

Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar?

Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum

VON CHRISTOPH J. AMOR

1. Die Christologie auf dem Prüfstand

Die Systematische Theologie hat die Aufgabe, „die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft zu prüfen“¹. Dazu gilt es, den Nachweis zu erbringen, „dass es rational gerechtfertigt ist zu glauben“². Zu den Minimalbedingungen von Rationalität gehören Konsistenz und Kohärenz. „Konsistenz“ meint „die immanente Widerspruchsfreiheit einer Überzeugung“, „Kohärenz“ die „Vermittelbarkeit mit anderen weitgehend unbestrittenen Geltungsansprüchen und Wissensbeständen“.³

Ob die christliche Lehre vom Gottmenschen diesen Minimalbedingungen genügt, ist im englischsprachigen Raum, vor allem unter analytisch gesinnten Religionsphilosophen, zurzeit heftig umstritten. In der dogmatischen Lehre von den zwei Naturen Jesu Christi erblicken einige zeitgenössische Denker, allen voran John Hick⁴, eine schwerwiegende logische Inkonsistenz. Das sogenannte Widerspruchproblem der Inkarnation⁵ besteht – kurz gefasst – darin: Nach der Lehre der großen christologischen Konzilien ist Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott. Gott ist nach dem allgemeinen Verständnis analytischer Religionsphilosophen allwissend, allmächtig, sittlich vollkommen, ewig, unveränderlich, unendlich, Schöpfer. Ein Mensch aber ist dem Werden und Vergehen unterworfen, in seinem Vermögen vielfach begrenzt, Geschöpf. Als Gottmensch müsste Christus demnach, so die Kritiker des christologischen Dogmas, zugleich unendlich und endlich, unwandelbar und wandelbar, allwissend und begrenzt in seinem Wissen, Schöpfer (bzw. Schöpfungsmittler) und Geschöpf sein, was *prima facie* einen mehrfachen logischen Widerspruch darstelle.

¹ K. von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 2006, 8.

² P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 11.

³ J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 2000, 200–201.

⁴ Vgl. J. Hick (Hg.), The Myth of God Incarnate, London 1977; ders., The Metaphor of God Incarnate, London 1993.

⁵ Vgl. R. Sturch, The Word and the Christ. An Essay in Analytic Christology, Oxford 1991, 17: „The charge is that any statement of the doctrine of the Incarnation that is reasonably ‘orthodox’ is also in some sense self-contradictory or logically incoherent, like asserting that something is a round square.“

Bei der Zwei-Naturen-Lehre habe man es folglich nicht mit einem erhabenen Glaubensmysterium, sondern schlichtweg mit einer kognitiv sinnlosen Behauptung und einem eklatanten Verstoß gegen die Regeln der Logik zu tun.⁶ Denn zu den unumstößlichen Prinzipien der Logik gehöre der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Dieser besagt in seiner ontologischen Fassung: „Kein Gegenstand kann dieselbe Eigenschaft in derselben Hinsicht zur gleichen Zeit haben und nicht haben.“⁷

Derart herausgefordert, versuchen christliche Denker, von denen viele der analytischen Religionsphilosophie nahestehen, die altkirchliche Christologie, wie sie nicht zuletzt auf dem Konzil von Chalkedon klassisch definiert wurde (DH 301, 302), zu verteidigen. Die wichtigsten neueren Bemühungen, Denkbarkeit und Konsistenz der Lehre vom Gottmenschen aufzuzeigen, werden im Folgenden überblicksartig vorgestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen.

2. Zur analytischen Metaphysik der Inkarnation

Die meisten analytischen Religionsphilosophen christlicher Provenienz favorisieren eine konservative Auffassung des christlichen Glaubens. Sie verstehen die christlichen Lehren zumeist realistisch und als wahrheitsfähige Aussagen. Den doktrinalen Kern des Christentums interpretieren sie häufig mehr oder weniger wortwörtlich. Als christliche Philosophen wollen sie „gegenüber dem konkreten religiösen Glauben eine ‚dienende‘ Funktion“⁸ einnehmen. Sie möchten zu einem tieferen Verständnis des christlichen Glaubens beitragen und seine Glaubwürdigkeit – auch angesichts radikaler Bestreitung – verteidigen.⁹

So ist es ihnen ein Anliegen, die Lehre von der Inkarnation der zweiten göttlichen Person als intellektuell redliche Annahme im philosophischen Diskurs zu verantworten. Dabei steht, wie für den analytischen Stil typisch, das systematische Interesse über dem historischen. „Es interessiert nicht vor allem, wer in welchem kulturell-geistesgeschichtlichen Kontext was gesagt hat, sondern ob es gute Argumente für das gibt, was gesagt wurde.“¹⁰

Und so verzichten besagte christliche Religionsphilosophen großteils auf eine dogmengeschichtliche Fundierung und setzen gleich bei den christologischen Definitionen der altkirchlichen Konzilien an. Ein und dasselbe In-

⁶ Vgl. E. A. Cook, Is the “Two-Nature” Theory of the Incarnation a Mystery or a Contradiction?, in: AJT 16 (1912) 268–275.

⁷ T. Grundmann, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2008, 432.

⁸ O. J. Wiertz, Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie. Zum philosophischen Hintergrund von Richard Swinburnes “Faith and Reason”, in: R. Swinburne, Glaube und Vernunft, Würzburg 2009, 313–348, hier 336.

⁹ Vgl. O. J. Wiertz, Christliche Philosophen als Philosophen der christlichen Gemeinschaft: Alvin Plantingas Konzept christlicher Philosophie, in: H.-L. Ollig (Hg.), Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu Ehren, Würzburg 2006, 55–66.

¹⁰ Wiertz, Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie, 316–317.

dividuum, Jesus Christus, ist demnach wahrer Mensch und wahrer Gott, vollkommen der Menschheit und vollkommen der Gottheit nach (vgl. DH 301). Diese alte Bekenntnisformel gilt es, philosophisch intelligibel und plausibel zu machen und so gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie sei schlichtweg logisch unmöglich.

2.1 Vorbehalte gegenüber einer vorschnellen *reductio in mysterium*

Die einfachste Reaktion auf den Inkonsistenz-Vorwurf besteht darin, das Nichtwiderspruchsprinzip für die Christologie zurückzuweisen. Begründen ließe sich dies etwa mit dem Hinweis, bei der Inkarnationslehre handle es sich um ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinn des Wortes. Man hätte damit keineswegs eine isolierte Position eingenommen, sondern befände sich durchaus in guter Gesellschaft. Lehrt doch etwa die römisch-katholische Kirche explizit, dass die zentralen christlichen Glaubensannahmen wie Inkarnation und Trinität „das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen“ (DH 3005). Die Einsicht in „die innere Wahrheit“ dieser Offenbarungsinhalte bleibe dem Menschen verwehrt (DH 3008).

Dennoch beschreiten analytische Religionsphilosophen diesen Weg nicht. Und zwar deswegen nicht, weil sie davon überzeugt sind, dass – theologisch gesprochen – christliche Glaubensannahmen zwar übernatürlich, nicht aber „unvernünftig oder widervernünftig“¹¹ sein können. Sie teilen folglich über die konfessionellen Denominationen hinweg eine der Grundannahmen römisch-katholischer Theologie, wonach kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft besteht und bestehen darf. Der Glaube kann und soll mit der Vernunft übereinstimmen (DH 3009). Unvernünftig aber wäre es, eine erwiesenermaßen falsche Proposition zu glauben. Nun gehört aber die Konsistenz, d. h. die logische Widerspruchsfreiheit, zu den notwendigen Wahrheitsbedingungen.¹² Eine logisch widersprüchliche Aussage kann *per definitionem* nicht wahr sein.¹³ Sollte die Lehre vom Gottmenschen tatsächlich einen logischen Widerspruch enthalten oder implizieren, kann sie nicht zum Gegenstand des christlichen Glaubens gehören. Denn der Glaubensinhalt enthält nichts Falsches, wie bereits Thomas von Aquin lehrt.¹⁴

Die überwiegende Mehrheit der christlichen analytischen Religionsphilosophen würde daher wohl ohne zu zögern einer Überlegung von Albert

¹¹ A. Lang, *Fundamentaltheologie*; Band 1: Die Sendung Christi, München 1967, 30–31.

¹² Vgl. R. Cross, *The Incarnation*, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 452–475, hier 471: „Coherence is [...] a necessary condition for truth.“

¹³ Vgl. T. D. Senor, *The Incarnation and the Trinity*, in: M. J. Murray (Hg.), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids 1999, 238–260, hier 241: „A contradiction [...] is by definition a proposition that can't possibly be true.“

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II-II, q.1, a.3, c: „Fidei non potest subesse aliquid falsum.“

Cook zustimmen. Wenn Gott unendlich, der Mensch aber endlich sei, so werde der Mensch niemals in der Lage sein, Gott gänzlich zu begreifen – davon ist Cook überzeugt.¹⁵ Auch das Inkarnationsgeheimnis werde daher – trotz aller philosophischen Bemühungen – für den Menschen, wie sich mit dem Ersten Vatikanischen Konzil formulieren ließe, „mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben“ (DH 3016). Dennoch dürfe, so Cook weiter, vom christlichen Philosophen und Theologen erwartet werden, „dass er die Begriffe definiert, die er verwendet, um Gott und seine Werke zu beschreiben“, und dass diese Beschreibung „keine offensichtlichen Widersprüche enthält“¹⁶. Dem ist beizupflichten.¹⁷ Das Nachdenken über den christlichen Glauben, gleichgültig, ob es durch Theologen oder Philosophen geschieht, muss „ein Interesse an der Frage haben, ob sich die Rede von Gott rational rechtfertigen lässt oder nicht“¹⁸. Und zwar nicht, um das Glaubensgeheimnis zu rationalisieren, sondern um seine Glaubwürdigkeit – auch und gerade im öffentlichen Diskurs – zu begründen und gegenüber kritischen Einwänden zu verteidigen.¹⁹

Das Ziel kann und darf dabei keine erschöpfende Verhältnisbestimmung von Gott- und Menschheit im Gottmenschen sein.²⁰ Dies wäre vermessen. Gott ist und bleibt für den Menschen der je Größere (*semper maior*). Die Christologie behält daher „immer Züge rationaler Unauflösbarkeit“²¹. Auch bei der Ausarbeitung religionsphilosophischer Christologien darf das berechnete Anliegen der negativen Theologie nicht aus dem Blick geraten.²² Im Bereich der Christologie gilt für eine religionsphilosophische ebenso wie für eine theologische Aussage, dass sie letztlich „eine Aussage ins Myster-

¹⁵ Vgl. Cook, Is the “Two-Nature” Theory of the Incarnation a Mystery or a Contradiction?, 269.

¹⁶ Ebd. 269.

