationstheologische Überlegungen stetig an Bedeutung.

Deutlich wird die fortschreitende Christologisierung etwa an der Gotteslehre der ‚Kirchlichen Dogmatik‘.<sup>113</sup> Entsprechend müssen alle Aussagen über Gottes Eigenschaften durch Bezug auf Jesus Christus gewonnen werden.<sup>114</sup> Barth rekurriert dafür weder auf die Vernunft noch auf ihr Derivat, die Religion. Stattdessen legt er die ‚Theologie‘ konsequent als ‚Christologie‘ an. Insbesondere in seinem Spätwerk hat Barth auf alle diskursive Ausweisung des Glaubens verzichtet. Eher meditativ-narrativ, wenn nicht gar beschwörend, auf jeden Fall in erheblicher Breite, beschrieb er, wie Jesus Christus sowohl der Mensch Gottes als auch der

<sup>110</sup> Zum Folgenden siehe B. DAHLKE: Theologie als Christologie, 89–107; B. DAHLKE: Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch, 1–33; M. BEINTKER (Hg.): Barth Handbuch.

<sup>111</sup> Vgl. K. BARTH: Der Römerbrief, XII.

<sup>112</sup> Vgl. K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 304–397 (§ 17 Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion), bes. 324.

<sup>113</sup> Vgl. K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, 1–287 (§§ 25–27).

<sup>114</sup> Vgl. K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, 288–764 (§§ 28–31). Zur Erschließung siehe W. KRÖTKE: Die Attribute Gottes in der neueren deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, 35–48.

für den Menschen entschlossene Gott ist.<sup>115</sup> Seiner Auffassung nach gründet Theologie auf keinem menschlichen Vermögen, sondern einzig und allein auf dem von Gott vorgegebenen Anfang.

### 3.2 Protestantische Dogmatik nach Barth

Mit der Christologisierung der Theologie, wie Barth sie betrieb, eröffnete sich die Möglichkeit einer post-theistischen Dogmatik. Klammert man einmal Hans Urs von Balthasar (1905–1988) aus, der sich wie kaum ein anderer mit der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ beschäftigt hatte<sup>116</sup>, ist man auf katholischer Seite diesbezüglich eher skeptisch geblieben. In der Zwischenkriegszeit geborene evangelische Fachvertreter, namentlich Jürgen Moltmann (\*1926) und Eberhard Jüngel (\*1934), verwirklichten die von Barth eröffnete Möglichkeit jedoch offensiv.<sup>117</sup> Bereits der Titel von Moltmanns Monographie ‚*Der gekreuzigte Gott*‘ ist programmatisch.<sup>118</sup> Der reformierte Theologe hält den Theismus insgesamt für problematisch, weil kreuzesvergessen und damit unchristlich:

„Die große Entstehungszeit der theistischen Philosophie und Theologie, die im Grunde zum Islam führte, hat auf drei Linien gedacht: 1. Gott im Bilde des imperialen Herrschers, 2. Gott im Bilde der Personifikation der moralischen Energie und 3. Gott im Bilde des letzten philosophischen Prinzips. Doch sind diese drei Bilder,

<sup>115</sup> Vgl. E. MAURER: Narrative Strukturen im theologischen Denken Karl Barths, 9–21. Besonders deutlich wird dies bei K. BARTH: Die Menschlichkeit Gottes.

<sup>116</sup> Vgl. B. DAHLKE: Die katholische Rezeption Karl Barths. Balthasar interessierte insbesondere die christozentrische Denkform, die er bei Barth ausmachte. Nachdem er sich diese angeeignet hatte, begann er, einen eigenen theologischen Entwurf auszuarbeiten, der stark trinitätstheologisch grundiert ist. Zu verweisen ist etwa auf H. U. v. BALTHASAR: Mysterium Paschale, 133–326. Zur Erschließung siehe R. WILLIAMS: Balthasar and the Trinity, 37–50.

<sup>117</sup> Zum Folgenden siehe J. ROHLS: Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts, 31–56; J.-H. TÜCK: Passion Gottes?, 3–28; B. DAHLKE: Psalm 22 in der Passion Jesu, 199–237.

<sup>118</sup> Vgl. J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott. Zum Verständnis der Monographie hilfreich sind die biographischen Vorbemerkungen (J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 7–11). Wie hier deutlich wird, spielt der Gekreuzigte für Moltmann eine zentrale Rolle. Entsprechend positiv würdigte er Luthers Heidelberger Disputation (J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 193–214), um in Auseinandersetzung mit ihr seinen eigenen Ansatz zu profilieren. So schreibt Moltmann (J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 201): „Als Kreuzestheologie ist christliche Theologie die Kritik und Befreiung vom philosophischen und politischen Monotheismus. Gott kann nicht leiden, Gott kann nicht sterben, sagt der Theismus, um das leidende, sterbliche Sein in seinen Schutz zu bringen. Gott litt in Jesu Leiden, Gott starb im Kreuz Christi, sagt der christliche Glaube, damit wir leben und in seine Zukunft auferstehen.“

gemessen am Ursprung des christlichen Glaubens im Gekreuzigten, Götzenbilder. Dieser Theismus erfüllt den Tatbestand der Idolatrie. [...] Ein Gott, der in seiner Allmacht, Vollkommenheit und Unendlichkeit auf Kosten des Menschen gedacht wird, kann nicht der Gott sein, der im Kreuz Jesu Liebe ist, der menschlich begegnet, um unglücklichen und stolzen Göttern ihre verlassene Menschlichkeit wiederzubringen, der ‚arm wird, um viele reich zu machen‘. Gott auf Kosten des Menschen gedacht, kann nicht der Vater Jesu Christi sein.“<sup>119</sup>

Moltmann wendet sich insbesondere gegen den theistischen Gottesbegriff, der Tod, Leid und Schmerz ausschließt.<sup>120</sup> Ein leidensunfähiger Gott im Sinne des Apathie-Axioms sei nämlich liebesunfähig. Von hier aus will Moltmann das Kreuz verstehen. Nicht nur Jesus leidet an der Verlassenheit des Vaters, sondern dieser leidet daran, seinen Sohn in den Tod zu geben. Aus ihrem beiderseitigen Schmerz entsteht der verbindende Geist. Gott wird damit zu einem Geschehen, das Moltmann unter Rückgriff auf die traditionelle Trinitätslehre expliziert.<sup>121</sup> Das genuin Neue seiner Überlegungen ist jedoch unübersehbar.

Gleiches wird man über Jüngel sagen können, der einerseits lutherisch geprägt war, andererseits bei Barth studiert hatte. Er reagierte auf den umfassenden Plausibilitätsverlust des christlichen Glaubens, zumal auf den ebenso theoretischen wie lebenspraktischen Atheismus, mit dem er sich persönlich konfrontiert sah, als er in der sozialistischen Diktatur der DDR aufwuchs. So konstatierte Jüngel in seiner erstmals im Jahr 1977 veröffentlichten Monographie *‚Gott als Geheimnis der Welt‘* eine weltliche Nicht-Notwendigkeit Gottes.<sup>122</sup> Gemeint ist damit insbesondere, dass die Annahme eines dem Selbst und der Welt jenseitigen Wesens in einem geschlossenen Weltzusammenhang, von dem die Naturwissenschaften ausgehen, zur bloßen Behauptung von etwas Überflüssigem wird.<sup>123</sup> Jüngel begreift das als spezifisch neuzeitliche Entdeckung, in deren Folge das Wort ‚Gott‘ seinen Gehalt einbüßt.<sup>124</sup>

Aber obwohl die Einsicht in die weltliche Nicht-Notwendigkeit Gottes faktisch zum Plausibilitätsverlust des Glaubens beigetragen hat, muss sie nicht zwangsläufig zu diesem führen. Sie kann vielmehr helfen, etwas genuin Christliches neu zu entdecken, das durch die problematische Bindung des Gottesgedankens an die Metaphysik übersehen wurde, nämlich dass Gott mehr als

<sup>119</sup> J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 236f.

<sup>120</sup> Zum Folgenden siehe J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 255–267.

<sup>121</sup> Vgl. J. MOLTSMANN: Der gekreuzigte Gott, 192. Zur Erschließung siehe M. Y. KIM: Ein Vergleich der Trinitätslehren von Karl Barth und Jürgen Moltmann, 155–173.

<sup>122</sup> Zum Folgenden siehe E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt. Beachtenswert ist eine autobiographische Notiz Jüngels (vgl. E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt, 55f.) mit dem Verweis auf E. JÜNGEL: „...keine Menschenlosigkeit Gottes...“, 376–390.

<sup>123</sup> Siehe die Exposition in E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt, 1–54.

<sup>124</sup> Zur Genealogie der These von der weltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes siehe knapp E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt, 23f.

notwendig ist. Gerade weil er über den innerweltlichen Gegensätzen steht, kann er sich in ihnen als er selbst erweisen. Jüngel plädiert deshalb für eine strikt am Menschen Jesus von Nazareth orientierte Gotteslehre, bei der das Kreuz zentral ist.<sup>125</sup> Jesus sei dadurch auf Gott bezogen, dass er sich in seinem ganzen Dasein vollkommen auf ihn verlässt. Gerade das führt zum Konflikt mit den damaligen religiösen Autoritäten, weil er sich gegenüber dem Gesetz, das den Menschen mit Gott verbinden soll, ja frei weiß. In der Folge wird er verurteilt und hingerichtet. Angesichts seiner konstitutiven Bezogenheit auf Gott ist die Gottverlassenheit, die er am Kreuz erfährt, umso schlimmer und abgründiger. Sie ist aber Gottes eigenes Werk. Indem Jesus den Tod durchleidet, schließlich jedoch auferweckt wird, erschließt sich Gott als der Lebendige<sup>126</sup>, ja als Liebe<sup>127</sup>. Was Jüngel in *„Gott als Geheimnis der Welt“* auf mehr als 500 Seiten ausführt, versteht er als Auslegung der schlichten Aussage von 1 Joh 4, 8.<sup>128</sup> Dabei erhält die Trinitätslehre erhebliches Gewicht, weil sie Ausdruck der Lebendigkeit Gottes ist.<sup>129</sup>

\*\*\*

Wie sich bei Jüngel, Moltmann und Balthasar zeigt, erwächst aus der Christologisierung der Theologie eine Trinitarisierung. Nur unter Rückgriff auf sie lässt sich nämlich das Kreuz als ein Ereignis erklären, das Gott in seinem Wesen betrifft. Nicht zuletzt von hier aus wird die Konjunktur trinitätstheologischer Überlegungen in der Gegenwartsdogmatik begreiflich. Demgegenüber erscheint der philosophisch ansetzende Theismus als schiere Abstraktion, ja als Verfehlung desjenigen Gottes, der sich in Jesus Christus selbst bestimmt. Insofern verlangt die Inkarnation keineswegs nur eine Revision des Theismus, sondern dessen Verwindung.

<sup>125</sup> Zum Folgenden siehe insgesamt E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, 409–543 (Zur Menschlichkeit Gottes). Programmatisch ist bereits die Äußerung in E. JÜNGEL: *Unterwegs zur Sache*, 276 (Nr. 3.42): „Wer und was Gott ist, ist allererst in der Einheit Gottes mit Jesus bestimmbar“. Die Kontinuität von Jüngels Denken zeigt sich, liest man E. JÜNGEL: *Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung*, 23–33.

<sup>126</sup> Vgl. E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, 497.

<sup>127</sup> Vgl. E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, 499.

<sup>128</sup> Vgl. E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, XIII.

<sup>129</sup> Vgl. E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, 470–505 (§ 22: Der gekreuzigte Jesus Christus als *vestigium trinitatis*); E. JÜNGEL: *Ganz werden*, 231–252. Zur Erschließung siehe H. v. SASS: *Nachmetaphysische Dreifaltigkeit*, 307–331.

## Verwendete Literatur

- ALBRECHT, Michael (Hg.): *Aufklärung*, Bd. 23, Hamburg 2012: Meiner.
- BAERT, Edward: Theismus, in: *Enzyklopädie Philosophie* 3 (2010), 2727–2729.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis* 3/2 (1969), 133–326.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief*, München 1922: Kaiser.
- BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon; Zürich <sup>5</sup>1960: Evangelischer Verlag.
- BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon <sup>4</sup>1958: Evangelischer Verlag.
- BARTH, Karl: *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien 48), Zollikon; Zürich 1956: Evangelischer Verlag.
- BARTH, Ulrich/OSTHÖVENER, Claus-Dieter (Hg.): *200 Jahre „Reden über die Religion“* (Schleiermacher-Archiv 19), Berlin; New York 2000: Walter de Gruyter.
- BARTH, Ulrich u. a. (Hg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich (Theologische Bibliothek Töpelmann 165), Berlin; Boston 2013: Walter de Gruyter.
- BARTH, Ulrich: *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005: Mohr Siebeck.
- BARTH, Ulrich: *Religion in der europäischen Aufklärung*, in: U. Barth u. a. (Hg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich (Theologische Bibliothek Töpelmann 165), Berlin; Boston 2013: Walter de Gruyter, 91–112.
- BARTH, Ulrich: *Von der Ethiktheologie zum System religiöser Deutungswelten*. Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen, in: U. Barth: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003: Mohr Siebeck, 285–311.
- BARTH, Ulrich: *Was heißt „Anschauung des Universums“? Spinozanische Hintergründe von Schleiermachers Jugendschrift*, in: U. Barth: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014: Mohr Siebeck, 222–244.
- BAUMGARTEN, Siegmund Jakob: *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 1, Halle 1759: Gebauer.
- BAUMGARTEN, Siegmund Jakob: *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 2, Halle 1760: Gebauer.
- BAYER, Oswald/GLEEDE, Benjamin: *Creator est Creatura*. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation (Theologische Bibliothek Töpelmann 138), Berlin; New York 2007: Walter de Gruyter.
- BAYER, Oswald: *Das Wort ward Fleisch*. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, in: O. Bayer/B. Gleede (Hg.): *Creator est Creatura*. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation (Theologische Bibliothek Töpelmann 138), Berlin; New York 2007: Walter de Gruyter, 5–34.
- BEINTKER, Michael (Hg.): *Barth Handbuch*, Tübingen 2016: Mohr Siebeck.
- BEUTEL, Albrecht/NOOKE, Martha (Hg.): *Religion und Aufklärung* (CHT 2), Tübingen 2016: Mohr Siebeck.
- BEUTEL, Albrecht: *Die Vernunft des Wunders in der Aufklärungstheologie*. Erkundungen in exemplarischer Absicht, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 28 (2016), 59–73.
- BEYER, Kurt (Hg.): *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Halle 1937: Akademischer Verlag.
- BROMAND, Joachim/KREIS, Guido (Hg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1946), Berlin <sup>4</sup>2013: Suhrkamp.
- BROSSEDER, Johannes/LEXUTT, Athina (Hg.): *Reformatorisches Profil*. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BUBNER, Rüdiger: *Descartes' Gottesbeweis*, in: I. U. Dalferth u. a. (Hg.): *Denkwürdiges Geheimnis*. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, Tübingen 2004: Mohr Siebeck, 41–50.

- BULLIVANT, Stephen/RUSE, Michael (Hg.): *The Oxford Handbook of Atheism*, New York 2013: Oxford University Press.
- BUSCHE, Hubertus (Hg.): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg 2011: Meiner.
- CREMER, Hermann: *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh <sup>2</sup>1917: Bertelsmann.
- DAHLKE, Benjamin: *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in: *Catholica* (Münster) 70 (2016), 278–299.
- DAHLKE, Benjamin: *Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie*, in: *Catholica* (Münster) 68 (2014), 1–33.
- DAHLKE, Benjamin: *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (BHT<sup>h</sup> 152), Tübingen 2010: Mohr Siebeck.
- DAHLKE, Benjamin/KNORN, Bernhard (Hg.): *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit*, Festschrift für Leonhard Hell, Freiburg i. Br. u. a. 2018: Herder.
- DAHLKE, Benjamin: *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien 80), Paderborn 2017: Bonifatius.
- DAHLKE, Benjamin: *Psalm 22 in der Passion Jesu. Zur neueren Auslegungsgeschichte*, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 93 (2017), 199–237.
- DAHLKE, Benjamin: *Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014), 89–107.
- DALFERTH, Ingolf U. u. a. (Hg.): *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2004: Mohr Siebeck.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Theismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002), 196–205.
- DANZ, Christian/ESSEN Georg (Hg.): *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt 2012: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DAUGIRDAS, Kestutis: *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 240), Göttingen 2016: Vandenhoeck und Ruprecht.
- DIERKEN, Jörg: „Daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott“. *Der Beitrag von Schleiermachers ‚Reden‘ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten*, in: U. Barth/C.-D. Osthöverner (Hg.): *200 Jahre „Reden über die Religion“* (Schleiermacher-Archiv 19), Berlin; New York 2000: Walter de Gruyter, 668–684.
- DIERSE, Ulrich: *Theismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1998), 1054–1059.
- DIETER, Theo: *Beobachtungen zu Martin Luthers Verständnis ‚der‘ Vernunft*, in: E. Thaidigsmann/J. v. Lüpke (Hg.): *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2009: Mohr Siebeck, 145–169.
- DRAPER, Paul: *God, Science, and Naturalism*, in: W. J. Wainwright (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York 2005: Oxford University Press, 272–303.
- EAGLETON, Terry: *Culture and the Death of God*, New Haven; London 2014: Yale University Press.
- ELERT, Werner: *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München <sup>2</sup>1952: Beck.
- ESSEN, Georg: „als ob man von Christus nichts wusste?“ *Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes*, in: H. Schmidinger/K. Viertbauer (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 47–59.

- FEIEREIS, Konrad: Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion, in: G. Wieland (Hg.): Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn u. a. 1997: Schöningh, 71–101.
- FEIL, Ernst: Religio, Bd. 4 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 91), Göttingen 2007: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FISCHER, Norbert/SIROVÁTKA Jakub (Hg.): Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 16), Freiburg i. Br. u. a. 2015: Herder.
- FRANK, Günter: *Philosophia perennis* als christliche Einheits- und Universalwissenschaft, in: H. Jaumann/G. Stiening (Hg.): Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin; Boston 2016: Walter de Gruyter, 319–344.
- FREY, Jörg/ROHLS, Jan/ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 129), Berlin 2003: Walter de Gruyter.
- GAWLICK, Günter/KREIMENDAHL, Lothar: Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, II/4), Stuttgart 1987: Frommann-Holzboog.
- GOLDENBAUM, Ursula: Leibniz, Wolff, and Early Modern Theology, in: U. Lehner/R. A. Muller/G. A. Roeber (Hg.): The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800, New York 2016: Oxford University Press, 550–563.
- HABERT, Louis: Theologia dogmatica et moralis, Bd. 1, Augsburg 1751: Rieger.
- HABERT, Louis: Theologia dogmatica et moralis, Bd. 2, Augsburg 1751: Rieger.
- HÄRLE, Wilfried (Hg.): Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006: Evangelische Verlagsanstalt.
- HAMM, Berndt: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010: Mohr Siebeck, 65–89.
- HAUSE, Jeffrey (Hg.): Aquinas's *Summa Theologiae*. A Critical Guide, Cambridge u. a. 2018: Cambridge University Press.
- HEIT, Alexander/MATERN, Harald/POPKES, Enno E. (Hg.): Bibelhermeneutik und Dogmatik nach Kant (Dogmatik in der Moderne 14), Tübingen 2016: Mohr Siebeck.
- HENRICI, Peter: Der ‚Tod Gottes‘ in der Philosophie, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 32 (2003), 483–491.
- HOLZHEY, Helmut/MUDROCH, Vilem (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 5/1, Basel 2014: Schwabe.
- IRRLITZ, Gerd: Kant Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart; Weimar <sup>2</sup>2010: Metzler.
- ISRAEL, Jonathan: Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, New York 2001: Oxford University Press.
- JAUMANN, Herbert/STIENING Gideon (Hg.): Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin; Boston 2016: Walter de Gruyter.
- JERUSALEM, Johann Friedrich Wilhelm: Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Hinterlassene Fragmente (Nachgelassene Schriften. Erster Theil), Braunschweig 1792: Verlag der Schulbuchhandlung.
- JÜNGEL, Eberhard: „...keine Menschenlosigkeit Gottes...“ Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: Evangelische Theologie 31 (1971), 376–390.
- JÜNGEL, Eberhard: Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003: Mohr Siebeck.
- JÜNGEL, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus [1977], Tübingen <sup>8</sup>2010: Mohr Siebeck.

- JÜNGEL, Eberhard: Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott, in: M. Welker/M. Volf (Hg.): *Der lebendige Gott als Trinität*. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006: Gütersloher Verlagshaus, 23–33.
- JÜNGEL, Eberhard: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 61), München 1972: Kaiser.
- KÄHLER, Martin: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig <sup>2</sup>1893: Deichert.
- KAFTAN, Julius: *Dogmatik* (Grundriss der Theologischen Wissenschaften 5,1), Freiburg i.Br. u. a. <sup>1/2</sup>1897: Mohr.
- KANE, Ousseynou: Descartes et Pascal: deux hommes, un siècle, in: *Laval Théologique et Philosophique* 53 (1997), 519–530.
- KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], in: *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants gesammelte Schriften*. Werke, Bd. 6, Berlin 1907: Reimer, 1–202.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781], in: *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants gesammelte Schriften*. Werke, Bd. 3, Berlin 1911: Reimer.
- KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* [1790], in: *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants gesammelte Schriften*. Werke, Bd. 5, Berlin 1913: Reimer, 165–485.
- KANT, Immanuel: Was heißt: Sich im Denken orientieren? [1786], in: *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants gesammelte Schriften*. Werke, Bd. 8, Berlin; Leipzig 1923: Walter de Gruyter, 131–147.
- KAUFMANN, Thomas: *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), Tübingen 2012: Mohr Siebeck.
- KIM, Myung Yong: Ein Vergleich der Trinitätslehren von Karl Barth und Jürgen Moltmann, in: M. Welker/M. Volf (Hg.): *Der lebendige Gott als Trinität*, Festschrift für Jürgen Moltmann, Gütersloh 2006: Gütersloher Verlagshaus, 155–173.
- KÖNIG, Christian: *Unendlich gebildet. Schleiermachers kritischer Religionsbegriff und seine inklusivistische Religionstheologie anhand der Erstauflage der ‚Reden‘* (Collegium Metaphysicum 16), Tübingen 2016: Mohr Siebeck.
- KÖNIG, Johann Friedrich: *Theologia positiva acroamatica*. Rostock 1664, hg. von A. Stegmann, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- KONKORDIENFORMEL – SOLIDA DECLARATIO [1579], in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, hg. von I. Dingel, Göttingen; Bristol, CT 2014: Vandenhoeck und Ruprecht, 1304–1607 (deutsch-lateinischer Text).
- KORS, Alan Charles: The Age of Enlightenment, in: S. Bullivant/M. Ruse (Hg.): *The Oxford Handbook of Atheism*, New York 2013: Oxford University Press, 195–211.
- KORTHaus, Michael: *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (BHTh 142), Tübingen 2007: Mohr Siebeck.
- KOSLOWSKI, Peter/HERMANNI, Friedrich (Hg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001: Fink.
- KREIS, Guido: Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen, in: J. Bromand/G. Kreis (Hg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1946), Berlin <sup>4</sup>2013: Suhrkamp, 331–353.
- KRÖTKE, Wolf: Die Attribute Gottes in der neueren deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen*

- systematischer Theologie und analytischer Philosophie (STEP 6), Münster 2016: Aschendorff, 35–48.
- LEHNER, Ulrich L.: Benedict Stattler (1728–1797). The Reinvention of Catholic Theology with the Help of Wolffian Metaphysics, in: U. L. Lehner/J. Burson (Hg.): *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame 2014: University of Notre Dame Press, 169–192.
- LEHNER, Ulrich L./BURSON, Jeffrey D. (Hg.): *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame 2014: University of Notre Dame Press.
- LEHNER, Ulrich L./MULLER, Richard A./ROEBER, Gregg A. (Hg.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, New York 2016: Oxford University Press.
- LI, Juan: *Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung: Wolffs theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes*, Bern u. a. 2016: Lang.
- LUTHER, Martin: *Disputatio Heidelbergae habita*, in: W. Härle (Hg.): *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, Leipzig 2006: Evangelische Verlagsanstalt, 35–69.
- MANDELBROTE, Scott: *Early Modern Natural Theologies*, in: R. R. Manning (Hg.): *The Oxford Handbook of Natural Theology*, New York 2005: Oxford University Press, 75–99.
- MANNING, Russell R. (Hg.): *The Oxford Handbook of Natural Theology*, New York 2005: Oxford University Press.
- MARSCHLER, Thomas/SCHÄRTL, Thomas (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (STEP 6)*, Münster 2016: Aschendorff.
- MATERN, Harald: *Das absolute Individuum? Anmerkungen zur Christologie Immanuel Kants und ihrer Rezeption bei Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann*, in: A. Heit/H. Matern/E. Popkes (Hg.): *Bibelhermeneutik und Dogmatik nach Kant (Dogmatik in der Moderne 14)*, Tübingen 2016: Mohr Siebeck, 173–220.
- MAURER, Ernstpeter: *Narrative Strukturen im theologischen Denken Karl Barths*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 23 (2007), 9–21.
- MECKENSTOCK, Günter (Hg.): *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 (Kritische Gesamtausgabe, I/2)*, Berlin; New York 1984: Walter de Gruyter.
- MOLTMANN, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972: Kaiser.
- MÜHLEN, Karl-Heinz zur: *Der Begriff ratio im Werk Martin Luthers (1992)*, in: J. Brosseder/A. Lexutt (Hg.): *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht, 154–173.
- MÜHLEN, Karl-Heinz zur: *Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung*, in: J. Brosseder/A. Lexutt (Hg.): *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen 1995: Vandenhoeck & Ruprecht, 174–198.
- NIEMANN, Franz-Josef: *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktates (Innsbrucker theologische Studien 12)*, Innsbruck; Wien 1993: Tyrolia.
- NITSCHKE, Bernhard: *Die vielfältige Rede von Gott oder dem Göttlichen. Orientierungsversuche in der Krise des Theismus*, in: *Theologische Revue* 113 (2017), 267–286.
- NONNENMACHER, Burkhard: *Vernunft und Glaube bei Kant (Collegium Metaphysicum 20)*, Tübingen 2018: Mohr Siebeck.
- OAKES, Edward T./MOSS, David (Hg.): *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge u. a. 2004: Cambridge University Press.

- OHST, Martin: Wunder. V. Kirchengeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 36 (2004), 397–409.
- OSTHÖVENER, Claus-Dieter: Die Christologie der „Reden“, in: N. Schreurs (Hg.): „Welche unendliche Fülle offenbart sich da“. Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“ (STAR 7), Assen 2003: Van Gorcum, 61–78.
- PANNENBERG, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PASCAL, Blaise: Œuvres complètes, hg. von M. Le Guern, Bd. 2, Paris 2013: Gallimard.
- PIETSCH, Andreas: *Libertinage érudit*, Dissimulation, Nikodemismus. Zur Erforschung gelehrter Devianz, in: H. Jaumann/G. Stiening (Hg.): Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin; Boston 2016: Walter de Gruyter, 163–196.
- POMPLUN, Trent: Baroque Catholic Theologies of Christ and Mary, in: U. L. Lehner/R. Muller/G. Roebler (Hg.): The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800, New York 2016: Oxford University Press, 104–118.
- RAFFELT, Albert: Fragmente zu einem Fragment: Die Wette Pascals, in: A. Raffelt (Hg.): Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2001: Herder, 207–220.
- RAFFELT, Albert (Hg.): Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2001: Herder.
- RITSCHL, Albrecht: Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage (Uni-Taschenbücher 2311), Tübingen 2002: Mohr Siebeck.
- ROHLS, Jan: Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: P. Koslowski/F. Hermann (Hg.): Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001: Fink, 31–56.
- ROHLS, Jan: Mensch versus Gott. Die Entzauberung der Christologie, in: Una Sancta 57 (2002), 46–60.
- ROHLS, Jan: Vorbild, Urbild, Idee. Zur Christologie des 19. Jahrhunderts, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann u. a. (Hg.): Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 129), Berlin 2003: Walter de Gruyter, 219–241.
- SASS, Hartmut von: Nachmetaphysische Dreifaltigkeit. Barth, Jüngel und die Transformation der Trinitätslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 111 (2014), 307–331.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/1831), Bd. 1 (Kritische Gesamtausgabe, I/13,1), Berlin; New York 2003: Walter de Gruyter.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/1831), Bd. 2 (Kritische Gesamtausgabe, I/13,2), Berlin; New York 2003: Walter de Gruyter.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: G. Meckenstock (Hg.): Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 (Kritische Gesamtausgabe, I/2), Berlin; New York 1984: Walter de Gruyter, 185–326.
- SCHLÖGL, Rudolf: Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850, Frankfurt a. M. 2013: Fischer.
- SCHMUTZ, Jacob: From Theology to Philosophy. The Changing Status of the *Summa theologiae*, 1500–2000, in: J. Hause (Hg.): Aquinas's *Summa Theologiae*. A Critical Guide, Cambridge u. a. 2018: Cambridge University Press, 221–241.
- SCHREURS, Nico (Hg.): „Welche unendliche Fülle offenbart sich da“. Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“ (STAR 7), Assen 2003: Van Gorcum.
- SCHULZ, Walter: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Stuttgart 2004: Klett Cotta.

- SELDERHUIS, Herman J./WASCHKE, Ernst-Joachim (Hg.): *Reformation und Rationalität*, Göttingen; Bristol 2015: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SEMLER, Johann Salomo: *Unterhaltungen mit Herrn Lavater über die freie practische Religion: auch über die Revision der bisherigen Theologie*, Leipzig 1787: Weidmanns Erben und Reich.
- SEMLER, Johann Salomo: *Versuch einer freiern theologischen Lehrart*, Halle 1777: Hemmerde.
- SEMLER, Johann Salomo: Vorrede, in: S. J. Baumgarten: *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 1, Halle 1759: Gebauer, 3–26.
- SIRVÁTKA, Jakub: *Katholische Denker unter dem Einfluss Wolffs*, in: H. Holzhey/V. Mudroch (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 5/1, Basel 2014: Schwabe, 501–511.
- SPALDING, Johann Joachim: *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Berlin <sup>2</sup>1798: Voss.
- SPARN, Walter u. a.: *Protestantische wolffianische Theologie*, in: H. Holzhey/V. Mudroch (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 5/1, Basel 2014: Schwabe, 457–473.
- SPARN, Walter: *Theologische Aufklärung. Kritik oder System?*, in: A. Beutel/M. Nooke (Hg.): *Religion und Aufklärung (CHT 2)*, Tübingen 2016: Mohr Siebeck, 21–41.
- SPARN, Walter: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts (Calwer theologische Monographien. Reihe B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte, 4)*, Stuttgart 1976: Calwer.
- STÄTTLER, Benedikt: *Anti-Kant*, 3 Bde., München 1788: Lentner.
- STÄTTLER, Benedikt: *De locis theologicis*, Weissenburg 1775: Meyer.
- STÄTTLER, Benedikt: *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, Bd. 5, Augsburg 1771: Rieger.
- STÄTTLER, Benedikt: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 1, Ingolstadt 1776: Graetz.
- STÄTTLER, Benedikt: *Theologia christiana theoretica*, Bd. 5, Ingolstadt 1794: Graetz.
- STEIGER, Johann Anselm: *Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ›fröhliche Wechsel‹ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996), 1–28.
- STOCKINGER, Hermann E.: *Die ›Bedrohung‹ des Atheismus: Kampf gegen Windmühlen?*, in: H. Busche (Hg.): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg 2011: Meiner, 994–1012.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford u. a. <sup>2</sup>2016: Oxford University Press.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Leipzig 2015: Reclam.
- TETENS, Johann Nicolaus: *Metaphysik (Philosophische Bibliothek 677)*, Hamburg 2015: Meiner.
- THAIDIGISMANN, Edgar/LÜPKE, Johannes von (Hg.): *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2009: Mohr Siebeck.
- THEIS, Robert/AICHELE, Alexander (Hg.): *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden 2018: Springer.
- TÜCK, Jan-Heiner: *Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015), 3–28.
- SCHMIDINGER, Heinrich/VIERTBAUER, Klaus (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WAINWRIGHT, William J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York 2005: Oxford University Press.
- WELKER, Michael/VOLF, Miroslav (Hg.): *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, Gütersloh 2006: Gütersloher Verlagshaus.

- WENZ, Gunter: Sünde und Schuldbewusstsein. Zur Hamartiologie in Schleiermachers Glaubenslehre, in: *Kerygma und Dogma* 63 (2017), 309–337.
- WIEDENROTH, Ulrich: Kryptis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert (BHTh 162), Tübingen 2011: Mohr Siebeck.
- WIELAND, Georg (Hg.): Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn u. a. 1997: Schöningh.
- WILLIAMS, Rowan: Balthasar and the Trinity, in: E. Oakes/D. Moss (Hg.): *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge u. a. 2004: Cambridge University Press, 37–50.
- WOLFF, Christian: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt a. M.; Leipzig 1736: Renger.

*David Brown*

## Trinity, Incarnation and Salvation: Church and Individual Response to Change

In discussing the central Christian doctrines, historians of thought often disagree about the extent of changes that has happened across the centuries, whilst theologians and philosophers can be found disputing their legitimacy or otherwise. In this essay I would like to explore such change simultaneously at two rather different levels: at the corporate in the church's history over two millennia but especially in the last few hundred years of modernity; then, secondly, with regard to how my own thought on these matters has evolved in the thirty years or so I have been publishing in these areas, most significantly with *The Divine Trinity* in 1985 and *Divine Humanity: Kenosis and the Construction of a Christian Theology* in 2011.<sup>1</sup> In particular, on the latter issue I want to indicate why my other major writing focus – on the relevance of the arts and other imaginative issues to theology – should not be seen as a departure from philosophical questions but rather as leading to their clarification.

So in what follows I shall take each of these three areas of doctrine – Trinity, incarnation and salvation – in turn and use them to explore this central topic of change and continuity. The Trinity will be used to assess the impact of conceptual change (how concepts might be evaluated differently, depending on different intellectual frameworks); the Incarnation, changes in psychology and sociology (and with them different understandings of personal identity); and, finally, salvation, changes in historical understanding, especially as this relates to the Scriptures.

### 1. The Trinity and conceptual change

If we ask what approaches to the Trinity had most influence on Christians generally in the twentieth century as distinct from within academic theology, there would seem little doubt that it was neither Barth's nor Rahner's defence of the western tradition,<sup>2</sup> but the strongly social approach found in the work of

<sup>1</sup> With quite a few relevant articles in the intervening period and since, particularly in: D. BROWN: *God in a Single Vision*.

<sup>2</sup> See K. BARTH: *Church Dogmatics*, 349–360; K. RAHNER: *The Trinity*.

theologians such as Jürgen Moltmann and John Zizioulas.<sup>3</sup> Nor is this surprising inasmuch as both sought to indicate the relevance of such a way of thinking to Christian daily living, including the political sphere. Although analytic philosophers of religion and analytic theologians are often rightly accused of ignoring such practical concerns, there can be little doubt that the other major factor pulling towards the popularity of the social approach did also have an impact on this group as well, and that was developments in biblical interpretation. Despite the traditional affirmation that operations of the three persons should not be distinguished externally,<sup>4</sup> Christ in particular was now seen to act in ways that offered some sharp contrasts to the life of the Father:<sup>5</sup> the result was acceptance of some version of kenosis, and this proved easier to defend if a more social model were adopted.<sup>6</sup> But, if that is the way the scriptures seemed to be pointing, there remained the apparent witness to the contrary in the doctrinal formulae of the Church. It was claimed that both Nicaea in 325 and the Fourth Lateran Council in 1215 specifically intended the exclusion of any such social account. However, conceptual translation from one historical period to another is not nearly as straightforward a process as is commonly assumed, especially once closer attention is paid to the precise historical context in which such formulae were first articulated, as careful attention to the more detailed background of these two councils well illustrates.

One source of anxiety at Nicaea was the decision to use philosophical terms such as *ousia* and *homoousios* to express biblical commitments,<sup>7</sup> and that question of adequacy of translation across different conceptual systems has continued ever since. Whilst it has been a frequent complaint against analytic philosophers in their treatments of the doctrine that the historical context that generated the terms is ignored, it may equally be objected against these critics that historical precision in the meaning of the particular terms is not necessarily the same thing as correctly identifying their appropriate doctrinal authority. This is because the overall intention of a particular council may be found to be significantly modified once the wider context as a whole is taken into account. Significantly, this was a conclusion strongly supported by the distinguished German patristic scholar and

<sup>3</sup> See J. ZIZIOULAS: *Being as Communion*; J. MOLTMAN: *The Trinity and the Kingdom of God*; J. MOLTMAN: *A Broad Place*, 285–294.

<sup>4</sup> As in the Augustinian axiom that the external actions of the persons should not be divided.

<sup>5</sup> The modern acceptance of Mark as the first gospel to be written accelerated this trend. Yet it is worth noting that even the much later John is presumed by some New Testament scholars still to necessitate a social view. For example, Richard Bauckham describes John 17 as presupposing ‘an *intersubjective* relation of love between the Father and the Son in eternity’ (R. BAUCKHAM: *The Trinity and the Gospel of John*).

<sup>6</sup> Both Davis and Evans adopted a strongly kenotic model.

<sup>7</sup> The followers of Eusebius of Caesarea especially objected to the non-scriptural language.

cardinal, Aloys Grillmeier: 'linguistic garb, conceptual representation and the content of the message of revelation are not the same thing.'<sup>8</sup> A similar position is to be found in the work of the Canadian Jesuit, Bernard Lonergan. In his *Method in Theology* he observes: 'Statements have meaning only within their context... They may be revealed in the styles and fashion of one differentiation of consciousness, defined by the church in the styles and fashion of another differentiation, and understood by theologians in a third. What permanently is true is the meaning of the dogma in the context in which it was defined.'<sup>9</sup> It was also a position used by the American Lutheran systematician, George Lindbeck, to argue that differences between the different branches of the church are not necessarily as fundamental as they may seem, once differing starting points are taken into account.<sup>10</sup>

Such reflections emphasize how important it is not to jump too quickly to one single meaning for the original terms. It is also necessary to look at the general intellectual climate against which their use was set. Even today more than fifty years after its publication J. N. D. Kelly's *Christian Creeds* remains the common point of reference for Anglophone students of Nicaea. Although Kelly admits in passing three possible meanings for 'substance' at the time, he quickly directs the reader to a 'first substance' account, that is, the numerical identity view that would become the norm in the medieval period.<sup>11</sup> But, as Christopher Stead has observed in his own analysis of the period, not only was the range of meanings considerably wider than Kelly assumes but this allowed everyone at the Council to feel happy with the result, including those who favoured a 'second substance' or generic identity approach, and indeed even those who still wished for some form of subordinationism within the godhead.<sup>12</sup> So, although those analytic philosophers who supported a social account of the Trinity moved too quickly to such an approach in their own interpretation of the actual terms used,<sup>13</sup> when the wider context is taken into account it can be seen that, at least at this stage of doctrinal development, something like a social account was still seen as a legitimate possibility. Indeed, one might argue that the substitution in modern

<sup>8</sup> A. GRILLMEIER: *Christ in Christian Tradition*, 557.

<sup>9</sup> B. LONERGAN: *Method in Theology*, 325f.; B. LONERGAN: *The Way to Nicaea*, 68, 100f.

<sup>10</sup> See G. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, 95–98.

<sup>11</sup> See J. KELLY: *Early Christian Creeds*, 243–246. 'Numerical' entails the same thing (strict identity); 'generic' the same kind of thing.

<sup>12</sup> See C. STEAD: *Divine Substance*, 247–248 for variety of uses; for absence of explicit condemnation of subordinationism, 233, 241f.

<sup>13</sup> Swinburne's earlier writings on the subject assumed 'persons' in something like the modern sense and indeed he was even prepared to speak of 'three gods' (e. g. R. SWINBURNE: *Could there be more than one God?*, 22–41).

translations of the Creed of the vaguer 'being' for 'substance' also witnesses to just such a possibility.

But, it may be suggested, even if this account of Nicaea is accepted, it still remains the case that a numerical account of the trinitarian identity was endorsed at the Fourth Lateran Council without any obvious qualification in its documents.<sup>14</sup> Yet once again one may ask whether a wider perspective does not offer a rather different interpretation: that the fathers of the Council were less concerned with a particular theory as with countering two extremes in heresies of the time: on the one hand Joachim of Fiore's successive ages for the three persons and on the other Amalric and the Brethren of the Free Spirit's collapsing of all distinctions, even that between human and divine. The language of numerical identity was in fact explicitly borrowed from Peter Damian's response to Joachim of Fiore (d. 1202). However, by using it the views of Amalric (d. 1207) were also excluded, since if even the divine persons were excluded from 'participating' in the godhead, far less then any human beings.<sup>15</sup>

Indeed, the fact that the opportunity was not taken to condemn the way in which Richard of St Victor (d. 1173) argues from the nature of love to real plurality in the godhead also surely suggests a narrower objective in view.<sup>16</sup>

Up to this point I have written as though I was not personally involved in any of these debates, which is rather disingenuous inasmuch as even now I continue to be identified with the social view although my position has in fact modified considerably over the years. Such identification, however, is perhaps scarcely surprising given that I ended the relevant chapter of my first major book *The Divine Trinity* in 1985 by concluding that 'the unity model' (in terms of relations) 'bristles with difficulties' whereas 'the plurality model' demonstrates proven coherence.<sup>17</sup> In understanding the prominence given in those early days of analytic theology to my own work, it is necessary to note that the book was intended as a reply to a series of critiques from within the church on the doctrine of the

<sup>14</sup> 'there is one supreme reality ... at once the three persons together and each of them singly' (DENZINGER H./SCHÖNMETZER A.: *Enchiridion Symbolorum*, no. 804).

<sup>15</sup> There might also be some reason to think that even the Council's famous endorsement of transubstantiation had a narrower aim in view since, although the dispute between the extreme realism of Radbertus and the figurative interpretation of Ratramnus had taken place at the monastery of Corbie (near Amiens) as long ago as the ninth century, the debate had rumbled on into the thirteenth century. Whether such considerations are sufficient to defend new approaches such as transignification and transfinalization is of course quite another matter. Yet, despite Paul VI's insistence on the continuing use of the term transubstantiation in his encyclical *Mysterium Fidei* (1965), the new terminology did find favour with at least one distinguished analytical philosopher, Michael Dummett (see M. DUMMETT: *The Intelligibility of Eucharistic Doctrine*, 231–262).

<sup>16</sup> Swinburne adopted Richard's arguments as his own.

<sup>17</sup> D. BROWN: *The Divine Trinity*, 272–301.

Incarnation that culminated in a popular paperback entitled, *The Myth of God Incarnate*.<sup>18</sup> My reply was much praised by philosophers but some theologians found the rationalist form of argumentation irritating, and it was even parodied in England's best-known newspaper, the *Times of London*.<sup>19</sup> Whereas in retrospect some of the objections levelled against my account may be pronounced quite fair, there seems not only insufficient acknowledgment of how far my position has changed over the years but also a worrying replication of my own mistakes, this time though on the part of those defending a unity or subsistent relations account.

First, then, where I went wrong. As Sarah Coakley observes, I placed too heavy a reliance on Gregory of Nyssa's analogy of human relationships (family or otherwise), inasmuch as, although this is indeed part of his position, he also places a quite different emphasis elsewhere, occasioned in part by whether he is arguing against Sabellians or Arians, and so whether his opponents were undermining differences or exaggerating them.<sup>20</sup> Nonetheless, there remains a tendency to suppose that this means that Gregory did not support the social analogy, whereas what his range of examples demonstrates is that Gregory was quite happy to draw analogies for the doctrine of the Trinity from incompatible resources. Indeed, the fact that in the contested analogy he is prepared to assign priority to the human being as a universal would seem to entail a willingness also under some circumstances to speak of a universal inclusiveness (as in 'second substance') of the three divine persons in the one God.<sup>21</sup> Accordingly, the tendency of objectors to jump to the opposite conclusion and suppose that Gregory was especially well disposed to a subsistent relations model seem to me equally wrong-headed. As Morwena Ludlow has observed, the danger is that, instead of a neutral critique being offered, a new just as false history is imposed.<sup>22</sup>

Equally, developments in my own position need to be noted. While unlike some defenders of the social model I have throughout showed particular concern to give some account of the Trinity's underlying unity, it was only in articles later than *The Divine Trinity* that the notion of a group mind began to dominate, with the accompanying suggestion that, while consciousness belonged to each of the

<sup>18</sup> See J. HICK: *The Myth of God Incarnate*. Other major contributors included Michael Goulder, Maurice Wiles and Frances Young, though the last named subsequently recanted.

<sup>19</sup> In *The Times*, November 21, 1985, 13. For an attempt to turn the attack to my advantage, see D. BROWN: *Trinitarian Personhood and Individuality*, 48–78.

<sup>20</sup> See S. COAKLEY: *Persons in the Social Doctrine of the Trinity*, 123–144.

<sup>21</sup> Though not of course in the strong modern sense of stressing distinct sources of consciousness.

<sup>22</sup> She suggests that this is particularly true of the work of John Milbank (see M. LUDLOW: *Gregory of Nyssa*, 270f.; cf. 278. My own approach is discussed: 68–81).

persons, self-consciousness was an attribute of the Trinity as a whole.<sup>23</sup> Here I was attempting to draw on the way in which in some ancient cultures the primary perceived identity of individuals was a social one. In a similar way I suggested one might think of each of the three trinitarian persons understanding their self-conscious identity as given by the whole, even as each of them was at the same time conscious or aware that only one of them was performing some particular action, such as the incarnation. I did not pretend that such a conception had patristic precedent but I did claim it was one way of making sense of so much being shared in common by the three persons. The idea was subjected to extensive criticism by Brian Leftow.<sup>24</sup> While some of his criticisms hit home, it still seems to me that the analogy has some mileage in it. The point is that all analogies will fail at some point; so the issue should not be whether there is something wrong with them (all will prove inadequate when two such profoundly different realities such as humanity and divinity are being compared) but how soon they fail. My worry with the unity model remained that it could immediately be seen to give insufficient space to the Son to act in a uniquely incarnational way (at least as the scriptures now seemed to suggest).

The fact that I chose not to respond directly to these critiques but instead worked at what eventually became a five-volume investigation of the influence of the imagination on revelation and religious experience was seen by many as either an abandonment or even a rejection of an analytic approach to the issues.<sup>25</sup> But my worry was rather that, as things stood, the analytic approach failed to capture two elements essential to religious belief: first, the imaginative engagement involved in discipleship where questions of coherence could at most reassure but hardly satisfy; and, secondly, the recognition that divine reality was so inherently different from anything human or natural that every concept so derived must be acknowledged to fail at some point in application.<sup>26</sup> That is why I

<sup>23</sup> While the notion of a 'group mind' is actually Brian Leftow's interpretation of my position, the contrast between consciousness and self-consciousness is my own (D. BROWN: *Trinitarian Personhood and Individuality*, 48–78). Intriguingly, my ascribing of self-consciousness to the Trinity as a whole has been interpreted by some as an abandonment of the social view (K. WARD: *Christ and the Cosmos: A Reformulation of Trinitarian Doctrine*, 236).

<sup>24</sup> See B. LEFTOW: *Anti Social Trinitarianism*, 203–249.

<sup>25</sup> See D. BROWN: *Tradition and Imagination*; D. BROWN: *Discipleship and Imagination*; D. BROWN: *God and Enchantment of Place*; D. BROWN: *God and Grace of Body*; D. BROWN: *God and Mystery in Words*. Both Swinburne and Hebblethwaite certainly took these volumes as a departure from the issues, the latter, for example, welcoming D. BROWN: *Divine Humanity* as 'a return to mainstream Christian theology and metaphysics.'

<sup>26</sup> A rare example of an analytic philosopher giving imaginative considerations due weight is to be found in E. STUMP: *Wandering in Darkness*. For some further observations on this point, see K. KIRKPATRICK: *Analytic Theology and the Phenomenology of Faith*, 222–233.

found my historical investigation of the way in which the Trinity had been represented in art so revealing.<sup>27</sup> Indeed, a final irony was that this article was eventually used by some to launch an attack on social trinitarianism, whereas what it seemed to me to show was the limited potential of any analogy, the social included.<sup>28</sup> The point is that artists have been prepared to use an extraordinarily wide variety of imagery to produce engagement with the doctrine, and in many cases proved remarkably successful, even if not every aspect of the doctrine was equally well preserved in each case. Even three-headed figures found favour. Although rejected by the church as ‘unnatural,’ that seemed to me precisely their point since such lack of naturalism was in effect being used to suggest a form of unity and distinctiveness not of this world that transcends any of our customary categories.<sup>29</sup> Again, societal imagery including Murillo’s Two Trinities need not be taken necessarily to imply the type of social trinitarianism to which the strongest objections have been taken.<sup>30</sup> One aspect that proved especially difficult for artists was the trinitarian relations, inasmuch as the Spirit seemed inevitably to be demoted unless some compensating move was deployed such as placing the dove in a presiding position above or between Father and Son.<sup>31</sup> The consequence of such reflections was greater readiness on my part (than on that of many others) to view such artistic experimentation positively,<sup>32</sup> even as some other favoured images now received critical comment.<sup>33</sup> The great variety of artistic approaches could of course be taken simply to indicate the inherent limitations of the visual but what I suggest it rather demonstrated is that all analogies with our world will fail at some point.

This is not to say that anything goes but it is to say that we need to be more cautious about what options are really excluded as incoherent. In my own case I now think I was wrong to dismiss the Augustinian psychological analogy quite

<sup>27</sup> See D. BROWN: *The Trinity in Art*, 329–356. There I distinguish between triadic, societal and incarnational versions and insist on saying something in defence of each.

<sup>28</sup> See P. FIDDES: *The Trinity, Modern Art and Participation in God*, 81–98, 250f.

<sup>29</sup> See D. BROWN: *The Trinity in Art*, 332–337.

<sup>30</sup> D. BROWN: *The Trinity in Art*, 338–342. The two versions of Murillo’s painting compare the relationship of the three persons in the Trinity with that between the three members of the Holy Family, the later version (in the National Gallery, London) with considerably more success than its predecessor (now in Stockholm).

<sup>31</sup> As in Dürer’s *Adoration of the Trinity* (Kunsthistorisches Museum, Vienna) or Titian’s *Trinity in Glory* (in the Prado, Madrid).

<sup>32</sup> For my differences with Sarah Coakley on this issue, see D. BROWN: *Divine Generosity and Human Creativity*, 32f.

<sup>33</sup> For why the famous Rublev icon is less than adequate, see D. BROWN: *Divine Generosity and Human Creativity*, 135.

so decisively in my early writings.<sup>34</sup> But equally there is a danger of treating 'tritheism' as merely a term of abuse for any form of social trinitarianism whatever its character. In particular, two unargued assumptions are often made: first, that there can be only one form of divine unity; and, secondly, that the notion of distinct centres of consciousness cannot be applied to the godhead. But in response to the first point, it surely has to be admitted that, as Leonard Hodgson observed a long time ago, 'organic' or 'complex' can be just as firm a form of unity as 'mathematical'.<sup>35</sup> Again, while it is of course true that consciousness was not applied historically to the individual persons, it is equally the case that no consideration was given to its application to divinity as a whole.<sup>36</sup> The relevance of particular concepts may change over time, and so what was inappropriate in one age may not be so in our own. I turn now to see how this observation might apply to the Incarnation.

## 2. The Incarnation and changes in psycho-social framework

Almost all historians of intellectual thought would concede that how we view ourselves today as human beings is markedly different from in the time during which the doctrines of Trinity and Incarnation first arose. It is a truism that – at least in the West – we now live in a highly individualistic society. One question is how we got there, another what implication this might have specially for the doctrine of the Incarnation. In this section, then, I want first to trace the story of the development of such individualism and its negative impact on theology before then going on to note an alternative story that might be told based on a quite different account of personal identity.

Undoubtedly the most influential book in the English speaking-world in accounting for the move towards an individualistic, introverted perspective was written by the Canadian political philosopher, Charles Taylor: *Sources of the*

<sup>34</sup> I continue to believe this analogy (with the human psychological faculties of memory, understanding and will) is quite inadequate in the context of a kenotic account of the incarnation, and indeed also fails to conjure a sufficiently rich, interior life for God. But this is not to deny that the analogy might have other uses, as in Augustine's own application to what might be constituted by an integrated personality, human no less than divine.

<sup>35</sup> L. HODGSON: *The Doctrine of the Trinity*. Although attempts continue to made to defend divine simplicity in its classical sense, this is far from the only option.

<sup>36</sup> A focus on 'consciousness' is very much a modern concern. Plotinus even contended that because conscious awareness admitted a division between subject and object it should be taken as indicative of a lower level of reality, and so applicable to the divine Mind but not to the One in itself.

Self.<sup>37</sup> In outline, his suggestion is that western society has moved gradually over three millennia from an exclusively externalist account in terms of social role as what gives value and identity to human beings to our present-day notions largely based on introspection. While Augustine is presented as making a decisive contribution, his impact is seen as slow in reaching complete fruition many centuries later in the writings of philosophers such as Descartes and Locke, in fact culminating for our own day in Rousseau's idea of that same self now projecting its self-understanding in some form of Romantic expression. Not that Taylor was the first to offer such an account. He had already been anticipated by a number of other writers, among them two rather different scholars. Thus in an influential article the anthropologist Marcel Mauss had made much of the fact that any notion of the 'self' only slowly developed.<sup>38</sup> As he observes, numerous 'primitive' societies thought almost exclusively in terms of external social role. Again, the intellectual historian, Adolf Trendelenburg, had analysed the history of the notion of a 'person,' and concluded that, while originating in relation to social role, notions of independent identity were already appearing in the early Christian period and these would culminate in the pure individualism of Kant, under which self-conscious ethically reflective thought now constituted what was meant by personal identity.<sup>39</sup>

Although Taylor complicates the story with the inclusion of Rousseau, all three scholars present essentially the same story, with Augustine playing a major role in the move inward. Equally, one need not turn to the very remote societies to which Mauss appeals in order to see the same process at work. Scripture and the classical world both illustrate nicely how long-drawn-out and complex such developments were. So, for example, the strongly social perspective in the Ten Commandments and in the story of Achan can easily be contrasted with the prophet Ezekiel's equally strong insistence on individual personal responsibility.<sup>40</sup> Again, the refusal in the classical world to treat slaves as persons continued long after the death of Augustine.<sup>41</sup> Simply in virtue of their role in society being wholly determined by their masters they were assumed to have no separate identity.

<sup>37</sup> See C. TAYLOR: *Sources of the Self*.

<sup>38</sup> See M. MAUSS: *A category of the human mind*, 1–23.

<sup>39</sup> See A. TRENDLENBURG: *A Contribution to the History of the Word Person*, 336–363.

<sup>40</sup> Contrast Ezekiel 18.20 ('The soul that sins, it shall not die: the son shall not bear the iniquity of the father ...') with Exodus 20.5 ('punishing children for the iniquity of parents, to the third and the fourth generation of those who reject me') and Joshua 7.10–26 with its putting to death of Achan's entire family (v. 24) for an offence that only he had committed.

<sup>41</sup> Even as late as the Justinian code the idea was still being applied: A. TRENDLENBURG: *A Contribution to the History of the Word Person*, 355f.

So the process that has got us to our present point was not simply unilinear. Nonetheless, the general trend can scarcely be denied. What is less commonly observed is the impact such changes have had on understandings of Christ's role in our salvation, and with it the way in which Christ's humanity is understood. Looking at the history of Christian art can help with appreciation of what changes were afoot. Roughly prior to the year 1000 Christ usually reigns on the cross with only minimal indications of suffering, while thereafter not only do signs of suffering increase but also invitations to viewers to reflect on their relevance to their own lives, perhaps seen most obviously in the culmination of the process in Matthias Grünewald's Isenheim Altarpiece where the relevance to the patients in the hospital for whom the picture was originally painted is symbolised in numerous kinds of ways.<sup>42</sup> Again, whereas in first millennium Nativities Jesus commonly appears as a sort of mini-adult (thus anticipating the period when his proper significance would fully emerge), increasingly in second millennium work we encounter a real child, with even his masculinity exposed as in much Renaissance painting;<sup>43</sup> childhood is now seen to be of value in and of itself.

The point in mentioning such changes is that they reflect profoundly different conceptions of how Christ's humanity was held to affect our own. For the first millennium Christ's role was seen as essentially a representative one, and that is why particular versions of atonement theory such as *Christus Victor*, sacrifice and satisfaction were so popular: it was enough to know that the God-man had done what was required.<sup>44</sup> Even in those distant days social mobility was not of course unknown, especially for those who pursued careers in the church. Even so, like the caste system in India it was easy to believe that different groups in society had different, divinely dispensed roles, with the priest or warrior or agricultural labourer each acting on behalf of the community as a whole. It was against such a background that Christ could be viewed also, without any artificiality, as having a similar fixed role in the scheme of things. At any rate, this would help explain why *Christus Victor* or substitutionary versions of other models could find such a ready audience in the first millennium. Winning the victory instead of another or substituting in some other way made sense because connexions were simply assumed as part of the given order of things.

<sup>42</sup> For example, while the closed polyptych offered an initial sight (in a *Temptation of St Anthony*) of boils like their own, it is only when fully opened that direct parallels with Christ's own tortured wounds then become obvious. See further A. HAYUM: *The Isenheim Altarpiece*.

<sup>43</sup> For the mini-adult, see, for example Cuthbert's 7<sup>th</sup> century coffin at Durham Cathedral or the 9<sup>th</sup> century Book of Kells, now in Trinity College, Dublin. For the child's sexuality, L. STEINBERG: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*.

<sup>44</sup> *Christus Victor* is an allusion to Gustaf Aulén's account of atonement history in the book of the same name: G. AULÉN: *Christus Victor*.

Increasingly, however, as society moved to more introspective modes of thought, a need was seen for something more, the interaction of that humanity with our own. Theologians often bemoan the move to more subjective theories of the atonement but whether one takes Abelard in the twelfth century or the numerous varieties that were developed in the nineteenth century, it is important to note that they were seldom presented as entirely subjective as though it was now just a matter of two independent realities interacting with one another: Christ as exemplar and the disciple as imitator (the parody of what was proposed).<sup>45</sup> Rather, many of the traditional images survived but were now conjoined with more sustained pursuit of the question of what kind of impact this meant for the internal life of the believer. It is precisely this that one finds reflected as much in the art of the second millennium as in its various spiritual movements, with the question of appropriate response to the specifics of a particular humanity now being seriously addressed. For example, it now mattered whether Jesus' family was seen as poor or not.<sup>46</sup> More surprising perhaps, even in the medieval period we find implicit questioning of whether there was any necessity for the child to be male.<sup>47</sup> In the more technical language of Christological debate, it now mattered that the humanity assumed was not anhypostatic (of a general or universal character) but enhypostatic (like ours in its particularity).<sup>48</sup> The latter term had been invented as early as Leontius of Byzantium but in practice both East and West alike tended towards support for the anhypostasia of Cyril of Alexandria, partly because this was seen as the best way of defending an integrated personality in Christ (direction entirely from the divine nature) and partly because it appeared to deliver the required soteriological conclusions (Christ seen to more obviously represent us because what matters is that he shared his humanity with us rather than a particular version of it). Of course, even under anhypostasia that humanity had certain unique distinguishing features (such as where he was born, and under which

<sup>45</sup> For Abelard's still developing position at the time of his death, see M. CLANCHY: Abelard, 283–287.

<sup>46</sup> Pseudo-Bonaventure insisted that the holy family was poor, St Ignatius Loyola that they had servants. For further discussion and references, see D. BROWN: Tradition and Imagination, 80f., 94.

<sup>47</sup> Birgitta of Sweden represents the shepherds as uncertain about whether the child they were about to see would be male or female: Revelations 7. 22.

<sup>48</sup> Somewhat surprisingly, the issue is largely ignored in contemporary Christology, but for two helpful brief discussions see H. MACKINTOSH: The Person of Jesus Christ, 385–390; D. BAILLIE: God was in Christ, 15–20. The historical tradition's reluctance to particularize is well illustrated by Newman in one of his sermons: 'Still we must remember that, though he was in nature perfect man he was not man in exactly the same sense in which any one of us is a man. Though man, he was not, strictly speaking, in the English sense of the word a man. ... He was man because he had our human nature wholly and perfectly but his person is not human like ours but divine' (J. NEWMAN: Parochial and Plain Sermons, 5, 1215).

emperor of Rome) but what was at stake was whether the contingencies of a particular culture and its ideas also had an impact, as it has with the rest of us, or whether whatever he said and did necessarily transcended those particulars.

Hitherto I have only mentioned in passing the contribution made by the term 'person' to these developments; in particular the way in which earlier understandings of person had been tied to role and so could deny the slave personhood because of the absence of a role distinct from their master. As is well known, the use of both the Greek and Latin terms seem to have first emerged in allusion to an actor's mask and an individual's face before passing to the actor's presentation, then resting finally in the bearer of that character, as a term for the entity in its own right.<sup>49</sup> The meaning that most obviously anticipated modern conceptions was the definition provided by Boethius: 'an individual substance of a rational nature.'<sup>50</sup> The influence of that definition can be detected not only in the theological tradition in figures as varied as Aquinas and Luther but also even, although no longer explicitly quoted, in philosophical debates of our own day.<sup>51</sup>

While quite a number of theologians, including myself, have tried to recover for the church the earlier more social notion of person, perhaps the most pertinent here is the very similar arguments deployed by Hans Urs von Balthasar and Joseph Ratzinger, not least because they apply their notion of 'person' as much to the Incarnation as to the doctrine of the Trinity.<sup>52</sup> So far as the Trinity is concerned, Augustine is condemned for treating the divine image in human beings as entirely a matter of internal relations whereas on their view each of the trinitarian persons is marked by an openness to the other that ought also to characterise human relations.<sup>53</sup> As Ratzinger expresses it, 'this trinitarian "we," the fact that even God exists only as a "we," prepares at the same time the space of the human "we."'<sup>54</sup> Noting the way in which the term was sometimes used to speak

<sup>49</sup> Of the two terms, the Greek survives in 'prosopographical' approaches to history (as in the work of the ancient Roman historian, Sir Ronald Syme), the Latin in the phrase *dramatis personae* at the beginning of a play.

<sup>50</sup> 'Naturae rationalis individua substantia': De persona et duabus naturis, 3.

<sup>51</sup> As in Derek Parfit's denial that the same human identity can survive the loss of a person's continuing awareness of that identity, or Jonathan Glover's contention that infanticide is not murder during the first month of a child's life since the child has as yet no awareness of itself as an entity distinct from its mother (D. PARFIT: *Reasons and Persons*; J. GLOVER: *Causing Deaths and Saving Lives*).

<sup>52</sup> Conveniently summarised in H. BALTHASAR: *On the Concept of the person*, 18–26; J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 439–454.

<sup>53</sup> See H. BALTHASAR: *On the Concept of the person*, 22; J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 447. Ratzinger also takes seriously Tertullian's early appeal to the 'we' in Gen. 1.26: J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 441f.

<sup>54</sup> J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 453.

in the classical world of a commissioned relationship,<sup>55</sup> they suggest that this might also be the best way of understanding the Incarnation, the person of Christ as God's openness to humanity.<sup>56</sup>

What is especially noteworthy in this account is the fact that in effect it takes up the second millennium demand for a connection that is more than simply representational, a move I would argue is only very partially realised within the New Testament. Admittedly, claims to the contrary are repeatedly made but it is important to appreciate how far such contentions are dependent on what are in effect really reinterpretations of the text rather than its obvious surface meaning. Thus, despite numerous sermons today to the contrary, there is, for example, no evidence that the infancy narratives were originally intended to speak of divine identification with us at our most vulnerable as children,<sup>57</sup> nor, even more contentiously, is there any explicit claim that in the incarnation God identified with us in our suffering.<sup>58</sup> Such interactionist themes would seem to offer some measure of support for the understanding of the personhood of Christ that is advocated by both Balthasar and Ratzinger. The stand-alone conception of personhood adopted in Aquinas (the definition of Boethius) is explicitly rejected as inadequate.<sup>59</sup> Instead, Christ is seen in essence as a relational being with whom we also, therefore, should appropriately interrelate.

Given the prominence that Balthasar and Ratzinger think such questions deserve, it will be interesting to conclude this section with some assessment of an important 2011 collection of analytic essays on *The Metaphysics of the Incarnation*.<sup>60</sup> Most of the contributors in fact focus on what might justify talk of internal union in the one person of Christ (presumably in the Boethian sense), with only a few recognising this further interactionist or soteriological issue as integral to

<sup>55</sup> Both were influenced by C. ANDRESEN: *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffs*, 1–38.

<sup>56</sup> See J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 452: 'relativity towards the other constitutes the human person'.

<sup>57</sup> See further D. BROWN: *Tradition and Imagination*, 75–77, 358–364. The Catholic biblical scholar, Raymond Brown, offers an impressive array of arguments for believing that the purpose of the infancy narratives was, like the prologue to an ancient Greek play, simply intended to anticipate what occurred in Jesus' adult life: R. BROWN: *The Birth of the Messiah*.

<sup>58</sup> See D. BROWN: *Tradition and Imagination*, 358–364. For example, in a couple of familiar verses in Hebrews (2.18; 4.15), the point is identification with us in temptation rather than in suffering as such.

<sup>59</sup> See H. BALTHASAR: *On the Concept of the person*, 22; J. RATZINGER: *Retrieving the Tradition*, 449. Both by contrast praise Richard of St Victor for insisting that true persons necessarily go out beyond themselves.

<sup>60</sup> See A. MARMODORO: *The Metaphysics of the Incarnation*. For more detailed observations see my review: D. BROWN: *The Metaphysics of the Incarnation* by Anna Marmodoro, Jonathan Hill, 431–435.

the 'success' of the doctrine or otherwise.<sup>61</sup> The question can in fact be seen to be closely bound up with another that is perhaps more fundamental, and that is what should be seen as the most appropriate subject of the union of divine and human in Christ. Historically, the answer given was of course that one should speak of a divine subject in the Logos. In generating an integrated personality this could be claimed to work, provided the divine nature is seen, as in some traditional accounts, as restraining itself in certain contexts, where it would hold back in order for the human to experience everything characteristically human, from hunger to doubt.<sup>62</sup> But apart from the artificiality of such a presumed convention,<sup>63</sup> the modern desire to overcome the distance between Christ and the individual believer would now seem to pull in a quite different direction: only if the human nature is allowed to become the proper subject would any really strong sense of personal identification between Saviour and believer become possible.<sup>64</sup> Perhaps, continuing the precedent set by Balthasar and Ratzinger, one could talk of an uninterrupted openness of the human to the divine in Christ, with a similar movement of the divine towards the human. How this might work out in detail is considered in the next and final section, along with the likely impact wrought by changes in scholarly understanding of scripture.

### 3. Salvation and changes in understanding of scripture and revelation

Perhaps nowhere has change been more profound than in our understanding of how the scriptures came into existence, and with that change the implications that this has for our conception of Christ's earthly life. Admittedly, there remain distinguished New Testament scholars, among them former colleagues of mine at St Andrews, who work hard at defending something close to a very high, even

<sup>61</sup> Most of the essays opt for a compositional or mereological approach whereby the main issue has become logical coherence (what makes Christ one person) rather than the relevance of the person so conceived to our salvation.

<sup>62</sup> Apart from Swinburne's essay that follows this kind of pattern the majority move towards an instrumental view of the human nature. Intriguingly, while defending coherence, Crisp concludes that he is not certain this is the right approach. Certainly, as analogies like Leftow's diver's drysuit suggest, one is left with no real sense of any deep involvement with human nature more generally.

<sup>63</sup> With the divine nature as proper subject, the pressing question becomes whether the apparently more obviously human experiences are really those of a human being, or not more appropriately regarded as belonging to some strange amalgam.

<sup>64</sup> Moves in this direction are most clearly reflected in the essays by Stephen Davis, Thomas Flint, and Thomas Senor.

divine consciousness for Christ in his earthly life,<sup>65</sup> and also systematic theologians who continue to advocate something like a traditional account of revelation.<sup>66</sup> But in this they are very much the exception. So in what follows I shall avoid the extremes, and assume that the most common reading of the New Testament is true: that it was only in the light of the resurrection that the early church moved to an explicit assertion of Christ's divinity. Although this is enough for some scholars to conclude that the development was an illegitimate one, it is equally possible to argue, as I and many others have done, that such features are to be explained by a kenotic life-style in Christ that was essential to a fully realised incarnation, and that that is why the resurrection was used to present Jesus in a new light, justifying retrospective re-interpretation of the full significance of the life which had preceded it as fully divine.<sup>67</sup>

However, if the salvific significance of Christ thus turns out to be living a completely ordinary human life and so under one set of social conditions rather than another, this does raise a whole set of further questions about how the details of that life are now to be read, as contrasted with how they were once regarded. Fortunately, the visual arts can once again be used to illustrate nicely the problem. Take first Jesus' childhood and growth to adulthood. While most readers of this essay would, I suspect, hastily recoil from very many of the actions envisaged for the young Jesus in the apocryphal gospels,<sup>68</sup> it is salutary to recall that for most of Christian history it has been assumed that the child was already fully aware of his adult destiny,<sup>69</sup> and so that is why in those beautiful images of the Nativity with which we are all familiar from the Renaissance, nonetheless there is almost always some sign that Christ already knows what will happen to him.<sup>70</sup> But, if he was fully human, could this truly be said? Or, taking matters further, consider Max Ernst's controversial image of Jesus being spanked by his mother that so shocked the citizens of Cologne in 1926. Does a serious question not lie behind Ernst's attempt to insult his erstwhile Catholic faith, and that is whether Jesus like any

<sup>65</sup> I am thinking here of Richard Bauckham and N. T. Wright. Particularly praised has been R. BAUCKHAM: *Jesus and the Eyewitnesses*.

<sup>66</sup> Another St Andrew colleague, John Webster, continued to defend up to his death an a priori approach, beginning with the Trinity. Currently very popular is the 'figurative' approach of E. RADNER: *Time and the Word*.

<sup>67</sup> As in D. BROWN: *The Divine Trinity*, 101–158.

<sup>68</sup> Incidents from the Infancy Gospel of Thomas, Pseudo-Matthew and the Arabic Gospel are usefully collected in J. ELLIOTT: *The Apocryphal Jesus*, 19–30.

<sup>69</sup> The assumption of Aquinas, as of numerous other theologians of the past.

<sup>70</sup> As with the child reflecting on its future destiny as it pricks its finger on a thorn or holds in its hand a goldfinch (which eats thistle seeds).

other child would not have explored the boundaries of what is permissible, and so in the context of the ancient world almost certainly have been spanked?<sup>71</sup>

But equally if we turn to Jesus' adult teaching, there has been a revolution in our understanding of how precisely this emerged. Although the Hebrew scriptures were believed to have already fully prepared the ground, older notions, like those influenced by Aquinas, envisaged infused knowledge from the divine nature that guarantee a correct understanding of that primary material, today, however, not only do we have to reckon with a canon not yet definitively settled at the time of Jesus and its contents interpreted as pointing in more than one direction,<sup>72</sup> but also with generally a much more fluid situation in contemporary Palestine, with the human Jesus in effect part of a lively debate among his contemporaries that included widely differing positions as developed by the Pharisees and Sadducees as well as the various ideas being explored at Qumran.<sup>73</sup> Indeed, it is commonly suggested that it was to Qumran that Jesus owed the greatest debt for the development of the idea of himself as Messiah and the role such an understanding would play in the inauguration of a new age.<sup>74</sup> Although attempts continue to be made to deny that early Christian eschatology was of the world as we know it coming to an end, Balthasar was surely right to face this issue head on, in suggesting that Jesus was allowed to be misled on this question precisely because it gave an urgency to his mission that it might not otherwise have had.<sup>75</sup> As such, fallibility on this question would then join Jesus' other mistakes, none of which could be said to challenge his moral or spiritual perfection.<sup>76</sup>

Such admissions of course allow for the possibility of a purely natural explanation of how Jesus' knowledge developed. Yet, while there can be no definitive proof that matters were otherwise, it would be a big mistake to suppose that there could be no divine impact on the human Jesus without some sort of miraculous

<sup>71</sup> To say that such conduct would necessarily impugn Christ's moral perfection is to confuse the unchangeable absolute that is God's perfection and the moral growth that is integral to all human development. The artwork is still in Cologne, at the Museum Ludwig.

<sup>72</sup> A plausible developing story of a number of competing, written canons is proposed by T. LIM: *The Formation of the Jewish Canon*.

<sup>73</sup> For my own assessment of Jesus' interaction with these various factions, see D. BROWN: *The Moving Text*, 207–230.

<sup>74</sup> For an excellent overall survey: P. DAVIS: *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*, 200–203. For specifically on the issue of the expectation of a messiah (one or two), see the commentary on relevant texts in M. KNIBB: *The Qumran Community*, 49–50, 60f., 116, 139f., 145, 153–155; J. FITZMYER: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, 73–110.

<sup>75</sup> 'Jesus is not allowed to, and will not anticipate ...'; see further M. KEHL: *The von Balthasar Reader*, 127–132. For the German original see H. U. VON BALTHASAR: *Exegese und Dogmatik*, 385–392.

<sup>76</sup> As with his other errors on historical fact, such as the authorship of the Pentateuch and Psalms, or who the high priest was when David took the show bread (Mark 2.26).

intervention such as the traditional notion of infused knowledge. Perhaps reflection on the more spectacular moments in Jesus' experience such as the Baptism, Temptations or Transfiguration can make the point clearer. While rationalists might be inclined to postulate that the supposed events in question are in fact merely fictional narratives invented by the evangelists to dramatize the full significance of Jesus as they saw it, increasingly New Testament scholars are found acknowledging that such visions and auditions are frequently paralleled elsewhere and as such fit easily within our ordinary assumptions about causality; that is, the precise form any of them took has always been partly a function of mental state and prior belief.<sup>77</sup> Even so, none of this disproves a role for God, for while the precise visionary details would reflect the subconscious background of Jesus' prior beliefs, it could still be the case that their distinctive spiritual content was the result of an unparalleled openness to divine reality. Perhaps I could put the point thus. God as an omnipresent reality does not need to intervene in the world to make his presence felt. Rather, it is a matter of individuals opening themselves up to the possibility of such an encounter, and then then experiencing the impact of that presence but against the backdrop of the sort of individuals they already are.

Accordingly, whether we think of extraordinary experiences like those discussed or more everyday encounters with God, it would be Jesus' openness to divine influence that determined the sort of sense he had of such divine presence and its purposes for the world. Whether precipitated by prayer, fasting, reflecting on the natural world, chance human encounters or numerous other possibilities, his life would have been characterised by an openness to the other that is God, which both Balthasar and Ratzinger saw as what was meant by fulfilled human personhood. As such, there is a fascinating parallel with how the Protestant theologian, Friedrich Schleiermacher, saw Jesus' life and, in particular, what made him unique: an unclouded, continuous sense of dependency on God.<sup>78</sup> Where, however, Schleiermacher fell short was in not fully acknowledging the movement the other way, in the divine reaching out to the human. In other words, whereas historical research now requires us to begin with a Christology from below, that is emphatically not where we should end.

When I first wrote on the subject in *The Divine Trinity* I suggested that both a modified Chalcedonian formula and a kenotic understanding of the more extreme (but simple) kind found in W. F. Gess would be coherent in accounting for

<sup>77</sup> E.g. C. ROWLAND: *The Open Heaven*, 358–360; J. MARCUS: *Jesus' baptismal vision*, 512–521. J. PILCH: *Flights of the Soul*.

