

fimus, nunc vero limus profundi: Lehm und Kot des Abgrunds.»¹⁹ Der zweite Grund liegt nicht in der Beschaffenheit des assumierten Menschen, sondern in der des assumierenden Logos: Mensch zu *werden* ist für ihn in einem sehr verborgenen, aber sehr realen Sinn schon Erniedrigung, ja, wie manche sagen, tiefere Erniedrigung als der Gang zum Kreuz selbst. Damit ist eine neue Frage der Passiologie aufgeworfen: nicht mehr die (horizontale) zwischen Krippe und Kreuz, sondern die vertikale zwischen Himmel und Krippe: die Frage der Kenosis.

4. Die Kenosis und das neue Gottesbild

Die Lehre von der Kenosis¹ ist exegetisch², überlieferungsgeschichtlich³ und dogmatisch⁴ so schwierig, daß wir sie hier nur streifen und nur so weit behandeln können, als sie für unser Thema unentbehrlich ist. Die Hauptaussage des sehr alten, vorpaulinischen und von Paulus ergänzten Hymnus in Phil 2 ist die, daß «Er (Christus Jesus' geht voraus), in der Gottgestalt weilend, es nicht als einen Raub (oder: ein festzuhaltendes Gut, einen unbedingt zu wahrenen Vorteil) erachtete, Gott gleich zu sein, sondern sich selber entleerte, Knechtsgestalt annehmend, dem Aussehen nach ein Mensch unter andern werdend, dem Benehmen nach wie ein Mensch erfunden, sich

¹⁹ In vig. Nat. sermo 4 (PL 183, 103 B). Zum Ganzen das subtile Buch von J. P. Jossua: *Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal chez les Pères de l'Eglise de S. Irénée à S. Léon le Grand = Cogitatio Fidei* 28 (Paris 1968), wo die früher vor allem durch P. Malevez vertretene These des «Inkarnationismus» der griechischen Väter im Sinne eines west-östlich gemeinsamen Verständnisses der Erlösung (mit dem Kreuz als Mittelpunkt) überwunden wird.

¹ Allgemeine ältere Darstellungen: O. Bensow, *Die Lehre von der Kenose* (Leipzig 1903); H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, 2 Bde (Rom 1914 und 1921); P. Henry, *Kénose*: DBS V (1957) 7-161 (mit umfassender Bibliographie; Käsemanns Analyse fehlt).

² Heute grundlegend: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*: ZThK 47 (1950) 313-360, zit. nach Exeget. Versuche und Besinnungen I (Göttingen 4 1965) 51-95. A. Feuillet, *L'homme-dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur = Vivre et Penser* 2 (Paris 1942); J. Dupont, *Jésus Christ dans son abaissement*: RSR 37 (1950) 500-514; L. Cerfaux, *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, in: Recueil L. Cerfaux (Paris 1954) 425-437; O. Michel, *Zur Exegese von Phil 2, 5-11*, in: *Theol. als Glaubenswagnis* (Hamburg 1954) 79-95; L. Krinetzki, *Der Einfluß von Is 52, 13-53, 12 par auf Phil 2, 6-11*: ThQ 139 (1959) 157-193, 291-388; R. Schnackenburg: MS III/1, 309-322.

³ J. Gewieß, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle*: ThQ 128 (1948) 463 bis 487. Erschöpfende Besprechung aller Väterstellen bei P. Henry aaO. 56-136.

⁴ Zur Dogmatik bzw. den dogmatischen Irrtümern der Neuzeit (Kenotiker des 16./17. und 19. Jahrhunderts): M. Waldhäuser, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie* (Mayence 1912); P. Henry aaO. 136-158 ausführlich über Bulgakow. Für die Anglikaner: A. M. Ramsey, *From Gore to Temple* (London 1960).

herabniedrigte, indem er gehorsam wurde bis zum Tod», und Paulus fügt bei: «ja bis zum Tod am Kreuz». Dann fährt der Hymnus fort: «Deshalb hat Gott ihn (übergewichtig: *ὑπερ-*) erhöht, und ihm einen Namen über alle Namen hinaus gegeben, damit in Jesu Namen alles hinkniee in Himmel, Erde und Unterwelt und jede Zunge bekenne: Kyrios ist Jesus Christus zur Glorie Gottes des Vaters.» Als erwiesen darf gelten, daß das Subjekt, das sich «entleert», indem es Knechtsgestalt annimmt, nicht der schon menschgewordene Christus, sondern der Überweltliche, in Gottgestalt weilende ist; ferner, daß in dieser ersten Kenose die zweite schon miteingeplant ist: auch als Mensch nicht nur nach der gleichen (*ὁμοίωμα* und *σχῆμα* ungefähr synonym mit *μορφή*) Kondition wie die der übrigen zu streben, sondern sich im Gehorsam tiefer hinab zu erniedrigen: bis zum Tod am Kreuz. Gilt die Grundaussage vom vorweltlichen Logos, so wird *ἀρπαγμός*, auf die Gottgestalt bezogen, nicht auf eine gewaltsam oder zu Unrecht zu erringende, sondern auf eine «um jeden Preis festzuhaltende, wenn auch rechtmäßig besessene kostbare Sache» verweisen: diese kann nichts anderes sein als die (im letzten Satz vom Vater ausgesagte) Glorie(ngehalt), die in der Kenose fahrengelassen wird. Es mag nun wohl richtig sein, mit E. Käsemann⁵ den Text nicht damit überlasten zu wollen, daß die dogmatische Zweinaturenlehre hineininterpretiert wird, vielmehr nur «das Nacheinander verschiedener Phasen in der Kontinuität eines Heilsdramas» herauszulesen und so mit P. Henry von «conditions» (statt von Naturen) des Subjekts zu sprechen: trotzdem bleibt die Frage: will man das (vielleicht ursprünglich «mythische Schema») christlich verstehen, und ist man deshalb gezwungen, es im Horizont der Christologie und damit der Trinitätslehre auszulegen, so muß man ein «Geschehen» im überweltlichen und «unveränderlichen» Gott annehmen, und dieses Geschehen, das mit den Worten «Entleerung» (Ver-nichtung) und «Herabniedrigung» beschrieben wird, ist ein «Fahrenlassen» der «Gottgleichheit» (*ἴσα θεῷ*), was den kostbaren Besitz der «Glorie» angeht.