¹⁷ Vgl. T. V. Morris, The Logic of God Incarnate, Eugene, Or. 2001, 25: „From any adequate and traditional notion of deity, it follows that we should not expect to be able to understand all the things of God. There will thus be an ineliminable element of mystery attending any claim about God. But of course it does not at all follow from this that within the domain of what we can understand concerning a claim about God, logical inconsistency is not a clear and conclusive mark of falsehood.“

¹⁸ A. Kreiner, Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie, in: SaThZ 9 (2005) 115–131, hier 124.

¹⁹ Vgl. B. Cooper, Metaphysics, Christology, and Sexism: An Essay in Philosophical Theology, in: RelSt 16 (1980) 179–193, hier 182: „Faith does not seek understanding in order to rationalize mystery but to protect mystery from degenerating into superstition and false doctrine.“

²⁰ Vgl. Internationale Theologenkommission, Ausgewählte Fragen zur Christologie, in: HerKorr 35 (1981) 137–145, hier 140: „Die Definition von Chalkedon will keine erschöpfende Antwort auf die Frage geben, ‚Wie verhalten sich in Christus Gott und Mensch zueinander?‘ Gerade hier liegt ja das Geheimnis, dessen Reichtum in keiner positiven Definition ausgeschöpft werden kann.“

²¹ G. M. Hoff, Ist die „reductio in mysterium“ irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata, in: ZKTh 121 (1999) 159–176, hier 173.

²² Vgl. G. M. Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: ThPh 70 (1995) 355–372.

rium hinein ist“²³. Das Inkarnationsgeheimnis bleibt in gewisser Weise ein Ärgernis „für den Stolz eines autonom nur das Durchschaute akzeptierenden Rationalismus“²⁴. Und doch muss für den Menschen „eine ‚echte‘ Denkbarkeit [...] auch für dieses Mysterium gegeben sein“²⁵. Aporetisches Denken, verstanden als ein Denken in Widersprüchen, kann für die Theologie nicht konstitutiv sein.²⁶ Ein Denken in Widersprüchen vermag keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage zu bieten: „Wie kann ich das eigentlich glauben?“²⁷ Da logisch Widersprüchliches sich nicht verstehen lässt, kann der Mensch es auch nicht intellektuell redlich glauben.

2.2 Drei Lösungsstrategien zur Behebung der christologischen Inkonsistenz-Problematik

Um dem Inkonsistenz-Einwand zu begegnen, sind grundsätzlich drei Strategien möglich.²⁸ Der Einfachheit halber steht „Allmacht“ im Folgenden stellvertretend für all jene göttlichen Eigenschaften, die *prima facie* mit Eigenschaften, die für den Menschen wesentlich sind, unvereinbar erscheinen. Um eine konsistente Lehre vom Gottmenschen zu entwerfen, könnte man erstens zu zeigen versuchen, dass die Eigenschaft, allmächtig zu sein, einem Wesen unter verschiedenen Hinsichten sowohl zukommen als auch nicht zukommen kann. Zweitens ließe sich behaupten, dass ein Wesen göttlich sein kann, auch wenn es nicht allmächtig ist. Schlussendlich könnte man sich drittens um den Nachweis bemühen, dass ein Wesen trotz seiner Allmacht wahrhaft Mensch sein kann.

3. Zur ersten Strategie

Wenden wir uns zunächst der ersten Strategie zu. In ihr wird das christologische Konsistenz-Problem durch die Unterscheidung verschiedener Rück-sichten, unter denen dem Gottmenschen menschliche und göttliche Eigenschaften zugesprochen werden, zu entschärfen versucht. Dieser erste Lösungsweg tritt in mehreren Varianten auf, die gegenwärtig im angloamerikanischen Raum unterschiedlich stark diskutiert und rezipiert werden.²⁹

²³ K. Rabner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band V, Einsiedeln 1962, 54–81, hier 72.

²⁴ K. Rabner, Art. Inkarnation, in: SM II, 824–840, hier 832.

²⁵ Ebd. 832.

²⁶ Im Gegensatz zu: Hoff, Ist die „reductio in mysterium“ irrational?, 174. Vgl. auch *ders.*, Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie, Paderborn 1997.

²⁷ K. Rabner, Über künftige Wege der Theologie, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band X, Zürich 1972, 41–69, hier 50.

²⁸ Vgl. T. Senor, The Incarnation, in: C. Meister/P. Copan (Hgg.), The Routledge Companion to Philosophy of Religion, New York 2007, 556–565, hier 559: „Either something can fail to be omnipotent and yet be divine, or something can be omnipotent and yet be human, or something can both have and lack the same property.“

²⁹ Zur ersten Strategie ist auch der Vorschlag von Peter van Inwagen zu rechnen, der auf dem

3.1 Die sogenannte reduplicative strategy

Eine prominente Variante der ersten Strategie sucht die Widerspruchsfreiheit der Lehre vom Gottmenschen dadurch zu wahren, dass die vermeintlich miteinander inkompatiblen Eigenschaften auf die unterschiedlichen Naturen in Christus aufgeteilt werden. Kraft seiner göttlichen Natur sei Christus allmächtig und allwissend, kraft seiner menschlichen Natur aber in seinem Wirken und Wissen vielfältigen Begrenzungen unterworfen. Durch die Unterscheidung verschiedener Rücksichten der Prädikation ließen sich einem Subjekt auch gegensätzliche Eigenschaften zusprechen. Da Christus nicht in derselben Hinsicht dieselben Eigenschaften zugleich besitze und nicht besitze, liege kein Verstoß gegen das Nichtwiderspruchsprinzip vor.

In der aktuellen Diskussion hat sich für diesen Lösungsvorschlag die Bezeichnung *reduplicative strategy* eingebürgert. Zentral für den Ansatz sind sogenannte *reduplicative sentences*, welche folgende formale Struktur aufweisen: „x qua A ist N“.

Es gibt jedoch auch, m. E. zu Recht, massive Vorbehalte gegenüber dieser Argumentationsstrategie. Die *reduplicative strategy* sei, so die Kritiker, letztlich eine Nebelwerferaktion, bei der auf komplizierte, gleichsam verschleierte Weise, Widersprüchliches von einem Subjekt ausgesagt werde. Dies lässt sich unschwer anhand der Konjunktion „x qua A ist N“ und „x qua B ist nicht-N“ zeigen. „x“ stehe als Personenvariable für den Gottmenschen. A und B bezeichnen die menschliche beziehungsweise die göttliche Natur. Und nehmen wir ferner an, N werde in der Konjunktion univok verwendet, so ergibt sich: Selbst wenn x nur qua A N, qua B aber nicht-N ist, so ist x, solange es beide Naturen (A, B) besitzt und N in beiden Attributionen univok gebraucht wird, dennoch zugleich N und nicht-N. Der logische Widerspruch ist somit nicht ausgeräumt, sondern besteht fort.³⁰ Autoren wie Thomas Morris erachten die *reduplicative strategy* daher für unfähig, den Inkonsistenz-Einwand gegen die Christologie wirksam zu entschärfen.³¹

Aber nicht nur aus logischer Sicht stellt die *reduplicative strategy* ein zweifelhaftes Unterfangen dar. Auch theologisch erscheint sie bedenklich.³²

Konzept der relativen Identität beruht. Bislang ist diesem Lösungsansatz jedoch eine nennenswerte Rezeption verwehrt geblieben. Siehe: *P. van Inwagen*, Not by Confusion of Substance, but by Unity of Person, in: *A. G. Padgett* (Hg.), Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne, Oxford 1994, 201–226.

³⁰ Vgl. *T. D. Senor*, The Compositional Account of the Incarnation, in: *FaPh* 24 (2007) 52–71, hier 53: „Even if it is only qua N that S is P and it is qua N^{*} that S is not-P, as long as S indeed has both natures and ‚P‘ is univocal in both attributions, S will nevertheless be both P and not-P.“

³¹ Vgl. *Morris*, The Logic of God Incarnate, 49: „In the end the contradiction stands of x being characterized as both N and not N.“

³² Vgl. *D. Wertber*, Art. Incarnation, in: Internet Encyclopedia of Philosophy. Online im Internet unter: <http://www.iep.utm.edu/incarnat/> [Abruf: 31.07.2012].

Nur schwer kann man sich des Verdachts erwehren, dass die *reduplicative strategy*, um dem Nichtwiderspruchsprinzip zu genügen, die zwei Naturen in Christus nicht bloß unterscheidet, sondern vielmehr voneinander trennt. Da der Fokus auf der Unterschiedenheit der Naturen liegt, droht die Einheit der Person Christi aus dem Blick zu geraten und verlorenzugehen. Nach der Definition des Konzils von Chalkedon aber ist das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi als „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“ zu bestimmen (DH 302). Um der dogmatischen Lehrtradition gerecht zu werden, muss folglich gezeigt werden, dass die einzelnen Eigenschaften nicht nur den jeweiligen Naturen, sondern dem einen Gottmenschen zukommen. Nicht bloß seine menschliche Natur besitzt die Eigenschaft, vielfach begrenzt zu sein, sondern Christus selbst, insofern er wahrhaft Mensch ist.

Die *reduplicative strategy* greift daher auch theologisch zu kurz: Denn unabhängig davon, dass Christus einige Eigenschaften nur kraft seiner göttlichen Natur und einige kraft seiner menschlichen Natur besitzt, kommen diese Eigenschaften dennoch ein und demselben Individuum zu.³³ Solange der Nachweis nicht erbracht ist, dass zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften keine prinzipielle Inkompatibilität besteht, ist mit der *reduplicative strategy* für die intellektuelle Glaubensverantwortung wenig gewonnen.

3.2 Eleonore Stump und das Konzept der geborgten Eigenschaften

Nicht alle zeitgenössischen Autoren sind vom Scheitern der *reduplicative strategy* überzeugt. Unter ihnen befindet sich die prominente analytische Religionsphilosophin Eleonore Stump. Stump ist zuversichtlich, dass die Ontologie des Thomas von Aquin die nötigen Ressourcen bereithält, um die *reduplicative strategy* gegenüber den bereits genannten Einwänden zu wappnen.³⁴

Grundlegend für Stumps Ehrenrettung der *reduplicative strategy* ist Thomas' Überzeugung³⁵, dass das Ganze auf zweifache Weise über Eigenschaften verfügen könne: zum einen, weil es Eigenschaften aus eigener Kraft besitze und zum anderen, weil einer seiner Teile bestimmte Eigenschaften aufweise. Diese Eigenschaften besitze das Ganze auf abgeleitete Weise, indem es sie gleichsam von seinen Teilen ausborge (*to borrow*).³⁶

³³ Vgl. *Senor*, *The Incarnation and the Trinity*, 244: „Even if there are properties that Christ has with respect to his being human and other properties are had with respect to his being divine, the properties nevertheless belong to a single person. [...] So the problem persists.“

³⁴ Vgl. den inhaltlich ähnlichen Vorschlag von *B. Leftow*, *A Timeless God Incarnate*, in: *S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins* (Hgg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, New York 2004, 273–299.

³⁵ Zur thomanischen Ontologie siehe: *E. Stump*, *Metaphysics: A Theory of Things*, in: *Dies.*, *Aquinas*, London 2003, 35–60, hier 56–58.