<sup>78</sup> As in the often quoted declaration, 'to ascribe to Christ an absolutely powerful God-consciousness, and to attribute to Him an existence of God in him are exactly the same thing' (F. SCHLEIERMACHER: *The Christian Faith*, 387).

what happened in the incarnation.<sup>79</sup> But, as the years have passed, I have found both models to present considerable difficulties: a modified Chalcedonian account in that even allowing for the maximum exchange between the two natures in the manner proposed it still suggested too much of a divided mind;<sup>80</sup> and for the more extreme kenotic, too major a modification in the divine life, as well as no really permanent significance for the human life.<sup>81</sup> That is why in the end in my 2011 book *Divine Humanity* I opted for a different version of kenosis, that advocated by the Danish theologian and bishop, H. L. Martensen under which God the Son continued to enjoy uninterrupted relations with the other two persons in the Trinity, yet also wholly identified with one particular life, a human life so fully open to the divine that everything it said and did fully reflected that openness in a wonderful transparency that opens us all to the transforming power of God.<sup>82</sup> In other words, the appropriate soteriology should be about being caught up into Christ's own openness to God in the power of the Spirit working in his self-sacrificial life rather than setting him over against us in some alternative economy of salvation that sees his identity as fundamentally unlike our own.<sup>83</sup>

Once again my interest in the relation between theology and the arts has had an influence on how I suggested we conceive this particular model for the incarnation. In *Divine Humanity* I detected what I saw as a potentially fruitful analogy with what happens in the type of modern character representation known as method acting.<sup>84</sup> like the major actors involved in this type of approach, the movement of God the Son towards a particular human nature could be seen as total identification with the course of one particular life, not in the sense of abandoning the Son's own distinctive Trinitarian identity but in him also adopting a veil behind which an exclusive commitment to one particular human life is adopted and its course followed and experienced as his own.<sup>85</sup> As I have stressed

<sup>79</sup> See D. BROWN: *The Divine Trinity*, 245–271.

<sup>80</sup> Thomas Morris even used that term in his defence of a similar account to my own: T. MORRIS: *The Logic of God Incarnate*.

<sup>81</sup> See W. GESS: *Die Lehre von der Person Christi*. He envisaged God the Son becoming exclusively human in the incarnation and then becoming God again. Apart from the very radical change in God involved, the model allowed no permanent significance to the humanity since after the Ascension it would survive only in the memory of God the Son.

<sup>82</sup> D. BROWN: *Divine Humanity*, 55–62, 246f.

<sup>83</sup> With relations between the three persons in our salvation reflecting the Pauline image in Romans 8.15 and Galatians 4.6.

<sup>84</sup> The approach was invented by the Russian director Konstantin Stanislavsky (d. 1938). Famous actors who adopted the method include Marlon Brando, James Dean and Robert De Nero.

<sup>85</sup> See D. BROWN: *Divine Humanity*, 246–259; a German translation: B. DAHLKE: *Der wahre Gott als wahrer Mensch*, 72–80.

throughout this essay, all analogies have their limitations. The obvious difference between method actors and God the Son is that, whereas the former can of course only act thus sequentially, with God the Son it was a matter of simultaneity: at one and the same time fully enjoying life within the Trinity and total identification with one particular human life; yet even here with the parallels continuing inasmuch as the human life of Jesus was equally directed by the Spirit into a relation with his heavenly Father.

But still it may be objected that at most the model offers very close identification between two persons, the divine Son and the human Jesus, not all this actually embodied in a single person.<sup>86</sup> What makes for me the difference is how the choice of this particular human – Jesus – was determined, for it was no accident that our salvation was effected through one particular set of historical circumstances rather than another. Thus, so far from the more open character of Jewish thought at the time inhibiting divine preparation for the incarnation, it can be used instead to speak of the increased creative possibilities that were open to Jesus, and which the intense religious ferment within family and friends made it more likely that he would pursue. So the coincidence of the two movements (divine to human and human to divine) can appropriately be seen as divinely constituted in a single person,<sup>87</sup> with the divine nature providing the guarantee of an indissoluble bond even as the primary subject of the life in question remains truly human.

Despite, then, having admitted numerous changes over the church's history, it seems that we can after all conclude this essay not too far distant from Chalcedon, with not only two natures fully integrated in one Person but the outgoing movement of both natures constituting the heart of human salvation: the divine movement beyond itself and the human unqualifiedly open to God, and in turn opening the divine to us through participation in the movement of his own life.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Admittedly, a major limitation of the method acting analogy.

<sup>87</sup> That is, a common ontological basis that grounds their relational movements. On the inadequacy of defining personhood simply in terms of relations, see H. HARRIS: *Should we say that personhood is relational?*, 214–234.

<sup>88</sup> I am grateful to Christopher R. Brewer, Robert MacSwain and Robert Stackpole for helpful comments on an earlier draft.

## Bibliography

- ANDRESEN, Carl: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961), 1–38.
- AULÉN, Gustaf: *Christus Victor*, London 1931: SPCK Publishing.
- BAILLIE, Donald: *God was in Christ*, London 1956: Faber and Faber.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Exegese und Dogmatik, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 5 (1976), 385–392.
- BALTHASAR, Hans Urs von: On the Concept of the person, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 13 (1986), 18–26.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics I.1 2.8*, translated by G. W. Bromiley, G. T. Thomson, H. Knight, London; New York 2010: T&T Clark International.
- BAUCKHAM, Richard: *Jesus and the Eyewitnesses*, Grand Rapids 2017: Eerdmans.
- BAUCKHAM, Richard: The Trinity and the Gospel of John, in: B. Crowe/C. Trueman (Hg.): *The Essential Trinity. New Testament Foundations and Practical Relevance*, London 2016: Apollos.
- BROWN, David: *Discipleship and Imagination. Christian Tradition and Truth*, Oxford 2000: Oxford University Press.
- BROWN, David: *Divine Generosity and Human Creativity. Theology through Symbol, Painting and Architecture*, edited by Ch. Brewer/R. MacSwain, London 2017: Routledge.
- BROWN, David: *God and Enchantment of Place. Reclaiming Human Experience*, Oxford 2004: Oxford University Press.
- BROWN, David: *God and Grace of Body. Sacrament in Ordinary*, Oxford 2007: Oxford University Press.
- BROWN, David: *God and Mystery in Words. Experience Through Metaphor and Drama*, Oxford 2008: Oxford University Press.
- BROWN, David: *God in a Single Vision. Integrating Philosophy and Theology*, edited by C. Brewer/R. MacSwain, London 2016: Routledge.
- BROWN, David: *The Divine Humanity. Kenosis and the Construction of a Christian Theology*, Waco 2011: Baylor University Press.
- BROWN, David: *The Divine Trinity*, La Salle; Illinois 1985: Open Court.
- BROWN, David: The Metaphysics of the Incarnation by Anna Marmodoro, Jonathan Hill, in: *Religious Studies* 49 (2013), 431–435.
- BROWN, David: The Moving Text – A Reply, in: G. Allen u. a. (Hg.): *The Moving Text: Interdisciplinary Perspectives on David Brown and the Bible*, London 2018: SCM Press, 207–230.
- BROWN, David: The Trinity in Art, in: S. Davis u. a. (Hg.): *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 2002: Oxford University Press, 329–356.
- BROWN, David: *Tradition and Imagination. Revelation and Change*, Oxford 1999: Oxford University Press.
- BROWN, David: Trinitarian Personhood and Individuality, in: R. Feenstra/C. Plantinga (Hg.): *Trinity, Incarnation and Atonement*, Notre Dame 1989: University of Notre Dame Press, 48–78.
- BROWN, Raymond: *The Birth of the Messiah*, London 1993: Geoffrey Chapman.
- CLANCHY, Michael: *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997: Blackwell.
- COAKLEY, Sarah: Persons in the Social Doctrine of the Trinity. A Critique of Current Analytic Discussion, in: S. Davis u. a. (Hg.): *The Trinity, An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 2002: Oxford University Press, 123–144.

- DAHLKE, Benjamin: Der wahre Gott als wahrer Mensch. Zur Aktualität der kenotischen Christologie, in: *Catholica* 67 (2013), 72–80.
- DAVIES, Philip u. a.: *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*, London 2002: Thames and Hudson.
- DENZINGER, Heinrich/SCHÖNMETZER, Adolphus: *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i. Br. <sup>36</sup>1976: Herder.
- DUMMETT, Michael: The Intelligibility of Eucharistic Doctrine, in: W. Abraham/S. Holzer (Hg.): *The Rationality of Religious Belief*, Oxford 1987: Clarendon Press, 231–262.
- ELLIOTT, James: *The Apocryphal Jesus*, Oxford 1996: Oxford University Press.
- FIDDES, Paul: The Trinity, Modern Art and Participation in God, in: C. Brewer (Hg.): *Christian Theology and the Transformation of Natural Religion: From Incarnation to Sacramentality. Essays in Honour of David Brown*, Leuven 2018: Peeters, 81–98.
- FITZMYER, Joseph: *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids 2000: Eerdmans.
- GESS, Wolfgang: *Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel*, Basel 1856: Bahnmaier.
- GLOVER, Jonathan: *Causing Deaths and Saving Lives*, Harmondsworth 1977: Penguin.
- GRILLMEIER, Alois: *Christ in Christian Tradition*, London 1964: Mowbray.
- HARRIS, Harriet: Should we say that personhood is relational?, in: *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), 214–234.
- HAYUM, Andrée: *The Isenheim Altarpiece: God's Medicine and the Painter's Vision*, Princeton 1989: Princeton University Press.
- HICK, John: *The Myth of God Incarnate*, London 1977: SCM Press.
- HODGSON, Leonard: *The Doctrine of the Trinity*, London 1943: Nisbet.
- KEHL, Medard/LÖSER, Werner: *The von Balthasar Reader*, Edinburgh 1982: T & T Clark.
- KELLY, John: *Early Christian Creeds*, London <sup>3</sup>1972: Longman.
- KIRKPATRICK, Kate: Analytic Theology and the Phenomenology of Faith, in: *Journal of Analytic Theology* 4 (2016), 222–233.
- KNIBB, Michael: *The Qumran Community*, Cambridge 1987: Cambridge University Press.
- LEFTOW, Brian: Anti Social Trinitarianism, in: S. Davis u. a. (Hg.): *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 2002: Oxford University Press, 203–249.
- LIM, Timothy: *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven 2013: Yale University Press.
- LINDBECK, George: *The Nature of Doctrine*, London 1984: SPCK.
- LONERGAN, Bernard: *Method in Theology*, London 1973: Darton, Longman and Todd.
- LONERGAN, Bernard: *The Way to Nicaea*, London 1976: Darton, Longman and Todd.
- LUDLOW, Morwena: *Gregory of Nyssa: Ancient and Modern*, Oxford 2007: Oxford University Press.
- MACKINTOSH, Hugh: *The Person of Jesus Christ*, Edinburgh 1914: T & T Clark.
- MARCUS, Joel: Jesus' baptismal vision, in: *New Testament Studies* 41 (1995), 512–521.
- MARMODORO, Anna/HILL, Jonathan: *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford University Press.
- MAUSS, Marcel: A category of the human mind: the notion of person; the notion of self, in: M. Carruthers u. a. (Hg.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge 1985: Cambridge University Press, 1–23.
- MOLTMANN, Jürgen: *A Broad Place*, London 2007: SCM Press.
- MOLTMANN, Jürgen: *The Trinity and the Kingdom of God*, London 1981: SCM Press.
- MORRIS, Thomas: *The Logic of God Incarnate*, Ithaca 1986: Cornell University Press.
- NEWMAN, John: *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1987: Ignatius Press.
- PARFIT, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984: Oxford University Press.

- PILCH, John: *Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids 2011: Eerdmans.
- RADNER, Ephraim: *Time and the Word. Figural Readings of the Christian Scriptures*, Grand Rapids 2016: Eerdmans.
- RAHNER, Karl: *The Trinity*, London 1970: Burns & Oates.
- RATZINGER, Joseph: *Retrieving the Tradition: Concerning the notion of person in theology*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 17 (1990), 439–454.
- ROWLAND, Christopher: *The Open Heaven*, New York 1982: Crossroads.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *The Christian Faith*, Edinburgh 1928: T & T Clark.
- STEAD, Christopher: *Divine Substance*, Oxford 1977: Oxford University Press.
- STEINBERG, Leo: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*, Chicago <sup>2</sup>1996: University of Chicago Press.
- STUMP, Eleonore: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: *Could there be more than one God?*, in: *Faith and Philosophy* 5 (1988), 22–41.
- TAYLOR, Charles: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge 1989: Cambridge University Press.
- TRENDELENBURG, Adolf: *A Contribution to the History of the Word Person*, in: *The Monist* 20 (1910), 336–363.
- WARD, Keith: *Christ and the Cosmos. A Reformulation of Trinitarian Doctrine*, Cambridge 2015: Cambridge University Press.
- ZIZIOULAS, John: *Being as Communion*, London 1985: Darton, Longman and Todd.

## **II. Metaphysik und Hypostatische Union**



Thomas Schärfl

## Metaphysische Modellierung der Hypostatischen Union Eine Erprobung von Analogien

### 1. Weichenstellungen

In den aktuellen, analytisch geprägten Diskussionen zur Christologie hat sich die gängige und nützliche Grundunterscheidung zwischen der sogenannten *Concrete Nature*-Theorie und der sogenannten *Abstract Nature*-Theorie als Basis für die Konstruktion von verschiedenen Metaphysiken der Inkarnation herauskristallisiert. Obwohl Brian Leftow<sup>1</sup> seinerseits den Wert dieser Unterscheidung in Zweifel gezogen hat, sei dennoch kurz Timothy Pawls Erläuterung der rivalisierenden Sichtweisen vorgestellt:

„*x* is an abstract nature of some type, *y*, if and only if *x* is a property or complex of properties the instantiation of which by a thing is necessary and sufficient for that thing's being (a) *y*.“<sup>2</sup>

„*x* is a concrete nature of some type, *y*, if and only if *x* is an individual instance of *y*, and *y* is an infima species.“<sup>3</sup>

Vermutlich ist die eigentliche Blaupause für diese Unterscheidung in den beiden berühmten, antagonistisch ausgelegten christologischen Paradigmen der alexandrinischen und antiochenischen Schule zu entdecken. Der Unterschied beider Sichtweisen und Konzepte ergibt sich aus der Frage, ob die *menschliche* Natur Christi sozusagen ihr eigenes ontologisches Gravitationszentrum besitzt und wie stark dieses eigene ontologische Gravitationszentrum konzipiert werden darf, bevor das daraus resultierende Modell in einen Nestorianismus mündet. Um Timothy Pawls eher formale Unterscheidung etwas zu veranschaulichen, kann ein Hinweis von Oliver Crisp hilfreich sein:

„Naturally, the human nature of Christ still has properties on the concrete-nature view, but what is of fundamental importance is that the human nature of Christ is a concrete particular, whereas, it seems, what is fundamental to abstract-nature views is that the human nature of Christ is a property. (This is not to deny that defenders of the abstract-nature view think that Christ has a corporeal body, or that Jesus of Nazareth is a concrete particular.) So, according to the defender of a concrete nature

<sup>1</sup> Zur weiteren Diskussion siehe B. LEFTOW: A Timeless God Incarnate, 273–299.

<sup>2</sup> T. PAWL: Christology, 35. Vgl. dazu auch den Beitrag von Timothy Pawl in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. PAWL: Christology, 36.

view, Christ's human nature is first and foremost a concrete particular that has certain properties, not a property of the Word that entails possession of a certain concrete particular. The defender of a concrete-nature view of Christ's human nature will say that it is a mistake to think that Christ's human nature is fundamentally a property. And, of course, the same applies, vice versa: those committed to an abstract-nature view of Christ's humanity will regard it as a mistake to think that human nature is fundamentally a concrete particular."<sup>4</sup>

Natürlich hat jede der oben kurz referierten Sichtweisen bestimmte Vor- und Nachteile: Die *Abstract Nature*-Theorie scheint besser erklären zu können, wie es in Christus ein (und nur ein) Subjekt heilbringender Handlungen geben kann, da die Person des Logos (d. h. die zweite Person der Dreifaltigkeit) als Träger göttlicher und menschlicher Eigenschaften angesehen wird. Allerdings ergibt sich ein Nachteil dieser Sicht aus einer unstrittigen ontologischen Anziehungskraft, die bewirken kann, dass das einzige und alleinige Subjekt heilsgeschichtlicher Handlungen auch zum alleinigen Subjekt von Erfahrungen wird – woraus sich die Vorstellung eines einzigen dominanten göttlichen Subjekts und Bewusstseins in Christus ergeben kann, dem in letzter Instanz auch die menschliche Natur untergeordnet wäre. Vor so einem Hintergrund wird es schwieriger zu erklären, dass Christus ein vollwertiges menschliches Bewusstsein oder einen vollwertigen menschlichen Willen hat, der nicht einfach von seinem göttlichen Bewusstsein oder Willen absorbiert wird.

Im deutschen theologischen Kontext war es Georg Essen, der tendenziell eine *Abstract Nature*-Theorie für die Deutung der hypostatischen Union vorgeschlagen hat.<sup>5</sup> Eine Gegenposition nehmen jene Zeitgenossen ein, die etwa auf der Basis des Vermächtnisses von Karl Rahner Spielarten einer *Concrete Nature*-Theorie vertreten; denn es ist fast unmöglich, eine vollständige menschliche Natur mit menschlichem Bewusstsein und Willen in Christus zu behaupten, wenn es faktisch nur ein Subjekt (nämlich das göttliche Subjekt) als Aktions- und Bewusstseinszentrum in Christus geben sollte, welches der letztinstanzliche Träger kognitiver und willensbezogener Funktionen ist. Aber auch wenn wir vor diesem Hintergrund der *Abstract Nature*-Theorie den Vorwurf machen könnten, dass sie in Gefahr steht, sich eines Monotheismus schuldig zu machen, so sollten wir nicht aus dem Blick verlieren, dass demgegenüber die skizzierte *Concrete Nature*-Theorie gefährlich nahe an eine nestorianische Lesart herankommt, sobald sie auf der vollen und umfassenden Kontur einer menschlichen Natur in Christus besteht.

<sup>4</sup> O. CRISP: *Divinity and Humanity*, 46.

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung Th. SCHÄRTL: *Freiheit Jesu*, 256f.; mit Bezug zu G. ESSEN: *Freiheit Jesu*, bes. 294 und 297.

### 1.1 Erste Annäherungen an ontologische Grundalternativen

Es dürfte kaum überraschen, dass kein Geringerer als schon Thomas von Aquin selbst seine Stimme gegen eine *Abstract Nature*-Theorie erhoben hat – und zwar vor dem Hintergrund zentraler Prämissen der von ihm adaptierten aristotelischen Metaphysik; Thomas verweist auf individuationsontologische und auf damit verschränkte soteriologische Überlegungen, die eine *Concrete Nature*-Theorie nahe legen:

„Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam. Hoc autem est contra rationem formae communis, ut sic in persona individuetur. – Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur: cum tamen illa assumptio ad hoc facta nobis mereretur. – Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intellegibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam ut hominibus in ea visibilis appareret.“<sup>6</sup>

Im Lichte dieses prominenten Votums und der skizzierten ontologischen Hinweise scheint eine *Concrete Nature*-Theorie für jeden weiteren Versuch, das Konzept der hypostatischen Union metaphysisch zu unterlegen bzw. zu modellieren, die bessere Ausgangsposition zu bilden.

Allerdings ist auch diese Sichtweise nicht frei von problematischen Konsequenzen, die ihrerseits diskutiert werden müssen. Insbesondere zwei zentrale denkbare Einwände sollen bereits hier kurz angerissen werden:

1. Die *Concrete Nature*-Theorie kommt nicht umhin, den ontologischen Status einer konkreten menschlichen Natur eingehender zu erklären. Denn, um einen Nestorianismus zu vermeiden, darf eine in der Inkarnation *angenommene* konkrete menschliche Natur allem Anschein nach – unter abstrahieren-der Absehung von ihrer Einung mit dem göttlichen Logos – für sich allein keine ontologisch vollgültige menschliche Person darstellen (ansonsten wäre eine Zwei-Söhne- bzw. eine Zwei-Personen-Christologie unvermeidlich). Eine *Abstract Nature*-Theorie kommt erst gar nicht in diese Verlegenheit, weil ein ‚Bündel‘ von menschlichen Eigenschaften, das vom Logos in der Inkarnation instantiiert wird, ganz grundsätzlich nie mit einer ontologisch vollgültigen menschlichen Person verwechselt werden könnte. Eine konkrete menschliche Natur dagegen rückt dem, was eine menschliche Person ausmacht, schon verdächtig nahe. Um eine Zwei-Söhne-Christologie zu umgehen, müsste solch eine konkrete Natur (würde man sie isoliert betrachten können) daher von vornherein nur eine Art menschlicher Personen-Avatar sein, auf den der göttliche Logos zugreifen oder der durch diesen aktiviert

<sup>6</sup> THOMAS VON AQUIN: S.Th. III<sup>a</sup> q. 4 a. 4 resp.

werden kann, um unter bestimmten Umständen schlussendlich eine vollgültige, menschliche Person zu ‚konstituieren‘. Eine konkrete menschliche Natur, die aber nicht auch schon zugleich eine volle menschliche Person darstellt, ist auf den ersten Blick ein ontologisches Rätsel – oder zumindest eine metaphysische Kopfgeburt, die in unserem sonstigen Erfahrungsbereich keinerlei Entsprechung zu besitzen scheint. Selbst wenn solch eine Konzeption konsistent wäre, würde sich diese metaphysische Modellbildung im Dienste der Theologie dem Verdacht aussetzen, zugunsten einer nur lückenhaft sichergestellten Konsistenz des Dogmas auf *Ad hoc*-Konstruktionen, isolierte Sondermodellierungen oder gar Ausnahmelogiken zurückgreifen zu wollen.

2. Auch ein Anhänger bzw. eine Anhängerin der *Concrete Nature*-Theorie kommt schlussendlich nicht umhin, die Eigenart der Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur zu erklären oder zu erläutern, indem er bzw. sie beispielsweise ein überzeugendes metaphysisches Modell anbietet, das erhellen könnte, *wie* eine Einung zwischen dem göttlichen Logos und einer konkreten menschlichen Natur zu denken ist. Während sich die Vertreter der *Abstract Nature*-Theorie auf das eine Subjekt der heilsbringenden Taten (und Erfahrungen) in Christus (dieses Subjekt ist identisch mit dem ewigen Sohn) konzentrieren können, um die Einheit beider Naturen zu erklären, müssen die Verteidiger der *Concrete Nature*-Theorie erst eine Auskunft über die Eigenart und den, eine Einung stiftenden, Effekt dieser Beziehung erarbeiten, weil sie, anders als die Gegentheorie, hier nicht einfach die fundamentale (und damit geläufige) ontologische Funktion einer Instanziierung von Eigenschaften in Dienst nehmen können.

Einer gängigen Interpretation der *Concrete Nature*-Theorie zufolge darf die konkrete menschliche Natur Christi nicht einfach nur als eine Reihe oder ein Bündel bestimmter Eigenschaften verstanden werden, wie dies eine *Abstract Nature*-Sicht tun würde. Die konkrete menschliche Natur Christi muss vielmehr schon von sich aus eine Form des individuellen Existierens besitzen – allerdings mit der, wie schon erwähnt, sehr schwer zu begreifenden Auflage, dass diese konkrete Existenz allein für sich noch keine vollwertige Person bilden darf – eine Person, die in ihrem ontologischen Status äquivalent wäre mit einem eigenständigen *moralischen Akteur* oder einem eigenständigen *Erfahrungssubjekt*. Aber diese Betonung der konkreten individuellen Existenz der menschlichen Natur in Christus steht, wie unter 1. schon angedeutet, in der Gefahr, in dem Maße in eine nestorianische Zwei-Söhne-Christologie zu kippen, in welchem sie auf der Konkretheit und *eigenständigen* Individualität der menschlichen Natur Christi beharrt. Möglicherweise könnte an dieser Stelle – in einem ersten Schritt – eine ausgeklügelte Eigenschaftsauffassung im Sinne einer *Trope Theory* eine Ausfahrt bieten, um

zumindest in vagen ontologischen Umrissen die Eigenart einer konkreten menschlichen Natur, die angeblich eben noch keine volle Person sein soll, zu verstehen.<sup>7</sup> Unklar bleibt jedoch allemal, wie in solch einem Konzept ein echtes Verständnis der Person-Einheit in Jesus von Nazareth zu erreichen ist, wenn man sich auf das einlässt, was Georg Essen mit dem Begriff der ‚alexandrinischen Intuition‘ angedeutet hat: nämlich dass die hypostatische Union die *Einheit* von Christi Handeln als heilbringenden und offenbarenden Taten des einen Sohnes Gottes gewährleisten muss.<sup>8</sup>

Oliver Crisp hat *en passant* ein anschauliches Modell entwickelt, das als Beispiel dienen kann, um das angedeutete Problem zu illustrieren.<sup>9</sup> Die Beziehung zwischen dem göttlichen Logos und der *konkreten* menschlichen Natur solle man sich (dieser Illustration zufolge) wie das Verhältnis zwischen einem Astronauten und einem intelligenten Raumanzug (der seine *eigene* Quelle künstlicher Intelligenz besitzt) vorstellen. Dieses – sicher nur in Annäherungen applikable – Modell hat zunächst den nicht von der Hand zu weisenden Vorteil, dass wir den göttlichen Logos als den dominanten Akteur, die menschliche Natur jedoch als eine Größe *sui generis* betrachten dürfen. Doch eine nähere Analyse dieser Analogie zeigt leider auch, dass sie eine pikante Parallele bildet zu dem, was Karl Rahner bekanntlich als jene problematische Sichtweise bezeichnet hat, die die hypostatische Union so deutet, als würde der ewige Sohn lediglich in die Livree der menschlichen Existenz schlüpfen beziehungsweise sich diese überstreifen, aber nicht *wirklich Mensch* werden.<sup>10</sup> Das Verhältnis zwischen dem Astronaut und dem ‚intelligentem Raumanzug‘ – nehmen wir Crisps Illustration noch einmal auf – müsste mit Rahner eher so beschrieben werden, dass der intelligente Raumanzug *direkt* mit den sensorischen Kapazitäten des Astronauten verzahnt wird, dass der Raumanzug förmlich zur neuen Haut des Astronauten wird, dass jedes einzelne Organ im Körper des Astronauten auf seine eigene Weise mit Funktionseinheiten des Raumanzuges *verbunden* wird etc., um die Einzigartigkeit, aber auch die enge Verbindung der Relata zum Ausdruck zu bringen. Rahner zufolge impliziert das Vermächtnis einer konziliaren Christologie nicht nur, beide Naturen in Christus als je intakte zu betrachten und dann sozusagen unangetastet zu lassen (um auf dieser Basis das wahre Menschsein und das wahre Gottsein von Christus aussagen zu können), sondern dieses Vermächtnis beinhaltet

<sup>7</sup> Zur Problemanalyse solcher Vorschläge vgl. R. CROSS: *Metaphysics of the Incarnation*, Introd., chap. 2.

<sup>8</sup> Zum Ringen um diese Intuition gerade vor dem Hintergrund der Konstellierungen, die zur Zwei-Naturen-Lehre führten, vgl. R. HÜBNER: *Die eine Person und die zwei Naturen*, 443–449.

<sup>9</sup> Oliver Crisp hat dieses Modell im Rahmen einer Diskussion im Kontext eines Workshops zur Christologie am 14.10.2017 an der Katholischen Akademie in Schwerte vorgestellt.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu etwa K. RAHNER: *Theologie der Menschwerdung*, 144f.

paradoxerweise auch, dass die zwei Naturen letztlich eine solche Einheit bilden, dass sich auf dieser Grundlage das Heil bringende Wirken des Logos *durch* die menschliche Natur für uns ereignen kann:

„[E]s bleibt doch wahr, daß der *Logos* Mensch *wurde*, daß die Werdegeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit seine eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde, daß also alles Aufteilen der Prädikate, die sich scheinbar widersprechen und deren einer Teil Gott nicht zukommen zu können scheint, auf zwei Wirklichkeiten, das göttliche Wort nämlich und die kreatürliche menschliche Natur, nicht vergessen lassen darf, daß eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit, die des Logos Gottes selber ist, daß also, nachdem diese verteilende und durch Aufteilen lösen wollende Auskunft gegeben ist, die ganze Frage aufs neue beginnt.“<sup>11</sup>

Aus Rahners Votum folgt: Was immer wir über die Verbindung zwischen dem konkreten Menschsein einerseits und der göttlichen Natur Christi andererseits im Detail noch zu klären haben, so wird doch der folgende Gedanke den Verankerungspunkt bilden müssen: Damit eine konkrete menschliche Natur tatsächlich (und nicht nur virtuell oder rein äußerlich) mit einer göttlichen Natur verbunden sein und den Logos als ihren ultimativen ‚Träger‘ haben kann, *muss die Einung mit dem Logos die Identität und Individuation Christi – und damit auch die Konstitutionsbedingungen von Identität und Individuation einer konkreten menschlichen Natur – beeinflussen*. Jeder Versuch, ontologisch verlässliche Auskünfte zu vermeiden<sup>12</sup> oder sie unterhalb des eben skizzierten Tarifes anzusiedeln, würde die Gefahr einer Zwei-Söhne-Christologie nicht abwenden können.

### 1.2 Hypostatische Union als Komposition?

Die gewiss eigenartige Position einer konkreten menschlichen Natur in hypostatischer Union mit der Gottnatur berührt den oben erwähnten zweiten Punkt der hier angestrebten Überlegungen: Wie auch immer man die konkreten Formen und Ausmalungen dieser Einheit zu denken versucht – entweder als *Komposition*, wie schon die scholastische Tradition,<sup>13</sup> aber auch Gegenwartsphilosophen

<sup>11</sup> K. RAHNER: Theologie der Menschwerdung, 146.

<sup>12</sup> Wollte die *Concrete Nature*-Theory solche eine Auskunft wirklich vermeiden, so geriete sie auch ins theoretisch-kompetitive Hintertreffen, weil die *Abstract Nature*-Theorie ein logisch-ontologisches Basisinstrument benutzen kann (nämlich das der *Instanziierung* von Eigenschaften), das der *Concrete Nature*-Theory zur Beschreibung der Einheit in der Trägerschaft des Logos *nicht* zur Verfügung steht. Zum weiteren Vergleich siehe Th. SCHÄRTL: Freiheit Jesu, 255f.

<sup>13</sup> Vgl. R. CROSS: *Metaphysics of the Incarnation*, I.2.2.

vorgeschlagen haben, oder als Konstitution, wie neuere Entwürfe nahelegten<sup>14</sup> –, so lässt sich nicht leugnen, dass die Einung mit dem Logos einen eigenartigen, ja analogielosen Effekt zu haben scheint: Denn unter *normalen* Umständen stellt eine *konkrete* menschliche Natur (die, sagen wir, aus einem Körper und einer Seele ‚besteht‘<sup>15</sup>) sozusagen von sich aus und mit einer gewissen Notwendigkeit eine ontologisch vollgültige menschliche Person dar (und diese These gilt, gleichgültig ob wir eine Boethianische oder eine Lockesche Persondefinition in Anschlag bringen). Allerdings setzt eben dieser ‚automatische‘ Effekt in der Einung mit der göttlichen Natur eigenartigerweise nicht ein;<sup>16</sup> die göttliche Natur scheint eine normale ontologische Ausprägung des vollen ontologischen Personseins gewissermaßen abzubremsen, ja sogar zu verhindern. Es dürfte gar nicht so leicht sein, eine ontologische Analogie zu finden, in der solch eine ‚Bremswirkung‘ einen einsichtig zu machenden Effekt darstellt. Denken wir beispielsweise an andere, uns philosophiegeschichtlich geläufige Einungen und Verbindungen wie die zwischen Leib und Seele, so würden wir sagen, dass sich durch die Verbindung für das Verbundene eine ganz neue Dimension aufschließt und dass dank der Verbindung eben gerade nicht eine, dem einen Konstituens innewohnende Entfaltungstendenz durch das andere Konstituens abgeblockt wird. Selbst in einer dualistischen Leib-Seele-Konzeption würde durch die Einung von Leib und Seele dem Leiblichen (als dem vielleicht ontologisch ‚unterlegeneren‘ Konstituens) eine neue Weise *zu sein* ermöglicht, nicht aber eine ihm inhärierende ‚Seinstendenz‘ abgeschnitten. Kann die *Concrete Nature*-Theorie so rekonstruiert werden, dass wir auf diesen doch eigenartig mysteriösen Bremseffekt, den die göttliche auf die menschliche Natur in Christus auszuüben scheint, verzichten können?<sup>17</sup> Allerdings muss die Einigung der göttlichen Natur mit der konkreten

<sup>14</sup> Vgl. E. STUMP: Aquinas' Metaphysics of the Incarnation, 202–206.

<sup>15</sup> Diese Redeweise ist nur ein Zugeständnis an eine in der Literatur gerne zur Illustration herangezogene *Modellanthropologie*; sie ist keine Festlegung auf eine entsprechende *dualistische* Anthropologie. Selbst Eleonore Stump, die eine vergleichbare Redeweise benutzt (vgl. E. STUMP: Aquinas' Metaphysics of the Incarnation, 202–206), würde sich dadurch nicht von einem thomasischen Hylemorphismus abbringen lassen. Zum Verhältnis der Option in der Philosophie des Geistes zu den Maßgaben der chalzedonischen Christologie vgl. das Votum von B. LEFTOW: Against Materialist Christology, 65–94; vgl. zur Diskussion auch T. MERRICKS: The Word Made Flesh, 461–464.

<sup>16</sup> Vgl. E. STUMP: Aquinas, 409f.

<sup>17</sup> Die hier vorzunehmende Weichenstellung hat auch Auswirkungen auf die Frage, was passiert wäre, wenn Christus gesündigt hätte. Vgl. dazu Th. SCHÄRTL: The Burden of Freedom, 176–184. Zur grundsätzlichen Fragestellung vgl. den Beitrag von Johannes Grössl im vorliegenden Band; weiterführend auch T. PAWL: Extended Conciliar Christology, 132–164. Diese folgenreiche Frage, in der auch die Konzepte von Freiheit und Sünde kritisch evaluiert werden müssten, wird bisweilen mit der These beantwortet, dass dann die hypostatistische Union ‚zerbrochen‘ wäre. Aber wie sollen wir uns so ein Zerschneiden vorstellen, wenn der Logos eine konkrete menschliche Natur, die sich eben nicht zu einer ontologischen

menschlichen Natur auf jeden Fall *irgendeinen* nachhaltigen Effekt haben, weil es sonst nicht verständlich wäre, dass eine konkrete menschlichen Natur mit der göttlichen Natur so vereint ist, dass die sogenannte *Idiomenkommunikation* möglich wird, die dem Anspruch nach ja mehr sein will als eine nur metaphorische Übertragung von Prädikaten aus dem göttlichen auf den menschlichen Bereich und umgekehrt. Beide Wirkungen – die blockierende und die ‚additive‘ – kann man mit Fug und Recht als den metaphysischen Dreh- und Angelpunkt der Lehre von der hypostatischen Union bezeichnen.

An diesem Punkt steht erneut die Frage im Raum, ob es eine plausible metaphysische Analogie gibt, die uns helfen könnte zu verstehen, wie eine Einung von Naturen aussehen könnte, die den oben skizzierten Doppel-Effekt erzeugt. Standardbeispiele aus dem Raum der lebensweltlichen Erfahrung, die wir mit Einsichten aus der Alltagsontologie zu beschreiben versuchen, werden uns eher an das Modell einer metaphysischen Schicksalsgemeinschaft (zwei Entitäten gehen durch Komposition eine mehr oder weniger dauerhafte Verbindung ein) oder an das Modell von ‚Huckepackentitäten‘ (die Aktualität einer Entität verdankt sich der Tatsache, dass ein robustes ontologisches Substrat für die Aktualisierungsprozesse aufkommt<sup>18</sup>) heranzuführen. Aber reichen sie auch hin, um den Koordinaten einer chalzedonischen Christologie gerecht zu werden?

Wie ist also diese eigenartige Beziehung zwischen der göttlichen und der konkreten menschlichen Natur am besten zu modellieren? Sollen wir – trotz mancher Vorbehalte, die schon traditionell formuliert worden waren – das Konzept der *Komposition* heranziehen, wie es etwa Brian Leftow angeboten hat?<sup>19</sup> Jesus Christus wäre, dieser Vorstellung zufolge, die *Komposition* aus dem ewigen Sohn Gottes mit einem genuinen menschlichen Körper und einer genuinen menschlichen Seele: L + K + S.<sup>20</sup> Aber an dieser Vorstellung lässt sich unter theologiehistorischen und systematisch-theologischen Hinsichten Kritik üben: Zunächst ist nüchtern festzuhalten, dass Theologen in der Vergangenheit eher zurückhaltend mit dem Kompositionskonzept operierten, da mit diesem Modell die Skylla des Nestorianismus und die Charybdis des Apollinarismus kaum sicher zu

vollgültigen menschlichen Person entwickelt hat, wieder ‚verlassen‘ würde: Wäre von Jesus von Nazareth dann nur ein menschlicher Torso (ohne Innenleben oder ohne Akteursfähigkeit) geblieben? Oder hätte die Bremswirkung der Union mit der göttlichen Natur so aufgehört, dass dann doch (noch) ein menschlicher ‚Personkern‘ in Jesus von Nazareth herangereift wäre? Wäre aus Jesus von Nazareth eine Unperson oder eine menschliche Durchschnittsperson geworden?

<sup>18</sup> Solche Lösungen werden beispielsweise für die metaphysische Rekonstruktion artifiziereller und fiktionaler Entitäten herangezogen. Zur Problemexposition vgl. A. L. THOMASSON: *Fiction and Metaphysics*, bes. Kap. 2, 3 und 5.

<sup>19</sup> Vgl. B. LEFTOW: *Humanity of God*, 21–23.

<sup>20</sup> Vgl. B. LEFTOW: *Composition and Christology*, 310–312.

umschiffen waren. Obwohl sich Spuren der Kompositionskonzeption als ein metaphysisches Erklärungsraster auch bei mittelalterlichen Autoren wiederfinden lassen, sollte man den Begriff der Komposition dem Aquinaten folgend eher mit großer Vorsicht zur Anwendung bringen. Thomas von Aquin gewährt dem Kompositionskonzept nur unter der Bedingung Raum für die begriffliche Erläuterung der hypostatischen Union, dass es von einer *Metaphysik der Subsistenz* reguliert wird, die sich am *logischen* Begriff der *Substitution* orientiert:

„[P]ersona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex: sicut et natura Verbi. – Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duobus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum in duobus subsistit.“<sup>21</sup>

Wichtiger als der theologiehistorische Querverweis auf ein prominentes Caveat ist ein systematisch-theologisches Argument: Dieses Argument darf auf die *Idiomenkommunikation* verweisen. Anders gesagt: Was auch immer wir für die ontologische Modellierung der hypostatischen Union heranziehen, muss als Grundlage dafür dienen, die Idiomenkommunikation zu verstehen – sowie die damit verbundene Überzeugung, dass es tatsächlich nur *eine* Person in Christus gibt, i.e. ein agierendes Subjekt des heilbringenden und offenbarenden Handelns. Brian Leftow hat zu zeigen versucht, dass die erste Bedingung auch im Kompositionsmodell erfüllt werden kann. Denn unter bestimmten Umständen dürfe man Eigenschaften von Teilen auf die, durch Komposition resultierende, Ganzheit übertragen.<sup>22</sup> Wir können beispielsweise einen Apfel als ein Kompositum begreifen. Und man bezeichne in der Tat einen Apfel als rot, obwohl – bei exakter Betrachtung – eigentlich nur einer seiner Bestandteile, nämlich die Schale, rot ist.<sup>23</sup> Der Apfel könne als saftig oder sauer bezeichnet werden, obwohl – genau genommen – nur das Innere saftig oder sauer ist. Die prädikamententheoretische Seite der Idiomenkommunikation kann von einem Kompositionskonzept dem ersten Hinsehen nach noch erfüllt werden, auch wenn der eigentliche Test unserer theologischen Intuition dadurch zu erbringen ist, dass wir nicht nur Eigenschaften der Ganzheit auf Eigenschaften der Teile übertragen (was in der Regel auch in alltagsontologischen Fällen mühelos möglich ist), sondern dass wir Eigenschaften der Teile der Ganzheit zusprechen. Doch ist mit dem Kompositionskonzept auch die zweite, theologisch und soteriologisch ausgesprochen wichtige Bedingung erfüllbar? Brian Leftow verwendet ein an Science Fiction-

<sup>21</sup> THOMAS VON AQUIN: S.Th. III<sup>a</sup> q. 2 a.4 resp.

<sup>22</sup> Vgl. B. LEFTOW: Composition and Christology, 316–321. Zur kritischen Diskussion dieses Lösungsversuches vgl. Th. SENOR: Compositional Account, 52–71.

<sup>23</sup> Vgl. B. LEFTOW: Humanity of God, 21.

Geschichten erinnerndes Gedankenexperiment, das von einer Person handelt, die eine andere Person wie einen Avatar aus der Ferne kontrollieren kann und dadurch in die Lage versetzt wird, die Eigenarten und den Aktionsradius dieser zweiten Person für ihre eigenen Intentionen und Vorstellungen instrumentell zu nutzen.<sup>24</sup> Dieses Gedankenexperiment gerät in eine gleich doppelte Schräglage und offenbart damit zumindest indirekt, dass das Kompositionskonzept wirklich an Grenzen stößt, wenn es um die Frage der Erfüllbarkeit der zweiten Bedingung geht: Zum einen weist die Vorstellung von einem ‚ferngesteuerten Avatar‘ eine eigenartig nestorianische Grundarchitektur auf; die Individualität der anderen Natur ist so konkret, dass man sich schwer tut, diese konkrete Natur nicht schon als ontologisch vollgültige und eigenständige Person zu deuten. Zum anderen zerstört insbesondere die Fernsteuerungsanalogie den Platz, den dyotheletische Überzeugungen brauchen: Ist Jesus von Nazareth vergleichbar mit einem Science Fiction-Fall, in dem ein menschlicher Akteur zeitweilig von einer außerirdischen Macht okkupiert und gesteuert wird? Wo findet in so einem Modell das eigene, der Menschennatur gemäße menschliche Bewusstsein und Wollen Jesu seinen Platz, wenn die ‚außerirdische Macht‘ schlussendlich alle Wahrnehmungen, Aktionen und Reaktionen steuert?

Vielleicht stellt diese, über ein Gedankenexperiment virulent gewordene, Anfrage nicht ein Problem der Modellarchitektur dar, sondern nur des Gedankenexperiments selbst. Aber es wird auch unter Absehung von der von Leftow, vielleicht arg *ad hoc* gewählten, Illustration nicht deutlich, wie ein mit einem anderen Element zu einer Ganzheit verfugter Teil für die Identität dieses ersten Elements eine innerlich-relevante, individuations- und identitätsbestimmende Rolle spielen kann, zumal die Einheit ultimativ ja nur durch die aus der Komposition resultierende Ganzheit gewährleistet wird. Hieße das nicht – übertragen wir das Modell zurück auf die Christologie – dass wir den Gottmenschen als Hybriden zu denken hätten, der (anders als andere, menschliche oder göttliche, Personen) wesentlich aus zwei verschiedenen Elementen besteht, die es ihm zwar gestatten, sich in vollkommen verschiedenen Aktionsradien zu bewegen, die aber ihrerseits nur äußerlich miteinander verbunden sind? Kann Leftow in diesem Modell noch sagen, dass derjenige, der mit dem ewigen Vater die Welt erschaffen hat, und derjenige, der am Kreuz die Welt erlöst hat, *ein- und derselbe* ist, wenn wir in simpler Kompositionslogik feststellen müssten, dass  $L \neq L + K + S$ ? Alle Auswege aus diesem Problem führen die Kompositionsvorstellung allzu nahe an nicht-orthodoxe Entwürfe heran, sodass die Suche nach einem alternativen, leistungsfähigeren ontologischen Modell dringlich wird.

Die Schwierigkeiten, die uns das Kompositionsmodell aufgibt, sind ein Anlass, um mit Eleonore Stump das Modell der *Konstitution* dem Modell der Kom-

<sup>24</sup> Vgl. B. LEFTOW: *Humanity of God*, 32–35.

position vorzuziehen. Stump beruft sich in ihrer Anwendung des Konstitutionskonzepts dezidiert auf Thomas von Aquin:

„On Aquinas's views, there is a distinction between a property a whole has in its own right and a property it has in virtue of having a constituent that has that property in its own right; it is possible for a whole to 'borrow' a property from one of its constituents.

This distinction between ways in which a whole can have a property gives us one helpful manner in which to analyze reduplicative locutions of the form  $x$  qua  $A$  is  $N$ . In such a locution, the property of being  $N$  is predicated of  $x$ , but it is predicated of  $x$  just in virtue of the fact that  $x$  has a constituent  $C$  which has the property of being  $N$  in its own right.“<sup>25</sup>

Allerdings bewegt sich, wie das Zitat deutlich macht, auch Stumps Vorstellung noch im Bannkreis einer Metaphysik ontologischer Ganzheiten. Es wäre also zu zeigen, was Elemente, die *Konstituenten* einer Ganzheit sind, von Elementen, die lediglich ‚Teile‘ einer Ganzheit sind, näherhin unterscheidet. Ist diese Differenz mehr als nur eine Frage der Sprache und der Ausdruckweise?

## 2. Ein Vorschlag: Konstitution-*plus*

Obwohl der Konstitutionsbegriff schon von sich aus eine stärkere Einheitsvorstellung evoziert, dürfte es notwendig sein, die genaue Feinmechanik solch einer Konstitution zu erläutern. Gerade um das oben schon gestreifte Problem von Identitäts- und Individuationsrelevanz des Konstitutionsprozesses hinreichend beschreiben zu können, soll terminologisch eine Form von Konstitution – nennen wir sie „Konstitution-*plus*“ – umschrieben werden, bei der eben jener Effekt einsetzt, der die Individuationsfaktoren eines Substrats der Konstitution auf eine Weise ändert, die diese Faktoren nicht einfach ausradiert oder annihiliert, sondern sie stattdessen – um hier noch einen etwas bildlichen Ausdruck zu verwenden – „überschreibt“ oder „neu konfiguriert“. Metaphysisch mag dieser eher bildliche Ausdruck zunächst nicht leicht zu fassen sein, da „Überschreiben“ dem ersten Hinhören nach zu sehr nach „Auslöschen“ klingt: Überschriebene Festplatten haben ihre ehemaligen Daten verloren; die verlorenen Daten sind bestenfalls geübten und findigen Experten unter Heranziehung aufwändiger Verfahren noch zugänglich. Vielleicht ist daher der bildliche Ausdruck des „Neu-Konfigurierens“ etwas angemessener, wenn wir hier als Anschauungsfeld ebenfalls unsere Alltagselektronik verwenden, bei der Betriebssysteme durch ein Update verändert werden, indem in einem Geflecht von Programmzeilen bestimmte Ele-

<sup>25</sup> E. STUMP: Aquinas, 412.

mente überschrieben werden, wohingegen andere gleichbleiben, um eine Strukturidentität des funktionierenden Systems auch nach dem Update zu gewährleisten. Allerdings ist auch diese Vorstellung noch nicht in jeder Hinsicht angemessen. Denn die noch weiter zu entwickelnde Konzeption eines „Überschreibens ohne Tilgung“ bzw. einer „Neu-Konfigurierung“ will zum Ausdruck bringen, dass die überschriebenen Elemente – in unserem christologischen Fall: die Kriterien der Individuation – noch aktiv sind, allerdings in einer sozusagen subdominanten Art und Weise, weil sie eben von einem zweiten Bündel von Individuationsfaktoren dominiert werden.

Stellen wir uns (um über unsere Erfahrungen mit Alltagselektronik hinaus zu einem ausgeklügelten Beispiel zu finden) eine Person Henry vor, die auf der Basis des von ihr gepflegten Charakters zwar vernünftig, aber moralisch nicht sonderlich sensitiv ist. Stellen wir uns kurz weiter vor, dass Henry mit einem Mal zum Amtsrichter ernannt wird und nunmehr verpflichtet ist, die moralischen Standards der Gesetzesordnung hochzuhalten. Innerhalb des Gerichtskontextes hat Henry plötzlich eine andere Aufgabe, eine andere Rolle, ja muss einen anderen Charakter ausprägen als den, den er in einem Alltagsrahmen ausgeprägt hatte. Henrys institutionell-basierte Identität unterscheidet sich nunmehr signifikant von seiner, sagen wir, „Feierabend“-Persönlichkeit. Obwohl auch dieses Beispiel nur eine schwache Analogie darstellen kann – seine Schwäche besteht darin, dass das Anschauungsfeld uns zwingt, uns auf eher veränderbare oder funktionale Eigenschaften von Henry zu konzentrieren und dieselbe Intuition nicht mit wirklich wesentlichen Eigenschaften durchspielen zu können –, reicht es doch hin, um eine erste Ahnung davon zu bekommen, was es heißt, Individuationsfaktoren abzuändern, ohne sie auszulöschen, und wie aus ehemals maßgeblichen Individuationsfaktoren in einem neuen, ontologisch einschlägigen Kontext auf einmal subdominante Faktoren werden können. In Henrys Fall „überschreibt“ – so können wir etwas hochtrabend formulieren – die Richter-Persönlichkeit die Individuationsfaktoren seiner Alltagspersönlichkeit (zumindest zeitweise), ohne sie auszuradieren. Nimmt man für diesen Fall auch noch eine starke Metaphysik institutioneller Entitäten zu Hilfe, dann ließe sich der Beispielfall sogar so weiterkonstruieren, dass Henrys Rolle als Richter am Gericht tatsächlich in einer durchaus substanziellen Weise darauf Einfluss hat, *was* und *wer* er als Individuum ist. Ignoriert man hier für einen kurzen Augenblick die Tatsache, dass sich institutionelle Entitäten für gewöhnlich parasitär zu vollwertigen Substanzen (wie Lebewesen) verhalten, dann können wir aus dem Henry-Beispielfall erste Lehren in Hinsicht auf die Weise ziehen, wie wir einen Begriff von „Konstitution-plus“ weiter zu modellieren haben.

Allerdings hat der hier skizzierte Vorschlag schon eine erste Schlagseite, die sofort Kritik auf sich ziehen wird. Was hier zum Modell eines Überschreibens

von Individuationsfaktoren gesagt wurde, klingt sehr stark nach einer ontologischen Formel, dergemäß der ewige Logos eine Art *substantieller Form* darstellt, die die substantielle Form der menschlichen Natur Jesu gegen eine andere, nämlich seine *eigene* substantielle Form, eintauscht. Eleonore Stump folgt erneut Thomas von Aquin in geradezu strikter Observanz, wenn sie solch eine Vorstellung verwirft:

„The two natures of Christ are united into one thing in this one person, so that the unity of the incarnate Christ is a unity in person. [...] But the principle of unification of the natures in the person is unique to Christ. On the one hand, the divine person does not configure the human body and soul as a substantial form. The divine person is not a form configuring matter; the divine person is a complete thing in its own right, as the substantial form of a material composite is not. On the one hand, the human soul and body do not come to the divine person as an accident comes to an already existing thing, because the human nature is a component of the substance of Christ.“<sup>26</sup>

Vielleicht ist mit dem angedeuteten Vorschlag eine Weggabelung erreicht, an der ein anderer Pfad eingeschlagen wird als derjenige, den strikte Thomisten und Thomistinnen empfehlen würden. Freilich ist es noch gar nicht wirklich ausgemacht, dass der im Folgenden zu skizzierende Vorschlag die Anliegen einer thomasisch inspirierten Konzeption nicht doch einzuschließen vermag – Anliegen, die die hypostatische Union über den Begriff und die Logik der Subsistenz und über das Konzept der instrumentellen Kausalität modellieren würden und dadurch bekunden, dass die Beziehung zwischen den Naturen weder eine akzidentelle (was der Fall wäre, wenn sie nur auf der moralischen Konsonanz der verschiedenen Willen basierte), noch eine notwendige sein kann (was wiederum Gottes Freiheit zur Inkarnation empfindlich einschränken würde), aber eben doch eher substanzieller Art ist.<sup>27</sup>

Um diese eher rätselhafte dritte Option nachvollziehbar veranschaulichen zu können, eignet sich das Modell des Überschreibens des Individuationsfaktors eben auch – aber besonders dann, wenn es darum geht darzulegen, *wie* eine konkrete göttliche Natur zusammen mit einer konkreten menschlichen Natur den *einen* Sohn Gottes ‚bilden‘ könnte, dessen Identität trotz und in dieser Vereinigung nach wie vor die Identität des ewigen Wortes Gottes ist, dessen Eigenart wiederum darin besteht, die vorzügliche Instanz der Selbstmanifestation des göttlichen Wesens zu sein. Um thomistischen Empfindlichkeiten gegenüber sensibel zu bleiben, sei für den hier skizzierten Fall der Begriff einer ‚formalen Selbigkeit‘ benutzt, der ontologisch weniger Verpflichtungen nach sich zieht als der auch in christologischer Hinsicht nicht ungefährliche Begriff der ‚substanziellen Form‘: Der ewige Logos ist nicht die substanzielle Form des Menschen Jesus (das

<sup>26</sup> Vgl. E. STUMP: Aquinas, 410.

<sup>27</sup> Vgl. T. J. WHITE: The Incarnate Lord, 73–91; 119–125.

wäre des Guten zu viel und ein unaufhaltsamer Schritt in einen Monophysitismus oder zumindest in den Apollinarismus); vielmehr ist Jesus von Nazareth *formal* mit dem ewigen Logos Gottes *selbig*, weil er das verkörpert, was der Logos innertrinitarisch in seiner ganzen Bestimmung ist: die vollkommene Selbstkundgabe des Vaters. Dieses Verhältnis einer formalen Selbigkeit bleibe vage oder ließe sich lediglich ‚von unten‘ durch die Instrumentarien einer klassisch (aber auch nicht restlos unproblematischen) Bewusstseinschristologie beschreiben, würden wir nicht doch versuchen, diese formale Selbigkeit unter Einbeziehung der relevanten Individuations- und Identitätsfaktoren ontologisch robuster auszubuchstabieren.

In einem ersten Schritt ließe sich die hier skizzenhaft formulierte Intuition im Rahmen einer Ontologie der materiellen Konstitution (*Material Constitution*) illustrieren, die eine durchaus passable Basis dafür bietet, die Eigenart einer Konstitution-*plus* zu verdeutlichen.<sup>28</sup> So wie man einen Lehmklumpen in verschiedenen Transformations- und Umarbeitungsprozessen als *denselben* Lehmklumpen ausweisen kann, wenn das *materielle Substrat* dasselbe bleibt, obwohl er zu verschiedenen Zeitpunkten in verschiedenen Formen und Gestalten in Erscheinung tritt – wobei in diesem Fall die Zeitpunkte eine für die Bestimmung der substantiellen *Form* maßgebliche Rolle spielen –, so kann man sich *umgekehrt* auch einen Fall denken, bei dem ein- und dieselbe Form zwei unterschiedlichen materiellen Substraten *auf- oder eingeprägt* wird: Die Antwort auf die Frage, als *was* ein so konstituiertes materielles Gebilde existiert, hängt wesentlich davon ab, ob man sich auf das materielle Substrat *oder* die Formausprägung konzentriert. Zwei Tongegenstände können *konstitutionell-selbig* sein, weil sie trotz der Unterschiedlichkeit im Aussehen und in der Funktion aus ein- und demselben Material gearbeitet wurden (stellen wir uns hier den Fall vor, dass eine Tontasse zerbrochen, zerrieben, pulverisiert und aus dem Pulver neuer Ton für die Herstellung einer Statuette genommen wird). Zwei Tontassen können wiederum *formal-selbig* sein, weil sie zwar aus verschiedenen Mengen Ton gebrannt wurden, aber sich in Hinsicht auf ihre Gestalt und Funktion *vollkommen gleichen*. Während nun der erste Fall als eine (sicherlich nicht ganz unheikle) Analogie dafür dienen kann, wie sich die eine göttliche Natur in drei distinkte ‚Personen‘ ausprägt und ausfaltet – wobei hier zu unterstreichen wäre, dass die trinitarischen Personen sozusagen aus ein und demselben göttlichen ‚Material‘ (nämlich Gottes Göttlichkeit) bestehen –, kann die zweite Analogie als Blaupause für das herangezogen werden, was sich in der *hypostatischen Union* ereignet: Die *Form und Gestalt des Logos*, welche die innerste Bestimmung der zweiten göttlichen Hypostase in der Trinität kennzeichnet, wird dem Material des Menschseins Jesu gewissermaßen ‚aufgedruckt‘ oder eingeprägt, sodass Individualität und Identität Jesu von

<sup>28</sup> Vgl. J. E. BROWER/M. REA: *Material Constitution and the Trinity*, 269–276.

Nazareth dadurch *neu konfiguriert werden*, ohne dass Jesus von Nazareth dadurch aufhören würde, ein Mensch zu sein. Die hier aufgerufene Analogie spielt auf einem Aspekt von Gleichheit bzw. Selbigkeit an – deswegen war von ‚formaler Selbigkeit‘ die Rede –, der durchaus ausreicht, um schon von einer *Einheit* zu reden, auch wenn diese Art der Einheit die strikten Bedingungen der Leibniz-Identität unterschreiten wird. Aber das ist durchaus so gewollt; denn die hohen Maßgaben einer Leibniz-Identität zu erfüllen hieße sowohl in der Trinitätstheologie als auch in der Christologie mit Volldampf auf eine Häresie zuzusteuern: im ersten Fall in die des Modalismus, im zweiten Fall in die des Monophysitismus. Bildlich könnte man die für die christologische Modellvorstellung verantwortliche Gleichheit vor dem Hintergrund einer Ontologie materieller Konstitution eine *figurative Gleichheit* nennen; etwas weniger missverständlich wäre besser von einer *formalen Gleichheit* oder *Selbigkeit* die Rede, selbst wenn Thomisten strikter Observanz hier eine Identität der substantiellen Form wittern sollten. Die Rede von einer figurativen oder (besser) formalen Selbigkeit passt im Übrigen durchaus gut zu den leitenden christologischen Intentionen, die von der jüngeren Theologieggeschichte ins Zentrum gestellt worden sind: *Jesus von Nazareth ‚ist‘ deswegen der ewige Logos, weil er unzweideutig das darstellt, was der ewige Logos selbst ausdrückt: nämlich die Selbstmanifestation des göttlichen Wesens als Selbstoffenbarung der ewigen und unermesslichen göttlichen Liebe zu sein, die sich auf das Andere zu Gott hin ausspricht*. Wenn das „ist“ in der genannten Aussage nicht mit dem Konzept der Leibniz-Identität erfasst werden kann, gerade um eine orthodox-dyophysitische Christologie nicht zu beschädigen, dann ist ein metaphysisches Modell gefragt, das eine entsprechende Art von Einheit und Selbigkeit garantiert. Das Konzept einer *figurativen* oder (besser) *formalen* Selbigkeit vermag das zu leisten. Freilich bedarf es noch weiterer Detail-erwägungen, weil die Implikationen einer figurativen bzw. formalen Selbigkeit ganz offensichtlich über das hinausgehen müssen, was in unserem Henry-Richter-Beispiel an Neukonfiguration illustriert worden war. Diese Detailüberlegungen werden das Konzept figürlicher oder formaler Selbigkeit aus drei Analogien ‚überschriebener‘ und ‚neu-konfigurierter‘ Individuation zu gewinnen suchen.

## 2.1 Überschriebene und neu konfigurierte Individuation: erste Analogie

Sehen wir für den Moment von der spezifische Kontur der Christologie bei Thomas von Aquin ab und konzentrieren wir uns nur auf die von ihm gesuchten und evaluierten metaphysischen Möglichkeiten, so finden wir – grund-

sätzlich metaphysisch ansetzend – bei Thomas von Aquin durchaus brauchbare Hinweise darauf, wie eine „Konstitution-*plus*“ so ausgestaltet werden kann, dass sich auch das Phänomen einer Überschreibung bzw. Neukonfiguration von Individuationselementen (und auch identitätsrelevanten Faktoren) erschließt. In einer Evaluation von gegenstandstheoretisch wichtigen Kompositions- und Konstitutionsarten<sup>29</sup>, die unter Umständen für die Modellierung der hypostatischen Union relevant sein könnten, diskutiert der Aquinate eine Reihe von Möglichkeiten, deren Tragfähigkeit und metaphysische Brauchbarkeit er aber aufgrund seiner strikt aristotelischen Überzeugungen (also aus philosophischen und nicht aus theologischen Gründen) ablehnt. Die erste Analogie, die Thomas von Aquin anführt, könnte dennoch als ein durchaus interessantes Modell für den Fall eines überschriebenen, aber nicht ausgelöschten Individuations- bzw. Identitätsfaktors dienen:

„Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura: sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus.“<sup>30</sup>

Es liegt auf der Hand, warum Thomas selbst diese Analogie als ungeeignet ansieht, um uns in christologischen Angelegenheiten zu helfen. Brown nennt den Hauptgrund, auf den der Aquinate auch selbst zu sprechen kommt: Thomas von Aquin glaubt nicht an die eigenständige Existenz, also auch nicht an eine Substanzialität artifiziereller Objekte.<sup>31</sup> Artifizielle Ganzheiten fallen in seiner Sicht der Dinge eher durch ein reduktionistisches Raster. Daher hält Thomas fest:

„Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. [...] Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. – Tertio quia forma talium non est natura, sed magis ars: sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo [...]“<sup>32</sup>

Obwohl Thomas auch für die Ontologie artifiziereller Dinge auf die klassische Materie-Form-Unterscheidung anspielt, stellt sich das ontologische Problem artifiziereller Ganzheiten für ihn aufgrund des Begriffs einer lediglich *akzidentellen* Form ein. Anders gesagt: Was für die künstliche Verbindung von Elementen zu einer Ganzheit konstitutiv ist (wie bei Steinen, die zu einem Haus gefügt werden), ist eigentlich viel zu locker. Die Form des Hauses wird nicht wirklich in die Steine

<sup>29</sup> Zur Detailanalyse und vertieften Evaluation vgl. Ch. M. BROWN: Aquinas and the Ship of Theseus, 68–112, bes. 75 und 91.

<sup>30</sup> THOMAS VON AQUIN: S.Th. III<sup>a</sup> q. 2 a. 1 resp.

<sup>31</sup> Vgl. Ch. M. BROWN: Aquinas and the Ship of Theseus, 98–103.

<sup>32</sup> THOMAS VON AQUIN: S.Th. III<sup>a</sup> q. 2 a. 1 resp.

selbst eingepreßt; außerdem kann das Haus zerstört werden – die Ganzheit kann verschwinden, während die Teile intakt bleiben.<sup>33</sup>

Nimmt man jedoch ein anderes, eben nicht-reduktionistisches Verständnis von artifiziellen Objekten als Ausgangsbasis, so könnte man leicht zu einem abweichenden, ja für unsere Fragestellung auch günstigeren Ergebnis kommen. Man stelle sich statt eines Hauses einen komplizierten, ausgeklügelten Mechanismus vor (wie ein Auto oder einen Computer) – einen Mechanismus also, bei dem die Teile wirklich durch Funktionen aufeinander bezogen sind. Dürfte man dann immer noch behaupten, dass die in Rede stehende Verbindung nur locker und akzidentell sei, zumal die Teile, aus denen sich so ein Mechanismus zusammensetzt, ihre integrale Bestimmung dadurch erfahren, dass sie mögliche oder tatsächliche Teile eben dieser Ganzheit sind? Die *Form* der Ganzheit ist sozusagen *in den Teilen präsent* – und man denke hierfür nur einmal an ein komplexes artifizielles Alltagsding wie ein Auto oder einen Computer –, selbst dann, wenn die Teile nur virtuell (also auf der Basis erster Planung) bzw. noch nicht aktuell zu einer Funktionseinheit verbunden worden sind. Obwohl die Zugehörigkeit zu einer Ganzheit sich sozusagen in die innerste Bestimmung der Teile *einprägt*, werden die genuin eigenen Formbestimmungen der Teile selbst, auch wenn sie immer virtuell auf die Form der Ganzheit finalisiert sind, nicht ausgelöscht; sie bleiben in der virtuellen Finalisierung auf die Ganzheit, aber auch in der aktuellen Zusammenfügung zu einer Ganzheit nach wie vor intakt und aktiv.

Die Wahl einer mechanischen, also sehr dinglichen Analogie hat einen guten Grund, weil die Teile, die eine funktionierende mechanische Ganzheit bilden sollen bzw. auch tatsächlich bilden, de facto *autarker* sind als, sagen wir, die biologischen Organe, die einen lebendigen Körper bilden. Bei Lebewesen und ihren Körpern wirkt sich die Durchformtheit durch eine sozusagen zentrale, alles dominierende substanzielle Form viel stärker aus, sodass ein von dieser lebendigen Ganzheit getrennter (organischer) Teil weitaus unselbständiger ist als ein mechanischer Teil, der aus einer Funktionseinheit entfernt wird. Eine Leber, die vom Blutkreislauf abgetrennt wird, stirbt relativ schnell ab; eine Schraube, die aus einem Auto entfernt wird, kann für sich allein oder für ein ganz anderes mecha-

<sup>33</sup> Zur weiteren Diskussion, ob bei Thomas artifizielle Dinge Substanzen sein können vgl. J. BROWER: Aquinas's Ontology, 210–216; Brower hält sich an einen neueren Auslegungsansatz von Michael Rota, der zu Bedenken gibt, dass für Thomas – gegen den Mainstream der Auslegungstradition – einige Artefakte doch Substanzen sein könnten. Vgl. M. ROTA: Substance and Artifact, 241–259. Für die vorliegenden Überlegungen ist diese Interpretationsdebatte nicht ausschlaggebend, weil es hier nur darauf ankommt, dass wir ein ontologisches Modell ausfindig machen, bei dem die Individuationsbedingungen und Identitätskriterien von Teilen durch eine aus einer Ganzheit resultierenden Bestimmung beeinflusst werden, ohne dass es sich bei der durch die Ganzheit erwirkten Bestimmung um eine substanzielle Form handelt.

nisches Gebilde benutzt werden. Insofern ist die Individuationsbestimmung von mechanischen Teilen eines artifiziellen Funktionsgebildes für das hier skizzierte Modell der (nicht auslöschenden) Überschreibung und Neukonfiguration von Individuationsfaktoren der brauchbarere Beispielfall. Nehmen wir ein anderes, vielleicht sogar überzeugenderes Beispiel: Ein Wassermolekül besteht aus Wasserstoff und Sauerstoff. Durch die Zusammensetzung des Wassermoleküls werden die Identitäts- und Individuationsfaktoren von Wasserstoff und Sauerstoff nicht ausgelöscht, sondern durch ihren Beitrag zur Konstitution des Wassermoleküls „überschrieben“. Die Zugehörigkeit zu der in Rede stehenden Ganzheit ist nicht locker; aber sie ist auch nicht so strikt wie bei einem lebendigen Organismus. Zweifellos wäre Thomas von Aquin seinerseits mit der Wahl dieses Beispiels nicht besonders glücklich; vermutlich wäre seiner Ansicht nach die ontologische Situation eines Wassermoleküls die einer seltsamen Überkreuzung von Formen, aus der schlussendlich eine Mischform entspränge – ein Konzept, das bei einer Übertragung auf die Christologie in eine häretische Position münden würde.<sup>34</sup>

Thomas von Aquin hat durchaus mehrere Gründe, ein derartiges Modell aufgrund einer strikten und straff-aristotelischen Interpretation der Form-Materie-Konstellation abzulehnen:

1. Alles, was *ordnungsgemäß* geformt ist, hat eine endgültige Formbestimmung (was für die in Rede stehende Entität bedeutet, dass ihr aufgrund der Substantialität der Formbestimmung keine andere Form gleichzeitig zukommen kann).
2. Die göttliche Natur kann aufgrund ihrer Unveränderlichkeit von vornherein nicht als Formbestimmung von endlichen Wesen dienen.
3. Wenn aber nun tatsächlich so ein Vorgang wie eine Überformung von etwas schon Bestimmten und seinerseits bereits Geformten stattfinden sollte, würde diese Überformung schlussendlich die zugrundeliegenden Formen auslösen oder unterdrücken und umwandeln – so wie die Form der Seele jene

<sup>34</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: S.Th. III<sup>a</sup> q. 2 a. 1 resp: „Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutates, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet humana. – Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus: quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae: quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus: et ita essent plures Christi. – Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae: differentia enim addita variat speciem [...]“.

Aspekte der körperlichen Materie dahingehend transformiert, dass sich ein lebender Körper signifikant von einem leblosen Ding unterscheiden lässt.

Wenn man jedoch in Rechnung stellt, dass der Aquinate bei der Unterscheidung von natürlichen und artifiziellen Dingen ausgesprochen strikt vorgeht und wenn man in Hinsicht auf die Eigenart artifizieller Dinge eine andere, weniger reduktionistische Sichtweise einnimmt, dann bietet sich die Ontologie artifizieller (funktionsfähiger) Gegenstände für die Illustration einer besonderen, Individuationsfaktoren nicht-auslöschend überschreibenden und neu konfigurierenden Konstitution und einer weiteren Ausbuchstabierung der formalen Selbigkeit an, sobald man sich auf die Eigenart von Teilen konzentriert, die in einen solchen Funktionszusammenhang integriert werden (sollen). Und wenn wir zusätzlich die doch sehr strengen Auflagen einer ‚forma ultima‘- und ‚species infima‘-Ontologie zurückweisen, ist es durchaus möglich, die in den Thesen 1. bis 3. ausgedrückten Probleme auch zu lösen: Die Thesen 1. und 3. gelten eigentlich nur für lebendige Wesen, nicht aber für funktionsfähige artifizielle Dinge. Die These 2. wiederum bleibt von unserem Anliegen insofern unberührt, als in der hypostatischen Union nicht die Form der göttlichen Natur die einigende Kraft aufbieten muss, sondern die *innere Bestimmtheit des göttlichen Logos* diese Einung zu verantworten hat. Anders gesagt: Es wird ja gar nicht gefordert, dass die göttliche Natur als formendes Prinzip dienen soll; es wird lediglich für eine Sichtweise geworben, die den Logos als eine Instanz begreift, die die Fähigkeit hat, einer anderen Natur ihre eigene Prägung und Bestimmung (etwa als Ausdruck der Selbstmanifestation Gottes) *mitzuteilen*.

## 2.2 Überschriebene und neu konfigurierte Individuation: zweite Analogie

Die zweite hier vorgeschlagene Analogie mag zwar noch etwas schwächer sein als die erste, aber sie vermag ebenfalls einen Eindruck davon zu vermitteln, dass die Idee eines Überschreibens und Neukonfigurierens von individuierenden Faktoren und zugehörigen Identitätskriterien durchaus konsistent gedacht werden kann. Das Anschauungsfeld ist nun – und das Henry-Richter-Beispiel legte diese Richtung ohnedies schon nahe – die *soziale Ontologie*, insbesondere die Metaphysik sozialer Institutionen.

Wenn wir eine einigermaßen realistische und nicht-reduktionistische Auffassung vom Eigenrecht und der Eigendynamik sozialer Institutionen voraussetzen, dann müssen wir einen Ort für jenes „Wir“ finden, das sich als vereinigender Gesichtspunkt in Institutionen und sozialen Organen zum Ausdruck bringt. Raimo Tuomela betont vor diesem Hintergrund, dass so genannten Wir-In-

tentionen nicht auf Ich-Intentionen (die jeweils einzelne Subjekte repräsentieren) zurückgeführt werden können. Denn Mitglied einer Gruppe zu sein, ist in der Tat eine eigene und durchaus robuste Schicht unserer Wirklichkeit. Diese zusätzliche Schicht ordnet sich die Ich-Intentionen ein, löscht sie aber nicht aus und kann (weder phänomenologisch noch ontologisch) aus einer bloßen Zusammenfügung von Ich-Intentionen heraus erklärt werden:

„Ontological reduction seeks to find out the fundamental existents of the world or at least what a true theory needs to postulate as existing. Groups (especially group agents) as social systems (interconnected structures formed out of individuals and their interrelations) seem generally to be ontologically emergent (i. e., involve qualitative new features as compared with the individualistic basis) and irreducible relative to the individualistic, I-mode properties of our common-sense framework of agency and persons.“<sup>35</sup>

Uwe Voigt hat jüngst einen Gedankengang entfaltet, der Tuomelas ontologische Intuitionen unterstreichen, ja sogar innerhalb eines erweiterten Kontextes auch zusätzlich plausibilisieren kann. Voigt bezieht sich hier auf sein Votum für einen sogenannten mesokosmischen Panpsychismus, der das Phänomen der individualitätsüberschreitenden Intentionen bewusstseinstheoretisch einzufassen vermag:<sup>36</sup> Aus der Sicht von Uwe Voigt gibt es für unser Bewusstsein durchaus eine Reihe von qualitativen Erfahrungen, die es uns gestatten, die Eigenrealität eines übergeordneten ökologischen (oder sozialen) Gebildes, in das wir eingebettet sind und das uns in gewisser Weise aber auch prägt, angemessen zu würdigen. Voigt zieht für die Beschreibung des erfahrungsqualitativen Aspektes einen phänomenologisch verstandenen Begriff der *Atmosphäre* heran:

„Diese Atmosphären werden als etwas empfunden, was das jeweilige Subjekt durchdringt und zugleich umgreift und übersteigt, so dass es in sie eingetaucht ist und auch andere Subjekte daran teilhaben können. So ist es möglich, dass mehrere Subjekte zugleich von Stimmungen ergriffen werden, die in derartigen Atmosphären herrschen. [...] Das Empfinden von Stimmungen innerhalb von Atmosphären kann einen Zusammenhang stiften, in den ein Mikrosubjekt eingebunden ist, und was dabei empfunden wird, ist der Umstand, dass das Mikrosubjekt in diesen Zusammenhang eingebunden ist. Bei diesem Zusammenhang handelt es sich um die Basis, aufgrund derer ein Makrosubjekt besteht, das (im Falle seiner andauernden Existenz) diese Basis aufrechterhält.“<sup>37</sup>

Wenn eine solche bewusstseinstheoretische Analyse des Eingebettetseins unseres Bewusstseins in größere (‚makro-subjekthafte‘, d.h. soziale oder ökologische) Zusammenhänge und damit auch die Durchdringungen unseres Empfindens und Erfahrens von den damit gegebenen ‚Atmosphären‘, phänomenologisch und

<sup>35</sup> R. TUOMELA: Social Ontology, 91.

<sup>36</sup> Vgl. U. VOIGT: Wie ist es, ein Mikrosubjekt zu sein, bes. 71–75.

<sup>37</sup> U. VOIGT: Wie ist es, ein Mikrosubjekt zu sein, 73.

ontologisch korrekt sein sollte, dann ließe sich mit diesem Theoriestück im Rücken durchaus auch behaupten, dass die Zugehörigkeit zu einem ökologischen oder sozialen System, wie beispielsweise die Mitgliedschaft in einer Gruppe, die eine bestimmte qualitative Erfahrung mit sich bringt, sich selbstverständlich auf die individuelle Selbstwahrnehmung und im Weg über bestimmte qualitative Erfahrungen auch auf das in Rede stehende Selbstbewusstsein auswirken muss. Dadurch würde der oben beschriebene Gedanke noch einmal erheblich plausibler, der besagt, dass Wir-Intentionen nicht auf eine Summe von Ich-Intentionen reduziert werden können, weil diese Reduktionsversuche die besondere Qualität des Eingebettetseins in den je umfassenderen (System-)Zusammenhang außer Betracht lassen. Freilich werden durch diese Einbettung unsere genuinen Ich-Intentionen, die wir als Mitglieder einer Gruppe ja auch immer noch haben, nicht ausstrahlt; sie blieben nach wie vor vorhanden und stellen in gewisser Weise auch die Voraussetzung dafür dar, dass wir Teil einer Gruppe sein können, weil wir diese Zugehörigkeit bewusst affirmieren. Ohne die Sphäre der Ich-Intentionen wäre die Entstehung einer weiteren Sphäre von Wir-Intentionen nicht möglich; auf der anderen Seite wird freilich die rein individualistische Seite unserer Ich-Intentionen durch die Wir-Intentionen auch wirklich überschrieben; denn nur im Rekurs auf diesen nicht-auslöschenden, neu konfigurierenden Überschreibungsvorgang lässt sich erklären, wieso dieses Eingebettetsein eine eigene Dynamik und eine eigene Wirkkraft entfalten kann. Anders gesagt: Wir-Intentionen nehmen Ich-Intentionen in sich auf, aber die Ich-Dimension wird nicht einfach in eine Wir-Seite transformiert, wenn wir in phänomenologisch korrekter Bewusstseinsanalyse feststellen müssen, dass die Ich-Dimensionen auch beim Eingebettetsein in eine Gruppe neben der Wir-Dimension *präsent bleiben*.