Das eigentliche Problem blieb so lange verdeckt, als man mit den Arianern die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater leugnete (gleichgültig, ob *ἀρπαγμός* dann auf eine res rapienda oder rapta deuten mochte), oder mit den Gnostikern den Logos nur einen Scheinleib annehmen ließ (was eine Kenose ausschloß) oder mit Nestorius den Ton auf das «Aufrücken» eines Menschen zur Würde des Gottmenschen legte: so kam nur der zweite Teil des Hymnus zum Zuge. Gegen diese dreifache häretische Front kämpfend fiel der Orthodoxie mit dem Vorteil des wörtlich genommenen Textes auch die ganze Schwierigkeit seiner Auslegung zu. Es galt, durch einen Engpaß hindurchzukommen: die Unveränderlichkeit Gottes nicht so zu wahren, daß im vorweltlichen Logos, der sich zur Menschwerdung anschickte, nichts

⁵ AaO. 80.

Wirkliches sich ereignete, andererseits dies wirkliche Geschehen in keinen Theopaschismus ausarten zu lassen.⁶

Ein erster Grundgedanke bot sich der Orthodoxie an, der von Athanasius gegen Arius und Apollinaris, von Cyrill gegen Nestorius, von Leo gegen Eutyches angewandt werden konnte: die Entscheidung Gottes, den Logos Mensch werden zu lassen, bedeutet für diesen eine wahre Demütigung, Erniedrigung, und zwar um so mehr, als die historische Kondition, in der die sündige Menschheit sich befand, je schon mit im Blick stand. Athanasius stellt die Grundbewegung des Christusgeschehens fest: Abstieg, nicht Aufstieg; er zitiert Phil 2 und fährt fort: «Was könnte lichtvoller und beweisender sein als diese Worte? Er ist also nicht aus einem Geringeren ein Besserer geworden, sondern nahm, da er Gott war, Knechtsgestalt an und wurde durch diese Annahme kein Besserer, sondern erniedrigte sich»; der Mensch vielmehr war es, der der Erhöhung bedurfte «wegen der Niedrigkeit des Fleisches und des Todes»: diese Gestalt nahm der Logos, der keiner Erhöhung bedurfte, an, und «erlitt um unsertwillen als Mensch in seinem Fleisch den Tod, um sich so für uns im Tod dem Vater darzubringen» und uns mit in seine ihm von Ewigkeit zustehende Erhöhteit emporzuführen.⁷ Hier liegt auch die Hauptstärke Cyrills gegen eine nestorianische Christologie, die wir heute als «dynamisch-transzendente Anthropologie» kennzeichnen würden: sie denkt nicht von der sich übersteigenden, «offenen» Struktur des Menschen, sondern von der Selbstentsagung Gottes und seiner absteigenden Liebe her.⁸ Die Menschwerdung ist für Gott kein «Zuwachs», sondern eine Entleerung.⁹ Sie ändert zwar nach Cyrill nichts an der Gottgestalt (und damit auch an der Glorie) des ewigen Logos, aber ist, vorweltlich gesehen, ein völlig freiwilliger Akt, in welchem er die Grenzen (*μέτρον* kehrt immer wieder) und die *ἀδοξία*¹⁰ der Menschennatur akzeptiert, was «eine Ausleerung der Fülle» und «Erniedrigung des Hohen» besagt.¹¹ Die gleiche Sorge, das Unvermindertsein und die Leidlosigkeit der Gottheit mit der Förderung des Menschen durch die demütigende («divinitatem usque ad humana submisit») Annahme der «conditio naturae peccatricis»¹² zu verbinden, kennzeichnet Leo den Großen. In der Linie dessen, was wir hier vor allem herausstellen wollen, sagt Hilarius von der Menschwerdung (und

⁶ Wir müssen im Folgenden die exegetische Frage auf sich beruhen lassen.

⁷ Adv. Arium I, 40–41 (PG 26, 93CD, 96CD).

⁸ «Die Menschwerdung ist an sich eine Erniedrigung. Das sagt Cyrill so häufig, daß wir nicht daran zweifeln können» (Spindeler aaO. 110; er sieht darin das Hauptargument gegen Nestorius: 112–113).

⁹ Apol. pro 12. cap., anath. 10 (PG 76, 366); Ep. 55 in s. symb. (PG 77, 304).

¹⁰ Dial. de trin. 5 (PG 75, 933 B).

¹¹ Ad Reginas 2, 19 (PG 76, 1360 B).