³⁶ *E. Stump*, *The Metaphysics of the Incarnation*, in: *Dies.*, *Aquinas*, London 2003, 407–426, hier 412. Die Seitenangaben im Fließtext beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung analysiert Stump die *reduplicative sentence* „x qua A ist N“ wie folgt: x verfüge über die Eigenschaft N aufgrund der Tatsache, dass einem seiner Bestandteile (*constituent*) diese Eigenschaft aus eigener Kraft zukomme.³⁷ Dank des Konzepts der geborgten beziehungsweise abgeleiteten (*derivative properties*) Eigenschaften ließen sich x auch inkompatible Eigenschaften zuschreiben. Da besagte Eigenschaften nicht unter derselben Rücksicht von x prädiert würden, liege kein Verstoß gegen die Regeln der Logik vor. x besitze die Eigenschaft N aufgrund der Tatsache, dass einer seiner Teile über N verfüge. x ermangele dieser Eigenschaft aufgrund der Tatsache, dass wenigstens einer seiner (anderen) Teile nicht über N verfüge (413).

Das Konzept der geborgten Eigenschaften lässt sich Stump zufolge auch auf die Christologie anwenden. Christus wird dann als eine zusammengesetzte Entität (*compositional entity*) aufgefasst. Einige der Christus zugesprochenen Eigenschaften, so Stump, seien von seinen ihn konstituierenden Naturen geborgt. Die Eigenschaft etwa, in seinen Fähigkeiten begrenzt zu sein, entlehne Christus seiner menschlichen Natur. Die Eigenschaft, über unbegrenzte Kräfte zu verfügen, besitze er kraft eines seiner anderen Bestandteile (*a different constituent*), nämlich seiner göttlichen Natur. Da es sich bei den inkompatiblen Eigenschaften um geborgte Eigenschaften handle, kämen diese Christus nicht unter derselben Rücksicht zu (413–414). Die logische Widerspruchsfreiheit des christologischen Dogmas sei somit gewährleistet.³⁸

Stumps Entwurf blieb nicht unwidersprochen. Grundsätzlichen Klärungsbedarf sieht etwa Thomas Senior. Nach Senors Interpretation vertritt Stump die These, dass das Ganze in gewisser Weise und zu einem bestimmten Ausmaß über alle Eigenschaften seiner Teile verfüge. Diese Auffassung ist aber Senior zufolge grundlegend falsch beziehungsweise in ihrer Geltung so stark zu relativieren, dass sie zur Lösung des Inkonsistenz-Einwandes bedeutungslos werde. Dass Stumps These ohne qualifizierende Einschränkung falsch sei, sucht Senior anhand eines eingängigen Gegenbeispiels zu zeigen: „Ich besitze Teile, die mikroskopisch klein sind. Ich aber bin nicht mikroskopisch klein.“³⁹ Dem Ganzen könnten folglich nicht alle Eigenschaften zugesprochen werden, über die seine Teile verfügen würden.

Senior sieht Stump zu einem äußerst schwierigen Drahtseilakt gezwungen: Sie müsse einerseits zeigen, dass das Ganze die Eigenschaften seiner Teile derart borge, dass es diese auch tatsächlich besitze. Andererseits müsse

³⁷ Ebd. 412: „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.“

³⁸ Ebd. 415: „Furthermore, because each of the incompatible properties is had in its own right by a different constituent of the whole and because they attach to the whole only derivatively, in consequence of the fact that the whole has these constituents, there is no incoherence in attributing both otherwise incompatible properties to the one whole.“

³⁹ Senior, *The Compositional Account of the Incarnation*, 64.

sie plausibel machen, dass dem Ganzen die geborgten Eigenschaften nicht in einem solchen Maße zukämen, dass das Konsistenz-Problem erneut virulent werde. Die geborgten Eigenschaften müssten dazu zwar ein und demselben Individuum angehören. Um inkompatible Eigenschaftszuschreibungen zu verhindern, hätten sie aber gleichsam voneinander isoliert (*property insulation*) zu werden.⁴⁰

Für diese anspruchsvolle Aufgabe holt sich Stump Schützenhilfe von Lynne Rudder Baker. Bakers Verständnis des Borgens von Eigenschaften trägt aber, wie auch Senor zu Recht bemerkt, nichts zur Lösung des christologischen Widerspruchsproblems bei. Denn nach Bakers Verständnis besitzt das Ganze die Eigenschaften seiner Teile schlechthin und nicht bloß unter einer bestimmten Rücksicht. Dies macht das von Baker angeführte Beispiel deutlich: „Wenn ich mich an der Hand schneide, dann blute ich wirklich. Es wäre falsch, wenn jemand sagen würde: ‚Du blutest gar nicht wirklich, es ist nur dein Körper, der blutet.‘ [...] Ich borge die Eigenschaft zu bluten von meinem Körper, aber tatsächlich bin ich es, die blutet.“⁴¹ Stump aber ist ja gerade daran gelegen, um beim erwähnten Beispiel zu bleiben, dass ich nur hinsichtlich meiner Hand, nicht aber hinsichtlich meines Fußes als blutend gelten kann. Gerade diese qualifizierte Zuschreibung von Eigenschaften erlaubt Bakers Ansatz aber nicht.⁴²

Es bleibt festzuhalten: Auch eine um das Konzept der geborgten Eigenschaften angereicherte *reduplicative strategy* beseitigt die logischen Schwierigkeiten der Inkarnationslehre nicht. Die von Stump und – mit kleinen Unterschieden – von Brian Leftow⁴³ vorgelegte Interpretation der Zweinaturen-Lehre im Rahmen eines sogenannten *compositional account* weist einen latenten Problemüberhang auf. Wird der Gottmensch als eine zusammengesetzte Entität aufgefasst, so lässt sich zwar zeigen, dass Christus, wie Senor treffend bemerkt, gleichsam über einen allmächtigen und einen nicht-allmächtigen Teil verfügt. Zur Lösung der Inkonsistenz-Problematik müsste aber die grundsätzliche Denkmöglichkeit aufgezeigt werden, dass Christus als Ganzer sowohl allmächtig als auch nicht allmächtig ist.⁴⁴ Dass das Ganze über inkompatible Eigenschaften verfügen kann, und zwar so, dass diese tatsächlich ihm und nicht bloß seinen Teilen zukommen und sich dennoch nicht gegenseitig aufheben – dies plausibel zu machen, ist auch Stump nicht restlos gelungen.

Zu diesem grundsätzlichen Problem gesellt sich eine weitere Schwierigkeit. Die dogmatische Lehrtradition besagt, „dass in Christus eine Person

⁴⁰ Ebd. 65.

⁴¹ L. R. Baker, Unity without Identity: A New Look at Material Constitution, in: *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1999) 144–165, hier 160.

⁴² Vgl. Senor, *The Compositional Account of the Incarnation*, 65.

⁴³ Zu Ähnlichkeiten und Unterschieden sowie einer kritischen Würdigung der Ansätze von Stump und Leftow siehe: Senor, *The Compositional Account of the Incarnation*, 63–69.

⁴⁴ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 564.

ist, und zwar die göttliche Person des Logos, und zwei Naturen, die von der einen göttlichen Person getragen werden⁴⁵. Die menschliche Natur Christi bildet „nicht eine eigene, menschliche Person, sondern gehört einer göttlichen Person an“⁴⁶. Dass die Person des Logos mit der Person des Gottmenschen identisch sei, lässt sich im Rahmen des *compositional account* nicht ohne Weiteres aussagen. Für den *compositional account* bildet die Person des Logos nur einen Teil des größeren Ganzen, des Gottmenschen. Und so stellt sich die Frage: Handelt es sich beim Gottmenschen um ein apersonales Konglomerat (*impersonal conglomerate*) mit einem personalen Teil, wie Thomas Senior kritisch zu bedenken gibt?⁴⁷ Wird diese Deutung zurückgewiesen und darauf beharrt, dass der Gottmensch selbst eine Person sei und diese nicht nur als einen Teil besitze, rechnet man faktisch mit zwei Personen im Gottmenschen.⁴⁸ Dem Gottmenschen zwei Personen zuzusprechen, widerspricht aber auf eklatante Weise der Lehre der altkirchlichen Konzilien.

Auf eine weitere theologische Schwierigkeit des *compositional account* hat Richard Cross hingewiesen. Cross beanstandet, dass Stump die menschliche und göttliche Natur als (Bestand-)Teile Christi deute. Nach gängigem christlichem Verständnis aber handle es sich zumindest bei der göttlichen Natur, so Cross, eher um eine Eigenschaft als um einen konkreten Teil (*concrete part*).⁴⁹

3.3 Robert Herbert und „die Logik“ des Vexierbildes

Die logische Widerspruchsfreiheit des christologischen Dogmas hat in den frühen siebziger Jahren auch Robert Herbert anhand einer Analogie darzulegen versucht.⁵⁰ Dass einem Subjekt unter verschiedenen Rücksichten eine Eigenschaft N zukommen (x qua A ist N) und nicht zukommen (x qua B ist nicht N) könne, illustriert Herbert anhand eines Kipp- beziehungsweise Vexierbildes. Er wählt dazu das berühmte Beispiel des Hasen-Enten-Kopfs, das jüngst auch Klaus von Stosch im Kontext der Offenbarungstheologie aufgegriffen hat. Je nach Betrachtungsweise ergibt ein Kippbild „ein völlig anderes Bild“ und lässt so „heterogene Aspektwahrnehmungen“ zu.⁵¹

⁴⁵ L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 218.

⁴⁶ M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik; Band II, Wien ³1959, 9.

⁴⁷ Vgl. Senior, The Incarnation, 564.

⁴⁸ Zur Reaktion auf Senors Kritik siehe B. Leftow, Composition and Christology, in: FaPh 28 (2011) 310–322.

⁴⁹ Vgl. Cross, The Incarnation, 460: „The divine nature or divinity, in standard Christian orthodoxy, is supposed to be shared somehow by the divine persons, such that in virtue of their possession of divinity, each person is said to be divine. It will thus be more like a property than like a part.“

⁵⁰ R. Herbert, The God-Man, in: RelSt 6 (1970) 157–174. Vgl. ders., Paradox and Identity in Theology, Ithaca/NY 1979.

⁵¹ K. von Stosch, Offenbarung, Paderborn 2010, 40.

Diese Eigenart der Vexierbilder macht sich Herbert für die Lehre vom Gottmenschen zunutze. Der Hase-Enten-Kopf könne legitimerweise als Hasen- wie auch als Entenkopf gesehen werden. Ja, so Herbert weiter, beim Hasen-Enten-Kopf handle es sich um eine Figur, welche wahrhaftig (*truly*) ein Hase und wahrhaftig eine Ente sei.⁵² Dieses Vexierbild eigne sich daher als Modell (zum Verständnis) der hypostatischen Union.⁵³ So kommt Herbert zum Schluss: Das Beispiel des Hasen-Enten-Kopfs zeige, dass *reduplicative sentences*, selbst bei univoker Verwendung der Begriffe, nicht *eo ipso* logisch widersprüchlich seien⁵⁴ und folglich zur Verteidigung der Zwei-Naturen-Lehre herangezogen werden könnten.