Auch wenn man Tuomelas sozialphänomenologischer Feinanalyse zustimmt, die den Gedanken beinhaltet, dass es für die Stärke und Kohäsion eines Gruppenbewusstseins Abstufungen und Grade gibt und dass wir auch noch einmal zwischen lockeren Sozietäten, die de facto wenig mehr sind als Ansammlungen von Einzelbewusstseinen, und mit einer weitaus stärkeren Integrationskraft ausgestatteten Wir-Bewusstseins-Gruppen<sup>38</sup> unterscheiden müssen, um auf dem Gebiet der Sozialontologie auch den doch sehr vielfältigen Bereichen und Entitätsarten gerecht zu werden, so ist doch der oben erwähnte Vorgang des nicht-auslöschenden und neu konfigurierenden Überschreibens für das gesamte Spektrum der Gruppengeist-Bildung typisch, zumal diese Überschreibung auch in Intensitätsgraden erfolgen kann.

<sup>38</sup> Vgl. R. TUOMELA: Social Ontology, 33–38.

Zumindest implizit spielt Tuomela auf solch einen Begriff des nicht-auslöschenden Überschreibens an, wenn er darauf hinweist, dass institutionelle Entitäten ohne die Grundlage geistbegabter Wesen gar nicht existieren würden:

„[T]he ontological aspects of social institutions are collectively constructed and involve objectively real constraints and presuppositions. Without human intelligence (or something similar) there would be no institutional entities and facts in the full sense. This is because social institution notions are heavily conceptually laden and also go beyond material entities and features. In saying this, I take a scientific realist standpoint concerning social reality and regard, e. g., micromaterial entities (objects, properties, events, processes) as capable of occurring in causal contexts, regarding this a central mark of ontological reality.“<sup>39</sup>

Für Tuomela ist eine soziale Gruppe oder Institution ontologisch eine durchaus robuste, also nicht auf Einzelelemente allein reduzierbare Einheit. Deshalb ist es von Bedeutung, die Beziehungen der Mitglieder untereinander und die Beziehungen des Gesamtgefüges zu den Einzelmitgliedern zu eruieren, d.h. genauer zu verstehen, von welcher Art sie sein müssen, damit eine nicht-reduzierbare Einheit entsteht. Tuomela listet in diesem Zusammenhang eine Mehrzahl von relevanten Faktoren auf, die dazu beitragen, dass aus einer lockeren Ansammlung von Individuen eine soziale Entität wird. Dazu gehören:<sup>40</sup>

1. gemeinsame Ziele und Werte, die langfristig zur Lösung von Problemen innerhalb und außerhalb der sozialen Entität beitragen,
2. ein normativer Rahmen, der die Einheit der Gruppe gewährleistet,
3. Handlungen, die zu den institutionellen Aktivitäten zählen und nur so erklärt werden können, dass die soziale Entität als solche als Akteur in den Blick kommt,
4. die Implementierung neuer (emergenter), die ganze soziale Entität in das Blickfeld rückender Verhaltensmuster, die nicht auf Handlungen und Aktivitäten der Individuen zurückgeführt werden können,
5. ein Netz von Befugnissen und Regeln für die Ausübung der Autorität,
6. verschiedene Arten der Verursachung, in denen sich die Komplexität der sozialen Entität spiegelt (insbesondere formale oder instrumentelle Verursachung).

Offensichtlich können wir nicht jeden der aufgelisteten Aspekte und Faktoren gleich gut heranziehen, wenn es darum geht, die Eigentümlichkeiten der hypostatischen Union zu beschreiben. Zuallererst ist Jesus Christus ja eigentlich keine institutionelle oder soziale Entität. Und es wäre wohl auch keine angemessene theologische Perspektive, das Bewusstsein des Gottmenschen mit einer Art

<sup>39</sup> R. TUOMELA: *Social Ontology*, 230.

<sup>40</sup> Vgl. R. TUOMELA: *Social Ontology*, 223–263.

Gruppenbewusstsein zu vergleichen, das aus einem vielstimmigen Personenchor eine Art sozialer Bewusstseinsmelodie macht. Zu nah würde uns so ein Ansatz erneut an eine Zwei-Söhne-Christologie heranzuführen. Es ist also wichtig, gerade an diesem Punkt den Modus des Modellhaften im Auge zu behalten.<sup>41</sup> Die Überzeugungskraft von Modellen hängt von einer sehr klar anzugebenden Zielperspektive ab – und die ist hier nur und ausschließlich in der Frage zu sehen, wie wir es denken können, dass ein Eingebettetsein individuierende Faktoren zu überschreiben imstande ist: Denn in ihrer Beziehung zur göttlichen Natur wird eine konkrete menschliche Natur in einen neuen Kontext gebracht, in dem neue qualitative Eigenarten auch aus der Innenperspektive der menschlichen Natur auftauchen. Was Tuomela über neue Verhaltensmuster und die Vielfalt der instrumentellen und formalen Verursachung sowie über den Rahmen gemeinsamer Ziele und Absichten sagt, gilt – *mutatis mutandis* – auch für das Christusergehnis, wenngleich diese neuen Verhaltensmuster und diese neue Perspektive auf mehrschichtige Kausalverhältnisse *nicht* als Gruppenaktivitäten oder im Koordinatensystem intersubjektiver Beziehungen ausgedrückt werden dürfen, damit die eigentliche Bedeutung der hypostatischen Union nicht grundlegend missverstanden wird. Entscheidend ist, dass in der hypostatischen Union über den Prozess einer, die formale Selbigkeit erlaubenden Konstitution auch die Form einer Emergenz von Neuem – ausgedrückt in irreduziblen Mustern des Verhaltens oder der Kausalität – sichtbar wird. Dass es – um hier konkreter zu werden – in Christus möglich wird, eine Erfahrung unbedingter Vergebung zu erleben oder das unwiderrufliche Zeichen der sich selbst entleerenden göttlichen Liebe, ist ein emergentes Phänomen, das sich nicht aus der simplen Addition oder Mischung von göttlicher und menschlicher Natur, wohl aber aus einer Art Durchdringung erklären lässt, die aber nichts von den Eigenschaften der menschlichen Natur Jesu aufhebt, sie aber in einen ‚atmosphärisch‘ anderen Kontext einordnet.

### *2.3 Überschriebene und neu konfigurierte Individuation: dritte Analogie*

Es findet sich womöglich ein noch besseres, drittes Beispiel für eine Analogie, die uns modellhaft zeigen kann, wie Faktoren der Individuation und damit einhergehend auch Elemente der Identität überschrieben werden können, ohne dadurch ausgelöscht zu sein. Diese dritte Analogie lässt sich aus bestimmten Einsichten in die Eigenarten narrativer Entität gewinnen. Diese Einsichten legen – zunächst rein metaphysisch betrachtet – nahe, dass eine Vielzahl an Problemen, die sich bei der intrikaten Frage nach den Bedingungen von personaler Identität

<sup>41</sup> Vgl. hierzu M. WEISBERG: *Simulation and Similarity*, 91–97.

durch die Zeit ergeben, nur dann gelöst werden können, wenn wir in unseren Identitätskonzepten in Rechnung stellen, dass wir uns selbst (narrativ) beschreiben, dass wir uns reflektieren und dass wir unsere Zukunft antizipieren. Von besonderer Relevanz ist hierbei die Art und Weise, wie wir unsere Absichten, die ja einen Zukunftsvermerk in sich tragen, auf uns selbst richten. Das (auto-)biographische Erzählen kann eine identitäts-bestimmende Rolle (auch in metaphysischer Hinsicht) spielen, weil es einerseits dazu verhilft, das alte, durchaus nicht unwichtige, von John Locke stammende psychologische Kriterium der Identität durch die Zeit anzureichern, zu verobjektivieren und auch zu konsolidieren, und weil es andererseits die eingeschränkte Konzentration auf rein materiell-physiologische Kriterien personaler Identität durch die Zeit überwindet. Marya Schechtman, die die metaphysische Relevanz narrativer Identität in einer sehr konzisen Weise analysiert hat, bringt den metaphysischen Beitrag des Erzählens und der Autobiographie wie folgt auf den Punkt:

„It is important, for one thing, to make clear that ‘having an autobiographical narrative’ does not amount to consciously retelling one’s life story always (or ever) to oneself or to anyone else. The sense in which we have autobiographical narratives on this account is cashed out mostly in terms of the way in which an implicit understanding of the ongoing course of our lives influences our experience and deliberation. It is also necessary to put constraints on what counts as an identity-constituting narrative. A view which had the implication that a person could make whatever attributes, experiences, or actions she chooses her own simply by thinking that they are is obviously a non-starter. The Narrative Self-Constitution View thus demands that a properly identity-constituting narrative meet what it calls the ‘reality-constraint’ and the ‘articulation constraint’, constraints aimed roughly at ensuring that an individual is applying our shared conception of personhood to herself, and so is able to interact with others effectively [...].“<sup>42</sup>

Der Vorteil dieser Theorie liegt zunächst darin, dass sie eine angemessenere, wirklichkeitsnahe und in gewissem Sinne auch bodenständige Sicht auf die menschliche Person und des Menschseins im Allgemeinen gestattet. Denn bei dem Versuch, metaphysisch das identitätsverbürgende Moment einer bzw. in einer Person zu finden, geraten wir fast unweigerlich in die Gefahr, eine Art substantieller Eigenart (eine Ego-Perspektive oder überhaupt das Selbstbewusstsein) oder einige wichtige, weil offensichtlich identitätsrelevante metaphysische Merkmale (körperliche Kontinuität, Integrität des Gedächtnisses) anzugeben. Auf der Suche nach diesen festen Punkten wird aber gerade der Zeitaspekt unseres Identitätsvollzugs nicht abgegolten; es wird mehr oder weniger ausgeblendet, dass Personen ja durch und durch diachrone Entitäten sind:

„[T]he important feature of the Narrative Self-Constitution View is that it sees persons as inherently diachronic entities. What makes someone the right kind of thing to

<sup>42</sup> M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 101.

be held responsible for at least some of her past actions and to have prudential concern for at least some of her future experiences is not simply some attribute she possesses at the moment [...], but the fact that past and future events are actively incorporated into present experience. It is the way in which experience is structured over time that generates the deep connections among different moments of life that make a person a strongly appropriate target of forensic judgments, and so the attribute of being such a target should not be thought of as something that applies from moment to moment, but rather as something that inherently applies over a stretch of time during which the structure of experience generates a diachronically as well as synchronically unified locus.<sup>43</sup>

Wer sich Schechtmans Votum anschließt, wird in ontologisch fundierter Weise sagen können, dass es eine identitätsverbürgende Einheit (hier: des Menschseins) geben kann, die aus verschiedenen Strukturschichten aufgebaut ist. Wir stoßen dabei z.B. auf eine erste Schicht, in der unsere biologischen und psychischen Konstituenten enthalten sind, die aber für sich noch nicht zureichend ist, um wirklich darlegen zu können, was uns zu *diesem* und *jenem* konkreten Individuum macht, welches *dieses* oder *jenes* konkrete Leben führt. Dieser zweite Bereich kommt nur dann in den Blick, wenn auch die identitätsrelevanten, weil unser Leben strukturierenden Aspekte unserer Absichten und Erfahrungen – wie sie z.B. in unseren autobiographischen Erzählungen einen Ausdruck finden – in ein je größeres Gesamtbild integriert werden.<sup>44</sup> Freilich hängt unser Erzählen, ja hängen unsere vielen Erzählungen von unserer Ich-Perspektive ab; sie sind darin verwurzelt. Aber die in den Erzählungen sich verdeutlichende Struktur und das daraus resultierende Identitätsprofil ist ebenso abhängig von unserer Einbettung in gesellschaftliche Zusammenhänge<sup>45</sup> und intersubjektive Beziehungen:

„The view of person lives I am offering takes the paradigmatic person life to be that of a human in a culture. The social and cultural infrastructure that supports personhood is absolutely central to this understanding. There would be no persons without person-space, and to be living a person life is to be accorded a place in person-space, to live as and be treated as a unified locus of the sorts of practical concerns and interactions that typify the lives of those who generate and maintain the social/cultural infrastructure within which these lives take place.“<sup>46</sup>

Damit ist gleichzeitig auch unterstrichen, dass wir das, was Menschen ausmacht, nicht auf ihre biologischen oder psychologischen Charakteristika reduzieren können. Jene besondere ‚Schicht‘ unserer Identität, der man erst im Modus des Erzählens und des Erzählten begegnet, ist auch ein metaphysisches Konstitutivum unseres menschlichen Lebens. Denn dieses Leben ist, so Schechtman, ein Cluster von Erfahrungen, Absichten und sozialen Interaktionen, die ihrerseits

<sup>43</sup> M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 102.

<sup>44</sup> Vgl. M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 113f.

<sup>45</sup> Vgl. M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 103f.

<sup>46</sup> M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 118.

auf einer Vielzahl von Formen sozialer Einbettung beruhen. Diese Schicht steht mit anderen Schichten – unserer Biologie, unser psychischen Struktur – im Zusammenhang, so dass es offensichtlich ist, dass sich diese verschiedenen Schichten unseres persönlichen Lebens wechselseitig beeinflussen:

„Our psychological and social lives are thus infused everywhere with our biology. Importantly however, the direction of influence is not all one way, and it is crucial to appreciate that our biological lives and functioning are impacted in a host of ways by our psychological functioning and social context.“<sup>47</sup>

Wie stellt sich vor diesem Hintergrund das Problem personaler Identität durch die Zeit dar? Schechtman hebt in dieser Hinsicht hervor:

„The property cluster understanding of a person life offers an alternative picture. Instead of assuming some one of the relations present in paradigmatic cases of continuation is the one that constitutes our identity, we can think instead of identity as constituted by their interactions with one another. On the standard approach the fact that biological, psychological, and social continuities are intertwined is seen as a complication which makes it difficult to determine which relation constitutes continuation. On the property cluster model the integrated functioning *is* the true nature of the relation that constitutes the conditions of our continuation.“<sup>48</sup>

Was gewinnen wir aus dieser flüchtigen Einsicht in ein jüngerer Paradigma der Befassung mit den Problemen personaler Identität durch die Zeit? Der Rekurs auf die Rolle des Erzählens, durch welche unsere konkrete Existenz sozusagen eine weitere, wichtige, höchst relevante Schicht erhält, ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass die Faktoren von Identität und der Individuation tatsächlich überschrieben werden können, ohne dass sie dadurch ausgelöscht oder unwirksam gemacht würden. Vielmehr findet – und gerade diese dritte Analogie erlaubt uns diese Ausdrucksweise – in solchen besonderen Konstitutionsprozessen eine *Kommunikation* von Kriterien statt. Die prädikamentheoretische Möglichkeit der Idiomenkommunikation hat – ins Christologische gewendet – hierin ihre ontologische Basis. Ziehen wir noch einmal kurz eine Perspektive auf das menschliche Leben als Anschauungsbasis heran: In einer vereinfachenden Version der von Marya Schechtman eröffneten Ontologie narrativer Identität könnte man in Hinblick auf die Identität von menschlichen Personen zunächst zwischen den vermeintlich ‚harten‘ metaphysischen Kriterien biologischer und psychologischer Identitätsfaktoren einerseits und den clusterartigen, eher relationalen und damit scheinbar ‚weichen‘ Kriterien der sozialen und kulturellen Einbettung menschlichen Lebens andererseits differenzieren. Allerdings beeinflussen sich beide Schichten gegenseitig – und zwar so, dass die Qualifikation ‚hart‘ und ‚weich‘

<sup>47</sup> M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 148.

<sup>48</sup> M. SCHECHTMAN: *Staying Alive*, 150.

nicht mehr hilfreich oder sinnvoll zu sein scheint: Mit dem Rekurs auf narrative Identität gilt, dass auch die angeblich ‚harten‘ metaphysischen Identitäts- und Individuationskriterien (unserer Biologie und Psychologie) durch eine zweite Art von Faktoren und Kriterien überschrieben werden können (wobei sich ohnedies die Frage aufdrängt, wie ‚hart‘ etwas sein kann, das überschrieben werden soll); von diesen vermeintlich ‚weichen‘ Kriterien zu abstrahieren, hieße: den wirklich Einheit stiftenden, die diachrone Einheit unseres Lebens verbürgenden Ort unserer Existenz gar nicht erst zu Gesicht zu bekommen. Aber auch im Angesicht dieser Einheit stiftenden Dimension lassen sich nach wie vor die verschiedenen Ebenen von Identitätsfaktoren, ihre Konstitutions- und Fundierungsbeziehungen untereinander unterscheiden. Auch in einem Cluster von Faktoren herrschen strukturierte Bedingungsbeziehungen zusammen.

Die Parallele zur hypostatischen Union ist nicht schwer zu ziehen. Auch die beiden konkreten Naturen in Christus stellen für die Identität Christi verschiedene ‚Sets‘ oder Schichten von Identitäts- und Individuationsfaktoren dar. Obwohl beide Sets strukturell unterscheidbar bleiben, müssen sie freilich in einer Verbindung zueinander stehen, da wir schlussendlich von dem einen, d.h. auch eine Einheit darstellenden Existenzvollzug des Lebens Jesu ausgehen, weil es eben dieses Leben Jesu ist, das die Selbstkundgabe Gottes manifestiert. Da die ontologische Spannweite zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur deutlich größer ist, als es die Unterschiede zwischen (in unserem Fall) biologischen Konstitutiva einerseits und kulturellen Kontexten andererseits sind, kann die Einheit des Lebens Jesu nicht als bloße Überlagerung von zueinander gehörenden und aufeinander bezogenen Schichten gedeutet werden. Andererseits trägt die göttliche Natur etwas in die Identität Christi ein, das *analog* zu dem ist, was uns unsere soziale Einbettung (als Schritt über die bloß biologischen und psychologischen Grundlagen unserer Existenz hinaus) für unsere personale Identität einbringt.

Die hier vorgestellte, dritte Analogie hat aber noch eine bemerkenswerte Rückseite: Wer die biblische Fundierung der Selbstmanifestation Gottes in Christus ernst nimmt, wird zugeben müssen, dass man sich der Einheit und Identität des Lebens Christi nicht nähern kann, wenn man die narrative Dimension eben dieses Lebens vollkommen ausklammern wollte. Offensichtlich reichen bei dem Versuch skizzenhaft darzulegen, was es *bedeutet*, gleichzeitig wirklich göttlich und wirklich menschlich zu sein, abstrakte metaphysische Modelle allein nicht mehr aus, weil sie uns so oder so nur über die Voraussetzungen und Bedingungen informieren können, die im Abstrakten eine Identität rahmen, nicht aber über den Inhalt der Identität selbst. Wenn man demgegenüber einmal die Unverzichtbarkeit des Erzählens eingestanden hat, gerade um den *Inhalt* der Einheit im existenziellen Lebensvollzug verstehen zu können, eröffnet sich fast von selbst eine neue Option: Wir können die hypostatische Union auch als eine *Geschichte*,

als ein *erzählendes* Evangelium betrachten, in dem die identitätsstiftenden Faktoren einer konkreten menschlichen Natur von den Eigentümlichkeiten der inneren Bestimmung des Logos überschrieben, aber nicht ausgelöscht werden, so dass eine formale Selbigkeit zwischen dem Menschen Jesus von Nazareth und der Selbstmanifestation Gottes in seinem ewigen Wort angezeigt ist, die narrativ in den Erzählmustern des Offenbarungs- und Heilshandelns Christi sichtbar wird. Wenn Leben und die Bestimmung lebendiger Identität, wie Schechtman herausstellt, die soziale und kulturelle Einbettung einschließt, dann müsste sich die Einheit eines Göttlichen und Menschlichen umschließenden Lebens auch in sozialen und kulturellen Gehalten zeigen, die schlussendlich nur durch bestimmte Erzählmuster erfasst werden können.

### 3. Ausblick

Georg Essen hat den ersten Konturen des hier vorgestellten Anliegens einen sehr harten Vorwurf gemacht: Er meinte, in dem Konzept einer Überschreibung von Identitäts- und Individuationsfaktoren eine nur wenig verschleierte Form des Apollinarismus (oder gar eines Monophysitismus) wiederzuerkennen.<sup>49</sup> Und in der Tat ist dieser Vorwurf als Anfrage auch ernst zu nehmen: Hört sich der ganze Versuch – vermittelt über die Analogien – für den theologischen Hausgebrauch womöglich so an, als würde am Ende des Tages aller gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz ein zentrales Element der konkreten menschlichen Natur sozusagen herausgebrochen und durch ein göttliches Element ‚ersetzt‘ werden? Bleibt in solch einem Szenario von der konkreten menschlichen Natur Christi überhaupt noch etwas übrig, wenn sie in das Gravitationsfeld göttlicher Identitäts- und Individuationsfaktoren gebracht würde?

Der angedeutete Vorwurf sei hier behutsam zurückgewiesen. Bevor eine klärende Abgrenzung zum genannten Problem erfolgt, sei – mit dem Blick auf die Auswahl der Optionen – aber noch ein Schritt auf eine sozusagen wissenschaftstheoretische Meta-Ebene erlaubt. Denn kein für die Christologie in Dienst gestelltes Modell kommt ohne Folgekosten aus. Auch der sicherlich ingeniöse Vorschlag Georg Essens hat einen Preis zu zahlen. Sein Ansatz stellt eine Variante einer durchaus bemerkenswerten, aber doch als solcher noch erkennbaren Version der *Abstract Nature*-Sichtweise<sup>50</sup> dar, die dazu neigt, die menschliche Natur Christi in ein loses Bündel von Eigenschaften aufzulösen, die dank der Person des Logos als einer sozusagen externen Gravitationskraft verbunden werden.

<sup>49</sup> Vgl. G. ESSEN: Die Offenbarung Gottes, 73–100, bes. 98–99; Fn. 56–57.

<sup>50</sup> Vgl. Th. SCHÄRTL: Die Freiheit Jesu, bes. 243–245 und 256–259.

Darüber hinaus muss Georg Essen ein *kenosistheologisches* Denkmodell benutzen, um die menschliche Natur Christi vor all jenen metaphysischen Bedrohungen zu schützen, die von einer im Prinzip immer übermächtigen göttlichen Natur ausgehen. Und gerade an diesem Punkt ließe sich derselbe Axthieb vollführen, mit dem auch Essen ausholte, insofern sich fragen lässt, ob die *Abstract Nature*-Theorie nicht von sich aus dazu neigt, das voll-umfängliche Menschsein Christi *grundsätzlich* dadurch zu gefährden, dass ein externer göttlicher Träger die eigentliche Gravitationskraft darstellt, die die menschlichen Eigenschaften Christi zu einer Einheit zusammenführt. Zudem ließe sich fragen, ob die kenosischristologische Perspektive überhaupt eine gangbare Option ist<sup>51</sup> – zumal dann, wenn wir nach wie vor davon auszugehen haben, dass es in Anbetracht der Integrität der Heilsgeschichte und der einen selbstvermittelnden Offenbarung Gottes in Christus immer der Logos selbst bleiben muss, der sich uns auch in der Zeit präsentiert.

Auf der anderen Seite besteht eine grundlegende offenbarungstheologische Übereinstimmung zwischen dem, was Georg Essens eigenen Entwurf motiviert hat, und den Anliegen, aus denen sich die hier skizzierten Vorschläge speisen: Es geht um die echte Einheit der Offenbarung Gottes in Christus als einer Selbstmitteilung und Selbstmanifestation Gottes, welche voraussetzt, dass die eine Offenbarung nicht ‚zwei‘ Söhne als Akteure kennt, sondern in letzter Instanz immer nur den einen Logos Gottes. Dieser Gedanke muss so ernst genommen werden, dass wir einen Punkt der Eung in der hypostatischen Union zu benennen imstande sind, der über ein bloßes Bekenntnis zur Einheit der Naturen hinausgeht, was schlicht voraussetzt, dass Jesus der Christus keine parallel geführten, zweigleisig strukturierten Identitäten hat, sondern auch als Mensch der eine Logos Gottes ist.

An die Stelle eines *großflächigen* Gott-Welt-Zuordnungs-Modells, in welchem sich das Göttliche durch Selbstrestriktion als Menschliches ausgeben kann – ein ebenso faszinierendes wie auch zu Gefahren neigendes Bild –, bevorzugt die hier vorgelegte Skizze die Feinmechanik einer individuations- und identitäts-ontologischen Faktorenanalyse. Wo anders als auf der Ebene solcher individuations- und identitäts-ontologischer Faktoren soll der Punkt der *Einung* der Naturen gesucht werden, wenn er auf der Ebene der (einander zumindest konträr gegenüberstehenden) menschlichen bzw. göttlichen Eigenschaften nicht entdeckt werden kann (oder darf)? Wenn gelten kann, dass die in Rede stehenden Identitäts- und Individuationsfaktoren immer nur *teilweise* ein Konstitutivum einer konkreten Natur sein können, damit diese nicht sofort und automatisch auch eine individuelle personale Existenz bildet, dann ist die nicht auslöschende

<sup>51</sup> Vgl. Th. SCHÄRTL: Die Freiheit Jesu, 264–266; T. PAWL: Conciliar Christology, 106–113; vgl. grundsätzlich auch Th. MARSCHLER: Kenosischristologie, 101–128.

Überschreibung und Neukonfiguration von Individuations- und Identitätsfaktoren auch keine Kupierung oder gar Zerstörung der konkreten Natur, sondern setzt sozusagen dort ein neues Element existenziellen Lebensvollzugs ein, das unter anderen Umständen von der Eigenart endlichen Personseins getragen worden wäre.

William Craigs Ansatz mag als Beispiel dafür dienen, wie man im Rahmen des Kompositionsansatzes in apollinaristische Fahrwasser gerät. Für Craig ist eine Zwei-Söhne-Christologie nur dadurch zu vermeiden, dass wir davon ausgehen, dass der Logos in der Inkarnation ein akteurshaftes Zentrum im Menschen Jesus ‚ersetzt‘. Vom historischen Apollinarismusvorwurf versucht sich Craig aber dadurch freizusprechen, dass er im Logos all jene Elemente einer menschlichen psychologischen Ausstattung und einer menschlichen akteurshaften Zentriertheit (präexistent) vorgeprägt sieht, die auch für Menschen per se den Unterschied zum Tiersein und zu anderen Lebewesen markieren sollen.<sup>52</sup> Die Apollinarismusgefahr wird für Craig aber insbesondere dadurch doch zum Problem, dass er nicht umhinkommt, die Einung mit dem Logos in einer robusten Weise dingfest machen zu wollen: etwa als die durchaus dichte Schicht einer psychisch-mental-Verfassung, die das Tun und Handeln des Menschen Jesus ermöglicht und anleitet. Nimmt man Craigs Vorschlag als Musterbogen für eine reale Apollinarismusgefahr, dann lässt sich der hier skizzierte Vorschlag von einem vergleichbaren Verdacht doch noch freisprechen, weil hier nur eine formale Selbigkeit des Menschen Jesus mit dem Logos formuliert wurde, die über die Feinmechanik der Individuations- und Identitätsfaktoren ausbuchstabiert wurde, nicht aber über die robusten Gehalte bestimmter Eigenschaften, die echte Ebenen und Bereiche einer konkreten Natur darstellen. Auch das Seelenleben Jesu ist – vor diesem Hintergrund in Abgrenzung zu Craig ausgedrückt – ein echt menschliches, das aber in der Beziehung zum Vater in einen neuen, seine Identität und Individualität betreffenden ‚Kontext‘ gestellt ist. Wie sich dieser andere, Individualität und Identität prägende Kontext konkret für Jesus anfühlte, mag uns freilich weitgehend verborgen bleiben oder nur im Angeld jener Erfahrungen, die uns einen Durchbruch zum Göttlichen anzeigen, ahnungshaft erschlossen sein.

<sup>52</sup> Vgl. W. L. CRAIG/J. P. MORELAND: Foundations, 608–610.

## Literatur

- BROWER, Jeffrey: *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford 2014: Oxford University Press.
- BROWER, Jeffrey E./REA, Michel: *Material Constitution and the Trinity*, in: Th. McCall/M. Rea (Ed.): *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford 2009 (RP 2013): Oxford University Press, 263–292.
- BROWN, Christopher M.: *Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles about Material Objects*, New York 2005: Continuum.
- CRAIG, William L./MORELAND, James Porter: *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove 2003: Inter Varsity Press.
- CRISP, Oliver: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- CROSS, Richard: *The Metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002: Oxford University Press.
- ESSEN, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001: Pustet.
- ESSEN, Georg: *Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dogmatisches Kriterium für die Terminologie der Trinitätslehre. Christologische Auswege aus trinitätstheologischen Sackgassen*, in: J. Knop/M. Lerch/B. Claret (Hg.): *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Festschrift für K.-H. Menke, Regensburg 2015: Pustet, 73–100.
- HÜBNER, Reinhard M.: *Die eine Person und die zwei Naturen – Der Weg zur Zweinaturenlehre*. In: R. M. Hübner.: *Kirche und Dogma im Werden*, hrsg. von R. Kany, Tübingen 2017: Mohr Siebeck, 439–463.
- LEFTOW, Brian: *Against Materialist Christology*, in: C. P. Ruloff (Ed.): *Christian Philosophy of Religion. Essays in Honor of Stephen D. Davis*, Notre Dame 2015: University of Notre Dame Press, 65–94.
- LEFTOW, Brian: *A Timeless God Incarnate*, in: St. D. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Ed.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford University Press, 273–299.
- LEFTOW, Brian: *Composition and Christology*, in: *Faith and Philosophy* 28 (2011), 310–322.
- LEFTOW, Brian: *The Humanity of God*, in: A. Marmodoro/J. Hill (Ed.): *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011: Oxford University Press, 20–44.
- MARSCHLER, Thomas: *Kenosischristologie. Strukturen und Probleme*, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.): *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Festschrift für K.-H. Menke, Regensburg 2015: Pustet, 101–128.
- MERRICKS, Trenton: *The Word Made Flesh. Dualism, Physicalism, and the Incarnation*, in: J. Loose/A. Mengue/J. P. Moreland (Ed.): *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, New York; Oxford 2018: Wiley Blackwell, 452–458.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford 2016: Oxford University Press.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Extended Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford 2019: Oxford University Press.
- RAHNER, Karl: *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: K. Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln; Zürich; Köln <sup>5</sup>1967: Benziger, 137–155.

- ROTA, Michael: Substance and Artifact in Thomas Aquinas, in: *History of Philosophy Quarterly* 21 (2004), 241–259.
- SCHÄRTL, Thomas: Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Theologie Raymund Schwagers, in: J. Niewiadomski (Ed.): *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg i. B. u. a. 2017: Herder, 230–293.
- SCHÄRTL, Thomas: The Burden of Freedom. The Interference of Libertarian Freedom and Philosophical Theology, in: K. von Stosch u. a. (Hg.): *Streit um Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn; Leiden 2019: Schöningh, 161–190.
- SCHECHTMAN, Marya: *Staying Alive. Personal Identity, Practical concerns, and the Unity of a Life*, Oxford 2014: Oxford University Press.
- SENROR, Thomas: 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 the Incarnation, in: St. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Ed.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002: Oxford University Press, 197–218.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*. Ed. Leonina, Vol. I–V; Madrid 1978f.: Universität Salamanca.
- THOMASSON, Amie L.: *Fiction and Metaphysics*. Cambridge 1999: Cambridge University Press.
- TUOMELA, Raimo: *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- VOIGT, Uwe: Wie ist es, ein Mikrosubjekt zu sein? Ein mesopsychistischer Versuch zum Thema Geist-Erfahrung, in: M. Negele/J.-L. Propach (Hg.): *Geist-Erfahrung. Ein Beitrag zu einem Erfahrungsbegriff für die Geisteswissenschaften*, Würzburg 2019, 61–78.
- WEISBERG, Michael: *Simulation and Similarity. Using Models to Understand the World*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- WHITE, Thomas Joseph: *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, Washington DC 2015: The Catholic University of America Press.

Timothy Pawl

## The Metaphysics of the Incarnation: Christ's Human Nature

My goal in this chapter is to show that two disputes in the interpretation of orthodox, traditional Christology can be resolved in a somewhat surprising manner. The resolution I offer is by means of careful definitions and the drawing of distinctions. It is positively scholastic (as if there were any other way to be scholastic). My hope is that at the end, people on both sides of both disputes will be able to say, "yeah, that sounds right to me." If they can say that, then we've made considerable headway in our discussion of the ontology of Christ's human nature.

First, there is debate about what ontological category our Lord's assumed human nature falls into. Is it a shareable, universal, abstract thing? Is it a concrete, particular thing? On most contemporary ontologies, this distinction – between the abstract and the concrete – marks out one of the highest metaphysical divisions. Those things that are abstract – for instance, sets, properties, and propositions – and those that are concrete – for instance, trees, dogs, and cars – are about as far apart as two sorts of things can be. And yet the ontology of Christ's human nature is so contested that there isn't even agreement over whether it falls into one of these categories or the other.

Second, there is debate about what predicates we can say of what we might call Christ's *human element*, the physical thing that was hung on a cross, gestated in the Blessed Virgin Mary's womb, etc. Even among the concrete-nature theorists, there is dispute about whether what we might call "robust" predicates can be said of it: such as "hung," "bled," or "visible," or, more contestedly, "wills," or "acts." If you have an acting, willing thing there *in addition to* the Word, don't you have an additional person there? And if so, aren't you a dirty, filthy, stinking, lowdown, ignorant, mouth-breathing, contemptuous, lousy Nestorian?

At first, it can appear that there is hardly any room for any agreement between those who think that his human nature is concrete and those who think it is abstract. Likewise, for those who disagree on the legitimacy of asserting robust predicates of Christ's human element. I argue that there is far less disagreement in these debates than it appears.

## 1. Abstract or Concrete Natures

The Word assumed human nature. Was that nature a property or set of properties – that is, an abstract thing? Or did the Word, instead, assume a concrete thing – a flesh and blood entity? I have given reasons elsewhere<sup>1</sup> for thinking that the early ecumenical councils, when writing of the assumed human nature, imply that it was a concrete nature that was assumed. These reasons revolve around the ways the councils refer to the human nature – they call it “flesh enlivened by a rational soul”<sup>2</sup> – and the predicates they say of the nature – for instance: “hung”, “bled”, and “wills”<sup>3</sup>. I will not rehearse those arguments again here.<sup>4</sup>

Rather, here I will argue that there is much less distance between abstract and concrete models of the incarnation than we might otherwise be inclined to believe. In fact, I think the main differences might come down to two. The first difference is that the abstract model requires commitment to abstract properties, which the concrete model does not. The abstract view, then, commits one to more than the concrete view does. (But wait, the pedants in the room perk up, the concrete view commits us to existing individual instances of humanity! There is parity of commitment here, unlike many a love story. In reply, this is true, but I was assuming that you and I, humans the both of us, were already stuck with a commitment to individual instances of humanity.) Commitment to abstracta may not be a cost, since many will think that there’s enough independent reason to affirm the existence of abstracta. Even if not a cost, it is the first difference between the two views.

The second difference comes down to a merely linguistic dispute about what we ought to call, for lack of a sufficiently neutral word, the *human element* of Christ. By this I mean the element that passed through Mary before three nails passed through it, the element which chewed food, created spittle, took in and exhaled air, and so on. As a proponent of the concrete nature theory, I’m inclined to think that the human element is the concrete, assumed human nature. But the abstract nature theorist will think that the term “human nature” refers to the property or set of properties, whereas the human element is something else: perhaps the body, or body and soul of Christ.

What must an orthodox Christian say about the human element of Christ? Many things, but at least these three. First, there must be one! Moreover, it must be like

<sup>1</sup> See T. PAWL: In Defense of Conciliar Christology, 39–41.

<sup>2</sup> N. TANNER: Decrees of the Ecumenical Councils, 41.

<sup>3</sup> N. TANNER: Decrees of the Ecumenical Councils, 81, 129.

<sup>4</sup> For more on this distinction between concrete and abstract natures, see: O. CRISP: Divinity and Humanity, 41; C. DUBRAY: Nature; J. JEDWAB: Timothy Pawl. In Defense of Conciliar Christology; A. PLANTINGA: On Heresy, Mind, and Truth, 184.

unto my human element, save for sin. On pain of Docetism, it cannot be a mere hologram, but must be a real body. It must contain real blood, not phony blood, which was shed for the world. Second, on pain of Apollinarianism, it must contain a soul. That soul, as Cyril claims in calling the nature that the Word assumes “flesh enlivened by a rational soul,” is not itself the Word, but rather a part of that to which the Word is united in the hypostatic union. The human element, as the second ecumenical council held at Constantinople claims, includes both flesh and a rational and intellectual soul.<sup>5</sup> Third, the human element must not itself be a person or supposit (hypostasis), on pain of Nestorianism. It is this third requirement for orthodox Christology that leads some people to question the permissibility of predicating robust predicates of the human nature. For, as mentioned above, if we say that the human nature or the human element thinks and feels, aren’t we committing ourselves to an additional thinker or feeler beside the Word? And wouldn’t *that* be a recipe for Nestorianism?

The disagreement, then, between the abstract- and concrete-nature views is not one concerning whether Christ had a human element, or whether it included both body and soul, or whether it was a person. Those intending to think with the tradition of the church will grant a human element of Christ that is not a person or a supposit, but is real, authentic, and composed, as our own human element, of flesh and blood, body and soul. The disagreement comes to whether or not that human element is the assumed human nature, or whether the human nature referred to by the councils is something else. For the concrete view, the human element and the human nature are the same. For the abstract view, they are distinct.

Notice that neither the abstract nor the concrete theory of human nature must preclude the other, when we make clear what sort of nature we are referring to. In fact, Brian Leftow<sup>6</sup> has argued that the Word becomes incarnate in a concrete human nature if and only if the Word begins exemplifying the abstract human nature.<sup>7</sup> Leftow’s claim is stronger than I need for my point here. He claims actual bi-conditional implication, whereas I just need joint com-possibility. The concrete nature theorist can say that the Word becomes incarnate in the human element of Christ, and that the Word also enters into an instantiation relation with the abstract object, Humanity. The very same words can be spoken by an abstract nature theorist.<sup>8</sup> Aside from the small matter of the commitment to abstracta – a

<sup>5</sup> See N. TANNER: *Decrees of the Ecumenical Councils*, 115.

<sup>6</sup> See B. LEFTOW: *A Timeless God Incarnate*, 279.

<sup>7</sup> See also: W. HASKER: *A Compositional Incarnation*, 434f.; B. LEFTOW: *A Timeless God Incarnate*, 278; A. MARMODORO: *Modeling the Metaphysics of the Incarnation*, 101.

<sup>8</sup> It is true that there are independent reasons some traditional thinkers will give for the impossibility of a divine person entering into an instantiation relation. Perhaps it infringes upon divine aseity or divine simplicity. I mention this here only to flag the unsurprising

matter I will set aside for the remainder of this chapter – the difference is verbal. Here I don't mean to trivialize the difference. Verbal disputes concerning conciliar claims are dangerous; you can get lit on fire for them!

That said, it seems to me that once we get clear on precisely what we mean by the term "human nature" and once we are careful with our disambiguating, there's nothing much that hangs on this particular dispute in the metaphysics of the incarnation. The abstract and concrete theorists can each paraphrase their claims in terms of the human element of Christ and the abstract universal, Humanity. When doing so, and when avoiding discussion of the term "human nature," they are in broad agreement about incarnational doctrine – or, at least, they *can be* in broad agreement.

What ought we to do then, about these distinct terms and their usage? It is lamentable that we have two ontologically radically different theories of Christ's human nature. The situation is rife for category mistakes and equivocation. We have a similar problem with other terms in this debate, for instance, the name "Jesus," which is sometimes used to name the human element assumed by the Word, sometimes used to name the person of the Word, and sometimes used to name an object composed of the person and the human element. (The middle usage, the term as name of the person, is the traditional usage.) When a particular term doesn't make a difference to a debate, it isn't bad policy to make a gift of the disputed term to one's interlocutor. For many, though, thinking and speaking with the mind of the historic church is no trivial matter. So, I'm not willing to forego what I take to be the conciliar use of the term – the concrete usage – as I would forego a certain usage of a term in other contexts for dialectical precision. Given that I wish to speak and think with the mind of the church, and that the church, on my view, uses the term concretely, I am loathe to give up that usage. But I'm content to make my meaning clear by distinguishing senses of the term "human nature."

Disambiguation and specification have shown that surface-level disagreement between these two theories of Christ's human nature happily give way to broad potential for agreement in metaphysics, if not in nomenclature. In the next section, I hope to show that similar disambiguation and specification can yield agreement on another contested issue: what predicates we can aptly say of the human element of Christ?

fact that independent commitments to certain attributes of God will preclude some views of how the metaphysics works for incarnation.

## 2. Can We Predicate Anything at all of Christ's Human Nature?

For the remainder of this paper I will be focusing on the human element of Christ. I will also be referring to that human element as Christ's concrete human nature. This will not negatively affect any of my reasoning. Even the ardent proponent of the abstract-nature theory can readily admit that, as his opponent (me) uses the term, "Christ's concrete human nature", refers to "Christ's human element". He might lament my usage, but he will know the usage well enough to know what it refers to. To my mind, this is one upshot of the argumentation that concluded Section 1 above.

Whatever we think of Christ's human element, the concrete human nature, it is clear that we have to say *some* things about it.<sup>9</sup> To see why, consider an analogy from the doctrine of divine ineffability. It has been attacked, unjustly, I think, for being self-referentially incoherent. The argument goes as follows: if a thing is ineffable, then nothing can be truthfully thought about it; for, were something thought truthfully about it, it would be effable, in at least that one way. But if nothing can be truthfully thought about a thing, then "is ineffable" cannot be truthfully thought about it. And so, we can conclude that if a thing is ineffable, it is not ineffable. Thus, the doctrine of divine ineffability is false.<sup>10</sup>

The problem with that argument is that it starts with an unduly strong notion of ineffability. Ineffability does not require that *nothing can be truthfully thought of a thing*. The initial conditional of the argument is false, so the argument to the falsehood of divine ineffability is unsound.

So likewise, I think, when we consider what can truthfully be thought of the human nature of Christ. It can't be true that there is *nothing* we can truthfully say or think of it. The assumed human nature is not more mysterious than God! Moreover, we can say that it is a *nature*, and furthermore, a *human* nature, after all. There's debate, as we've seen, about whether that nature is abstract or concrete. But so far as I know, no one has entered the fray to say that it must be *neither* abstract nor concrete, owing to the fact that to say that it is either is to say

<sup>9</sup> For a very good discussion of the different views that the medievals had on this topic, see M. MCCORD ADAMS: *What Sort of Human Nature?*

<sup>10</sup> Logically, the argument can be put as follows with slight modification. If something is ineffable (IE), then it cannot be truthfully thought to be anything ( $\sim$ TT). But if  $\sim$ TT, then it cannot be truthfully thought to be ineffable ( $\sim$ TTIE). And, if  $\sim$ TTIE, then  $\sim$ IE. By hypothetical syllogism, if IE, then  $\sim$ IE. Furthermore, the following is an obvious truth: If  $\sim$ IE, then  $\sim$ IE. And another obvious truth is that either IE is true or it is false: IE or  $\sim$ IE. From these three last claims (IE or  $\sim$ IE; if IE then  $\sim$ IE; if  $\sim$ IE then  $\sim$ IE), we have a dilemma argument for the conclusion:  $\sim$ IE.

something of the nature, and nothing can be said of the nature. Even here we see the same difficulty that plagued the ridiculously strong doctrine of divine ineffability loom yet again: in saying that Christ's human nature is neither abstract nor concrete, wouldn't we be saying something *true* of it?

The proper question, then, isn't "can we truthfully say or think *anything at all* of the assumed concrete human nature?" We know that we can. It is "a nature"; it is "human"; it is "concrete" or it is "abstract"; etc. The question is, "which things can we say of it, and why can we say those things and not other things?"

### 3. The Predicates Apt of Christ's Concrete Human Nature

Here is a perfectly true and spectacularly unhelpful answer to the previous question: we can predicate those predicates of Christ's human nature that it satisfies the aptness conditions for, and we can say those things and not others because the human nature does not satisfy the aptness conditions for those other predicates. For this spectacularly unhelpful answer to muster a bit of helpfulness, we need to say more about the aptness conditions for predicates.

The first thing to say about predicates is, as I've said before, predicates are a messy affair.<sup>11</sup> We can stipulate meanings for new predicates with an ornery, mischievous eye toward creating a counterexample to any general principle one cares to give that is supposed to show that all predicates behave a certain way. So we ought not to go looking, generally, or in Christology specifically, for some universal and helpful ontological aptness condition for all predicates. We will only be disappointed if we think that for Christ – or anything else – there is some metaphysically enlightening right side of the following biconditional fragment: "For every predicate, Christ fulfills the aptness conditions for it if and only if..."

Instead of starting with the universal ontological conditions for predicate aptness and working our way down to the individual examples we have from scripture and councils, we will make more headway starting from the concrete examples and working our way upward, so to speak, to different ways one might understand the aptness conditions.<sup>12</sup> We can do this by considering the predicates apt of the natures of Christ, and the predicates apt of the person but not natures.

The councils predicate of the assumed human nature what we might think of as *physical* predicates, as when Leo, in his Tome to Flavian from the Council of

<sup>11</sup> See T. PAWL: In Defense of Conciliar Christology, 135f., see also T. PAWL: Conciliar Christology and Consistency.

<sup>12</sup> This is the methodology I employ in T. PAWL: Conciliar Christology and Consistency.

Chalcedon, predicates of the human nature that it hangs and was pierced.<sup>13</sup> They predicate *intellectual* predicates of the human nature, as when the same Leo writes that the human nature says (*dicere*) “the Father is greater than I.”<sup>14</sup> They predicate *volitional* predicates of the human nature of Christ in the Exposition of faith from the Third Council of Constantinople, which says of the human nature that it wills. The Third Council of Constantinople, itself the sixth Ecumenical Council, says the following about the natures of Christ and their operations:

“[T]he difference of the natures being made known in the same one subsistence in that *each nature wills and performs the things that are proper to it in a communication with the other*; then in accord with this reasoning we hold that two natural wills and principles of action meet in correspondence for the salvation of the human race. (emphasis added).”<sup>15</sup>

Here the conciliar fathers claim that each nature does what is proper to it, and it does this activity in communication with the other nature. The nature, though, *does*. It *performs*. It *acts*. As Fr. Kenneth Baker writes of the traditional understanding of the conciliar terms,

“A nature is understood by philosophers and theologians to be a principle of operation. A nature then is active through its powers – it causes things to happen in the real world.”<sup>16</sup>

We see in the conciliar texts, then, reason to assert some robust predicates of the concrete human nature.

Just as the councils have predicates they explicitly assert of the human nature, they also have predicates they explicitly preclude of the human nature. The most obvious examples of this are “person” and “hypostasis,” which in response to the Nestorian controversy the fathers explicitly precluded of the human nature of Christ. For another example, consider the predicate, “man.” Was Christ’s human nature itself aptly predicated by the term “man,” as the *assumptus homo* theorists thought? Or, rather, is it only the person who is the man, not the assumed concrete nature as well? The *assumptus homo* view was condemned, and so is not a viable option for traditionally-minded theologians. The Word didn’t assume a man, for then there would be two men in the incarnation, one too many. Rather,

<sup>13</sup> “So if he accepts the Christian faith and does not turn a deaf ear to the preaching of the gospel, let him consider what nature it was that hung, pierced with nails, on the wood of the cross” (N. TANNER: Decrees of Ecumenical Councils, 81). The content of this paragraph follows closely reasoning I’ve given elsewhere; see T. PAWL: In Defense of Extended Conciliar Theology, 28–30.

<sup>14</sup> “Likewise, it does not belong to the same nature to say *I and the Father are one*, and to say *the Father is greater than I*” (N. TANNER: Decrees of Ecumenical Councils, 80).

<sup>15</sup> N. TANNER: Decrees of Ecumenical Councils, 129f.

<sup>16</sup> K. BAKER: Jesus Christ, 37.

only Christ is a man. How, then, ought we to understand the aptness conditions for being aptly predicated by the term, “man”?

Here, as is true for every question on any topic whatsoever, we might with profit turn for help to St. Thomas Aquinas. Aquinas writes:

“Now this word “man” signifies human nature, as it is in a suppositum [...]. And hence it cannot properly be said that the Son assumed a man, granted (as it must be, in fact) that in Christ there is but one suppositum and one hypostasis.”<sup>17</sup>

Here we might paraphrase Aquinas as follows:

“man” is apt of X iff

X is a supposit and X has a concrete human nature.

I will let “has” in the aptness conditions I provide in this chapter mean either “is” or “includes by way of assumption,” or “includes by way of however-it-is that the divine persons have the divine nature.” The Son of God and Peter, then, both count as man in the exact same sense of the term, insofar as both are supposits that have a human nature.<sup>18</sup> We can think of the predicate “man” as a *suppository* predicate – that is, it requires that whatever is aptly predicated by it be a thing that is a supposit. Other suppository predicates are “person” and “hypostasis” as said above. For one final example, as de Aldama and Solano write, “‘Adoption’ in the usual sense belongs to a person but not to a nature.”<sup>19</sup>

Just as there are *suppository* predicates, there are also predicates that do not require their linguistic subjects to be supposits. That is, the predicate is *neutral* with respect to whether that which it is said of is a supposit. I provided physical, intellectual, and volitional Christological examples of *non-suppository* predicates concerning the human nature a few minutes ago. Examples abound from the divine side as well. For instance, the fathers at Ephesus “all confess that the Word of God is impassible,” while the fathers at Chalcedon claim it to be a heresy to assert that “the divine nature of the Only-begotten is passible”.<sup>20</sup> On conciliar usage, both the Word and the divine nature are impassible. Here we might understand the truth conditions for being impassible as follows:

<sup>17</sup> T. AQUINAS: ST III. q.4 a.3 resp.

<sup>18</sup> Aquinas thinks that Christ and other humans are “human” in a univocal sense see ST III. q.2 a.5 resp. and QDdeUnione a.2 ad 2 & 4.

<sup>19</sup> J. ALDAMA: *Sacrae Theologiae*, 223.

<sup>20</sup> N. TANNER: *Decrees of the Ecumenical Councils*, 72f.; N. TANNER: *Decrees of the Ecumenical Councils*, 84.

“impassible” is apt of X iff

X has a nature that cannot  
be causally affected.<sup>21</sup>

Similar aptness conditions can be given for other predicates said both of the divine nature and the persons (e.g., necessary, eternal, immutable).

Notice that both the example aptness conditions I give above, for “man” and “impassible,” require some nature to be a certain way – to be human, or to be not causally affectable. Don’t get excited and think we’ve found a metaphysically illuminating requirement for predications – that they say a nature has to be a certain way. The devious counterexample machine will point out that “valid” is a predicate we say aptly of arguments, and that predicate doesn’t require any concrete nature to be a certain way. Similarly, potholes are large; sin is evil, courage is a virtue, etc, etc. – powering down the counterexample machine is difficult once you’ve flipped the power switch.

In my view, the debate between those who think that the human element cannot have robust predicates said of it and those who think that the human element can have robust predicates said of it might, like the debate between concrete- and abstract-nature proponents, come down to a merely terminological dispute. Let’s consider a case study, focusing on a predicate that is particularly contested.

#### 4. The Activities of Christ’s Human Nature: Willing as a Case Study

Consider the predicate “wills,” which the councils say of Christ’s human nature and scripture says of Christ himself. We might note that, in addition, it isn’t unheard of to say that the faculty of will is the thing that does the willing. Writing concerning different topics but in a similar vein, Aquinas says:

“We may therefore say that the soul understands, as the eye sees; but it is more correct to say that man understands through the soul.”<sup>22</sup>

We have, then, three uses of the term “wills” – one said of the person, one of the nature, and one of the faculty – and it is an open question whether the meanings are the same in each case. There are various ways one might give the truth conditions for the term “wills.” Here are three such aptness conditions:

<sup>21</sup> I spell this view out in great detail in: T. PAWL: *Solution to the Philosophical Problem of Christology*; T. PAWL: *In Defense of Conciliar Christology*, chap. 7; T. PAWL: *Problem of Incompatible Predications*.

<sup>22</sup> T. AQUINAS: ST I.75.2 ad 2.

Suppository:

“wills” is apt of X when (i) *X is a supposit* and (ii) *X has some active faculty the activity of which is to desire the good.*

Non-Suppository:

“wills” is apt of X when *X has some active faculty the activity of which is to desire the good.*

Faculty:

“wills” is apt of X when *X is identical to an active faculty the activity of which is to desire the good.*

Now, we can go to work on these definitions with the hammer and tongs of counter-example. That’s a valuable service to philosophical theology, no doubt. For this context, though, the exact wording isn’t my primary point. Perhaps the activity of the will can be described in a way better than functionally with an eye toward its goal. Perhaps Divine Simplicity would cause problems for such definitions. (Would the divine nature count as willing in both the non-suppository and the faculty meaning?) My primary point has to do with the *logical relations among* these potential aptness conditions.

As those terms are defined, “wills” can be said in the first two senses of the person, Jesus Christ; in the second sense of the assumed concrete nature; and in the third sense of the faculty of will in the assumed concrete nature.<sup>23</sup>

Given these different understandings of what it is to will, we can see that there may not be much difference between the views of those who deny robust predicates of Christ’s human nature and those who do not. For instance, both will say that only the person wills in the suppository sense of the term, and only the faculty wills in the faculty sense of the term. Moreover, both *could* say that the assumed human element of Christ wills in the non-suppository sense of the term. Or at least I think they both *could*. The councils use the language of the nature willing. A traditionally-minded person needs *some* way of understanding that. I suspect the non-suppository sense is as good a way as any to understand it. Likewise, we can say the human nature bleeds or is pierced in a non-suppository sense

<sup>23</sup> We can make similar distinctions concerning whether the will or the person is *free*, too. For some work on this issue, see: T. PAWL/K. TIMPE: Freedom and the Incarnation, 743–756; T. PAWL: In Defense of Extended Conciliar Christology, chap. 5.

of those terms. It isn't needful to spell out what exactly it is to bleed or to be pierced at this point. For the aptness conditions for these predicates that are put forward by the opponent of robust predications will be composed of two elements: the part that spells out what it is to bleed, and the part that requires the predicate only to be apt of supposits. The proponent of robust predicates of Christ's human element can then keep the first part – the analysis of bleeding – and drop second part – the supposit requirement. And, in fact, we already do use such terms as “bleeds” and “pierced” of non-supposits, as when I made both apt of my hand with a hole-saw a few years ago.

Finally, consider the alternative here, if we aren't going to predicate any robust predicates of the human element of Christ. Suppose we have an error theory for the councils, on which they said very many predicates of the human nature, but they *didn't really mean any of it*. On such a supposition, we can ask concerning the human element of Christ, his assumed concrete nature, various questions. For instance, that human element – that flesh and blood composite of body and soul – was it ever located anywhere? Presumably, it was in Jerusalem at certain times. It, the nature, was in a desert at other times. After all, Christ, the person, was in these different locations at different times. In virtue of what, ontologically speaking, was he here but not there? Not in virtue of the divine nature filling space or changing locations. Rather, the common view is that he was in Jerusalem because his human element was located there. Moreover, it wasn't *everywhere* in Jerusalem, (leaving aside Luther's ubiquity doctrine). It was sometimes here and sometimes there.

According to Conciliar Christology, Christ was (and is) a living man. His human heart beat, his human lungs took in and expelled air. Christ was (and is) a rational animal. He, the person, had a real and properly functioning brain within his skull. He had a human mind and a human will. Those faculties were operational. They weren't merely there for show, but offline. As the fathers said at Third Constantinople, the nature *willed*. Likewise, his human mind wasn't inoperable. For many of the predicates people are hesitant to ascribe to Christ's human nature, the hesitancy comes from a fear that the predicate will imply that the nature is a person. If we could see that the predicate explicitly does not include such an implication, I believe that would go a long way toward alleviating such worries. And we have seen a way of using the term “wills” such that it does not imply that the nature of which the term is apt is itself a person.

## 5. A Formula of Union

The documents from the council of Ephesus include a Formula of union between two factions, one led by John of Antioch and the other led by Cyril of Alexandria. The Formula of union is a brief statement of faith, penned by John of Antioch, but intended to be acceptable to both factions, as indeed it was. In a similar spirit, it seems to me, that the abstract-nature theorist, the concrete-nature theorist, the friend of robust predications, and the foe of robust predications can assert the following paragraph in union:

“The Word, the Second Person of the Trinity, became incarnate in the human element of Christ – that flesh and blood composite of body and soul. As incarnate, the Word hung on a cross, bled, and willed the salvation of souls – all in the suppository sense of those terms. Moreover, Jesus’s human element, too, bled, was hung on a cross, and willed the salvation of souls – all in the non-suppository sense of these predicates.”

If I am right that all four types of views can affirm this brief paragraph, then it seems to me that the differences between these various views come down to language usage, and not deep disagreement about the ontology of the incarnation. There isn’t one thing that both groups point to with the term “human nature,” the ontological categorizing of which they disagree upon. Rather, there is one term, “human nature” which they each use differently. This equivocation surely can cause problems, but the problems are not problems of disagreement about the ontology of Christ’s human element. In the final section of this paper I will consider some objections to the views I have put forward.

## 6. Objections

### 6.1 *Objection 1: Distinctions where there are none.*

The problem here, claims an opponent, is that, in fine medieval tradition, I am drawing distinctions where there are none to be drawn. We’ve never needed a distinction between a thing that wills and a thing *that is a supposit* that wills. Sure, we might distinguish between the willer and the faculty by which he wills, and we might say of both the man and the soul (or brain or whatever) that it “wills.” But that’s different from saying, as I do here, that the nature and the supposit both will. Why should we grant such a distinction?

In reply, thinking within the conciliar bounds concerning Christology, we will need to add distinctions which, aside from Christology, we have no need to draw.

For instance, prescind from the assumption of natures, we've never had to distinguish between a concrete human nature and a human person. Nevertheless, *given* Conciliar Christology, we are stuck needing a distinction between being a human person and being a concrete human nature. Why *wouldn't* this distinction spill over into language? After all, it is language in which we draw our distinctions. Christ, but not his assumed human nature, is a man. And so, we need a way of understanding that term, "man," such that it is apt of Christ and not apt of Christ's assumed nature. This very distinction is the distinction we need for distinguishing between suppository predicates (like "man") and non-suppository predicates (like "pierced"). To summarize this reply: a distinction between suppository predicates and non-suppository predicates is needful for articulating Conciliar Christology. That's why it should be granted in this dialectical context. I am drawing distinctions where there are some to be drawn.

## *6.2 Objection 2: Why so many predicates?*

I've got too many predicates in the works here, says an objector. Why not omit the supposit predicates entirely. Instead of having one predicate for willing as a supposit and a *distinct* predicate for willing, whether or not the willer is a supposit, why not just have the latter predicate? In such a case, we can reduce some of the bloat of this theory but still describe the ontological situation equally well. Or, similarly, it sounds like Aquinas sees the human nature as an instrument or organ. As such, it is relevantly similar to a faculty. Why not just have the faculty definition of the predicate, "wills," and then drop the non-suppository predicate?

Three replies are warranted here, one general one, and then one for each of the two ways the objector suggest dropping predicates.

First, generally, the opponent here speaks from a desire for theoretical parsimony. Such parsimony, though, when it comes to predicates, is not necessarily a good-making feature of a theory. That's because predicates are easily constructible, and, in fact, they have been employed with various meanings in the history of the church. Where there are various predicates concerning important issues, the best thing to do is catalogue them and understand them, not try to reduce them out of the theory. Perhaps we could, eventually, collapse some predicates in the name of parsimony. But if not – if, say, "nature" is used in various inconsistent (non-collapsible) ways – then the best thing that we can do is work to understand those ways and how they affect the doctrine. They are data to be considered, not nuisances to be excised. If the predicate "nature" is used in, say,

four different ways, well, so be it. We are beholden to a history we cannot change but must do our best to understand.

Second, concerning dropping the suppository predicates, some predicates *require* a supposit condition to be apt of a thing, according to Conciliar Christology. For instance, there is no being a man without being a supposit. And so, Christ's human nature was not a man, precisely because it wasn't a supposit. The supposit condition, then, is needful in the predicate in question. The predicate, "man," including its supposit condition, isn't something that can just be dropped for parsimony's sake without causing problems for Conciliar Christology. The same goes for "person."

Finally, concerning dropping the non-suppository predicate, there is some wisdom here. But I'd prefer to drop the faculty usage and keep the non-suppository usage. Here's how I'd do it. I'd say that the word "has" in "has some active faculty" in the non-suppository sense of the term allows for "is identical to" as a way of having. In that case, every instance of the faculty usage would also be a non-suppository usage. Thus, we could drop the specific faculty usage meaning and make do with two predicates rather than three.

The reason I'm inclined to keep all three usages is that there is broad agreement on the faculty usage and the suppository usage in non-theological contexts, but these alone are insufficient to do the work I need to do. To do the work I intend to do, I need the third meaning. And since I need the third meaning, and the other two are already accepted, it seems that accepting all three is the way to go. I note, though, that if the reader chooses to follow the lead I spelled out in the preceding paragraph, that will not negatively affect my reasoning or conclusions in this chapter.

### 6.3 *Objection 3: Still too many willers*

Another objector claims that there are still too many willers in Christ. For even if there is – by definition – only one supposit that wills, there are still at least two things that will in the non-suppository sense. There's Christ and Christ's human nature. If I was right in my last section of response to Objection 2, where I claimed that it is possible to subsume the faculty meaning of "wills" to the non-suppository meaning, then there are *three* things here that will in that sense – the person, the nature, and the will. No matter how we wordsmith that's still one (or two) too many willers. The objector continues that it is true, as I use the terms, I am not committed to there being two persons there. But that's just an artifact of clever language choice, not the actual way things are. Call a dog's tail a leg and you no

longer have to speak of body parts called “tails.” But you don’t, just by clever wordplay, change the reality about dogs. They aren’t five-legged in the most important sense, even if, by stipulation, you get to truthfully say that they are.

In reply, I have too many willers in my view *for what*? For consistency with Conciliar Christology? That would surprise me, insofar as the texts of Conciliar Christology require predicating “wills” of both the person and the nature. Too many willers to avoid Nestorianism? If so, what is the argument? It will have to show that if we start with the human nature being a willer in the non-suppository sense of the term, then the human nature is a willer in the suppository sense of the term. That is, the argument would have to go from “Christ’s human nature *has some* active faculty the activity of which is to desire the good” to “*Christ’s human nature is a supposit and (ii) it has some* active faculty the activity of which is to desire the good. Such an argument requires one to show from a conjunct, that a larger conjunction is true. I’m not saying that such an argument is impossible. For instance, you might think that you can get from “the ball is red” to “the ball is red and the ball is colored.” That said, we need some reasoning for why the non-suppository understanding of “will” implies the suppository understanding. I don’t see how such an argument would go. And so, I do not feel pressure from this objection to revise the suggestions I’ve made in this chapter about the ways in which we can predicate “wills.”

#### *6.4 Objection 4: actus sunt suppositorum*

Consider the medieval adage, *actus sunt suppositorum*, which means that it is supposites that act. It is the supposit – in this case, the person of Christ – that is the actor in the activity done by Christ. As such, the actor is *not* the human nature of Christ. Thus, the view I put forward in this chapter, on which there is a sense in which Christ’s human nature acts, wills, hangs etc., is false. Not only was this a common medieval view, my hero, Aquinas, affirmed it as well. And so this objection, were it successful, would be egregiously wounding.

In reply, Aquinas discusses this medieval adage in relation to the incarnation in three texts of which I know: ST III. q.7 a.13 resp., ST III. q.20 a.1 ad 2, and Comp Theo b.1, cap.212. What do we find him saying of the nature and its activity or lack thereof in these passages?

In ST III. q.20 a.1 ad 2 Aquinas claims that

“Now to act is not attributed to the nature as agent, but to the person... Nevertheless action is attributed to the nature as to that whereby the person or hypostasis acts.”

Here we find Aquinas saying that the nature doesn't act *as agent*, but action is attributed to it. And in the *Compendium* text he writes

"in Christ the human nature is held to be, as it were, the organ of His divine nature ... When Christ touched a leper, the action belonged to His human nature."<sup>24</sup>

Here the action of touching belongs to the human nature. In both these passages it is clear that we *do* attribute action to the nature, but we do not, as we should expect, attribute things to the nature *as agent* but rather *as instrument*. On the view I'm presenting in this chapter, this makes complete sense. "Agent" in the sense used here is a suppository predicate. Of course, then, we wouldn't attribute things to Christ's human nature as agent, since it is not a supposit. But this does not mean that we don't predicate activity to the human nature of Christ. Indeed, when discussing the power of the assumed human nature, Aquinas writes, citing Leo's *Tome* for evidence:

"in Christ the human nature has its proper form and power whereby it acts; and so has the Divine. Hence the human nature has its proper operation distinct from the Divine, and conversely."<sup>25</sup>

The human nature, according to Aquinas, has its own operation. It has its own proper power. It acts. But it doesn't act *as an agent*, since only supposits can act as agents, and it is not a supposit. Far from being an objection to my view, then, this purported objection adds justification for the view I offer in this chapter.

## 7. Conclusion

In this chapter I have argued that two seemingly intractable disputes in the metaphysics of the incarnation can be resolved by means of careful distinctions. The first set of useful distinctions disambiguates two ways of discussing the human nature of Christ: it may be what I've called the human element, or it might be an abstract universal of Humanity. Once we replace "human nature" with one or the other of these terms, we see that proponents of both the abstract- and concrete-nature views of the incarnation can agree with one another. The second set of useful distinctions concerns whether our predicates require the subjects we predicate them of to be supposits or not. Some predicates, I have argued, do have as a necessary condition that the linguistic subject of that predicate name a supposit. For instance, "agent," "man," and, "person." But other predicates can be said of either a supposit or a non-supposit, in particular, a human nature. If we keep this

<sup>24</sup> T. AQUINAS: *Compendium of Theology*, b.1, cap.212.

<sup>25</sup> T. AQUINAS: ST III. q.19 a.1 resp.

distinction in mind, we can word our claims about the assumed human element of Christ in such a way that they mitigate the reasons some have for worrying that if the nature were to do  $x$  or  $y$ , then it would have to be a person. For such predicates, as defined, explicitly do not imply that their linguistic subject is a supposit.

I then provided a Formula of union which, if I am right, *could* be affirmed by all four parties in these two disputes. As such, I conclude, these two disputes are not intractable. Finally, I considered four objections to my proposal, arguing that they all fail.

## Bibliography

- ALDAMA, Joseph A. de SJ/SOLANO, Iesu SJ: *On the Incarnate Word – On the Blessed Virgin Mary* (Sacrae Theologiae Summa, IIIA), New Jersey 2014: Keep The Faith.
- AQUINAS, Thomas: *Compendium of Theology*, St. Louis 1948: B. Herder Book Co.
- AQUINAS, Thomas: *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Grand Rapids 1981: Christian Classics.
- BAKER, Kenneth: *Jesus Christ – True God and True Man: A Handbook on Christology for Non-Theologians*, South Bend 2013: Saint Augustine's Press, Incorporated.
- CRISP, Oliver: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- DUBRAY, Charles: *Art. Nature*, in: *The Catholic Encyclopedia* Vol. 10, New York 1911: Robert Appleton Company, <http://www.newadvent.org/cathen/10715a.htm>.
- HASKER, William: *A Compositional Incarnation*, in: *Religious Studies* 53(4) (2017), 433–447.
- JEDWAB, Joseph: Timothy Pawl. In Defense of Conciliar Christology, in: *Journal of Analytic Theology* 6(1) (2018), 743–747.
- LEFTOW, Brian: *A Timeless God Incarnate*, in: S. Davis u. a. (Ed.): *The Incarnation*, New York 2004: Oxford University Press, 273–299.
- MARMODORO, Anna/HILL, Jonathan: *Modeling the Metaphysics of the Incarnation*, in: *Philosophy and Theology* 20 (2008), 99–108.
- MCCORD ADAMS, Marilyn: *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999: Marquette University Press.
- PAWL, Timothy: *A Solution to the Fundamental Philosophical Problem of Christology*, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 61–85.
- PAWL, Timothy: *Conciliar Christology and the Consistency of Divine Immutability with a Mutable, Incarnate God*, in: *Nova et Vetera* 16/3 (2018), 913–937.
- PAWL, Timothy: *Conciliar Christology and the Problem of Incompatible Predications*, in: *Scientia et Fides* 3/2 (2015), 85–106.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, New York 2016: Oxford University Press.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Extended Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, New York 2019: Oxford University Press.
- PAWL, Timothy/TIMPE, Kevin: *Freedom and the Incarnation*, in: *Philosophy Compass* 11/11 (2016), 743–756.
- PLANTINGA, Alvin: *On Heresy, Mind, and Truth*, in: *Faith and Philosophy* 16/2 (1999), 182–193.
- TANNER, Norman: *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington, D. C. 1990: Georgetown University Press.

Oliver D. Crisp

## Assuming Human Flesh

The prologue to the Fourth Gospel tells us that, “The Word became flesh and made his dwelling among us. We have seen his glory, the glory of the one and only Son, who came from the Father, full of grace and truth.” (Jn. 1:14.) Following the author of the Fourth Gospel, let us call this divine action, *the assumption of human flesh*. Strictly speaking, the doctrine of the assumption of human flesh that eventually became part of classical Christology is the assumption by the Word of a complete human nature. This is consistent with what the Fourth Gospel affirms, but makes explicit what is intimated in the statement here in John 1 as understood by the fathers of later ecumenical councils of the church, especially those of Chalcedon in 451 AD. There the two natures doctrine was canonized, which consists in the claim that in the incarnation the Word assumed a complete human nature, in addition to the divine nature he already possessed, in order to bring about human salvation. With these considerations in mind, we might restate the assumption of human flesh principle (AHF) a little more carefully, thus:

(AHF) The divine act of incarnation by means of which the Word assumes a complete human nature in addition to his divine nature.

According to the classical Christology of historic Christian orthodoxy, when we read these words in the Johannine Prologue we should understand them in a way consistent with AHF to mean that the Word, that is, God the Son, assumes human “flesh” (i.e., a complete human nature, which is how I shall understand the term “flesh” in what follows), in addition to his divine nature in the incarnation – the human nature of Jesus of Nazareth. But what is meant by a “human nature” in this connection? Could the Word have assumed any particular human nature? Could he have assumed *your* human nature or *mine*?

It is my contention that in principle the Word could have assumed *any particular* human nature because all human natures are configured such that they may be assumed by a divine person. Indeed, on my way of thinking, this is an important constituent of the concept of the divine image in human beings.<sup>1</sup> However, in a recent paper James T. Turner, Jr. has challenged this view. He argues for two substantive conclusions that bear upon my contention. The first of these

<sup>1</sup> In an earlier publication, I wrote: “all human beings have a nature that is capable of such hypostatic union, in principle. And all human beings are given a nature that has the requisite image of God so that God the Son may unite himself with that nature.” (O. D. CRISP: The Word Enfleshed, 63.)

is that the Word cannot be possibly hypostatically united to just any human nature. The second of these is that human natures cannot be configured such that they may be assumed by a divine person, given a metaphysics of human persons that “deploys an identity relation between a person and her concrete human nature or else some essential component of her concrete human nature.”<sup>2</sup> Call the conjunction of these two claims, *Turner’s objection*.

This chapter offers a response to Turner’s objection. We shall begin with a brief overview of some central issues in the metaphysics of the incarnation that are salient for addressing Turner’s objection, focusing on the terms “person” and “nature.” Then, in a second section, we shall recapitulate Turner’s objection. The third section will offer a response to Turner drawing on the metaphysical picture of the incarnation set forth in the first section of the paper. Finally, I shall draw together the different strands of the foregoing reasoning in a concluding section.

## 1. The metaphysics of incarnation

Let us begin by making some remarks about the way in which the terms “person” and “nature” are used in the argument that follows, in the context of the doctrine of the incarnation.

First, some remarks focusing on the notion of “person.” Many medieval and post-Reformation scholastic theologians follow the Roman theologian, Boethius, in maintaining that the metaphysical definition of a *person* is *an individual substance of a rational nature*. In this context, we want to say that “individual substance” is equivalent to a substance that *subsists*, the scholastic term of art for a substance that is fundamental, being independent of other entities. Sometimes such substances are called *supposits*, from the Latin term for fundamental substance. So a fundamental substance or supposit is a particular individual substance, independent of other substances. Such substances cannot be composed with other substances without ceasing to be fundamental (i.e., independent) substances. Persons are such substances: they are fundamental and cannot be composed with other substances without ceasing to be supposits. Thus, echoing Boethius, we might say that a good metaphysical starting point for thinking about persons is to say that they are fundamental substances of a rational nature, adding to this the claim that particular substances that are fundamental substances cannot be composed with other substances.<sup>3</sup> Notice that on this way of thinking, being a supposit is not necessarily an essential property of a given substance. It is

<sup>2</sup> J. T. TURNER JR.: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*.

<sup>3</sup> This is how I have characterized matters in O. D. CRISP: *The Word Enfleshed*, ch. 5.

possible for a substance like a human nature to fail to be a fundamental substance – provided some action blocks the human nature in question from becoming a fundamental substance. It is my contention that this is exactly what happens when a human nature is assumed by a divine person from the first moment of its existence.<sup>4</sup>

Now, in the case of the incarnation, we want to say that there is only *one* person “in” Christ, so to speak. For we do not want to affirm Nestorianism, the heresy according to which there are two persons “in” Christ, the divine person of the Word plus the human person he assumes in the incarnation. The model I favor in this connection is sometimes called the “model S” (“S” for Scotus, whose work provides the impetus for this view).<sup>5</sup> On this way of thinking, the divine person of the Son assumes a concrete particular, that is a human nature (human body + soul, rightly related), at the first moment of incarnation. The result is a three-part Christology, wherein Christ comprises the person of the Word and the human nature he assumes, that is, his human body plus soul, rightly related. Now, according to model S, the person of the Word never *inheres* in the human nature he assumes. That is, the Word is never an *essential component* of his human nature, because the assumption relation is an accidental or contingent relation. Nor is it the case that his divine person is *composed* with his human nature, strictly speaking. By this I mean, the Word is never a *proper part* of his human nature. The “part” of Christ that is the Word is not a proper part of his human nature; and his human nature is not a proper part of his divine nature. (For present purposes a proper part of a thing is some part less than the whole entity.) The two natures of Christ are, as catholic Christology puts it, distinct and without confusion. They remain intact though personally united in the hypostatic union that results from the act of assuming human flesh on the part of the Word.

But also note that on this model S view, the Word is only one “part” of a larger metaphysical whole, the other parts being his human body and soul, rightly related. So on this version of three-part Christology, the Word is not identical to Christ. No doubt some will see this as a metaphysical “cost” of model S. I think it is a potential advantage, for on this view the assumption of human flesh brings about no substantive change to the Word, and does not jeopardize the doctrine of divine simplicity – for the Word may remain a metaphysically simple “part” of

<sup>4</sup> Objection: does this entail that there is a “moment” in which the human nature is not yet a substance and thus not personalized? Response: the issue here is a conceptual, not temporal, one. The claim is that in principle, human natures, which are substances, only become fundamental substances upon being instantiated *provided at the very moment of instantiation that human nature is not assumed by a divine nature*.

<sup>5</sup> This model is set forth and discussed by T. P. FLINT: Should concretists part with mereological models of the incarnation?, ch. 4; J. M. ARCAD: Recent Developments in Analytic Christology, 1–12.

a composite Christ, so to speak. He does not expand, as it were, to include a human nature from the first moment of incarnation onwards.

This three-part compositional Christology is the Scotist (model S) metaphysical “gloss” on our AHN principle. The human nature of Christ is not a fundamental substance, although it is the natural endowment of a fundamental substance—one that, absent assumption by a divine person would normally form a fundamental substance independent of a divine person. Thus, on this way of thinking, the person “in” Christ, that is, the Word, is an independent substance of a rational nature as per Boethius. He is joined with a dependent substance (his human nature) in the hypostatic union. This is an *accidental* union, that is, one that is not essential to the Word, one that he takes up voluntarily and may in principle relinquish at any moment thereafter by de-coupling from his human nature. And this accidental union effectively “blocks” the human nature of Christ from becoming a fundamental substance because it is a union that obtains from the first moment at which the human nature begins to exist. As I have said elsewhere, rather like the connecting of one computer to another in a network may mean that the first computer, once properly synched, no longer works independently of the second computer to which it is united, so the human nature of Christ is so united to the Word from the first moment of its generation that it never exists independently of the Word, and, in virtue of being “synched” with a divine person from the first moment of its creation, never forms a fundamental substance independent of the Word.