¹² Leo, Sermo 3, 2 (PL 54, 145), Sermo 71, 2 (PL 54, 387). Menschwerdung als «inclinatio majestatis» und darin als «humilitas»: Sermo 26, 1 in Nat. 6 (PL 54, 212–213).

nicht ausdrücklich vom Kreuz): «Seine Niedrigkeit ist unsere Vornehmheit, seine Schwäche ist unsere Ehre»,¹³ er spricht von der «Schwachheit der angenommenen Erniedrigung», von der «Herabmäßigung der unumschreibbaren Kraft bis zum geduldigen Hinnehmen des Leibes». ¹⁴ Ludwig von Granada wird in dieser Linie sagen, die Menschwerdung sei für Gott demütigender als das Kreuz.¹⁵ Mit einer Erniedrigung, sagt Augustin, beginnt die Menschwerdung.¹⁶

Aber ist diese Aussage innerlich mit derjenigen über die Unveränderlichkeit Gottes – somit auch der Glorie des Sohnes bei Gott dem Vater – vereinbar? Blicken wir von der reifen Christologie von Ephesus und Chalkedon auf den Hymnus Phil 2 zurück, und zwar mit dem Willen, dessen «dogmatische» Aussagekraft nicht zu überfordern, so werden wir nicht umhin können, in seiner archaischen, das Mysterium stammelnden Sprache ein Plus festzustellen, das die so fixierten Formeln der Unveränderlichkeit Gottes nicht wirklich fühlbar werden lassen; man spürt jenen Rest, dem die deutschen, englischen, russischen Kenotiker des 19. und 20. Jahrhunderts beizukommen versuchen.

Es gibt zunächst aber noch die beinahe übermenschlichen Anstrengungen des *Hilarius*, das Mysterium der Kenose unverkürzt auszuworten, und wenn sie nicht voll befriedigen, so setzen sie uns vielleicht doch auf die rechte Spur. Alles erfolgt für Hilarius in der souveränen göttlichen Freiheit (und damit Gewalt und Majestät), in deren Macht es steht, «sich aus Gehorsam zur (möglichen) Annahme der Knechtsgestalt zu entleeren, und zwar aus der Gottgestalt heraus zu entleeren»¹⁷: somit in sich bleibend (da alles in der Macht seiner Souveränität geschieht), sich (in seiner Herrlichkeitsgestalt) zu verlassen. Wären beide Formen (*μορφαι*) einfachhin kompatibel (wie die drei großen obenerwähnten Lehrer dachten), so würde sich in Gott eigentlich nichts ereignen. Das Subjekt bleibt freilich das gleiche: «non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est», aber ein Wechsel des Zustands ist unvermeidlich: «cum accipere formam servi nisi per evacuationem suam (!) non potuerit qui manebat (*ὑπάρχων!*) in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu.»¹⁸ Eine Gezweigung ereignet sich, die erst durch die Erhöhung der Knechtsgestalt in die Gloriengestalt des Kyrios behoben wird.¹⁹ Dazwischen liegt die «vacuitatis dispensatio»,²⁰ die den Gottessohn nicht verändert (non demutatus), sondern innerhalb seiner selbst ein Sich-

¹³ Hilarius, De Trin. II, 25 (PL 10, 67 A).

¹⁴ Ebd. XI, 48 (PL 10, 432 A).

¹⁵ Louis de Grenade, Œuvres complètes (Paris 1868) XIII, 217.

¹⁶ In Jo tr. 104, 3 (PL 35, 1903).

¹⁷ De Trin. VIII, 45 (PL 10, 270).

¹⁸ Ebd. IX, 14 (PL 10, 292 B).

¹⁹ Ebd. IX, 39 (PL 10, 312 A).

²⁰ Ebd. IX, 41 (PL 10, 314 B).

verbergen (*intra se latens*), ein «Sichentleeren im Innern seiner Mächtigkeit» (*intra suam ipse vacuefactus potestatem*),²¹ also ohne Verlust seiner freien Gottesmacht (*cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permaneat*)²² bedeutet.

Diesen Aussagen fehlt wohl einfach eine Dimension: die trinitarische, beziehungsweise die der Personen als Prozessionen, Relationen und Missionen. Es ist die Dimension, die als die neutestamentliche im Hymnus Phil 2 durchbricht, ohne noch ein anderes Begriffsmaterial zum Selbsta Ausdruck zu besitzen als das auf den alttestamentlichen Gottesbegriff angewandte. Das Schwergewicht fällt dann auf die Aussage: «obschon in der Gottgestalt wendend (dogmatisch gesagt: der Gottwesenheit *δμοουσίως* teilhaft), glaubte er, daran nicht wie an einem kostbaren, unveräußerlichen Eigenbesitz festhalten zu müssen»: mochte dieses Festhalten eine Grundeigenschaft des alttestamentlichen Gottes sein, der seine Ehre und Herrlichkeit mit keinem andern teilt, ja teilen *kann*, sich selbst widersprüche, wenn er sie aus der Hand gäbe, so kennzeichnet sie zunächst nicht länger «Jesus Christus», als vorweltliches, also göttliches Subjekt genommen; er kann es sich gleichsam leisten, auf seine Glorie zu verzichten, ist so göttlich-frei, daß er sich in den Knechtsgehorsam binden kann. In dieser Ablösung der beiden Gottesbilder wird für einen Augenblick der sich entäußernde Sohn dem irgendwie noch mit alttestamentlichen Farben gezeichneten Gott-Vater (Phil 2, 11) entgegengestellt; aber die theologische Reflexion gleicht diesen Gegensatz alsbald aus: ist es doch der Vater selbst, der nicht an seinem Sohn «festhalten zu müssen glaubt», sondern ihn «dahingibt» (*tradere*: Jo 19, 11; Röm 4, 25; 8, 32; dare: Jo 3, 16; 6, 32 usf.) und wird doch der Geist immerfort als die «Gabe» beider beschrieben.