Dass Herberts Vexierbild sich tatsächlich zur Explikation der Metaphysik der Inkarnation eigne und den Inkonsistenz-Einwand wirksam entschärfe, ist immer wieder bezweifelt bzw. bestritten worden.

Der vermeintliche Clou von Herberts Ausführungen besteht in der Überzeugung, vom Vexierbild aussagen zu können, dass ihm je nach Rücksicht ein und dieselbe Eigenschaft zu- und nicht zukomme: „Als Hase besitzt die Figur lange, spitze Ohren, als Ente aber besitzt sie diese nicht.“⁵⁵ Doch strenggenommen *hat* der Hase-Enten-Kopf keine Ohren, bestenfalls stellt er diese bildlich dar.⁵⁶ Denn das Vexierbild *ist* weder ein Hase noch eine Ente. Es ist überhaupt kein Lebewesen, geschweige denn ein konkretes Tier, sondern eine geometrische Figur auf einem Stück Papier. Ihm kommen daher *stricte dictum* keine Eigenschaften zu, die Tieren zugeschrieben werden.⁵⁷

Diese Schwierigkeiten ließen sich leicht beheben. Anstatt zu behaupten, das Vexierbild sei wahrhaft ein Hase beziehungsweise eine Ente, müsste Herbert sich bescheiden und dürfte nur noch davon sprechen, dass es sich bloß um die *Darstellung* eines Hasen beziehungsweise einer Ente handle. Trotz dieser Sprachregelung ist Herberts Beispiel jedoch unter einer weiteren Rücksicht als Modell für die Inkarnation ungeeignet. Vom Augenblick seiner Empfängnis an ist Jesus Christus zu jedem beliebigen Zeitpunkt seiner Existenz zugleich wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott. Das Vexierbild aber ist nicht zugleich die Darstellung eines Hasen und einer Ente. Oder

⁵² Vgl. *Herbert*, *The God-Man*, 167: „The duck-rabbit is one figure that is both ‘truly’ a duck and ‘truly’ a rabbit.“

⁵³ Ebd. 168.

⁵⁴ Ebd. 168: „The counter-example about the duck-rabbit figure shows that it is wrong to say that all claims of the form ‘X as A is N, and X as B is not N’, where there is appropriate univocality among the terms, are self-contradictory.“

⁵⁵ Ebd. 165: „What has long, pointed ears, but doesn’t have long, pointed ears? Answer: ‘The duck-rabbit. As a rabbit the figure has long, pointed ears, but as a duck, it does not.’“

⁵⁶ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 51: „No inscription of the duck-rabbit has ears – at most it represents ears.“

⁵⁷ Vgl. *P. P. Quinn*, *Rez. R. T. Herbert, Paradox and Identity in Theology*, in: *PhRev* 90 (1981) 164–167, hier 167: „The set of predicables for which ‘a rabbit’ stands proxy includes such properties as being an animal. Obviously, ‘the figure as a rabbit’ does not predicate that set of the figure drawn on paper.“

vorsichtiger formuliert: Das Vexierbild kann von ein und demselben Betrachter nicht zugleich als Darstellung eines Hasen und einer Ente wahrgenommen werden. Wer zum Zeitpunkt t_1 einen Hasen darin erblickt, „übersieht“ zwangsläufig die Ente, die auch in der Figur enthalten ist, und umgekehrt.⁵⁸

Nun könnte man erwidern, dass zwei Betrachter im Vexierbild sehr wohl zugleich einen Hasen und eine Ente zu erblicken vermögen. Dies lässt sich nicht bestreiten. Dennoch bleibt Herberts Vorschlag unzureichend. Denn es macht einen Unterschied aus, ob ein Individuum eine Eigenschaft schlechthin (*simpliciter*) besitzt oder ob ihm diese Eigenschaft allein aufgrund der Tatsache zukommt, dass es andere Eigenschaften aufweist. Konkret: Die Eigenschaft, über lange, spitze Ohren zu verfügen, kommt dem Vexierbild in seiner Eigenschaft als Bild und Darstellung eines Hasen zu. Derartige Eigenschaften werden gelegentlich als darstellende Eigenschaften (*representational properties*) bezeichnet.⁵⁹ Typisch für diese Art von Eigenschaften ist, dass sie in *reduplicative sentences* widerspruchsfrei ein und demselben Gegenstand zu- wie abgesprochen werden können.

Bei den Eigenschaften aber, um die sich der Streit um die Konsistenz der Inkarnationslehre dreht, handelt es sich nicht um *representational properties*. Die Eigenschaft etwa, geschaffen oder kontingent zu sein, kommt einem Individuum entweder schlechthin zu oder nicht. Es besitzt oder ermangelt diese/r Eigenschaft nicht in Abhängigkeit von anderen Eigenschaften. Kurzum: Da Christus weder ein Gemälde noch eine Statue ist, besitzt er keine *representational properties*, wie Peter van Inwagen pointiert zu Herberts Vorschlag anmerkt.⁶⁰ Da Herbert dieser bedeutsamen Differenz der Eigenschaften nicht gebührend Rechnung trägt, eignet sich sein Vorschlag nur bedingt, um die Zwei-Naturen-Lehre zu explizieren und intellektuell redlich zu verantworten.

4. Zur zweiten Strategie: kenotische Christologie-Entwürfe

Wie sich gezeigt hat, lassen sich die logischen Schwierigkeiten der Inkarnationslehre durch die *reduplicative strategy* nicht zufriedenstellend lösen. Einige Religionsphilosophen plädieren daher für einen alternativen Lösungsweg und unterziehen die göttliche Eigenschaftslehre einer radikalen *relecture*. Ihre Ansätze lassen sich dem eingangs (vgl. Abschnitt 2.2) er-

⁵⁸ Zu dieser Kritik siehe: *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 53.

⁵⁹ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 54: „A representational property is always an intentional polyadic relation holding between an object x which is represented, an object y which is the object held by convention, intention, or perception to represent x , and at least one individual z who treats or perceives y as representational of x , where x , y , and z are distinct.“

⁶⁰ Vgl. *P. van Inwagen*, Art. *Incarnation and Christology*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online im Internet unter: <http://www.texttribe.com/routledge/1/Incarnation%20and%20Christology.html> [Abruf: 25.11.2011].

wähnten zweiten Argumentations-Typus von Senor zuordnen. Im Gegensatz zur *reduplicative strategy* wird nun nicht mehr behauptet, ein und dieselbe Eigenschaft komme dem Gottmenschen je nach Rücksicht zu und nicht zu. Vielmehr wird zu zeigen versucht, dass ein Wesen göttlich sein könne, auch wenn es die für Gott wesentlichen Eigenschaften nicht (mehr) besitze.⁶¹

Aufgrund ihrer latent ahistorischen Einstellung interessieren sich analytische Denker zumeist nur am Rande für „die historische Situiertheit von Behauptungen und Begründungen“⁶². Es darf also nicht verwundern, dass nur wenige Autoren auf historische Vorläufer verweisen und die geistesgeschichtlichen Wurzeln ihrer kenotischen Theorien offenlegen, sofern ihnen diese überhaupt bekannt sind.⁶³

Grundlegend für kenotische Christologien ist die Überzeugung, dass ein Individuum der göttlichen Standardeigenschaften ermangeln und dennoch göttlich sein könne. Kenotische Christologien beruhen somit auf zwei Voraussetzungen: erstens auf der Annahme, dass es möglich sei, göttliche Eigenschaften aufzugeben, ohne das Gottsein dadurch einzubüßen, und zweitens auf der Überzeugung, dass alle göttlichen Eigenschaften, die mit der menschlichen Natur unvereinbar seien, aufgegeben werden könnten.⁶⁴

Die Magna Charta kenotischer Entwürfe bildet der Philipper-Hymnus, dem zufolge sich der göttliche Logos bei der Inkarnation selbst entleert beziehungsweise entäußert und Knechtsgestalt angenommen habe und so den Menschen gleich geworden sei (Phil 2,5–11).

Die unterschiedlichen kenotischen Christologien lassen sich grob zwei Grundtypen zuordnen: dem ontologischen und dem funktionalen.⁶⁵ Charakteristisch für ontologisch-kenotische Christologien ist die These, dass sich bei der Inkarnation die zweite innertrinitarische Person bestimmter göttlicher Eigenschaften entledige (*abdicate*), nämlich jener, die mit dem wahren Menschsein des Gottmenschen nicht vereinbar erscheinen, wie etwa Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart. Demgegenüber deuten funktional-kenotische Christologien das Inkarnationsgeschehen dahingehend, dass der Logos für eine bestimmte Zeit einige göttliche Eigenschaften und Vermögen gleichsam ruhen lasse und nicht ausübe (*exercise*).

⁶¹ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 559: „Something can fail to be omnipotent and yet be divine.“

⁶² Kremer, *Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie*, 120.

⁶³ Vgl. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977. Siehe auch: T. Trappe, *Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes. Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1997; und A. Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011.

⁶⁴ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 560.

⁶⁵ Zu dieser Unterscheidung siehe: O. D. Crisp, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, New York 2007, 119–121.

Als klassischer Vertreter einer ontologisch-kenotischen Christologie gilt Stephen T. Davis. Seine Argumentation lautet kurzgefasst⁶⁶: Gott besitze sowohl wesentliche (*essential*) als auch akzidentelle Eigenschaften. Zu den akzidentellen Eigenschaften Gottes rechnet Davis unter anderem Allmacht und Allwissenheit. Bei der Inkarnation nehme der göttliche Logos eine menschliche Natur an. Für die Dauer des irdischen Daseins Jesu entleide sich der Logos aller akzidentellen göttlichen Eigenschaften, wie Allmacht und Allwissenheit, die mit dem wahren Menschsein Jesu inkompatibel seien.

