

» Die kenotische Christologie Martin Luthers

Johannes Grössl

Martin Luther hinterfragte viele theologische Annahmen, die zu seiner Zeit von der Kirche gelehrt wurden. Die Theologie war damals stark von Thomas von Aquin geprägt; allerdings gewann der Nominalismus, der sich unter anderem auf William von Ockham berief, zunehmend an Einfluss, und auch Luther wurde im Studium von dieser *via moderna* geprägt. Meist wird Luthers Theologie in der katholischen Dogmatik mit einem Schwerpunkt auf der Gnadenlehre, der Soteriologie und der Ekklesiologie analysiert; seine Thesen zum Verhältnis von Vernunft und Glauben werden in der Fundamentaltheologie ausführlich diskutiert. In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass es sich lohnt, auch Luthers Christologie genauer zu betrachten, vor allem im Hinblick auf die so genannte *kenotische Christologie*, die sich in den folgenden Jahrhunderten daraus entwickelt hat. Im Hintergrund der Herausarbeitung dieser Theorie steht die immer noch ungelöste Frage des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus. Auch wenn es hierzu mehrere Konzilsentscheide gab, vor allem das Konzil von Chalcedon im 5. Jahrhundert sowie das 2. und 3. Konzil von Konstantinopel im 6. und 7. Jahrhundert, blieben hierzu immer Anfragen bestehen. Auch heute halten es viele Gläubige für nicht oder nur schwer verständlich, wie eine Person „wahrer Mensch und wahrer Gott“ sein kann und wie es logisch begreifbar sein soll, dass eine Person zugleich einen wahrhaft göttlichen als auch einen wahrhaft menschlichen Willen besitzt. Luthers Lösungsansatz überwindet dadurch Schwächen vieler traditioneller christologischer Modelle, die (zumindest diejenigen, die nicht als häretisch verurteilt wurden) in ihrer Tendenz immer eine Überbetonung der Göttlichkeit und eine Einschränkung der Menschlichkeit

Jesu Christi mit sich brachten. Schließlich werde ich jedoch dafür argumentieren, dass auch dieser Lösungsansatz das Problem der Inkompatibilität von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Unsündlichkeit bei einer Beibehaltung der Personeneinheit Christi nicht zu lösen vermag.

Die Einordnung von Luthers Christologie

Bis zur Reformation verlief die Diskussion des Verhältnisses der Naturen in Jesus Christus im Detail zwar kompliziert, aber in den groben Strukturen durchaus übersichtlich.¹ Die meisten Positionen lassen sich rückwirkend auf einer Skala eintragen, die von der übermäßigen Betonung der Menschlichkeit zur übermäßigen Betonung der Göttlichkeit Jesu reicht. So betonten in der sogenannten Alten Kirche der ersten fünf Jahrhunderte die Anhänger der Antiochenischen Schule (Paul v. Samosata, Arius, Apollinaris, Flavian, Theodor v. Mopsuestia, Nestorius) die Menschlichkeit Jesu stärker als seine Göttlichkeit, was tendenziell zu einer Trennung der Naturen führte. Die Anhänger der Alexandrinischen Schule (Justin der Märtyrer, Origenes, Basilius, Gregor v. Nyssa, Athanasius, Eutyches, Kyrill, Honorius, Johannes v. Damaskus) dagegen betonten die Göttlichkeit Jesu und die Einheit der menschlichen und göttlichen Naturen in der einen Person Jesu. Die jeweiligen christologischen Einstellungen gingen größtenteils mit einer bestimmten methodischen Positionierung in der Theologie einher: *Alexandriener* stützten sich in der Bibelexegese auf die von Origenes ausgearbeitete Methode der Allegorie; biblische Aussagen, die allgemein akzeptierten philosophischen Erkenntnissen widersprachen, wurden nicht wörtlich genommen, sondern der tiefere Sinn der jeweiligen Aussagen erfragt. *Antiochener* vertraten eine rigorose Bibelexegese; weil Jesus in vielen biblischen Erzählungen als stark menschlich dargestellt wird, versuchten sie, ein theologisches Modell zu entwerfen, das diese menschlichen Aspekte erklären kann.