Next, some remarks focused on the notion of a “nature.” There are many ways in which this term is used in theology and philosophy, and there is now a sophisticated literature that discusses these different accounts.<sup>6</sup> For present purposes I will zero in on one family of views on this matter, which I shall call the *concrete nature view*. On this way of thinking, a human nature, including the human nature of Christ, is a concrete particular of some sort. It could be a human body, or human body plus soul, or (perhaps, for idealists) just a soul. The competing view is the *abstract nature view*, according to which human nature is a property (or cluster of properties) necessary and sufficient for being human. I think that Christ’s human nature is a concrete particular. Most Christians have thought that human natures normally comprise a human body plus human soul, rightly configured. Although that could be disputed, I will settle for this view for now. (Readers who deny this are invited to make the relevant mental changes to the argument that follows.)

<sup>6</sup> My own view can be found in O. D. CRISP: *Divinity and Humanity*, ch. 2–3. The best recent treatment of these matters can be found in T. PAWL: *In Defense of Conciliar Christology*, ch. 2.

The upshot of this discussion of “person” and “nature” in Christology is that when we say that Christ is a divine person with a human nature, echoing the Christology of the Council of Chalcedon, we are saying that there is only one person “in” the greater composite Christ, the divine person of the Word. He assumes a human nature in the incarnation. This means he has metaphysical ownership over a concrete particular, in this case, the concrete particular of the human body and human soul of Jesus of Nazareth, that are normally united together in the human nature of Christ. So Christ comprises a complete human nature that is assumed by a divine person. Recall that, strictly speaking, the Word is a “part” of this whole. He is not identical to Christ. He is the divine person joined with a human nature; but he is not identical to that human nature. His human nature, like his divine nature, is a “part” of the composite whole that is Christ a bit like the human soul and human body are both “parts” of the composite whole that is a human being.

## 2. Turner’s objection

With these metaphysical distinctions in mind, we may turn to consider Turner’s objection. Recall that Turner’s objection has two parts. The first of these is that the Word cannot be possibly hypostatically united to just any human nature. The second of these is that human natures cannot be configured such that they may be assumed by a divine person, given a metaphysics of human persons that, as he puts it, “deploys an identity relation between a person and her concrete human nature or else some essential component of her concrete human nature.”

How does he reach these conclusions? In the following manner.<sup>7</sup> First, and following a suggestion in an earlier paper on the same topic by Andrew Jaeger,<sup>8</sup> Turner assumes the following *Necessity of Identity principle* (NI):

(NI) if it is possible that  $x = y$ , then necessarily  $x = y$ .

<sup>7</sup> In order to give a fair hearing to Turner’s objection, I shall rehearse it here trying to stick as close as possible to the form the argument takes in his paper.

<sup>8</sup> See A. JAEGER: *Hylemorphic Animalism and the Incarnational Problem of Identity*, 145–162.

This seems to be a fairly uncontroversial construal of a classical, Leibnizian way of thinking about necessity. To this he adds a careful construal of AHF, which I shall call the *Assumption Thesis* or AT.<sup>9</sup> This is:

(AT) In the Incarnation, it is possible that God could have united hypostatically to any concrete human nature, including the concrete human nature of an actually existing human person, provided that (1) the hypostatic union with the concrete human nature happens simultaneous with the nature's creation and (2) that the hypostatic union with the nature does not result in two persons.

I have two concerns with AT as it stands. First, I am not sure what Turner means by the suggestion that God could have hypostatically united himself to a concrete human nature of an *actually existing human person*, given the two caveats he registers in this working definition. For presumably, such a divine action would fail to meet condition (1), according to which "the hypostatic union with the concrete human nature happens simultaneous with the nature's creation." Of course, in principle a divine person could unite himself to an existing human nature, but then, as Turner himself points out, we would not have a case of incarnation as such, but more like a case of the adoption of an existing human person, or of divine possession. And, for the purposes of a theologically orthodox Christology, such an outcome is not desirable even if it is possible in principle.

Second, for my own purposes at least, the way in which Turner frames AT may be too restrictive: the claim I am interested in is that the Word in principle could have assumed any human nature, not that the Word could have assumed any human nature in the particular actions of the incarnation. I do not want to commit myself to the claim that the Word could have assumed *any old* human nature in the particular act of the incarnation. (For one thing, I think that the human nature of Christ is specifically generated in order to perform that particular task and would not have existed without being generated for that particular task. There are, I think, no worlds at which the human nature of Christ exists without being assumed by a divine person.) So here, as far as Turner's AT principle goes, I am only interested in the more general claim that in principle the Word could have assumed any human nature because human natures are configured such that they may be assumed by a divine person, which I take to be an important consideration when thinking about human participation in the divine life, because it is an eschatological goal for a full-orbed account of Christology.<sup>10</sup> We might say that I am interested in the question of whether the Word could be

<sup>9</sup> Turner has an earlier version of the Assumption Thesis, borrowed from Jaeger, and labels this AT\* to distinguish it from the earlier, more ambiguous, iteration. But that is a complication we can skip here. So I shall just refer to this as the Assumption Thesis, or AT.

<sup>10</sup> As I make clear in O. D. CRISP: The Word Enfleshed.

united to any given human nature in principle, not whether the Word could have united himself to any given human nature for the purposes of the particular redemptive act of incarnation. (I also think that divine persons are the proper referents for the action of assuming human flesh, not God *simpliciter*, as Turner stipulates here. But that is a minor point, easily changed.)

In order to avoid these confusions, I shall revise Turner's version of AT (call it AT2) like this:

(AT2) It is in principle possible that a divine person could have hypostatically united himself to any concrete human nature, becoming incarnate by means of that human nature, provided that (1) the hypostatic union with the concrete human nature happens simultaneous with the nature's creation and (2) that the hypostatic union with the nature does not result in two persons.

Next, Turner adds what he calls the "standard version" of the metaphysics of human persons (SV), according to which:

(SV) Either a person who is a human person is identical to her concrete human nature or she is identical to an essential component of her concrete human nature.

Given NI, AT, and SV, Turner proceeds to reason that if it is possible that the Word is identical with some human nature or human organism, then necessarily he is identical with that human nature or human organism. He does this via two arguments. The first of these is the *Argument from Identity with the Nature* (AIN):

1. If it's possible that Christ's human nature (or CHN) is identical with a particular human person's concrete human nature, necessarily CHN is identical with that human person's concrete human nature.

(An aside: Turner clarifies that (1) means that Christ's human nature could have been the human nature that, in fact, became the human nature of some other human being – which I have already indicated is something that I think is a mistake.<sup>11</sup>)

2. If it's possible that a particular human person is identical with her concrete human nature, necessarily that human person is identical with her concrete human nature.

3. It's possible that CHN is identical with a particular human person's concrete human nature and it's possible that this particular human person is identical with her concrete human nature.

<sup>11</sup> See J. T. TURNER: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, 9.

4. Necessarily, CHN is identical with the particular human person in question.

The second is the Argument from Identity with a Part of the Nature (AIPN):

1. If it's possible that CHN is identical with a particular human person's concrete human nature, necessarily CHN is identical with that particular human person's concrete human nature.
5. If it's possible that the particular human person in question is identical with an essential component of her concrete human nature (e.g., her soul), necessarily this human person is identical with an essential component of her concrete human nature.
6. It's possible that CHN is identical with the particular human person's concrete human nature and it's possible that this particular human person is identical with an essential component of her concrete human nature (e.g., her soul).
7. Necessarily, CHN is identical to the particular human person's concrete human nature, an essential component of which is that particular human person (who is identical to her soul).

From these two arguments Turner thinks it follows that either AT (or, in my case, AT2) or SV is false. That is, he thinks it cannot be the case that the Word could have assumed any old human nature. As I've already made clear, I think that some version of AT, that is AT2, is right. Turner presumes that I also think that SV is right, which would generate a problem for my position. As he puts it,

"The idea [for Crisp] is that, for any given individual human person, an important part of what it is for her to be made in the image of God is to be such that her concrete human nature has a latent potential such that it could have, in principle, been united hypostatically to the Logos. A major worry for this view, though, is that conceiving of the *imago Dei* in this way presupposes (AT\*) [that is, AT, above]. It's a worry because, given §I, it looks like either (SV) or (AT\*) [i.e., AT] is false. And, if so, then Crisp's theory is undermined, *if* he affirms (SV). It's not the case that individual concrete human natures have this latent potency. Thus, if the *imago Dei* is a feature of all human beings, and if (SV) is true, then it follows that a latent potency to be united hypostatically to the Logos is not part of what it is to be made in the image of God."<sup>12</sup>

### 3. Rebutting Turner's objection

What are we to say in response to Turner's objection? I have already explained that I am happy to embrace a revised version of AT, namely, AT2. So, let us focus our attention on the other substantive claim he thinks I hold, namely, SV, and

<sup>12</sup> J. T. TURNER: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, 11.

the principle of necessity that underpins his reasoning, that is, NI. We will consider each of these two principles in this order, beginning with SV.

According to the central metaphysical claim of SV, human natures other than the human nature of Christ cannot be configured such that they may be assumed by a divine person:

(SV) Either a person who is a human person is identical to her concrete human nature or she is identical to an essential component of her concrete human nature.

But why think that? In setting out some central issues in the metaphysics of the incarnation the first section of this paper, I said that “being a human person” is not an essential property of human concrete particulars, but one that a given entity possesses just in case it is not assumed by a divine person at the moment the human nature in question is created. Nor, for the same reason, is a human person identical to an essential component of her human nature, such as a soul. For in the case of the soul – which I take to be an essential component of human nature on the view sketch in the first section of the paper – it may, on certain views of the composition of human natures, form a human person. But, such a state of affairs obtains just in case the soul in question is not assumed by a divine person at the moment the soul in question is created. So whether the human person is a body-plus-soul composite or merely the soul, or some other putative essential component of human nature, in each case human personhood is a non-essential property of the substance in question. So it is not something that can be identical with the human person in the way Turner presumes.

To be fair to Turner, he is clear in his presentation of the issues that the worries he discusses depend upon the acceptance of SV. He says at one point that his concern, “generalizes to *any* metaphysics of human persons that suggests that a person is identical to her concrete human nature or is identical to an essential component of her concrete human nature.”<sup>13</sup> And, as we saw in the excerpt from his paper cited in the previous section of this chapter, he is careful to couch his objection to my views in a conditional, “Crisp’s theory is undermined, *if* he affirms (SV).” And, perhaps unsurprisingly, he thinks that there are good metaphysical reasons for accepting SV. For the denial of SV has the odd consequence that, as he puts it, “person” is not in the category of “substance.”<sup>14</sup> However, for those committed to a different metaphysical picture of human persons and human natures, one that does not entail that a human person is either *identical* to

<sup>13</sup> J. T. TURNER: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, 6.

<sup>14</sup> See J. T. TURNER: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, 10. Here he is discussing the fact that both Timothy Pawl and Thomas Flint have declared in their publications on the incarnation that they do not hold to SV.

her concrete human nature or *identical* to an essential component of her concrete human nature, this holds little terror.

With this in mind, we may now turn to consideration of the stipulated principle of necessity, NI, which underpins Turner's reasoning. This was,

(NI): If it is possible that  $x = y$ , then necessarily  $x = y$ .

The importance of this principle, as far as Turner is concerned, is that it delivers the claim that the Word cannot be possibly hypostatically united to just any human nature. For if it is possible that the Word is identical with some particular human nature, say yours or mine, then necessarily he is identical with that human nature.

However, once it is clear that there is no good reason to embrace SV, this aspect of Turner's objection also begins to dissipate. Note, *I am not denying NI*. I am merely pointing out that NI may be true and SV false. For NI is a general metaphysical claim about identity, and SV is a more specific metaphysical claim about the metaphysics of human persons. I take it that a more general claim about identity may be true, but the particular way in which we understand the metaphysics of human persons may allow for that without causing any problems for someone who, like me, favors a version of AT (namely, AT2). For recall that on the version of the model S account of compositional Christology I adumbrated in the first section of the chapter, humans are only *contingently* fundamental substances. So, given the Boethian account of persons with which we began, they are only contingently persons. The natural endowment of a human person (the human body-plus-soul, rightly configured) becomes a human person provided a divine person does not "upload" himself into the human nature in question, so to speak, thereby assuming it. But this is perfectly consistent with NI.

Thus, on this way of construing model S, the Word may in principle assume any human nature (which is the theological claim with which I began). If the assumption obtains at the moment the human nature is created, then incarnation results and the assumption of human flesh results in hypostatic union. In this case, no human person is formed because the independent existence of the human nature in question is blocked by the act of assumption. If the assumption happens temporally downstream from the first moment at which the human nature begins to exist, then (as we have already noted) things are more complicated. In such cases it looks like some form of adoptionism obtains. In such a case, the act of assumption involves the acquisition of an existing human person. So the result would not be *incarnation*, strictly speaking, but the adoption of an existing person. This may result in Nestorianism (two persons co-existing in one human nature). Alternatively, it might be a case of divine possession (where the human

person is “submerged” by the divine person who acts as a kind of dominant partner in the union between the two persons).

Thus, I am happy to adopt a version of AT, namely, AT2, and deny SV. Now, if something like model S is right, then NI does not have any damaging consequences for the incarnation. Nor does it apply to the assumption of any other human being given a model S-style account of the assumption relation that informs the doctrine of the incarnation. For in none of these cases is the human being in question identical with the human person. So the inference from possibly *x* is identical to *y* to necessarily *x* is identical to *y* is not salient in the particular instance of the metaphysics of the assumption of human flesh by a divine person. For (on this way of thinking) human persons are not identical to human beings, nor are human beings identical to human persons.

#### 4. Conclusion

We began with two substantive claims for which Turner seeks to argue. The first of these was that the Word cannot be possibly hypostatically united to just any human nature. The second of these was that human natures cannot be configured such that they may be assumed by a divine person, given a metaphysics of human persons that “deploys an identity relation between a person and her concrete human nature or else some essential component of her concrete human nature.”<sup>15</sup> I called the conjunction of these two claims, *Turner’s objection*, and have sought to tackle both conjuncts.

Using the sort of three-part concrete compositional Christology I have defended elsewhere – what Thomas Flint calls the model S version of compositional Christology – I have argued that if we refuse to accept SV, then Turner’s objection fails to damage the model S version of the three-part compositional account. Nor, for this reason, does it do any damage to my broader theological claims about the fact that a divine person could in principle assume any given human nature. For these broader claims depend on endorsing both some version of AT (in my case, AT2), and SV. Since I deny SV, the problem Turner has in view does not arise.

Similar reasoning is true, *mutatis mutandis*, of other compositional models of the incarnation that deny human personhood is an essential property of human beings, such as that offered by Tim Pawl and Thomas Flint (which Flint calls the model T, because it draws upon the metaphysics of Thomas Aquinas). Deny SV and you can endorse a version of AT, understood according to a compositional

<sup>15</sup> J. T. TURNER: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, 2.

metaphysics of the incarnation – or at least, understood according to two variants thereof, namely, model S and model T.

Nevertheless, even though Turner's objection does not defeat model S, it does help clarify one vital aspect of the sort of compositional Christology to be found in model S (and perhaps, *mutatis mutandis*, model T too). Careful elaboration of the metaphysics of the incarnation requires us to make difficult judgments about the assumption relation involved, and the implications that has for what we say about human personhood. Turner is right about this much: it is an odd consequence of the view I have defended that human personhood, unlike divine personhood, is not an essential property of human beings. But, of course, what is a metaphysical cost to one person may be a metaphysical advantage to another. Here is a potential advantage of this sort of view: it is one metaphysical indication of the manner in which human beings are dependent upon God – in this case, dependent on God not acting in a particular way in assuming a given human nature in order that the human nature in question may form a fundamental substance independent of a divine person, and become a human person in its own right.

## Bibliography

- ARCADI, James M.: Recent Developments in Analytic Christology, in: *Philosophy Compass* (2018), 1–12.
- CRISP, Oliver D.: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered* (Current Issues in Theology 5), Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- CRISP, Oliver D.: *The Word Enfleshed. Exploring the Person and Work of Christ*, Grand Rapids 2016: Baker Academic.
- FLINT, Thomas P.: Should concretists part with mereological models of the incarnation? in: A. Marmodoro/J. Hill: *The Metaphysics of the Incarnation*, New York 2011: Oxford University Press, 67–87.
- JAEGER, Andrew: Hylemorphic Animalism and the Incarnational Problem of Identity, in: *Journal of Analytic Theology* 5 (2017), 145–162.
- MARMODORO, Anna/HILL, Jonathan: *The Metaphysics of the Incarnation*, New York 2011: Oxford University Press.
- PAWL, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay* (Oxford Studies in Analytic Theology), New York 2016: Oxford University Press.
- TURNER, James T. Jr.: Identity, Incarnation, and the *Imago Dei*, in: *International Journal of Philosophy and Theology* (2019), <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09716-z>.



Johannes Grössl

## Die Sündlosigkeit Jesu als logische Herausforderung für die christliche Zweinaturenlehre

Die Diskussion, ob Christus tatsächlich einen menschlichen Willen besaß, kann als Schlüssel zum Verständnis der Zweinaturenlehre und damit der Christologie gewertet werden. Dies zeigen auch die intensiven Diskussionen in den zwei Jahrhunderten nach dem Konzil von Chalcedon, die schließlich auf die Frage hinausliefen, ob Christus doch nur einen rein göttlichen oder vergöttlichten Willen besaß (*Monothelismus*) oder ob sein menschlicher Wille trotz hypostatischer Union neben dem göttlichen Willen vollständig erhalten blieb (*Dyothelismus*). Die im 7. Jahrhundert formulierte Zwei-Willen-Lehre als offizielle kirchliche Position stellt allerdings ein bleibendes logisches Problem für den christlichen Glauben dar: Wie kann eine Person bzw. ein Subjekt zwei Willen besitzen? Wenn man im Rahmen einer neuzeitlichen Anthropologie den menschlichen Willen essenziell als freien Willen versteht, kann man Jesus einen menschlichen und einen göttlichen Willen zuschreiben? Hätte Jesus sich dann mit seinem menschlichen Willen nicht auch gegen Gott stellen – also sündigen – können?

In diesem Aufsatz soll das Problem der Sündlosigkeit Jesu systematisch dargestellt und Lösungsmöglichkeiten für das scheinbar logische Paradoxon evaluiert werden. Zunächst soll diskutiert werden, ob die biblische Darstellung Jesu als ein Mensch, der Versuchungen unterliegt, mit der ebenfalls biblischen Zuschreibung seiner Sündlosigkeit vereinbar ist. Im Anschluss wird besprochen, wie man die Rede von zwei Willen in einer Person im Rahmen einer libertarischen Anthropologie widerspruchsfrei und nachvollziehbar explizieren kann. Konkret werden in Abschnitt 3 Doppelte-Bewusstseins-Christologien sowie adoptianistische, ockhamistische und molinistische Strategien behandelt, die eine Abhängigkeit der Göttlichkeit Jesu von freien Entscheidungen postulieren. In Abschnitt 4 wird außerdem ein radikal-kenotischer Ansatz als Lösungsmöglichkeit kritisch gewürdigt. Schließlich wird in Abschnitt 5 die Möglichkeit erörtert, ob mithilfe der Theorie der Supererogation moralisch relevante Wahlfreiheit und Verdienstmöglichkeit auch ohne die Fähigkeit zu sündigen gedacht werden kann.

Da alle diese Ansätze letztlich nicht vollständig überzeugen können, wird als letzte Option eine moderate Relativierung des Libertarismus vorgestellt (*Semi-Kompatibilismus*): Wenn eine Potentialität zur Ausprägung von Wahlfreiheit als Macht zum Bösen hinreichend für die Verwirklichung einer menschlichen Natur ist, kann eine menschliche Lebensgeschichte gedacht werden, bei der charakterprägende äußere Faktoren in einer Weise feinabgestimmt werden, so dass eine

vorhandene Potentialität zur Sündlichkeit nicht aktualisiert wird und stattdessen eine irreversible Charakterformung zum Guten (erworbene Unsündlichkeit) stattfinden kann.

## 1. Versuchbarkeit und Sündlosigkeit

Die Gegenüberstellung von göttlichem und menschlichem Willen in Christus ist bereits ein biblisch stark verankertes Motiv. Im Garten Gethsemane hadert Christus mit seiner Mission; letztlich entscheidet er sich dafür, seinen menschlichen Willen dem göttlichen Willen unterzuordnen: „Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen.“ (Lk 22,42) An verschiedenen Stellen in den Evangelien wird davon berichtet, dass Jesus Versuchungen ausgesetzt war. Eine Versuchung setzt aber nach gängiger Sicht voraus, dass es nicht ausgeschlossen ist, dass der Versuchte der Versuchung unterliegt. Doch genau diese intuitive Voraussetzung wird von fast allen Kirchen- und Konzilsvätern und auch vielen heutigen Theologinnen und Theologen zurückgewiesen: Christus sei zwar wahrhaft versucht worden, so wie es auch der Hebräerbrief bekräftigt, aber es sei dennoch unmöglich gewesen, dass sich Christus gegen den Willen des Vaters richtete.<sup>1</sup>

Cyrrill ging im 5. Jahrhundert sogar so weit zu argumentieren, dass die Versuchungen nur deswegen stattgefunden haben, damit Christus für uns ein besseres Vorbild sein könne, damit wir lernen, mit Versuchungen umzugehen – ein Argument, das in der Scholastik häufig aufgegriffen wurde und die Authentizität der Versuchungen Jesu relativiert (*dispensatio*-Lehre).<sup>2</sup> In kenotischen Strömungen innerhalb der protestantischen Theologie wurde später in Abgrenzung zur Scholastik zwischen der subjektiven und der objektiven Versuchbarkeit unterschieden: Christus wusste nicht, dass er nicht sündigen kann, und hatte deswegen

<sup>1</sup> Vom normalsprachlichen Gebrauch von ‚Versuchung‘ wird auch in der christlichen Ethik abgewichen, was interessanterweise christologisch begründet wird. Siehe beispielsweise K. HÖRMANN: Art. Versuchung, 1664: „Als Versuchung wird der Anreiz zur Sünde bezeichnet. Vom äußeren Anreiz, dem kein Mensch auf die Dauer entgehen kann (selbst Jesus wurde versucht [...]), ist die innere Ansprechbarkeit zu unterscheiden (Jesus konnte auf die Versuchung nicht eingehen; [...] Maria wurde durch besondere Gnade von dieser Möglichkeit freigehalten [...]).“

<sup>2</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae III, q.40, a. 1; q. 41 a.1 co; Hilarius, De Trinitate, X, 37: „Nicht seinetwegen also ist er traurig, noch auch seinetwegen betet er; sondern für diejenigen, die er im Gebet wachsam zu sein mahnt, damit nicht sie der Leidenskelch überfalle, von dem er bittet, er möge an ihm vorübergehen, damit er nämlich bei jenen nicht bleibe.“ AUGUSTINUS: De Trinitate IV, Kap. 13: „Er bot sich ihm [Satan] auch selber zur Versuchung dar, damit er auch für die Überwindung der Versuchungen Mittler werde, nicht nur durch seine Hilfe, sondern auch durch sein Beispiel.“

einen psychologischen Zustand der Versuchung; dennoch sei es ihm nicht möglich gewesen, der Versuchung zu unterliegen.<sup>3</sup>

Ohne hier alle Theorien und Strömungen der christlichen Theologiegeschichte behandeln zu können, lässt sich mit großer Sicherheit behaupten, dass sich nahezu die gesamte christliche Tradition bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Forschung darüber einig war, dass Jesus sich nicht gegen den Willen des Vaters hätte entscheiden können; er habe nicht die Fähigkeit zur Sünde gehabt.<sup>4</sup> Für diese These gab und gibt es unterschiedliche Erklärungsversuche. Das in der Spätantike am meisten verbreitete und auch naheliegende Motiv war, Christus aufgrund seiner göttlichen Natur die Eigenschaft der moralischen Perfektion und der Unsündlichkeit, also der Unfähigkeit zu sündigen, zuzuschreiben. Während eine solche Erklärung in alexandrinischer Tradition die Naturen stärker als Einheit betrachtet, argumentierten Anhänger einer antiochenischen Christologie, welche eher zu einer Unterscheidung der Naturen tendiert, stärker mit der göttlichen Gnadenwirkung als mit der göttlichen Natur: Die göttliche Gnade halte den Menschen vom Sündigen ab bzw. bewege ihn zum gottkonformen Handeln. Außerdem wird in antiochenischer Tradition häufig das Motiv der Perfektionierung der menschlichen Natur Jesu durch die göttliche Gnade bzw. dessen Annahme durch den Logos angebracht, was impliziert, dass die menschliche Natur die Fähigkeit zu sündigen durch göttliche Hilfe überwunden haben soll. Auch dies ist eine mögliche Deutung der chalcedonischen Beschreibung „in allem uns gleich, außer der Sünde“.

Dass Christus faktisch nicht gesündigt hat (seine Sündlosigkeit) wird in der Dogmatik traditionell als fester Glaubenssatz angesehen, auch wenn dessen historische Grundlage heute von einigen Exegeten bestritten wird.<sup>5</sup> In neuscholastischen Handbüchern wird zudem die *impeccabilitas Christi*, seine Unsündlichkeit, zwar nicht als *de fide*, aber immerhin als *sententia fidei proxima* gewertet.<sup>6</sup> Ludwig Ott betont unter Verweis auf Thomas von Aquin, dass, wenn Christus

<sup>3</sup> Vgl. G. THOMASIIUS: Christi Person und Werk. Diese Auffassung, dass Christus nicht um seine eigene Unsündlichkeit wusste, wird heute auch von einigen katholischen Theologen übernommen; vgl. z. B. G. O'COLLINS: Christology, 271: „Jesus could be truly tempted and tested, provided that he did not know that he could not sin. If he had known that he could not sin, it would be difficult, if not impossible, to make sense of genuine temptations; [...]“.

<sup>4</sup> Vgl. T. O'CONNOR: Against Theological Determinism, 140: „nearly all Christians accept that Jesus Christ was (and is) incapable of sin“.

<sup>5</sup> Vgl. J. SIKER: Jesus, Sin, 7. Siker argumentiert ausführlich für seine These, dass der historische Christus gesündigt hat, das Attribut der Sündlosigkeit jedoch aus soteriologischen Gründen rückwirkend auf Christus projiziert wurde.

<sup>6</sup> Die höchste Stufe des Dogmas wird als *de fide* bezeichnet; *sententia fidei proxima* bezeichnet als zweithöchste Stufe eine Lehre, die höchstwahrscheinlich geoffenbart ist, aber nicht endgültig und unfehlbar gelehrt wird. Vgl. L. OTT: Grundriß der Katholischen Dogmatik, 11.

unsündlich ist, also nicht sündigen kann, dies seine „sittliche Freiheit und die Verdienstlichkeit seines Leidens und Sterbens nicht auf[hebe]“<sup>7</sup>: „Wenn er auch nicht gegen das ‚Gebot des Vaters‘ handeln konnte, so [habe] er es doch nicht gezwungen, sondern mit freier Willenszustimmung erfüllt.“ Dies stellt uns aber vor eine Herausforderung in der Christologie: Die Aussage, dass Gott gleichzeitig Gott und Mensch ist, scheint einen logischen Widerspruch zu implizieren: Menschen sind endlich, kontingent, sterblich, ohnmächtig, unwissend, begrenzt und in Zeit und Raum lokalisiert; Gott ist, zumindest laut klassischem Theismus, unendlich, notwendig, ewig, allmächtig, allwissend, unbegrenzt und allgegenwärtig. Wer ein Wesen postuliert, das in derselben Hinsicht endlich und unendlich, kontingent und notwendig und ewig, allmächtig und ohnmächtig ist, der verstößt gegen das Nichtwiderspruchsprinzip, das elementare Gesetz der Logik.<sup>8</sup> Für John Hick, beispielsweise, darf deshalb das christologische Dogma nur metaphorisch verstanden werden, denn wörtlich genommen würde es überhaupt keinen Sinn ergeben.<sup>9</sup> Allerdings hat in der christlichen Tradition kaum jemand den offenen logischen Widerspruch verteidigt und behauptet, Christus sei in *derselben* Hinsicht beispielsweise allmächtig und ohnmächtig. Es seien nämlich seine zwei Naturen, welche eine andere Hinsicht darstellten: Christus sei allmächtig hinsichtlich seiner Göttlichkeit und ohnmächtig hinsichtlich seiner Menschlichkeit. Dieser Weg – auch als Reduplikations-Strategie bezeichnet – erscheint einfach und elegant – doch ist sie auch ausreichend?

Auch wenn es mit der Reduplikations-Strategie möglich ist, für bestimmte göttliche und menschliche Attribute zu zeigen, wie diese kompatibel sein können,<sup>10</sup> bleibt eine große Herausforderung bestehen: das Attribut der Sündlichkeit bzw. Fähigkeit, sündigen zu können. Bereits der Hebräerbrief sah in der Sünde (auch wenn hier noch nicht zwischen Sündlosigkeit und Unsündlichkeit

<sup>7</sup> L. OTT: Grundriß der Katholischen Dogmatik, 11, 204 (III 1 § 26); Vgl. J. POHLE: Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, 153 (IV.I2.2.1.2.f.D.1.δ); THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae III q.47 a. 2 ad 2.

<sup>8</sup> Das Nichtwiderspruchsprinzip bildet ein elementares Prinzip des Denkens ab, wie bereits Aristoteles erkannte. Wenn eine Aussage und ihr Gegenteil gleichzeitig wahr sein könnten, könnte letztlich überhaupt nichts mit einem Wahrheitsanspruch behauptet werden. Eine Leugnung des Nichtwiderspruchsprinzip stellt daher eine *contradictio in adiecto* dar. Zwar können nicht-binäre Logiksysteme konstruiert werden, doch benötigt eine solche Konstruktion immer ein binäres Meta-System, innerhalb dessen eine solche Konstruktion vorgenommen wird.

<sup>9</sup> Vgl. J. HICK: God has Many Names, 28: „[...] the idea of divine incarnation is a metaphorical (or, in technical theological language, a mythological) idea. When a truth or a value is lived out in a human life, it is a natural metaphor to speak of its being incarnated in that life. [...] Jesus lived in full openness to God, responsive to the divine will, transparent to the divine purpose, so that he lived out the divine agape within human history“.

<sup>10</sup> Vgl. T. PAWL: In Defense of Conciliar Christology.

unterschieden wurde) etwas, in dem sich Christus von anderen Menschen unterscheidet: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, sondern der in allem in gleicher Weise wie wir versucht worden ist, doch ohne Sünde.“ (Hebr 4,15 <sup>ELB</sup>) Das Konzil von Chalcedon hat diese Formulierung aufgegriffen, im Konzilstext heißt es, unter Verweis auf eben diese Schriftstelle, Christus sei „in allem uns gleich außer der Sünde“. Wer aber behauptet, Christus unterscheide sich ausschließlich dadurch von einem Menschen, dass er nicht gesündigt hat, der wird weder dem griechischen Original dieser Aussage noch den Beschlüssen des Konzils von Chalcedon gerecht; „gleich“ ist hier eine ungenaue Übersetzung von *ὁμοίον*, lateinisch *similis*: ein Begriff, der Ähnlichkeit ausdrückt.<sup>11</sup> Doch natürlich dürfen wir das „ähnlich“ auch nicht zu weich auffassen, denn dann könnte man auch dem Apollinarismus, einer Weiterentwicklung des Doketismus, anhängen. Nach dieser Strömung hatte Christus nur einen menschlichen Körper; seine Seele, sein Aktzentrum, sein Denken, Fühlen und Handeln seien aber vollkommen göttlich gewesen. Diese Auffassung wird aber dem biblischen Zeugnis ebenfalls nicht gerecht, denn Christus wird dort als jemand dargestellt, der nicht allwissend ist, Angst hat, sogar einmal wütend zu sein scheint, und, vor allem, Versuchungen erleidet; nicht umsonst formuliert der Hebräerbrief, Christus sei „wie wir versucht worden“ und er musste „Gehorsam lernen“ (Hebr 5,7). Als wahrer Mensch fühlt und denkt Christus ähnlich wie wir; gleichzeitig können wir aus guten Gründen annehmen, dass er zumindest eine Ahnung von seiner Göttlichkeit besaß, auch wenn diese sich für ihn nur als besonderes Verhältnis zum Vater ausgedrückt hat, oder als die Gewissheit, einen besonderen Auftrag von Gott auf Erden zu haben.<sup>12</sup> Zumindest handelte und verkündete er mit dem Anspruch göttlicher Vollmacht und wagte es, anderen Menschen Sünden zu vergeben.

## 2. Göttlicher und menschlicher Wille

Wer eine menschliche Natur besitzt, der hat nicht nur eine menschliche Erscheinungsweise, sondern auch menschliche Empfindungen, eine menschliche Seele,

<sup>11</sup> Vgl. Hebr 4,15; DH 301. In der lateinischen Übersetzung des Konziltextes heißt es „per omnia nobis similem, absque peccato“.

<sup>12</sup> Vgl. S. DAVIS: Was Jesus Mad, Bad or God?, 184: „So Jesus apparently saw himself as having the right to act as God and do what God appropriately does. The argument in favour of this point does not depend on ahistorical readings of the Gospels [...]. Jesus implicitly claimed divine status“.

sogar einen echten menschlichen Willen.<sup>13</sup> Die Frage nach dem Willen war Inhalt der christologischen Auseinandersetzungen im 7. Jahrhundert. Maximus Confessor prägte die dyotheletische Lehre, die später im 3. Konzil von Konstantinopel dogmatisiert wurde: Wer keinen menschlichen Willen besitzt, dem kann man auch nicht volles Menschsein zusprechen; weil Christus wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott ist, besitze er einen menschlichen und einen göttlichen Willen, unvermischt und ungetrennt.<sup>14</sup> Je nachdem, was man unter einem menschlichen Willen versteht, ergeben sich hier aber Probleme. Heißt dies, dass sich der menschliche Wille gegen den göttlichen stellen kann? Dies schließen nicht nur alle Monotheleten aus, sondern selbst der Dyothelet Maximus: Christus besitze keine Freiheit der Entscheidung, wenn es darum geht, sich gegen den Willen des Vaters entscheiden zu können.<sup>15</sup> Doch wie kann eine Person einen Willen besitzen, der nicht frei ist? In der Spätantike wurde unter dem Willen nicht das Aktzentrum einer Person verstanden, nicht die Fähigkeit, sich zu entscheiden, sondern eher das, was wir heute als Neigung, Regung, Antrieb verstehen würden, einen unmittelbar empfundenen Wunsch, der uns zu einer Handlung motiviert. Hoping analysiert die Begriffsverwendung wie folgt:

„In Jesus gibt es keinen Gegensatz der menschlichen und göttlichen αὐτεξουσιότης [Selbstbestimmung]. Auch wenn die Freiheit des menschlichen Willens dadurch, dass sie ganz vom göttlichen Willen bestimmt ist, nicht aufgehoben wird, eignet Jesus doch kein ‚gnomischer Wille‘ [...]. Unter dem gnomischen Willen versteht Maximus das konkrete So-Wollen des Willens, das heißt die Freiheit (προαίρεσις), zwischen dem Guten und Bösen wählen zu können.“<sup>16</sup>

Daraus wird von Hoping gefolgert, dass für Maximus Confessor Wahlfreiheit nicht zur wesentlichen Bestimmung des Menschseins gehört. Ein perfektio-

<sup>13</sup> Als menschliche Natur wird ein Bündel von essentiellen Eigenschaften betrachtet, welche notwendigerweise exemplifiziert sein müssen, damit eine Entität als Mensch klassifiziert werden kann. Welche Eigenschaften hierzu gehören und ob auch eine Potentialität zu bestimmten Fähigkeiten ausreicht, ist Bestandteil der Diskussion um eine angemessene Anthropologie. Neben dieser abstrakten Weise, von Naturen zu sprechen, wird gerade in der christologischen Diskussion auch von konkreten Naturen gesprochen – wobei sich hier dieselben Abstraktions-Fragen um die Klassifikation von konkreten Naturen stellen.

<sup>14</sup> Vgl. DH 556: „Ebenso verkünden wir gemäß der Lehre der heiligen Väter, daß sowohl zwei natürliche Weisen des Wollens bzw. Willen als auch zwei natürliche Tätigkeiten ungetrennt, unveränderlich, unteilbar und unvermischt in ihm sind [...]“.

<sup>15</sup> Vgl. DH 556: „[...] [D]ie zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegengesetzt – das sei ferne! –, wie die ruchlosen Häretiker behaupteten; vielmehr ist sein menschlicher Wille folgsam und widerstrebt und widersetzt sich nicht, sondern ordnet sich seinem göttlichen und allmächtigen Willen unter; [...]“.

<sup>16</sup> H. HOPING: *Christologie*, 119. Diese Maximus-Interpretation übernimmt Hoping von Guido Bausenhardt.

nierter menschlicher Wille sei ein Wille, dem die Fähigkeit zu sündigen nicht mehr zukommt:

„Die höchste Freiheit des Menschen besteht für Maximus darin, ganz und gar für den göttlichen Willen und damit für das Gute entschieden zu sein – und zwar so radikal entschieden, dass es dem Willen unmöglich ist zu sündigen. Was von unserem Willen aufgrund seiner Inklinatio[n] zum Bösen bestritten werden muss, das gilt deshalb vom menschlichen Willen Christi: das *non posse peccare*, das heißt das ‚Nicht-sündigen-Können[‘].“<sup>17</sup>

Die Verwendung des Willensbegriffs in der Spätantike wäre, mithilfe der analytischen Terminologie Harry Frankfurts<sup>18</sup> formuliert, daher mit einem Wunsch 1. Stufe gleichzusetzen, nicht aber mit einem Wunsch 2. Stufe, d.h. kein Meta-Wille über die Beschaffenheit unserer unmittelbaren Wünsche.<sup>19</sup> Jesus war frei, seine Wünsche 1. Stufe seinen Wünschen 2. Stufe anzupassen (was als Selbstbestimmung gewertet wird), nicht aber seine Wünsche 2. Stufe frei und beliebig wählen zu können. Daher wurde im 3. Konzil von Konstantinopel auch vom „Willen des Fleisches“ gesprochen, wenn vom menschlichen Willen Christi die Sprache war: Als wahrer Mensch wollte er essen, trinken, frei von Schmerz sein, er hatte dieselben Bedürfnisse wie wir, wahrscheinlich auch komplexere psychologische Bedürfnisse wie das Streben nach Sicherheit, Zugehörigkeit und Anerkennung.<sup>20</sup> Nun stellt sich aber die Frage, wie Jesus mit diesen Wünschen umgegangen ist: War er frei, eine Entscheidung zu treffen, sich diesen Wünschen hinzugeben oder ihnen zu widerstehen? Im spätantiken Vokabular wäre dies die Frage nach der *autexousiotes*, übersetzt als Selbstbestimmung oder Selbstverfügung. Und wie bereits erwähnt: Eine Zuschreibung dieser Eigenschaft auf Christus wird von Maximus Confessor unmissverständlich abgelehnt. Maximus' Theologie schlägt sich, unter Autoritäts-Verweis auf Athanasius, auch im Konzilsbeschluss des 3. Konzils von Konstantinopel im Jahre 680 nieder: „Der menschliche Wille musste ... sich dem göttlichen unterordnen“ (DH 556). Christus war also, zumindest nach einem heute verbreiteten Verständnis von Wille als Fähigkeit zur freien Bestimmung von Wünschen 2. Stufe, *nicht* frei und hatte keinen vollkommenen menschlichen Willen. Doch war er dann wirklich vollkommener Mensch?

<sup>17</sup> H. HOPING: Christologie, 119.

<sup>18</sup> Vgl. H. FRANKFURT: Freedom of the Will, 5–20.

<sup>19</sup> Ein Beispiel hierzu: Der unmittelbare Wunsch, eine vorgesetzte Nachspeise zu essen, ist ein Wunsch 1. Stufe. Der Wunsch, abzunehmen, wäre ein Wunsch 2. Stufe, weil aus diesem eine Ablehnung von bestimmten Wünschen erster Stufe folgt: Man wünscht sich, den Wunsch erster Stufe (in diesem Fall fettige Süßspeisen zu essen) nicht zu besitzen.

<sup>20</sup> Vgl. A. MASLOW: Motivation und Persönlichkeit.

In der folgenden Diskussion soll davon ausgegangen werden, dass die potentielle Fähigkeit, sich frei für oder gegen eine Handlung entscheiden zu können, auch libertarische Freiheit genannt, zum Wesen des Menschen gehört.<sup>21</sup> Diese Fähigkeit gilt speziell, Kant würde sogar sagen ausschließlich, für moralisch relevante Handlungsprinzipien: Menschen haben die Macht, sich für gute bzw. vernünftige oder schlechte bzw. unvernünftige Prinzipien entscheiden zu können. Dem Libertarismus folgend impliziert wahres und vollständig entwickeltes Menschsein auch Sündlichkeit, d.h. die Fähigkeit, sich freiwillig und bewusst in bestimmten Situationen für oder gegen eine sündhafte Handlung zu entscheiden. Zwar sind die Menge aller unmoralischen Handlungen und die Menge aller Sünden wohl nicht deckungsgleich, doch besitzen sie offensichtlich eine große Schnittmenge: Wer unmoralisch handelt, sündigt, weil er seine Beziehung zu Gott beeinträchtigt, zumindest wenn er durch sein Gewissen oder durch vernünftige Überlegung wissen kann oder könnte, dass Gott möchte, dass er nicht unmoralisch handelt.<sup>22</sup> Wenn moralische Freiheit aber wesentlich zum Menschen gehört, dann würde dies heißen, dass Menschsein und Göttlichkeit scheinbar inkompatibel sind, wie durch folgendes Argument gezeigt werden kann:

- |      |                                                                                           |                                       |
|------|-------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| (P1) | Wenn x eine göttliche Natur besitzt,<br>hat x nicht die Macht zu sündigen.                | $[\forall x: Gx \rightarrow \neg Sx]$ |
| (P2) | Wenn x eine menschliche Natur besitzt,<br>hat x die Macht zu sündigen.                    | $[\forall x: Mx \rightarrow Sx]$      |
| (C)  | Es kann keine Person geben, die sowohl<br>menschlich als auch göttlich ist. <sup>23</sup> | $[\neg \exists x: Mx \wedge Gx]$      |

<sup>21</sup> Diese Definition schließt auch diejenigen Menschen mit ein, bei denen nur eine Potentialität vorhanden ist, die Fähigkeit zum Füllen freier Entscheidungen auszuprägen oder wiederzuerlangen (z. B. bei Embryos oder Komatösen). Motivation für eine solche Bestimmung ist eine ethische: Wenn der Mensch wesentlich als (potentielles) moralisches Subjekt qualifiziert wird und moralisches Subjektsein notwendigerweise die Freiheit impliziert, zwischen moralisch relevanten Handlungsoptionen wählen zu können, dann ist auch Wahlfreiheit eine notwendige Bestimmung wahren Menschseins.

<sup>22</sup> Jesus selbst sagt, was du dem geringsten meiner Brüder getan hast, das hast du mir getan, d. h. er setzt Menschen- und Gottesliebe gleich. Eine bewusste Verfehlung gegenüber anderen Menschen ist daher immer auch Sünde. Ob jede Sünde auch eine unmoralische Handlung darstellt, ist allerdings offen; nicht umsonst wurde in der Tradition zwischen persönlicher Sünde und anderen Formen von Sünde unterschieden, wobei nur die persönliche Sünde moralische Verfehlungen voraussetzt.

<sup>23</sup> Zwischenschritte:  $(\forall x: \neg Sx \rightarrow \neg Mx) \Rightarrow (\forall x: Gx \rightarrow \neg Mx)$   
 $\Rightarrow (\forall x: \neg Gx \vee \neg Mx) \Rightarrow (\forall x: \neg (Gx \wedge Mx)) \Rightarrow (\neg \exists x: Gx \wedge Mx).$

Lässt sich vor diesem Hintergrund die Zweinaturenlehre retten? Die Antwort von Maximus Confessor wäre hier, dass Prämisse 2 falsch sei; laut ihm habe Christus eine geheiligte, vergöttlichte menschliche Natur, der keine Macht zu sündigen mehr zukommt.<sup>24</sup> Diesen Weg kann man einschlagen, doch sieht man sich hier immer dem soteriologischen Einwand ausgesetzt, dass Christus in diesem Fall keine gefallene bzw. nicht-erlöste menschliche Natur angenommen habe, und damit auch die gefallene menschliche Natur nicht erlöst haben könne. Die Perfektionierungs-Strategie läuft daher darauf hinaus, dass der menschliche Wille Christi nur ein Instrument des göttlichen Willens zu sein scheint.

Um den logischen Widerspruch aufzulösen, lässt sich als Alternative die gegebene Formalisierung durch Einfügung von Zeitindices oder modalen Operatoren modifizieren. Möglicherweise war Christus zu bestimmten Zeiten seines Lebens sündlich (z. B. in seiner Jugendzeit) und ist zu einer anderen Zeit seines Lebens, vielleicht in seinem letzten Lebensjahr, vielleicht sogar erst nach der Auferstehung unsündlich gewesen bzw. geworden. Kaum jemand würde behaupten, um wahrhaft Mensch zu sein, müsse man zu jedem Zeitpunkt seines Lebens die Fähigkeit haben, moralische Entscheidungen zu fällen. Ein Embryo kann dies nicht, ein Dreijähriger in der Regel auch nicht, ein Schlafender oder Komatöser ebenfalls nicht.<sup>25</sup> Das Postulat einer erworbenen Unsündlichkeit ist eine logisch gut darstellbare Möglichkeit zur Auflösung des Paradoxons, vor allem wenn wir psychologische Erkenntnisse über Charakterformung einbeziehen. Gemäß dem so genannten restriktiven Libertarismus sind wir nur in manchen unserer Handlungen frei, meistens sind wir durch unsere Prägungen und Gewohnheiten gesteuert; manchmal sind wir aber frei, unsere Gewohnheiten zu ändern und unseren Charakter zu formen.<sup>26</sup> So können wir auch unsere Freiheit langfristig vergrößern oder verkleinern, uns Tugenden oder Laster aneignen, die mehr und mehr zu unserem Charakter werden. Es ist denkbar, dass sich Christus aus freien

<sup>24</sup> Vgl. MAXIMUS CONFESSOR: *Opuscula Theologica et Polemica*, 20: „But as for the Savior's willing according to his human nature, even though it was natural, it was not bare like ours, any more than his humanity as such is, since it has been perfectly deified above us in union, because of which it is actually sinless.“

<sup>25</sup> Hier unterscheidet sich eine kantische oder auch christliche Anthropologie wesentlich von einer Auffassung, wie sie beispielsweise Peter Singer oder Michael Tooley vertritt. Bei ihnen ist Selbstbewusstsein und raum- und zeitübergreifendes Denken Voraussetzung für Personalität und (zumindest bei Tooley) für ein Recht auf Leben; vgl. P. SINGER: *Praktische Ethik*, 133: „Um ein Recht auf Leben zu haben, muß man – wenigstens irgendwann – die Vorstellung einer fortdauernden Existenz (gehabt) haben. [Diese Formulierung vermeidet ...] alle Probleme im Zusammenhang mit schlafenden oder bewußtlosen Menschen [...]“. Potentialitätsargumente v. a. in kantischer Tradition lässt Singer nicht gelten; vgl. P. SINGER: *Praktische Ethik*, 198–203.

<sup>26</sup> Vgl. R. KANE: *Free Will and Values*; P. INWAGEN: *When is the Will Free?*; D. VANDER LAAN: *A regress argument*.

Entschlüsseln und unter Hilfe der göttlichen Gnade die Fähigkeit zu sündigen ‚abtrainiert‘ hat.

Das Postulat einer ‚erworbenen Unsündlichkeit‘ Christi passt ideal zu dem im 2. und 3. Jahrhundert vertretenen Adoptianismus, der in Spanien im 8. Jahrhundert wieder aufflammte und heute von manchen Unitariern vertreten wird. Nach dieser Lehre gab es eine Zeit im Leben Jesu, in dem er keine göttliche Natur besaß, also bloßer Mensch war. Nun ist die menschliche Natur nur zur göttlichen inkompatibel, insofern sie sündlich ist; wer sich durch Zusammenwirken von eigenem Verdienst und göttlicher Gnade Unsündlichkeit erwirbt, weil er seinen Charakter irreversibel zum Guten formt, würde sich damit als ‚geeignet‘ erweisen. So vertreten viele Adoptianisten, dass dies erst kurz vor der Taufe Jesu so weit war.<sup>27</sup> Mit einer solchen Theorie fällt allerdings die Inkarnationslehre als strenge Identität von Logos und Christus; man kann höchstens noch in Anlehnung an Rahner graduell von einem Potential sprechen, das in allen Menschen angelegt ist und in Christus in einmaliger Höchstform verwirklicht wurde, weshalb man ihn retrospektiv (nachösterlich) als göttlich bezeichnen kann.<sup>28</sup> Präexistenz würde dann nur bedeuten, dass in Christus die Anlage zu dieser Höchstform schon immer vorhanden war, aber nicht, dass sie auch notwendigerweise verwirklicht werden würde.<sup>29</sup> So hätte sich Jesus auch gegen diese Charakterformung entscheiden und reiner Mensch bleiben können. Wie in der Formalisierung gezeigt werden kann, führt die Annahme der Unvereinbarkeit von menschlicher essentieller Sündlichkeit und göttlicher essentieller Unsündlichkeit dazu, dass es keinen Menschen geben kann, der zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz vollkommen göttlich und vollkommen menschlich ist.

<sup>27</sup> Bereits Theodor von Byzanz vertrat im 2. Jahrhundert unter Berufung auf Mk 1,11, Jesus sei bei seiner Taufe als Sohn Gottes adoptiert worden. Spätere Adoptianisten wie Paul von Samosata datierten die Adoption weiter zurück, bis hin zur Empfängnis. Vertreter des Spanischen Adoptianisten datierten die Adoption wieder auf das Taufereignis, allerdings verbunden mit nestorianischen Intuitionen; vgl. L. OTT: Grundriß der Katholischen Dogmatik, 187: „Als Gott sei er der natürliche Sohn Gottes, als Mensch der Adoptivsohn Gottes. Bei der Taufe im Jordan sei er von Gott aus Gnade zum Sohn angenommen worden.“ Tatsächlich findet sich dieser Ansatz in Nestorius' Bewährungslehre; vgl. K. RAHNER: Enzyklopädische Theologie, 727: „Der Mensch Jesus konnte sündigen und ist erst zum Lohn für seine Bewährung in den realen Besitz der göttlichen Attribute eingesetzt worden.“

<sup>28</sup> Für Rahner ist die Menschwerdung der „einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“; vgl. K. RAHNER: Grundkurs, 216.

<sup>29</sup> Christus wäre dann als neuer Adam ein Mensch ohne Erbsünde, der im Gegensatz zu anderen Menschen fähig wäre, nicht zu sündigen. In katholischer Tradition gilt dies allerdings für Maria.

- (P1) Wenn x eine göttliche Natur besitzt,  $[\forall x \forall t: G_t x \rightarrow \neg S_t x]$   
hat x keine Macht zu sündigen.<sup>30</sup>
- (P2) Wenn x eine menschliche Natur besitzt,  $[\forall x: (\forall t \neg S_t x) \rightarrow (\forall t \neg M_t x)]$   
hat x irgendwann die Macht zu sündigen.<sup>31</sup>
- (C) Es kann keine Person geben, die zu jedem Zeitpunkt  $[\neg \exists x \forall t: M_t x \wedge G_t x]$   
ihrer Existenz sowohl menschlich als auch göttlich ist.<sup>32</sup>

Daraus folgt, dass bei einer Kontinuität des Menscheins eine Diskontinuität der Göttlichkeit stattfinden muss. Christi Göttlichkeit müsste demnach entweder – wie es Adoptianisten behaupten – erworben<sup>33</sup> oder – wie es Vertreter einer radikalen Kenosis-Christologie behaupten – temporär ausgesetzt werden. Nach der ersten Strategie wird ein spezieller Mensch aufgrund seiner Verdienste vergöttlicht; nach der zweiten Strategie wird Gott ‚vermenschlicht‘, indem er essentielle göttliche Eigenschaften, darunter auch seine Unsündlichkeit, verliert.

- (P3) Christus war zu jedem Zeitpunkt seiner  $(\forall t M_t \cancel{x})$   
Existenz wahrer Mensch.
- (C2) Christus war nicht zu jedem Zeitpunkt  $\Rightarrow (\neg \forall t G_t \cancel{x})$   
seiner Existenz wahrer Gott
- (P3') Christus war zu jedem Zeitpunkt seiner  $(\forall t G_t \cancel{x})$   
Existenz wahrer Gott
- (C2') Christus war nicht zu jedem Zeitpunkt  $\Rightarrow (\neg \forall t M_t \cancel{x})$   
seiner Existenz wahrer Mensch

<sup>30</sup> Genauer: Zu jedem Zeitpunkt, an dem x eine göttliche Natur besitzt, ist x unfähig zu sündigen.

<sup>31</sup> Da ein Mensch nur in einzelnen Momenten seiner Existenz frei sein muss, um wahrhaft Mensch zu sein, gilt: Zu mindestens einem Zeitpunkt, an dem x eine menschliche Natur besitzt, ist x fähig zu sündigen. Daraus folgt wie formalisiert: Eine Person, die in keinem Moment ihrer Existenz fähig ist zu sündigen, kann auch kein Mensch sein.

<sup>32</sup> Zwischenschritte:  $[\forall x: \neg(\forall t \neg M_t x) \rightarrow \neg(\forall t \neg S_t x)] \Rightarrow [\forall x: \neg(\forall t \neg M_t x) \rightarrow \neg(\forall t \neg S_t x)] \Rightarrow [\forall x: (\exists t M_t x) \rightarrow (\exists t S_t x)] \Rightarrow [\forall x: (\exists t M_t x) \rightarrow (\exists t \neg G_t x)]$ . Wenn x also in mindestens einem Moment seiner Existenz menschlich ist, gibt es ebenfalls mindestens einen Moment seiner Existenz, an dem er nicht göttlich ist. Es kann also keine Person geben, die zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz menschlich und göttlich ist.

<sup>33</sup> Neben dem klassischen Adoptianismus, nach dem Christus während seines irdischen Lebens (z. B. bei seiner Taufe) eine göttliche Natur erwarb, ist auch ein Präexistenz-Adoptianismus denkbar, wie ihn Origenes vertrat: Die geschaffene Seele Christi wurde aufgrund ihrer Verdienste vom Logos angenommen und wurde erst nach dieser Vereinigung inkarniert. Vgl. ORIGENES: Princ. II 6,4.

Da für klassische Theisten keine dieser Strategien gangbar erscheint, wird häufig versucht, die bereits erwähnte Reduplikationsstrategie auszuweiten und zu postulieren, dass Jesus Christus zwar eine Person, aber aufgrund seiner zwei Willen nicht im strengen Sinne ein Subjekt gewesen sei. Befördert wird diese Strategie von der Erkenntnis, dass der Personenbegriff, wie er bei der Formulierung der christologischen Dogmen verwendet wurde, nicht dem neuzeitlichen Personenbegriff entspricht, der mit Subjekt-Sein zusammenfällt. Auf dieser Erkenntnis basiert die Annahme, dass Christus zwar eine ‚Person‘ (also eine Hypostase bzw. eine ontologische Einheit) darstelle, aber sowohl eine göttliche, unsündliche als auch eine menschliche, sündliche Bewusstseinsstufe (*range of consciousness*) enthalte. Dieser Ansatz soll nun diskutiert werden.

### 3. Antiochenische Lösungsstrategien

#### 3.1 *Doppelte-Bewusstseins-Christologien*

Während der Adoptianismus bald ausgeschlossen und verurteilt wurde, lehrte die antiochenische Schule noch lange eine Unterscheidung der Naturen, bis hin zu einer Trennung Christi in zwei Personen, eine Auffassung die Nestorius unterstellt und für häretisch befunden wurde. In einer von der Scholastik inspirierten antiochenischen Variante wird noch heute eine Unterscheidung zweier paralleler oder ineinander eingebetteter Bewusstseinsstufen in Christus vertreten, u.a. von T.V. Morris, Richard Swinburne, William Lane Craig und Andrew Loke.<sup>34</sup> Während der klassische Nestorianismus keine Personeneinheit und damit auch keine Annahme und Erlösung der menschlichen Natur gewährleisten kann, glauben Anhänger der Doppelten-Bewusstseins-Christologie dies zu bewerkstelligen: Eine Person, der Gott-Mensch Jesus Christus, denkt parallel auf eine göttliche und auf eine menschliche Weise. Sein menschliches Denken ist in sein göttliches Denken eingebettet, d.h. in seinem göttlichen Denken denkt und fühlt er alles menschliche Denken und Fühlen mit, allerdings nicht umgekehrt.<sup>35</sup> Auch die Erregungen des menschlichen Willens, sowie das Verlassensein von Gott und die Versuchungen werden durch das göttliche Bewusstsein mitempfunden, während

<sup>34</sup> Vgl. Th. MORRIS: *Logic of God Incarnate*, 153–162; R. SWINBURNE: *The Christian God*, 208; W. CRAIG: *Temptations of Christ*; A. LOKE: *On the Coherence of the Incarnation*, 50–63.

<sup>35</sup> Thomas Morris spricht hier von einer „asymmetric accessing relation“; vgl. Th. MORRIS: *Logic of God Incarnate*, 103.

das menschliche Bewusstsein sich dieses Mitempfindens nicht immer, vor allem nicht am Kreuz, bewusst ist.<sup>36</sup>

Dieses faszinierende Modell, vertreten in verschiedenen Varianten u.a. von Scotus-Interpreten wie Richard Cross<sup>37</sup>, von Thomas Morris<sup>38</sup> und Richard Swinburne<sup>39</sup>, beantwortet aber nicht das hier diskutierte Problem: Gibt es tatsächlich zwei Aktzentren in Christus? Und falls ja, müsste man dann nicht doch von zwei Personen sprechen, die sehr eng miteinander verbunden sind, bei denen man aber immer noch jede Entscheidung einer Person zuordnen kann? Diese Gefahr besteht, wenn man Christi Willen den Naturen zuordnet, also z.B. bezüglich der Situation im Garten Gethsemane behauptet, Christus würde qua göttlicher Natur seinen Auftrag und damit das Kreuz annehmen wollen, während er qua menschlicher Natur wegrennen möchte. So kann er auch als sündlich qua menschlicher Natur und als unsündlich qua göttlicher Natur betrachtet werden:

(P1) Wenn x eine göttliche Natur besitzt,  $[\forall x: Gx \rightarrow \neg S_G x]$   
hat x *qua göttlicher Natur* nicht die Macht zu sündigen.

(P2) Wenn x eine menschliche Natur besitzt,  $[\forall x: Mx \rightarrow S_M x]$   
hat x *qua menschlicher Natur* die Macht zu sündigen.

Aus diesen modifizierten Prämissen lässt sich die vorherige Konklusion „Es existiert keine Person, die sowohl menschlich als auch göttlich ist“ nicht mehr ableiten. Solche auf den Willen Christi angewandte Reduplikations-Strategien sind aber sehr problematisch, weil sie voraussetzen, dass Christus zwei Aktzentren

<sup>36</sup> Eleonore Stump argumentiert sogar dafür, dass sich Christus am Kreuz ohne eigenes Verschulden in einer Situation befindet, in der auch Gott die Ich-Perspektive Jesu nicht mehr teilen kann; vgl. E. STUMP: Atonement, 115–175, speziell 158–165.

<sup>37</sup> Vgl. R. CROSS: The Metaphysics of the Incarnation, 315: „The second person of the Trinity is essentially omniscient. But the Gospels present Jesus as ignorant and mistaken. So, minimally, we need a subject for this lack of knowledge. It cannot be the second person of the Trinity on pain of contradiction. So it must be the assumed nature.“ R. CROSS: The Metaphysics of the Incarnation, 319: „The Incarnation, on this account, consists of two overlapping individuals, the Word and his individual human nature; the union between these two individuals is explained by the fact that one of them is a property of the other.“

<sup>38</sup> Vgl. Th. MORRIS: The Logic of God Incarnate.

<sup>39</sup> Vgl. R. SWINBURNE: The Christian God, 208: „What in effect the ‚divided mind‘ view is claiming is that the divine and human natures are to some extent separated, and that allows the human nature of Christ to be not a nature as perfect as a human nature could be (e. g. in Heaven), but a nature more like our human nature on Earth, subject to ignorance and disordered desire, yet one connected enough with the divine nature so that Christ does no wrong.“

besitzt, ein sündliches menschliches und ein unsündliches göttliches.<sup>40</sup> Der Vorwurf des Nestorianismus ist daher naheliegend, mit den damit einhergehenden soteriologischen Konsequenzen: Wenn die menschliche Natur nicht voll angenommen wurde, kann sie auch nicht erlöst werden, so der Vorwurf vieler spätantiker Theologen gegen eine später so genannte Trennungschristologie.<sup>41</sup> Selbst kontemporäre Vertreter einer Doppelten-Bewusstseins-Christologie weisen konsequenterweise darauf hin, dass die beiden Bewusstseine in Christus nach ihrer Auffassung nicht voneinander getrennt sind, sondern in einer Weise überlappen oder verschränkt oder ineinander eingebettet sind, so dass eine Sündlichkeit Christi ausgeschlossen wird.<sup>42</sup> Die einzige Aussage, die man ihrer Meinung nach noch treffen könnte, wäre eine kontrafaktisch Konditionale: Hätte Christus nur eine menschliche Natur, könnte er sündigen; sein menschliches Bewusstsein hätte die Fähigkeit zur Sünde, wäre es nicht in das göttliche Bewusstsein eingebettet. Dieser Ansatz wird im folgenden Abschnitt behandelt. Zur Doppelten-Bewusstseins-Strategie lässt sich zusammenfassend sagen: Wird der menschlichen Bewusstseinssebene Freiheit zugesprochen, ist Christus ein Konglomerat von sich überschneidendem oder in Beziehung stehendem göttlichem und menschlichem Bewusstsein, welches auch auseinanderbrechen könnte; wird der menschlichen Bewusstseinssebene keine Freiheit zugesprochen, scheint die menschliche Bewusstseinssebene nur psychologische, aber keine soteriologisch hinreichend ontologische Ähnlichkeit mit einem reinen menschlichen Bewusstsein zu besitzen.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Vgl. R. CROSS: *Incarnation*, 319: „The Word [...] does not exercise direct causal control over the human nature, which thus has a degree of psychological and causal autonomy.“

<sup>41</sup> Von GREGOR VON NAZIANZ ist überliefert: „Das, was nicht angenommen wurde, wurde nicht geheilt.“ (Ep 101,32: SC 208,50) Später spezifizierte Athanasius diesen Gedanken: „Und wie wir von der Sünde und dem Fluche nicht befreit worden wären, wenn das Fleisch, welches das Wort anzog, nicht von Natur das eines Menschen wäre – denn mit dem, was uns fremd, haben wir nichts gemein –, so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn das fleischgewordene Wort nicht seiner Natur nach aus dem Vater stammte und sein wahres und eigenes Wort wäre.“ (ATHANASIUS: *Reden gegen die Arianer*, 2.70).

<sup>42</sup> Vgl. Th. MORRIS: *Logic of God Incarnate*, 137–162.

<sup>43</sup> Christus qua menschlicher Natur wüsste zwar nicht, dass er eine göttliche Natur besitzt und daher unsündlich ist. Allerdings wäre er aufgrund seiner faktischen Unsündlichkeit nur auf psychologischer, aber nicht auf ontologischer Ebene uns gleich. Für Autoren, die epistemische Sündlichkeit als ausreichende Voraussetzung für echte Versuchungen betrachten, ist diese Strategie attraktiv. Vgl. R. SWINBURNE: *God Incarnate*, 99: „[...] unawareness of his extra-human powers except when these are required to fulfil the reasons for his Incarnation [...]“. R. SWINBURNE: *God Incarnate*, 111 fn. 67: „[What suggests that] Jesus was unaware of his divinity [...] are the temptations of Jesus (both the post-baptismal temptations and the Agony in the Garden of Gethsemane). I write ‚much less seriously‘ because we can be tempted to do things to which there is not the slightest possibility of our yielding. One can still feel the frustration of a desire to yield.“

### 3.2 Kontingente Göttlichkeit

An die bereits erwähnte kontrafaktische Analyse anschließend gibt es noch eine weitere Möglichkeit der Unterscheidung zur Auflösung des logischen Paradoxons: die Anwendung modaler Operatoren. Möglicherweise besitzt Christus die menschliche Natur nur kontingenterweise und die göttliche notwendigerweise, oder umgekehrt. Dann ständen Sündlichkeit und Unsündlichkeit nicht auf gleicher Ebene gegenüber. Man kann modallogisch nur ausschließen, dass es eine Person geben könnte, die notwendigerweise göttlich und menschlich ist, wie folgendes Argument zeigt:

- |      |                                                                                          |                                                          |
|------|------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| (P1) | Wenn x notwendigerweise eine göttliche Natur besitzt, hat x nicht die Macht zu sündigen. | $[\forall x: \Box Gx \rightarrow \neg \Diamond Sx]^{44}$ |
| (P2) | Wenn x notwendigerweise eine menschliche Natur besitzt, hat x die Macht zu sündigen.     | $[\forall x: \Box Mx \rightarrow \Diamond Sx]$           |
| (Z1) | <i>Zwischenschritt</i>                                                                   | $[\forall x: \Box Gx \rightarrow \neg \Box Mx]$          |
| (Z2) | <i>Zwischenschritt</i>                                                                   | $[\neg \exists x: \neg(\neg \Box Gx \vee \neg \Box Mx)]$ |
| (C)  | Es kann keine Person geben, die notwendigerweise sowohl göttlich und menschlich ist.     | $[\neg \exists x: \Box Gx \wedge \Box Mx]$               |

Die Möglichkeit einer gott-menschlichen-Person, die eine ihrer Naturen nur kontingenterweise besitzt, lässt sich mit den gegebenen Prämissen jedoch nicht ausschließen. Nun stellt sich die Frage, welche der Naturen Christus notwendigerweise zukommt. Hier gibt es zwei Möglichkeiten: (A) Christus war kontingenterweise göttlich und notwendigerweise menschlich. (B) Christus war notwendigerweise göttlich und kontingenterweise menschlich.

Zunächst zu Möglichkeit (A): Wenn Christus nur kontingenterweise göttlich ist, dann ist es möglich, dass seine Göttlichkeit davon abhängt, dass er nicht sündigt. Dies klingt zwar zunächst wie der bereits genannte Adoptionismus, ist aber eine kompliziertere oder erweiterte Form davon, da sie mit der Präexistenzlehre kompatibel ist. Die Tatsache, dass Christus der inkarnierte Logos ist, hängt in diesem Fall davon ab, dass Christus seinen Willen freiwillig dem göttlichen unterwirft. Wäre Christus in Gethsemane weggelaufen, wäre er niemals Gott gewesen. Doch wie kann Gott zum Zeitpunkt der Empfängnis wissen, wie sich das Kind 30 Jahren später aus freiem Willen verhalten wird? Ein reiner Ockhamismus reicht hier nicht aus; dieser würde besagen, dass Gottes Vorherwissen über

<sup>44</sup> In dieser Formalisierung steht  $Sx$  für „x sündigt“, nicht wie oben für „x ist sündlich“.

die zukünftigen freien Handlungen Jesu seine Entscheidung, sich in dieser zukünftigen Person zu inkarnieren, mitbeeinflusst.<sup>45</sup> Um einen logischen Zirkel zu vermeiden, wäre vielmehr ein molinistisches ‚mittleres Wissen‘ notwendig, denn Gott müsste ja wissen, wie sich das Kind entscheiden *würde*, wenn es als bloßer Mensch in die Welt *käme*. Tatsächlich schreibt Luis de Molina, dass Christus eine *libertas contradictionis* bezüglich seines eigenen Todes besaß.<sup>46</sup> Dies lässt sich bei Molina wie folgt erklären: Gott besitze auch mittleres Wissen über die Entscheidungen Christi, das heißt, Gott kann seine Entscheidung, sich als Sohn Mariens zu inkarnieren, bzw. die konkrete menschliche Natur Jesu anzunehmen, davon abhängig machen, ob sich ein möglicher rein menschlicher Sohn Mariens freiwillig und vollständig dem göttlichen Willen unterwerfen würde.

Leider besitzt diese elegante Lösung des Problems zwei Haken: Erstens gibt es gewichtige Einwände gegen den Molinismus: Niemand kann erklären, in welchem Sachverhalt die Wahrheit von kontra- und präfaktischen Freiheitskonditionalen begründet ist; philosophisch wird durch den Molinismus die Supervenienz- bzw. Korrespondenztheorie der Wahrheit unterminiert. Zweitens ist das Identitätskriterium der zwei möglichen Söhne Mariens zu schwach: Christi Freiheit kann nicht darin begründet sein, dass ein möglicher Mensch, der an seiner Stelle geboren hätte sein können, sich frei für oder gegen etwas entscheiden kann.<sup>47</sup> Doch möglicherweise kann gerade die menschliche Natur als Identitätskriterium herangezogen werden, wenn man eine Natur, wie scholastisch und in der analytischen Theologie weit verbreitet, als konkrete Entität ansieht.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Vgl. W. OCKHAM: Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents; M. MCCORD ADAMS: Existenz Gottes; A. PLANTINGA: Über Ockhams Ausweg.

<sup>46</sup> Vgl. L. DE MOLINA: Concordia, Abhandlung 52, Abschnitt 12: „Dadurch, dass von der göttlichen Natur der menschlichen Natur offenbart wird, was Christus als Mensch frei aufgrund seines Willens wollen wird, wird jedenfalls die Freiheit Christi ebenso wenig eingeschränkt, wie in Petrus die Freiheit, nicht zu sündigen, dadurch eingeschränkt wurde, dass Christus ihm seine zukünftige Sünde offenbarte.“

<sup>47</sup> Vgl. Th. SCHÄRTL: Die Freiheit Jesu, 287: „Wenn gilt, dass die Identität Jesu wesentlich darin besteht, dass er mit dem Logos geeint ist und wenn weiter gilt, dass Jesus nicht mit dem Logos geeint sein kann, wenn er sündigt, dann hat der Jesus aus [der möglichen Welt, in der Jesus nicht sündigt] eine durch und durch andere Identität als der Jesus aus [der möglichen Welt, in der Jesus sündigt] [...]“.

<sup>48</sup> Demnach besitze jede menschliche Person eine konkrete menschliche Natur. Der bekannte Molinist aus Notre Dame, Thomas Flint, beruft sich auf Molina mit seiner These: „It's possible that [Christ in his Human Nature] exist as an independent, unassumed suppositum“ (Th. FLINT: Orthodoxy and Incarnation, 182). Bereits Scotus vertrat laut Richard Cross, dieselbe These: Wäre seine menschliche Natur nicht vom Logos angenommen worden, wäre Jesus von Nazareth als menschliche Person geboren worden; vgl. R. CROSS: Incarnation, 21f. Ryan Mullins kritisiert Flints Theorie allerdings als originistisch, vgl. R.T. MULLINS: Flint's Molinism, 8–11.

Zur Möglichkeit (B): Dass Christus notwendigerweise eine göttliche, aber nur kontingenterweise eine menschliche Natur angenommen hat, halten vor allem Vertreterinnen und Vertreter der sogenannten *Kenosis*-Christologie für wahr. Nach dieser Theorie legte der göttliche Logos einige göttliche Eigenschaften ab, um mit der menschlichen Natur kompatibel zu sein.<sup>49</sup> Wenn allerdings Sündlichkeit eine essentielle Eigenschaft der menschlichen Natur darstellt, dann müsste der Logos auch seine Unsündlichkeit ablegen, um Mensch werden zu können. Ist dies denkbar, darf diese Eigenschaft allerdings keine notwendige, sondern nur eine faktische Eigenschaft Gottes sein. Zwar ist es die Mehrheitsauffassung in der christlichen Gotteslehre, dass Gott notwendigerweise gut ist, doch gab es in der analytischen Tradition auch einige Stimmen, die moralische Perfektion entweder für ein inkonsistentes Attribut oder für ein zur absoluten Freiheit inkohärentes Attribut hielten.<sup>50</sup> Mir scheint der Preis, die moralische Perfektion Gottes aufzugeben, um eine Inkarnation denkbar werden zu lassen, allerdings deutlich zu hoch.<sup>51</sup>

#### 4. Alexandrinische Lösung: Freiheit des Logos

Will man eine Unterscheidung eines menschlichen und göttlichen Bewusstseins in Christus vermeiden, muss man erklären, wie genau das Bewusstsein einer Person mit einer göttlichen und einer menschlichen Natur beschaffen sein soll. Hier besteht die Gefahr des Monophysitismus, d.h. der Annahme, dass die göttliche Natur die menschliche dominiert und Jesu wahres Menschsein, und damit auch seine Freiheit und Versuchbarkeit verunmöglicht wird. Durch die Theologie Luthers wurde aber eine neue Variante der alexandrinischen Christologie entwickelt, die dezidiert die menschlichen Eigenschaften betont.<sup>52</sup> Die innerhalb der Lutherischen Orthodoxie entwickelte *Kenosis*-Christologie geht davon aus, dass das Bewusstsein der zweiten göttlichen Person vor oder bei der Menschwerdung transformiert wurde. Hier wird der Begriff ‚menschliche Natur‘ nur als Bündel abstrakter Eigenschaften (*kind essence*) betrachtet, d.h. als Summe von notwendigen Eigenschaften, die bestehen müssen, um das Attribut des Menschseins zu

<sup>49</sup> Vgl. S.T. DAVIS: *The Metaphysics of Kenosis*.

<sup>50</sup> Vgl. Ch. B. MARTIN: *Religious Belief*; N. PIKE: *Omnipotence*.

<sup>51</sup> Vor allem in Anbetracht des Theodizee-Problems scheint die Beschaffenheit der Welt eher auf einen böswilligen Gott hinzuweisen; erst wenn diese Möglichkeit per definitionem ausgeschlossen wird (wie es in der Tradition der *perfect-being-theology* der Fall ist), lassen sich alternative Theorien (*free will defense*, *soul making theodicy*, etc.) zur Abschwächung des Theodizeeproblems hinreichend plausibilisieren.

<sup>52</sup> Vgl. J. GRÖSSL: *Die kenotische Christologie Luthers*, 215–218.

erfüllen. Wenn also der Logos alle Attribute ablegt, die zum Menschsein inkompatibel sind, und alle Attribute annimmt, die wesentlich zum Menschsein gehören, kann man ontologisch davon ausgehen, dass Gott Mensch geworden ist. Während seines inkarnierten Zustandes denkt Gott genau wie ein Mensch und weiß möglicherweise nicht einmal, dass er mit dem Logos personal-identisch ist. Alle bekannten Kenosis-Theoretiker sind allerdings davon ausgegangen, dass der Logos die moralische Perfektion als einzige essentielle göttliche Eigenschaft nicht abgelegt hat.<sup>53</sup> Wenn Sündlichkeit essentiell zur menschlichen Natur gehört, wäre demnach aber eine Menschwerdung logisch ausgeschlossen – das Paradox bleibt bestehen.

Wenn Christus nur ein Aktzentrum besitzt und dieses Aktzentrum in einem solchen alexandrinischen Ansatz mit dem Logos identifiziert wird, dann können wir Christus nicht eine Fähigkeit zusprechen, die der Logos nicht besitzt. Will man eine libertarische Anthropologie aufrechterhalten, müsste man dem Logos selbst libertarische Freiheit zusprechen.<sup>54</sup> Das bedeutet: Der Logos kann nicht *wesentlich* unsündlich sein, denn dann wäre auch Christus unsündlich. Wenn der Logos in der trinitarischen Einheit an den Willen des Vaters gebunden ist, aber diese Bindung durch die Inkarnation aufgelöst werden kann, dann lässt sich der Logos als *abdingbar unsündlich* beschreiben, d.h. er kann mit der Inkarnation die Unsündlichkeit temporär aufgeben. Dies kann man auch die Theorie der *Radikalen Kenosis* nennen. Eine solche ist aber nur innerhalb einer sozialen Trinitätslehre denkbar: Mindestens während der Zeit der menschlichen Existenz Jesu wäre der Logos als Person vom Vater streng unterschieden, ein Platz in der Trinität ist vakant, und der inkarnierte Logos könnte sich letztlich sogar gegen den Willen des Vaters wenden. Kritiker würden argumentieren, dass dies unweigerlich entweder in einen Tritheismus oder in einen Subordinationismus hineinführt.