Seine zentralen Thesen begründet Davis, indem er zunächst darauf aufmerksam macht, dass wir epistemisch schlichtweg nicht in der Lage seien zu beurteilen, welche Eigenschaften Gott nur akzidentell zukämen.⁶⁷ Woher wollen wir wissen, fragt Davis, dass Gott aufhören würde, Gott zu sein, wenn er kurz- oder langfristig nicht (mehr) allwissend wäre? Sodann führt er ein theologisches Argument ins Feld. Nach biblischem Zeugnis sei Jesus Christus nicht allwissend gewesen. Da die theologische Tradition ihm jedoch Göttlichkeit attestiere, könne die Allwissenheit nicht zu den wesentlichen Eigenschaften eines göttlichen Wesens gehören. Andernfalls müsste die christliche Theologie Christus aufgrund seines begrenzten Wissens die Göttlichkeit absprechen.⁶⁸

Auch Peter Forrest und C. Stephen Evans, die nachdrücklich kenotisches Gedankengut in die aktuelle Debatte einbringen, vertreten eine ontologisch-kenotische Christologie.⁶⁹ – Ein plastisches Beispiel für eine funktional-kenotische Christologie findet sich dagegen bei Oliver D. Crisp, der selbst aber diesem Ansatz nicht zuzurechnen ist. Crisp verweist auf die Comicfigur Superman, die, solange sie sich als Journalist Clark Kent ausbebe, ihre übermenschlichen Kräfte nicht einsetze, um ihre wahre Identität nicht preiszugeben. Auf analoge Weise habe auch Jesus Christus sich im Vollbesitz seiner göttlichen Kräfte befunden, diese Kräfte aber nicht demonstrativ zur Schau gestellt, um keine Zweifel an seiner menschlichen Natur aufkommen zu lassen.⁷⁰

Einen zeitgenössischen Vertreter einer funktional-kenotischen Christologie zu benennen, gestaltet sich schwierig. Denn zurzeit überwiegen in der Diskussion ontologisch-kenotische Entwürfe. Und auch die von Crisp angeführten funktional-kenotischen Christologien entpuppen sich m. E. bei genauerer Prüfung als ontologisch-kenotische Ansätze.⁷¹

⁶⁶ Vgl. S. T. Davis, *Logic and the Nature of God*, London 1983, 118–131.

⁶⁷ Vgl. S. T. Davis, *Is Kenosis Orthodox?*, in: C. S. Evans (Hg.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, 112–138, hier 116.

⁶⁸ Vgl. Davis, *Logic and the Nature of God*, 124.

⁶⁹ Vgl. P. Forrest, *The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis*, in: *RelSt* 36 (2000) 127–140. C. S. Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, in: *Ders.* (Hg.), *Exploring Kenotic Christology*, 190–217.

⁷⁰ Vgl. Crisp, *Divinity and Humanity*, 140.

⁷¹ Vgl. ebd. 138–147: Crisp meint, bei C. S. Evans, T. Morris und S. T. Davis funktionalistisch-kenotische Momente identifizieren zu können. Siehe auch: O. D. Crisp, *Incarnation*, in:

Kenotische Christologien sind zurzeit heftig umstritten. So wird ontologischen Kenotikern gerne vorgehalten, sie würden die göttliche Natur des Gottmenschen preisgeben. Wenn der Logos sich bestimmter Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit, die für ein göttliches Wesen essenziell seien, entledigen müsse, um Mensch werden zu können, so sei er als Inkarnierter strenggenommen nicht mehr göttlich, da er nicht mehr im Besitz einer unversehrten göttlichen Natur sei. Durch den Verzicht auf die mit der menschlichen Natur inkompatiblen göttlichen Eigenschaften habe der Logos seine göttliche Natur um die Göttlichkeit gebracht.⁷²

Kenotiker können diesen Einwand im Gefolge von Davis durch die Unterscheidung essenzieller und akzidenteller Eigenschaften in Gott parieren. Damit gelingt es ihnen aber nur bedingt, aus der Schusslinie zu geraten. Die Postulierung akzidenteller Eigenschaften in Gott kann auch als bloße Verlegenheitslösung abgetan werden, die primär aus der Not geboren sei, die christologische Konsistenzproblematik *ad hoc* zu beheben, sich aber nicht zwingend von der philosophischen Gotteslehre her nahelege.⁷³

Beanstandet wird ferner, dass sich die Grundintuition ontologisch-kenotischer Entwürfe nicht mit der klassischen Gotteslehre vereinbaren lasse, wonach Gott unveränderlich sei und sich folglich keiner seiner Eigenschaften entledigen könne.⁷⁴ Tatsächlich stellt die Rede von akzidentellen Eigenschaften Gottes einen Bruch mit der traditionellen Eigenschaftslehre der Schultheologie dar. Auch die Schultheologie hatte zwar eine Einteilung der Eigenschaften Gottes vorgenommen und sie in negative und positive, mitteilbare und nicht mitteilbare, absolute und relative, ruhende und tätige unterschieden.⁷⁵ Aufgrund des Bekenntnisses zur absoluten Unveränderlichkeit Gottes⁷⁶ kennt die Schultheologie aber keine akzidentellen Eigenschaften Gottes im Sinne von Davis. Am ehesten kommt den von Davis vorgeschlagenen akzidentellen Eigenschaften die Rede von den auf das Geschöpf hin relativen Eigenschaften Gottes in der Schultheologie nahe.⁷⁷ Die Unterschiede überwiegen jedoch die Anknüpfungspunkte. Nach klassischer Auffassung sind aufgrund der absoluten Einfachheit Gottes⁷⁸ seine Eigenschaf-

J. Webster/K. Tanner/I. Torrance (Hgg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2009, 160–175, besonders 171.

⁷² Vgl. A. Loke, *On the Coherence of the Incarnation: The Divine Preconscious Model*, in: NZStH 51 (2009) 50–63, hier 59.

⁷³ Vgl. Forrest, *The Incarnation*, 130.

⁷⁴ Vgl. J. Hick, *The Logic of God Incarnate*, in: RelSt 25 (1989) 409–423, hier 416. Ebenso: Crisp, *Divinity and Humanity*, 146.

⁷⁵ Zu diesen Unterscheidungen siehe F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*; Band I, Münster 1938, 138.

⁷⁶ Zur Begründung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes siehe Diekamp, *Katholische Dogmatik*, 156–158; sowie M. Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*; Band I, Wien 1956, 120–128.

⁷⁷ Vgl. H. Vorgrimler, *Art. Eigenschaften Gottes*, in: LThK² III, 734–735.

⁷⁸ Zur Lehre von der *simplicitas Dei* siehe J. Poble, *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitet von J. Gummersbach; Band I, Paderborn 1952, 219–224.

ten mit seinem Wesen identisch. Als schlechthin Einfacher (*omnino simplex*) ist Gott völlig unwandelbar. Die Annahme akzidenteller Eigenschaften unterwirft Gott jedoch der Veränderung. „Veränderung ist der Übergang von einem Zustand in einen anderen durch die Aufgabe oder Aufnahme akzidenteller oder substantieller Formen.“⁷⁹

Ungeachtet der Vereinbarkeit mit einer bestimmten Tradition der theologischen Reflexion sehen sich ontologisch-kenotische Christologien mit einer grundsätzlichen systematischen Problematik konfrontiert, die sich in der Anfrage äußert: Ist der Logos wirklich fähig, bei der Inkarnation alle mit der menschlichen Natur inkompatiblen göttlichen Eigenschaften aufzugeben? Bei manchen Eigenschaften scheint dies *per definitionem* nicht möglich zu sein. Wie sollte sich der Logos etwa der Eigenschaft, ungeschaffen zu sein und notwendig zu existieren, entledigen können? Senor spricht diesbezüglich von sogenannten stabilen Eigenschaften (*stable properties*), von denen sich selbst ein göttliches Wesen nicht nach Belieben zu trennen vermöge.⁸⁰ Werden stabile Eigenschaften in Gott beziehungsweise den trinitarischen Personen angenommen⁸¹, reichen kenotische Christologien allein nicht aus, um die Inkonsistenz-Problematik nachhaltig zu entschärfen. Kenotiker wie Evans sehen sich daher gezwungen, bei den unaufgebbaren (*ungiveunable*) göttlichen Eigenschaften auf eine *reduplicative strategy* zurückzugreifen.⁸² Dieser Lösungsweg ist aber, wie sich gezeigt hat, nicht unproblematisch und nur bedingt erfolgversprechend. Bisweilen wird auch der Schriftbefund gegen die Kenotiker in Anschlag gebracht, wonach es Gott gefallen habe, in seiner ganzen Fülle in Christus zu wohnen (Kol 1,19).⁸³

Aufgrund der genannten Einwände sprechen einige Kenotiker wie Ronald Feenstra⁸⁴ daher bewusst nicht von essenziellen und akzidentellen Eigenschaften Gottes, sondern orientieren sich an einem Vorschlag von Thomas Morris. Morris zufolge könnten Kenotiker die These vertreten, dass nicht etwa Allwissenheit für ein göttliches Wesen konstitutiv und wesentlich sei, sondern die Eigenschaft, allwissend-zu-sein, sofern-man-sich-nicht-freiwillig-und-zeitweise-dazu-entscheide, anders-zu-sein (*the property of being omniscient-unless-freely-and-temporarily-choosing-to-be-otherwise*).⁸⁵

⁷⁹ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*; Band I, München 1960, 531.

⁸⁰ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 561.

⁸¹ Zu den stabilen Eigenschaften Gottes rechnet Senor die Zeitlosigkeit. Siehe dazu T. D. Senor, *Incarnation, Timelessness, and Leibniz's Law Problems*, in: G. E. Ganssle/David M. Woodruff (Hgg.), *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002, 220–235.

⁸² Vgl. C. S. Evans, *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, in: S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hgg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium*, 246–272, hier 253.

⁸³ Vgl. Loke, *On the Coherence of the Incarnation*, 60.

⁸⁴ Vgl. R. J. Feenstra, *Reconsidering Kenotic Christology*, in: Ders./C. Plantinga, Jr. (Hgg.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Notre Dame/Ind. 1989, 128–152.

⁸⁵ Vgl. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 99.

Die Vorteile von Morris' Vorschlag gegenüber den bislang vorgestellten kenotischen Entwürfen liegen auf der Hand. Zum einen lässt sich nun plausibel zeigen, dass der Logos sich bei der Inkarnation einiger göttlicher Vermögen und Kompetenzen entledigte, ohne dabei seine Göttlichkeit aufzugeben. Zum anderen lässt sich nun schlüssig behaupten, dass der Logos im Inkarnationsgeschehen keine für ihn wesentliche Eigenschaft aufgeben musste, sondern diese unverändert beibehalten konnte.⁸⁶

Aber auch dieser Lösungsversuch weist offene Flanken auf. So beanstandet etwa Morris, dass er der anselmianischen Maxime zuwiderlaufe, wonach Gott als das schlechthin vollkommenste Wesen zu denken sei. Für ein Wesen, so Morris, sei es besser, wenn es niemals in den Zustand vermeidbaren Unwissens (*state of avoidable ignorance*) geraten könne. Nicht die kenotisch qualifizierte Allwissenheit, sondern Allwissenheit schlechthin (*simpliciter*) sei daher für die Göttlichkeit eines Wesens erforderlich und konstitutiv.⁸⁷

In dasselbe Horn stößt auch Richard Swinburne. Er macht darauf aufmerksam, dass die Annahme eines Wesens, dem die göttlichen Eigenschaften essenziell zukämen, eine viel einfachere Hypothese darstellt als das von den Kenotikern vertretene Gottesbild.⁸⁸ Erachtet man wie Swinburne die Einfachheit (*simplicity*) einer Theorie als Indikator und Kriterium für die Wahrscheinlichkeit, wahr zu sein (vgl. *simplex sigillum veri*)⁸⁹, sind kenotische Entwürfe bereits aus wissenschaftstheoretischen Gründen fragwürdig.