Es ist also nicht von einer Art «mythischen», vorweltlichen Versuchung des Sohnes (als des Urmenschen) die Rede, sich ohne Menschwerdung sogleich der höchsten Glorie zu bemächtigen, auch von keiner Parallele zum Adam, der dem Gehorsamsgebot Gottes vorgreifend den Apfel an sich «riß»,²³ sondern es geht, wenigstens hintergründig, um die alles entscheidende Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär «absolute Macht», sondern absolute «Liebe» ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut, so daß diese Souveränität sich jenseits dessen ausbreitet, was sich innerweltlich als Macht und Ohnmacht gegenübersteht. Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersonlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche Person nicht mehr

²¹ Ebd. XI, 48 (PL 10, 432 A).

²² Ebd. XII, 6 (PL 10, 437 B).

²³ Über solche und andere angebliche Quellen des Hymnus, vgl. P. Henry aaO. 38–56; daß nach ihm und Krinetzki die Gottesknechtslieder ihn beeinflusst haben können, ist möglich, aber in diesem Zusammenhang nicht entscheidend.

primär als In-sich-Stehen zu beschreiben sein, sondern tiefer (falls sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist) als «Auf-sich-Zurückkommen (reflexio completa) aus dem je schon Entäußertsein» und «Aus-sich-Heraus-stehen als sich hingebendes, auswortendes Innen». Die Begriffe «Armut» und «Reichtum» werden dialektisch, was nun gerade nicht heißen soll, daß Gottes Wesen in sich (univok) «kenotisch» sei, daß also das göttliche Fundament der Möglichkeit der Kenose mit dieser selbst unter einen umfassenden Begriff zusammengefaßt werden könnte – in dieser Richtung liegen manche Fehler der neueren Kenotiker –, wohl aber daß – wie Hilarius auf seine Art zu zeigen versuchte –, die göttliche «Macht» so beschaffen ist, daß sie in sich selbst den Raum zu einer Selbstentäußerung, wie sie die Menschwerdung und das Kreuz ist, bereitstellen und diese Entäußerung auch bis ins Äußerste durchhalten kann. Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt herrscht in der Identität der Person Analogie der Naturen gemäß der maior dissimilitudo in tanta similitudine (DS 806).

Erst von hier aus wird der Weg frei, zwei Sätze auch spekulativ zu durchdringen, die zwar in der Schrift und in der patristischen Tradition ausgesagt, deren Verständnis aber durch die antihäretischen Stellungnahmen (der unveränderten Gottgestalt und somit Glorie des Sohnes auch während seiner Kenose, und der Unveränderlichkeit der Gottheit überhaupt) gleichsam blockiert waren: einerseits die johanneische Aussage, daß in der äußersten Knechtsgestalt, am Kreuz, die Glorie des Sohnes durchbricht, sofern seine Liebe hier bis ins (göttliche) Ende gegangen und geoffenbart ist, andererseits die Aussage, daß der dreieinige Gott in der Menschwerdung des Sohnes nicht nur der Welt aufgeholfen, sondern sich selbst in seiner tiefsten Eigentlichkeit geoffenbart hat: was freilich noch nicht mit der Trinitätslehre der Väter und Augustins, sondern erst in derjenigen Richards von St. Victor voll erweisbar sein wird.

Von hier fällt auch erst das volle Licht auf manche Aussage der Väter. So auf den Satz des Origenes: «Man muß es wagen, zu sagen, daß die Güte Christi größer und göttlicher und wahrhaft nach dem Bilde des Vaters dann erscheint, wenn er sich im Gehorsam bis zum Tod, ja zum Kreuzestod demütigt, eher als wenn er es für ein unaufgebbares Gut gehalten hätte, Gott gleich zu sein, und sich geweigert hätte, Knecht zu werden um des Weltheiles willen.»²⁴ Oder den des Chrysostomus: «Nichts gibt es nämlich, was so erhaben ist, als daß Gottes Blut für uns vergossen ist. Und mehr als die Annahme an Kindes Statt, mehr als alles andere ist es, daß er nicht einmal seines eigenen Sohnes geschont hat... Das ist bei weitem das Größte.»²⁵ Cyrill kann sogar einmal von einer felix culpa nicht für uns, sondern für den Gottessohn sprechen, die ihm Gelegenheit gab, in seiner Erniedrigung eine

²⁴ In Jo I, 32 (Preuschen IV, 41).

²⁵ In Eph 1 (PG 62, 14).

neue Herrlichkeit zu erlangen.²⁶ Lossky erklärt aufgrund solcher Stellen die Kenosis als Offenbarung der ganzen Trinität.²⁷ Man kann es deshalb verstehen, wenn zuweilen, zaghaft oder unklar, der Gedanke auftaucht, das dem Schöpfer bei der Erschaffung des Menschen vorschwebende Idealbild sei der menschengewordene Sohn als Erlöser gewesen.²⁸