Eine Identifikation der Freiheit des Logos und der Freiheit Jesu wird auch in der neueren katholischen Theologie vorgenommen, beispielsweise von Georg

<sup>53</sup> Gottfried Thomasius argumentierte, dass bestimmte göttliche Attribute nicht mit der menschlichen Natur kompatibel wären und daher bei der Menschwerdung abgelegt werden mussten, wozu auch die Allmacht und Allwissenheit zählt. Die Eigenschaft der moralischen Perfektion gehörte allerdings laut Geß und Thomasius im Gegensatz zu Allmacht und Allwissenheit (!) zu den konstitutiven Merkmalen des Göttlichen, weswegen der Logos die Eigenschaft der vollkommenen Liebe nicht abgelegt hat. Vgl. G. THOMASIUS: Christi Person und Werk; W. GEß: Christi Person und Werk, 324f.; M. BREIDERT: Die Kenotische Theologie; Th. MARSCHLER: Kenosischristologie, 118.

<sup>54</sup> Wenn Gott als moralisches Subjekt angesehen wird, das für seine Taten, auch für sein Schöpfungshandeln, gepriesen oder auch zur Verantwortung gezogen werden kann – genau dies tun wir, wenn wir Theodizee betreiben – dann gehen wir davon aus, dass Gott die Welt auch nicht oder anders erschaffen hätte können.

Essen.<sup>55</sup> Diese Identifikation führt dazu, dass Christus zwar ein eigenständiger Wille, nicht aber eine eigenständige menschliche Freiheit zugeschrieben werden kann, wie Magnus Lerch und andere Kritiker beobachten.<sup>56</sup> Während Essen selbst das Problem durch die Verteidigung eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs umgeht,<sup>57</sup> scheinen Günter Thomas und Magnus Striet die Möglichkeit eines ‚Auseinanderbrechens‘ der Trinität durch eine freie Entscheidung des Logos nicht auszuschließen.

## 5. Freiheit trotz Unsündlichkeit

### 5.1 *Supererogatorische Freiheit Jesu*

Wenn weder die molinistische noch die radikal-kenotische Lösung überzeugt, scheint das Dilemma unlösbar zu bleiben. Doch möglicherweise lassen sich die Prämissen leicht modifizieren, ohne dass die ursprünglichen Intentionen der Problemstellung aufgegeben werden. So kann man versuchen, moralisch qualifizierte libertarische Freiheit als Wesensmerkmal der menschlichen Natur aufrechterhalten, ohne daraus die Notwendigkeit von Sündlichkeit abzuleiten. Genau diesen Weg beschreitet Richard Swinburne, indem er Christus zwar eine Macht zu sündigen abspricht, aber dennoch darauf beharrt, dass Christus bezüglich seines Sühnetodes libertarische Freiheit besaß. Ähnlich argumentiert Fritz Neugebauer, der die Bedrohung der Versuchung in der „Verfälschung von Wesen, Dienst und Auftrag dessen, der von Gott berufen und beansprucht ist“, sieht.<sup>58</sup> Das heißt: Christus hätte in Gethsemane wegrennen können; hätte er dies gemacht, hätte er laut Swinburne aber *nicht* gesündigt. Swinburne unterscheidet in thomistischer Tradition zwischen moralisch verbotenen, moralisch gebotenen

<sup>55</sup> Vgl. G. ESSEN: Freiheit Jesu, 291: „[...] kann die Freiheit des Menschen Jesu keine andere sein als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst.“

<sup>56</sup> Vgl. M. LERCH: Selbstmitteilung Gottes, 306: „Wenn in Bezug auf die Freiheit Jesu nun aber das Gegenteil zutreffen soll – sie existiert in der Einheit von Entschluss und Inhalt und ist daher die Freiheit des Sohnes – lässt sich dann im Rahmen der freiheitstheoretischen Christologie überhaupt noch sinnvoll von einer menschlichen bzw. endlichen (Willens-) Freiheit Jesu sprechen?“

<sup>57</sup> Vgl. G. ESSEN: Die Freiheit Jesu, 291, 304, 311. Dagegen spricht allerdings Essens These, dass Gott mit der Menschwerdung ein Risiko eingegangen sei; vgl. G. ESSEN: Die Freiheit Jesu, 305.

<sup>58</sup> F. NEUGEBAUER: Jesu Versuchung, 40. Ähnlich interpretiert auch Eleonore Stump die Versuchungen Jesu; vgl. E. STUMP: Atonement, 233–289.

und supererogatorischen (überpflichtgemäßen) Handlungen.<sup>59</sup> Christus nahm das Martyrium auf sich, weil er es als Gottes Gebot, als Gottes Auftrag für ihn erkannt hat und diesen Auftrag auch ausführen will, nicht aber, weil es eine moralische Pflicht darstellt. Swinburne bekennt die Möglichkeit "of his yielding to a temptation to do other than the best (though not to do wrong)".<sup>60</sup> Man kann demnach zwei Arten der Versuchung unterscheiden: Es gibt (1) Versuchungen, das Bessere zu unterlassen und nur das Neutrale zu tun, symbolisiert durch die erste Versuchung Jesu.<sup>61</sup> Es gibt aber auch (2) Versuchungen, das Böse zu tun, symbolisiert durch die zweite, bzw. bei Matthäus die dritte Versuchung.<sup>62</sup> Laut Swinburne wäre Christus zwar beiden Versuchung ausgesetzt gewesen, aber in unterschiedlicher Weise: Versuchungen der ersten Kategorie konnte er unterliegen, denen der zweiten nicht.<sup>63</sup> Die Versuchungen zum Bösen könnten aber in einem weiteren Sinne auch als Versuchung gezählt werden, und zwar, wenn Christus als wahrer Mensch nicht wissen konnte, dass er göttlich und daher unsündlich ist: Er hätte dadurch genau wie jemand empfunden haben können, der der zweiten Art der Versuchung tatsächlich ausgesetzt ist.<sup>64</sup> Thomas Morris betont, dies sei notwendig, um tatsächlich mit uns normalen Menschen mitfühlen und uns Vorbild sein zu können.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Vgl. D. HEYD: Supererogation, 15, 20–26. Der Begriff der Supererogation stammt aus dem biblischen Narrativ des barmherzigen Samariters (vgl. Lk 10,30–35), der nicht nur die unmittelbare Hilfspflicht für den Ausgeraubten erfüllte, sondern sich über die moralische Pflicht hinaus weiter um ihn sorgte.

<sup>60</sup> R. SWINBURNE: God Incarnate, 99.

<sup>61</sup> Jesus wird versucht, seine göttlichen Kräfte dazu zu nutzen, um sein Leiden zu mindern, im speziellen Fall, Steine in Brot zu verwandeln, um dem Hungertod zu entgehen. Auch die dritte (Lk) bzw. zweite (Mt) Versuchung kann man, je nach Interpretation, dieser Kategorie zurechnen.

<sup>62</sup> Jesus wird versucht, Satan anzubeten, der ihm dafür weltliche Macht verspricht.

<sup>63</sup> Vgl. R. SWINBURNE: God Incarnate, 111: „If Jesus was God, any temptation to do wrong must be of this kind [without the possibility of yielding to the temptation]. And the temptation to worship the Devil is clearly in that category. The other temptations were temptations to do less than the best: if Jesus had turned the stones into bread [...], or if he had not accepted crucifixion, no one would have been wronged. Hence, [...] God Incarnate could have yielded to a temptation not to do the best; and that is why his doing the best in these situations (if he did) is the work of supererogation which made available an atoning sacrifice for our salvation“.

<sup>64</sup> Vgl. R. SWINBURNE: God Incarnate, 111: „[What suggests that] Jesus was unaware of his divinity [...] are the temptations of Jesus (both the post-baptismal temptations and the Agony in the Garden of Gethsemane). [...] [W]e can be tempted to do things to which there is not the slightest possibility of our yielding. One can still feel the frustration of a desire to yield. If Jesus was God, any temptation to do wrong must be of this kind.“

<sup>65</sup> Vgl. Th. MORRIS: Logic of God Incarnate, 137: „In order that his life be a relevant exemplar and encouragement for ours, most theologians have agreed that Jesus must have undergone

Doch ohne die Möglichkeit, der Versuchung zu unterliegen, kann man im engeren Sinne nicht von einer wahren Versuchung sprechen, so zumindest die Intuition, die fast alle Libertarier teilen.<sup>66</sup> Nach Swinburnes Vermittlungsversuch, bei dem er eine ‚supererogatorische Versuchung‘ postuliert, wäre Jesus zwar nur scheinbar zum Bösen versucht worden; er wäre aber tatsächlich versucht worden, weniger als das Beste zu tun, was dazu geführt hätte, dass er seine Mission nicht erfüllt hätte.<sup>67</sup> Gegen dieses Konzept könnte man anfragen, ob es nicht immer Sünde ist, wenn man etwas als Gottes Willen erkennt, aber trotzdem nicht ausführt, möglicherweise weil man Unannehmlichkeiten verhindern möchte – selbst wenn dieser göttliche Wille keine moralische Pflicht darstellt. Gottes Wille kann in manchen Fällen allerdings auch als nicht-verpflichtender Wunsch, Empfehlung oder Bitte verstanden werden.<sup>68</sup> Das Hauptproblem dieser Lösungsstrategie besteht allerdings darin, dass es ihr zufolge weiterhin einen grundlegenden Unterschied zwischen unserem Menschsein und dem Menschsein Christi gäbe: wir verstehen uns als moralische Subjekte, d.h. als Personen mit moralisch qualifizierter libertarischer Freiheit, welche auch die Freiheit zum Bösen beinhaltet; Christus hat nach dieser Theorie diese Freiheit nicht, könnte also nicht als moralisches Subjekt i.e.S. bezeichnet werden. Wenn so verstandenes moralisches Subjektsein zum Wesen des Menschen gehört, kann Christus demnach nicht als wahrer Mensch bezeichnet werden.

Um die supererogatorische Lösungsstrategie zu verteidigen, muss man deshalb zwei Arten von moralischen Subjekten unterscheiden: moralische Subjekte, die eine Wahlfreiheit zwischen guten/neutralen und besseren Optionen besitzen

every fundamental sort of human struggle compatible with his being in fact sinless, including the experience of being tempted to do evil.“

<sup>66</sup> Vgl. D. WERTHER: *Freedom*, 252: „[T]he humanity Christ shares with us – if our experience is any guide – seems to require the possibility of giving in to temptation.“ Th. MORRIS: *Logic of God Incarnate*, 137: „[I]t seems to be a conceptual truth that, in some sense, temptation requires the possibility of doing evil.“

<sup>67</sup> Hierfür spricht auch die in der Narration indirekte Wiederkehr Satans in der Person des Petrus, als dieser Jesus versucht, ihn von seiner Mission fernzuhalten (vgl. Mt 16,21–23).

<sup>68</sup> Es gibt Anfragen, deren Erfüllung man vom Willen des anderen abhängig macht: „Ich will es, aber nur wenn du es auch willst.“ Wenn z. B. eine befreundete Person mir gegenüber den Wunsch äußert, eine Beziehung mit mir einzugehen, und ich lehne ab, dann tue ich nichts Unrechtes. Dies gilt sogar, wenn die Ablehnung die andere Person verletzt und möglicherweise sogar die Freundschaft gefährdet. Wenn die Person mich wirklich liebt, respektiert sie vielleicht sogar meine Entscheidung und hält trotz dieser Enttäuschung an der Freundschaft fest. Angenommen, man kann eine solche Situation auf die Beziehung von Gott zu seinem Sohn übertragen: Gott würde Jesus gegenüber den Wunsch hegen, dass dieser zum Wohl der Menschheit das Kreuz auf sich nimmt, es aber dennoch vollkommen respektieren, wenn Jesus eine andere Wahl träfe. Wenn Sünde im engeren Sinne eine Störung der Beziehung von Gott und Mensch bezeichnet, dann ist eine freie Entscheidung gegen Gott denkbar, welche diese Beziehung nicht beeinträchtigt.

(*supererogatorische Wahlfreiheit*), und moralische Subjekte, die eine Wahlfreiheit zwischen guten/neutralen und schlechten Optionen besitzen (*Freiheit zum Bösen*).<sup>69</sup> Darauf aufbauend kann man als wesentliches Merkmal der menschlichen Natur nur die *supererogatorische Freiheit*, nicht aber die Freiheit zum Bösen festlegen. Das Attribut der Sündlichkeit würde dann nur einer speziellen Variante der menschlichen Natur anhängen, die man in Anlehnung an die christliche Tradition mit der ‚gefallenen‘ menschlichen Natur gleichsetzen kann. Eine nicht-gefallene menschliche Natur wäre dann eine menschliche Natur, die zwar libertarische Freiheit besitzt, aber nicht die Freiheit, Böses zu tun.<sup>70</sup> Christus hätte nur eine solche nicht-gefallene Natur angenommen, was erklärt, warum er frei, aber unfähig zur Sünde ist. Bei ähnlichen Diskussionen innerhalb der reformierten Theologie wird allerdings eine solche Annahme häufig als soteriologisch unzureichend betrachtet; auf das kappadozische Diktum verweisend wird argumentiert, dass Christus, um die gefallene Menschheit zu erlösen, auch eine gefallene menschliche Natur angenommen haben müsse.<sup>71</sup> Kann man diese Kritik mit Verweis auf eine überzeugende Soteriologie zurückweisen, erweist sich Swinburnes Lösung als gangbar; kann man dies nicht, muss man wie bei vielen christologischen Theorien die libertarische Freiheitsintuition noch weiter einschränken.

## 5.2 *Supererogatorische Freiheit des Logos*

Um aufgrund seiner Perfektion und Anbetungswürdigkeit (*praiseworthiness*) eine Freiheit Gottes zum Bösen auszuschließen, ist auch hier ein *supererogatorischer Lösungsansatz* hilfreich: Auch wenn man eine Fähigkeit Gottes, unmoralisch zu handeln, ausschließt (indem man z.B. behauptet, es sei unmöglich für Gott, unschuldige Kinder grundlos zu quälen), kann man ihm dennoch moralisch relevante libertarische Freiheit zusprechen, und zwar die Freiheit, eine *supererogatorische Handlung* auszuführen oder zu unterlassen. Wenn Liebe eine

<sup>69</sup> Aus einer konsequent-lutherischen Auffassung könnte man noch eine dritte Option ableiten, nach der es moralische Subjekte gibt, die ausschließlich die Freiheit besitzen, zwischen weniger schlechten und schlechteren Optionen zu wählen. Dagegen spricht aber das ethische Prinzip „*ultra posse nemo obligatur*“: Wenn ein Mensch seine Freiheit maximal zum Guten nutzt, darf – unabhängig vom Ergebnis – dieser Mensch nicht moralisch schuldig gesprochen werden.

<sup>70</sup> Diese Terminologie konfiguriert mit der des Augustinus, nach dem Merkmal der gefallenen Natur ist, nicht mehr nicht sündigen zu können (*non posse non peccare*).

<sup>71</sup> Oliver Crisp argumentiert allerdings dafür, dass Christus eine nicht-gefallene menschliche Natur angenommen hat; vgl. O. CRISP: Did Christ have a *Fallen* Human Nature? Dem widerspricht u. a. J. TORRANCE: The Vicarious Humanity of Christ, 141.

supererogatorische Handlung darstellt, würde dies aber auch implizieren: Gott musste seine Schöpfung nicht lieben, sondern hat sich frei dazu entschlossen, sie zu lieben.

Die Theorie der Supererogation verhindert aber eine solche ungewollte Konsequenz: Angenommen, der Logos und Jesus Christus sind, zumindest temporär, ein Subjekt von Handlungen, ein Subjekt von Erfahrungen und besitzen einen gemeinsamen mentalen Zustand. Bei der Menschwerdung nähme der Logos einen menschlichen Leib an, veränderte dabei sein geistiges Leben auf eine Weise, dass er in allem (auch in seinem Wissen, Denken und Fühlen) uns gleich ist. Inkarnation impliziert hier eine tatsächliche Veränderung des Logos, was absolute Zeitlosigkeit als Merkmal des klassischen Theismus ausschließt. Auch die Theorie der *visio beatifica* müsste man hier stark relativieren: Christus kann nicht von seiner Göttlichkeit und Unsündlichkeit wissen. Man kann vom Logos im inkarnierten Zustand dann sagen, er habe eine menschliche Seele, weil sich sein geistiges Leben in einem beseelten, d.h. einem lebendigen, menschlichen Körper vollzieht.<sup>72</sup> Man würde sich hier auf die Seite Luthers gegen Calvin stellen: Der Logos leidet am Kreuz, und es gibt keinen Logos außerhalb von Christus.

Unabhängig davon, ob die Theorie der Supererogation auf eine antiochenische oder alexandrinische Christologie angewandt wird: Es wäre denkbar, dass Christus unsündlich ist, d.h. keine Handlung ausführen kann, die moralisch schlecht ist (bzw. eine verpflichtende Handlung unterlässt), aber trotzdem libertarische Freiheit besitzt, und zwar bezüglich Versuchungen, überpflichtgemäße Handlungen zu unterlassen; dazu würde auch die Entscheidung in Gethsemane gehören, bzw. eine Charakterformungen, die Jesus zu einer solchen Entscheidung führt. Exegetisch spricht viel dafür, die Versuchungen durch Satan als Paradigma für spätere Entscheidungen im Leben anzunehmen, man denke nur an die Begebenheit, als Jesus Petrus, der ihn vom Weg zum Kreuz abbringen will, als Satan bezeichnet (Mt 16, 23).<sup>73</sup> Oder, wie es Hermann Mahnke ausdrückt: „Was vom ganzen Leben Jesu gilt, das wird in der Versuchungsgeschichte in gedrängter Form im Voraus [sic!] dargestellt. [...] Es geht [Lukas] um die Vorausdarstellung des Weges Jesu von der Wüsten- bis zur Passionszeit“<sup>74</sup> Weil aber die Möglichkeit der Zurückweisung der besten Option besteht, kann man auch von einem Verdienst Christi sprechen, sich dem Willen des Vaters unterworfen bzw. das Kreuz auf sich genommen zu haben; eine menschliche Verdienstlichkeit bzw.

<sup>72</sup> Was wir als Seele bezeichnen, wäre dann nicht mit dem Aktzentrum eines Subjektes identisch und auch keine immaterielle Substanz.

<sup>73</sup> Vgl. F. NEUGEBAUER: Jesu Versuchung, 40f. Neugebauer spricht hier von der Versuchungsgeschichte als „retrospektive Verdichtung“ des Weges Jesu. Eine Verengung auf diese Perspektive würde aber dem Charakter der ersten Versuchung als „Anfangs- und Urentscheidung“ Jesu nicht gerecht.

<sup>74</sup> H. MAHNKE: Die Versuchungsgeschichte, 177.

Mitwirkung am Erlösungswerk ist die soteriologische Motivation für die Zweinaturenlehre.

Nichtsdestotrotz können die Supererogations-Lösungen nicht vollständig überzeugen: Warum hat Gott nicht nur Wesen mit supererogatorischer Freiheit erschaffen, wenn die Freiheit zum Bösen anthropologisch irrelevant ist? Kann es wirklich eine supererogatorische Handlung sein, den Willen Gottes bzw. einen Auftrag Gottes in vollem Bewusstsein dessen Tragweite abzulehnen? Können wir dem Logos supererogatorische Freiheit zusprechen, wenn dieser die göttliche Eigenschaft der moralischen Perfektion teilt?<sup>75</sup> Falls ja, wie können wir einen Tritheismus verhindern und einen Monotheismus-Vorwurf abwehren? Wenn nur die menschliche Bewusstseinsstufe supererogatorische Freiheit besitzt, nicht aber der Logos, stellt sich dieselbe Frage wie bei der libertarischen Doppelten-Bewusstseins-Christologie: Wie kann eine Einheit des Bewusstseins in Christus garantiert werden? Gelingt es nicht, diese Anfragen zufriedenstellend zu beantworten, muss die Freiheitskonzeption möglicherweise noch weiter relativiert werden, wie im Folgenden gezeigt wird.

### 5.3 *Semi-Kompatibilismus*

Häufig wird in der Christologie die weitläufig anerkannte anthropologische Voraussetzung zurückgewiesen, dass moralisches Subjektsein notwendigerweise moralisch qualifizierte libertarische Freiheit impliziere.<sup>76</sup> In seltenen Fällen wird sogar noch weitergehend geäußert, dass der Mensch seinem Wesen nach ein moralisches Subjekt sei. Die gemäßigte anthropologische Strategie wird meist mit einer intellektualistischen Grundeinstellung begründet, nach der ein Mensch nur dann wirklich frei ist, wenn er das Vernünftige tut; daraus folgt aber, dass es keine

<sup>75</sup> Gegen eine supererogatorische Freiheit Gottes argumentiert z. B. W. ROWE: Can God be Free, 128. Ebenso meint Jesse Couenhoven, ein Gott, der nicht unmoralisch handeln kann, sei besser, als einer der dies kann; vgl. J. COUENHOVEN: Immutable freedom. Rebekah Rice schreibt, dass ein Wesen, das immer und notwendigerweise das Gute tut, [moralisch perfekter ist als ein Wesen, das sündigen kann; vgl. R. RICE: Divine agency, 264: „[If a being] is essentially good, then although he will always and only do the good, it will presumably be because his nature dictates that he does so, and not because, in his view, the good is worth doing. But is such a being perfectly good? It's not difficult to imagine a morally better being – namely, one who always does the good and does so because it is good.“

<sup>76</sup> Zumindest bezüglich der Freiheit Jesu wird zur Aufrechterhaltung seiner Unsündlichkeit das Prinzip der Alternativen Möglichkeiten von den meisten Theologen abgelehnt; Christus sei frei gewesen, ohne anders handeln zu können. Vgl. E. STUMP: Atonement, 242: „Christ could freely refuse Satan's temptations even if it is not true that he could accept them.“

wirkliche Freiheit zum Bösen gibt – was auf ein großes, meines Erachtens sogar unlösbares Problem für die Theodizee hinausläuft.<sup>77</sup> Für die zweite, stärkere Variante spricht, dass wir auch Embryonen, Neugeborene, geistig Behinderte, Demente und Komatöse als Menschen zählen, außerdem auch Personen in ihrem eschatologischen Zustand, die in voller Gemeinschaft mit Gott stehen und nicht mehr sündigen können.<sup>78</sup> Doch hier muss man klarstellen, dass der Libertarier, genauer genommen der restriktive Libertarier, nicht meint, der Mensch müsse zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz frei sein, um wahrhaft Mensch zu sein. Es sei ausreichend, dass ein Mensch die Fähigkeit hat, zu bestimmten Zeitpunkten seines Lebens, entsprechende ermöglichende Umstände vorausgesetzt, eine freie Wahl zu treffen. Wenn beispielsweise ein Mensch als Kleinkind stirbt, in einem hochideologischen Umfeld zum Kindersoldaten getrimmt wird oder aufgrund einer Krankheit oder Behinderung die geistige Entwicklung aussetzt, dann ist zwar die Anlage zum moralischen Subjektsein vorhanden, die Umstände verunmöglichen allerdings, dass diese Anlage aktualisiert wird. Diese für die Ethik hilfreiche konkretisierte Definition lässt eine dritte Lösungsmöglichkeit denkbar erscheinen, bei der Gott die Umstände kontrolliert, ohne die Freiheit der Person einzuschränken.

Laut Theodor von Mopsuestia benötigte Christus stärkende Gnade, um den Versuchungen zum Bösen zu widerstehen.<sup>79</sup> Als Mensch habe Christus die Freiheit gehabt, zu sündigen, der Logos verhinderte aber, dass Christus diese Freiheit in die Tat umsetzen konnte.<sup>80</sup> Theodors Motivation war es, Jesus als wahren Menschen und Vorbild im Glauben aufrechtzuerhalten und seine Handlungen als moralisch verdienstvoll zu werten. Solch gnadenhafte Unsündlichkeit kann man in mindestens zwei Varianten denken: Erstens rein extern: Gott verhindert, dass Christus in Umstände gerät, in denen er sündigen könnte. Zweitens rein

<sup>77</sup> Wenn die Freiheit, Böses zu tun, nicht zur menschlichen Natur gehört, gibt es keinen rechtfertigenden Grund für Gott, Menschen mit der Fähigkeit zum Bösen zu erschaffen. Wenn diese Fähigkeit allerdings zum Wesen des Menschen gehört, dann kann Gott keinen Menschen erschaffen ohne ihm nicht auch gleichzeitig die Fähigkeit zu geben, Böses zu tun. Dadurch könnte es für Gott gerechtfertigt sein, moralisches Übel zuzulassen, weil nur dadurch das potentiell Gute, das aus der Erschaffung von Menschen resultieren kann, ermöglicht wird.

<sup>78</sup> Vgl. K. TIMPE/T. PAWL: Incompatibilism.

<sup>79</sup> T. MOPSUESTIA: *Fragmenta Dogmatica, ex libris contra Apollinarium* (PG 66, 1859, 996B), übers. nach Bobrinski, *The Indwelling of the Spirit*, 61: „Christ had need of the Spirit in order to defeat the devil, to perform miracles and to receive (divine) instruction as to the activities he should undertake“.

<sup>80</sup> Es gibt zwei unterschiedliche Modelle des Verhinderns: ontologisch und pneumatologisch. Entweder (antiochenisch) kann der Mensch Jesus Christus nicht sündigen, weil es seine göttliche Natur bzw. der Logos verhindert oder verhindern würde; oder aber (alexandrinisch) könnte der inkarnierte Logos sündigen, wenn er nicht vom Geist vom Sündigen abgehalten würde.

intern: Gott verhindert, dass Christus, wenn er in solche Umstände gerät, eine böse Handlung ausführt (ähnlich wie ein Chip im Gehirn dies verhindern könnte<sup>81</sup>): Für einen klassischen Libertarier erscheint beides als Manipulation oder gar Außerkraftsetzung des freien Willens. Die interne Manipulation ist aber deutlich stärker als die externe, da sie unmittelbar den Willen manipuliert.<sup>82</sup> Wäre für Gott eine solche Steuerung möglich, ohne menschliche Freiheit aufzuheben, kommt schnell die Frage auf, warum er nicht auch andere Menschen auf diese Weise vom bösen Handeln abhält.

Die schwächere, externe Manipulation kann wiederum auf zwei Weisen gedacht werden: Entweder entwickelt Christus die Fähigkeit, Böses zu tun, wird aber daran gehindert, in Situationen zu kommen, in denen er ausreichend Basis motivation besitzt, etwas Unvernünftiges bzw. Unmoralisches zu tun. Oder Christus wird davon abgehalten, in Situationen zu kommen, die für eine Entwicklung der menschlichen Freiheit als Potential zu einer tatsächlichen Freiheit zum Bösen förderlich sind. Die erste Variante der externen Beeinflussung erscheint einerseits weiterhin als zu manipulativ, um von einem Libertarier akzeptiert werden zu können. Man muss – ähnlich wie bei der internen Beeinflussung – die Frage stellen, warum Gott diese Strategie nicht bei anderen potentiell bösen Menschen anwendet, wenn er deren Freiheit wahren und sie gleichzeitig von bösen Handlungen abhalten kann. Andererseits müsste der Libertarier die impliziten intellektualistischen Voraussetzungen einer solchen Theorie hinterfragen.<sup>83</sup> Wenn nach Kant beispielsweise eine moralische Handlung immer eine Entscheidung für die intellektuell eingesehene Pflicht und gegen ein durch Neigung induziertes Verlangen darstellt, dann könnte ein Mensch, bei dem sich die moralisch richtige Handlung immer automatisch so gut anfühlt, dass dieser gar nicht in Erwägung zieht, das Schlechte zu tun, überhaupt keine moralische Entscheidung treffen.

<sup>81</sup> Zum Hintergrund solcher Gedankenexperimente siehe: H. FRANKFURT: *Alternative Handlungsmöglichkeiten*.

<sup>82</sup> Ein Vertreter einer solchen starken kompatibilistischen Auffassung ist Oliver Crisp; vgl. O. CRISP: *Did Christ Have a Fallen Human Nature*, 285: „Similarly, Christ’s humanity posse non peccare never chooses to sin. However, if he did so choose, he would be prevented from sinning by his divine nature (acting like the automatic locking mechanism on the door).“

<sup>83</sup> Viele Libertarier würden argumentieren, dass es, um moralische Verantwortbarkeit aufrechtzuerhalten, möglich sein muss, dass ein Mensch gegen subjektiv bessere Gründe handelt, um wahrhaft frei zu sein (*Voluntarismus*). Darunter fällt auch eine Maximenwahl, z. B. der Vorzug eines weniger vernünftigen, nicht-universalisierbaren Handlungsprinzips gegenüber einem vernünftigeren, universalisierbaren Handlungsprinzip. Für andere Libertarier ist es ausreichend, dass sich ein Mensch zumindest dagegen entscheiden kann, sich mit bestimmten Gründen näher zu beschäftigen (*culpable ignorance*), damit diese nicht handlungsleitend werden (*Gemäßigter Intellektualismus*).

Damit bleibt von den genannten Optionen nur eine übrig: eine Beeinflussung der Umstände in der frühen Entwicklungsphase, die dazu führt, dass Jesu Freiheitsvermögen auf eine andere Weise ausgeprägt wird als das von gewöhnlichen Menschen. Der restriktive Libertarier geht davon aus, dass der Mensch in den meisten seiner Entscheidungen nicht frei ist, sondern von seinem Umfeld, seinen Genen, von anderen Einflüssen oder auch von Zufällen gesteuert wird. Der Entscheidungsspielraum ist äußerst klein, und auch dieser hängt von äußeren Variablen ab. So kann ein Mensch unter äußerst schlechten Bedingungen (geistige Behinderung, traumatische Erfahrungen, schlechte Bildung, ideologisches Umfeld, etc.), wenig oder sogar keine Wahlfreiheit ausprägen. Ein Mensch mit schlechten Ausgangsbedingungen und gering ausgeprägter Freiheit kann möglicherweise seine Freiheit dazu nutzen, ein besserer Mensch zu werden, aber dabei auf einem Niveau bleiben, das sein Umfeld dazu bringt, ihn weiterhin als zutiefst unmoralischen Menschen zu betrachten. Parallel kann ein Mensch mit äußerst guten Ausgangsbedingungen und einem gut entwickelten Gewissen seine Freiheit nur begrenzt dazu nutzen, böse zu werden, vielleicht sogar nur dazu, weniger gut zu werden. Damit wäre das eigentliche Freiheitsvermögen ein Vermögen, zwischen besseren und schlechteren – nicht aber notwendigerweise zwischen guten und bösen – Optionen zu wählen; ob sich dieses Vermögen, wie im letzten Abschnitt beschrieben, zu einer supererogatorischen Freiheit ausprägt, oder aber zu einer Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu können, oder gar nur zu einer Freiheit, zwischen schlechteren und noch schlechteren Optionen wählen zu können, oder gar zu einer völligen Unfreiheit und Gefangensein in einem ‚Teufelskreis‘, all dies würde von äußeren Umständen abhängen.

Wie genau Gott bzw. der Heilige Geist diese Umstände garantierte, lässt sich auf unterschiedliche Weise denken. Wahrscheinlich benötigt eine solche Geistwirkung – um nicht zu manipulativ in die Weltgeschichte einzuwirken – auch einer Mitwirkung des Umfeldes und der Eltern, möglicherweise sogar 42 Generationen eines Volkes, bei dem jede Generation den Freiheitsspielraum der nächsten Generation mitbestimmt.<sup>84</sup> Eine solche Lösungsstrategie für das Unsündlichkeits-Problem bringt enorme theologische Konsequenzen mit sich:

<sup>84</sup> Vgl. G. LOHFINK: Maria – nicht ohne Israel, 385: „Es hätte die Freiheit und Klarheit Marias niemals gegeben ohne die Hingabe vieler Generationen vor ihr an den Willen Gottes.“ Vgl. J. SANDERS: *The God Who Risks*, 93: „In bringing the Messiah into the world, God seeks the cooperation of people of faith, but he does not draw back from situations lacking public respectability. Mary and Joseph are placed in a predicament in which they may either reject God's desires and keep their public respectability or trust God and subject themselves to possible lifelong disfavor. They place their confidence in God and consent to the risk this entails. God places his trust in them, giving his consent to the risks involved. The incarnation does not come about through sheer overwhelming power but through the vulnerability of being genuinely dependent on some Jewish peasants.“

Erstens wird zugestanden, dass Jesus Christus ausschließlich libertarische Freiheit bezüglich supererogatorischer Werke, nicht aber bezüglich böser Werke besaß. Zweitens wird bei Christus eine *kontrafaktische* Freiheit zum Bösen angenommen, da er Böses tun hätte können, wenn er unter anderen Umständen aufgewachsen wäre. Drittens bedeutet dies, dass Christi menschliche Natur trotz Vereinigung mit der göttlichen Natur sündlich und daher wahrhaft menschlich bleibt. Viertens verhindert Gott auf irgendeine Weise, dass Christus in eine Gelegenheit kommt, in der er dieses Potential zur Sünde aktualisieren kann. Fünftens begleitet Gott diese Umstände sogar in einer Weise, dass Christus eine erlernte Unsündlichkeit ausprägt, d.h. an einem Zeitpunkt seines Lebens die Fähigkeit zu sündigen durch irreversible Charakterformung verliert.

## 6. Fazit

Es gibt keine einfache Lösung des Problems der Vereinbarkeit von Jesu Sündlichkeit und Gottes Unsündlichkeit. Alexandrinisch geprägte, radikal-kenotische Lösungsstrategien verwerfen die Ausgangsprämisse, dass Göttlichkeit die Unfähigkeit Böses zu tun impliziert; eine Sündlichkeit des Logos zu postulieren führt unausweichlich zum Tritheismus, da sich der Sohn prinzipiell gegen den Vater entscheiden könnte. Kompatibilistische Lösungsstrategien verwerfen die Ausgangsprämisse, dass zum wahren Menschsein die Fähigkeit gehört, zwischen Gut und Böse entscheiden zu können; diese Auffassung steht sowohl in einem Konflikt mit der modernen Bestimmung des Wesens des Menschen als moralisches Subjekt als auch mit *free will defenses* in der Theodizee. Auch antiochenisch geprägte Lösungsstrategien, die zwischen einer göttlichen und menschlichen Bewusstseinsebene in Christus unterscheiden, laufen auf einen solchen Kompatibilismus hinaus, wenn im Einklang mit der Tradition angenommen wird, dass das menschliche Bewusstsein trotz eigenständigem Willen keine Entscheidungen gegen den Willen des göttlichen Bewusstseins treffen kann.

Wer nicht bereit ist, gegen Chalcedon entweder das wahre Menschsein oder die wahre Göttlichkeit preiszugeben, um das Paradoxon aufzulösen, und ebenfalls keine der beiden genannten problematischen Lösungswege verfolgen möchte, kann aber möglicherweise auf eine gemäßigt-kompatibilistische Strategie ausweichen. Wenn zum wahren Menschsein nur die Freiheit gehört, zwischen moralisch relevanten Optionen zu wählen, nicht aber, zwischen Gut und Böse zu wählen, dann lässt sich eine Freiheit Jesu postulieren, das Kreuz abzulehnen, ohne ihm eine Freiheit zuzusprechen, den Versuchungen Satans gänzlich zu unterliegen. Die soteriologische Notwendigkeit einer Inkarnation wäre

dadurch gewahrt, dass ein Verdienst der menschlichen Natur, in der menschlichen Freiheit begründet, Voraussetzung für die Erlösung der Menschheit wäre. Wie der evangelische Theologe Günter Thomas aus Bochum schreibt: „Das Kreuz Jesu Christi ist das von Gott gezielt übernommene Risiko der Inkarnation [...]“. Dieses Risiko geht möglicherweise sogar über die Unvorhersehbarkeit der freien Entscheidung Jesu hinaus; denn Jesu Leben und Sterben hängt auch von den freien Entscheidungen von anderen Menschen ab, und es ist schwer vorzustellen, dass Gott die Freiheit von bestimmten Menschen, wie z.B. seiner Mutter Maria oder auch Pontius Pilatus, übergangen hat, um seinen einen, schon immer vorherbestimmten Heilsplan zu verwirklichen.<sup>85</sup>

Auch wenn keine der angebotenen Strategien vollständig überzeugen mag, zeigt der Versuch, dass christologische Modellbildung, wenn sie nach besserem Verstehen und logischer Konsistenz strebt, tatsächlich zu einem Fortschritt im Verstehen des Glaubens und einem Fortschritt in der Theologie führen kann. Für eine rationale Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens ist es wichtig, nach außen zu zeigen, dass man Christ sein kann, ohne logische Paradoxien als Glaubenssätze annehmen zu müssen.<sup>86</sup> Die Aufgabe der Theologie ist hier, Modelle zur Auflösung der Paradoxien anzubieten und deren Vor- und Nachteile, ihre Erklärungskraft aber auch ihre Problemüberhänge zu beleuchten. Für das Problem der Unsündlichkeit lässt sich konstatieren: Wenn die philosophische These der Existenz moralischer Verantwortung und die theologische These der Erlösung der Menschheit durch Christus als unaufhebbare Axiome priorisiert werden, kann man sich weder mit den spätantik-konziliaren noch mit den scholastischen christologischen Modellen zufrieden geben. Diese nehmen Jesus Christus nämlich nicht als moralisches Subjekt und daher nicht als wahren Menschen ernst; dies gilt umso mehr, wenn nur ein moralisches Subjekt Verdienste erwerben kann und von einem solchen Erwerb von Verdiensten durch einen Menschen die Möglichkeit unserer Erlösung abhängt. Daher verlangt eine reflektierte Rede von der Freiheit Jesu entweder eine Revision des klassischen Theismus oder eine Revision der libertarisch-individualistischen Anthropologie der Moderne.

<sup>85</sup> Laut Irenäus und Augustinus hat Maria aufgrund ihrer Befreiung von der Erbsünde die Freiheit, nicht zu sündigen, aber auch die Freiheit zu sündigen. Laut Irenäus hat Maria durch ihr freies ‚fiat‘ die Erlösung in Jesus Christus ermöglicht, wenn auch nicht garantiert.

<sup>86</sup> Vgl. C. F. D. MOULE, zit. nach Th. MORRIS: *Logic of God Incarnate*, 5: „It is a sacred duty for any thinking person to try to eliminate paradox“.

## Verwendete Literatur

- BOBRINSKOY, Boris: The Indwelling of the Spirit in Christ. 'Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 28 (1984), 49–65.
- BREIDERT, Martin: Die Kenotische Theologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- COUENHOVEN, Jesse: Immutable freedom, in: K. Timpe/D. Speak (Hg.): Free Will and Theism, Oxford 2016: Oxford University Press, 294–309.
- CRAIG, William Lane: Temptations of Christ,  
<<https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/temptations-of-christ/>>  
(abgerufen am 28.01.2019).
- CRISP, Oliver: Did Christ have a *Fallen* Human Nature?, in: International Journal of Systematic Theology 6.3 (2004), 270–288.
- CROSS, Richard: The Metaphysics of the Incarnation, in: T. Flint/M. Rea (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford 2008: Oxford University Press, 452–475.
- DAVIS, Stephen T.: The Metaphysics of Kenosis, in: A. Marmodoro/J. Hill (Hg.): The Metaphysics of the Incarnation, New York 2011: Oxford University Press, 114–133.
- DAVIS, Stephen T.: Was Jesus Mad, Bad or God?, in: S. Davis/D. Kendall (Hg.): The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God, Oxford 2004: Oxford University Press, 166–185.
- ESSEN, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie, Regensburg 2001: Pustet.
- FLINT, Thomas: Orthodoxy and Incarnation. A Reply to Mullins, in: Journal of Analytic Theology 4 (2016), 180–192.
- FRANKFURT, Harry: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Journal of Philosophy 68 (1971), 5–20.
- FRANKFURT, Harry: Alternative Handlungsmöglichkeiten und moralische Verantwortung, in: H. Frankfurt (Hg.): Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, Berlin 2001: Akademie Verlag, 53–64.
- GEB, Wolfgang: Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel III, Basel 1870: Bahnmaier.
- GRÖSSL, Johannes: Die kenotische Christologie Luthers, in: S. Mokry/R. Grütz/L. Nagel (Hg.): Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – Ökumenische Horizonte, Leipzig: Paderborn 2016: Bonifatius Verlag, 214–237.
- HEYD, David: Supererogation. Its status in ethical Theory, Cambridge 1982: Cambridge University Press.
- HICK, John: God has Many Names, Basingstoke 1980: Palgrave Macmillan UK.
- HILARIUS PICTAVIENSIS: Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers zwölf Bücher über die Dreieinigkeit [De Trinitate], München 1934: Kösel und Pustet.
- HOPING, Helmut: Einführung in die Christologie, Darmstadt 2014: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HÖRMANN, Karl: Art. Versuchung, in: K. Hörmann: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck <sup>2</sup>1969: Tyrolia Verlagsanstalt, Sp. 1664.
- INWAGEN, Peter van: When is the Will Free?, in: Philosophical Perspectives 3 (1989), 399–422.
- KANE, Robert: Free Will and Values, Albany 1985: Suny Press.
- LERCH, Magnus: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015: Pustet.

- LOHFINK, Gerhard: Maria - nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg 2012: Herder.
- LOKE, Andrew: On the Coherence of the Incarnation: The Divine Preconscious Model, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 51 (2009), 50–63.
- MAHNKE, Hermann: Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur frühen Christologie, Frankfurt 1978: Peter Lang.
- MARSCHLER, Thomas: Kenosischristologie, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.): Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, Festschrift für K.-H. Menke, Regensburg 2015: Pustet, 101–128.
- MARTIN, Charles B.: Religious Belief, Ithaca <sup>2</sup>1962: Cornell University Press.
- MASLOW, Abraham: Motivation und Persönlichkeit, Olten 1977: Walter.
- MAXIMUS CONFESSOR: Opuscula Theologica et Polemica 20, zit. nach McFarland, Ian: Fallen or Unfallen? Christ's Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness, in: International Journal for Systematic Theology 10.4 (2008), 399–415.
- MCCORD ADAMS, Marilyn: Ist die Existenz Gottes eine ‚harte‘ Tatsache?, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hg.): Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015: W. Kohlhammer, 69–82.
- MOLINA, Luis de: Göttlicher Plan und menschliche Freiheit. Concordia, Disputation 52, Lateinisch–Deutsch, eingel., übers. u. kommentiert von G. Leibold/H. Kraml/C. Jäger, Hamburg 2018: Meiner.
- MORRIS, Thomas: The Logic of God Incarnate, Ithaca 1986: Cornell University Press.
- MULLINS, Ryan T.: Flint's Molinism and the Incarnation is too Radical, in: Journal of Analytic Theology 3 (2015), 109–121.
- NEUGEBAUER, Fritz: Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang, Tübingen 1986: Mohr Siebeck.
- O'COLLINS, Gerald: Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus, Oxford 1995: Oxford University Press.
- O'CONNOR, Tim: Against Theological Determinism, in: K. Timpe/D. Speak (Hg.): Free Will and Theism. Connections, contingencies, and concerns, Oxford 2016: Oxford University Press, 132–142.
- OCKHAM, William: Predestination, Foreknowledge, and Future Contingents, übers. von M. McCord Adams/N. Kretzmann, Indianapolis 1983: Hackett.
- ORIGENES: de principiis libri IV, in: H. Görgemanns/H. Karpp (Hg.): Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1976: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- OTT, Ludwig: Grundriß der Katholischen Dogmatik, Freiburg 1970: Herder.
- PAWL, Timothy: In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay, New York 2016: Oxford University Press.
- PIKE, Nelson: Omnipotence and God's Ability to Sin, in: P. Helm (Ed.): Divine Commands and Morality, Oxford 1981: Oxford University Press, 68–69.
- PLANTINGA, Alvin: Über Ockhams Ausweg, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hg.): Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015: W. Kohlhammer, 99–146.
- POHLE, Josef: Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern, Bd. 3, Paderborn 1960: Schöningh.
- RAHNER, Karl: Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973, Freiburg i. Br. 2002: Herder.
- RAHNER, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 2008 [1976]: Herder.
- RICE, Rebekah: Divine agency and acting for reasons, in: K. Timpe/D. Speak (Hg.): Free Will and Theism, Oxford 2016: Oxford University Press, 258–276.

- ROWE, William: Can God be Free?, Oxford 2004: Clarendon Press.
- SANDERS, John: The God Who Risks, Downers Grove 1993: Inter Varsity.
- SCHÄRTL, Thomas: Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Christologie Raymund Schwagers, in: J. Niewiadomski (Hg.): Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers, Freiburg i. Br. 2017: Herder, 230–293.
- SIKER, Jeffrey: Jesus, Sin, and Perfection in Early Christianity, Cambridge 2015: Cambridge University Press.
- SINGER, Peter: Praktische Ethik, Stuttgart 2002: Reclam.
- STUMP, Eleonore: Atonement, Oxford 2018: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: The Christian God, Oxford 1994: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard: The Resurrection of God incarnate, Oxford 2006: Oxford University Press.
- THOMAS, Günter: Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation, in: G. Thomas/A. Schüle (Hg.): Gegenwart des lebendigen Christus, Leipzig 2007: Evangelische Verlagsanstalt, 151–179.
- THOMASIIUS, Gottfried: Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, 3 Bände, Erlangen 1852–1861: Bläsing.
- TIMPE, Kevin/PAWL, Timothy: Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven, in: Faith and Philosophy 26.4 (2009), 398–419.
- TORRANCE, James B.: The Vicarious Humanity of Christ, in: J. B. Torrance (Ed.): The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381, Eugene 1981: Wipf & Stock, 127–147.
- VANDER LAAN, David: A regress argument for restrictive incompatibilism, in: Philosophical Studies 103 (2001), 301–215.
- WERTHER, David: Freedom, Temptation, and Incarnation, in: D. Werther/M. Linville (Ed.): Philosophy and the Christian Worldview. Analysis, Assessment and Development, New York 2012: Continuum, 252–264.

### **III. Inkarnation, Leiblichkeit und Kosmos**



*René Dausner*

Deus Homo.  
Dogmatische Reflexionen zum Inkarnationsgedanken in  
der phänomenologischen Tradition

*Let's talk about ,incarnation'!*

Die Inkarnationslehre gehört zum dogmatischen Kernbestand christlicher Theologie. Mit einem Wort Karl Rahners lässt sich sogar sagen, dass die Inkarnation unumwunden zu verstehen sei als „Mitte der Wirklichkeit, aus der wir Christen leben“. <sup>1</sup> Demnach sei es eine bleibende und – angesichts des Heilsgeheimnisses – unerschöpfliche Aufgabe, die Inkarnation ins Zentrum theologischer und geistlicher Reflexionen zu rücken. Rahner scheut sich nicht den Gedanken zu Ende zu denken und schlussfolgert, dass „die meisten anderen Dinge, über die wir reden, belanglos“ seien, verglichen mit dem Mysterium aller Mysterien, das Rahner treffend als „Geheimnis der Menschwerdung des Wortes Gottes“ umschrieb.

Das war vor einem halben Jahrhundert. Und mit einiger Berechtigung lässt sich fragen, ob Rahners These noch immer Geltung beanspruchen darf. Fest steht: die Kommunikationssituation hat sich – verglichen mit der Zeit vor und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der ersten Hälfte der 1960er Jahre – um ein ungekanntes Maß und in einer unvorstellbaren Weite gesteigert. Das Richtmaß der vielfältigen, nicht selten mit einem euphemistischen Zusatz als sozial gekennzeichneten Kommunikationsnetze, die sich in Schrift, Wort, statischen und dynamischen Bildern äußern, ist nicht mehr der Schall sondern die Lichtgeschwindigkeit. Angesichts dieser beschleunigten Sprachmobilität wirkt Rahners Mahnung, verstärkt über Inkarnation nachzudenken und sich auszutauschen, wie ein Ruf aus vergangener Zeit.

Dennoch ist die quälende Frage nach der Inkarnation nicht einfach erloschen, aller bewussten oder meist wohl eher unbewussten Ablenkungsmanöver zum Trotz. Gewiss: die denkerische Unwucht des Digitalen besteht in einem kaum übersehbaren Hang zu dem, was mit Charles Taylor eher als „Exkarnation“ <sup>2</sup> sich bezeichnen lässt und wohl nicht ganz zu Unrecht mit einer Neuformatierung der Gnosis verglichen werden kann. <sup>3</sup> Von Papst Franziskus, der einen „Geist ohne

<sup>1</sup> K. RAHNER: Zur Theologie der Menschwerdung, 137.

<sup>2</sup> Vgl. C. TAYLOR: Ein säkulares Zeitalter.

<sup>3</sup> Vgl. K. MÜLLER: Incarnation revisited, 96–120.

Menschwerdung“ kritisiert und vor einem Geist, der „in das Korsett einer Enzyklopädie von Abstraktionen geschnürt“<sup>4</sup> werde, warnt, bis zu Yuval Hararis Szenario eines Dataismus als zukünftiger Religion, deren Quellgrund im Silicon Valley liege, reichen die Gegenwartsanalysen, die angesichts eines drohenden Bedeutungsverlusts inkarnatorischen Denkens den Verlust der Humanität zur Folge hätten. Im Gegensatz dazu erfahren Themenkomplexe mit Bezug auf Körperlichkeit und Leiblichkeit in den vergangenen Jahren ein verstärktes wissenschaftliches Interesse.

In der phänomenologischen Forschung ist diese Aufmerksamkeit für Phänomene des Leiblichen freilich seit der Begründung der Phänomenologie durch Husserl präsent. Wenn im Folgenden phänomenologische Überlegungen zur Inkarnation behandelt werden sollen, so gewiss nicht allein wegen der langen und gewichtigen Tradition, die diese Thematik innerhalb der Phänomenologie hat; Gegenstand meiner Überlegungen sind phänomenologische Konzepte auch nicht wegen der bezwingenden Klarheit und Wahrheit des Denkens, auf Grund derer die Phänomenologie fraglos zu einem der wichtigsten, wenn nicht gar zum bedeutendsten Neuansatz der Philosophie zu rechnen ist.

Die phänomenologischen Analysen und Reflexionen zum Leiblichen interessieren mich als Theologen deshalb, weil und insofern sie dazu beitragen, den Inkarnationsgedanken innovativ fortzuentwickeln. Angesichts der Fülle an Inkarnationskonzepten in phänomenologischer Tradition ist eine Beschränkung und eine – gewiss subjektiv bedingte und zu verantwortende – Auswahl zu treffen.<sup>5</sup> Leitendes Kriterium dieser Auswahl ist für mich mein langjähriges Forschungsinteresse an jüdischer Tradition. Denn gerade die Frage nach der Inkarnation bildet einen wichtigen Streitpunkt zwischen jüdisch und christlich inspirierter Rede von Gott. Der folgende Beitrag soll daher einen Impuls auch und gerade zur Intensivierung des jüdisch-christlichen Gesprächs leisten. In Zeiten wie diesen, in denen die berechtigte Sorge vor einem neu aufloderndem Antisemitismus wächst, verstehe ich meine Forschungstätigkeit durchaus als politisch motiviert. Zugleich erkenne ich, dass das Selbstverständnis einer Theologie nach Auschwitz, das mich seit meiner Studienzeit begleitet, aufs Neue sichtbar zu machen ist. Wenn meine Reflexionen, die ich im besten Sinn des Wortes als dogmatisch umschreibe, in dieser Hinsicht wirken können, wäre vorerst schon genug erreicht.

<sup>4</sup> PAPST FRANZISKUS: *Gaudete et exsultate*, 23–28 (§§ 36–46), 23 (§ 37); vgl. auch I. GUANZINI/K. APPEL: *Il neognosticismo*.

<sup>5</sup> Einen guten Einblick in neuere phänomenologische Konzeptionen der Leiblichkeit bietet: M. STAUDIGL: *Gelebter Leib – verkörpertes Leben*. Für einen sondernden Überblick vgl.: R. KÜHN: *Gottes Selbstoffenbarung als Leben*, 93–123; S. HEINÄMÄA: *Embodiment and Bodily Becoming*, 533–557.

## 1. Un Dieu-Homme

Wer ist Jesus Christus? Diese Grundfrage, die zu den zentralen Fragen nicht nur der Christologie, sondern der christlichen Theologie überhaupt zählt, hat verschiedene Facetten und eröffnet je unterschiedliche Zugänge.<sup>6</sup> Aus exegetischer Perspektive nimmt die Frage die Form der kritischen Rückfrage nach dem historischen Jesus an; aus systematisch-theologischer Perspektive kommt das Zueinander von Gott und Mensch in das Blickfeld. Gemeinsam ist den verschiedenen Perspektiven, von denen ich in exemplarischer Absicht nur zwei genannt habe, der Rückbezug auf die Person Jesus von Nazaret. Über „Die Frage nach Jesus von Nazaret“ schreibt Karl Lehmann im *Handbuch für Fundamentaltheologie*:

„Jesus von Nazaret provoziert durch sein einzigartiges und in vielem unvergleichliches Auftreten die Frage, *wer* er wirklich ist. Er selbst stellt diese Frage, die wir in sehr verschiedener Weise aufnehmen: engagiert oder distanziert, theoretisch oder praktisch, glaubend oder nicht-glaubend. In jedem Fall ist damit eine mehr oder weniger reflektierte Form der Suche nach einer unmittelbaren Antwort auf das Rätsel der Person und des Werkes Jesu von Nazaret gemeint.“<sup>7</sup>

Die hier angesprochene Rätselhaftigkeit, die mit Jesus von Nazaret verbunden sei, bildet den Ausgangspunkt nicht nur für systematisch-theologische Überlegungen christlicher Provenienz. Auch der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995), dessen kurzer Text „Un Dieu-Homme?“ im Folgenden thematisiert werden soll, hebt den Geheimnischarakter des von ihm selbst zwar nicht geteilten, aber für Christen zentralen Glaubens an Jesus Christus hervor.<sup>8</sup> Die Ausführungen von Levinas sind durch Motive der Demut und Bescheidenheit geprägt und bringen selbst einen Sprachgestus der Zurückhaltung zum Ausdruck, insofern er angesichts seiner christlichen Gesprächspartner „das Mysterium der Mysterien ihrer Theologie“<sup>9</sup> respektiert und zugleich – ohne Anspruch auf ein letztes Verständnis<sup>10</sup> – zwei wesentliche Aspekte betrachtet und hinsichtlich ihrer philosophischen Valenz befragt. Der erste Aspekt betrifft die Idee „eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe“<sup>11</sup>; Levinas geht es in philosophischer

<sup>6</sup> Vgl. hierzu meine Habilitationsschrift: R. DAUSNER: Christologie in messianischer Perspektive, 37–100.

<sup>7</sup> K. LEHMANN: Die Frage nach Jesus von Nazaret, 95.

<sup>8</sup> Vgl. auch: R. DAUSNER: Christologie in messianischer Perspektive, 115–220.

<sup>9</sup> E. LEVINAS: Ein Gott Mensch?, 40. – Im Folgenden zitiere ich den deutschen Text nach dieser Ausgabe in runden Klammern im Text.

<sup>10</sup> Vgl. E. LEVINAS: Ein Gott Mensch?, 40–49: „Ich besitze nicht die Vermessenheit, mich in eine Welt hineinzudrängen, die all denen verboten ist, die den Glauben daran nicht haben und deren letzte Dimensionen ich gewiss nicht begreife.“

<sup>11</sup> E. LEVINAS: Ein Gott Mensch?, 40–49.

Hinsicht darum, „die Beziehung zur Transzendenz in anderen Begriffen als denen der Naivität und des Pantheismus“ zu denken; der zweite Aspekt betrifft die Idee der Stellvertretung (*substitution*) und ist Levinas zufolge konstitutiv „für das Verständnis der Subjektivität“.<sup>12</sup>

## 2. Kernmotive inkarnatorischen Denkens

Für das Jahr 1968 wurde Emmanuel Levinas gebeten, im Rahmen der seit 1948 jährlich stattfindenden Woche der katholischen Intellektuellen einen Vortrag zu halten.<sup>13</sup> Sein Beitrag, der im Kontext der vorletzten von insgesamt sieben Sektionen zum Jahresthema „Qui est Jésus-Christ?“ angesiedelt wurde, trägt dieselbe Überschrift wie die Sektion selbst: „Un Dieu-Homme?“<sup>14</sup> Levinas wertet in seiner Einleitung die ihm vorgegebene Frageform der Überschrift als Anzeige einer Problematik, die er selbst in zweifacher Weise zu explizieren gedenke. Die Vorstellung eines Gott-Menschen berge zum einen die Idee einer Deszendenz oder Erniedrigung (*humiliation*) Gottes. Zum anderen impliziere das Problem des Gott-Menschen vor dem Hintergrund der Deszendenz – und „wie als Folge dieser in der Passion bis zur äußersten Grenze getriebenen Passivität“ – die Idee „einer Sühne für die Anderen“, die Levinas als „substitution“ (Stellvertretung) beschreibt (41). Die Konzentration auf die beiden Aspekte der *humiliation* und der *substitution*, die Levinas zur Charakterisierung der christlichen Vorstellung des Gott-Menschen Jesus von Nazaret vorgetragen hat, belegen sein sicheres Urteilsvermögen und seine präzise Beobachtungsgabe. Der Beitrag von Levinas ist „von bemerkenswerter Dichte“ und stellt „nicht von ungefähr eine Kurzfassung des gesamten Denkens von Emmanuel Levinas dar.“<sup>15</sup>

Auch wenn an dieser Stelle eine werkgeschichtliche Einführung in das umfangreiche philosophische und parallel dazu entstandene talmudische Schaffen von Levinas zu weit führen würde, sei der Hinweis gestattet, dass der Beitrag „Un Dieu-Homme?“ ungefähr zeitgleich entstanden ist mit zwei Vorträgen, die als viertes Kapitel unter der Überschrift „La substitution“ in „Jenseits des Seins oder

<sup>12</sup> E. LEVINAS: Ein Gott Mensch?, 41.

<sup>13</sup> Die „Semaine des intellectuels catholiques“ fand im Centre Catholique des Intellectuels Français in Paris statt und dauerte vom 6. bis zum 13. März 1968.

<sup>14</sup> Zuerst veröffentlicht in: R. RÉMOND: Qui est Jésus-Christ?, 186–192. Wieder abgedruckt in: E. LÉVINAS: Entre nous, 64–71. Die deutsche Übersetzung besorgte Frank Miething unter dem irreführenden Titel: „Menschwerdung Gottes?“, in: E. LÉVINAS: Zwischen uns, 73–82. Eine revidierte, zudem kommentierte Übersetzung unter dem geeigneteren Titel *Ein Gott Mensch?* ist erschienen in: R. KÜHN: Religio und passio, 40–49.

<sup>15</sup> J. WOHLMUTH: Die Tora, 177.

anders als Sein geschieht“ Eingang gefunden haben und die Levinas selbst als Grundlage für sein sog. zweites Hauptwerk bezeichnet hat.<sup>16</sup> In diesem Kapitel wird sehr viel umfangreicher als in dem Beitrag *Un Dieu-Homme?* der Aspekt der *substitution* entfaltet und subjekttheoretisch unterfüttert. Insbesondere die Überlegungen zur Rekurrenz (*réurrence*), zur Inkarnation sowie zur absoluten Passivität, die im Rahmen des zweiten Argumentationsgangs des Beitrags *Un Dieu-Homme?* ausgeführt werden, finden sich in *Jenseits des Seins* sehr viel ausführlicher wieder. Mir erscheinen diese Hinweise nicht nur deshalb hilfreich, weil dort gründlicher studiert werden kann, was in dem Beitrag *Un Dieu-Homme?* andeutungsweise nur zur Sprache kommen konnte, sondern auch weil deutlich wird, welcher Stellenwert die Überlegungen des Beitrags *Un Dieu-Homme?* für das Denken von Levinas – insbesondere für sein Spätwerk – haben. Die Beschäftigung mit diesem Beitrag kann somit als eine Einführung in das Denken von Levinas verstanden werden.

Zwei Textstellen erscheinen mir besonders gut geeignet, um das inkarnatorische Denken von Levinas, wie es sich in dem Beitrag *Un Dieu-Homme?* artikuliert, zu charakterisieren, und zwar der erste sowie der letzte Satz. Der – allem Anschein nach – erste Satz lautet lapidar: „La philosophie est mise en lumière“ (Philosophie ist Aufklärung). Dieses Bekenntnis zur Aufklärung sowie zu intellektueller Auseinandersetzung und zur Rationalität ist kennzeichnend für das Denken von Levinas. Der Fortgang seiner Überlegungen macht jedoch deutlich, dass er Aufklärung nicht im Sinn einer Enthüllung (*dévoilement*) engführen möchte. In dieser Wendung, die auch gegen Heideggers Deutung der Wahrheit als Unverborgenheit (*aletheia*) gerichtet ist, erkennt Levinas eine Gefahr, die auch für die *humiliation*, die Erniedrigung Gottes gilt. Darum wird er später betonen, dass der „Gedanke der verfolgten Wahrheit“ es erlaube, „dem Enthüllungsspiel [jeu du dévoilement], bei dem die Immanenz immer gegen die Transzendenz gewinnt, ein Ende zu bereiten.“ (44) Philosophie im Sinn der Aufklärung bedeutet demnach nicht Enthüllung, nicht eine restlose Immanentsierung der Transzendenz. Im Gegenteil: die Überlegungen von Levinas können geradezu verstanden werden als Versuch, Transzendenz und Metaphysik neu zu denken – neu, insofern die ontologische Sprache, die Levinas noch in *Totalität und Unendlichkeit* verwendet hat, aufgebrochen und überwunden werden soll.

Aufschlussreich ist darüber hinaus ein Satz, den Levinas in der Veröffentlichung seines Originalbeitrags dem ersten Abschnitt vorangestellt hat, den er aber dann in den späteren Publikationen nicht übernommen hat. Der Satz lautet: „Je voudrais commencer par avouer mon embarras“<sup>17</sup> (Ich möchte beginnen durch das Bekennen meiner Verlegenheit). Der italienische Philosoph Francesco

<sup>16</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 219 – im Folgenden wird das Werk mit JS abgekürzt.

<sup>17</sup> E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme?*, 186.

Paolo Ciglia hat jüngst in seiner Deutung des Textes *Un Dieu-Homme?* auf diese Verlegenheit hingewiesen und sie als eine doppelte Verlegenheit gedeutet.<sup>18</sup> Neben der professionellen Verlegenheit des Philosophen, über ein christliches Dogma zu sprechen, gebe es die persönliche Verlegenheit des Menschen Emmanuel Levinas, die sich aus seiner jüdischen Identität ergebe. Beide Aspekte der Verlegenheit erscheinen mir höchst produktiv und herausfordernd für eine christliche Jesusinterpretation, die Impulse jüdischen Denkens im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs aufzugreifen versucht.

Zu einem wesentlichen Impuls jüdischen Denkens für die christliche Interpretation Jesu zählt der Messianismus, auf den Levinas in seinem letzten Satz zu sprechen kommt. Dieser Schlusssatz lautet: „Der Messianismus ist eben dieser Höhepunkt im Sein – die Umkehrung des Seins, das ‚in seinem Sein beharrt‘ – der in mir seinen Ausgang nimmt.“ (49)<sup>19</sup>. Levinas bringt hier eine Überlegung zum Abschluss, als deren Höhe- und Wendepunkt zugleich der Messianismus anzusehen ist. Zentral ist dabei einerseits die Vorstellung der „Umkehrung des Seins“ sowie andererseits der Bezug auf das Subjekt, in dem der Messianismus beginne. Die Frage, wer ich bin, hängt somit Levinas zufolge wesentlich mit dem Messianismus sowie der Verantwortung für die Anderen zusammen.

An dieser Stelle kann bereits ein erstes Zwischenergebnis formuliert werden: Die Überlegungen von Levinas zum Gott-Menschen betreffen die Deszendenz Gottes sowie die messianische Verantwortung für den Anderen. Insbesondere dieser Aspekt des messianischen Denkens hat Konsequenzen für das Verständnis des Subjekts, so dass konstatiert werden kann: die Frage nach Jesus Christus ist in ihrer philosophischen Dimension relevant sowohl für das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz als auch für die Theorie des Subjekts. Beide Gedanken sollen nachfolgend weiter vertieft und argumentativ eingeholt werden. Ich gehe zunächst auf den kenotischen und anschließend auf den messianischen Argumentationsgang ein, um abschließend die Relevanz für die Christologie zu thematisieren

<sup>18</sup> Vgl. F. P. CIGLIA: *Studio Quarto*, 124, 195.

<sup>19</sup> Vergleiche auch den französischen Wortlaut: „Le messianisme, c'est cet apogée dans l'Être – renversement de l'être ‚persévérant dans son être‘ – qui commence en moi.“ in E. LEVINAS: *Entre nous*, 71. In diesem Werk findet sich auf den Seiten 64–71, wie in Fußnote 14 schon erwähnt, ein Nachdruck von „Un Dieu-Homme“.

## 2.1 Der kenotische Argumentationsgang

Den ersten Gedankengang möchte ich als einen kenotischen bezeichnen, obwohl Levinas selbst diesen Terminus in dem Text „Un Dieu-Homme?“ nicht verwendet.<sup>20</sup> Aber der Sache nach beschreibt Levinas einen Gedankengang, der im christlichen Kontext – und zumal in der Christologie – mit der Kenosis in Verbindung steht. Worum geht es? In einem ersten Schritt weist Levinas die paganen Vorstellungen von Gottmenschen in der Antike zurück. Die Mythen lösten im Letzten die Göttlichkeit der Götter auf – ebenso wie die Philosophen von Platon und Aristoteles bis hin zu Hegel zu einer Auflösung der Welt ins Absolute beitrugen: „So wie die Welt bei den Dichtern die Götter in sich aufnahm, löst sich die Welt bei den Philosophen ins Absolute auf.“ (42) Als grundlegend für das Denken von Levinas erweist sich dieser Zugang insofern, als die Kritik deutlich wird, die er verfolgt und die seinen eigenen, positiven Ansatz vorbereitet. Die Problematik, die Levinas in dieser Vorstellung vom Gottmenschen sieht, besteht darin, dass das Unendliche zwar im Endlichen sichtbar werde, nicht aber dem Endlichen. „Der Mensch“, so folgert Levinas, „ist nicht mehr *coram Deo*.“ (42) Das Erscheinen des Unendlichen im Endlichen, so die Kritik, bewirke eine differenzlose Identität, die unweigerlich zu einer Depotenzierung des Unendlichen im Endlichen, der Transzendenz in Immanenz führe. Levinas hingegen versucht eine Differenz zu denken, die nicht in Identität aufgelöst wird, sondern als unterschiedenes Gegenüber eine Begegnung möglich werden lasse. Aus philosophischer Sicht erweist sich sein erster Argumentationsgang als Suche nach einer „Beziehung zur Transzendenz in anderen Begriffen als denen der Naivität oder des Pantheismus“ (42).

Die Schwierigkeit, auf die er stößt und aufmerksam macht, führt Levinas auf den „unabänderlichen Formalismus der Logik“ zurück (42):

„Wenn das ganz Andere sich mir zeigt, kehrt seine Wahrheit dann nicht eben dadurch in den Kontext meiner Gedanken ein, um daraus einen Sinn zu schöpfen, und in meine Zeit, um ihr gleichzeitig zu werden? Jede Störung wird letztlich eingeordnet, wodurch eine weitere und komplexere Ordnung sichtbar wird.“ (42)

Der Formalismus der Logik erlaube es der Philosophie nicht, „das Von-Ange-sicht-zu-Angesicht und die Nähe und die Unvergleichlichkeit Gottes und die seltsame Fruchtbarkeit der Begegnung zu denken“ (42). Die Versuche, das Unendliche im Endlichen zu erkennen, laufen auf die einebnende und einordnende Struktur zurück, die sich im Mythos wie im Logos gleichermaßen gezeigt hat. Levinas nimmt darum einen Paradigmenwechsel vor, indem er die Wahrheit in

<sup>20</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Judaïsme et Kénose*, 133–151.

ihrer kenotischen Dimension zu bestimmen sucht. Mit der Betonung des Kenotischen lege ich den Akzent zunächst bewusst auf den Aspekt einer Selbst-Erniedrigung der Transzendenz, wobei die Ausführungen die Nähe zum ethischen Denken bereits ankündigen. Nicht umsonst hat Levinas die Ethik – und nicht die Metaphysik im Sinn der Ontologie – als Erste Philosophie bestimmt.

Was versteht Levinas näherhin unter der Erniedrigung (*humiliation*) Gottes? In Anspielung auf die bekannte Elija-Erzählung in 1 Kön 19 versteht Levinas die Idee der „Wahrheit, die durch ihre Erniedrigung sichtbar“ werde. Die biblische Erzählung handelt von der Offenbarung Gottes an Elija; nicht in außergewöhnlichen, herrlichen Weisen tritt Gott hier in Erscheinung, sondern in der „Stimme verschwebenden Schweigens“ (Übers. nach Buber-Rosenzweig) und somit im Gestus völliger Zurücknahme: Die Stimme besteht im Schweigen, das selbst im Abklingen begriffen ist. Levinas fragt angesichts dieser Bibelstelle, ob nicht „der Gedanke einer Wahrheit, die verfolgt wird, die einzige Möglichkeit einer Transzendenz“ sei (43). Vor dem Hintergrund der Frage, wie die beiden Ordnungen des Unendlichen und des Endlichen einander begegnen können, ohne auf die je eine oder auf die andere reduziert zu werden, spricht Levinas von der Bedeutung der „Demut“ (*humilité*). Nicht der moralische Wert der Demut steht somit im Zentrum seiner Überlegungen, sondern die Geste, das In-Erscheinung-Treten der Demut. „Sich demütig zeigen, als Verbündeter der Geschlagenen, der Armen, der Gehetzten – das heißt genau nicht, sich in die Ordnung eingliedern.“ (43) Diese Nicht-Eingliederung interessiert Levinas, weil sie eine „*Seinsweise*“ der Wahrheit darstellt, die dem Formalismus der Logik im Vorhinein bereits entgangen ist. Die Erläuterungen, die Levinas an dieser Stelle bietet, weisen den engsten Bezug zur Christologie auf. Levinas spricht von einer „Schüchternheit, die nicht wagt zu wagen“, von dem „Anspruch eines Bettlers oder Heimatlosen, der nichts hat, wohin er sein Haupt legen könnte“; der „Demütige“ sei „absolut störend“ und „nicht von dieser Welt“ (43). Die Parallelen zur Jesusüberlieferung zeigen, dass in der Demut und Armut, die Levinas als „eine Weise, sich im Sein zu verhalten“ (43), bezeichnet, ein Zugang zur Christologie besteht, den es allererst noch zu entdecken gilt. Die Überlegungen von Papst Franziskus, die er in seinem nachapostolischen Schreiben „*Gaudium Evangelii*“ (2013) zum bevorzugten Platz der Armen im Volk Gottes angestellt hat, ließen sich – so meine These – von hier aus philosophisch, christologisch und pneumatologisch plausibilisieren.

Für Levinas ist mit dieser Erfahrungsweise von Transzendenz, die die Immanenz durchbreche, ohne sich ihr einzuordnen, eine „Mehrdeutigkeit“ (46) verbunden. Die Parallelen, die sich zur Christologie ergeben haben, können somit als Gesprächsangebot verstanden werden, um die eigene Tradition besser zu verstehen, jedoch ohne Anspruch, alternativlos zu sein. Levinas betont in diesem Zusammenhang eine Gefährdung, der sich die Transzendenz mit der demütigen

Erscheinungsweise aussetze: „Gefährlich leben bedeutet nicht Verzweiflung, sondern die positive Großzügigkeit der Ungewißheit.“ (44) Mir scheint, dass die Wahrheit dieser Aussage sich gerade am Leben Jesu verifizieren lässt, auch wenn mit Levinas gefragt werden kann, „ob der wahre Gott jemals sein Inkognito lüften kann.“ (44) Für Christen verschärft sich diese Frage in eschatologischer Weise, wenn mit der endzeitlichen Rede Jesu in Mt 25 die Frage nach der Erkennbarkeit Jesu in unserer Zeit sich in radikaler Weise neu stellt.

In seinen anschließenden Überlegungen bietet Levinas eine kurzgefasste philosophische Begründung seiner bisherigen Ausführungen, deren Verstehbarkeit wesentlich an dem von ihm entwickelten Zeitverständnis hängt. Auch wenn ich hier keine umfassende Einführung in das komplexe Zeitdenken von Levinas bieten kann<sup>21</sup>, will ich einige Punkte, die mir charakteristisch erscheinen, hervorheben. Ausgangspunkt ist die Frage, ob der demütig sich zeigende Gott „in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden“ könne (45). „Ist das für seine Armut nicht schon wieder zuviel? Ist das für seine Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist, nicht schon wieder zu wenig?“ (45) Um eine Anderheit zu denken, die nicht „an der Ordnung *teilnimmt*“, sondern die Ordnung störe, müsse, so Levinas, „die Demut des Erscheinens bereits Abwesenheit sein.“ (45) Levinas ist daher auf der Suche nach einer „Vergangenheit, die quasi nie Gegenwart war“, nach einem „Anachronismus“, der keine Gleichzeitigkeit mit meiner Gegenwart darstelle und der dennoch meine Gegenwart konstitutiv betreffe. Diesen Anachronismus, dieses „Eintreten, das später als der Auszug erfolgt [...] nennen wir Spur.“ (45) Dieser Begriff der Spur (*trace*)<sup>22</sup>, der zu einem philosophischen Kernbegriff des Denkens von Levinas gehört<sup>23</sup>, bezeichnet „die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten.“ (45) Bemerkenswert scheint mir an dieser Stelle, dass Levinas nicht von der Nähe Gottes in meinem Nächsten spricht, sondern im *Antlitz* meines Nächsten. Das *Antlitz* (*le visage*) – ein weiterer Zentralbegriff seines Denkens – bezeichnet Levinas zufolge eine spezifische Weise des Gegenwärtigseins: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein.“<sup>24</sup> Im Antlitz begegnet mir der Andere als anderes Gegenüber; hier bietet sich die Möglichkeit einer Begegnung.

„Das Antlitz ist genau das, worin sich das Ausnahmeereignis des ‚Von-Angesicht‘ [*en face*], das von der Fassade des Hauses und der Dinge nur nachgeahmt wird, ursprünglich zuträgt. Doch diese ‚coram‘-Beziehung ist auch nackteste Nacktheit, das

<sup>21</sup> Vgl. KREWANI: Zum Zeitbegriff, 102–127.

<sup>22</sup> Vgl. E. LEVINAS: Die Spur des Anderen, 233: „Nur ein Wesen, das die Welt transzendiert, kann eine Spur hinterlassen. Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.“

<sup>23</sup> Vgl. L. TENGELYI: Welt und Unendlichkeit.

<sup>24</sup> E. LEVINAS: Totalität und Unendlichkeit, 277.

Wehrlose und Ohnmächtige selbst, die Entblößung und Armut der Abwesenheit, die Gottes Nähe konstituiert: die Spur.“ (45)

Levinas legt Wert auf die Priorität, die sich in der Ausgesetztheit des Antlitzes ausdrückt; das Subjekt, das Ich, ist dem Nächsten verpflichtet, bevor das Subjekt eine Verpflichtung eingegangen ist. Wäre es anders, wäre die Verantwortung an die Freiheit des Subjekts gebunden, wäre die Anderheit bereits wieder in die Ordnung eingefügt. Levinas betont demgegenüber, das sich der „Bund zwischen Gott und dem Armen [...] in unserer Brüderlichkeit“ ausdrücke (46). Die in Frage stehende Beziehung zum Unendlichen sei daher „kein Wissen, sondern eine Nähe“ und „Begehren (*Désir*), d.h. genau ein Gedanke der unendlich viel mehr denkt als er denkt.“ (46) Gerade darum aber betont Levinas, dass sich das Unendliche nicht in einem Ersehnlichen inkarnieren könne. In dem magistralen Text *Gott und die Philosophie* (1975) wird Levinas schreiben, dass die Transzendenz darum nicht in der Immanenz aufgehe, weil „das Ersehnenswerte oder Gott in der Sehnsucht getrennt bleiben“ müsse als das Ersehnenswerte. Dies aber sei nur möglich, „wenn das Ersehnenswerte mich auf das ausrichtet, was das Nicht-Ersehnenswerte ist, auf das Nicht-Ersehnenswerte schlechthin, den Anderen.“<sup>25</sup> In der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen zeigt sich Gott nicht als der Andere, sondern als Nähe und als Sehnsucht, die zunimmt mit ihrer Erfüllung. Stellt diese Verweisstruktur, die Levinas entfaltet, eine unüberwindbare Differenz zur Christologie dar, die in Jesu Antlitz Gottes Antlitz aufleuchten sieht, oder führt er mit seiner Betonung der unvordenklichen Vergangenheit umso tiefer in das Geheimnis Gottes, das in Jesus zu Wort kommt, hinein? Die Frage verschärft sich im Folgenden, zweiten Argumentationsgang.