Bemängelt wird des Weiteren, dass die vorgeschlagene *relecture* der göttlichen Eigenschaftslehre ohne zusätzliche Begründung eine bloße Ad-hoc-Argumentation darstelle.⁹⁰ Darüber hinaus sind kenotische Christologien manchen deshalb suspekt, weil sie eine problematische soziale Trinitätstheologie zu implizieren scheinen. Den kenotischen Ansätzen zufolge könne sich der Logos während seiner irdischen Existenz im Fleisch nicht an Gottes allgemeinem und ständigem Schöpferwirken (*creatio continua*) beteiligen. Nach klassischer Auffassung müsse der Kosmos jedoch von Gott beständig im Dasein erhalten werden.⁹¹ Da der Logos während seines irdischen Daseins dazu unfähig sei, müsse man annehmen, dass zumindest eine der trinitarischen Personen nach wie vor über göttliche Kräfte verfüge und so verhindere, dass die Schöpfung ins Nichts zurückfalle. Kenotiker seien daher genötigt, so der Vorwurf, Gott als eine Gemeinschaft von numerisch

⁸⁶ Ebd. 100.

⁸⁷ Ebd. 101.

⁸⁸ Vgl. R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994, 233.

⁸⁹ Vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, 53: „The simpler a theory, the more probable it is.“

⁹⁰ Vgl. T. V. Morris, *God Incarnate and Triune*, in: C. Meister (Hg.), *The Philosophy of Religion Reader*, London 2008, 127–145, hier 133. Siehe auch Forrest, *The Incarnation*, 130.

⁹¹ Vgl. H. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 98–100.

distinkten Personen zu denken. Die Trinität würde dadurch zu einer Binität aufgeweicht, wenn nicht gar zu einem Tritheismus entstellt.⁹²

Umstritten sind nicht nur die Implikationen kenotischer Christologien für die Trinitätstheologie. Gegenstand heftiger Diskussionen ist auch, ob sich kenotische Ansätze mit zentralen Thesen der traditionellen Christologie widerspruchsfrei vermitteln lassen. Dabei ist besonders eine Frage virulent: Lässt sich innerhalb einer kenotischen Christologie die Schöpfungsmittlerschaft des Logos denken? Diese Frage treibt vor allem reformierte Denker um. Die reformierte Theologie betont mit der Lehre des sogenannten *extra calvinisticum*, dass alles nicht nur in und auf Christus erschaffen worden sei (Kol 1,16), sondern dass der Logos auch in seinem inkarnierten Zustand den Kosmos im Dasein erhalten habe.⁹³

Kritiker führen gegen kenotische Christologien gerne auch ein Dammbruch-Argument ins Feld. Indem Kenotiker sich dafür aussprechen, dass die zweite göttliche Person bei der Inkarnation einige beziehungsweise alle göttlichen Eigenschaften aufgeben beziehungsweise ruhen lasse, würden sie der Möglichkeit Tür und Tor öffnen, dass auch die anderen trinitarischen Personen es ihr gleichtäten. Am Höhepunkt einer derartigen Selbstentäußerung der Trinität würde keine der göttlichen Personen ihre einstigen Eigenschaften besitzen. Es ist somit eine mögliche Welt vorstellbar, in der Gott sich seiner Gottheit gänzlich entkleidet und gleichsam aufgehört habe, Gott zu sein. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf: Ist Gott grundsätzlich in der Lage, seine aufgegebenen Eigenschaften zurückzugewinnen? Erfährt die Frage nach der Möglichkeit eine positive Antwort, schließt sich die Frage nach der Wahrscheinlichkeit der Rückgewinnung der entäußerten Eigenschaften an. Wie wahrscheinlich ist es, dass ein radikal entäußerter Gott dereinst seine Herrschaft über den Kosmos wieder aufnehmen wird? Gibt es gute Gründe, dies zu glauben und zu erhoffen?⁹⁴ Eschatologisch gewendet: Kann der kenotische Gott als Grund und Garant des definitiven menschlichen Heils gedacht werden? Ist ihm eine endgültige beziehungsweise eschatologische Überwindung von Leid und Unheil zuzutrauen?

Eine weitere Schwierigkeit für kenotische Christologien markiert die Lehre von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu Christi. Nach traditioneller Auffassung handelt es sich bei der Inkarnation, verstanden als Annahme einer menschlichen Natur durch den Logos, um einen irreversiblen Vorgang. Die hypostatische Union besteht nach allgemein christlicher Überzeugung in alle Ewigkeit fort. Wenn der Logos aber, wie die Kenotiker behaupten, bestimmte Eigenschaften aufgeben beziehungsweise ruhen lassen muss, um wahrhaft Mensch werden zu können, so beschränkt sich diese

⁹² Zu dieser Kritik siehe *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 92–93.

⁹³ Vgl. *Crisp*, *Divinity and Humanity*, 142–143.

⁹⁴ Vgl. *Swinburne*, *The Christian God*, 232: „What reason would there be for believing that God would ever be in control again?“

Entäußerung nicht bloß auf den Zeitraum seines irdischen Wirkens, sondern ist permanent. Sollten bestimmte göttliche Eigenschaften tatsächlich mit der menschlichen Natur Jesu Christi unvereinbar sein, so sind sie es wohl auch nach dessen irdischem Wirken. Die These einer auf das irdische Leben Jesu beschränkten Kenose des Logos, wie sie etwa Davis⁹⁵ vertritt, lässt sich nur schwer mit der Lehre von der ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu⁹⁶ vereinbaren und ist daher aus theologischer Sicht höchst problematisch.⁹⁷

Evans spricht gar von einem Dilemma, vor das die Lehre von der Verherrlichung Christi (*glorification*) kenotische Christologien unausweichlich stelle. Das Dilemma skizziert er wie folgt⁹⁸: Der verherrlichte Christus nehme die Eigenschaften, die er aufgegeben habe, um sich inkarnieren zu können, im Eschaton entweder erneut an oder nicht.

(i) Würden die Kenotiker bestreiten, dass Christus seine Eigenschaften zurückerhalte, so bliebe die kenotische Christologie hinter dem klassischen Verständnis des verherrlichten Christus, der sich im Vollbesitz seiner göttlichen Kräfte befinde, zurück, und könnte nicht länger den Anspruch erheben, orthodox zu sein. Darüber hinaus würde der Verzicht auf Allmacht und Allwissenheit dann nicht nur eine zeitlich begrenzte Entäußerung, sondern einen dauerhaften Verlust bedeuten. Der Logos besäße dann in alle Ewigkeit eine versehrte göttliche Natur.

(ii) Wenn die Kenotiker sich aber dafür aussprächen, dass der verherrlichte Christus seine göttlichen Eigenschaften zurückerhielte, so widersprächen sie auf eklatante Weise der Grundannahme der kenotischen Christologie. Sie würden damit faktisch zugestehen, dass ein inkarniertes göttliches Wesen sehr wohl allmächtig und allwissend sein könne.

Die Kenotiker hätten folglich, so auch die Einschätzung von David Werther, zwischen *Skylla* und *Charybdis* zu wählen. Sie müssten entweder zugestehen, dass sie fälschlicherweise annähmen, die Inkarnation erfordere vom Logos, sich seiner göttlichen Eigenschaften zu entledigen. Oder sie hätten sehenden Auges an ihrem defizienten, nicht von der theologischen Lehrtradition gedeckten Verständnis der Verherrlichung des Gottmenschen festzuhalten.⁹⁹

Auch kenotische Christologien haben somit Schwachstellen und bilden nicht den Königsweg zur Lösung des Inkonsistenz-Einwands, wie sich resümierend festhalten lässt.

⁹⁵ Vgl. Davis, *Is Kenosis Orthodox?*, 114: „The view that I am defending is that kenosis is indeed distinct from the Incarnation, with the kenosis lasting only for the some thirty years of Jesus' lifetime, and the Incarnation lasting from the moment of Jesus' conception to eternity.“

⁹⁶ Vgl. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in: *Ders., Schriften zur Theologie*; Band III, Einsiedeln 1956, 47–60.

⁹⁷ Siehe zu dieser Problematik auch Crisp, *Divinity and Humanity*, 133–139.

⁹⁸ Vgl. Evans, *The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology*, 264.

⁹⁹ Vgl. Werther, *Art. Incarnation*.

5. Zur dritten Strategie: inkarnatorische Anthropologie-Entwürfe

Kenotischen Christologien steht im englischsprachigen Raum in Form inkarnatorischer Anthropologien ein bedeutsamer alternativer Lösungsweg gegenüber. Es handelt sich dabei um die dritte und letzte der von Senor angeführten Argumentationsstrategien.¹⁰⁰ Im Gegensatz zu kenotischen Entwürfen, welche die logische Konsistenz der Inkarnation durch eine *relecture* der göttlichen Eigenschaften Christi sicherstellen wollen, setzen inkarnatorische Anthropologien bei den menschlichen Eigenschaften an. Sie wollen zeigen, dass ein Individuum die für Gott wesentlichen Eigenschaften besitzen könne und dennoch nicht aufhöre, ein Mensch zu sein.

Autoren wie Oliver Crisp machen dazu auf die Voraussetzungen aufmerksam, auf denen der Inkonsistenz-Einwand gegen die Christologie beruht. Die Zwei-Naturen-Lehre sei nur dann logisch widersprüchlich, wenn (a) klar sei, welche Eigenschaften die menschliche und die göttliche Natur umfasse, und (b), wenn gezeigt werden könne, dass die Eigenschaften der zwei Naturen sich gegenseitig ausschließen. Dieser Nachweis sei laut Crisp jedoch alles andere als leicht zu erbringen, vor allem deshalb, weil es sehr schwer falle, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen des Menschseins zu benennen.¹⁰¹

Die diesbezügliche Schwierigkeit besteht für Thomas Senor darin, dass sich der Begriffsinhalt des Menschseins – im Gegensatz zu Begriffen wie Schimmel oder Jungeselle – nicht aufgrund rein sprachlicher Konventionen festlegen und bestimmen lasse, sondern empirisch erhoben werden müsse.¹⁰² Beim Menschsein handle es sich um eine sortale Bestimmung. Ein Mensch zu sein bedeute demnach, einer empirisch beschreibbaren Spezies anzugehören. Da durch keine Begriffsanalyse *a priori* geklärt werden könne, was das Menschsein ausmache, verwirft Senor die landläufige Meinung, zum Menschsein gehöre notwendigerweise, in Wissen und Wirken begrenzt zu sein. Dass das Menschsein *per definitionem* vielfältige Begrenzungen impliziere, stellt für Senor eine keineswegs zwingende, sondern eine arbiträre und überdies irrige Annahme dar. Da es für einen Menschen nicht erforderlich sei, sogenannte *limitation properties* zu besitzen, verursache die Lehre vom Gottmenschen keine logischen Schwierigkeiten.¹⁰³ Schützenhilfe erhält Senor von Richard Swinburne. Die Frage, ob ein Wesen mit übermenschlichen Kräften noch zur Spezies Mensch gerechnet werden dürfe, muss nach Swinburne letztlich offenbleiben. Die sprachlichen Regeln zur Verwendung des Wortes „Mensch“ seien nicht präzise genug, um eine eindeutige Antwort zu ermöglichen.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vgl. Senor, *The Incarnation*, 559: „Something can be omnipotent and yet be human.“

¹⁰¹ Vgl. Crisp, *Divinity and Humanity*, 166–167.