Nimmt man das Gesagte ernst, dann läßt das Ereignis der Fleischwerdung der zweiten Person Gottes die Beziehung der göttlichen Personen nicht unaffiziert. Menschliche Sprache und menschliches Denken versagen vor diesem Mysterium: daß die ewigen Beziehungen zwischen Vater und Sohn in der «Zeit» des Erdenwandels Christi in einem ernst zu nehmenden Sinn ihren Brennpunkt in den Beziehungen zwischen dem Menschen Jesus und seinem himmlischen Vater haben, daß der Heilige Geist zwischen ihnen lebt und, sofern er vom Sohn ausgeht, von dessen Menschsein mitaffiziert sein muß. Diese Frage suchten die neuzeitlichen Kenotiker auf ihre Weise anzugehen, zunächst die Lutheraner Chemnitz (1522 bis 1586) und Brentz (1499–1570), die beide eine *communicatio idiomatum* zwischen göttlicher und menschlicher Natur Christi annahmen, in dem Sinn, daß die Menschheit an der Allmacht und Allgegenwart der Gottheit teilnehmen mußte: für Chemnitz nur «potentiell (dem Besitz nach)», und «aktuell (dem Gebrauch nach: *χρησις*)» nur dort, wo der Wille Christi es gestattet (Eucharistie); für Brentz ist der Zustand der *exinanitio* dem der *exaltatio* immer koextensiv, doch bleibt diese Allgegenwart, deren Gebrauch Christus stets hat, der Ökonomie nach oft verborgen (*κρυψις*). Die Schule von Gießen folgt Chemnitz, die von Tübingen Brentz, der die lutherische *communicatio idiomatum* ernsthafter durchgeführt habe, während der Vorwurf nach Gießen ergeht, dem «*extra calvinisticum*» zu verfallen, nach welchem auch während dem Erdenwandel und Tod Jesu der Logos (*extra carnem*) seine Weltregierung nicht aufgibt, somit die Menschwerdung und den Tod gleichsam wie ein Geschäft neben andern betreibt – was konsequenterweise ja auch die Ansicht eines Augustinus²⁹ und Thomas gewesen sein muß.³⁰ Die Problematik

²⁶ De Trin. 5 (PG 75, 968).

²⁷ Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Graz 1961) 182f: «Dieser Verzicht auf den eigenen Willen ist übrigens keine Willensentscheidung, kein eigener Akt, sondern er ist sozusagen das Sein selbst der drei göttlichen Personen, die nur einen einzigen, ihrer gemeinsamen Natur angehörenden Willen haben... Die Kenosis... (und) das Werk des menschengewordenen Sohnes (ist) das Werk der ganzen heiligsten Dreifaltigkeit, von der man Christus nicht trennen kann.»

²⁸ Tertullian, Adv. Prax. 12 (PL 2, 167); Ps.-Gregor von Nyssa, De eo quid sit ad imaginem (PG 44, 1328); Anastasius Sinaïta, In Hex. lib. 6 (PG 89, 930): Da Gott der dreieinige Schöpfer sagt: «Laßt uns den Menschen nach unserem Bilde machen», ist dieses Bild schon vorweg der menschengewordene Sohn, und in diesem Wort liegt somit auch die Zustimmung des Sohnes zur Menschwerdung; ebd. (935 B): Christus ist denn auch der einzige, in welchem der Paradiesesauftrag an den Menschen, die ganze Schöpfung zu beherrschen, durchgeführt wurde.

²⁹ Augustin kann mit dem einen Wort gekennzeichnet werden: «Sic se exinanivit formam servi accipiens, non formam Dei amittens; forma servi *accessit*, non forma Dei discessit» (Sermo 183, 4, 5; PL 38, 990). Aber dieses bloße «Hinzutreten» zum göttlich schon Vorhandenen widerspricht dem Sinn des «Sichentleerens» in Phil 2, des «Arm-

der beiden lutherischen Schulen trifft das Kenosisproblem deshalb nicht zentral, weil sie vor allem die Einexistenz des Begrenzten im Unbegrenzten betrachten, auch wenn sie das zweite durch das erste ernsthaft affiziert sehen. Und ferner fehlen ihnen die von uns herausgestellten Kategorien der göttlichen Personalität: sie behandeln die göttlichen Eigenschaften irgendwie alttestamentlich und stellen die Menschwerdung in ihren Rahmen hinein.

Die Kenotiker des 19. Jahrhunderts in Deutschland³¹ schreiben nach Hegel, für den das absolute Subjekt, um konkret und für sich zu werden, sich in Natur und Weltgeschichte verendlicht. So ist für diese Theologen der Blickpunkt umgekehrt: Subjekt der Kenose ist nicht der Menschgewordene, sondern der Menschwerdende, es geht um eine «Selbstbeschränkung des Göttlichen», wie Thomasius sagt. Der Sohn verzichtet nach ihm auf die «relativen» weltbezogenen Eigenschaften der Gottheit, wie Allmacht, Allwissen, Allgegenwart usf., um die Gott immanenten Eigenschaften zu behalten, wie Wahrheit, Heiligkeit, Liebe. Da diese Selbstbegrenzung der Gottheit in absoluter Freiheit geschieht und Werk der Liebe ist, hebt sie das Gottsein Gottes nicht auf. Frank wird radikaler von einer Selbstdepotenzierung des Bewußtseins des ewigen Sohnes in ein endliches Selbstbewußtsein sprechen, doch so, daß der menschgewordene Sohn sich als Gottessohn weiß. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird zum Gefäß für einen sich darin sammelnden und limitierenden göttlichen Inhalt. Gess geht nochmals weiter: der menschwerdende Logos verzichtet auch auf die immanenten Gotteigenschaften und sein ewiges Selbstbewußtsein. In diesem System verliert sich zuletzt der Logos in den Weltprozeß hinein, und die Trinität wird erst durch die Ökonomie hindurch. Thomasius freilich hält sich noch in der Nähe der Intuitionen des Hilarius, vermag aber in seiner Unterscheidung von immanenten und transzendenten Eigenschaften – die in sich undurchführbar ist – den alttestamentlichen Horizont nicht wirklich zu übersteigen.