## 2.2 Der messianische Argumentationsgang

Bis hierher dürfte deutlich geworden sein, dass Levinas gegen den Formalismus der Logik, die eine Begegnung mit der Transzendenz nicht adäquat denken lasse, ein Denken der Nähe und der Sehnsucht setzt. Zentral ist dabei das Denken der Zeit, die Levinas darum im Spätwerk als „Entformalisierung der formalsten Form, die es gibt, der Einheit des *Ich denke*“ zu explizieren versucht.<sup>26</sup> Mit dieser Überlegung steht eine Subjekttheorie zur Debatte, die Levinas in *Un Dieu-Homme?* mit dem Stichwort der *substitution* aufgreift, das seinerseits durch die Konzeption des Gott-Menschen in der beschriebenen Erniedrigung bekräftigt werde. Levinas spricht an dieser Stelle von einer „Transsubstantiation des

<sup>25</sup> E. LEVINAS: *Gott und die Philosophie*, 105.

<sup>26</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Zwischen uns*, 216.

Schöpfers in ein Geschöpf“, ohne dass diese Transsubstantiation als Depotenzierung Gottes missverstanden werden dürfe. Was bedeutet der Begriff der Substitution?

Levinas gibt zunächst zu bedenken, dass die Substitution<sup>27</sup> nicht als eine „Rehabilitierung des Subjekts“ verstanden werden könne. Gegenüber einer in der Philosophie dominanten Reduktion auf Bewusstsein werde „die Menschlichkeit des Menschen [...] zum bloßen Spiegel objektiver Strukturen herabgestuft“ (47). Selbstverständlich kennt und anerkennt Levinas die Leistungen der Philosophie des Bewusstseins, namentlich die phänomenologischen Überlegungen seines Lehrers Edmund Husserl über das intentionale Bewusstsein sowie Martin Heideggers Fundamentalontologie. An dieser Stelle aber werden die kritischen Überlegungen von Levinas deutlich. Denn sobald die Subjektivität des Menschen als Bewusstsein verstanden werde, sei sie „immer Aktivität“:

„Immer kann ich mir aneignen, was sich mir aufdrängt. Immer steht mir der Ausweg offen, dem zuzustimmen, was ich erleide, und gute Miene zu bösem Spiel zu machen. Dergestalt, dass alles den Anschein hat, als stünde ich ganz am Anfang“ (47).

Mit seinen Überlegungen zum Antlitz des Anderen aber ist Levinas auf eine Dimension gestoßen, die als nicht repräsentierbare Gegenwart immer schon dem Zugriff und somit der aktiven Übernahme durch das Ich entzogen sei. „Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluss, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten.“ (47) In seinen nachfolgenden Überlegungen deutet Levinas diesen starken Verantwortungsbegriff im Rahmen einer Passivität, die nicht als Korrelat einer Aktivität zu deuten sei. „Nichts“, so Levinas, „ist passiver als diese jeder Freiheit vorausgehende Infragestellung.“ (47). Was Levinas hier philosophisch zu bedenken vorgibt, ist insofern in höchstem Maße anspruchsvoll und für neuzeitliches Denken provokant, als es um eine Passivität geht, die das Subjekt vor jeder Zustimmung betrifft. Ist das möglich? In dem bereits genannten Beitrag *Gott und die Philosophie* spricht Levinas ebenfalls von dieser hypertrophen Passivität, „die passiver ist als jede Passivität [passivité plus passive que toute passivité]“<sup>28</sup> und die er mit nichts weniger in Verbindung bringt als mit der Idee Gottes. Die Idee Gottes oder – wie Levinas mit Bezug auf die dritte Meditation von René Descartes sagt – die „Idee des Unendlichen“ könne nur „Passivität des Bewußtseins“<sup>29</sup> sein<sup>30</sup>:

<sup>27</sup> In der deutschen Übersetzung bleibt dieser Terminus unübersetzt; in *Jenseits des Seins* wird der Begriff mit „Stellvertretung“ übertragen, vgl. JS, 219 u.ö. – Zu dieser Thematik vgl. M. HAILER: Stellvertretung.

<sup>28</sup> E. LEVINAS: *Gott und die Philosophie*, 98.

<sup>29</sup> E. LEVINAS: *Gott und die Philosophie*, 97.

<sup>30</sup> „Zur Idee des Unendlichen“ vgl. auch meinen Beitrag; R. DAUSNER: *Zur Idee des Unendlichen*, 181–193.

„In der Idee des Unendlichen stellt sich nun eine Passivität dar, die passiver ist als jede mit einem Bewußtsein vereinbare Passivität: Überraschung oder Empfangen dessen, was man nicht übernehmen kann, offener als jede Eröffnung – Erwachen –, das aber an die Passivität des Geschöpflichen denken läßt.“<sup>31</sup>

Die Frage liegt auf der Hand, und Levinas scheut sich nicht die Frage selbst zu stellen, ob es sich bei der außerordentlichen Passivität noch um Bewusstsein handeln könne. In dieser Hinsicht ist zu verstehen, wenn Levinas bemerkt: „Nähe ist nicht Bewußtsein der Nähe.“ (47) Vielmehr handele es sich um eine „Obsession“, um ein „Bewusstsein gegen den Strom“ (47). Levinas benennt eine Störung im Bewusstsein, die vom Subjekt weder hervorgerufen noch bestimmt werde. Es überrascht daher nicht, dass Levinas von einer „Umkehrung des Bewusstseins“ (47) spricht, um auszudrücken, dass das Subjekt heimgesucht werde durch die Nähe des Nächsten, durch die Anderheit, ohne dass die Anderheit sich in Identität verwandelt. In grammatikalischer Begrifflichkeit versucht Levinas dieses Phänomen zur Sprache zu bringen, indem er den Anspruch des Anderen als Anklage versteht. Das passive Bewusstsein des Subjekts erscheine nicht im Nominativ, sondern im Akkusativ, im Anklagefall. Verständlich ist diese Konzeption eher vom Französischen her, wo das hebräische Bekenntnis *hinneni* mit „Me voici“ wiedergegeben wird. *Me voici* – *siehe mich!* Die geläufige deutsche Übersetzung mit „Hier bin ich“ formuliert hingegen die Bereitschaft des Subjekts in Form des Nominativs. Der Gedankengang der Umkehrung des Bewusstseins läuft auf denjenigen Satz über den Messianismus hinaus, den ich bereits zitiert habe und in dem von einer „Umkehrung des Seins“ (49) die Rede ist. Diese Figur der Umkehrung ist für das Denken von Levinas zentral und wird reflexiv gefasst im Begriff der Substitution.

„Das ständig sich begebende Ereignis der Substitution, die Tatsache für das Sein, dass es sich von seinem Sein leert, besteht in der unendlichen Passivität oder der Passion oder dem Geschehenlassen des Ich – seinem Sich-Selbst – in der außerordentlichen Einzigkeit, zu der es zurückgeführt wird.“ (49)

Worin besteht aber diese außerordentliche Einzigkeit des Subjekts? Zur Beantwortung dieser Frage geht Levinas in zwei Schritten vor:

1. Zunächst beschreibt er die leibhaftige Dimension des Subjektseins, danach den Aspekt der Verantwortung. Der erste Aspekt der *Leiblichkeit* ist für das Verständnis der Passivität zentral. Bemerkenswerterweise greift Levinas hier – und nicht im Kontext der Deszendenz Gottes – den Begriff der Inkarnation auf. Die Passivität des Subjekts wird vielleicht nirgends deutlicher als mit dem, was Levinas ‚Inkarnation‘ nennt: „Das Ich ist in sich, eingepfercht in sich, ohne Zuflucht zu irgend etwas in seiner Haut – unwohl in seiner Haut“

<sup>31</sup> E. LEVINAS: Gott und die Philosophie, 98.

(48). Levinas legt Wert darauf, dass mit dem Begriff der Inkarnation kein bildlicher Charakter gemeint sei, sondern die leibhaftige Dimension des Inkarniertseins. Sich unwohl fühlen in seiner Haut – *mal dans sa peau*<sup>32</sup>: es wäre lohnend diesem Ausdruck, den Levinas in *Jenseits des Seins* unter dem Terminus der „Rekurrenz“ bedenkt<sup>33</sup>, weiter nachzugehen und zu fragen, inwiefern dieses Unwohlsein des Subjekts angesichts des Anderen hervorgerufen wird. Levinas gibt einen Hinweis, indem er erneut den Begriff der Anklage verwendet. Diese Inkarnation sei nichts Sekundäres, kein Zusatz zum Selbstsein; vielmehr gilt: „diese Inkarnation ist schon seine Verbannung in sich, ein der Beleidigung, der Anklage, dem Schmerz Ausgesetzt-sein.“ (48) Die Unabweisbarkeit des Inkarniertseins bedeutet ein Ausgeliefertsein, eine Exilsituation noch vor aller subjektiven Entscheidungsmacht.

2. Der Übergang vom Aspekt der Inkarnation als Ausdruck der hypertrophen Passivität zum Aspekt der *Verantwortung* ist nicht leicht zu verstehen. Levinas fragt, ob die Passivität nicht begrenzt sei, so wie selbst noch die „Materie ihrer Form“ eine Grenze setze, und betont, dass die „Passivität des Selbst“ nicht als Materie zu verstehen sei (48). Diese Passivität des Selbst, diese Inkarnation bringt Levinas mit der Umkehr der Identität in Verbindung. Denn konstitutiv für das Subjekt sei eine „Kontraktion, die nicht die Unmöglichkeit ist, sich zu vergessen, in der Sorge um sich selbst sich von sich selbst zu lösen.“ (JS 242) Die einzige Möglichkeit aber, eine Umkehrung der Identität zu denken, die nicht „zur reinen Entfremdung“ werde, sei „eine Verantwortung für die Anderen, für das, was die Anderen tun, um am Ende sogar für die Verfolgung verantwortlich gemacht zu werden, die sie erleidet.“ (48) Dass das Subjekt verantwortlich sein soll für den und die Anderen, mag als moralische Binsenweisheit angesehen werden. Levinas aber geht weiter, indem er die Verantwortlichkeit des Subjekts selbst für das in Anspruch nimmt, was das Subjekt nicht zu verantworten hat, was jenseits seiner Freiheit liegt. Die Konsequenz des Denkens, das Levinas in Bezug auf das inkarnierte Subjekt

<sup>32</sup> Vgl. JS, 241: „Der Ausdruck ‚in der eigenen Haut‘ ist keine Metapher für das *In-Sich*: Es handelt sich um eine Rekurrenz, ein Zurückgehen in die tote Zeit oder die *Zwischenzeit*, die das Einatmen vom Ausatmen trennt, die Diastole von der Systole des Herzens, das dumpf an die Wand seiner eigenen Haut schlägt.“

<sup>33</sup> Vgl. JS, 227–243; zum Begriff der Rekurrenz vgl. JS, 232: „Die Rekurrenz ist vergangener als alle erinnerbare Vergangenheit, als alle in Gegenwart überführbare Vergangenheit. Geschöpf, aber von Geburt an verwaist oder atheistisch und gewiß seinen *Schöpfer* nicht kennend, denn würde es ihn kennen, könnte es insofern noch seinen Anfang nehmen. Die Rekurrenz verweist zurück an ein Diesseits der Gegenwart, in der alle im Gesagten identifizierte Identität konstituiert wird: sie ist bereits konstituiert, während der Akt der Konstitution allererst dazu kommt zu entstehen.“

entwirft, erreicht an dieser Stelle fraglos seinen radikalen Höhepunkt. Das Selbst, von dem Levinas spricht, sei „eine Passivität diesseits der Identität, die der Geisel.“ (48) Schlägt an dieser Stelle das Denken der Inkarnation nicht in die Legitimierung von Gewalt um? Wird die Passivität zur Passion?

Mir scheint das biblische Zitat aus den Klageliedern beachtenswert, das Levinas in dem Kontext seines radikalisierten Subjekt Denkens anführt. Das Zitat lautet: „Er bietet dem, der ihn schlägt, die Wange und ist gesättigt mit Schmach.“ (Klgl 3,30)<sup>34</sup> Levinas lehnt eine Mystifizierung des Leidens ab, dehnt aber nun den Verantwortungsbegriff soweit aus, dass das Subjekt, das geschlagen wird, für die Verantwortung selbst verantwortlich sei. Welchen Verantwortungsbegriff hat Levinas? Die Verantwortung, die Levinas zu umschreiben sucht, möchte ich in pointierter Weise als messianische Verantwortung charakterisieren. Messianisch ist das Subjekt, das zur Verantwortung aufgerufen ist. Levinas charakterisiert das Subjekt als verantwortliches Subjekt, das auch die Last zu tragen aufgefordert sei, „die das Leiden und die Verfehlung des Anderen mir aufladen“ (49). In diesem Zusammenhang formuliert Levinas einen Satz, der grundlegend für sein Verständnis des Subjekts ist und deutlich macht, dass er zu Unrecht ausschließlich als Denker des Anderen verstanden wird: „Ich sein heißt, immer eine Verantwortung mehr zu tragen.“ (49) Das starke Subjekt Denken, das Levinas mit dem inkarnierten Ich entfaltet, erweist sich als ein messianisches Denken, das in den bereits zitierten Schlusssatz mündet: „Der Messianismus ist eben dieser Gipfel des Seins – die Umkehrung des Seins, das ‚in seinem Sein beharrt‘ –, der in mir seinen Ausgang nimmt.“ (49) Auch wenn das Subjekt „angeklagt [sei] von jenseits der Freiheit“, so ist es eben „doch zur Initiative der Antwort berufen.“ (49)

### 3. Die Relevanz des phänomenologischen Inkarnationsgedankens für die Christologie

Die bisherigen Überlegungen galten dem Versuch, den Text *Un Dieu-Homme?* von Levinas gedanklich zu rekonstruieren. Der Gedankengang führte von der persönlichen und professionellen Verlegenheit, über den Gott-Menschen sprechen zu sollen, zum Messianismus, der im inkarnierten Subjekt beginne. Levinas hat die Deszendenz und die Erniedrigung (*humiliation*) als Weisen der Begegnung mit der Transzendenz umschrieben, die nie anders als eine verfolgte Wahrheit in Erscheinung treten könne. Für das Verständnis des Subjekts hat Levinas

<sup>34</sup> Vgl. JS, 119.

ausgehend von dieser *Transsubstantiation des Schöpfers in das Geschöpf* nach der Bedeutung und Erkennbarkeit des passiven Bewusstseins gefragt. Gerade diese Umkehrung des Bewusstseins erwies sich als konstitutiv für das Subjektsein, insofern das Subjekt Verantwortung trage auch für das Nicht-zu-Verantwortende. In dieser Hinsicht versteht Levinas das Subjekt als ein messianisches. In seinen Vorlesungen zum Talmud, die unter der Überschrift *Messianische Texte* erschienen sind, schreibt Levinas: „Der Messias ist Ich, Ich-Sein heißt Messias sein.“ („Le Messie, c’est Moi, Etre Moi, c’est être Messie.“)<sup>35</sup>

Aus christlich-theologischer Sicht gilt es zu fragen: Was bedeuten die grundlegenden philosophischen Überlegungen von Levinas zum Gott-Menschen für die Christologie? Diese Frage zu stellen, bedeutet die Perspektive von Levinas umzukehren, insofern er auf philosophische Weise nach der Relevanz der Christologie für die Philosophie gefragt hat. In drei kurzen Reflexionen möchte ich abschließend zentrale christologische Konsequenzen andeuten.

### 3.1 Die Demut Jesu und die Fraglichkeit der Präsenz Gottes

In seinem Text *Un Dieu-Homme?* betont Levinas, dass der Einbruch der Transzendenz durch Demut und Armut geschehe, die nicht auf Selbstbehauptung aus seien. Neben vier expliziten Bezugnahmen auf die Hebräische Bibel<sup>36</sup> finden sich daher Anspielungen auf neutestamentliche Textstellen, die zur Illustration der Idee der Deszendenz Gottes dienen. So greift Levinas das Bild des Menschensohns auf, der unheimatet in der Welt sei und nichts habe, wohin er sein Haupt legen könne.<sup>37</sup> Und erinnert die Vorstellung des Demütigen, der nicht von der Welt sei, nicht auch an den johanneischen Jesus, der vor Pilatus bekennt, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei? Kann schließlich nicht auch die Weihnachtsgeschichte und die Suche nach einer Herberge als Ausdruck jener Unbehaustheit verstanden werden, die Levinas in Bezug auf die unvordenkliche Vergangenheit Gottes in einer Welt formuliert, die Gott nicht aufnehmen könne?

Die zeittheoretische Bestimmung markiert, aller literarischer Parallelen zum Trotz, eine bleibende Differenz zu einer Christologie, die von der „Selbstgegenwart Gottes“<sup>38</sup> in Jesus Christus ausgeht. Die Differenz zum Denken von Levinas

<sup>35</sup> E. LEVINAS: Schwierige Freiheit, 94 [frz. Original: *Difficile liberté*, 138].

<sup>36</sup> 1 Kön 19,2 (vgl. E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme*, 43); Jes 57,15 (vgl. E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme*, 45); Jer 22,16 (vgl. E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme*, 47) sowie Kglg 3,30 (vgl. E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme*, 48).

<sup>37</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Un Dieu-Homme*, 43 mit Bezug auf Mt 8,20; Lk 9,28.

<sup>38</sup> G. ESSEN: *Die Freiheit Jesu*, 291: Die vorigen „Analysen nahmen, um den Gedankengang noch einmal knapp zu rekapitulieren, ihren Ausgang bei der Vollmacht der Freiheit Jesu,

scheint an dieser Stelle unüberwindbar, wenn Levinas konstatiert, dass „die Demut des Erscheinens bereits Abwesenheit sein“<sup>39</sup> müsse. Andererseits kennt die Christologie eine höchst differenzierte Rede, die im Großen Glaubensbekenntnis, dem Nicäno-Constantinopolitanum, zwischen der ewigen Geburt und der zeitlichen Geburt unterscheidet. Von Levinas her bietet sich daher m.E. die Möglichkeit, eine Christologie zu entwickeln, die nicht ontologisch gebunden bleibt, sondern jene Vorgaben zu bedenken hat, die nicht nur passiver sind als alle Passivität, sondern auch älter als alle vergegenwärtigbare Vergangenheit. Die entscheidende Frage für die Christologie ist daher, inwiefern neben dem synthetisierenden zeitlichen Bewusstsein ein passives Zeitbewusstsein eröffnet werden kann. Die Rede von der Prä-existenz Christi verbleibt im Horizont einer Gegenwart und wird insofern durch die Kritik von Levinas getroffen, als die zu denkende Vorursprünglichkeit des Sohnes Gottes vom Bewusstsein des Subjekts abhängig zu sein scheint.

### 3.2 *Der Leib Jesu und die Passivität der Inkarnation*

Das Denken von Levinas ist geprägt von einer „Umkehrung des Bewußtseins“ respektive von einer „Umkehrung des Seins“, die er als Messianismus bezeichnet hat. Die Umkehrung des Bewußtseins resultiert aus der Phänomenologie der Leiblichkeit, die das Subjekt in einer Passivität beschreibt, die passiver sei als alle Passivität. Für die Christologie haben diese Überlegungen grundlegende Bedeutung. Carsten Lotz hat in Auseinandersetzung mit aktuellen christologischen Entwürfen und vor dem Hintergrund der Philosophie von Levinas folgende Fragen formuliert:

„Was bedeutet es für den Gottmenschen Jesus von Nazaret, wenn sich im Schmerz und im Tod das Bewusstsein ‚umkehrt‘ und das Subjekt auf dem Grund einer Passivität ‚definiert‘ werden muss, die nicht mehr aktiv übernommen werden kann? Und was bedeutet es für den Logos?“<sup>40</sup>

Die Fragen stellen eine sehr treffende Problemanzeige für die gegenwärtige Christologie dar. Inkarnation als Erscheinen einer Transzendenz – und das heißt

sein eigenes Dasein als den verwirklichenden Ausdruck der liebenden Zuwendung Gottes für uns zu behaupten. Weil er in diesem Anspruch von Gott selbst bestätigt wurde, darf die Freiheit Jesu als das Realsymbol der Liebe Gottes bezeichnet werden. Ihre innere Begründung erfährt diese Einsicht darin, daß die Freiheit Jesu als eine echt menschliche das Medium der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes, genauer: der Selbstgegenwart Gottes in der Unbedingtheit seiner Liebe ist.“

<sup>39</sup> E. LEVINAS: Zwischen uns, 78.

<sup>40</sup> C. LOTZ: Der Leib Christi, 100.

einer radikalen Alterität und Unzugänglichkeit – in der Leiblichkeit bedeutet in der bleibenden Unverfügbarkeit ein Geheimnis, das mit den Mitteln der transzendentalphilosophischen Reflexion noch nicht hinreichend erschöpft zu sein scheint, weil auch die transzendente Christologie vom Selbstbewusstsein des Subjekts ausgeht und damit hinter den phänomenologischen Denkmöglichkeiten des Inkarnatorischen zurückbleibt. Darüber hinaus gibt die Inkarnation als äußerste Passivität, die zu der Frage zwingt, ob das passive Bewusstsein noch Bewusstsein sei, das Ausgeliefertsein Jesu zu bedenken. Auch hierbei geht es nicht um eine Mystifizierung des Leidens, sondern um das Ernstnehmen der Inkarnation, die die Verwundbarkeit, Ausgesetzttheit und Nacktheit Jesu deutlich werden lässt. Die Inkarnation in dem Gott-Menschen Jesus von Nazaret zeigt eine Betroffenheit der Immanenz durch Transzendenz, die uns Menschen betrifft und betroffen macht. In dieser äußersten Passivität stellt die Inkarnation, die These in Frage, dass der Mensch *capax infiniti* sei<sup>41</sup>; vielmehr zeigt die Inkarnation, dass der Mensch von der Unendlichkeit betroffen ist – wider Willen.<sup>42</sup>

### 3.3 Die Nachfolge Jesu und das messianische Volk

Levinas lässt in seinem Text *Un Dieu-Homme?* keinen Zweifel daran, dass er den Messianismus als eine anthropologische und nicht als eine christologische Größe versteht. Vor dem Hintergrund seiner Ausführungen erscheinen die Begriffe „Ich“ und „Messias“ austauschbar.<sup>43</sup> In seinen Auseinandersetzungen mit diesem Text *Un Dieu-Homme?* hat Josef Wohlmuth herausgearbeitet, dass sich hinsichtlich der „anthropologischen Implikationen [die] frühkirchliche Christologie und heutiger Messianismus in philosophischer Auslegung sehr nahe“<sup>44</sup> kommen. Der entscheidende Berührungspunkt zwischen Levinas und christlicher Jesusinterpretation bestehe demnach darin, dass es beiden „um eine Art von extremem Humanismus geht, der ohne Transzendenzbezug nicht möglich ist“.<sup>45</sup> Vor diesem Hintergrund dürfte sich die christliche Identität als eine messianische neu umschreiben lassen. Denn auch wenn die Christgläubigen sich in ihrem Glauben und in ihrem Selbstverständnis auf Jesus Christus beziehen, der als Messias die

<sup>41</sup> Vgl. J. WOHLMUTH: Die Tora, 181: Mit Bezug auf D. Hattrup schreibt Wohlmuth: „Das Geschöpf ist aufgrund der in es hineingelegten ‚Wesensverwandlung‘ des Ich zum Selbst *capax infiniti*“.

<sup>42</sup> Vgl. JS, 123–128.

<sup>43</sup> Vgl. auch die bereits zitierte Stelle in: E. LEVINAS: Schwierige Freiheit, 94: „Der Messias ist Ich, Ich-Sein heißt Messias sein.“/„Le Messie, c’est Moi, Etre Moi, c’est être Messie.“

<sup>44</sup> J. WOHLMUTH: Die Tora, 182, 183.

<sup>45</sup> J. WOHLMUTH: Die Tora, 184.

Last der Welt getragen hat, bedeutet diese Glaubensaussage keineswegs, dass „uns die Last der Welt gar nicht aufgebürdet sein“<sup>46</sup> könne. Im Gegenteil: wenn ich in der Taufe mit Christus gestorben und auferstanden bin, lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Gal 2,20). Für den italienischen Philosophen Giorgio Agamben zählt diese Stelle des Apostels Paulus aus dem Galaterbrief zu einer Schlüsselstelle, um das messianische Leben zu deuten.<sup>47</sup> Möglicherweise wäre die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils von hier aus neu zu lesen, wenn die Kirche als messianisches Volk Gottes bezeichnet wird. (Vgl. LG 9)

## Nachwort

Fragen bleiben – wie könnte es anders sein. Eine Frage betrifft beispielsweise die Vermittelbarkeit theologischer Denkformen angesichts der Pluralität und Diversität philosophisch-theologischer Konzeptionen.<sup>48</sup> Die Möglichkeiten eines Austausches mit der analytischen Philosophietradition im Rahmen der Inkarnations-Tagung, die vom 1. bis 2. Juni 2018 an der Universität Augsburg stattfand, bot mir Möglichkeiten, den eigenen Denkansatz phänomenologischer Prägung im Dialog mit der analytischen Tradition zu schärfen. Wenn für diesen Dialog die Leitfrage der Tagung, ob und inwieweit die „Inkarnation als Revision des klassischen Theismus“ angesehen werden kann, wegweisenden Charakter beanspruchen darf<sup>49</sup>, so lässt sich aus der Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Denken von Levinas konstatieren: Die phänomenologische Reflexion auf Phänomene der Leiblichkeit und auf das inkarnierte Subjekt führt zu einem radikalisierten Denken, das eine *Revision* im Sinn einer Neubetrachtung und Neubewertung der Gottesfrage in der Tat fordert. Wenn die These stimmt, dass die „Geschichte der abendländischen Geschichte eine Destruktion der Transzendenz“ bedeute, ist es an der Zeit Transzendenz und Metaphysik neu zu bestimmen. Nach meinem Dafürhalten ist mit dem *neuen Denken* (Franz Rosenzweig) ein Paradigmenwechsel in der Gottesfrage eingeleitet, dessen Auswirkungen noch kaum anfanghaft erforscht scheinen. Der phänomenologische Ansatz leistet einen wichtigen Beitrag zu diesem fälligen Diskurs, insbesondere weil Inkarnation als Phänomen einer Zeitlichkeit der Zeit (*Diachronie*), einer

<sup>46</sup> J. WOHLMUTH: Die Tora, 184.

<sup>47</sup> Vgl. G. AGAMBEN: Die Zeit, 53.

<sup>48</sup> Vgl. M. DÜRNBERGER u. a.: Stile der Theologie; J. VALENTIN: Rationalitätstypen.

<sup>49</sup> Vgl. auch: T. RENTSCH: Gott ohne Theismus?.

Unverfügbarkeit<sup>50</sup> und einer Passivität des Leibes zur Sprache kommt. Für die dogmatischen Diskussionen stellen sich von diesem Ansatz her schwierige Herausforderungen. Nimmt man die phänomenologischen Ansätze ernst, zeigt sich, dass es bei der Frage nach der Inkarnation um mehr geht als um Widerspruchsfreiheit im Denken.<sup>51</sup> Die Geheimnishaftigkeit dieses „Mehr“ ins Wort zu bringen, ist eine bleibende Aufgabe theologischer Reflexion auf ein Phänomen, das zu denken gibt und in der theologisch-anthropologischen Doppelstruktur des *Deus Homo* die Idee des Unendlichen im Endlichen aufruft, eine Idee, die nicht im Modus projektionsverdächtiger Erhöhung, sondern im Modus der Erniedrigung das Denken sprengt. Im Hebräischen gibt es für diesen radikalen Gedanken einen messianischen Namen, dessen soteriologische Bedeutung die jüdischen und christlichen Hoffnungspotentiale vielleicht nicht nur trotz, sondern sogar wegen aller Differenzen aktiviert. Dieser Name lautet: Emmanu-el.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Zum Konzept der Unverfügbarkeit vgl. auch: H. ROSA: Unverfügbarkeit.

<sup>51</sup> Vgl. C. AMOR: Gottmensch, 349–375.

<sup>52</sup> Vgl. J. DERRIDA: Adieu.

## Verwendete Literatur

- AGAMBEN, Giorgio: Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp Verlag.
- AMOR, Christoph: Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 349–375.
- APPEL, Kurt/GUANZINI, Isabella: *Il neognosticismo*, Milano 2019: San Paolo.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph/DAUSNER, René (Hg.): *Unendlichkeit. Transdisziplinäre Annäherungen*, Bd. 1, Würzburg 2018: Königshausen & Neumann.
- CASPER, Bernhard (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br. 1981: Karl Alber.
- CIGLIA, Francesco Paolo: Studio Quarto. Dio Uomo?, in: F. P. Ciglia (Ed.): *Voce di silenzio sottile sei studi su Levinas*, Pisa 2012: Edizioni ETS, 119–158.
- CIGLIA, Francesco Paolo (Ed.): *Voce di silenzio sottile sei studi su Levinas*, Pisa 2012: Edizioni ETS.
- DAUSNER, René: Zur Idee des Unendlichen. Theologische Reflexion eines Hyperphänomens, in: C. Böttigheimer/R. Dausner (Hg.): *Unendlichkeit. Transdisziplinäre Annäherungen*, Bd. 1, Würzburg 2018: Königshausen & Neumann, 37–100.
- DAUSNER, René: Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben (*Studien zu Judentum und Christentum* 31), Paderborn 2016: Ferdinand Schöningh.
- DERRIDA, Jacques: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München 1999: Carl Hauser Verlag.
- DÜRNBERGER, Martin u. a. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60)*, Regensburg 2017: Verlag Friedrich Pustet.
- ESSEN, Georg: *Die Freiheit Jesu. Die neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001: Verlag Friedrich Pustet.
- FREYER, Thomas (Hg.): *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, Ostfildern 2009: Matthias-Grünwald-Verlag.
- GUTSCHMIDT, Rico/RENTSCH, Thomas (Hg.): *Gott ohne Theismus? Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016: mentis.
- HAILER, Martin: *Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie*, Göttingen 2018: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HEINÄMAA, Rana: *Embodiment and Bodily Becoming*, in: D. Zahavi (Hg.): *The Oxford Handbook of History of Phenomenology*, Oxford 2018: Oxford University Press, 533–557.
- KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann J./SECKLER, Max: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2, *Traktat Offenbarung*, Stuttgart 2000: UTB.
- KREWANI, Wolfgang: Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas, in: E. W. Orth (Hg.): *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br.; München 1982: Verlag Karl Alber, 102–127.
- KÜHN, Rolf: *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*, Würzburg 2009: Echter.
- KÜHN, Rolf (Hg.): *Religio und passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2014: Echter.
- LEHMANN, Karl: Die Frage nach Jesus von Nazaret, in: W. Kern/H. Pottmeyer/M. Seckler: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2, *Traktat Offenbarung*, Stuttgart 2000: UTB, 95–114.

- LEVINAS, Emmanuel (Éd.): *A l'Heure des Nations*, Paris 1988: les éditions de minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (Hg.): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1999: Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel: *Ein Gott Mensch?*, in: R. Kühn (Hg.): *Religio und passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2014: Echter, 40–49.
- LEVINAS, Emmanuel: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991: Grasset & Fasquelle.
- LEVINAS, Emmanuel: *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br. 1981: Karl Alber, 81–123.
- LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1992: Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel: *Judaïsme et Kenose*, in: E. Levinas (Éd.): *A l'Heure des Nations*, Paris 1988: les éditions de minuit, 133–151.
- LEVINAS, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1992: Suhrkamp Verlag.
- LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München <sup>2</sup>1993: Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel: *Un Dieu-Homme?*, in: R. Rémond (Éd.): *Qui est Jesus Christ? Semaine des Intellectuels Catholiques*, Paris 1968: Desclée de Bouwer, 186–192.
- LEVINAS, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995: Carl Hanser Verlag, 73–82.
- LOTZ, Carsten: *Der Leib Christi. Levinas' Überlegungen zur Leiblichkeit des Menschen als kritischer Einspruch zur bewusstseinszentrierten Christologie der Gegenwart*, in: T. Freyer (Hg.): *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, Ostfildern 2009: Matthias-Grünwald-Verlag, 38–101.
- MÜLLER, Klaus: *Incarnation revisited. Zur Kritik des Fleisches in der Cyberworld*, in: J. Valentin (Hg.): *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Frankfurt a. M. 2009: Verlag der Weltreligionen, 96–120.
- PAPST FRANZISKUS: *Gaudete et exsultate. Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute*, Bonn 2018: Patmos, 23–28.
- RAHNER, Karl: *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: *Schriften zur Theologie* 4 (1961), 137–153.
- RÉMOND, René (Éd.): *Qui est Jesus Christ? Semaine des Intellectuels Catholiques*, Paris 1968: Desclée de Bouwer.
- ROSA, Hartmut: *Unverfügbarkeit*, Salzburg <sup>3</sup>2019: Residenz Verlag.
- STAUDIGL, Michael: *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*, Würzburg 2012: Königshausen & Neumann.
- TAYLOR, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009: Suhrkamp Verlag.
- TENGELYI, László: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>2015: Karl Alber.
- VALENTIN, Joachim (Hg.): *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Br. 2017: Herder.
- VALENTIN, Joachim (Hg.): *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Frankfurt a. M. 2009: Verlag der Weltreligionen.
- WOHLMUTH, Josef: *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002: Ferdinand Schöningh.
- ZAHAVI, Dan (Ed.): *The Oxford Handbook of History of Phenomenology*, Oxford 2018: Oxford University Press.



*Erwin Dirscherl*

## Körper – Leib – Inkarnation Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes

### 1. Die Frage nach unserem Körper als Zeichen der Zeit (Papst Franziskus)

Wenn Papst Franziskus in Zeiten des sexuellen Missbrauchs von Kindern, der auch die Kirche massiv erschüttert, in Zeiten zahlreicher gewalttätiger Konflikte, in Zeiten des Körperkultes, der pornografischen Zurschaustellung des erregenden Körpers wie der verschämten Verbergung oder ostentativen Ausstellung des sterblichen Körpers, in Zeiten der Zeichnung des Körpers durch Tattoos und Piercings, von Zärtlichkeit spricht, weiß er genau, was er tut. Er spürt, dass der ambivalente Umgang mit dem Körper dazu führen kann, dass wir uns in eine quasi körperfreie Zone zurückziehen und keine leibhaftigen Begegnungen mehr riskieren wollen. Das Evangelium lade uns demgegenüber dazu ein,

„das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des Anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt.“  
(EG 88)

Damit kommt dem Körper eine besondere Dignität zu, die in der Theologischen Anthropologie noch immer nicht genügend zum Tragen kommt.

### 2. Eine phänomenologische Annäherung: Inkarniertes Bewusstsein und der Sinn der Sinne (E. Levinas)

In seiner großen Anthropologie befasst sich Thomas Pröpper nur in einem kurzen Abschnitt explizit mit dem Phänomen des Leibes, das für ihn „die vielleicht wichtigste Nahtstelle zwischen den transzendentalphilosophischen und phänomenologischen Arbeitsfeldern darstellt“.<sup>1</sup> Pröpper vermag einzugestehen, dass der Leib als

<sup>1</sup> Th. PRÖPPER: Anthropologie I, 578–584, hier 578.

„irreduzibler Ausgangspunkt‘ der Wahrnehmung und als zentrierender ‚Angelpunkt der Welt‘ eine für die Welterkenntnis konstitutive und geradezu ‚transzendente Funktion‘ darstellt.“<sup>2</sup>

Zum Phänomen des Selbstbewusstseins gehört das leibliche Sich-selbst-fühlen. Das Selbstverhältnis des Menschen ist an die Leiblichkeit gebunden. Es ist mein Leib, der spürt, und dies ermöglicht mir, dass ich mich spüre. Daher gilt: „... das präreflexive mit sich vertraute Ich (ist; E.D.) stets ein leibliches und menschliche Existenz ohne Leib schlicht undenkbar“.<sup>3</sup> Doch es stellt sich mir hier die Frage, ob der Leib nur spürt, oder auch denkt. Wo sitzen denn die Vernunft, der Verstand oder das transzendente Ich, wo spielt sich das Denken ab?

Die Selbstreflexivität geschieht leibhaftig, in der Materialität des Körpers, nicht jenseits davon. Ein Bewusstsein zu haben bedeutet, in Distanz zu geraten. Es bedeutet auch, einen Körper zu haben, der zum Kommen des Bewusstseins wird. Der Körper setzt sich nicht selbst, sondern er ist die Position, das „hier“ des Bewusstseins.

Levinas bezieht sich auf die letzten Aufzeichnungen Husserls, in denen nicht mehr ein transzendentes Ego, sondern die kinästhetische Bewegung der Nullpunkt der Subjektivität ist, um von einer grundlegenden Intentionalität des inkarnierten Bewusstseins zu sprechen. Das Subjekt verharret hier nicht länger in der Unbeweglichkeit, sondern findet sich in Situationen fortgerissen, die sich nicht in Vorstellungen, die es sich von diesen Situationen machen könnte, auflösen. Wird das Bewusstsein als inkarniertes verstanden, dann ist die Beziehung zum Anderen nur möglich als „Durchdringen zu diesem Anderen“, als Transitivität.

In der Kinästhesie geschieht Transzendenz. In ihr überschreitet sich das Denken, indem es eine leibliche Bewegung vollzieht.<sup>4</sup> Die Spiritualität des Bewusstseins wird in die leibliche Bewegung gelegt, durch die es seine Innerlichkeit überschreitet. Das inkarnierte Bewusstsein bedeutet somit auch die Ungleichheit zwischen mir und dem Anderen.<sup>5</sup> Damit ist eine Verselbigung als Angleichung ausgeschlossen. Der Abstand, die Trennung zwischen Ich und Anderem ist aufgrund der Materialität des Ich in seiner Leibhaftigkeit nicht zu überwinden. Aus dieser Perspektive nach der Nähe des Anderen zu fragen bedeutet, Nähe von der Sinnlichkeit her zu verstehen und der Sinnlichkeit eine Bedeutung zuzusprechen, die ihr nicht erst durch das Denken verliehen wird. Die Sinnlichkeit ist aus sich heraus bedeutsam. Es begegnen sich ein Ich und ein Anderer, die aufgrund ihrer leiblichen Verfasstheit voneinander getrennt sind und dies nicht selber konstituiert haben können, weil sie sich immer

<sup>2</sup> Th. PRÖPPER: *Anthropologie I*, 581 mit Bezug auf S. Wendel.

<sup>3</sup> Th. PRÖPPER: *Anthropologie I*, 582.

<sup>4</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Spur*, 149. Diese Konzeption des Bewusstseins ist für Levinas „vielleicht das Ende des Idealismus“ (149). Vgl. auch E. LEVINAS: *Spur*, 180.

<sup>5</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Spur*, 150.

schon so vorfinden. Diese Trennung hat eine Bedeutung. Ihr bleibt Levinas auf der Spur.

In der sinnlichen Empfindung, die Levinas von der Husserlschen „Urimpression“ her versteht, kommt jene Unmittelbarkeit zur Sprache, die für das Verständnis von der Nähe des Anderen entscheidend ist. In ihr zeigt sich eine Rezeptivität und Passivität des Subjekts, in der das Andere das „Selbe“ durchdringt.<sup>6</sup> Die Durchdringung geschieht nicht im Denken. In ihm wäre Intentionalität Verselbigung, Angleichung des Anderen an die eigene Vorstellung. Das Geheimnis der Intentionalität von der Empfindung her gesehen, liegt in einem „Abstand von...“.<sup>7</sup> Dieser Abstand erweist sich als zeitlicher.

„Der Abstand der Urimpression ist das an sich erste Geschehen des Abstandes der Phasenverschiebung; es handelt sich nicht darum, diesen Abstand im Verhältnis zu einer anderen Zeit festzustellen, sondern im Verhältnis zu einer anderen Urimpression, die selbst 'mit im Spiel' ist: Der Blick, der den Abstand feststellt, ist dieser Abstand selbst. Das Bewußtsein der Zeit ist nicht eine Reflexion über die Zeit, sondern die Zeitigung selbst.“<sup>8</sup>

Das Bewusstsein der Zeit ist die Zeit des Bewusstseins. Das betont auch G. Agamben mit Bezug auf Gustave Guillaume: „Die Anwesenheit des Bewusstseins bei sich selbst definiert sich demnach immer schon durch eine Form der Zeit.“<sup>9</sup> Hier ist ein Abstand im Selbstverhältnis gegeben, der von Agamben als zeitliche Spannung verstanden wird. Dadurch ergibt sich ein Abstand bzw. eine Verspätung in der Struktur des Subjekts, das niemals einfach mit sich zusammenfallen kann.<sup>10</sup> Das Denken selbst benötigt Zeit und auch der Bezug des Denkens auf die ursprüngliche Instanz des Denkenden benötigt Zeit.

Das Bewusstsein kann sich nicht mehr über die Zeit erheben, es ist inkarniertes Bewusstsein. Das Bewusstsein ist für Levinas Altern und die Suche nach einer verlorenen Zeit.<sup>11</sup> Denn was von außen in der Empfindung in das Bewusstsein eindringt, in der Urimpression, wird erst nach einer diachronen Phasenverschiebung von der Intention durchgeistigt. Das bedeutet eine Störung der Synchronisierungsleistung des Subjekts und seiner Fähigkeit zur Sinnzuschreibung. Das in der Empfindung Gegebene hat schon einen Sinn, bevor ihm einer zugeschrieben werden könnte. Es gibt ein Moment der Unmittelbarkeit in der Empfindung, dem sich das Bewusstsein beugen muss. In dem Moment, wo das Bewusstsein den Augenblick der Urimpression, der genesis spontanea, jenseits von Protention und Retention erfassen will, kommt es schon zu spät, ist die Empfindung bereits in den Bereich der

<sup>6</sup> Vgl. E. LEVINAS: Spur, 173.

<sup>7</sup> E. LEVINAS: Spur, 173.

<sup>8</sup> E. LEVINAS: Spur, 169.

<sup>9</sup> G. AGAMBEN: Zeit, 80.

<sup>10</sup> Vgl. G. AGAMBEN: Zeit, 80.

<sup>11</sup> Vgl. E. LEVINAS: Spur, 173.

Retention abgesunken. So steht das Bewusstsein der Zeit nicht souverän gegenüber, sondern sucht die sich entziehende Fülle festzuhalten und das unvorhersehbar Neue zu erwarten.<sup>12</sup> Levinas weitet diese Analysen aus und spricht von einer Dauer der Zeit, die dem Wollen des Ich entzogen ist und als Altern geschieht. Das Bewusstsein sieht sich einer passiven Synthesis gegenüber, die geschieht, ohne dass das Bewusstsein sie aktiv hätte wählen können.<sup>13</sup>

Es ist ein Abstand im Selbstverhältnis des Menschen gegeben, der als zeitliche Spannung verstanden wird. Dadurch ergibt sich eine Verspätung in der Struktur des Subjekts, das niemals einfach mit sich zusammenfallen kann. Das Denken selbst benötigt Zeit und auch der Bezug des Denkens auf die ursprüngliche Instanz des Denkenden benötigt Zeit.

In der Empfindung wird die Beziehung zum Anderen verleiblicht.<sup>14</sup> Der Leib in seiner Sinnlichkeit, nicht das Bewusstsein ist der Nullpunkt aller Erfahrung. Das Geistige ist nicht von der Sphäre des Körperlichen, von seinem Rückbezug auf die Organe, auf seine Lokalisierung im Raum etc. zu trennen. Der Leib/Körper ist das Organ der Transzendenz.<sup>15</sup> In der sinnlichen Erfahrung erschließt sich daher eine Quelle von Bedeutungen. Die sinnliche Verfasstheit des Subjekts in ihrer Unmittelbarkeit ermöglicht es, von dorthier die unmittelbare Nähe des Anderen im Sinne der Berührung zu verstehen. Diejenige Verfasstheit des Menschen, die den Übergang von der Ordnung des Seins in eine Ordnung „jenseits des Seins“ darstellt, sind die Sinnlichkeit und die Leiblichkeit. Nur durch sie kann das Subjekt „Außer sich“ sein und dem Nächsten als dem Anderen unmittelbar begegnen, von dem es Sinn und Bedeutung empfängt. Darin liegt die Bedeutung der Sinnlichkeit, dass in ihr ein unmittelbarer Sinn empfangen werden kann, der nicht allein vom Bewusstsein des Ich her zu konstituieren oder abzuleiten ist, sondern in dem Raum zwischen uns entsteht.

„Was unmittelbar einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste.“<sup>16</sup>

Der Körper ist die „Nahtstelle“ zwischen mir und dem Anderen, zwischen der Innerlichkeit und der Transzendenz, die leibhaftig geschieht. Durch den Leib erfahren wir Veränderungen, die sich uns als Spuren in die Haut, in das Gedächtnis und in

<sup>12</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Spur*, 173.

<sup>13</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Gott*, 246.

<sup>14</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Spur*, 175.

<sup>15</sup> Vgl. E. LEVINAS: *Spur*, 181. Die Grenzen zwischen den Begriffen „Körper“ und „Leib“ verschwimmen hier, nicht nur aufgrund der Eigenheit der französischen Sprache, die zumeist in beiden Fällen von „corps“ spricht, sondern auch, weil Levinas gegen ein allzu vergeistigtes Verständnis des Leibes die Inkarniertheit des Bewusstseins setzt, das an den Körper in seiner Materialität gebunden ist. Die Schnittstelle des Körpers zum Geistigen hin sind die Sinne, denen schon vor jeder Reflexion eine ur-sprüngliche Bedeutung eignet.

<sup>16</sup> E. LEVINAS: *Spur*, 281.

die Seele, die im Leib wohnt, einschreiben. So konfrontiert uns unser Leib mit einer Passivität, mit einem Ausgesetztsein, einer Ex-position, die der Polarität von Aktivität und Passivität diachron vorausliegt. Levinas entdeckt in dieser Passivität einen Resonanzraum der Schöpfung, die in einen Raum jenseits von Raum und Zeit verweist, der eine Diachronie in unsere Präsenz einprägt. Kann es sein, dass der Unendliche (Infini) in unserer Endlichkeit (In-fini) präsent ist?

„In der Annäherung an das Gesicht wird das Fleisch Wort, die Liebkosung - Sagen.“<sup>17</sup>

Das Fleisch wird Wort, Ausdruck (ex-pression), Gabe und wird so in die Transzendenz, die „Der-Eine-für-den-Anderen“ bedeutet hineingerissen. Das Ich wird durch den Leib zum Träger der Welt, die Passivität des Inkarniertseins bedeutet eine Verantwortung, in die ich vor jeder Bindung, die ich frei wählen könnte, eingesetzt wurde. Die Freiheit entspringt einer Verantwortung und Erwählung, die im diachronen Sinne der Freiheit vorausgeht. Diese Verantwortung kann ich nicht fliehen, ich kann mich nicht entschuldigen, wenn der Andere mir anbefohlen ist und meiner Hilfe bedarf. Die Verantwortung ist die leibhaftige Bedeutung der Freiheit im Sich-verlassen auf den Anderen hin.

### 3. Inkarnation: Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes (K. Rahner)

Der Leib ist der Ort des Denkens, ohne Leib gäbe es mein Denken, meine Vernunft und den Verstand nicht. K. Rahner betont zu Recht:

„Der sublimste, geistige Gedanke, die sublimste sittliche Entscheidung, die radikalste Tat einer verantworteten Freiheit ist noch eine leibhaftige Erkenntnis, eine leibhaftige Entscheidung, ist noch inkarnierte Erkenntnis, inkarnierte Freiheit“.<sup>18</sup>

Die Leibhaftigkeit als „raum-zeitliches Dasein des Geistes“ bedeutet ein Ausgehen, ein „Sich-selbst-Hineinbegeben in das wirklich Andere“.<sup>19</sup> Das Phänomen der Alterität wird hier berührt und fordert das Subjekt heraus. Dieses Andere ist bestimmt von der Freiheit Anderer, von den Gegebenheiten der Naturgesetze etc. und ist damit meiner Freiheit vorgegeben. So kommt es zu einer Zweideutigkeit von Aktivität und Passivität, von Tun und Erleiden im Menschen, der diese ambivalente Spannung leben, aber nicht rational auflösen kann.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> E. LEVINAS: Jenseits des Seins, 211.

<sup>18</sup> K. RAHNER: Der Leib, 419f.

<sup>19</sup> K. RAHNER: Der Leib, 423.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch B. WALDENFELS: Ortsverschiebungen, 154f. im Kontext seines Nachdenkens über die „Zeit der Sinne“. Für ihn verliert die Alternative von passiver

## Der Mensch

„kann existenziell nicht genau sagen, das an diesem Konkreten komme von innen und jenes daran komme von außen. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist die zweideutig gewordene Aussage des Menschen über sich selbst, ist es notwendig und bleibt es für immer für den Menschen, für ihn selbst und erst recht natürlich für die anderen.“<sup>21</sup>

Der Mensch, der auf der Suche nach seinem Ich-Kern ist, wird sich entzogen, wenn er ihn findet, weil er in diesem Kern zugleich an das Andere rührt. Wenn der Mensch sich selbst als leibhaftig ausspricht, dann geschieht diese Aussage „in die gemeinsame Raum-Zeitlichkeit hinein“, er spricht sich in eine Sphäre hinein aus, die „gar nicht ihm allein gehört.“<sup>22</sup> Ich deute diese Sphäre als einen zeitlichen Zwischen-Raum, der zwischen mir und dem Anderen und doch auch in mir gegeben ist, zwischen Ich und Selbst. Gerade in meiner Leiblichkeit liegt der Grund dafür, dass ich auch in meiner innersten Mitte, in meiner Unersetzlichkeit und unverletzlichen Freiheit offen stehe nach außen, auf den und die Anderen hin, der Mensch ist ein „offenes System“ und der Leib ist das „raum-zeitliche Sich-selbst-Vollziehen des Geistes“.<sup>23</sup>

Erstaunlich und konsequent ist, dass Rahner den universalen Zusammenhang aller Menschen in der Leiblichkeit gegeben sieht, denn der Leib steht für die konkrete raum-zeitlich Verfassung des Menschen und dessen, was wir Geist nennen. Alle Menschen „wohnen ... in dem einen selben Leib, der die Welt ist.“<sup>24</sup> Somit bedeutet die Rede von der einen Welt, in der wir leben, nicht einen gedachten oder mentalen, sondern einen leibhaftigen Zusammenhang aller Menschen und Geschöpfe. Die Ängste und Nöte, die Freude und Trauer aller sind wahrnehmbar, fühlbar und verstehbar, weil wir alle leibhaftig existieren und gerade darin verbunden sind. So ist der Leib selbst die offene bzw. geöffnete Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen mir und dem Anderen. Der Präsenzraum meines Lebens geht in einen Zwischenraum über, der mich mit dem Anderen, der Einzigkeit mit Universalität verbindet. In diesem Raum geschieht Sprache als Selbstmitteilung und körperliche Berührung.

Gegebenheit und aktiver Setzung ihre Kraft, denn: „Wahrnehmung, die in einem leiblichen Hier und Jetzt verankert ist, vollzieht sich als Selbstbewegung, als *Kinästhesie*. ... Im Hinsehen, Hinhören, Abtasten, Abschmecken oder Beschnupern antwortet mein Leib auf das, was hervortritt, was mir auffällt, was mich überrascht und mich leiblich affiziert.“ (155).

<sup>21</sup> K. RAHNER: Der Leib, 424.

<sup>22</sup> K. RAHNER: Der Leib, 424f.

<sup>23</sup> K. RAHNER: Der Leib, 426–427.

<sup>24</sup> K. RAHNER: Der Leib, 426. Im Kontext dieser Überlegungen verwahrt sich Rahner gegenüber dem Vorwurf, er habe die Intersubjektivität vernachlässigt, vgl. K. RAHNER: Der Leib, 425 Anm. 20.

Karl Rahner geht ganz im Sinne seiner sonstigen Reflexionen zur Theologie der Menschwerdung in der Bewertung des Leibes noch einen entscheidenden Schritt weiter:

„Es ist also gesagt, daß das ewige Wort Gottes, indem es sich aus der innergöttlichen Verschwiegenheit, in der es beim Vater ist, hinaussagt in das Nichtgöttliche, dadurch genau das wird, was wir *sarx* nennen – Mensch, aber wirklich leibhafter Mensch, ja todgeweihter Mensch, leidender Mensch, bedrängter Mensch.“<sup>25</sup>

Das verborgene Wort Gottes tritt aus dem Schweigen in das Sprechen.

Der Leib wird somit zum Präsenzraum des Wortes Gottes, zum leibhaftigen Zeit-Raum der Stimme Gottes. „Fleisch, Mensch als leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, was wird, wenn der Logos, aus sich selbst heraus-tretend, sich selber aussagt.“<sup>26</sup> Der Leib ist die Selbstaussage Gottes<sup>27</sup> und wird damit selbst zu einem Geheimnis, das nicht entschlüsselt werden kann. „In dieser Leibhaftigkeit also ist der Ort, an dem jene Liebe und jener Gehorsam sein mußten, damit sie das sind, was sie sein sollten, uns erlösend.“<sup>28</sup> Zu der leibhaftigen Konkretheit des Lebens Jesu aber gehört gerade sein Tod. Durch diesen Tod werden wir erlöst, durch diesen Tod ist die körperliche Konkretheit des Gehorsams und der Liebe Jesu gegeben.

Der menschliche Leib ist somit *capax Dei*, unendlich geöffnet in seinen Sinnen, in seiner Wahrnehmung, die uns die Grenze zwischen Innen und Außen fließend werden lässt, wenn das, was wir wahrnehmen, uns im Innersten befällt, dort spürbar wird, uns zu denken gibt und uns leibhaftig dazu bewegt, im Namen Gottes dem Anderen in seiner Not beizustehen.

Wenn wir die Leiblichkeit und unseren Körper in diesem Sinne ernst nehmen, dann verstehen wir, was die Rede von einer „Revolution der Zärtlichkeit“ und vom „*sensus fidei*“ bei Papst Franziskus bedeutet: von einem Gespür des Glaubens zu sprechen, von einem Gespür für Gott und den Anderen, ohne das auch unser theologisches Denken blutleer bliebe.

<sup>25</sup> K. RAHNER: Der Leib, 410.

<sup>26</sup> K. RAHNER: Der Leib, 411.

<sup>27</sup> Vgl. K. RAHNER: Der Leib, 412.

<sup>28</sup> K. RAHNER: Der Leib, 413.

## Verwendete Literatur

- AGAMBEN, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp.
- LEVINAS, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg; München 1985: Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel: Die Spur des Anderen, Freiburg; München <sup>2</sup>1987: Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg; München 1992: Karl Alber.
- PRÖPPER, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. I, Freiburg i. Br. 2011: Herder.
- RAHNER, Karl: Der Leib in der Heilsordnung, in: K. Rahner: Schriften zur Theologie. Bd. XII. Theologie aus Erfahrung des Geistes, Zürich; Einsiedeln; Köln 1975: Benziger, 407–427.
- WALDENFELS, Bernhard: Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung, Frankfurt a. M. 2009: Suhrkamp.

Uwe Meixner

## Kenosis und Sophiologie Sergej Bulgakows spekulative Theologie der Inkarnation

Dieser Aufsatz hat nicht zum Ziel, auch nicht zum Teilziel, den russisch-orthodoxen Theologen Sergej Bulgakow biographisch und in seiner nicht unbedeutenden Rolle in der russischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts vorzustellen. Vielmehr gehe ich nach einem Aufriss der systematisch-theologischen Probleme, mit denen Bulgakow rang, sogleich auf seine Positionsnahme zu eben diesen Problemen ein. Daran schließt sich „vor Ort“ eine kritische Reflexion an. Als Quelle für die Ansichten Bulgakows habe ich ausschließlich den ersten, christologischen Teil seines aus drei Teilen bestehenden Traktats über das Gottmenschentum herangezogen, „Das Lamm Gottes“, <sup>1</sup> auf Russisch erschienen 1933. Da eine deutsche Übersetzung bisher fehlt, habe ich Boris Jakims Übersetzung ins Englische aus dem Jahre 2008 verwendet. Und nun *in medias res*.

### 1. Singuläre Terme und drei theologische Probleme

Singuläre Terme sind Ausdrücke, die vorgeben, eine bestimmte einzelne Entität zu benennen. Die in der Christologie und in der Trinitätslehre zu berücksichtigenden singulären Terme sind seit langem bekannt. Es handelt sich um die folgenden: „der Vater“ (kurz: „V“), „der Sohn“ („S“), „der Heilige Geist“ („H“), „Gott [als Eigenname]“ (kurz: „G“), „die göttliche Trias“ (kurz: „T“), „das Wesen des Vaters“ (kurz: „ess(V)“), „das Wesen des Sohnes“ (kurz: „ess(S)“), „das Wesen des Heiligen Geistes“ (kurz: „ess(H)“), „das Wesen Gottes“ (kurz: „ess(G)“), „die göttliche Natur“ (kurz: „GN“), „die menschliche Natur“ (kurz: „MN“). Als ein der klassischen Logik, dem christlichen Glauben und der klassischen Philosophie freundlich Gesonnener werde ich im Folgenden getrost davon ausgehen, dass jeder der genannten singulären Terme nicht nur vorgibt, eine bestimmte einzelne Entität zu benennen, sondern dies auch tatsächlich tut; und zwar

<sup>1</sup> Der zweite, pneumatologische Teil hingegen heißt auf Deutsch „Der Tröster“ (erschienen 1936), der dritte, ekklesiologische Teil „Die Braut des Lammes“ (postum erschienen 1945). Zusammen bilden diese drei Monographien Bulgakows sog. „Große Trilogie“. Seine „Kleine Trilogie“ hingegen umfasst eine Monographie über die Jungfrau Maria: „Der nichtverbrennende Dornbusch“ (1927), eine über Johannes den Täufer: „Der Freund des Bräutigams“ (1927), und eine über die Engel: „Jakobs Leiter“ (1929). Keine einzige dieser sechs Monographien liegt bisher in deutscher Übersetzung vor.

benennt er genau diejenige Entität, die *sein* (theologischer) *Sinn* erfordert. Z. B.: Der singuläre Term „Gott“ benennt jederzeit *etwas*; das verlangt die klassische Logik von jedem singulären Term. Dieses Etwas ist aber zudem kein sinnfremdes Ersatznominatum (anders als, z. B., *Napoleon* bei dem an sich referenzlosen singulären Term „der König von Frankreich im Jahre 2000“), sondern ist genau *das von dem singulären Term „Gott“ seinem Sinn gemäß Gemeinte*, nämlich: *Gott*; so verlangt es der Glaube. Der singuläre Term „das Wesen Gottes“ wiederum benennt ebenfalls etwas, und zwar ist es wiederum genau das von diesem singulären Term seinem Sinn gemäß Gemeinte: *das Wesen Gottes*; so verlangt es die klassische Philosophie auf der Grundlage dessen, was der Glaube hinsichtlich des singulären Terms „Gott“ verlangt. Alles Verlangte hier sei zugestanden.

Zwischen den Entitäten, die durch die angeführten singulären Terme benannt werden, bestehen – oder aber bestehen nicht – gewisse ontologische Beziehungen, und zwar sind sie *miteinander (numerisch) identisch*, oder aber nicht, und es ist manche von ihnen *Hypostase* einer anderen von ihnen, oder aber nicht. In und zwischen den *großen* christlichen Konfessionen besteht Konsens über die folgenden Aussagen; auch Sergej Bulgakow stimmt ihnen vorbehaltlos zu:

(Dogma 1) Die göttliche Trias ist Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen, und sie ist von jedem der drei verschieden. [ $T = (V \text{ und } S \text{ und } H)$ ,  $T \neq V$ ,  $T \neq S$ ,  $T \neq H$ ]

(Dogma 2) Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind nicht miteinander identisch, sondern voneinander verschieden. [ $V \neq S$ ,  $S \neq H$ ,  $H \neq V$ ]

(Dogma 3) Das Wesen des Vaters, das Wesen des Sohnes, das Wesen des Heiligen Geistes und das Wesen Gottes sind (jedoch) miteinander identisch. [ $\text{ess}(V) = \text{ess}(S) = \text{ess}(H) = \text{ess}(G)$ ] Deshalb (*insbesondere* deshalb, weil ihr Wesen das Wesen Gottes ist) sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *göttliche Personen*.<sup>2</sup>

(Dogma 4) Das Wesen Gottes ist identisch mit der göttlichen Natur, und Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Hypostasen der göttlichen Natur. [ $\text{ess}(G) = \text{GN}$ ,  $\text{HYST}(V, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(S, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(H, \text{GN})$ ]

<sup>2</sup> Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind *drei* göttliche Personen; es ist aber *nur ein einziger* Gott: diejenige Entität, die durch den *singulären Term* „Gott“ benannt wird. Man kann dogmatisch korrekt vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist den (mit dem singulären Term „Gott“ gleichlautenden) *generellen Term* „Gott“ wahrheitsgemäß aussagen (wie in „Der Vater ist ein Gott“), muss sich aber im Klaren sein, dass man dabei den generellen Term „Gott“ in einem Sinn gebraucht, in dem er nicht bloß auf eine einzige Entität zutrifft, nämlich im Sinne von „göttliche Person“. Dieser Sinn ist von demjenigen Sinn unterschieden, in dem derselbe generelle Term „Gott“ nur auf eine einzige Entität zutrifft; die Frage stellt sich, auf wen oder was er in diesem letzteren Sinn *einzig* zutrifft, sodass gilt: Gott [singulärer Term] ist ein Gott [genereller Term], und sonst keiner. Und *welcher* Sinn ist das? (Das Thema wird in meinem Aufsatz „Eine Theorie der Trinität“ eingehend behandelt.)

(Dogma 5) Der Sohn ist Hypostase auch der menschlichen Natur, aber weder der Vater noch der Heilige Geist sind Hypostasen der menschlichen Natur. [HYST(S, MN),<sup>3</sup> non HYST(V, MN), non HYST(H, MN)]

So weit, so gut. Aber nun stellen sich zwei vertraute Probleme:

*Das Trinitätsproblem:* Welche der folgenden Identitätsaussagen sind wahr, welche falsch:  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G = V$ ,  $G = S$ ,  $G = H$ ,  $G = T$ ?

*Das Zwei-Naturen-Problem:* Wie können die folgenden beiden Aussagen zusammen wahr sein:  $\text{HYST}(S, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(S, \text{MN})$ ?<sup>4</sup>

Hinzu kommt ein drittes Problem, das freilich gewöhnlich – im Gegensatz zu den beiden anderen – gar nicht als eigenes Problem gesehen wird:

*Das Wesensproblem:* Welche der folgenden Identitätsaussagen sind wahr, welche falsch:  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) = V$ ,  $\text{ess}(G) = S$ ,  $\text{ess}(G) = H$ ,  $\text{ess}(G) = T$ ?

Das Zwei-Naturen-Problem hat offensichtlich einen ganz anderen Charakter als die beiden anderen Probleme: Es betrifft offensichtlich die Verträglichkeit von Dogma 5 mit Dogma 4, während die beiden anderen Probleme in sich keine Konsistenzprobleme sind, sondern sich aus einer ins Auge springenden Un-

<sup>3</sup> Für jeden vom Sohn verschiedenen Menschen gilt sogar, dass MN dessen (eines, einziges) Wesen ist. Man kann aber nicht noch weitergehend sagen, dass dies für jeden Menschen gilt; denn da der Sohn ebenfalls ein Mensch ist [wegen  $\text{HYST}(S, \text{MN})$ ], würde sonst folgen, dass MN das Wesen des Sohnes ist, also (wegen Dogma 3) das Wesen Gottes ist, also (wegen Dogma 4) GN ist. MN und GN müssen jedoch aufgrund von Dogma 4 und 5 verschieden sein.

<sup>4</sup> Das Zwei-Naturen-Problem kann man nicht auch so formulieren: „Wie können die folgenden beiden Aussagen wahr sein:  $\text{ess}(S) = \text{GN}$ ,  $\text{ess}(S) = \text{MN}$ ?“ Denn diese beiden Aussagen können nicht zusammen wahr sein: Aus Dogma 4 und 5 folgt die Verschiedenheit von GN und MN; im Widerspruch dazu folgt jedoch aus den beiden angeführten Aussagen die Identität von GN und MN. *Kommentar:* Zwar ergibt sich für alle  $x$  und  $y$  daraus, dass  $\text{ess}(x) = y$ :  $\text{HYST}(x, y)$ ; aber daraus, dass  $\text{HYST}(x, y)$ , folgt eben nicht generell, dass  $\text{ess}(x) = y$ . Des Weiteren ist zu sagen, dass das Zwei-Naturen-Problem auch nicht wie folgt formuliert werden kann: „Wie kann der Sohn zwei verschiedene Wesen als im eigentlichen Sinn seine Wesen haben, das Wesen Gottes und das Wesen eines Menschen?“ Denn nichts kann zwei verschiedene Wesen als im eigentlichen Sinn seine Wesen haben; alles hat höchstens ein Wesen als im eigentlichen Sinn sein Wesen. Möglich ist hingegen die folgende Formulierung: „Wie kann der Sohn neben seinem angestammten Wesen, dem Wesen Gottes, das er als im eigentlichen Sinn sein Wesen hat, das Wesen eines Menschen als sein zusätzlich angenommenes Wesen haben?“ *Kommentar:* Wie ein Kind, das jemand zusätzlich annimmt, nicht im eigentlichen Sinn sein Kind ist, so ist ein Wesen, das jemand zusätzlich annimmt, nicht im eigentlichen Sinn sein Wesen.

vollständigkeit der fünf angeführten Dogmen ergeben: Diese Dogmen lassen es nämlich offen, wer oder was *Gott* und was oder wer *das Wesen Gottes* ist. Das Hauptgewicht dieses Aufsatzes wird auf dem Zwei-Naturen-Problem liegen, insbesondere auf Bulgakows Lösung dieses Problems. Aber Bulgakows Lösung dieses Problem ist nicht unabhängig von seiner Lösung der beiden anderen Probleme. Deshalb: Dem Trinitätsproblem und dem Wesensproblem und Bulgakows Stellungnahme zu ihnen wende ich mich zunächst zu.

## 2. Vier mögliche Lösungen des Trinitäts- und Wesensproblems

Am liebsten (unterstelle ich einmal) möchte ein christlicher Monotheist bekennen: „Gott ist sein Wesen [wie ja etwa Thomas von Aquin lehrte], und er ist der Vater, er ist der Sohn, er ist der Heilige Geist; er ist die Heilige Dreieinigkeit.“ Mit anderen Worten: Ein christlicher Monotheist würde am liebsten jede der fünf Aussagen, die bei der Formulierung des Trinitätsproblems angeführt werden, für wahr erklären, keine für falsch; daraus ergibt sich, wie man leicht sieht, dass auch jede der fünf Aussagen, die bei der Formulierung des Wesensproblems angeführt werden, für wahr zu erklären sind, keine für falsch. Leider steht eine solche Präferenz im eklatanten Widerspruch zu *Dogma 1* und *Dogma 2*. Den Widerspruch hinzunehmen, wäre gewiss ein *sacrificium intellectus*, das allzu groß ist, nämlich ein *sacrificium* wider die – doch gottgewollte – menschliche Natur. Was also ist zu tun? Man muss den Widerspruch vermeiden, beispielsweise in einer der folgenden vier möglichen Weisen:

- (I)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G \neq T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Die zweiten fünf Aussagen ergeben sich aus den ersten fünf. Gott und sein (mit ihm identisches) Wesen ist hier *etwas Fünftes* neben Vater, Sohn, Heiligem Geist und ihrer Trias. Aber wer möchte denn glauben, dass Gott „etwas Fünftes“ ist?
- (II)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G = V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G \neq T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) = V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Wiederum gilt: Die zweiten fünf Aussagen ergeben sich aus den ersten fünf. Gott und sein Wesen ist hier *der Vater* und folglich nicht „etwas Fünftes“, sondern vielmehr eine der drei göttlichen Personen. Diese Lehre hat erheblichen biblischen Halt. Die meisten Theologen tun sie aber ab als *subordinationistisch*.

- (III)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G = T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) = T$ . *Kommentar:* Abermals folgen die zweiten fünf Aussagen aus den ersten fünf. Hier ist nun Gott und sein Wesen *die göttliche Trias*. Diese Lehre halten viele Theologen für besonders attraktiv. Sie vermeidet jedenfalls den Subordinationismus.
- (IV)  $G \neq \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G = T$ ,  $\text{ess}(G) \neq G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Die zweiten fünf Aussagen folgen bei dieser vierten Möglichkeit, den Widerspruch zu den *Dogmen* 1 und 2 zu vermeiden, *nicht* aus den ersten fünf. Und anders als bei (I), (II) und (III) sind Gott und sein Wesen nun voneinander verschieden. Gottes Wesen, nicht aber Gott selbst (er ist ja wie bei (III) die göttliche Trias), ist *etwas Fünftes* neben Vater, Sohn, Heiligem Geist und göttlicher Trias.

### 3. Bulgakows Lösung des Trinitätsproblems: eine Person aus drei Personen

Die Option (IV) zur Vermeidung eines Widerspruchs zu den *Dogmen* 1 und 2 in der Auffassung Gottes und seines Wesens ist nun, dem logischen Gerüst nach, diejenige, die Bulgakow ergreift. Hören wir ihn selbst (in englischer Sprache), zunächst zu seiner Identifikation Gottes mit der göttlichen Trias:

„In relation to the hypostasis of God as the Absolute Subject, there is the trihypostatic personality, which in one personal consciousness of self unites *all* the modes of the personal principle [...] Fully manifested and actualized, the personal principle, the hypostasis, is a trihypostatic personality, in which the personal unity is revealed in the reality of three hypostatic centers, or hypostases, in triunity. [...] [T]he first thing one must say about the Divine Person is that, as trihypostatic, this Person is equally real in one hypostasis and in three hypostases, that this Person is the pre-eternally realized reciprocity of love that totally vanquishes personal isolation and identifies three in one, while itself existing by the real being of these personal centers.

The trihypostatic Divinity is *one* Person, despite this trihypostatizedness, or rather in virtue of it. And in this unity of its personality (which nevertheless is not a monohypostatizedness) the Divine spirit does not formally differ from the creaturely spirit.“<sup>5</sup>

Für Bulgakow ist Gott also eine *trihypostatische (bewusstseinhabende) Person* aus den vertrauten drei monohypostatischen (bewusstseinhabenden) göttlichen Personen: aus Vater, Sohn und Heiligem Geist, die in jener Person gewissermaßen zu *einer* Person werden. Das Bemühen ist unverkennbar, die Einfachheit und

<sup>5</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 94–95; alle Kursivierungen und Großschreibungen in diesem Zitat wie auch in den übrigen Bulgakow-Zitaten finden sich bereits im Original.

Personalität Gottes aufrechtzuerhalten, *obwohl* Gott mit einer Gruppe von Personen identifiziert wird: nämlich mit der göttlichen Trias, die doch, wie es zumindest mir scheinen will, weder etwas Einfaches noch eine Person ist (sondern eben eine Gruppe von Personen, eine Familie, wenn man so möchte). Das zentrale Motiv hinter der Identifikation Gottes mit der göttlichen Trias dürfte die Vermeidung des Subordinationismus in der Gestalt des trinitarischen Primats *des Vaters* sein;<sup>6</sup> aber den Preis, den Bulgakows soziale, gruppenontologische Auffassung Gottes nun einmal hat, diesen Preis wird er wohl zahlen müssen. Denn bei aller Beschwörung der liebenden Einheit der drei Gruppenglieder untereinander gilt doch unverrückbar: Drei Personen können nicht ein und dieselbe Person sein, und auch nicht eine vierte Person, die aus den dreien besteht. Ist also Gott die göttliche Trias, so ist er, anders als Bulgakow meint, *keine Person*. Das widerspricht nun aber dem, was – gewiss auch nach Auffassung Bulgakows – Christen seit Jahrtausenden glauben und weiter glauben sollten, nämlich dass Gott eine Person ist, also eine Entität, zu der dem man mit voller Berechtigung „Du“ sagen kann (oder „Sie“, wenn man, wie die Heilige Theresa von Avila, besonders respektvoll sein will). Zudem: Wäre Gott als göttliche Trias nun doch (durch eine Art logisches Wunder) eine Person, so wie Bulgakow es will, dann ist man mit einem ganz anders gearteten Problem konfrontiert als dem zuerst angesprochenen: Für eine vierte göttliche Person – nämlich Gott selbst – *hinzukommend* zum Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist keinerlei biblischer Anhaltspunkt gegeben.

#### 4. Bulgakows Lösung des Wesensproblems: die Lehre von der Sophia

Wenden wir uns nun von Bulgakows Auffassung von Gott seiner Auffassung von Gottes Wesen zu, welches Wesen er von Gott – der für ihn, wie gesagt, die göttliche Trias ist – unterscheidet. Hören wir ihn auch diesbezüglich zuerst wieder selbst:

„The Holy Trinity has its nature or ousia, which is not only the inexhaustible depth of life, but also the self-revelation of Divinity. This nature or ousia is not a hypostasis, but belongs to the trinitarian hypostasis, is hypostatized, with the Logos being the hypostasis that is immediately directed towards Sophia. The ideal All of the Logos is accomplished and thus hypostatized by the Holy Spirit, and these two hypostases

<sup>6</sup> Bulgakow distanziert sich vom trinitarischen Subordinationismus, akzeptiert aber den christologischen; siehe S. BULGAKOV: Lamb, 304–307, 391, 419–420. Es ist jedoch sehr die Frage, ob man den christologischen Subordinationismus ohne den trinitarischen haben kann.

reveal the Father. In this way, in the ousia as Sophia, the consubstantial and inseparable life of the Holy Trinity is realized.“<sup>7</sup>

Wird Gott und sein Wesen unterschieden, so entspricht dies der anti-platonischen ontologischen Regel, dass ein Wesen, eine Essenz, mit keinem seiner Träger identisch sein kann: Ein Wesen, sagt die Regel, und seine Träger, seine *Hypostasen*, sind Verschiedenes, mögen sie auch noch so eng zusammengehören, ja untrennbar sein. Beispielsweise kann das menschliche Wesen, die menschliche Natur, hiernach kein Mensch sein. Für Gott und dessen Wesen machte man freilich in einer Hauptströmung der klassischen Theologie *eine Ausnahme von jener Regel*, übrigens die einzige Ausnahme von ihr: siehe Thomas von Aquins Lehre vom Wesen Gottes, wonach Gott die einzige Entität ist, die mit ihrem Wesen identisch ist. Bei Bulgakow hingegen ist die fragliche Regel nun ganz ohne Ausnahme. Dafür gewinnt er die Freiheit, unter Gottes Wesen in ausführlicher Weise etwas anderes als Gott zu verstehen. Die *Ousia* Gottes, also das Wesen der göttlichen Trias gemäß Bulgakow, weil er Gott mit der göttlichen Trias identifiziert, und gemäß *Dogma 3* ohnehin auch das Wesen des Vaters, das Wesen des Sohnes und das des Heiligen Geistes – diese *Ousia* ist für Bulgakow *die Sophia*. Es ist in der Tat so, wie Bulgakow von sich selbst sagt:

„In developing his Christology, the author positively and openly relies on sophiology, the doctrine of the eternal and the creaturely Divine Wisdom.“<sup>8</sup>

Die Lehre von der Sophia ist nicht ohne biblische (wenn auch z. T. deuterokanonische) Verankerung: Im Buch *Spruchwörter* (Kap. 8,22–31), im Buch *Weisheit* (Kap. 7,21–Kap. 8,3) und im Buch *Jesus Sirach* (Kap. 24,1–11) ist von Gottes Weisheit die Rede als erstes Erschaffenes und als geliebte Person in seiner unmittelbaren Nähe – eine geschaffene Person weiblichen Zuschnitts, eine Art Tochter Gottes, von großer Bedeutung für Gott und das All. Die biblischen Aussagen *kann* man metaphysisch-theologisch ernst nehmen; dann muss *die Sophia* selbstverständlich mehr sein als nur eine allegorische Personifikation *der Schöpfung* hinsichtlich ihres Abbildens der göttlichen Intelligenz – und die christliche Theologie wird noch komplizierter, oder positiv gesagt: noch reichhaltiger, als sie es ohnehin schon ist. Sophia ist die Weisheit Gottes, bei Bulgakow nun auch das Wesen Gottes, und sie ist bei ihm noch einiges Großes mehr als das:

„Sophia is the Pleroma, the Divine world, existent in God and for God, eternal and uncreated, in which God lives in the Holy Trinity.“<sup>9</sup>

<sup>7</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>8</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>9</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 103. Manche Leser mögen sich fragen, wie das Wesen Gottes, die Sophia, zugleich die göttliche Welt, die Welt Gottes sein kann. *Das Wesen von uns Menschen* ist doch wohl nicht *unsere Welt*? Aber bei Gott, jedenfalls, mag das anders sein,

„It is the real and fully realized divine Idea, the idea of all ideas, actualized as Beauty in ideal images of beauty.“<sup>10</sup>

„Ousia-Sophia is a living principle, and it lives such a profound life that no creaturely life can be compared with it. Ousia-Sophia is the Life of life and the proto-ground of all creaturely life. She is the divine life in God, who is love.“<sup>11</sup>

„Sophia is *ens realissimum* as the divine world, possessing the eternity of God. She is the Glory of God as Divine bliss in the trihypostatic love of God for His own Divinity.“<sup>12</sup>

Aufgrund solcher Äußerungen Bulgakows und der Tatsache, dass Sophia von ihrer biblischen Bezeugung her (wenn diese metaphysisch-theologisch ernst genommen wird) eine Person sein muss, mag man den Eindruck haben, als führte Bulgakow mit der Sophia noch eine fünfte göttliche Person neben den drei klassischen göttlichen Personen und der göttlichen Trias ein, welche Letztere ja für Bulgakow, wie wir gesehen haben, ebenfalls eine Person ist. Doch dem ist durchaus nicht so. Bulgakow schreibt, indem er offensichtlich nur die drei klassischen Hypostasen des göttlichen Wesens im Blick hat, nicht auch die göttliche Trias, die doch gemäß seinem Ansatz ohnehin die vierte Hypostase des Wesens Gottes und Gott selbst ist:

„Sophia is not a ‘fourth hypostasis,’ just as in general she is not a hypostasis at all.“<sup>13</sup>

Daraus, dass Sophia keine Hypostase ist, folgt nun aber logisch, dass sie keine Person ist (da jede Person Hypostase eines Wesens, also, simpliciter, Hypostase ist). Und Bulgakow sagt ganz explizit:

„[T]here is no person here [...] Sophia is not a person, her inner life is not personal“,<sup>14</sup>

was Bulgakow freilich nicht daran hindert, auch zu behaupten:

„However, she too loves. [...] [T]he mere fact of belonging based on the right of property or possession does not, in itself, conform with God’s essence [...] Clearly, one must recognize a special form of *nonhypostatic love in relation to a hypostasis*, and this is precisely the relation of the Divine Sophia to the triune Divine Person [*alias*: the Divine trihypostatic Person]. Sophia loves God without being a hypostasis.“<sup>15</sup>

Folglich – da, wenn irgendwas, so doch gewiss Lebendigkeit aus dem Liebendsein folgt:

ist doch (aus Gründen seiner Vollkommenheit) einerseits von einer besonders großen Reichhaltigkeit seines Wesens auszugehen und andererseits von der Abwesenheit in seiner Welt alles Akzidentellen (Nichtwesenhaften).