¹⁰² Vgl. Senor, *The Incarnation and the Trinity*, 247.

¹⁰³ Vgl. ebd. 249.

¹⁰⁴ Vgl. Swinburne, *The Christian God*, 28.

Auch Thomas Morris sucht dem Inkonsistenz-Einwand gegen die klassische Christologie durch eine Reflexion auf die menschliche Natur im Allgemeinen und die *natura humana* Jesu Christi im Speziellen entgegenzutreten. Grundlegend für Morris' Überlegungen ist die Unterscheidung zwischen wesentlichen und allgemein menschlichen Eigenschaften. Unter allgemein menschlichen Eigenschaften (*common human properties*) versteht Morris Eigenschaften, die viele beziehungsweise die meisten Menschen besitzen. Wesentliche menschliche Eigenschaften (*essential human properties*) seien dagegen Eigenschaften, über die ein Individuum notwendigerweise verfügen müsse, um der Spezies Mensch angehören zu können. Anders formuliert: Bei den wesentlichen menschlichen Eigenschaften handelt es sich nach Morris' Verständnis um Eigenschaften, durch deren Verlust ein Individuum aufhöre, ein Mensch zu sein.¹⁰⁵

Aus der Tatsache, dass eine Eigenschaft der überwiegenden Mehrheit oder gar allen Menschen zukomme, folgt für Morris nicht, dass sie für das Menschsein wesentlich sei. Selbst wenn alle Menschen *de facto* bestimmte Eigenschaften besäßen, könnte ein Individuum, das diese Eigenschaften nicht aufweise, dennoch legitimerweise als Mensch gelten. Die Eigenschaft etwa, auf der Erde zu wohnen, gehöre zu den allgemein menschlichen Eigenschaften. Sie sei aber für das Menschsein nicht wesentlich, denn in ferner Zukunft würden Menschen unter Umständen auch auf anderen Planeten leben.¹⁰⁶

Morris plädiert daher dafür, die philosophische Anthropologie unter steter Berücksichtigung der Christologie zu entwerfen. Ein christlicher Denker werde vernünftigerweise keine allgemein menschliche Eigenschaft als wesentlich für das Menschsein erachten, durch die das Inkarnationsgeschehen unmöglich gemacht werde. Eine christliche Anthropologie sei gut beraten, die Eigenschaften, kontingent zu sein, über einen Anfang und ein Ende in der Zeit zu verfügen, weder allmächtig noch allwissend zu sein, zwar als allgemein menschliche, nicht aber als wesentlich menschliche Eigenschaften aufzufassen.¹⁰⁷ Kurzum: Ein christlicher Denker, so unisono mit Morris auch Thomas Senor, könne mit Fug und Recht behaupten, sogenannte *limitation properties* seien für das Menschsein nicht essenziell.¹⁰⁸ Konkret bedeutet dies für Morris: „Es ist nicht wahr, dass ein Individuum ein kontingentes, nicht ewiges und nicht allmächtiges Wesen sein muss, um die menschliche Natur zu exemplifizieren.“¹⁰⁹ Unter vielfältigen Abhängigkei-

¹⁰⁵ Vgl. T. V. Morris, Divinity, Humanity, and Death, in: RelSt 19 (1983) 451–458, hier 456.

¹⁰⁶ Vgl. T. V. Morris, The Two Minds View of Incarnation, in: W. L. Craig (Hg.), Philosophy of Religion. A Reader and Guide, Edinburgh 2002, 568–576, hier 569.

¹⁰⁷ Vgl. Morris, Divinity, Humanity, and Death, 457.

¹⁰⁸ Vgl. Senor, The Incarnation and the Trinity, 249: „The Christian can plausibly maintain that the limitation properties that are often thought to be essential to human nature are rather only common.“

¹⁰⁹ T. V. Morris, The Metaphysics of God Incarnate, in: M. Rea (Hg.), Oxford Readings in

ten und Begrenzungen zu leiden, sei für uns, so Morris' These, nicht deswegen typisch und charakteristisch, weil wir Menschen seien, sondern weil wir *bloß* Menschen seien. Derartige Begrenzungen und Einschränkungen seien zwar Ausdruck und Folge unserer Geschöpflichkeit (*creatureliness*), nicht jedoch konstitutiver Bestandteil unserer Menschlichkeit (*humanness*).¹¹⁰

Morris führt hier eine zweite, für seinen Ansatz fundamentale Unterscheidung zwischen „voll und ganz menschlich“ (*fully human*) und „bloß menschlich“ (*merely human*) ein. Ein Individuum ist für Morris dann voll und ganz ein Mensch, wenn es die menschliche Natur uneingeschränkt exemplifiziert. Es ist dagegen bloß ein Mensch, wenn es zwar die menschliche Natur, nicht aber eine ontologisch höhere Art, wie z. B. Göttlichkeit (*divinity*), exemplifiziert.¹¹¹

Da Jesus Christus für die dogmatische Tradition zwar voll und ganz Mensch (*fully human*), nicht aber bloß Mensch (*merely human*) sei, habe er nicht die mit den allgemein menschlichen Eigenschaften verbundenen Einschränkungen annehmen müssen, um eine wahrhaft menschliche Natur sein Eigen nennen zu dürfen.¹¹² Christus besitze, so Morris weiter, zwar alle Eigenschaften, die für die menschliche Natur konstitutiv seien. Darüber hinaus verfüge er aber über höhere, göttliche Eigenschaften. Morris' Fazit lautet daher wenig überraschend: Durch einige simple metaphysische Unterscheidungen und logische Sorgfalt lasse sich die Zwei-Naturen-Lehre hinreichend explizieren und wirksam gegen die erhobenen philosophischen Einwände verteidigen.¹¹³ Dazu müssten nur alle menschlichen Eigenschaften, die mit dem Inkarnationsgeschehen inkompatibel seien, als Eigenschaften gedeutet werden, die allein für diejenigen Individuen wesentlich seien, welche bloß Mensch seien (*merely human*).¹¹⁴

Auch Morris' Lösungsansatz stieß nicht auf ungeteilte Zustimmung. So wurde ihm vorgeworfen, sich einer Ad-hoc-Argumentation zu bedienen und willkürlich zu definieren, was es bedeute, voll und ganz (*being fully human*) beziehungsweise bloß Mensch zu sein (*being merely human*).¹¹⁵ Dieser Vorwurf ist jedoch m. E. unberechtigt und muss zurückgewiesen werden. Denn es ist nicht Willkür, sondern das Bemühen um eine konsistente und kohärente Glaubensverantwortung, wenn Morris seine philosophische Anthropologie unter Berücksichtigung zentraler christlicher Glaubensinhalte entwickelt.¹¹⁶ Zumal aus Sicht der römisch-katholischen

Philosophical Theology; vol. 1: Trinity, Incarnation, and Atonement, Oxford 2009, 211–224, hier 216.

¹¹⁰ Vgl. Morris, *The Metaphysics of God Incarnate*, 217.

¹¹¹ Vgl. Morris, *The Two Minds View of Incarnation*, 571.

¹¹² Vgl. Morris, *The Metaphysics of God Incarnate*, 217.

¹¹³ Vgl. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 9.

¹¹⁴ Vgl. Morris, *The Two Minds View of Incarnation*, 571.

¹¹⁵ Vgl. M. Durrant, *The Logic of God Incarnate – Two Recent Metaphysical Principles Examined*, in: *RelSt* 24 (1988) 121–127, hier 122.

¹¹⁶ Siehe Morris, *The Logic of God Incarnate*, 64.

Theologie ist Morris' christologische Option anschlussfähig und zu begrüßen. Dass Christen die Anthropologie nicht isoliert, sondern auch und besonders von der Christologie her entfalten sollen, stellt eine der Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dar, wenn es lehrt, dass sich nur im Geheimnis des Gottmenschen das Geheimnis des Menschen aufkläre (vgl. GS 22).

Nicht so leicht von der Hand zu weisen ist dagegen der Vorwurf, Morris ebne die spezifische Differenz der menschlichen gegenüber der göttlichen Natur zu sehr ein, so dass die zwei Naturen in Christus nicht mehr unterscheidbar seien. Indem Morris die menschliche Natur zu stark von der göttlichen her denke, so der Eindruck mancher Kritiker, laufe er Gefahr, den Gottmenschen monophysitisch zu verkürzen,¹¹⁷ und riskiere, hinter dem christologischen Dogma zurückzubleiben, demzufolge „kraft der hypostatischen Union die göttliche und die menschliche Natur in Christus untrennbar zusammengehören und doch nicht miteinander vermengt und vermischt werden dürfen“¹¹⁸. Für einen latent monophysitisch konzipierten Gottmenschen gilt nicht mehr, dass er uns gleich ist in allem, außer der Sünde, wie die christliche Lehrtradition festhält. Ja, es lässt sich bezweifeln, ob ein derartiger Gottmensch überhaupt fähig ist, die *conditio humana* zu teilen.¹¹⁹ Wenn er aber nicht aus eigener Erfahrung darum weiß, was es bedeutet, ein vielfach begrenzter Mensch zu sein,¹²⁰ so hat dies weitreichende soteriologische Konsequenzen. Er könnte dann nicht jener Hohepriester sein, der Mitleid mit unseren Schwächen hat, weil er selbst in allem in gleicher Weise wie wir versucht worden ist (Hebr 4,15).

Morris' Entwurf sieht sich mit einem weiteren Problem konfrontiert, nämlich mit der Frage, welche Eigenschaften für das Menschsein letztlich wesentlich seien. Morris deutet die menschliche Natur auf eine Weise, dass sie mit der göttlichen Natur in ein und demselben Subjekt koexistieren kann.¹²¹ Da es laut Morris keinen zwingenden Grund dafür gibt, die Eigenschaften der Kontingenz, des zeitlichen Anfangs als wesentliche Elemente der menschlichen Natur zu verstehen,¹²² scheint die Frage nach dem unterscheidenden Proprium des Menschen kaum noch beantwortbar.

¹¹⁷ Vgl. *van Inwagen*, Art. Incarnation and Christology: „One might wonder, however, whether it [Morris' solution; Ch. J. A.] is not a form of monophysitism.“

¹¹⁸ *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 2005, 261.

¹¹⁹ Zu dieser Befürchtung siehe *Senor*, *The Incarnation and the Trinity*, 250.

¹²⁰ Vgl. *G. Knight*, *The Necessity of God Incarnate*, in: *IJPR* 43 (1998) 1–16, hier 6: „In order to know what it is like to be finite, God must do more than have cognitive access to finite experiences, however complete such access might be. God must actually become one of the finite creatures.“

¹²¹ Vgl. *Morris*, *The Logic of God Incarnate*, 65.