Wenn der deutsche Kenotismus sichtlich vom spekulativen Idealismus ausgelöst wurde, so wird die «kenotistische Sturmflut» (Ramsey) in der anglikanischen Theologie zwischen 1890 und 1910 zwar indirekt auch von Hegel und der Idee der kosmischen Evolution, die in Christus gipfelt, mitangeregt (durch den Einfluß von

werdens» von 2 Kor 8,9, wie auch den angeführten Aussagen der griechischen Väter, der Logos habe durch die Fleischwerdung nichts hinzugewonnen, sondern sich in die Knechtsform hinaberniedrigt.

³⁰ Für Thomas vgl. S. Th. III q. 14 a. 1 ad 2; a. 2 c; q. 15 a. 5 ad 3, wo die Frage der Einschränkung der Seligkeit in der Seele Christi behandelt wird: dispensative wird sie durch den Menschgewordenen selbst so weit eingedämmt, daß sie von der mens nicht derivatur ad vires sensibiles; ebenso freiwillig ist die Selbstbegrenzung zum Erleiden von Grenze und dadurch von Naturhaft-Ungewolltem. Das Subjekt dieser begrenzenden Akte aber ist der menschgewordene Sohn selbst. Der Sinn dieser Aussagen ist, daß die «Ontologie Christi» funktionell-soteriologisch bestimmt werden soll.

³¹ Vor allem: G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (Erlangen 1853–1861; ² 1886 bis 1888) § 40f; K. T. A. Liebner, *Christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip* (Göttingen 1849) (stärker hegelianisch); F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit* (Erlangen 1878–1880; ² 1885–1886) § 34; W. F. Geß, *Christi Person und Werk* (Basel 1887). Andere vgl. O. Bensow aaO. 61f, 91f. Zu ihnen gesellt sich der Kongregationalist A. M. Fairbairn, *Christ in Modern Theology* (London 1893).

T.H. Green), ist aber im wesentlichen der selbständige Versuch, die patristische Christologie mit dem irdischen Realismus des durch die Evangelienforschung ins Licht gestellten Menschen Jesus von Nazareth zu versöhnen. Die Schwäche der Gruppe liegt darin, daß sie – während der spekulative Idealismus das Personproblem mit dem Bewußtseinsproblem ineinssetzt – den Ton auf das Empirische des Selbstbewußtseins Jesu legt, das als menschlich-historisches begrenzt sein muß. Auch für Charles Gore ist bereits Schöpfung, noch mehr Menschwerdung «Selbstbeschränkung» Gottes, wobei aber gerade diese zur eigentlichen Selbstenthüllung Gottes wird. Denn rein «physische Macht läßt das Subjekt sich in bloßer ‚Selbstsetzung‘ und Gewalt finden; dagegen ist Verzicht der höchste Erweis der Liebe». So Gore,³² dem Frank Weston in «The One Christ» (1907) folgt. Er kritisiert die Schwächen Gores, sucht die traditionellen ontischen Kategorien mit den idealistischen des Selbstbewußtseins zu versöhnen, indem er zwar zwei Naturen und Erkenntnis- und Willensvermögen, aber nur *ein* Selbstbewußtsein in Christus annimmt, in dem akthaft das eine Vermögen durch das andere mitbestimmt wird: kein Tun und Leiden des Menschgewordenen, woran die göttliche Natur nicht teilnähme, aber auch keine Beziehung des ewigen Sohnes zum Vater und zur Welt, die nicht von der Selbstbegrenzung des Menschen Jesus mitbedingt wäre. Von dem einen Bewußtsein aus ist er auf Erden der eingeschränkte, gehorsame Mensch, im Himmel der Weltenherrscher. Indes führen diese Spekulationen ins Weglose; ihr einziger Erfolg ist, die Tiefe des Kenosis-Mysteriums uns deutlicher vor Augen zu führen. Sowenig es in der alten ontischen Theologie möglich war, die Menschwerdung als ein «neu hinzukommendes Moment» zur unveränderlichen Gottnatur glaubhaft zu machen (da Kenose gerade kein ἀπογαγμός, kein Gewinn ist), so wenig gelingt es der Bewußtseinstheologie – ob spekulativ oder empirisch – einen «dritten» Standort zu gewinnen, von wo aus das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Bewußtsein überblickt werden könnte. Das *Paradox* muß bleiben, daß in der unverkürzten Menschheit die ganze Macht und Herrlichkeit Gottes für uns anwesend wird.

Man wird P. Althaus Recht geben müssen: «Die Christologie muß vom Kreuz her denken: in der völligen Ohnmacht, in der Todesnot des Gekreuzigten, aus der man keine ‚göttliche Natur‘ heraushalten darf, waltet die volle ungeminderte Gottheit Gottes. Was Paulus als Wort des Herrn für sein eigenes Leben vernahm: ‚Die Kraft vollendet sich in der Schwachheit‘ (2 Kor 12, 9), das erkennen wir im Glauben an Jesus Christus als ein Gesetz des göttlichen Lebens selbst. An dieser Erkenntnis zerbricht freilich die alte Auffassung der Unveränderlichkeit Gottes. Die Christologie muß Ernst damit machen, daß Gott selbst in dem Sohn wirklich in das Leiden eintritt, und eben darin ganz Gott ist und bleibt» (P. Althaus, *Kenosis*: RGG III, 1245 f).