<sup>10</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 104.

<sup>11</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 104.

<sup>12</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>13</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105.

<sup>14</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105, 107.

<sup>15</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105.

„Sophia is not [a?] hypostatic being, but she is a living *entity*. The divine world is alive, for nothing nonliving can be conceived in God.“<sup>16</sup>

Warum nun sollte man dies alles akzeptieren? Bulgakows Antwort, die freilich Zweifler kaum überzeugen wird, ist diese: Weil man, wenn man es nicht akzeptiert, die Realität des Wesens Gottes vermindert (gegenüber seiner wahren Größe):

„In order [...] to fully understand this idea of God's love for Sophia and of Sophia's answering love for God [...], one must fully accept the reality of the divine world [...] Sophia, as the divine world, *exists* in God and, in a certain sense, is *present* before God and is *possessed* by Him in all her divine reality and authenticity. Any attempt to diminish this reality is an attempt to diminish the reality of the very essence of God.“<sup>17</sup>

Festzuhalten ist: Im Unterschied zur biblisch dokumentierten Sophia ist Bulgakows Sophia – qua Wesen Gottes ganz zu Recht – *ungeschaffen*. Man braucht nicht zu zögern, die Bezeichnung „göttlich“ auf sie anzuwenden; nicht alles, was göttlich ist, ist ja gleich ein Gott (wenn auch alles, was *die göttliche Natur* hat, in der Tat ein Gott ist). Und abermals im Unterschied zur biblisch dokumentierten Sophia ist Bulgakows Sophia *keine Person*. Wenn Bulgakow zudem davon spricht, dass sie auch keine Hypostase ist, muss er meinen, dass sie keine Hypostase irgendeines Wesens ist; er kann nicht meinen, *dass sie gar nichts Konkret-partikulares ist*. Wäre sie nichts Konkretpartikulares, so könnte Bulgakows Sophia nämlich nicht lieben; Universalien und Abstrakta sind ja der Liebe unfähig. Bulgakows Sophia ist aber nicht der Liebe unfähig.

Ist Bulgakows Sophia so etwas wie „die Frau an Gottes Seite“, wie es nicht wenige Leser gerade der biblischen Texte zur Sophia so gerne wollen? Nun, dazu müsste Bulgakows Sophia eine Person sein, was sie jedoch, laut Bulgakow, gerade nicht ist. Immerhin sagt Bulgakow das Folgende:

„Nonhypostatic love cannot know the self-renouncing, sacrificial self-positing that expresses divine trihypostatic love [...] it can only *belong*, surrendering itself, loving, and, in this self-surrendering 'feminine' love, realizing the power of life, the bliss of love. It is in this sense (but *only* in this sense) that Sophia's love is feminine.“<sup>18</sup>

Ich glaube nicht, dass diejenigen heutzutage, die ein weibliches Element in die göttliche Männerwirtschaft einführen wollen, *hieran* etwas Gutes finden könnten, selbst wenn man von der Nichtpersonalität von Bulgakows Sophia absieht: Ihre Liebe schmeckt doch allzu sehr nach passiv-weiblichem Glück in passiv-weiblicher Hingabe.

Enthält Bulgakows im Sinne von Option (IV) (in Abschnitt 2) ausgeführte Lösung des Trinitätsproblems und des Wesensproblems theologisch

<sup>16</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105–106.

<sup>17</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 106.

<sup>18</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 106.

Problematisches? Es ist jedenfalls ein *ontologischer* Skandal, eine Trias von göttlichen Personen für eine göttliche Person zu halten;<sup>19</sup> und *theologisch* problematisch ist dies jedenfalls insofern, als für mehr als drei göttliche Personen der biblische Anhaltspunkt fehlt. Was aber nun Bulgakows Sophiologie angeht, so hat Bulgakow einfach eine bestimmte Auffassung vom Wesen Gottes; die allgemeinchristlichen Dogmen lassen ihm dazu die Freiheit. Was zu vermeiden ist (Bulgakow ist sich offensichtlich dessen bewusst), ist dies: dass die Ousia-Sophia zu einer weiteren göttlichen Person neben den drei allgemeinchristlich anerkannten göttlichen Personen (und zudem auch noch neben der von Bulgakow angenommenen Person der göttlichen Trias) wird. Dies zu vermeiden gelingt Bulgakow dadurch, dass er ohne viel Federlesen vom biblischen Bild der Sophia abweicht und ihr das Personsein abspricht (gleichzeitig – unverkennbar – möglichst viel davon zu retten versucht). Den gleichen Weg hätte er auch bei seiner Gotteskonzeption gehen können: Abweichend vom biblischen Bild Gottes hätte er Gott das Personsein absprechen können. Dann wäre Gott – für Bulgakow: die göttliche Trias – nicht zu einer biblisch unbelegten weiteren göttlichen Person neben den drei allgemeinchristlich anerkannten geworden, und auch der ontologische Skandal einer in drei Personen bestehenden Person wäre dann vermieden worden. Doch anders als bei der Konzeption des Wesens Gottes war bei der Konzeption Gottes selbst der Widerstand der Heiligen Schrift und der Tradition für Bulgakow einfach zu groß: Um Gott als Person, um das ewige Du, kann man nicht herumkommen – darum, dass auch Gottes Wesen, die göttliche Natur, eine Person ist, aber sehr wohl.

## 5. Bulgakows Lösung des Zwei-Naturen-Problems

Für Bulgakows Lösung des Zwei-Naturen-Problems sind nun weitere seiner sophiologischen Aussagen zentral – jedenfalls für einen *Teil* dieser Lösung (denn Sophiologisches macht diese Lösung durchaus nicht allein aus, ja macht sie nicht einmal im Wesentlichen aus). Über Sophia wird von Bulgakow noch anderes mehr gesagt als das, was wir bisher schon gehört haben:

<sup>19</sup> Daran, dass Bulgakow dieser Auffassung ist, kann kein Zweifel bestehen: „We know from the general doctrine of the Holy Trinity that God is a trihypostatic hypostasis. The Divine Subject has three hypostatic centers that coexist in Him, not destroying but revealing the autonomous being and uniqueness of the hypostatic Subject. These three centers in the Holy Trinity are equally real and equally subjects, so to speak. Each of them is a separate, equally divine I, but all three are one Divine I in its absoluteness – the consubstantial and indivisible Trinity.“ (S. BULGAKOV: Lamb, 189–190).

„The Divine Wisdom, being the eternal Proto-Image of the creaturely world in God, is the essential foundation and content of creation, being submerged in becoming. The Divine world and the creaturely world are correlated with one other [*sic*] as the eternal Sophia and the creaturely Sophia. Being identical in their foundation, the Divine world and the creaturely world are different in their mode of being. The former is pre-eternally existent in God, whereas the latter, as having arisen ‘out of nothing,’ is a becoming world, although Sophia is the foundation and the entelechy for it too.“<sup>20</sup>

Man beachte, dass hiernach die Schöpfung ihrem Inhalt nach im Wesen Gottes vorgebildet ist. Und wie könnte das sein, wenn es nicht auch im Wesen Gottes läge, eine Welt zu erschaffen? Es ist eine *Menschenwelt*:

„Sophia is the pre-eternal humanity, as the Proto-Image, in the image of which man is created; and the Logos is, in this sense, the heavenly Man even apart from His Incarnation. [...] The creaturely world has its center in man, who is created in the image of the Divine Logos. [...] In the Creator and in creation, Sophia is the bridge that unites God and man; and it is this *unity* of Sophia that constitutes the Chalcedonian ‘yes’, the foundation of the Incarnation.“<sup>21</sup>

Die ewige, oder *göttliche*, Sophia – die Bulgakow in der Regel meint, wenn er schlicht von „Sophia“ spricht – und damit auch die geschöpfliche Sophia sind diesen Aussagen zufolge *anthropisch tief eingefärbt* (sozusagen), oder anders gesagt: Die göttliche Welt und also auch die geschöpfliche sind *anthropozentriert*. Man beachte wohl, was das für Gott (für Bulgakow: die göttliche Trias) und Mensch bedeutet: Gott, vor allem in der zweiten göttlichen Person, ist *anthropoid*, der Mensch *theoid*. Die ungeheure Größe in den Augen Bulgakows der Würde des Menschen (und das kann nur bedeuten: *jedes* Menschen), und doch zugleich dessen Nicht-Gott-sein, wird in folgendem Zitat deutlich:

<sup>20</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444–445.

<sup>21</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444–445.

„Man has an uncreated spirit, which has come out of God and which has been called by God to hypostatic being;<sup>22</sup> he also has his nature, which is the world as the creaturely Sophia,<sup>23</sup> in his psycho-corporeal organism.“<sup>24</sup>

Nach alledem ist das Folgende nun keine Überraschung mehr:

„In Christ, as the uncreated hypostatic spirit, the Second hypostasis itself, the Logos, is present; His two natures are the Divine Sophia and the creaturely Sophia, the heavenly and the earthly humanity – one and the same principle in two forms, divine fullness and creaturely becoming. [...] Sophia, as the *divine-humanity*, is precisely the ontological foundation of the Divine Incarnation that makes it understandable as ‘the Word was made flesh’ (John 1:14).“<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Hier kann „to hypostatic being“ selbstverständlich nicht bedeuten „to being a hypostasis of the divine essence“ (das wäre zu viel der Vergöttlichung), sondern muss ungefähr so viel bedeuten wie „to hypostatic being near God and His life“. Bulgakow gerät hier übrigens wegen seiner Anwendung des Wortes „uncreated“ auf den menschlichen Geist in einen Widerspruch: „Despite its divine origin, the human hypostatic spirit does not belong to the trinitarian hypostasis of God [*gemeint ist: to the trinitarian hypostasis which is God*] [...] – in the Holy Trinity. This spirit is created“ (S. BULGAKOV: Lamb, 138). Ist also der menschliche Geist sowohl *geschaffen* wie auch *ungeschaffen*? Bulgakow entscheidet sich wohl letztlich für dessen *Mehr-als-Geschaffensein*: „One can speak of the createdness of the human spirit only in relation to the Divine Pleroma, into which there is no entry for creaturely spirits that abide outside the divine being: they are created. However, in their nature, proceeding from and participating in Divinity, these spirits cannot be considered as only creaturely, for their divine nature is co-eternal with God.“ (S. BULGAKOV: Lamb, 139). Man versteht Bulgakow wohl am besten logisch klar und (noch) orthodox so, dass gemäß ihm, eine ungeschaffene Person zu sein, zwar begrifflich notwendig dafür ist, eine göttliche Person zu sein, aber nicht auch dafür begrifflich hinreichend ist. Warum aber spricht er dann der (göttlichen) Sophia, die für ihn (als das Wesen Gottes zweifelsohne zu Recht) ungeschaffen ist, das (ihr *biblisch* im Unterschied zum Ungeschaffensein zukommende) Personsein ab (siehe Abschnitt 4)? Das bräuchte er ja gar nicht tun, um die übermäßige Vervielfältigung der göttlichen Personen zu verhindern.

<sup>23</sup> Wie kann die (geschöpfliche) Welt die Natur des Menschen sein? Das ist eine Schwierigkeit, die schon in Fußnote 9 indirekt angesprochen wird. Es kann nur heißen, dass die (geschöpfliche) Welt *hinsichtlich des Wesenhaften an ihr* die Natur des Menschen ist. Und in der Tat qualifiziert Bulgakow „the world“ nicht nur mit „as the creaturely Sophia“ (worin zu liegen scheint, dass er die geschöpfliche Welt unter Absehung vom Nichtwesenhaften, Akzidentellen an ihr im Auge hat), sondern er sagt auch das Folgende: „Man is the logos of the world; he is the ‘cosmourge,’ the artist who shapes the world“ (S. BULGAKOV: Lamb, 144), wonach die Welt einerseits *wesenhaft des Menschen* ist, aber andererseits der Entfernung des ihr Nichtwesenhaften durch den Menschen bedarf (wie ein Garten des Unkrautjäters, usw., durch seinen Besitzer bedarf). Wenn diese Aufgabe erfüllt ist, wird sie (wie vom Schöpfer gewollt) *ganz* des Menschen Natur sein: „the natural world, which is also his own nature“ (S. BULGAKOV: Lamb, 144).

<sup>24</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445. Die Welt als die Natur des Menschen stellt sich dar in seinem beseelten Organismus.

<sup>25</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

Eine Lösung des Zwei-Naturen-Problems kann man in der Summe dieser bulgakowschen Aussagen freilich noch nicht erblicken, wohl aber einen Schritt hin zu einer solchen Lösung. Was in erster Linie dem Begreifen dessen entgegensteht, dass der Sohn (*alias* der vom Vater gezeugte Logos, *alias* die zweite Hypostase) in Christus sowohl eine Hypostase der göttlichen Natur (also des Wesens Gottes) als auch der menschlichen Natur (also des Wesens eines Menschen) ist, das ist ja die augenscheinliche logische Unvereinbarkeit der beiden Naturen. Nach Bulgakow jedoch ist die menschliche Natur nichts anderes als die Wendung der göttlichen Natur ins Geschöpfliche, ja sie *ist* gewissermaßen die göttliche Natur, die göttliche Natur nur eben nicht *an sich*, sondern ins Geschöpfliche – in Raum und Zeit, wie wir sie kennen – *gewendet: geschaffen*, dadurch modifiziert; das Bedenken, die beiden Naturen seien doch offenbar logisch unvereinbar, verliert durch diese Überlegungen einiges an Kraft.

Es bleibt aber der folgende, vollkommen spezifische Gedanke: In der göttlichen Natur liegt es, der Sünde nicht fähig zu sein (oder etwa auch: ungeschaffen zu sein). In der menschlichen Natur liegt es, sündigen zu können (oder plausiblerweise auch: geschaffen zu sein). Für jede Entität, die Hypostase beider Naturen ist, folgt also: es ist ihr möglich zu sündigen (bzw. sie ist geschaffen), und es ist ihr unmöglich zu sündigen (bzw. sie ist ungeschaffen) – was ein logischer Widerspruch ist. Folglich: Es gibt keine Entität, die sowohl Hypostase der göttlichen Natur als auch Hypostase der menschlichen Natur ist.

Aus diesem monophysitischen Argument (dessen wahre Kraft Johannes Damascenus in *Expositio fidei* IV, 5, S. 192 der verwendeten Ausgabe, ganz entgeht) gibt es nur *einen* wirklich gangbaren Ausweg:<sup>26</sup>

Man muss bestreiten, dass eine Entität, die Hypostase zweier Naturen zugleich ist, sozusagen automatisch von jeder der beiden Naturen *alles* annimmt, was in der jeweiligen Natur liegt.<sup>27</sup> Vielmehr: Was eine solche Hypostase von

<sup>26</sup> Man kann vor allem nicht gut das Folgende für einen Ausweg halten: *Qua* (ein) Gott (qua Hypostase der göttlichen Natur) kann der Logos – zu einem Zeitpunkt *t* seines irdischen Lebens – nicht sündigen; *qua* (ein) Mensch jedoch (qua Hypostase der menschlichen Natur) kann er da sündigen. So wahr diese *Qua*-Aussagen auch sind, so bleibt daneben doch auch wahr: *Entweder kann der Logos zu t sündigen, oder er kann es nicht* (was nichts anderes als das zeitrelative *Tertium non datur* in Anwendung auf den vorliegenden Fall ist). Auch im Falle des Logos kann man nicht die zeitrelative, aber ansonsten *absolute* Prädikation durch die zeit- und naturenrelative *Qua*-Prädikation *ersetzen* und einfach so tun, als verstünde man gar nicht, was gemeint ist, wenn die Frage aufkommt: „Ist er nun *impeccabilis* oder nicht?“ Das wäre intellektuell unredlich.

<sup>27</sup> Johannes Damascenus freilich hat bzgl. Christus, des (nach der Inkarnation) zweinaturigen Logos, offenbar genau die besagte – zu bestreitende – Meinung, wenn er sagt: „Denn einer und derselbe ist der, der sowohl dieses wie jenes ist, nämlich Gott und Mensch, und der nämliche hat sowohl die Eigenschaften der Gottheit wie die der Menschheit.“ (*Expositio fidei* III, 15; 160–161 der verwendeten Ausgabe.) Damascenus

welcher Natur annimmt und was nicht, ist gewissermaßen Verhandlungssache zwischen den beiden Naturen, oder, um die bessere Metapher zu wählen, es ist Entscheidungssache der Hypostase (was, wenn die fragliche Hypostase der Logos ist, wohl nun tatsächlich keine Metapher ist). So kommt man aus der Schwierigkeit heraus, wenn auch dabei ein, gelinde gesagt, nicht unerhebliches Bedenken bleibt: Warum kann man davon sprechen, dass eine Entität Hypostase einer gewissen Natur ist, und zwar von ihr in ihrer Gänze (nicht etwa anteilmäßig), wenn sie doch gar nicht alles annimmt, was in dieser Natur liegt – ja, im Gegenteil manches annimmt, *was mit manchem, was in dieser Natur liegt, inkompatibel ist?* Ab wann kann man trotzdem davon sprechen, dass eine Entität Hypostase dieser gewissen, ganzen Natur ist? Diese sehr schwierigen Fragen müssen offenbleiben, und womöglich nicht nur hier. (In jedem Fall wird es wohl notwendig sein, *Naturhabe* und *Eigenschaftshabe* nicht nur geringfügig voneinander zu trennen; siehe dazu im Abschnitt 7 Gesagtes.)

Im konkreten Fall des Logos, der in Christus Hypostase sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur ist, nimmt der Logos während seines irdischen Lebens (von der Empfängnis bis zum Tod) von der menschlichen Natur die Fähigkeit zu sündigen an (sonst wäre die Geschichte von der Versuchung Christi ohne jede tiefere Bedeutung); von der göttlichen Natur behält er folglich die Unfähigkeit zu sündigen nicht bei, sondern legt diese Unfähigkeit vorübergehend ab; *de facto* sündigt Christus jedoch niemals. Weiterhin nimmt der Logos während seines irdischen Lebens von der menschlichen Natur die Sterblichkeit an;<sup>28</sup> von der göttlichen Natur behält er folglich die Unsterblichkeit nicht bei, sondern legt diese vorübergehend ab; *de facto* aber kann der Tod Christus nicht im Grabe halten. Außerdem nimmt der Logos während seines irdischen Lebens von der menschlichen Natur die Begrenztheit (Lückenhaftigkeit) des Wissens an; von der göttlichen Natur behält er folglich die Allwissenheit nicht bei, sondern legt diese vorübergehend ab; *de facto* aber weiß Christus schon während seines irdischen Lebens vieles, was kein gewöhnlicher Mensch wissen kann. Nicht nur die drei eben angeführten Beispiele notwendiger Entscheidungen zwischen den beiden Naturen des Logos, sondern offenbar *alle* der notwendigen Entscheidungen zwischen den beiden Naturen hinsichtlich der Eigenschaften des Logos während seines irdischen Lebens fallen gemäß der Heiligen Schrift, wenn man sie ernst nimmt und also den mitgeteilten Sachverhalt nicht – insbesondere nicht

meint hier ja doch wohl *alle* Eigenschaften der Gottheit (will sagen: alle in der göttlichen Natur beschlossenen) und *alle* der Menschheit (alle in der menschlichen Natur beschlossenen).

<sup>28</sup> Die Fähigkeit, irgendwann zu sündigen, liegt in der menschlichen Natur (ebenso, übrigens, wie die Fähigkeit, niemals zu sündigen), folglich – wenn der Tod der Sünde (notwendiger) Sold ist – liegt auch die Fähigkeit, irgendwann zu sterben, in der menschlichen Natur (ebenso, übrigens, wie die Fähigkeit, niemals zu sterben).

*doketistisch* – ausweicht, zugunsten der menschlichen Natur aus<sup>29</sup> (sei die jeweilige Entscheidung dabei verbunden mit einem miraculösen Drall, oder auch nicht<sup>30</sup>). Gegeben diese Sachlage – es ist nun eben die *kenotische* Sachlage – hat Bulgakow ganz recht, wenn er schreibt:

„The union of the two natures in the one life of the one Person can be understood only on the basis of the principle of the self-diminution (kenosis) of the Divine essence in the God-Man to the human measure. [...] The in-humanization of the Logos – with the acceptance of the measure of the human essence as the abandonment of the fullness of the Divine life and glory, ‘the descent from heaven’ – is expressed in the fact that, for Him, the limit of the human is also His own limit. Therefore, the authenticity of His human development, and of His ignorance and prayer, is accepted. And the working of miracles is viewed not as a manifestation of Divine power over the world but only as the acts of a spirit-bearing miracle-worker, by analogy with human miracle-working.“<sup>31</sup>

Wo Bulgakow in seiner Auffassung der Kenosis des Logos ebenfalls recht hat, wenn auch nicht schon ohne Weiteres (es bedarf noch der Erläuterung), ist dies:

„This kenosis, however, should be understood not as the abandonment by the Logos of His Divinity (as this is usually interpreted in kenotic theories) but as His abandonment of the Divine Glory, of the fullness of the sophianic life, with His submergence in becoming.“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Die scheinbare Ausnahme von dieser kenotischen Regel ist das *Ungeschaffensein* (das in der göttlichen Natur liegt, während *Geschaffensein* nur plausiblerweise – *nicht eindeutig* – in der menschlichen liegt), welche Eigenschaft des Ungeschaffenseins der Logos auch während seines irdischen Lebens beibehält (*simpliciter*, ohne Qua-Relativierung). Die noch stärkere Eigenschaft, ein Gott (eine göttliche Person) zu sein, bildet freilich *keine* Ausnahme; denn bei dieser anderen Eigenschaft des Logos, die er auch während seines irdischen Lebens hat, ist gar keine Entscheidung zwischen den beiden Naturen notwendig. Es liegt zwar nicht in der menschlichen Natur (sondern nur in der göttlichen Natur), ein Gott zu sein, aber es liegt eben auch nicht in der menschlichen Natur, kein Gott zu sein (sonst könnte man Christus nicht „wahrer Mensch und wahrer Gott“ nennen). Entscheidungen zwischen den beiden Naturen sind nur bei denjenigen je *eindeutig* in ihnen liegenden Eigenschaften notwendig, die *eindeutig* (ohne Deutungsspielraum) unvereinbar sind. Bei der Eigenschaft, ein Gott zu sein („Herz“ der göttlichen Natur), und der Eigenschaft, ein Mensch zu sein („Herz“ der menschlichen Natur), liegt keine *solche* Unvereinbarkeit vor (aus Menschsein folgt demnach *nicht eindeutig* Geschaffensein).

<sup>30</sup> Christus hungerte und düstete es; die Fähigkeiten dazu liegen in seiner menschlichen Natur; er nahm diese Fähigkeiten an, während er die entsprechenden Unfähigkeiten, die in seiner göttlichen Natur liegen, vorübergehend ablegte, und zwar ohne irgendwelche uns bekannten miraculösen Compensationen (es sei denn, man sieht die Tatsache – laut Matthäus 4,2 –, dass es ihm erst nach 40 Tagen und Nächten des Fastens hungerte, als miraculös an).

<sup>31</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

<sup>32</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

Da der Logos auch in seinem irdischen Leben nun einmal eine Hypostase der göttlichen Natur, des Wesens Gottes, bleibt, gibt er seine Göttlichkeit selbstverständlich auch während seines irdischen Lebens nicht auf. Das bedeutet aber nicht, dass er in seiner Kenosis „bloß“ seine göttliche Glorie, seinen göttlichen Ruhm und Glanz aufgäbe, wobei dann unter der göttlichen Glorie eher etwas dem Logos Äußerliches verstanden werden würde – was keineswegs in Bulgakows Sinn wäre. Der Logos, der in seiner Kenosis seine Unsterblichkeit und Unfähigkeit zu sündigen aufgibt, wenn auch nur vorübergehend, gibt dadurch zwar noch nicht sein angestammtes Wesen auf (sonst müsste man die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre selbst aufgeben), wohl aber gibt er dadurch etwas auf (freilich nur vorübergehend), was ihm *wesentlich* ist.

Daraus, dass Christus (also: kein anderer als der Logos *während und nach* seinem irdischen Leben, m. a. W.: der *zweinaturige* Logos) zwei Naturen hat, die angestammte göttliche und die zusätzlich dazu angenommene menschliche, folgt im Übrigen nicht, dass er zwei Willen hat. Mag eine personale Hypostase auch zwei Naturen haben, zwei Willen hat sie nicht, da das Einheitsprinzip des Willens das Ich, also die personale Hypostase ist, und nicht deren Natur(en).<sup>33</sup> Der Wille ist Sache der Person, nicht ihrer Natur oder Naturen. Es gilt also: *eine* Person – *ein* Wille. Aber selbstverständlich werden seine beiden Naturen den einen Willen Christi bis zu einem gewissen Grad naturgemäß bestimmen (wenn auch nicht vollständig, da Christus, wie jeder Mensch, Willensfreiheit besitzt). Es zeigt sich – es geht aus Bulgakows Darstellungen eindeutig hervor –, dass auch der Wille Christi während seines irdischen Lebens *kenotisch* gegenüber seiner göttlichen Natur ist. Auch beim Willen Christi ist seine menschliche Natur die maßgebliche: Christi Wille ist in diesem Sinne ein menschlicher Wille; welcher aber *de facto* stets demjenigen gehorcht, *freiwillig* gehorcht, der sein (Christi) göttlicher Vater ist, und mehr vermag als jeder gewöhnliche menschliche Wille und auch nicht selten von dieser Macht Gebrauch macht – im Zulassen der Versuchung und der

<sup>33</sup> Insbesondere kann Christus nicht gut wie folgt in quasi-schizophrener Weise sprechen: „Ich, qua Mensch, will den Tod am Kreuz vermeiden, aber, qua Gott (d. h.: qua eine göttliche Person), will ich den Tod am Kreuz erleiden (qua Mensch).“ Dennoch wird Christus dergleichen von Johannes Damascenus in den Mund gelegt: „Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. [...] Als Mensch also will er, daß der Kelch vorübergehe. [...] Doch nicht mein Wille geschehe, nämlich sofern ich von dir wesensverschieden bin, sondern der deine, d. h. der meine und deine, sofern ich dir wesensgleich bin.“ (Expositio fidei III, 18; 171 der verwendeten Ausgabe; das Kursivierte ist im Original in Anführungszeichen gesetzt.) Demgegenüber ist festzuhalten, dass der *eine* Christus bei seinem Gebet in Gethsemane nur *eines* will: trotz seiner Angst – und obwohl er im Augenblick nicht versteht, warum das sein muss, was ihm bevorsteht – dem Vater auch am Kreuz gehorsam sein. Vgl. Bulgakows tiefe Einsicht in diese gottmenschliche kenotische Lage in S. BULGAKOV: Lamb, 355.

Passion aber nicht (denn das hätte ja eben einen Ungehorsam gegenüber dem Vater bedeutet).

Bulgakow widerspricht zwar nicht *expressis verbis* der Lehrentscheidung des Sechsten Ökumenischen Konzils, bei dem der doppelte Wille und das doppelte Tätigsein Christi dogmatisch zementiert wurden, aber sein *kenotischer* Ansatz in der Christologie widerspricht diesem zweiten Doppelungsdogma (*nicht* aber dem ersten von Chalcedon) eindeutig. Macht man nämlich wirklich Ernst mit den zwei Willen, so kann keine Rede davon sein, dass in Christus, während seines irdischen Lebens, seine göttliche Natur *umfassend* zugunsten seiner menschlichen Natur zurücksteckt, zugunsten der letzteren Verzicht leistet; dann trifft das hinsichtlich des Willens Christi *nicht* zu. Denn dieser Wille sind dann eigentlich zwei, jeweils auf ihren Schienen parallel zueinander laufende Willen, wobei der Wille aus Christi menschlicher Natur dem bestimmenden Willen aus Christi göttlicher Natur freiwillig Gehorsam leistet. Diesem Bild des Willens Christi ist, völlig im Sinne Bulgakows (siehe S. BULGAKOV: Lamb, 254), entgegenzuhalten, dass Christus nicht nur in Gethsemane, sondern stets während seines irdischen Lebens als *eine* Person *eines* Willens *echt* betete, wenn er betete, und niemals *zum Schein* dies tat. Dass er es zum Schein tat (selbstverständlich mit gutem Zweck), ist die absurde Konsequenz einer konsequent zu Ende gedachten Zwei-Willen-Lehre. Bulgakow schreibt (ohne diese Lehre zu erwähnen):

„He prayed without praying [...] This is one of the numerous and striking consequences of the docetism that becomes inevitable when the kenosis is denied, when the Lord's self-humiliation is insufficiently understood. But in humiliating Himself to the point of becoming man, the God-Man established for His earthly life not the supreme measure of the fullness of His Divinity but only the relative measure of humanity, with which He united Himself without separation.“<sup>34</sup>

## 6. Maria-Sophia und Christus-Sophia

Bulgakows Lehre von der Inkarnation weist in sich eine eigentümliche Spannung auf. Sein sophiologischer Ansatz gleicht die beiden Naturen Christi als Urbild und Abbild – göttliche Sophia und kreatürliche Sophia – einander an; sein kenotischer Ansatz hingegen lässt die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos nicht nur als eine eindeutige und rückhaltlose erscheinen, sondern auch als einen *abgrundtiefen* Abstieg. Dieser Eindruck verdankt sich unserem Wissen, dass die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos zuzeiten „ihres Gefallenseins“ erfolgt, also zu einer Zeit, als alle anderen Hypostasen dieser Natur

<sup>34</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 254.

in Sünde und Schuld, in Leid und Tod, mehr oder minder tief verstrickt sind; – verdankt sich unserem Wissen, dass die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos mit dem Ziel der Erlösung *jeder* dieser anderen Hypostasen aus Sünde und Schuld, aus Leid und Tod, erfolgt, welche Erlösung offenbar (außer in *einem einzigen* besonderen Fall) nur um den Preis von Christi „blood, sweat, and tears“ (um mit Churchill zu sprechen), von Christi Leiden und Christi Tod zu haben ist, zu welchen Negative (wie auch zum Befreitwerden von ihnen) nun eben besonders die menschliche Natur, überhaupt nicht die göttliche, befähigt.

Alle anderen Hypostasen der menschlichen Natur, sagte ich, sind zu der Zeit, als der Logos die menschliche Natur annimmt, in Sünde und Schuld mehr oder minder tief verstrickt; *eine* aber ist dies zunächst schon am allerwenigsten und kaum, und dann überhaupt nicht mehr: Maria – „the New Eve, the Most Pure Virgin Mary, in whom original sin was rendered impotent“.<sup>35</sup>

„The Most Pure Virgin was worthy of becoming the receptacle of the Holy Spirit and the Mother of the Lord. [...] That which was lacking for this even in the Virgin Mary’s humanity (because She too was burdened by the weight of original sin) was provided by the Holy Spirit, who descended upon Her at the Annunciation.“<sup>36</sup>

Die orthodoxe Abweichung vom römisch-katholischen Dogma ist ersichtlich. Nicht nur orthodox, sondern auch entschieden sophiologisch geprägt ist dann das, was Bulgakow des Weiteren über Maria sagt. Das machen die folgenden Zitate deutlich:

„[T]he two natures in the one hypostasis of Christ correspond to the two hypostases that hypostatize His human nature: alongside the hypostasis of the Logos [*gemeint ist: the hypostasis which is the Logos*], there is the proper, creaturely hypostasis of the creaturely Sophia, the Virgin Mary.“<sup>37</sup>

„[T]he creaturely Sophia, whom He hypostatizes in His humanity, is also hypostatized in her autonomous being; this creaturely hypostasis of the creaturely Sophia is the Virgin Mary.“<sup>38</sup>

„[T]he human nature, being in-hypostatized in the Logos, must have its fullness and autonomous being prerealized in its proper hypostasis, the Virgin Mary.“<sup>39</sup>

„[T]he Incarnation is not only a binatural union in one hypostasis but also a bihypostatic union in one nature. Christ did not bring His human nature down from heaven, and He did not create it anew from the earth; rather, He took it from ‘the most pure flesh and blood of the Virgin Mary.’ And this ‘taking’ is not an external and mechanical borrowing or coercion on the part of the Divine omnipotence; instead, it is a

<sup>35</sup> S. BULGAKOV; Lamb, 199.

<sup>36</sup> S. BULGAKOV; Lamb, 199–200.

<sup>37</sup> S. BULGAKOV; Lamb, 201.

<sup>38</sup> S. BULGAKOV; Lamb, 203.

<sup>39</sup> S. BULGAKOV; Lamb, 202.

mutually hypostatic act: The Logos could *take* His flesh from the Virgin Mary only because She *gave* it<sup>40</sup>

„Thus – and this is the most important thing – the Incarnation of Christ is realized not in one Person but in two: in Christ and in the Virgin Mary. The icon of the Mother of God with Infant is therefore the true Icon of the Incarnation (and thus of the Divine-Humanity).“<sup>41</sup>

Nun, was sich in bildlicher Konkretheit beispielsweise durch die berühmte Ikone der Gottesmutter von Wladimir sagen lässt, das lässt sich auch in semi-formaler symbolischer Abstraktion wie folgt sagen:

Die göttliche Sophia = GN MN = die geschöpfliche Sophia  
HYST(S, GN) HYST\*(S, MN) HYST\*(Maria, MN)<sup>42</sup>  
Sohn(S, V) Sohn(S, Maria)

Die Sache ist es wert, denjenigen Punkt hervorzuheben, der nach Bulgakow die besondere theologische Bedeutsamkeit der Beziehung zwischen Christus und Maria ausmacht (eine Bedeutsamkeit, für die der Protestantismus *blind* ist, wie Bulgakow zu Recht moniert<sup>43</sup>). Zwar ist jeder Mensch eine Hypostase der menschlichen Natur – der geschöpflichen Sophia –, und somit hätte der Logos von jeder gebärfähigen Frau durch Empfängnis und Geburt die menschliche Natur annehmen können; aber Maria ist in ausgezeichneter Weise Hypostase der menschlichen Natur, nämlich *in beinahe* – und nach der Reinigung durch den Heiligen Geist *in gänzlich* – *unentstellter Weise*,<sup>44</sup> solchermassen *excellenter*, dass

<sup>40</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 200.

<sup>41</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 202.

<sup>42</sup> Der Asteriskus bei „HYST“ besagt, dass Maria und der Sohn die menschliche Natur in höchst eminenter Weise hypostasieren (während weniger eminente Hypostasen dieser Natur möglich und auch wirklich sind); mehr dazu im weiteren Text. „HYST(Maria, GN)“ fehlt zu Recht, denn wie Bulgakow zu Recht sagt: „His [the Logos’s] divine nature, on the contrary, does exist only in Him [*gemeint ist*: not also in Mary].“ (S. BULGAKOV: Lamb, 201.)

<sup>43</sup> Vgl. S. BULGAKOV: Lamb, 200.

<sup>44</sup> Bulgakow schreibt: „The proper nature of the Most Holy Theotokos with Her personal and generic holiness was restored in its sophianicity and purified and integrated to a [*sic*] such a degree that the descent upon Her of the Holy Spirit could occur, communicating perfect sophianicity to Her“ (S. BULGAKOV: Lamb, 205). Außerdem: „In the capacity of the bearer of the creaturely human essence in its intact state, restored by the Holy Spirit, She [the Virgin Mary] is the personification of the Church“ (S. BULGAKOV: Lamb, 202). Gewiss. Nur, der wiederhergestellte „intakte Zustand“, von dem da die Rede ist, ist *nicht eigentlich* der der menschlichen Natur, die ja – *an sich* unverletzlich – nur dadurch *gewissermaßen* „nicht intakt“ oder aber „intakt“ sein kann, dass Hypostasen von ihr *als Hypostasen von ihr* „nicht intakt“ oder „intakt“ sind. Der wiederhergestellte „intakte Zustand“ ist *eigentlich* der einer ausgezeichneten Hypostase der menschlichen Natur: der Mariens. Dennoch redet

Bulgakow die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase, die er sonst einhält, im Fall Mariens und ihrer Natur „platonisierend“ zumindest verbal verwischt:

„As the Mother of the Lord, She fully manifested in Herself the image of the creaturely Sophia. Mary is precisely that human nature that was worthy of being united with the divine nature of the Logos through the reception of His hypostasis. [...] The divine birth is therefore the spiritual meeting of the hypostatic creaturely Sophia with the Logos, and in this meeting the hypostatic creaturely Sophia manifests herself as the Soul of the world, the Queen of all creation, of heaven and earth. [...] What does it matter if the whole meaning of what was accomplished did not become immediately clear to the Virgin Mary, since, as the creaturely Sophia, She too was subject to temporality and becoming?“<sup>45</sup>

Die andere – über alle anderen – ausgezeichnete Weise, die menschliche Natur – die geschöpfliche Sophia – zu hypostasieren, ist aber diejenige Christi, der zudem die göttliche Natur – die göttliche Sophia – zugleich mit der menschlichen *excellenter* hypostasiert; und auch hier verwischt Bulgakow „platonisierend“ zumindest verbal die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase:

„[A]s the hypostatic Sophia, He unites in the unity of His two natures the Divine Sophia, as His Divinity, and the creaturely Sophia, as His humanity. For this reason He can be called the Wisdom of God in a double capacity: as the hypostasis of the Heavenly Sophia and of the creaturely Sophia.“<sup>46</sup>

Gegen aktuelle oder mögliche Bedenkenträger stellt Bulgakow fest:

„[I]t is in no wise a contradiction to call both Christ and the Mother of God Sophia, although [*der Logik nach müsste es heißen: because*] they are called Sophia in different senses.“<sup>47</sup>

Hiernach ist es nun nicht nur einmal, sondern *zweimal* gewiss im Sinne Bulgakows, mit *prophetisch aufgefassten* biblischen (wenn auch deuterokanonischen) Worten zu schließen:

„Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm. Er hat den Weg der Weisheit ganz erkundet und hat sie Jakob, seinem Diener, verliehen, Israel, seinem Liebling. Dann erschien sie auf der Erde und hielt sich unter den Menschen auf.“<sup>48</sup>

Bulgakow oft so, als könnte die menschliche Natur *selbst* (nicht bloß ihre Hypostasen in der Funktion von Hypostasen von ihr) Negatives befallen (siehe etwa auch S. BULGAKOV: Lamb, 199–200) und von diesem Negativen wieder befreit werden.

<sup>45</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 200, 201–202.

<sup>46</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 203.

<sup>47</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 203.

<sup>48</sup> Baruch 3,36–38 (vgl. Weisheit 9,9–10; Sprichwörter 8,30–31; Johannes 1,14). Es ist der Beachtung wert, dass gemäß der Vulgata und der lateinischen Syntax im letzten Satz der zitierten Stelle im Deutschen die männliche Form stehen müsste, also „er“ statt „sie“. Nach

## 7. Appendix: Die theologische Unvermeidlichkeit der Kenosis

Für die rechte Einschätzung der Zwei-Naturen-Lehre ist es unerlässlich, sich einen Überblick über die einschlägigen logisch-ontologischen Allgemeinverhältnisse zu verschaffen (und der Klarheit halber am besten ohne Rücksicht auf Sophianik, Bulgakows nicht ausgenommen):

- (A) Wenn in der Zwei-Naturen-Lehre von der göttlichen Natur und der menschlichen Natur die Rede ist, so ist damit jeweils etwas gemeint, was, der ontologischen Kategorie nach, wenn nicht mit einer gewissen inhaltlich reichen Individueneigenschaft identisch ist, so doch zu einer solchen isomorph ist.
- (B) In einer Natur (gleich, ob sie göttlich, menschlich, giraffisch, mineral-ölisch oder sonst etwas ist) sind gewisse Eigenschaften *per se* beschlossen; aber die fragliche Natur *hat* diese Eigenschaften nicht, sondern *gehabt* werden sie vielmehr von einer Entität, die die Natur *hat*: deren Natur sie ist. Das lässt sich durch einen Vergleich illustrieren: Im Würfelsein ist u. a. *per se* die Eigenschaft beschlossen, räumlich ausgedehnt zu sein; aber das Würfelsein hat nicht diese Eigenschaft, sondern diese Eigenschaft hat vielmehr *jeder Würfel*: Jeder Würfel ist räumlich ausgedehnt.
- (C) Es scheint das folgende Prinzip – *das Naturbeschlossenheitsprinzip* – zu gelten: Für alle  $f$  und alle  $x$  und alle  $g$ : Ist  $g$  eine Natur von  $x$  (hat  $x$   $g$  als Natur) und ist  $f$  eine Eigenschaft, die in  $g$  *per se* beschlossen ist, dann hat  $x$  die Eigenschaft  $f$ . Zur Begründung könnte man (rhetorisch) fragen: Wer etwas besitzt, besitzt der nicht auch alles, was darin *per se* beschlossen ist?
- (D) Es gilt in jedem Fall *das Hypostasenprinzip*: Für alle  $x$  und alle  $f$ : Ist  $x$  Hypostase irgendeiner Individuennatur und ist  $f$  eine Individueneigenschaft, dann hat  $x$   $f$  und nicht die Negation von  $f$ , *oder aber*  $x$  hat die Negation von  $f$  und nicht  $f$ .

Nun hat Christus gemäß der Zwei-Naturen-Lehre zwei Naturen, die göttliche Natur (sein angestammtes Wesen) und die menschliche Natur (sein angenommenes Wesen); er ist, mit anderen Worten, Hypostase beider Naturen. Christus

der Septuaginta und der griechischen Syntax hingegen kann sehr wohl „sie“ gesetzt werden; es ist aber auch „er“ möglich.

ist – formalontologisch betrachtet – ein Individuum (keine Eigenschaft, kein Sachverhalt, kein Begriff, etc.), und die göttliche und die menschliche Natur sind Individuennaturen. Es folgt also nach dem Hypostasenprinzip: Christus hat die Sündlichkeit (eine Individueneigenschaft, nämlich die Fähigkeit zu sündigen) und nicht die Unsündlichkeit (die Negation der Fähigkeit zu sündigen: die Unfähigkeit zu sündigen), *oder aber* Christus hat die Unsündlichkeit und nicht die Sündlichkeit. Nun ist aber in der göttlichen Natur die Unsündlichkeit per se beschlossen, in der menschlichen Natur jedoch die Sündlichkeit. Es folgt also mit dem Naturbeschlossenheitsprinzip, dass Christus sowohl die Unsündlichkeit als auch die Sündlichkeit hat – womit nun, im gegebenen Fall, ein Widerspruch sichtlich ist zwischen den Konsequenzen des Naturbeschlossenheitsprinzips und den Konsequenzen des Hypostasenprinzips.

Diesem Widerspruch kann man nicht billig entgehen, etwa mit der so beliebten Konstruktion, dass Christus *qua* Hypostase der göttlichen Natur die Unsündlichkeit hat und nicht die Sündlichkeit, *qua* Hypostase der menschlichen Natur aber die Sündlichkeit und nicht die Unsündlichkeit. So richtig dies *in sich* ist, so muss man doch dennoch auch *dasjenige* zur Kenntnis nehmen und kann es nicht ignorieren, was gemäß dem Hypostasenprinzip *ganz ohne* „qua“ (also ganz ohne Relativierung und Einschränkung auf die göttliche bzw. menschliche Natur) folgt – was nun bedeutet, dass man mit dem aufgewiesenen Widerspruch nach wie vor ungemildert konfrontiert ist.

Um ihn zu beseitigen (man wird ihn doch nicht etwa akzeptieren), ist es nicht plausibel, göttliche und menschliche Natur miteinander zu harmonisieren, also in jedem Fall, wo in der menschlichen Natur eine Eigenschaft *f* per se beschlossen ist (Sündlichkeit, Sterblichkeit, etc.), in der göttlichen Natur aber die Negation von *f* (Unsündlichkeit, Unsterblichkeit, etc.), oder umgekehrt, *f* bzw. die Negation von *f* oder beide Eigenschaften aus der jeweiligen sie beinhaltenden Natur zu entfernen (nicht mehr darin per se beschlossen sein zu lassen); denn in dieser Weise vorzugehen, ist eklatant *ad hoc*. Was man natürlich tun könnte, wäre die Zwei-Naturen-Lehre aufzugeben, also Christus *nicht* sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur zuzuschreiben, sondern nur eine von beiden; dadurch verschwindet der Widerspruch. Tatsächlich stellt die obige Argumentation ein starkes Argument für den Monophysitismus dar – und das kleine Kapitel 5 im vierten Buch der *Expositio fidei* des Damaszeners (S. 192 der verwendeten Ausgabe)<sup>49</sup> ist ein deutliches Indiz dafür, dass sich einmal realexistierende

<sup>49</sup> Stiefenhofer (der Übersetzer) kommentiert (S. 192 der verwendeten Ausgabe): „Abweisung einer monophysitischen Spitzfindigkeit.“ Leider ist es mehr als eine Spitzfindigkeit; sowohl Stiefenhofer als auch Johannes Damascenus erweisen sich als unfähig, die Tragweite der „Spitzfindigkeit“ zu erfassen.

Monophysiten durch argumentativ Ähnliches haben leiten lassen. Wollen wir aber hinter Chalcedon zurück? Ich will es nicht.

Es bleibt dann allein übrig, das Naturbeschlossenheitsprinzip aufzugeben und zu sagen: Christus hat die menschliche Natur *und* die göttliche Natur, aber er hat *nicht* alle Eigenschaften, die in der menschlichen oder in der göttlichen Natur per se beschlossen sind (sondern die Menge der Eigenschaften, die er hat, ist im Einklang mit dem Hypostasenprinzip *konsistent*: für keine einzige Eigenschaft in dieser Menge ist auch deren Negation in ihr). Zweifelsohne ist das eine absolut entlegene ontologische Ausnahme – wodurch die immense *Plausibilität* des Naturbeschlossenheitsprinzips verständlich wird.

Man muss zudem zu dessen Gunsten konstatieren, dass ein Aufgeben von ihm wohl nur um den Preis zu haben ist, dass man sagt, eine Natur – *obwohl* sie (in Erweiterung von (A) auf alle Naturen) einer inhaltlich reichen Eigenschaft isomorph ist – werde in einem anderen Sinn *von etwas gehabt* als eine Eigenschaft, die in dieser Natur per se beschlossen ist. Ist es nämlich derselbe Sinn von „haben“, der wie für die Eigenschaftshabe von etwas so auch für dessen *Naturhabe* oder *Wesenshabe* gilt, dann ist gar nicht zu sehen, wie das Naturbeschlossenheitsprinzip *nicht* gelten könnte (denn dann wäre eben eine von *x* gehabte Natur nichts anderes als eine von *x* gehabte Eigenschaft, und mit einer gewissen Eigenschaft hat *x* offenbar auch alle Eigenschaften, die in ihr per se beschlossen sind);<sup>50</sup> und dann bliebe, will man dem Monophysitismus entgehen, nur übrig, Christus sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur abzusprechen – was tatsächlich kein Monophysitismus wäre, aber einer würde (ein eigentümlicher, den man besser „Miaphysitismus“ nennt), wenn man Christus nicht nur sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur abspräche, sondern zugleich auch eine maßgeschneiderte gottmenschliche Natur *sui generis* zuspräche.

Bleiben wir bei der chalcedonischen Entscheidung. Wenn ein Individuum eine Natur hat, aber nicht alle Eigenschaften hat, die in dieser Natur per se beschlossen sind, dann hat das Individuum die fragliche Natur *kenotisch*. Es gibt in dieser eigentümlichen Naturhabe auch Grade: überhaupt kenotisch, ein wenig kenotisch, sehr kenotisch. Was von der Kenosis des Habens einer Natur aber überhaupt nicht betroffen werden kann, das ist die Eigenschaft, die deren „Herz“ ist: im Fall der göttlichen Natur ist es die Eigenschaft, ein Gott zu sein; im Fall der menschlichen Natur ist es die Eigenschaft, ein Mensch zu sein (vgl. den Schluss von Fußnote 29). Hat also ein Individuum eine Natur, dann hat es auch die Eigenschaft, die deren „Herz“ („Zentrum“, „Kristallisationspunkt“) ist.

<sup>50</sup> Aber wenn dem so wäre und zudem Christus die ganze Zeit seines irdischen Lebens die Eigenschaft hat, ein Gott zu sein (wovon auszugehen ist), müsste er dann nicht auch jene ganze Zeit die Eigenschaft haben, unsterblich zu sein – welche Eigenschaft doch in der erstgenannten per se beschlossen ist? Wie aber hat er dann sterben können?

Was Christus anbetrifft, so hat er zwar sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur, *aber beide kenotisch*; denn Unsündlichkeit ist in der göttlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaft (eine Zeit lang) nicht, sondern vielmehr die in der menschlichen Natur per se beschlossene Sündlichkeit (freilich ohne jemals zu sündigen); und Anfänglichkeit ist in der menschlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaft nicht, sondern vielmehr die in der göttlichen Natur per se beschlossene Unanfänglichkeit (ungeachtet seiner Geburt aus einer Frau).

Freilich ist es theologisch eingebürgert (bei denen, die das Konzept der *Kenosis* überhaupt ernst nehmen), nur Christi Haben der göttlichen Natur als *kenotisch* zu bezeichnen, nicht auch sein Haben der menschlichen Natur. Zur Rechtfertigung könnte man sagen: Christi Haben der göttlichen Natur *vor* der Auferstehung ist *weit zurückgenommener* als sein Haben der menschlichen; so sind etwa auch Unumschränktheit, Allwissenheit, Unverletzlichkeit, (emotionale) Unerschütterlichkeit und natürlich Unsterblichkeit in der göttlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaften *vor* der Auferstehung *nicht* (der Logos freilich, *vor* der Inkarnation, hatte jene Eigenschaften selbstverständlich), sondern stattdessen (gemäß dem Hypostasenprinzip) die Negationen dieser Eigenschaften: Umschränktheit, Wissenslückenhaftigkeit, Verletzlichkeit, Erschütterlichkeit und Sterblichkeit (welche fünf Eigenschaften in der menschlichen Natur per se beschlossen sind).

Jedoch: *Nach* der Auferstehung kehren sich die Verhältnisse um. Nun ist Christi Haben der menschlichen Natur *weit zurückgenommener* als sein Haben der göttlichen. Warum also, schließlich, das eine Haben „kenotisch“ nennen, das andere aber nicht? Soll etwa nur das Haben der *höheren* Natur (hier: der göttlichen) „kenotisch“ – wörtlich: „entleert“ – sein können? Doch auch das Haben der niedrigeren Natur (hier: der menschlichen) kann doch „entleert“ sein. Richtig ist freilich, dass die Entleerung des Habens der höheren Natur zugunsten der Füllung des Habens der niedrigeren eine Erniedrigung des Naturenträgers (der zweinaturigen Hypostase) ist, die Entleerung des Habens der niedrigeren Natur zugunsten der Füllung des Habens der höheren hingegen eine Erhöhung.

Von derjenigen menschlichen Eigenschaft, die in diesem Zusammenhang nun ganz besonders zu berücksichtigen ist, schreibt Bulgakow: „Die Sterblichkeit gehört zur gefallenen menschlichen Natur, die Christus in Seinem sterblichen menschlichen Wesen angenommen hat.“<sup>51</sup> Bulgakow nimmt offenbar an, dass die Sterblichkeit erst durch den Sündenfall in die menschliche Natur hineinkam, also erst *nachträglich* zu ihr gehört. Problematisch ist hieran die Vorstellung einer inneren Veränderung der menschlichen Natur. Vielmehr ist es doch so: Die Sterblichkeit gehört mit der Sündlichkeit – von dieser doch wohl beinhaltet (siehe

<sup>51</sup> S. BULGAKOV: *Leben*, 150.

Fußnote 28) – *ursprünglich und feststehend* zur menschlichen Natur: ist in ihr *per se beschlossen*. Da hier nur von *Fähigkeiten* die Rede ist, ist damit aber nicht gesagt, dass jeder Mensch irgendwann sündigen bzw. sterben muss; es gehören vielmehr auch die Fähigkeit, nicht zu sündigen (was etwas anderes ist als die Unfähigkeit zu sündigen), und die Fähigkeit, nicht zu sterben (was etwas anderes ist als die Unfähigkeit zu sterben), zur menschlichen Natur. Hat der auferstandene Christus die menschliche Natur *verstärkt kenotisch* – insbesondere ohne Sündlichkeit und Sterblichkeit (aber immer noch mit der in dieser Natur *per se* beschlossenen *Korporalität*), weil er die Unsündlichkeit und die Unsterblichkeit *wiederhat* –, so hat diese selbe Natur *erstmals kenotisch* jeder von Christus verschiedene Mensch, der in Christo (durch dessen Heilstat erlöst) aufersteht – weil er die Unsündlichkeit und die Unsterblichkeit *erstmals hat*.<sup>52</sup> Eine andere Natur als die *ursprüngliche* menschliche (ihm in der Schöpfung verliehene) hat ein solcher Mensch durchaus nicht, sondern er hat dieselbe in sich unveränderte menschliche Natur wie Christus (der außerdem auch noch die göttliche hat); er hat sie aber nun (mit der Auferstehung) wie Christus sie, solange Christus sie hat, schon immer hat: *kenotisch*.

<sup>52</sup> Um es noch einmal herauszustellen: Unsündlichkeit ist die Unfähigkeit (jemals [ab *jetzt* gerechnet] bzw. zu *t*) zu sündigen, Unsterblichkeit die Unfähigkeit (jemals bzw. zu *t*) zu sterben, Sündlichkeit ist die Fähigkeit (irgendwann [ab *jetzt* gerechnet] bzw. zu *t*) zu sündigen, Sterblichkeit die Fähigkeit (irgendwann bzw. zu *t*) zu sterben. Im Deutschen gibt es hingegen keine auch nur halbwegs eingeführten Ein-Wort-Bezeichnungen für die Fähigkeit, nicht (d. h.: niemals [ab *jetzt* gerechnet] bzw. nicht zu *t*) zu sündigen, und die Fähigkeit, nicht (d. h.: niemals bzw. nicht zu *t*) zu sterben. Die logischen Verhältnisse sind wie folgt: Die Fähigkeit, nicht zu sterben, wird von der Unsterblichkeit beinhaltet, ist aber mit der Sterblichkeit kompatibel, die ihrerseits mit der Unsterblichkeit inkompatibel ist. Genau Gleiches gilt für die Fähigkeit, nicht zu sündigen, die Unsündlichkeit und die Sündlichkeit.

## Verwendete Literatur

- BULGAKOV, Sergius: *The Lamb of God*, übersetzt von B. Jakim, Grand Rapids, MI, 2008: Erdmans.
- BULGAKOV, Sergij: *Aus meinem Leben. Autobiographische Zeugnisse*, hg. von B. Hallensleben und R. M. Zwahlen, Münster 2017: Aschendorff.
- JOHANNES VON DAMASKUS [Ioannes Damascenus]: *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens* [Expositio fidei, deutsch], übersetzt von D. Stiefenhofer, München 1923: Kösel.
- MEIXNER, Uwe: *Eine Theorie der Trinität*, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*. Bd. 1, Trinität (STEP 16/1), Münster 2018: Aschendorff, 387–415.
- NEUE JERUSALEMER BIBEL. *Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, hg. von A. Deissler und A. Vögtle, Freiburg 1985: Herder.

Niels Henrik Gregersen

## Deep Incarnation and Chalcedon: On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of *mixis*

“Why did God become human?” is a frequently posed question, routinely discussed in the wake of Anselm of Canterbury’s classic treatise from c. 1100, *Cur deus homo*? Not so often do we hear the wider question asked, *Cur deus caro*, “why did God become flesh?” This question concerns the implications of the incarnation for human and nonhuman beings, and the broader material world as well.

The recent Christological proposal of “deep incarnation”<sup>1</sup> puts exactly this question on the theological agenda. Deep incarnation’s aim is to explore, and explicate as far as possible, how the eternal Son of God through Jesus the Christ came to embody the world of material flesh shared by human and other biological creatures, and did so in a personally penetrating manner by virtue of the divinity present in him. Deep incarnation thus presupposes a ‘high Christology’, a term admittedly open for further elaboration. According to the gospels, Jesus the Christ lived a life of preaching, prayer and engagement open and transparent to his heavenly Father whom he called Abba; moreover, the gospels depict Jesus as speaking and living in a vibrant resonance with the dynamical presence of the divine Spirit. His transparency with God the Father and his resonance with the divine Spirit have framed Jesus Christ as the revealer and embodiment of divine nature, and as the one bringing fragments of the Kingdom of God into worldly reality. Building on New Testament Christology from Paul and John, later doctrines of the trinity and the incarnation articulate the prior unitive will of God as rooted in the heart of the eternal triune life but realized in the incarnational story of the eternal Son of God, the second person of the Trinity.

In this chapter, my aim is to clarify the relation between the contemporary concept of deep incarnation and the doctrinal developments from the Nicene Creed of 325 (expanded in 381), to the Chalcedonian definition of 451 on the two-nature doctrine. I thus hope to show that the view of deep incarnation is deeply rooted in historical Christology. Particular emphasis will be given to the idea of the mixture (*mixis*) and interpenetration (*krasis*) between Christ and creation in the Cappadocian Fathers, particularly Gregory of Nyssa. Against this

<sup>1</sup> On the concept of deep incarnation, see N. H. GREGERSEN (Ed.): *Incarnation*, and D. EDWARDS: *Deep Incarnation*. See also the brief overview in N. H. GREGERSEN: *Deep incarnation*, 1–12, and the excellent analysis in J. LENOW: *Christ, the Praying Animal*, 554–578.

background, I argue that Chalcedonian Christology was not fully redeemed until the Sixth Ecumenical Council in 680–681, not least through the impetus of the cosmic Christology of Maximus the Confessor. Given this historical focus, the relevance of deep incarnation for developing a contemporary ecotheology, and for engaging with the contemporary sciences of evolutionary theory and informational physics will largely fall out of purview in this essay.<sup>2</sup>

## 1. The two-fold horizon of the Nicene Creed: humanity and the world of creation

The ecumenical Creeds, from the 325 Nicene Council onwards, explicate the sonship of Jesus Christ as being constituted by the eternal divine Word embodied in his particular life-history. Hence, the divine Word (*Logos/Sophia*), from eternity part of God's triune life, became flesh in Jesus the Christ for the sake of human salvation *and* the cosmos at large.

The Nicene Creed of 325/381 expresses this view in speaking of Christ as *homoousios* ("of the same being") with the Father, while adding the clause that all things on earth as well as in the heavens (*ta panta*) were from their very beginnings created through Christ (*di' hou*). In my view, the classicist Heinrich Dörrie was right to argue that the Nicene Formula of the *homo-ousios* of Jesus Christ with his heavenly Father implied a farewell to Platonism within orthodox Christianity.<sup>3</sup> Now it was no longer possible to say that Christ is only a midway person between God and the world of creation. While there is no reason to suspect that Hellenistic thought had thoroughly polluted the early Christian theology, as claimed by Adolf von Harnack and others at the end of the 19<sup>th</sup> century, the Formula of *homoousios* marks a principal difference to Middle Platonic and Neo-Platonic concepts of the divine.<sup>4</sup>

In the Nicene Creed, humanity is certainly the focus of incarnation: "for us humans and for the sake of our salvation he came down." Nonetheless, the Creed makes clear that Jesus the Christ is united with the whole world of creation, which belongs to Christ. Following Paul, the Creed refers to the eternal Son of God,

<sup>2</sup> On the relation of deep incarnation to evolutionary theory, N. H. GREGERSEN: *The Cross of Christ*, 192–207; on information theory, see N. H. GREGERSEN: *God, Matter, and Information*, 405–443.

<sup>3</sup> See H. DÖRRIE: *Gregors Theologie*, for example: "Wer christlichen Platonismus sucht, kann ihn nur bei den Haeretikern finden. Die Formel homo-ousion bezeichnet das Ende des christlichen Platonismus" (H. DÖRRIE: *Gregors Theologie*, 27).

<sup>4</sup> A strong plea for the de-hellenizing motifs of the Nicene Creed is found in R. JENSON: *The Nicene-Constantinopolitan Dogma*, 135–162.

“through whom (*dia hou*) all things came and through whom we live” (1 Cor 8:6). Similarly, the Creed follows John 1:14: “and the Logos became flesh and lived among us”, here using the term *sarx egeneto*, in Vulgate translated as *Verbum caro factum est*. Accordingly, the Nicene Creed carefully expresses the incarnation within two horizons, first in the universal horizon of the Son of being “enfleshed” (*sarkôthenta*) in the material world, then expressing the focal point of the Son of God being “humanized” (*enanthrôpēsanta*). Not the one without the other!

## 2. The idea of the assumption of the flesh

The view of deep incarnation wants to take this twofold horizon of humanity and materiality seriously, and does so in the tradition of speaking of incarnation as an assumption of flesh (*assumptio carnis*). Roman Catholics will be familiar with this concept from the encyclical *Dominum et vivificantem* of May 18, 1986, in which John Paul II pointed to the need for thinking together the human and the material aspect of incarnation:

“By means of this ‘humanization’ of the Word-Son, the self-communication of God reaches its definitive fullness in the history of creation and salvation. This fullness acquires a special wealth and expressiveness in the text of John’s Gospel: ‘The Word became flesh.’ The Incarnation of God the Son signifies the taking up into unity with God not only of human nature, but in this human nature, in a sense, of everything that is ‘flesh’: the whole of humanity, the entire visible and material world. The Incarnation, then, also has a cosmic significance, a cosmic dimension. The ‘first-born of all creation,’ becoming incarnate in the individual humanity of Christ, unites himself in some way with the entire reality of man, which is also ‘flesh’, and in this reality with all ‘flesh,’ with the whole of creation” (§ 50, italics added).

I take this view to belong to the shared Christian tradition, underlying Roman Catholic, Eastern Orthodox, and Protestant confessions, despite differences. Yet, the material implications of incarnation are not often reflected upon. Also, the encyclical itself indicates that the assumption of “all flesh” is an issue open for further reflection: Jesus Christ assumed the whole world of flesh “in a sense”, but *how* the “cosmic significance” of the incarnation can be described more precisely is – intentionally, or not – left open in the encyclical. So, how can we today construe the humanity of Christ as enfleshed, related to the world of creation at large – and how can we do justice to the view that the incarnate Son of God encompasses the world of creation already created by Christ?

### 3. Deep incarnation: Three interrelated aspects of flesh

The proposal of deep incarnation is a sustained attempt to specify the relation between incarnation and humanization. Its point is always to move from the concrete person of Jesus by arguing that in and through his life-story, Jesus the Christ inhabited a world tainted by the power-plays in human societies; however a world also characterized by the pains and sufferings of biological creatures, and by the transient fragility of all material forms. Indeed, both human civilizations and the material cosmos are part and parcel of God's world of creation, and chaotic forces are part of the world to be redeemed. Accordingly, my own working definition is as follows:

“‘Deep incarnation’ is the view that God’s own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life-story of Jesus the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence (‘all flesh’), shared and ennobled the fate of all biological life-forms (‘grass’ and ‘lilies’), and experienced the pains of sensitive creatures (‘sparrows’ and ‘foxes’). Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment which reaches into in the roots (*radices*) of material and biological existence as well as into the darker sides of creation: the *tenebrae creationis*”.<sup>5</sup>

Accordingly, in the view of deep incarnation, “flesh” (Greek: *sarx*, Latin: *caro*) covers three different yet also interrelated dimensions:<sup>6</sup>

- First, we have *sarx*<sup>meaning1</sup>, that is, the concrete “body and flesh” of Jesus from Nazareth, as we have it in John 1:14: “the Word (*Logos*) became flesh (*sarx*) and lived among us” (NRSV)
- Second, we have *sarx*<sup>meaning2</sup>, that is, the “sinful flesh”, a meaning also present in John: “What is born from the flesh is flesh, and what is born from the Spirit is spirit” (John 3:6).
- Third, we have *sarx*<sup>meaning3</sup>, referring to the realm of materiality in its most general extension, without any prior evaluation, though perhaps with a special note of something transitory and vulnerable to decay.

Flesh is that which both flowers and fades, as we have it in the Hebrew conception of *kol-bashar*. Living as a human being within God’s creation *and* living as the Son of God incarnate means to live as an embodied human being (*sarx*<sup>meaning1</sup>),

<sup>5</sup> N. H. GREGERSEN: The Extended Body of Christ, 225–226.

<sup>6</sup> One the following terminology, I use my earlier work in N. H. GREGERSEN: The Extended Body of Christ, 228–239.

while living in a material world (*sarx*<sup>meaning3</sup>). Again: not the one without the other!

The general sense of flesh (*sarx*<sup>meaning3</sup>) is well-known both in Greek antiquity and in the Jewish tradition. In Greek philosophy (both Aristotelian and Stoic), *sarx* referred to the whole material world under the moon, in which earth and water were the predominant physical elements.<sup>7</sup> In the Old Testament, we find references to “all flesh” (*kol-bashar*) approximately 40 times, sometimes about human beings (e.g. Ps 65:3; 145:21), sometimes about all living creatures under the sun (e.g. Gen 6:17; 9, 16–17; Job 34:14).<sup>8</sup> In a few distinctive passages, human beings are even likened to grass and flowers:

All people are grass,  
Their constancy is like the flower of the field.  
The grass withers, the flower fades  
When the breath (*ruach*) of the LORD blows upon it;  
Surely the people are grass.  
The grass withers; the flower fades;  
But the word (*dabar*) of our God will stand forever (Isa 40:6–8; cf. 1 Pet 1:24).

This passage from Isaiah speaks of wilderness, valleys and mountains as well as uneven grounds and rough places, but the prophetic promise is that even the wilderness will become “a highway for our God” (Isa 40:3), and that a new enlivening of the fading trust of the people of Israel towards the Word of God will come forth. On the one hand, the text appeals to surrounding natural entities and structures as God’s pathway and a gateway for human beings (*sarx*<sup>meaning3</sup>). On the other hand, the steadfast Word of God and the ways of the flesh are defined as one of contrast (*sarx*<sup>meaning2</sup>). With this understanding, the message of John 1:14 is so much more striking. Here the Word of God enters into the world of flesh *despite* the continuous resistance of God’s own people: “He came to what was his own, and his own people did not accept him” (John 1:11).

In other Old Testament passages, too, the flesh has positive connotations, as when Ezekiel prophesizes about the new creation of “hearts of flesh” that shall replace the old “hearts of stone” (Ezek 11:19; 36:26). More often, however, the terms “flesh” and “all flesh” are used as umbrella terms for matter-of-fact descriptions of human beings as psychosomatic unities within the general conditions shared by all forms of life, as in the story about the body of Adam taken from the dust of the Earth (Gen 2:7).

<sup>7</sup> See H. G. LIDDELL/R. SCOTT: A Greek-English Lexicon, 1585, under *sarx* II.3: “the physical or natural order of things, [as] opp[osed to] the spiritual or supernatural”; F. MONTANARI: The Brill Dictionary, 1897 on *sarx*: “human, earthly condition, natural order.”

<sup>8</sup> See “Bashar/Flesh” in E. JENNI/C. WESTERMANN (Ed.): Theological Lexicon of the Old Testament, 283–285. Also the Septuaginta translation of *kol-bashar* in Gen 6:12 is *pasa sarx*, “all flesh”.

Here it becomes important that also the term *kosmos* has two distinct meanings in the Gospel of John:

- Cosmos<sup>meaning1</sup> refers to God's own creation (like *sarx*<sup>meaning1&3</sup>) as we have it in John 3:16: "God so loved the world".
- Cosmos<sup>meaning2</sup>, by contrast, is the negative designation of the sinful world (like *sarx*<sup>meaning2</sup>) as expressed in John 17:16: "They [the disciples] do not belong to the world, just as I do not belong to the world."

Much like *sarx*<sup>meaning3</sup>, cosmos<sup>meaning1</sup> refers to the realm of materiality in its most general extension. While the term is used as a general designation, it is affirmed by divine love and therefore assumed in incarnation. Yet a sense of something transitory and vulnerable to decay also clings to the meaning of flesh. Flesh is that which both flowers and fades, as we have it in the Hebrew conception of *kol-bashar*. To live in God's creation means to live as embodied beings (*sarx*<sup>meaning1</sup>) but also to live in a material world destined for decay without the divine presence (*sarx*<sup>meaning3</sup>).

Yet, the world also designates the world of sin (*sarx*<sup>meaning2</sup>). This meaning is particularly pervasive in the letters of Paul where the ways of *sarx* are consistently contrasted with the ways of the *pneuma*, a life led under the influence of the divine *pneuma* in Christ (e.g. Gal 5:19–23; Rom 8:9–11). Speaking of Christ, Paul emphasized that God "sent his Son in the likeness (*en homoiōmati*) of the sinful flesh" (Rom 8: 3). Similar negative meanings of *sarx* also appear in the Gospel of John, as we saw. These negative connotations raise the question of the relation between "flesh" as designating the evils of sin (*sarx*<sup>meaning2</sup> alias *kosmos*<sup>meaning2</sup>) and "flesh" designating the world of creation as affirmed and loved by God (*sarx*<sup>meaning1&3</sup> alias *kosmos*<sup>meaning1</sup>) within the wider compass of the incarnation of the eternal Son of God.

#### 4. Interweaving incarnation and cosmos: Athanasius' De Incarnatione Verbi

So far we have seen that the Biblical, as well as the Nicene tradition, speaks of the incarnation of Christ in two horizons. While the focal point is the salvation of humanity, humanity is placed in the wider world of creation – visible and invisible, earthly as well as heavenly. God's world is exemplified in human beings but has a broader extension under the Moon and the Sun, and even beyond the Sun and the Moon. The non-human world was created by God too, accompanied

by God's generous "Let it Be", and hence endowed with a capacity to generate new life-forms (Gen 1:3.11). So God blessed the animals in the sea and on earth before blessing the human beings (Gen 1:22.28), and God saw that it was all "indeed very good" (Gen1:31). What then is the relation between humanity and the wider world of creation?

Since the major synthetic works of the great historians of Christology such as Alois Grillmeier and J.N.D. Kelly, it has usually been assumed that a *Logos-sarx* model prevailed in the Christological reflections during the 300's, especially in Alexandria, while the Antiochene tradition worked in the direction of *Logos-anthropos* scheme. As put by Kelly, we see a development of

"two main types of Christology in the fourth century: the so-called 'Word-flesh' type, with its concentration on the Word as the subject in the God-man and its lack of interest in the human soul, and the 'Word-man' type, alive to the reality and completeness of the humanity, but more hesitant about the position of the Word as the metaphysical subject".<sup>9</sup>

Whether the *Logos-sarx* Christology of the Alexandrian school should be seen as a specific type of Christology placed in a principal contrast to the *Logos-anthropos* model of the later Chalcedonian Definition of 451, has been called into question, lately. Certainly, for some (like Methodius of Olympus, died c. 311) the *Logos-sarx* scheme meant that the divine Logos took the place of the higher rational capacities of human beings, as Apollinarius later argued too.<sup>10</sup> The substance of this solution was subsequently (correctly, in my view) rejected by several councils in the 370s and 380s, because this view seemed to imply a neglect of the full humanity of Jesus. Other Church fathers of the early fourth century, however, used the *Logos-sarx* scheme without holding to such particular views.

A prominent example is Athanasius of Alexandria (c. 296–373), author of the first extensive treatise on the topic, *On the Incarnation of the Word* (written in the early 320s). The pretext for his whole argument is the shared Christian belief in God as the "source of goodness", who has once created the universe out of nothing by the Word, and "without envy" imbues the universe with an all-embracing divine presence.<sup>11</sup> Christology thus presupposes divine goodness as manifested in the universe at large:

<sup>9</sup> J. N. D KELLY: *Early Christian Doctrines*, 310.

<sup>10</sup> See J. N. D KELLY: *Early Christian Doctrines*, 158–161.

<sup>11</sup> See ATHANASIUS: *De incarnatione Verbi* 3.3 (=ATHANASIUS: *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, 140–141). Athanasius often uses the term of *pronoia* (providence) as an equivalent to *diakosmēsis* (the all-embracing presence of the divine Logos throughout the universe), see, e.g. ATHANASIUS: *Contra Gentes* 46 (=ATHANASIUS: *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, 127).

“we must first speak about the creation of the universe and its creator, God, so that in this way one may consider as fitting that its renewal was effected by the Word who created it in the beginning.”<sup>12</sup>

In the incarnation, the divine Logos thus assumed for himself a body “not foreign (*ouk allotrion*) to ours”, while using this as a temple (*naos*) and an instrument (*organon*) for the salvation of the human race as a whole.<sup>13</sup> At the same time, Christ also embodies the wider world of creation, thus reflecting the Johannine expression that the Logos not only “became flesh” but also “dwelt among us” (Jn 1:14). For Athanasius, the particular human body of Jesus needed to be neither separated from other human bodies, nor from the materiality of the cosmos at large. The Word of God was “not contained by anyone, but rather himself contained everything.”<sup>14</sup> As such, the divine Logos was “not bound to the body” but was simultaneously “in it and in everything”: “And the most amazing thing is this, that he both lived as a man, and as the Word gave life to everything, and as the Son was with the Father.”<sup>15</sup> In this context, Athanasius adopted the Greek philosophical concept of the macrocosm, even to the point of explaining the concrete incarnation in Jesus Christ from the penetrating personal presence of the divine Logos in the cosmos at large:

“The philosophers of the Greeks say that the world is a great body (*megakosmos*); and rightly they say so, for we perceive it and its parts affecting our senses. If the Word of God (*Logos*) is in the world, which is a body, and he has passed into it all and into every part of it, what is weird (*thaumaston*) or what is unfitting (*atopon*) in our saying that he came as a human being?”<sup>16</sup>

J.N.D. Kelly was right in reminding of the Stoic inspirations in Athanasius’ view of incarnation, while also pointing to its difference from the prevailing Stoicism: The divine Logos is not an impersonal cosmic principle but conceived of in terms of God being personal by having a unitive and saving will towards humanity:

“The Stoics had conceived of the Logos as the soul of the universe, and Athanasius borrows this idea, with the difference that for him the Logos is of course personal. On this view the Logos is the animating, governing principle of the cosmos, and the rational soul of man, which fulfils an identical role in relation to its body, is a close copy

<sup>12</sup> ATHANASIUS: De incarnatione Verbi 1 (=ATHANASIUS: Contra Gentes and De Incarnatione, 136–137).