¹²² Vgl. ebd. 65.

Dass die menschliche Natur im Rahmen einer sogenannten inkarnatorischen Anthropologie (*incarnational anthropology*)¹²³ jeglichen Inhalts beraubt zu werden droht: Dieser Gefahr ist sich auch Morris bewusst. Er sieht sich jedoch außerstande, eine allgemeine und hinreichende Charakterisierung der *conditio humana* zu geben und beschränkt sich auf die Angabe einiger Minimalbedingungen des Menschseins. Zu den essenziell menschlichen Eigenschaften rechnet Morris etwa die Eigenschaft, über einen Körper und ein Bewusstsein zu verfügen. Der Körper müsse dabei so beschaffen sein, dass er genetisch und strukturell dem Körper entspreche, den die Menschen derzeit besitzen. Eine analoge Entsprechung fordert Morris auch für das Bewusstsein und kommt so zum Schluss: Sollte der Logos niemals einen menschlichen Körper beziehungsweise ein menschliches Bewusstsein angenommen haben, so hätte er die menschliche Natur nicht exemplifiziert.¹²⁴

Diese Minimalbestimmung der menschlichen Natur mag manchem zu dürftig ausfallen. Der Ruf nach einer gehaltvolleren Charakterisierung des Menschen ist verständlich, vermeinen wir doch im Großen und Ganzen angeben zu können, was den Menschen auszeichnet. Das von inkarnatorischen Anthropologien gezeichnete Bild der menschlichen Natur widerspricht hochgradig unseren Alltagsintuitionen.¹²⁵ Dennoch entbehrt es nicht jeglicher Berechtigung. Dass Autoren wie Morris, Senor und Cross¹²⁶ das Konzept der menschlichen Natur um ungewohnte Facetten bereichern und einen Menschen mit übermenschlichen Fähigkeiten skizzieren, ist weder begrifflich (*conceptual impossibility*) noch metaphysisch (*metaphysical impossibility*) ein Ding der Unmöglichkeit, worauf Peter van Inwagen zu Recht hingewiesen hat.¹²⁷ Auch theologisch ist es nicht völlig abwegig – besagt doch die klassische Lehre von der *potentia oboedientialis*, dass „die Natur des Geschöpfes eine Empfänglichkeit für das Übernatürliche besitzt“ und über eine Potenz verfügt, um „vom Schöpfer zu einem übernatürlichen Sein und Tätigsein erhoben zu werden“.¹²⁸

Die eigentliche Achillesferse inkarnatorischer Anthropologien ist biblischer Natur. Philosophisch mag es zwar zulässig sein, Allmacht, Allwissenheit und andere vermeintlich Gott vorbehaltenen Eigenschaften auch in das Konzept der menschlichen Natur zu integrieren. Im Blick auf den neutestamentlichen Schriftbefund aber ist dieser Schachzug hochgradig problematisch. Denn das NT berichtet, dass Jesus mitunter Dinge nicht wirken und

¹²³ Ebd. 145: Morris charakterisiert *incarnational anthropology* als „an account of human nature partially controlled by a doctrine of divine incarnation“.

¹²⁴ Vgl. ebd. 145.

¹²⁵ Zu den Einwänden gegen eine *relecture* der Anthropologie siehe *Swinburne*, *The Christian God*, 25–32.

¹²⁶ Vgl. *Cross*, *The Incarnation*, 471.

¹²⁷ Vgl. *van Inwagen*, Art. *Incarnation and Christology*.

¹²⁸ *Out*, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, 161.

vollbringen konnte (vgl. Mk 6,5), dass er einiges gelernt (vgl. Hebr 5,8) und manches nicht gewusst hat (Mt 24,36), dass ihm Erstaunen und Verwunderung nicht fremd gewesen sind (vgl. Mk 6,6) und dergleichen mehr. Die Frage nach dem Wissen Jesu stellt daher für inkarnatorische Anthropologien eine besondere Herausforderung dar.¹²⁹

6. Widerspruch oder Mysterium? Ein vorläufiges Fazit

Der christliche Glaube ist heute vielfach herausgefordert und angefochten. Angesichts einer grassierenden Glaubensnot¹³⁰ und einer fortschreitenden Marginalisierung des Christentums in der akademischen Öffentlichkeit und weiten Teilen der Gesellschaft wird das Nachdenken über bedrängende Glaubensfragen zu einem Gebot der Stunde. „Theologische Aussagen überzeugend zu begründen, ihren Geltungsgrund verständlich zu machen und als vernünftig auszuweisen“¹³¹, fällt dabei immer schwerer.

Vor diesem Hintergrund ist der Vorwurf, zentrale christliche Glaubenslehren würden fundamentale Rationalitätsstandards verletzen, besonders gravierend: dies vor allem dann, wenn der Vorwurf, wie im Falle des Problems der inkompatiblen Eigenschaften des Gottmenschen, ins Herz des christlichen Glaubens zielt. „Die Lehre von Jesus Christus bildet das Kernstück einer jeden christlichen Theologie.“¹³² Sollte dieses zentrale Lehrstück tatsächlich einen Widerspruch enthalten oder implizieren, so bestünde „eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glauben und Vernunft“ (DH 3017). Die Glaubenszustimmung würde dann ein *sacrificium intellectus* erfordern. „Weil der Glaubensinhalt selbst von der Vernunft jedenfalls im Letzten nicht eingesehen werden kann, bliebe der Glaube für den Menschen als Vernunftswesen ein ganz und gar fremder und unverantwortlicher Akt, wenn die Vernunft nicht wenigstens die Glaubwürdigkeit auf die ihr entsprechende, also auf rationale Weise erkennen könnte.“¹³³ Die Glaubwürdigkeitserkenntnis muss daher „den Ansprüchen und Kriterien der Vernunft genügen“¹³⁴, ohne einer rationalistischen Verengung zu erliegen.

Zu diesen Ansprüchen der Vernunft gehört unter anderem die Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit. Um die Glaubwürdigkeit des Inkarnationsgeheimnisses aufzuzeigen, muss die christliche Theologie folglich den

¹²⁹ Morris stellt sich dieser Herausforderung im Rahmen seiner sogenannten *two minds view of Christ*. Siehe dazu Morris, *The Logic of God Incarnate*, 102–107.

¹³⁰ Vgl. C. Böttigheimer, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen*, Freiburg i. Br. 2011.

¹³¹ M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006, 9.

¹³² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 31969, 13.

¹³³ E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*; Band 4, Tübingen 2000, 301–330, hier 302–303.

¹³⁴ Ebd. 303.

Inkonsistenz-Einwand als nicht stichhaltig entlarven. Die angloamerikanische christliche Religionsphilosophie bietet dazu verschiedene Lösungswege an. Diese Strategien weisen Stärken und Schwächen auf, wie sich gezeigt hat. Sie machen in ihrer Heterogenität und Vielfalt deutlich, dass das Widerspruchsproblem der Inkarnation auf unterschiedliche Weise angegangen und gelöst werden kann. Sprachphilosophie und Anthropologie bieten ebenso wie die göttliche Eigenschaftslehre Mittel und Ressourcen für eine intellektuell redliche Lösung. Am aussichtsreichsten erscheint mir Morris' Unterscheidung zwischen *merely* und *fully human*.¹³⁵ Morris' inkarnatorische Anthropologie macht Ernst mit der christlichen Grundüberzeugung, dass der Logos „um unseres Heiles willen *Fleisch angenommen* [hat]“¹³⁶. „Es ist Glaubenssatz, dass die menschliche Natur in die Einheit und Herrschaft der göttlichen Person des Logos aufgenommen worden ist.“¹³⁷ Dass die Inkarnation die An- und Aufnahme der menschlichen Natur in die Personseinheit des Logos bedeutet und nicht in erster Linie in der Selbstentleerung des Sohnes besteht, lässt sich im Anschluss an Morris leichter einholen als in kenotischen Entwürfen.

Die größte Schwierigkeit für eine inkarnatorische Anthropologie besteht m. E. in ihrer biblischen Anschlussfähigkeit. Einen besonderen Ernst- und Testfall markiert dabei die Frage nach dem Wissen und Bewusstsein Jesu. Der kontrovers geführten analytischen Debatte über die *scientia Christi* kann hier nicht nachgegangen werden. Die Probe aufs Exempel dazu muss an anderer Stelle geleistet werden.¹³⁸ Hier sei nur kurz angedeutet: Zur Lösung des Problems des Wissens Jesu erscheint es mir am sinnvollsten, Swinburnes *divided mind model*¹³⁹ beziehungsweise Morris' *two minds view* mit Karl Rahners Unterscheidung verschiedener Wissens- und Bewusstseinsdimensionen¹⁴⁰ kurzzuschließen und von der klassischen theologischen Unterscheidung zwischen aktueller und habitueller Erkenntnis her einer kritischen *relecture* zu unterziehen.

Der Nachweis, dass das Lehrstück von der *scientia Christi* intellektuell redlich und somit auch widerspruchsfrei entfaltet werden kann, ist für die Glaubensverantwortung unabdingbar. Denn der bislang im vorliegenden Aufsatz versuchte Aufweis der logischen Konsistenz der Zwei-Naturen-Lehre ist zwar eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung für die Glaubwürdigkeit dieser Glaubenswahrheit. Intellektuell redlich kann

¹³⁵ Positiv zu Morris' Vorschlag äußert sich auch Cross, *The Incarnation*, 471.

¹³⁶ O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*; Band 1: Teilband 1/1, Ostfildern 2008, 827.

¹³⁷ M. Schmaus, Art. Hypostatische Union, in: LThK² V, 579–583, hier 579.

¹³⁸ Siehe dazu demnächst den Beitrag des Verf.s: Das Wissen Jesu Christi in der aktuellen angloamerikanischen Debatte, in: ThGl 103 (2013) Heft 4.

¹³⁹ Vgl. Swinburne, *The Christian God*, 192–215; sowie *ders.*, *Was Jesus God?*, Oxford 2008, 39–52.

¹⁴⁰ Vgl. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band V, Zürich 1968, 222–245.

dem Inkarnationsgeheimnis nur dann zugestimmt werden, wenn neben der logischen auch die psychologische Denkmöglichkeit eines Gottmenschen aufgezeigt wird.¹⁴¹ Gelingt dies nicht, muss die Lehre vom Gottmenschen entweder als inkonsistent verworfen oder ihre bleibende Aporetik zum letzten Wort und unhintergehbaren Faktum in der Christologie erhoben werden. Beide Optionen sind dem rational verantworteten Bekenntnis, dass „Jesus Gott der Sohn ist“¹⁴², nicht förderlich.

¹⁴¹ Vgl. *Stump*, *The Metaphysics of the Incarnation*, 411: „Apart from worries about the logical coherence of the doctrine of the incarnation, is there any way to explain one person with two minds and two wills that makes psychological sense?“

¹⁴² *K.-H. Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 7.