Folgerichtig muß man jenen Vätern zustimmen, die die Kenose – als Selbst-einschränkung und Selbstverzicht Gottes – nicht nur mit der göttlichen *Freiheit* ineinssetzen – gegen jeden Gedanken, daß hier ein gnostisch-naturhafter oder hegelisch-logischer Prozeß stattfindet –, sondern auch in der

³² Bampton Lectures (London 1891) 160.

Ohnmacht des Menschgewordenen und Gekreuzigten die *Allmacht* Gottes hervorblitzen sehen. Es kann von einer «Zusammenballung» des Sohnes in Freiheit gesprochen werden,³³ um als «kleinstes Senfkorn» kraft der ihm innewohnenden Potenz über alles hinauszuwachsen,³⁴ und Hilarius kann deshalb die göttliche Freiheit, an der die Knechtsgestalt hängt, was das Kreuzesleiden angeht fast bis zur Grenze des Docketismus betonen.³⁵ Gregor von Nyssa kann schließlich sagen: «Daß die allmächtige Natur imstande war, auch zur Niedrigkeit des Menschen herabzusteigen, darin liegt ein viel deutlicherer Erweis ihrer Macht als in der Größe ihrer Wunder... Gottes Herabsteigen ist ein gewisses Übermaß an Macht, für die auch in dem kein Hindernis liegt, was ihrer Natur entgegengesetzt scheint... Die Hoheit erscheint in der Niedrigkeit, und doch wird die Hoheit dadurch nicht erniedrigt.»³⁶

Es gibt eine theologische Wahrheit, die zwischen den beiden nicht durchführbaren Extremen vermittelt: einerseits einer solchen «Unveränderlichkeit Gottes», daß die Menschwerdung sich als eine äußere «Zutat» ausnimmt, andererseits einer solchen «Veränderlichkeit Gottes», daß das göttliche Selbstbewußtsein des Sohnes sich für die Zeit der Menschwerdung in ein Menschenbewußtsein hinein «entfremdet» sieht:³⁷ diese Wahrheit betrifft «*das seit Grundlegung der Welt geschlachtete Lamm*» (Apk 13, 8; vgl. 5, 6. 9. 12). Denn hier kreuzen sich offenbar zwei Linien: die «Schlachtung» ist keinesfalls gnostisch als ein von Golgotha unabhängiges himmlisches Opfer gemeint, sondern ist der Ewigkeitsaspekt des geschichtlichen blutigen Opfers am Kreuz (Apk 5, 12), wie es auch Paulus überall voraussetzt; sie bezeichnet aber doch eine überzeitlich andauernde Zuständlichkeit des «Lammes», nicht nur, wie die «Französische Schule» es dargestellt hat, als die Fortdauer eines «sakrifiziellen Zustandes (état)» des Auferstandenen, sondern einen Zustand des Sohnes, der der Gesamtschöpfung koextensiv ist und somit in irgendeiner Art sein gottheitliches Sein affiziert. Die neuere russische Theologie³⁸ hat – wenn auch nicht ohne gnostische und hegelische Versuchungen³⁹ – diesen Aspekt mit Recht in die Mitte gestellt. Es dürfte möglich

³³ Homélie Pascales I (ed. Nautin 165): συναθροίσις καὶ συναγαγὼν τοσοῦτος ἦλθεν ὁσος ἐθέλησεν.

³⁴ Gregor von Elvira, Tr. 7 (PL Suppl I, 464).

³⁵ De Trin. X, 10 (PL 10, 350AB); vgl. Thomas, S. Th. III q. 15 a. 5 ad 1.

³⁶ Or. cat. 24 (PG 45, 64CD).

³⁷ An dieser Stelle fragt D. M. Baillie, Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung (dt. Göttingen 1959) mit Recht die modernen Kenotiker, weshalb denn die Kenose eine bloß zeitweilige war und nicht fortdaure, solange Christus überhaupt Mensch bleibt, nämlich in Ewigkeit? (110). Ähnlich schon Weston gegen Gore.

³⁸ Vgl. N. Gorodetsky, The humiliated Christ in modern Russian thought (London 1938) (vor allem Solowjew, Tarejew, Bulgakow).

³⁹ So deutlich bei Bulgakow, wenn er die Sophia, als sowohl ungeschaffene wie geschaffene Wirklichkeit, zu einer «Bedingung der Möglichkeit» der Einigung der zwei Naturen in Christus macht, gleichsam zu einer suprachristologischen Schematik der Chri-

sein,⁴⁰ die Grundansicht *Bulgakows* ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden und jenen zentralen Gedanken – vielseitig entfaltet – zu behalten, den wir oben ins Zentrum stellten: Letzte Voraussetzung der Kenose ist die «Selbstlosigkeit» der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe; dann gibt es eine grundsätzliche Kenose, die mit der Schöpfung als solcher gegeben ist, weil Gott von Ewigkeit her die Verantwortung für deren Gelingen (auch bei Freiheit des Menschen) übernimmt und in seiner Voraussicht der Sünde das Kreuz (als Grundlage der Schöpfung) «miteinberechnet»: «Christi Kreuz ist in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung»,⁴¹ endlich, in der realen Sünderwelt, «beginnt seine erlösende Passion sogleich mit seiner Menschwerdung»,⁴² und da der Wille zur erlösenden Kenose der untrennbar dreieinige Wille ist, sind nach Bulgakow Gott der Vater und der Heilige Geist aufs ernsteste mit in die Kenose engagiert: der Vater als Sender und Verlassender,⁴³ der Geist als der nur noch durch die Trennung und Abwesenheit hindurch Einigende.⁴⁴ Dies alles gilt für die «ökonomische Trinität», die nach Bulgakow von der «immanenten» unterschieden werden soll; man erkennt aber, wie (in Aufnahme der Schelling-Hegelschen Perspektive) die ökonomische in der immanenten «je schon mitaufgehoben» ist, so freilich, daß der Prozeß der Weltsetzung und Welterfahrung Gottes sein freier Entschluß bleibt.