<sup>13</sup> See ATHANASIUS: De incarnatione Verbi 8 (=ATHANASIUS: Contra Gentes and De Incarnatione, 152–153).

<sup>14</sup> ATHANASIUS: De incarnatione Verbi 17 (=ATHANASIUS: Contra Gentes and De Incarnatione, 174–175).

<sup>15</sup> ATHANASIUS: De incarnatione Verbi 17 (=ATHANASIUS: Contra Gentes and De Incarnatione, 174–175), here using terms such as *synechein* (holding together) and *diakosmōn* (penetrating the entire cosmos).

<sup>16</sup> ATHANASIUS: De incarnatione Verbi 41 (=ATHANASIUS: Contra Gentes and De Incarnatione, 236–337), translation corrected.

of Him, in fact a Logos en miniature. Christ's human nature was, as it were, a part of the vast body of the cosmos, and there was no incongruity in the Logos, Who animates the whole, animating this special portion of it."<sup>17</sup>

It should be added, however, that in his early treatise *On the Incarnation of the Word*, Athanasius did not reflect further on the full humanity of Christ. In some later writings, however, he explicitly denied that Christ's flesh was deprived of a human soul and mind.<sup>18</sup> Thus, even bodily passions became the properties of the divine Logos incarnate, not excluding sufferings:

"[T]he properties of the flesh are said to be his, since He was in it, such as to hunger, to thirst, to suffer, to weary, and the like, of which the flesh is capable.

Whence it was that when the flesh suffered, the Word was not external to it; and therefore is the passion said to be His...[...B]ut if the flesh is the Word's (for 'the Word became flesh'), of necessity then the affections also of the flesh are ascribed to him whose flesh it is."<sup>19</sup>

Even so, one cannot fail to notice the difference between the position of Athanasius, for whom the anti-Arian insistence on the *homoousios* of the embodied Logos and the heavenly Father constituted the overarching perspective, and the later anti-Apollinarian polemics of the Cappadocian Fathers, writing in the 360s to the early 390s. To them we now turn our attention.

## 5. Cappadocian Christology and the Challenge of Apollinarius

The Cappadocian Fathers (Basil the Great, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianz) belonged to what Lewis Ayres has termed the "Pro-Nicene theology" of the 4<sup>th</sup> century, which began with young Athanasius. Nonetheless, the famous *homoousios*-Formula of Nicea 325 was only reluctantly received by Athanasius himself (he was initially uneasy about the philosophical parlance), though he later defended the term. Even Basil of Caesarea (330–379) around 360, remained doubtful about whether the Formula of the Son being "like the Father in substance (*homoi-ousios*) without variation"<sup>20</sup> would not have been a better term for

<sup>17</sup> J. N. D. KELLY: *Early Christian Doctrines*, 285. Also Alois Grillmeier emphasizes the Stoic background of Athanasius' Christology, mediated by the Alexandrian tradition of Clemens and Origen, see A. GRILLMEIER: *Formel von Chalkedon*, 82–83: „Die Fleischesnatur Christi ist nur ein Teil (meros) des großen Kosmos-Soma“.

<sup>18</sup> See ATHANASIUS: *Tomus ad Antiochenos* 7, 804B–C. I owe this reference from O. KASHCHUK: *Logos-sarx Christology*, 203.

<sup>19</sup> ATHANASIUS: *Orationes contra Arianos* III.31.32; 389A. 392B. Transl. in ATHANASIUS: *Select Works and Letters*, 410–411.

<sup>20</sup> L. AYRES: *Nicaea and its Legacy*, 140–144 (on Athanasius' defense of *homoousios*).

safeguarding the distinction between the Father as the source of divine light, while the Son is “light from light”<sup>21</sup>.

One of the most outspoken Pro-Nicene homoousians was the aforementioned Apollinarius of Laodicea (c. 315–c. 390), a younger friend and associate of Athanasius, with whom Basil consulted about subtle questions of Trinitarian theology (circa 360). Later, however, Apollinarius developed a potentially docetic version of the *Logos-sarx* Christology. Apollinarius argued strongly for the union (*henōsis*) of the divinity and the bodiliness of Christ, which he defined as a ‘Word-plus-flesh’ model. Thus, Apollinarius argued that the humanity of Christ consisted in his bodiliness only, while the divine Logos took the place of the life-giving spirit (*pneuma*) and the rational spirit (*nous*) of Jesus.<sup>22</sup> Apollinarianism was rejected by the Ecumenical Council of Constantinople (381) as well as by regional councils in both Alexandria (378) and Antiochia (379). More than anyone else in the latter half of the fourth century, the Cappadocian Fathers (in particular Gregory of Nazianz and Gregory of Nyssa) confronted this position of Apollinarius.

The theological reason for the rejection of Apollinarianism comes to the fore in the famous principle stated by Gregory Nazianzus (c. 330–390) in his *Epistola* 101.32:

“For that which he [the divine Logos] has not assumed (*aproslēpton*) he has not healed (*atherapeuton*), but that which is united to his Godhead (*ho de henōtai tōi theōi*) is also saved (*sōzetai*).”<sup>23</sup>

The point being, that if Logos did not assume the full humanity of Jesus, the human rationality-and-will of the First Adam, the initiator of sin, could not be redeemed by the coming of the Second Adam. Gregory Nazianzen, therefore, argued that the divine Logos could not supplant the ordinary human rationality of Jesus. Rather, the Logos adopted a fully human nature, including a human body, spirit and soul.

While Gregory’s rejection of Apollinarianism was born out of a soteriological concern, his own positive agenda was at once soteriological and ontological in scope. He thus argued that the divine Logos (“Word” or “Thought”) lives comfortably together with human rationality, without the one cancelling the other. God does exactly *not* exclude humanity, just as humanity does *not* exclude God.

<sup>21</sup> L. AYRES: *Nicaea and its Legacy*, 188–191 (on Basil’s *Epistula* 361 to Apollinarius).

<sup>22</sup> See C. BEELEY: *The Unity of Christ*, 176–179.

<sup>23</sup> The Greek text in GRÉGOIRE DE NAZIANZE: *Lettres Théologiques*, 50. English Translation in E. R. HARDY (Ed.): *Christology of the Later Fathers*, 218.

“Keep, then, the whole man (*anthropon holon*), and mingle Godhead (*mixon tēn theotēta*) therewith that you may benefit me in my completeness (*teleōs*)”.<sup>24</sup>

The central question here is what could be meant by *mixis* between divinity and humanity? For as we shall see in a while, this term was not just used by exception, or as something accidental to Gregory’s argument. In fact, the idea of mixture (*mixis*) takes centre stage in the work of Gregory of Nyssa (c.335–c.395) as well, often in combination with the more technical Stoic terms of ‘blending’ or ‘interpenetration’ (*krasis*), even sometimes ‘thorough interpenetration’ (*anakrasis*).

These ideas of *mixis* and *krasis* have precedents both within Aristotelian and Stoic philosophy, and eventually received different interpretations between the Peripatetics and the Stoics. Let us therefore take a look at what *mixis* and *krasis* were usually taken to mean in the two ancient schools of philosophy. My aim is hereby not to assume that the Cappadocian Fathers secretly or openly adopted specific Aristotelian or Stoic ideas. They may not have known about the specific Stoic provenance of the philosophical ideas that they used in their Christological ontology. It may well be (and perhaps even more likely) that such concepts were in the air in their philosophical culture, so that they took them to be common sense ideas for immediate use within theology.<sup>25</sup> Be that as it may, the concept of *mixis/krasis* offers a profound precursor for the contemporary proposal of deep incarnation.

## 6. Mixis and krasis in Aristotelian and Stoic Cosmology

In *De generatione et corruptione* I, 10 (327a–328b) Aristotle offers his account of bodily mixtures.<sup>26</sup> The context for his deliberations is three different aspects of the emergence and passing away of material things. The first aspect concerns the material constituents of things emerging (I, 6), the second the distinction between the active and the passive aspects of reality (I, 7–9), and the third the possibility of a mixture of the elements (I,10). The general point is that a mixture (*mixis*) differs both from coming-to-be (*genesis*) and from passing away (*phthora*). A burning wood, for example, is not a *mixis* since it leads to the destruction of the wood through the fire (327b 12–14). Moreover, a mixture must be something local in nature. Whereas the presence of material elements, and the distinction between active and passive is universal, a *mixis* cannot be universal in

<sup>24</sup> GREGORY OF NAZIANUS: Epistola 101.36. (=GREGORY OF NAZIANUS: Epistola 101, 52; Text transl. in E. R. HARDY (Ed.): *Christology of the later fathers*, 219.)

<sup>25</sup> In what follows, I’m indebted to I. TORRANCE: *Chemists or Terminologists*, 129–132.

<sup>26</sup> Text and translation of *De gen. I*, 10 in ARISTOTLE: *On Sophistical Refutations*, 252–263.

nature. What Aristotle has in mind is obviously concrete chemical mixtures, though he also explicitly criticizes

“the theory of those [who hold that] formerly all things were together and mixed (*memichthai*); for everything cannot be mixed with everything, but each of the ingredients must originally exist separately, and no property can have a separate existence” (327b 20–24).

Aristotle, however, opens a small door for a co-presence of things in a mixture insofar as something can be potentially present (*dynamai*) whereas other things can be more strongly actualized (*energeiai*).

Moreover, Aristotle makes an important distinction between a composition of elements in terms of a *synthesis*, and in terms of *mixis* or *krasis*. In both cases, the composition presupposes already existing elements, without constituting a being on its own.<sup>27</sup> In a *synthesis*, however, we are dealing with a mere aggregation of distinct elements, as, for example, when grains of barleys are mixed up with grains of wheat (328a 2–5). However, this will not constitute a genuine blending (*krasis*) or mixture (*mixis*) (328a9–10). For a mixture is something thoroughly homogeneous (*homoiomeres*), that has a certain uniform quality. Thus, to have a mixture, the relationship must be balanced between the blended elements. If it leads to the dominance of one element over the other, the consequence is a destruction (*phthora*) of the subordinate element, such as when one drop of wine spills into 10.000 measures of water, and subsequently dissolves (*metaballei*) (328 a 26–28).

The only possibility for a blending, Aristotle argues, is in the rare cases where some middle way is reached between the energetic powers of the two ingredients:

“But when there is some sort of balance between the ‘active powers’, then each changes from its own nature into the predominant ingredient, without, however, becoming the other but something between the two with common properties (*metaxu kai koinon*)” (328a 29–32).

As an example, Aristotle points to liquids as the most mixable among bodies, since they are the most modifiable in form, and hence the most receptive for the activity of other forms. The only other example he offers is tin and copper, where the tin almost disappears, giving only its color to the copper (328b 8–13). (The mixture that Aristotle has in mind is probably bronze which typically consists of 88% copper and 12% tin). Yet, Aristotle also believes that something like this can

<sup>27</sup> See Harold H. Joachims commentary in ARISTOTLE: On coming-to-be and passing-away, 176–177: “From the point of view of Aristotle’s general logical theory, *mixis* falls under the head of Attribute (*pathos*). It is an ‘adjectival’ whose ‘existence’ is its inherence in something other than itself as the subject of which it is predicable or the substance of which it is a property. Its *esse* is *in esse*, its *einai* is *huparchein*.”

happen in other chemical cases. His conclusion, then, is that a “mixture is the union (*henōsis*) of ‘mixables’,” when they have undergone alteration (*aloiōthetōn*)” (328b 22–23). In a mixture not only is there a union but an alteration as well; however, the elements cannot be united in such way that the dominant part eradicates the weaker part; some property of the weaker element must be retained. The general point is here that the constituents carrying the mixture remain unaltered in the result. But as argued by Harold H. Joachim,

“The character of the compound is neither  $x$  nor  $y$ , nor  $x + y$ ; but an intermediate something,  $z$ , which participates in the characters of both constituents or results from the cooperation of both in a tempered and moderated form”.<sup>28</sup>

What Aristotle has in mind is something like a process of emergence, based on chemical compounds that are only latently (or ‘potentially’) present in the mixture. A *mixis*, within the context of Aristotelian metaphysics, has a lower level of being or actualization than prior to combining the elements in the *mixis*. Still, something new appears in which the fundamental elements are sustained.

Let us now turn back to Gregory Nazianzen’s argument. Aristotle’s idea of retaining the qualities of the weaker part does find some analogue in Gregory’s view of incarnation. Also here it is quintessential that the divine Logos does not simply destroy the human person but rather ‘blends’ humanity and divinity without fusing them into a third chimera and without separating the Logos (who is *homoousios* with God the father) from the fullness of the human nature, but rather “mixing” them. However, the limit of the Aristotelian account is also evident. After all, the context of Aristotle’s account was the concrete chemical *mixis* between two local ingredients, be it the aggregate of beans and wheat, the fusion of wine and ocean, or the more balanced *mixis* that we find in bronze. Moreover, the Aristotelian account seems to focus on *mixis* as a sort of general middle way (*meson*) between the pre-existing elements.

Let us then proceed to the Stoic account of blending and interpenetration (*krasis*) and compare this with Gregory’s view of incarnation. Here it appears that Stoic cosmology provides a more congenial basis for Gregory’s Christological reflections. First, the Stoics had in mind a co-extensive inherence of two elements within a general metaphysical scheme, including central concepts such as the universal Logos and the universal Pneuma. Secondly, the Stoics argued that a third form of mixture exists, in addition to a mere aggregation or indiscriminate amalgam. As reported by Plutarch, the Stoics insisted that

<sup>28</sup> Harold H. Joachim’s commentary in ARISTOTLE: On coming-to-be and passing-away, 180.

“the constituents must come to be in one another, and the same thing must both be enveloped by being in the other and by accommodating it envelop it.”<sup>29</sup>

Here the idea of mutual co-inherence is central. It should be added that the Platonist Plutarch was himself highly sceptical about this possibility. So was also Alexander of Aphrodisias from the Peripatetic school of Aristotle, who nonetheless gave the most elaborate exposition of the view of the Stoics, represented by Chrysippus. Alexander thus reports that the Stoics (like Aristotle, we may add) distinguished between a mere aggregate which comes about through the physical juxtaposition of discrete bodies, being only in an external bodily contact with one another (*parathesis*, like Aristotle’s *synthesis*), and a fusion (by the Stoics called *synchysis*), in which one element destroys another element. According to Alexander, however, the Stoics also argued for the existence of a third form of mixture, called *krasis*. Let us hear Alexander’s paraphrase of the Stoic position:

“Other mixtures occur, he [Chrysippus] argues, when certain substances and their qualities are mutually coextended through-and-through (*sygkysein di holōn*), with the original substances and their qualities being preserved in such a mixture (*sōzein en tē mixei*); this kind of mixture he calls specifically ‘blending’ (*krasis*); ... For the capacity to be separated (*chōrizestai*) again from one another is a peculiarity of blended substances, and this only occurs if they preserve their own natures in the mixture.”<sup>30</sup>

As understood by Alexander, this ‘holistic’ view presupposes the Stoic view that the whole world

“is unified by a breath (*pneuma*) which pervades it all, and by which the universe is sustained and stabilized and made interactive with itself.”<sup>31</sup>

This Stoic breath is ultimately at one with the Stoic *logos* of the universe, the former designating the more material, the latter the more cognitive aspects of one and the same cosmos. However, Chrysippus also, according to Alexander, gave many concrete examples of the coextensiveness of blended yet constitutively distinct bodies, such as frankincense and air, gold and other metals, soul and body, fire and iron.<sup>32</sup> Backed up by the empirical cases of gold and frankincense, they argued that the idea of *krasis* should be taken as a common-sense notion far from anything paradoxical,

<sup>29</sup> PLUTARCH: On common conceptions, 1078B–D (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers, Vol. 1, 291–292).

<sup>30</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS: On mixture, 216,14–218,6 (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers, Vol. 1, 290. Original text in A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers Vol. 2, 289).

<sup>31</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS: On mixture, 216,14–218,6 (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers, Vol. 1, 290).

<sup>32</sup> See ALEXANDER OF APHRODISIAS: On mixture, 216,14–218,6 (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers, Vol. 1, 290–291).

“Since all this is so, they say there is nothing remarkable in the fact that certain bodies, when assisted by one another, are so mutually unified through and through that while being preserved (*sōzomenai*) together with their own qualities they are mutually co-extended as wholes through and through, even if some of them are small in bulk and incapable by themselves of spreading so far and preserving their own qualities.”<sup>33</sup>

The Cappadocians certainly did not share the Stoic idea of a purely material universe. Rather, they aligned themselves with the Platonic view of the universe as comprising both a sensible world (*kosmos aisthetikos*) and a spiritual world (*kosmos noētos*). However, against Platonism, they insisted on the ontological distinction between the three *hypostaseis* of the revealed divine Father, the divine Son, and the divine Spirit, and the *ousia* of the divine life, which is forever beyond human comprehension. In the framework of their cosmic Christology, however, the Cappadocians also attributed (much like the Stoic concept of providence or *pronoia*) to the Son and the Spirit the task of creating, sustaining and ordering the universe as a whole, while the Father is the forever transcendent source of created beings.<sup>34</sup>

On the whole, we see a persistence (acknowledged, or not) of Stoic motifs in the Christian tradition, both regarding the strong notion of divine providence, and the idea of a world-embracing *krasis* which retains the distinctions between active (divine) and passive (creaturely) principles. Below we will see how the motif of the co-extensiveness of the human soul and the human body plays a prominent role in Gregory of Nyssa’s Christology. The idea of a co-extensiveness of full humanity and full divinity in the embodied Logos of Jesus Christ makes use the same idea of a thorough blending or interpenetration (*anakrasis*).

Even the Stoic example of the unity of fire and iron is routinely taken up by the Christian theologians.<sup>35</sup> Here a comparison between the Stoic and the Aristotelian notion of fire is telling. When Aristotle was discussing the case of fire in *De generatione*, he argued that fire “heats not only when it is in contact (*thermainai*) with something, but also if it is at a distance (*apothēn*)” (327a 4–6). In the context of *mixis* he therefore used fire as an example of destruction, not of a balanced *mixis*. Alexander, by contrast, reports about the Stoic view:

“they say that fire as a whole passes through iron as a whole while each of them preserves its own substance. Of the four elements they say that one pair, fire and air, which are rare, light, and tensile, pass as wholes through the other pair, earth and water, which

<sup>33</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS: On mixture, 216,14–218,6 (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers, Vol. 1, 291).

<sup>34</sup> See BASILIUS: De Spiritu sancto 16, PG 32, 134–143.

<sup>35</sup> See BASILIUS: De Spiritu sancto 16.8, PG 32, 136.

are dense and heavy and lack tension, both pairs preserving their own nature and continuity.”<sup>36</sup>

For Christians, such cosmological doctrine could no longer be seen as the ultimate explanation of God’s way of conjoining with the material world of creation. For them, the triune life of the Father, the Son, and the Holy Spirit constituted the ground, the order, and the telos of the created universe.<sup>37</sup> Seen from one angle, the Stoic notion of *krasis* was transposed into a Christian theology; seen from another angle, the examples of *krasis* such as fire and iron were demythologized from being metaphysical elements to become helpful analogies to the workings of the living triune God in the visible universe, known from ordinary experiences.

## 7. Christ across the universe: The argument of Gregory of Nyssa

Let me take the case of Gregory of Nyssa as an orthodox theologian who exemplifies how Stoic concerns survived even among neo-Platonizing theologians when explaining the way in which the divine Logos was operative when conjoining the world of creation.<sup>38</sup> The Logos is permeating the universe from the highest to its lowest forms, while respecting and “saving” the distinctiveness of the world of creation, both with regard to the universe as a whole and with respect to its particular beings. For Gregory, as well as for other fathers of the Church, the importance of philosophy was not least mediated by cosmology. In Gregory of Nyssa, physics provides the entry for his metaphysical considerations about God and humanity.<sup>39</sup>

Let us also remind ourselves that the contemporary Platonism was not only a potential ally of Christianity, but even more so a foe. As late as in 359, when Gregory was a young man, Emperor Julian had mobilized Platonists in his rage against the Christians. Moreover, Plato’s own dialogues, apart from the *Timaios*, were hardly known by the Christian writers of the fourth century. What was called Platonism at that time was mostly some version of the Neo-Platonism of Plotinus (204–270). The latter’s *Enneads*, in turn, were mostly known through the edition

<sup>36</sup> ALEXANDER OF APHRODISIAS: On mixture, 216,14–218,6 (=A. LONG/D. N. SEDLEY: The Hellenistic Philosophers Vol. 1, 291).

<sup>37</sup> See BASILIUS: De Spiritu sancto XVI, PG 32, 136B refers to the Father as the *prokatakrtikē aitia*, the Son as *deemiourgikē aitia*, and the Spirit as the *teleiōtikē aitia*.

<sup>38</sup> In this section, I use elements of an earlier essay, N. H. GREGERSEN: The Idea of Deep Incarnation, 319–341.

<sup>39</sup> See H. DÖRRIE: Gregors Theologie, 30: „[D]ie Physik ist die Eingangshalle zur Metaphysik. Diesem Postulat ist Gregor gefolgt“.

with commentaries by his student Porphyry (234–305) who had produced no less than 15 books under the title, *Against the Christians*. On this background, Gregory would hardly have been at ease with a designation of his Christian theology as being simply “Platonic” in orientation.

In his *Great Catechism*, written between 381 and 387, Gregory assumed that the spiritual and sensible worlds have distinct and even adverse qualities. The main thrust of his argument, however, was to show that the two realms continuously permeate one another within the one world of creation, and that the material world was as close to God as the noetic world. For sure, the manifold world of sensible things differs in nature from the cohesive unified world of noetic relations, but according to Gregory sensible things cannot but participate in a spiritual order. This was fully in line with a good Platonic conception of *methexis*, participation. (An analogy in modern physics would be the idea that all things in the empirical world participate in a world of mathematical relations, sometimes expressible in universal laws of nature). Nothing sensible can exist apart from its relation to the noetic world of orderliness and beauty, in which every single existent has its harmonious place. As put by Gregory of Nyssa,

“owing to the Divine wisdom, there is an admixture (*mixis*) and interpenetration (*anakrasis*) of the sensible with the intellectual department, in order that all things may equally have a share in the beautiful, and no single one of existing things be without its share in that superior world.”<sup>40</sup>

Here again, we meet two technical terms closely aligned to a Stoic cosmology (*mixis* and *krasis*) together with the more general term of a cosmic *harmonia*. In Stoicism, too, human beings were given a privileged position by virtue of their rational capacities. In Gregory’s view, the privileged place of humanity is derived from the fact that Adam – unlike the angels – was taken from the dust yet inspired by the divine Spirit which was breathed into the nostrils of Adam (Gen 2:7). For Gregory, this story of the Garden exactly reflects the divine plan of salvation (*oikonomia*) to the effect that through human beings

“the earthy might be raised up to the Divine, and so a certain grace of equal value (*homotimon*) might pervade the whole creation, the lower nature being mingled with the supramundane (*pros ton hyperkosmion sugkirnamenēs*).”<sup>41</sup>

Human beings are thus privileged exactly by combining the aesthetic and noetic worlds within the microcosm of the human person, or *hypostasis*. According to Gregory, it was this comprehensive status of human beings, at once corporeal and spiritual, which enticed the envy of the fallen angels, who were creatures in

<sup>40</sup> GREGORY OF NYSSA: *Great Catechism*, 480; Greek Text in GRÉGOIRE DE NAZIANZE: *Discours catéchétiques*, 172.

<sup>41</sup> GREGORY OF NYSSA: *Great Catechism*, 480; Greek Text in GRÉGOIRE DE NAZIANZE: *Discours catéchétiques*, 174.

possession of a wealth of knowledge but without a firm ground in God's sensible creation.

This, of course, reflects a mythological world-picture that can hardly be translated into contemporary thinking. Nonetheless, Gregory's concept of God's entrance into the human sphere of frailty and bodiliness may entail important clues for formulating a contemporary theology of matter, today seen as a unity of mass, energy, and information.<sup>42</sup>

Gregory is probably the first Christian thinker who claimed that God is infinite reality, and hence must be equally close to the material as God is to the spiritual world.<sup>43</sup> Earlier theology, such as the theology of Origen, followed the intuition of Greek philosophy that God, being perfect, must be anything but infinite; for him, the infinite (*to apeiron*) suggests something amorphous which by nature cannot be rational, since it escapes clarity and definition.<sup>44</sup> We find the same logic in Aristotle: while primal matter is boundless, the divine nature must have a distinct form, that is, be finite. By contrast, Gregory of Nyssa argues that God is infinite, and hence remains a mystery for any finite knower. In the everlasting life of resurrection, finite beings will participate fully in the divine life, endlessly proceeding "from glory to glory" into the fathomless depth of divine existence, without ever comprehending divine nature.<sup>45</sup>

However, with regard to human existence in the blood and flesh of the present aeon, the new emphasis on divine infinity has important consequences. For now it can be maintained that God is as close and as distant to the mundane world of flesh as God is to the higher spiritual world:

"For that which is absolutely inaccessible [the divine mystery] does not allow access to some one thing [such as spiritual beings] while it is unapproachable by another [such as embodied beings], but it transcends all existences by an equal sublimity. Neither, therefore, is the earth further removed from this dignity, nor the heavens closer to it, nor do the things which have their existence within each of these elemental worlds differ at all from each other in this respect, that some are allowed to be in contact with the inaccessible Being, while others are forbidden the approach."<sup>46</sup>

<sup>42</sup> See N. H. GREGERSEN: *The Triune God*, 103–118.

<sup>43</sup> See E. MÜHLENBERG: *Die Unendlichkeit Gottes*. An alternative to Mühlenberg's hypothesis can be found in A.-K. GELJON: *Divine Infinity*, 152–177.

<sup>44</sup> See ORIGENES: *De Principiis*, II.9.1: „Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit.“ Likewise, in ORIGENES: *Contra Celsum* IV, 63 Origen argues that evil is something undefinable. By contrast, God also created the good creation according to "number and measure" (*numero et mensura*), cf. *Wisd.* 11:20. Origen interpreted "numbers" to relate to the rational beings, the *rationales creaturae* or *logikoi*, whereas "measure" was taken to refer to bodily matter, *materia corporalis*, as a field of potentiality for new beings, primed by divine providence for the future needs of salvation.

<sup>45</sup> See, for example, GREGORY OF NYSSA: *The Life of Moses*.

<sup>46</sup> GREGORY OF NYSSA: *Great Catechism*, 497.

Hence it is not the case that angels (or what Origen would have called the pure spiritual beings, *logikoi*), are any closer to God than embodied beings. Rather, God shares his own being with human beings (and other creatures) in their bodily existence no less than in their spiritual life.

From this infinity-based conception of God's being and presence, Gregory can now argue that the incarnation of the divine Logos in Jesus is far from being a paradox. Rather, it reveals what he calls "the logic" of divine love; embodiment itself is a mark of divine benevolence and love towards human beings, since all of God's creation is created as good, that is, for a good purpose. In line with Athanasius, Gregory speaks of God's *philanthropía* towards humankind.<sup>47</sup> Moreover, it is this philanthropic love of God that explains the event of incarnation in time and space.

"That Deity should be born in our nature, ought not reasonably to present any strangeness to the minds of those who do not take too narrow a view of things."<sup>48</sup>

On the contrary, it follows a logical order: "He who was pouring Himself into our nature should accept this commixture [of divine and human nature] in all its accidents."<sup>49</sup> For only so can the divine nature genuinely penetrate into the human nature, which is defiled by sin and weakness, cleanse it from within and out, and heal the human nature also in and through the fragility of bodily decay. "Where the disease was, there the healing power attended," as Gregory argues.<sup>50</sup>

Gregory's views reflect more general Christian views on incarnation, not least in the wake of the approach of the two horizons of the Nicene Christology: becoming human and becoming flesh – not the one without the other. However, Gregory's insistence on a philosophical notion of divine infinity offers new resources, particularly when combined with the Athanasian assumption of God's philanthropic concern for human beings. On this twofold basis, Gregory can argue that the incarnation of the divine Logos/Wisdom does not involve any philosophical contradiction. On the contrary, the "commixture" (*katamixis*) of God and humanity, of infinite God and finite creation, is to be seen as a "logical" consequence of the fact that the immensity of God is informed by a philanthropic love that prompts God to unite himself with human nature to the effect of healing the sensible world, thus bringing embodied human beings into the *koinonia* of God's Trinitarian life.

There is, so to speak, room in God. Such spatial imagery is theologically legitimate, if it is not taken as a designation of a God located somehow alongside the

<sup>47</sup> See GREGORY OF NYSSA: Great Catechism, 487, 491; see already ATHANASIUS: On the Incarnation, ch. 4.2.

<sup>48</sup> GREGORY OF NYSSA: Great Catechism, 494–495.

<sup>49</sup> GREGORY OF NYSSA: Great Catechism, 496

<sup>50</sup> See GREGORY OF NYSSA: Great Catechism, 497.

world (or on top of it). Only if it is understood that God *is* roomy in the sense that divine activity constantly radiates into the heart of a material world is it theologically legitimate. In this manner, Athanasius' emphasis on the body of Christ (*sarx*<sup>meaning1</sup>) as being part of the macrocosm (*sarx*<sup>meaning3</sup>), and Gregory's infinity-based concept of God may be seen as laying the groundwork for interpreting the entry of Logos in Jesus as a "deep incarnation." By assuming a human body and form, Christ is personally present in the whole realm of sensibility *and* of rational beings, thus present for non-human *and* human beings, who are accepted and transformed by the creative and salvific economy of Jesus Christ. Nota bene: The interpenetration between God and humanity in Christ takes place while *saving the distinctiveness* of divinity and humanity, of creator and creature. This raises the wider question as to the relation between the Christology of the Cappadocians and that of the Chalcedonian Formula of 451.

## 8. The doctrinal status of Chalcedon 451

In 451, the Council of Chalcedon issued its famous Christological "definition" of the two natures of Jesus Christ united in the one person of Jesus Christ, the Son of God incarnate:

"We teach the confession of one and the same Son, our Lord Jesus Christ: the same perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly humanity, of a rational soul and a body; consubstantial with the Father as regards his divinity, and the same consubstantial with us as regards his humanity; like us in all respects except for sin; begotten of his Father as regards his divinity, and in the last days the same [born] for us and for our salvation from Mary, the virgin God-bearer, as regards his humanity; one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, acknowledged in two natures which undergo no confusion (*asygkytōs/inconfuse*), no change (*atrep-tōs/inconvertibiliter*), no division (*adiairetōs/indivise*), no separation (*achōristōs/insegregabiliter*); at no point was the difference between the natures taken away through the union, but rather the property (*idiotētos/proprietas*) of both natures is preserved and comes together into a single person and a single hypostasis; he is not parted or divided into two persons, but is one and the same only-begotten Son, God, Word, Lord Jesus Christ."

Putting this Formula in context, its preamble explains that "the primary authority shall belong to the exposition" in the Nicene symbol of 325, including its amendments in the Council of Constantinople 381. These symbols "should have been sufficient," the preamble states, had it not been for the erroneous teachings of monophysitism (Eutyches) on the one hand, and the idea of a duality of sons

(Nestorius), on the other.<sup>51</sup> Accordingly, the Chalcedon Formula is not presented as a first-order creed, by which Christians confess and hand over themselves to God, but as a doctrinal statement within the boundaries of the Nicene orthodoxy. As pointed out by Lorenzo Perrone,

“[I]n fact there is no doubt that the place of the dogma of Nicaea, with its complement in Constantinople I (381), was always perceived as quite different both by the Church and by theologians. The reason is that the dogma of Chalcedon was not properly speaking a ‘symbol’ but rather a ‘definition’ (*horos*), intended to confirm and make more specific the content of the second article of the Nicene-Constantinopolitan Creed.”<sup>52</sup>

This is not to say that the Chalcedonian *horos* (Latin: *definitio*) does not have a descriptive aim regarding the full divinity and full humanity of the one concrete person of Christ (*prosopon/hupostatis*). However, today’s standard English understanding of a “definition” as a sufficient and near-complete description goes far beyond the intention of the Chalcedonian *horos*. There is nothing all-encompassing in a *horos*, meaning a ‘boundary’ within which orthodox Christology has to move but also an open-ended ‘horizon’ for further explication. As such, however, the Chalcedonian ‘pattern’ is not merely a second-order rule for theological thinking but is also making ontological claims about the full divine presence and the full humanity of the person of Jesus Christ.<sup>53</sup>

As rightly phrased by Karl Rahner, the Chalcedonian Formula was not so much the final settlement of Christological reflection as it was the beginning of Christological reflection; it may even more pointedly be described as a transitional stage.<sup>54</sup> Indeed, the Chalcedonian Formula gave rise to new controversies within the orthodox mainstream about whether the one person of Jesus Christ had one or two wills, a human and a divine. The dogma of dyotetism promoted in the Council of Constantinople 680–81 may thus more rightly be seen as the end of conciliar Christology.

Eventually, neither 451 nor 680–681 put a stoppage to further Christological reflection. One central issue concerns the communication of characteristic properties (*communicatio idiomatum*) between the divine and human nature in Christ. Another central issue (not addressed at the Chalcedon Council) concerns the relation between human nature and the wider cosmos. These discussions continued throughout the Middle Ages and the Reformation era, and are still today live issues for theological reflection.

<sup>51</sup> Text in H. DENZINGER/A. SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum*, 106–108; my trans., compare R. NORRIS: *The Christological Controversy*, 156–157.

<sup>52</sup> L. PERRONE: *Dogma of Chalcedon*, 415.

<sup>53</sup> See S. COAKLEY: *What Does Chalcedon Solve*, 149–151, 160–163; from a contemporary perspective, of course, one can choose to see Chalcedon as a second-order rule only.

<sup>54</sup> See K. RAHNER: *Chalcedon*, 3–49, and S. COAKLEY: *What Does Chalcedon Solve*, 162.

## 9. Gains and open-ended questions in the Chalcedonian Formula

Let us now take a look at some of the most important Chalcedonian decisions, and discuss them from a systematic perspective. I begin by pointing to some of its *substantive gains* and *open-ended questions*. In the concluding section, I discuss the *perspectives that were lost* in the fire, especially the aspects of cosmic Christology so essential to both Athanasius and Gregory of Nyssa.

I begin with the *gains*. In its preambula, Chalcedon states that it will say nothing new about the divinity of Christ than already said in the Nicene symbol. Chalcedon, however, adds an important new perspective regarding the humanity of Christ when speaking of his two-fold *homoousia/consubstantia*: “consubstantial with the Father as regards his divinity, and the same [person] consubstantial with us as regards his humanity.”

Furthermore, the full humanity of Jesus is explicated as a humanity consisting of “a rational soul and a body.” Without addressing the inner relationship between body and soul in the humanity of Christ, Chalcedon sets up a doctrinal bulwark against the “Logos-plus-sarx” Christology of Apollinarius. At this point, Chalcedon absorbs the previous theological work done by the Cappadocian Fathers, especially the two Gregories, and raises it from the level of theology to dogma. Accordingly, the Chalcedonian Formula speaks – again in balance – about Jesus Christ being “perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly humanity”.<sup>55</sup> Here again, the Chalcedonian Formula expands the perspective from the divinity of Christ to his true humanity. This is the first gain of the Chalcedonian Formula.

The Chalcedonian Formula, however, does not speak only in an adverbial form of divinity and humanity being fully present and operative in Christ as verily God (*vere deus*) and verily human (*vere homo*). Chalcedon also proceeds from such adverbial characterizations to the language of natural substances (*phuseis/naturae*): the one hypostatic person exists “in two natures”. Such nature-

<sup>55</sup> It should be noted that the insistence on the full humanity of Christ was also a primary concern of Nestorius who argued for a strict separation between divine and human nature, only coming together by an association of wills. In order to safeguard distance, Nestorius criticized the notions of *krasis* and *mixis* so central to the Christology of the Gregorians, and to the Christology of Cyril of Alexandria, his contemporary opponent. Nestorius argued (like Aristotle) that mixture would lead to an annihilation of the human characteristics of Jesus. See J. MCGUCKIN: Saint Cyril, 131: “For Nestorius all Christological language applying the term ‘misis’ was irredeemably Apollinarist. In this rigid attitude he apparently had failed to notice that Gregory of Nazianzen’s anti-Apollinarist writing had applied the term.”

language was part of the philosophical and theological vocabulary of the ancient church, now transported from their contemporary theology into dogma. This slide from adverbs to substances belongs to the *ambivalent legacy* of the Chalcedonian Formula, as we will see.

In its own historical context, however, the nature-language was imported for deep theological reasons. Its point was to say that the coming-together of the divine and the human in the incarnate Son was a *real union* (hence ‘physical’), grounded in the prior divine will of unification, and not merely a *moral union* (an ‘association’), emerging from the good moral decisions of Jesus the man. This doctrinal intention of the two-nature Christology should be borne in mind, even if Chalcedon’s two-nature doctrine is found wanting in several respects.

Chalcedon thus raises many *open-ended questions*. For example, it does not specify the characteristics of the “divine nature” respectively the “human nature”, and it does not tell us anything about their interrelation in the concrete person of Christ.<sup>56</sup> Moreover, apart from the insistence on a “rational soul and body” Chalcedon is silent about the scope of human nature. What is the relation between the concrete incarnate story of Jesus Christ (sarx<sup>meaning1</sup>) and the wider world of creation (sarx<sup>meaning3</sup>), including sun and rain, birds and lilies, grass, weed and flowers, children, donkeys and horses – all elements of creation playing a central role in the gospel stories? Finally, when it is specified that Jesus was “like us in all respects except for sin” (cf. Heb 4:15), how then does the Christ who was himself without sin relate to the world of sin in which he was living (sarx<sup>meaning2</sup>)? It is not easy to imagine how the abstract noun, “the human nature,” can be translated so as to encompass the concrete life-story of Jesus, characterized by his moving around in natural and social space, and by his poignant preaching and parables.

Quite a few modern theologians have expressed worries about the two-natures language of Chalcedon. Let me take Wolfhart Pannenberg as an articulate example of this concern:

“Vere deus, vere homo is an indispensable statement of Christian theology. Nevertheless, the notion asserted by the two-natures Formula of two substances coming together to emerge as one individual is problematic. On this point the Chalcedonian decision merely shared the general problem of its contemporary theological situation. Chalcedon probably did not intend to go beyond the Formula of Irenaeus that it wanted to interpret.”<sup>57</sup>

This general worry about substance language in Christology can take different forms. We find an early criticism of nature-language in § 96 of Friedrich Schleiermacher’s *Der Christliche Glaube* (1831<sup>2</sup>), in which Schleiermacher reminds his readers of the unbiblical status of the two-natures doctrine before he proceeds to

<sup>56</sup> See S. COAKLEY: What Does Chalcedon solve, 162.

<sup>57</sup> W. PANNENBERG: Jesus – God and Man, 285.

his principal criticism: “The expression ‘nature’ is used indifferently for the divine and the human.” Schleiermacher asks whether it is legitimate to bring together divinity and humanity

“under any single conception, as if they could both be more exact determinations, coordinated to each other, of one and the same universal.”<sup>58</sup>

Subsuming divinity and humanity under the same umbrella of ‘nature’ implies, to Schleiermacher, that the two natures meet one another at the same level, while tacitly presupposing a predefined contrast between divinity and humanity.<sup>59</sup> As we have seen above, however, the central notion of the eternal divine love for humankind (*philanthropia*) in Athanasius and the Cappadocians suggests that “divine nature” does not stand in contrast to human existence but is exactly rooted in the prior divine unitive will of salvation. Nor are the divine and the human nature operating at the same level, if divinity, as argued by Gregory of Nyssa, is all-encompassing and infinite, while human beings are finite and locally defined.

One way of rescuing the Chalcedonian two-natures language is by giving a richer and more active meaning to the concept “nature.” A nature, it may be said, involves a “will” and a “principle of activity” specific to this or that particular nature. For example, only a “divine nature” is capable of creating out of nothing, of redeeming what is otherwise irredeemable, and of resurrecting from the dead. Likewise, a human nature has other operational capacities, including a capacity to sin (or not sin), a capacity for praying (or not asking for help), a capacity for change, whereas human nature does not have the capacity of self-redemption (in relation to *sarx*<sup>meaning2</sup>), or of overcoming the conditions of dissolution and death (in relation to *sarx*<sup>meaning3</sup>). Arguing on this line, the Sixth Ecumenical Council at Constantinople 680–81 rescued the two-nature Christology of Chalcedon by declaring the two-wills doctrine (*dyoteletism*), saying that each nature – divine and human – involves a particular will (*thelēsis*) and hence a distinctive principle of activity (*energeia*). In the hypostatic person of Jesus Christ, “each nature will and performs the things that are proper to it in communication with the other” – and does so in order to save the human race.<sup>60</sup>

A more precise meaning of what is meant by ‘nature’ is thus to be reaped from the concrete interaction between divine ‘nature’ and human ‘nature’ in the

<sup>58</sup> F. SCHLEIERMACHER: *The Christian Faith*, 392

<sup>59</sup> So also, from a historical perspective, R. NORRIS: *Chalcedon Revisited*, 154.

<sup>60</sup> See N. TANNER: *Decrees of the Ecumenical Councils*, 129–130. See also the Artikel from Timothy Pawl in this Volume: T. PAWL: *The Metaphysics of the Incarnation*, 137. As pointed out by Pawl, the implication of this view is that the term “will” in the case of Christ can refer to the one person of Christ, to the two natures, or to the general faculties of the two natures (see T. PAWL: *The Metaphysics of the Incarnation*, 140).

hypostatic union of the one person of Jesus Christ. This means, in effect, that the relatively open and undefined concept of ‘natures’ can find a conciseness and definition only in the concrete person of Jesus. Here we come to the most innovative formulations of Chalcedon: The two natures of Christ at play in the incarnational process undergo

“no confusion (ἀσυγχύτως/inconfuse), no change (ἀτρέπτως/inconvertibilter), no division (ἀδιαρέτως/indivise), no separation (ἀχωρίστως/insegregabiliter).”

Observe that here again the adverbial aspects come to the fore (in the Greek and Latin texts), thus referring to the manner in which the two natures behave and operate together. They are neither confused into a third amalgam, nor are the two natures separated from each another.

Often these Chalcedonian formulations are presented as smacking from an unsatisfying compromise between the Antiochene tradition (arguing against a confusion of natures) and the Alexandrian tradition (arguing against the separation of natures). I suggest, however, that the intention of the Chalcedonian distinctions can be illuminated by going back to the difference between the Aristotelian and the Stoic concepts of *mixis* and *krasis*, laid out above. Aristotle’s chemistry-based view of mixture is certainly ruled out by the Chalcedonian Formula, since none of the natures (and their operations) are eliminated by their operative conjunction in the incarnate Son. The co-presence of divinity and humanity cannot be interpreted on the Aristotelian case of the balancing mixture of bronze, consisting partly of copper, partly of tin. Chemical analogues simply don’t work! What is conceptually perplexing, however, is the Greek text of the preambula to the Chalcedonian definition. Here, the terms “confusion” (*sygchusis*) and “mixture” (*krasis*) are used as synonyms, thereby associating both concepts with the monophysitic Christology that the Chalcedonian definition rightly wants to avert.<sup>61</sup>

As we have seen above, however, the Stoic concept of *krasis*, as adopted by the two Gregories, does not suggest any such confusing mixture, but rather insists that the proprieties of the two natures united in the hypostatic person are exactly preserved or “saved” in their particular characteristics. This Cappadocian view is fully consonant with the further explication of the Chalcedonian Formula itself:

<sup>61</sup> See H. DENZINGER/A. SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum*, 106; transl. by R. NORRIS: *The Christological Controversy*, 157. Observe that the Latin text only speaks against confusionem, leaving *krasis* untranslated. – On the perplexities on these passages, see also C. BEELEY: *The Unity of Christ*, 280–281, who points out that a principal denial of mixture would have made both Gregory Nazianzen, Cyril of Alexandria, and Augustine unorthodox.

“at no point was the difference between the natures taken away through the union, but rather the property (*idiotētos/proprietas*) of both natures is preserved and comes together into a single person and a single hypostasis.”

This being said, however, the concept of ‘properties’ is still left as undefined in the brief Chalcedonian Formula as the corresponding concept of ‘nature.’ At this point, the dyotetism of the Sixth Ecumenical Council 680–81 was again helpful, based on the work of Maximus the Confessor (580–662). What Maximus did was to bring back the Jesus story of the gospels into the center of Christological reflection. He addressed not only the general problems of the passibility versus impassibility of the divine nature, as already reflected upon by Athanasius and Cyril. He also attended to the particularities of the gospel stories, such as the story of Jesus in the Garden of Gethsemane. In *Opusculum* 6, he argues that Jesus was “like us” in knowing from within the fear of death before his crucifixion. In the Gethsemane prayer, “Let not what I will, but what you will prevail,” he ascribed to Jesus a human will (*thelēsis*) and a human desire for survival (*energeia*), but in the humanity of Christ there was no resistance to the divine will and energy. Through the painful agony of Jesus emerged “the ultimate concurrence of his human will with the divine will.”<sup>62</sup> Whether or not Maximus’ assumption of a “perfect harmony” (*symphuia*) between divine and human wills offers a fully satisfying view of the agonies of Christ in Gethsemane and on the cross is not my contention here, but his emphasis on the two wills in Christ shows how the distinction between the proprieties can be worked out in scriptural exegesis.

Importantly, Maximus also regained the cosmic perspective lost in the fires of Chalcedonian Christology. Still aligned with the dogmatic grid of the Chalcedonian Formula, he overcame the tendency of speaking of Christ from an internal two-natures perspective only. In order to understand the person *and* work of Christ, he views the world of creation as the arena of the transformative presence of Christ. Christ is the co-creator of the universe, and Maximus speaks of the embodied Christ in the cosmos at large, too:

“The Word of God and God will always and in all things accomplish the mystery of his embodiment (*ensomatōsis*).”<sup>63</sup>

Moreover, Gregory argues that the divine plan of salvation has its roots in the Triune God, so that the economy of salvation was from eternity willed and approved by the Father (*eudokia*), worked out by the Son himself (*autourgia*) and made real and accomplished by the cooperation (*synergeia*) of the divine Spirit.<sup>64</sup> The eternal Son was thus always destined to become human, and He was, is and

<sup>62</sup> ST. MAXIMUS THE CONFESSOR: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, 174.

<sup>63</sup> ST. MAXIMUS THE CONFESSOR: *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, 60.

<sup>64</sup> See T. TOLLEFSEN: *Saint Maximus the Confessor*, 101.

will henceforth be at work in his world of creation. In this respect, Maximus led the Chalcedonian Christology back to the twofold horizon of the Cappadocian Christology: the concrete incarnation in Jesus of Nazareth *and* the universal self-embodiment as the incarnate Logos. Not the one without the other!

#### 10. Concluding Perspectives: How to regain what was lost in the Chalcedonian fire

Let me begin by briefly wrapping up the argument so far, before I bring perspectives from deep incarnation into the discussion of Chalcedonian Christology. I started out by pointing to the two horizons of Nicene Christology: its focus on the salvation of the human race, and its cosmic scope. Athanasius worked out a coordination of these horizons insofar as the divine Logos assumes the concrete body of Christ as part and parcel of the macrocosm of God's own creation. While Athanasius spoke of an unbroken divine activity from creation into incarnation, he was less clear in his view of the humanity of Christ, and thus hardly able to give a satisfying assessment of the full divine assumption of humanity. The contribution of the Cappadocian Fathers was to remedy this weakness, and they did so by applying the concepts of *mixis* and *krasis* to the relation between Logos and humanity (Gregory of Nazianz) as well as the relation between Logos and the wider world of creation (Gregory of Nyssa). Programmatically, the Cappadocians argued for a 'blending' of divinity and humanity without a confusion of Logos and humanity respectively of Creator and creatures. Rather, they argued for God's respectful "preserving" and transformative "saving" of human and creaturely identities. I then went on to argue that the Chalcedonian Formula can best be understood in its historical context based on the Cappadocian interpretation of the personal union between the divine and human nature. While the Chalcedonian decisions only provide a transitional phase for conciliar Christology, it was the Sixth Ecumenical that preserved the best instinct of the Chalcedonian pattern, helped by the important work of Maximus the Confessor. He developed the model of the two wills of Christ in close contact with scriptural interpretation, and also rearticulated a new framework for a cosmic Christology, a horizon obliterated in the Chalcedonian Formula.

In my view, however, there is still a considerable route from conciliar Christology to contemporary approaches to Christology. The proposal of deep incarnation shares, with Patristic theology, its commitment to a 'high Christology' that understands incarnation as the result of a prior divine will of bringing humanity into divine life. Simultaneously, deep incarnation is also 'low' in materiality,

understanding the incarnation in Christ as an *assumptio carnis* (an assumption of flesh) as a necessary implication of the *assumptio hominis* in the one who became Jesus of Nazareth.

In the view of deep incarnation, the divine self-embodiment in Jesus the Christ is a process that takes up a particular time and a particular space. So far deep incarnation is fairly classical in orientation. Yet the identity of Christ – both divine and human – cannot be restricted to the categories of time and space (say, between year 1–30 in Galilea), if it is true that the infinite God became flesh in the life of Jesus. Here, deep incarnation is on common ground with Patristic Christology too. The argument goes as follows: *If* the incarnation of divinity took place, *then* there must be something prior to that particular history (the eternal divine will to fulfil the union between God and world) as there must also be something enduring about the incarnational process (in triune life) after the temporal event. The idea of incarnation, it seems to me, implies both a compression of the identity of the eternal Son of God within time and space (incarnation<sup>classical strict-sense</sup>), and a lifting up of the identity of the incarnate One into the eternal divine life in resurrection. Taken together, this entails the view that the identity of Jesus Christ as divine *and* human is both ubiquitous and ever-lasting – prior, in, and after the incarnational process.

Accordingly, deep incarnation presupposes not only a divine assumption of the “flesh” in the widest sense (sarx<sup>meaning1 & meaning3</sup>), but also a *twofold assumption*. The first assumption takes place in the process of incarnation of the eternal divine Son, while the second refers to the divine embrace of the flesh within divine life (in the resurrection of Jesus Christ). If there were no twofold assumption, there would be no salvation for embodied persons like us, and neither an earthly nor a “heavenly kingdom.”

I here leave out a discussion of my own commitment (not necessarily shared by all proponents of deep incarnation) to a strong notion of *communicatio idiomatum*: “where you are placing divinity you have to place the humanity [of Christ] too.”<sup>65</sup> Instead I wish to relate to a couple of questions discussed within current analytical theology.

The first question runs as follows: Is the *assumptio carnis* an assumption of the *concrete* human nature of Christ, or is it an assumption of the *abstract* human nature, that is, the set of properties necessary and sufficient for being a human?<sup>66</sup> From the perspective of deep incarnation, the answer cannot be an either-or, but

<sup>65</sup> M. LUTHER: Vom Abendmahl Christi, 333. See N. H. GREGERSEN: The Chalcedonian Structure, 177–196.

<sup>66</sup> See the discussion in O. CRISP: Divinity and Humanity, 41–71. On the price tags to the different solutions, see Th. SCHÄRTL: Metaphysische Modellierung (in this volume).

must be a *both-and*. Nonetheless, the concrete nature must take some precedence, since we cannot speak in general about human nature nor about a general human will without speaking of embodied individuals, endowed with discerning and operational capacities. Accordingly, deep incarnation takes its methodological point of departure in the concrete gospel stories and in theological reflections thereupon.

However, the view of deep incarnation insists that by assuming the concrete life of Jesus, we indeed do know quite something about the general properties of Jesus, even without any scriptural background. For example, the blood of Jesus must have been red (not blue or green), for as a human being “like us”, he had iron-red blood running in his veins, derived from early star explosions. Elements formed in vast astronomical bodies ages ago must have constituted the body of Jesus. Likewise, he did not only have a human genome (cf. the genealogies in Mt 1:1–16 and Lk 3:23–38), but he must also have had a very rich microbiome consisting of archaea, bacteria, virus and fungi in his gut, throat, nose, skin etc.; if he was really put in a crib as a newborn, he must have imported lots of germs from animal saliva, and from the dust and impure air in the stable. In other words, *by virtue of being human Jesus was more than just human*. He was what medical researchers today call a ‘holobiont’, living in a symbiosis and never-ending interaction with nonhuman microorganisms. Similarly, Jesus was not only eating and sleeping (as reported in the gospels), but he must have had bowel movements and stool (not reported in the Gospels). For his body was not only skin-deep but a deep body, including nonhuman bodies.

Add to this the general properties derived from social existence as part of his human ‘nature’. Jesus was living in a post-axial age and even in a literate religious culture – and he was moving around through landscapes, interacting with different people in various social spaces, from small towns to the bigger cities, including Jerusalem, speaking and listening, acting and reacting. If we decide to call all of this ‘instantiations of human nature’, then we do indeed know quite a lot about the general set of properties characterizing his life. In the perspective of deep incarnation, Jesus did not only have a physiological body (in German: *Körper*), but he was a living body (in German: *Leib*) of the self-reflective and social sort that we call human. In the view of deep incarnation, we should therefore speak of the *extended body* of Jesus comprising an inner relationship to the human and nonhuman conditions of flesh. The extended body of the concrete person of Jesus Christ is thus a precondition for speaking of the *inclusive body* of Christ.<sup>67</sup> Nevertheless, without the latter flowing out of the former, the incarnation would have been in vain.

<sup>67</sup> See N. H. GREGERSEN: The Extended Body: The Social Body, 234–244.

Above I have tried, albeit indirectly, to respond to what I see as the major occlusion or self-forgetfulness in the Chalcedonian Formula: the omission of Christological reflections regarding the relation between human and non-human nature, and between the transformative presence of God in humanity and in the world at large. Let me add one clarification: deep incarnation does *not* claim that everything in the universe (you and me, stars and mountains) is a divine incarnation. The claim is rather that the Incarnate One – the person of Christ, divine *and* human – is present everywhere in cosmos, yet without being revelatorily present everywhere. The omnipresent Christ is not omnimanifest. But Christ is revealed as being present *in* and *for* all creatures (not for believers only).

We now come to the second question: Did the Son of God assume only an unpolluted human nature, since he was “in all things like us except for sin” (Heb. 4:15), or did he also assume a shared human nature complicit in the world of human sin. In the terminology of deep incarnation, what is the relation between Christ and the assumption of the flesh (sarx<sup>meaning2</sup>)?

This discussion, “Did Jesus have a *fallen* human nature?” is a controversial issue that only rarely comes up in contemporary Christological reflection.<sup>68</sup> I see two ways to respond to this question. The first is simply to evade the question by a formalistic maneuver; one could argue that the question is misplaced since a “human nature” does not do anything in itself, for agency resides in persons, not in abstract natures. However, as we have seen above, the abstract notion of “human nature” in Chalcedon, can be filled with a richer concept of nature, including a willing and operational activity, as we saw in the Sixth Ecumenical Council. Another strategy of evasion would then be to say that since no human nature exists apart from an embodied person (the basic concrete view) and that Christ would not at all “have a human nature” without already being constituted by the divine Word, one still cannot discuss the issue of his human nature in abstraction from his divine nature. However, this evasion strategy cannot work either, since the question relates to the human nature of the hypostatic person Jesus Christ, who actually is embodied as a living person endowed with operational and willing capacities.

<sup>68</sup> See the insightful discussion in O. CRISP: *Divinity and Humanity*, 90–118. Crisp argues against the view of Karl Barth (*Church Dogmatics* I/2, 153), and for the view of Augustine that Christ’s nature was sinless, though it was affected by the fall (*De trinitate* XIII.23; see O. CRISP: *Divinity and Humanity*, 91.115). In what follows, I follow another path by distinguishing between (but not separating!) the person of Christ and the work of Christ. On the traditional distinction between *reatus poniae* (liability to punishment) and *reatus culpaie* (liability to guilt), of which the former may be attributed to the person of Christ but not the latter, see O. CRISP: *Divinity and Humanity*, 99–100. That is, Christ carries the costs of the human sin that he has not himself committed.

In my view, there remains an important existential sting in the question. If Jesus was living with an unpolluted human nature, he would, one could say, somehow live and breathe under other conditions than we do. Yet the main biblical reference to Jesus living without sin suggests another picture. Jesus did actually know about anguish and fear, though he did not succumb to the temptations. Heb 4:15:

“For we do not have a high priest who is unable to sympathize with our weaknesses, but we have one who in every respect has been tested as we are, yet without sin”.

I suggest we bring to the discussion the distinction between the *person of Jesus* (who was without sin) and the *work of Christ* (which involved sin). The task of Christ simply required that he entered into the human world of sin. Let us again take a look at the gospel stories about Jesus. They depict Jesus as one who certainly knew and saw through the social games of power play. Inextricably, he even became part of the world of sin when intervening for the benefit of the weak and the sinful (tax collectors, prostitutes, and disciples), and when provoking the authorities who consequently turned against him (scribes, priests, and Roman authorities). Unless Jesus was a good-willed idiot, totally unfamiliar with the social power plays of his society, he must have known the resistance that he himself spurred around him. So, in three ways Jesus was participating in the world of sin, (1) by knowing, seeing through, and using power plays, (2) by standing unreluctantly on the side of dubious people condemned as sinners, and (3) by himself becoming a *skandalon* that eventually brought people around him to fall into sin. On this point, I share the Christological instincts of Martin Luther and Karl Barth. Luther described Jesus as the *maxima persona*, who placed himself, even to the point of identification, among the sinners. The heavenly Father, so Luther imagines, sent his Son into the world, heaped all the sins of all people upon him, and said to Him:

“Be Peter the denier; Paul the persecutor, blasphemer and assaulter; David the adulterer; the sinner who ate the apple in the paradise; the thief on the cross. In short, be the person of all human beings (*omnium hominum persona*), the one who has committed the sins of all men...”<sup>69</sup>

My point here is, that even though Jesus in himself does not commit sin (and in this sense did not have a “fallen nature”), he has the job-description of being the one who has to identify himself as a sinner. The King James version of Gal 3:13: “Christ hath redeemed us from the curse of the law, being *made a curse for us*: for it is written, Cursed *is* every one that hangeth on a tree”. What is needed to accomplish the task of Christ as the Savior of dubious human people, condemned by the law, is a *transformation* of their flesh and mind. Yet, such transformation can only take place if we (who do not know of an unpolluted humanity) are (1)

<sup>69</sup> M. LUTHER: Lectures on Galatians, 260.

accepted in forgiveness, (2) assumed into the life of the divine Logos, and (3) infused by God's life-giving Spirit who creates new out of old. Otherwise, the split between Creator and creation would continue.

What I propose is thus to re-apply the Chalcedonian pattern when distinguishing (while neither confusing nor separating) the person of Christ from the work of Christ. In order to be a Savior, Christ must identify himself with the world of sin (sarx<sup>meaning2</sup>), without being a sinner in his own person.

## Bibliography

- ARISTOTLE: *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing-Away. On the Cosmos*, transl. by E. S. Forster (The Loeb Classical Library 400), Cambridge; London <sup>2</sup>1965: Harvard University Press/William Heinemann.
- ARISTOTLE: *On coming-to-be and passing-away. A revised text with introduction and commentary*, ed. by H. H. Joachim, Hildesheim; New York 1982: Georg Olms.
- ATHANASIUS: *Contra Gentes and De Incarnatione*, ed. and trans. by R. W. Thomsons (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1971: Clarendon Press.
- ATHANASIUS: *Select Works and Letters*, ed. by P. Schaff/H. Wace (=A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2nd Series, Vol. 4), Grand Rapids 1978: Eerdmanns.
- ATHANASIUS: *Orationes contra Arianos*, ed. by J.-P. Migne (PG 26), Paris 1857: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem.
- ATHANASIUS: *Tomus ad Antiochenos*, ed. by J.-P. Migne (PG 26), Paris 1857: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem.
- AYRES, Lewis: *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004: Oxford University Press.
- BASILIUS: *De Spiritu Sancto*, ed. by J.-P. Migne (PG 32), Paris 1857: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem.
- BEELEY, Christopher: *The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven u.a. 2012: Yale University Press.
- COAKLEY, Sarah: *What does Chalcedon Solve and what does It not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian 'Definition'*, in: S. Davis et al (Ed.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2004: Oxford University Press, 143–163.
- CRISP, Oliver D.: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- DENZINGER, Heinrich/SCHÖNMETZER, Adolfus: *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg <sup>32</sup>1965: Herder.
- DÖRRIE, Heinrich: *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, in: H. Dörrie/M. Altenburger/U. Schramm (Hg.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden 1976: Brill, 21–42.
- EDWARDS, Denis: *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*, New York 2019: Orbis.
- GELJON, Albert-Kees: *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, in: *Vigiliae Christianae* 59 (2005), 152–177.
- GREGERSEN, Niels Henrik: *The Chalcedonian Structure of Martin Luther's Sacramental Realism*, in: D. Lange/P. Widmann (Hg.): *Kirche zwischen Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit. Festschrift für Theodor Jørgensen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1996: Peter Lang, 177–196.
- GREGERSEN, Niels Henrik: *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: N. H. Gregersen (Ed.): *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015: Fortress Press, 225–253.
- GREGERSEN, Niels Henrik: *The Extended Body: The Social Body of Jesus according to Luke*, in: *Dialog: A Journal of Theology* 51 (2012), 234–244.

- GREGERSEN, Niels Henrik: The Idea of Deep Incarnation: Biblical and Patristic Resources, in: F. Depoortere/J. Haers (Ed.): *To Discern Creation in a Scattering World*, Leuven 2013: Peeters, 319–341.
- GREGERSEN, Niels Henrik: The Triune God and the Triad of Matter, in: M. Fuller (Ed.): *Matter and Meaning. Is Matter sacred or profane?* Newcastle 2010: Cambridge Scholars Press, 103–118.
- GREGERSEN, Niels Henrik (Ed.): *Incarnation. On the Scope and the Depth of Christology*, Minneapolis 2015: Fortress Press.
- GREGERSEN, Niels Henrik: Deep incarnation. From deep history to post-axial religion, in: *HTS Theologiese Studies* 72/4 (2016), 1–12.
- GREGERSEN, Niels Henrik: God, Matter, and Information: Towards a Stoicizing Logos Christology, in: P. Davies/N. H. Gregersen (Ed.): *Information and the Nature of Reality. From Physics to metaphysics*, Cambridge 2014: Cambridge University Press, 405–443.
- GREGERSEN, Niels Henrik: The Cross of Christ in an Evolutionary World, in: *Dialog: A Journal of Theology* 40 (2001), 192–207.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ: *Discours catéchétiques*, ed. by R. Winling (*Sources chrétiennes* 453), Paris 2000: Éditions du Cerf.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZ: *Lettres Théologiques*, ed. by P. Galley (*Sources Chrétiennes* 208), Paris 1998: Éditions du Cerf.
- GREGORY OF NYSSA: The Great Catechism, in: *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* ed. by P. Schaff/H. Wace (=A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2nd Series, Vol. 5), Edinburgh 1994: T & T Clark, 471–509.
- GREGORY OF NAZIANUS: Epistola 101, in: *Gregory of Nazianus: Lettres Théologiques*, ed. by P. Galley (*Sources Chrétiennes* 208), Paris 1998: Éditions du Cerf, 36–69.
- GREGORY OF NYSSA: *The Life of Moses*, transl. by A. J. Malherbe and E. Ferguson (*Harper Collins Spiritual Classics*), New York 2006: HarperOne.
- GRILLMEIER, Alois: Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.): *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1962: Echter-Verlag, 82–83.
- HARDY, Edward R. (Ed.): *Christology of the later fathers* (*Library of Christian Classics* 3), Philadelphia 1954: Westminster Press.
- JENNI, Ernst/WESTERMANN, Claus (Ed.): *Theological Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, translated by M. E. Biddle, Peabody 1997: Hendrickson, 283–285.
- JENSON, Robert W.: The Nicene-Constantinopolitan Dogma, in: C. Braaten/R. Jenson (Ed.): *Christian Dogmatics*, Vol. 1, Philadelphia 1984: Fortress Press, 135–162.
- KASHCHUK, Oleksandr: Logos-sarx Christology and the sixth-century miaenergism, in: *Vox Patrum* 67 (2017), 197–223.
- KELLY, John N. D.: *Early Christian Doctrines*, London 1958: Adam & Charles Black.
- LENOW, Joseph: Christ, the Praying Animal: A Critical Engagement with Niels Henrik Gregersen and the Christology of Deep Incarnation, in: *International Journal of Systematic Theology* 20 (2018), 554–578.
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, New York 1996: Oxford University Press.
- LONG, Anthony/SEDLEY David N.: *The Hellenistic philosophers. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary*, Cambridge 1987: Cambridge University Press.
- LONG, Anthony/SEDLEY David: *The Hellenistic philosophers. Vol. 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge 1987: Cambridge University Press.

- LUTHER, Martin: *Lectures on Galatians*. 1535, Chapters 1–4, ed. by W. Hansen/J. Pelikan (Luther's works, Vol. 26), Saint Louis 1963: Concordia Press.
- LUTHER, Martin: *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528*, hrsg. v. G. Thiele/D. Brenner, in: M. Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA 26), Graz 1964: Akademische Druck und Verlagsanstalt Graz, 241–509.
- MCGUCKIN, John: *Saint Cyril of Alexandria and the Christological controversy*, Crestwood; New York 2004: St. Vladimir's Seminary Press.
- MONTANARI, Franco et al. (Ed.): *The Brill dictionary of ancient Greek*, Leiden 2015: Brill.
- MÜHLENBERG, Ekkehard: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NORRIS, Richard: *Chalcedon Revisited: A Historical and Theological Reflection*, in: B. Nassif (Ed.): *New perspectives on historical theology. Essays in memory of John Meyendorff*, Grand Rapids 1996: Eerdmans.
- NORRIS, Richard: *The Christological Controversy (Sources of early Christian Thought 1)*, Philadelphia 1980: Fortress Press.
- ORIGENES: *De Principiis Libri IV. Vier Bücher von den Prinzipien*, gr.-lat.-dt. Ausg., hrsg. u. übers. v. H. Gorgemanns/H. Karpp, Darmstadt 1992.
- ORIGENES: *Contra Celsum*, eingel. u. komm. v. M. Friedrowicz, übers. v. C. Barthold, Freiburg i. Br. 2012: Herder.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Jesus – God and Man*, transl. by L. Wilkins and D. Priebe, Philadelphia 1977: Westminster Press.
- PAWL, Timothy: *The Metaphysics of the Incarnation. Christ's Human Nature*, in: Th. Marschler/Th. Schärfl (Hg.): *Herausforderungen des klassischen Theismus*. Bd. 2: *Inkarnation* (STEP, 16/2), Münster 2020: Aschendorff, 131–148.
- PERRONE, Lorenzo: *The Impact of the Dogma of Chalcedon on Theological Thought Between the Fourth and the Fifth Ecumenical Councils*, in: A. Di Berardino (Ed.): *History of Theology*. 1: *The patristic period*, Collegeville 1997: Liturgical Press, 414–460.
- RAHNER, Karl: *Chalcedon – Ende oder Anfang?*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.): *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Würzburg 1962: Echter Verlag.
- SCHÄRTL, Thomas: *Metaphysische Modellierung der Hypostatischen Union. Eine Erprobung von Analogien*, in: Th. Marschler/Th. Schärfl (Hg.): *Herausforderungen des klassischen Theismus*. Bd. 2: *Inkarnation* (STEP, 16/2), Münster 2020: Aschendorff, 99–130.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *The Christian Faith*, transl. by H. R. Mackintosh/J. S. Stewart, Edinburgh 1999: T & T Clark.
- ST. MAXIMUS THE CONFESSOR: *On the cosmic mystery of Jesus Christ*, ed. and transl. by P. Blowers/R. Wilken (Popular Patristic Series 25), Crestwood; New York 2003: St. Vladimir's Seminary Press.
- TANNER, Norman: *Decrees of the ecumenical Councils*. Vol. 1: *Nicaea I to Lateran V*, London 1990: Döppels, 129–130.
- TOLLEFSEN, Torstein Theodor: *Saint Maximus the Confessor on Creation and Incarnation*, in: N. H. Gregersen (Ed.): *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015: Fortress Press, 99–118.
- TORRANCE, Iain: *Chemists or Terminologists? The Christological Debate from Apollinaris to Severus of Antioch*, in: S. G. Hall (Ed.): *Jesus Christ today. Studies of christology in various contexts* (Theologische Bibliothek Töpelmann, Vol. 146), Berlin; New York 2009: Walter De Gruyter, 125–140.



## Verzeichnis der Autoren

BROWN, DAVID

Prof. Dr., Professor emeritus of Theology, Aesthetics and Culture, and Wardlaw Professor, University of St Andrews (Schottland)

CRISP, OLIVER

Ph.D., Professor of Analytic Theology, Institute for Analytic and Exegetical Theology, University of St Andrews (Schottland)

DAHLKE, BENJAMIN

Prof. Dr., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn

DAUSNER, RENÉ

Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim

DIRSCHERL, ERWIN

Prof. Dr., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg

GREGERSEN, NIELS HENRIK

Prof. Dr., Professor, Department for Systematic Theology, University of Copenhagen (Dänemark)

GRÖSSL, JOHANNES

Dr., Akademischer Rat am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Fakultät für Katholische Theologie der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

MARSCHLER, THOMAS

Prof. DDr., Professor für Dogmatik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Augsburg

MEIXNER, UWE

Apl. Prof. Dr., ständiger Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Augsburg

## Verzeichnis der Autoren

PAWL, TIMOTHY

Ph.D., Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of St. Thomas, Saint Paul (MN, USA)

SCHÄRTL, THOMAS

Prof. Dr., Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg

# Namensregister

- Abaelard 85  
Albertini, F. 34  
Aldrete, B. 13, 34  
Alexander of Aphrodisias 266, 267  
Amico, F. 34  
Amlarich von Bena 78  
Anselm von Canterbury 253  
Antonius von Padua 84  
Apollinarius 106, 112, 126, 128, 133,  
167, 259, 261, 262, 274  
Aristoteles 101, 114, 116, 166, 203,  
257, 263–267, 270, 274, 277  
Arriaga, R. de 33, 34  
Athanasius 7, 169, 176, 258–262,  
271, 272, 274, 276, 278, 279  
Augustinus 76, 81–83, 86, 184, 191,  
282  
Aulén, G. 84  
Ayres, L. 261
- Baker, K. 137  
Balthasar, H. U. v. 64, 66, 86–88, 90,  
91  
Basilius von Caesarea 261, 262  
Barth, K. 4, 62–65, 75, 282, 283  
Bauckham, R. 76, 89  
Baumgarten, S. 54–56  
Birgitta von Schweden 85  
Boethius 86, 87, 105, 150, 152, 158  
Brando, M. 92  
Brown, R. 87  
Bulgakow, S. 7, 227, 228, 230–239,  
241–247, 250
- Campoverde, J. de 26  
Casper, L. de 19, 20  
Ciglia, F. P. 202  
Chrysipp 266  
Clemens von Alexandria 261  
Coakley, S. 79, 81  
Coninck, G. de 23, 24  
Craig, W. L. 128, 174  
Crisp, O. 2, 5, 6, 88, 99, 103, 156,  
157, 184, 188  
Cross, R. 175, 178
- Cuthbert von Lindisfarne 84  
Cyrill von Alexandria 85, 133, 142,  
164, 174, 277, 278
- Damian, P. 78  
Davis, S. 2, 88  
Dean, J. 92  
Descartes, R. 48, 83, 207  
Dörrie, H. 254  
Dürer, A. 81
- Ernst, M. 89  
Essen, G. 100, 103, 126, 127, 180,  
181  
Eutyches 272  
Evans, S. 76
- Flint, T. 88 157, 159, 178  
Frankfurt, H. 169
- Gess, W. F. 91, 180  
Glover, J. 86  
Gregor von Nazianz 176, 261, 262,  
265, 274, 277, 279  
Gregor von Nyssa 79, 253, 261–26,  
267–272, 274, 276, 278, 279  
Gregor von Valencia 3, 16, 17, 20,  
25, 26, 30, 36  
Grillmeier, A. 77, 259, 261  
Grünwald, M. 84
- Habert, L. 49, 51–53  
Harnack, A. 254  
Harari, Y. 198  
Hegel, G. W. F. 46, 203  
Heidegger, M. 201, 207  
Hick, J. 2, 166  
Hoping, H. 168  
Hume, D. 56  
Hurtado de Mendoza, P. 28–35  
Husserl, E. 198, 207, 220, 221
- Ignatius von Loyola 85  
Irenäus von Lyon 191, 275

- Jaeger, A. 153, 154  
 Jakims, B. 227  
 Joachim, H. 265  
 Joachim von Fiore 77  
 Johannes Paul II. 255  
 Johannes von Antiochien 142  
 Johannes von Damaskus 239, 242, 248  
 Jüngel, E. 4, 64–66  
 Johannes Duns Scotus 2, 16, 151, 152, 175, 178  
  
 Kant, I. 4, 58, 59, 83, 170, 188  
 Kelly, J. N. D. 77, 259, 260  
 König, J. F. 49–51  
  
 Leftow, B. 80, 99, 106–108, 133  
 Lehmann, K. 199  
 Leo der Große 136, 137  
 Lerch, M. 181  
 Levinas, E. 6, 7, 199–214, 219–223  
 Lindbeck, G. 77  
 Locke, J. 83, 122  
 Loke, A. 174  
 Lonergan, B. 77  
 Lotz, C. 212  
 Ludlow, M. 79  
 Lugo, J. de 33–35  
 Luther, M. 44–46, 48, 86, 283  
  
 Mahnke, H. 185  
 Martensen, H. L. 92  
 Martinon, J. 27, 28  
 Mauss, M. 83  
 Maximus Confessor 8, 168, 169, 171, 254, 278, 279  
 Medina, B. 28  
 Meessen, F. 12  
 Methodius of Olympus 25  
 Młodzianowski, T. 2  
 Moltmann, J. 4, 64–66, 76  
 Morris, T. 1, 92, 174, 175, 182  
 Murillo, B. E. 81  
  
 Nestorius 172, 174, 273, 274  
 Newman, J. H. 85  
  
 Origenes 173, 261, 270, 271  
 Ott, L. 165  
  
 Pannenberg, W. 275  
 Papst Franziskus 197, 204, 219, 225  
 Parfit, D. 86  
 Pascal, B. 44, 47, 48, 53  
 Paulus von Samosata 172  
 Pawl, T. 2, 5, 13, 99, 131, 157, 159  
 Peñafiel, L. de 22  
 Perrone, L. 273  
 Platon 203, 254, 267, 268  
 Plotin 82, 268  
 Plutarch 265, 266  
 Porphyrius 269  
  
 Radbertus, P. 78  
 Rahner, K. 100, 103, 172, 197, 223–225, 273  
 Ratramnus von Corbie 78  
 Ratzinger, J. 86–88, 91  
 Rhodes, G. de 23, 24  
 Richard von St. Viktor 78, 87  
 Rousseau, J.-J. 83  
  
 Schechtman, M. 122–124, 126  
 Scheeben, M. J. 11  
 Schleiermacher, F. 60–62, 91, 275, 276  
 Semler, J. S. 56  
 Senor, T. 88  
 Spinoza, B. 60  
 Stanislavsky, K. 92  
 Stattler, B. 4, 56–58  
 Stead, C. 77  
 Striet, M. 181  
 Stump, E. 105, 108, 109, 111, 175, 181  
 Suárez, F. 13, 17, 23, 25  
 Swinburne, R. 78, 80, 174, 175, 181, 182  
 Syme, R. 86  
  
 Tanner, A. 20  
 Taylor, C. 82, 197  
 Tetens, H. 43  
 Theodor von Byzanz 172  
 Theodor von Mopsuestia 187

## *Namensregister*

- Thomas, G. 181, 191  
Thomas von Aquin 2, 3, 5, 14, 29,  
33, 48, 52, 53, 86, 87, 89, 90,  
101, 107, 109, 111, 113, 114,  
116, 138, 139, 143, 145, 146,  
159, 165, 230  
Trendelenburg, A. 83  
Tuomela, R. 117, 120, 121  
Turner, J. T. Jr. 5, 149, 150, 153–160  
Titian 81  
Voigt, U. 118  
Webster, J. 89  
Wohlmuth, J. 213  
Wolff, C. 53, 54, 56  
Wright, N. T. 89  
Zizioulas, J. 76