Der bedeutendste kongregationalistische Theologe, P. T. Forsyth, hat in seiner Weise das himmlische Opfer des Lammes in die – Welt und Gott verbindende – Mitte gestellt, er nennt es mit Absicht den «kruzialen Akt», in welchem Schöpfung und Erlösung sich kreuzen und verbinden. Christi «Opfer begann, ehe er in die Welt kam, und sein Kreuz war das des ‚vor Grundlegung der Welt geschlachteten Lammes‘. Es gibt ein Kalvaria droben, von dem alles ausgegangen ist. Christi Gehorsam mag noch so weit gehen, er hat keine göttliche Dimension, falls er sich nicht von vornherein über die Erde erhebt, und er könnte uns nicht zum Gehorsam zwingen. Sein Gehorsam als Mensch war nur ein Aspekt jenes höchsten Gehorsams, der ihn Mensch zu werden bewegte.»⁴⁵ Der Anglikaner William Temple wird dies in seinem «Christus Veritas» (1924) dahin auslegen, daß das Kreuz «die

stologie (Du Verbe Incarné; Agnus Dei) (frz. Paris 1943) 113 ff., 121 ff. Gnostisch ist der Gedanke, daß das historische Kreuz nur die phänomenale Übersetzung eines metaphysischen Golgotha ist (ebd. 238 ff).

⁴⁰ Vgl. Die Schlußkritik P. Henrys über Bulgakow aaO. 154 f.

⁴¹ Bulgakow aaO. 281.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 289, 305 f.

⁴⁴ Ebd. 306.

⁴⁵ The Person und Place of Christ (London 1909) 271. Vgl. den grundlegenden Artikel von Klaus Rosenthal, Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Lehre und Bekenntnis nach Peter Taylor Forsyth: KuD 7 (1961) 237–259.

Entdeckung eines Mysteriums des göttlichen Lebens selbst ist»⁴⁶; nicht so, daß Gott unmittelbar das Subjekt unseres Leidens wäre, aber doch so, daß dem Schöpfer und Erlöser nichts fremd und äußerlich bleibt, was in seiner von ihm verantworteten, «gezählten» Schöpfung vor sich geht. Hatte nicht schon Origenes das Dogma der reinen Apatheia Gottes zu durchbrechen versucht, als er, angesichts des am Kreuz leidenden Sohnes, sagen zu müssen glaubte: «Vielleicht ist auch der Vater nicht ohne πάθος?»⁴⁷ Und was meint das «sublime altare tuum» des römischen Meßkanons anderes als den ewigkeitlichen Aspekt des Opfers von Golgotha, so wie es das ewig geschlachtete Lamm verkörpert, das ewig mit dem Vater zusammen auf dem Thron sitzt, von dem die «Blitze und dröhnenden Donner» der Glorie ausgehen (Apk 4, 5)?⁴⁸

5. Literatur

Es geht im Folgenden um eine «Theologie der Passion, der Höllenfahrt und Auferstehung»: diese setzt im Gegensatz zur üblichen Schultheologie, die Abstrakta wie «Erlösung», «Rechtfertigung» usf. in ihre Titel stellt, als Hauptgegenstand das personale Konkretissimum des «für mich», «für uns» leidenden, zur Hölle fahrenden und auferstehenden Gottmenschen voraus. Es besteht kein Zweifel, daß die abstrakte Betrachtungsweise durch die häresiologischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte (seit Irenäus, über Athanasius und Cyrill, die Kappadozier bis zum Damaszener und zur Scholastik) in den Vordergrund gerückt wurde, sosehr der intentional letzte Gegenstand der Begriffskämpfe immer die konkrete Person Christi in ihrer Funktion (primär) als Erlöser und (sekundär) als Offenbarer blieb. Damit aber neben dieser konziliaren und Schul-Dogmatik das Personale theologisch primär zum Zuge kam, bedurfte es immer wieder einer Gegenbewegung, die von einer impliziten Theologie der großen Heiligen und ihrer Christusbegegnung ausging und sich mehr oder weniger glücklich in ihrem Gefolge in eine explizite Passionstheologie umzusetzen versuchte. In Mittelalter und Neuzeit gelang die restlose Verschmelzung der «wissenschaftlichen» Theologie mit dem, was in einem leise abwertenden Sinn «affektive» Theologie

⁴⁶ 262. Über die Zusammenhänge zwischen Eucharistie und Passion vgl. unten S. 190ff.

⁴⁷ Mat. 17, 17 (Klostermann X, 637).

⁴⁸ Ein Ansatz zu einer trinitarischen Grundlegung der Kenose scheint sich auch bei Marius Victorinus zu finden, der schon die erste Entstehung des Logos eine recessio und darin passio nennt, wozu er freilich die plotinische hylē noētē heranzieht: Adv. Arium IV, 31 (PL 8, 1135 D). Aber diese Grundlegung gestattet es ihm, von einer Kenose im modernen Sinn absehen zu können: «Intelligamus autem ipsum se exinanisse, non in eo esse quod potentiam suam alibi demiserit aut se privaverit, sed ad sordida quaeque se humiliaverit, ad postrema officia descendens»: In Phil II (PL 8, 1208). Vgl. P. Henry aaO. 114–117.