Mit der Christologie Martin Luthers wird diese Kategorisierung hin-fällig. Er versucht, antiochenische und alexandrinische Intuitionen zu vereinigen, dabei aber nie die Einheit der Person zu gefährden. Zu den antiochenischen Intuitionen gehören vor allem die menschlichen Aspekte Jesu: sein Denken, sein Leiden, sein Tod. Marc Lienhard notiert, Luther habe „wie wenige Theologen vor ihm die Menschheit Christi betont.“² Dies zeige sich vor allem dadurch, dass Luther den Schrei Jesu am Kreuz „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ wörtlich auslegt und nicht – wie in der scholastischen Theologie üblich – dies als Rezi-tation des Psalms 22 verstand. Jesus fühlte sich laut Luther am Kreuz tatsächlich von Gott verlassen.³ Ihm wurde die göttliche Hilfe am Kreuz entzogen.⁴ Er litt und hatte Angst vor ewiger Verdammnis.⁵ Dennoch sei es tatsächlich der Sohn gewesen, d. h. die zweite Person der Heiligen Trinität, die am Kreuz litt und die sich von Gott verlassen gefühlt hat. Diese Einschätzung über das Leiden Gottes am Kreuz war zur da-maligen Zeit ein Affront gegenüber der scholastischen Theologie, in der die Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit Gottes gelehrt wurde. Luther hingegen kam zum Schluss, die Menschwerdung nur dadurch mit dem Leiden Jesu verbinden zu können, indem er die tat-sächliche Leidensfähigkeit Gottes mit dessen Menschwerdung vertrat. Die Annahme der menschlichen Natur bewirke eine Veränderung in Gott.⁶ Luthers Lehre der *realen Idiomenkommunikation* besagt nicht nur, dass „die zu einem Menschen gehörenden Eigenarten bei Jesus Christus in angemessener Weise von Gott und umgekehrt prädikabel“ seien⁷, sondern auch dass alle göttlichen Attribute des Sohnes auf die menschliche Natur und alle menschlichen Attribute Jesu auf die göttliche Natur übergehen.⁸ Die Betonung der Menschlichkeit Jesu erstreckte sich bei Luther auch auf das Bewusstsein Jesu, nicht nur auf sein Empfinden. Indem Luther aber mit Bezug auf Mk 13, 32 anmerkte, dass es Dinge gibt, die Jesus nicht weiß, relativierte er seine Lehre der Idiomenkommunikation: Bestimmte Eigenschaften wie die Allmacht und Allwissenheit gingen doch nicht vollständig auf die menschliche Natur über.⁹

Trotz dieser antiochenischen Elemente überwiegen in Luthers Theologie die alexandrinischen Argumente. Luther beruft sich auf das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) und bekennt die wahre Göttlichkeit und wahre Menschlichkeit Jesu.¹⁰ Die zwei Naturen bildeten aber eine Person.¹¹ Auf der Grundlage des altkirchlichen Diktums, dass nur das, was voll angenommen wird, auch erlöst werden kann¹², betont Luther die Personeneinheit Christi. Lienhards Einschätzung nach gehört Luther „in seinem theologischen Denken ganz der alexandrinischen Richtung an: er betonte also vor allem die Einheit der Person des Gott-Menschen.“¹³ In der alexandrinischen Christologie wird jedoch meist das Göttliche stärker als das Menschliche in den Blick genommen: Der über Jahrhunderte stark verbreitete Monophysitismus (gr. *mónos* = einzig, *phýsis* = Natur) ist eine Extremform alexandrinischer Theologie, nach der die göttliche Natur die menschliche Natur einnimmt, mit ihr verschmilzt, sie dominiert, oder gar verdrängt. Von katholischer Seite wurde gegen Luther der Vorwurf erhoben, er sei Monophysit, und zwar aus dem Grund, weil er die scholastisch-thomistische Theorie der doppelten Wirkursächlichkeit ablehnte.

Thomas von Aquin vertrat eine Handlungstheorie, nach der es möglich sei, dass zwei Personen ein und dieselbe Handlung vollbringen würden. Wenn ich etwas Gutes tue, ist es gleichzeitig Gott, der in mir Gutes tut. Luthers Studium war allerdings eher nominalistisch geprägt; es wurden die Schriften von Scotus und Ockham gelesen und deren Theorien gelehrt. Luther setzte sich später auch intensiv mit Ockhams Christologie auseinander.¹⁴ Auf jeden Fall stand Luther in seiner Ablehnung der Theorie der doppelten Wirkursächlichkeit ganz in nominalistischer Tradition. Daher konnte er die thomanische Christologie, nach der Gott- und Menschheit gemeinsam (d. h. als Primar- und Sekundärsache) unsere Erlösung bewirken, nicht nachvollziehen. Wenn allerdings unser Heil nur eine wirkliche Ursache haben kann, muss die Ursache Gott sein.¹⁵ Yves Congar schrieb über Luther, Augustins platonische Kategorien „zwingen ihn zu der Meinung, alle geistliche Gabe komme von ‚Gott‘, weil Christus, seiner Menschheit nach, nur leibliche

Wirkungen verursachen kann.“¹⁶ Wilhelm Averbeck und Yves Congar warfen Luther vor, seine Christologie würde dazu führen, dass Gott die menschliche Natur instrumentalisierere, um unser Heil zu bewirken.¹⁷ Peter Lüning meinte, „die menschliche Natur in Jesus Christus ist für Luther nicht aktiv am Vorgang der Erlösung beteiligt“¹⁸. Deshalb spreche Luther bildhaft von ihr als einem passiven Köder, durch den dann Gott allein bzw. die göttliche Natur Christi die Menschen erlöst.

Doch hier scheint eine einseitige Fehleinschätzung Luthers von Seiten der katholischen Dogmatik vorzuliegen. Marc Lienhard entgegnet den Anschuldigungen Congars:

„Die Initiative geht vom Vater aus. Er hat seinen Sohn gesandt, ihn nicht verschont, sondern ihn für uns dahingegeben. [...] Aber Christus ist nicht ein passives Objekt, das Gott in die Welt geworfen und gestraft hat, und er ist auch nicht einfach der Ort, an dem Gott gegenwärtig ist. Er geht zu den Sündern und gehorcht dem Vater freiwillig [...] aus Liebe zu Gott und den Menschen. Gott legt unsere Sünden auf ihn; der Sohn nimmt sie ganz freiwillig auf sich.“¹⁹

Bei Luther finden sich dementsprechend auch Aussagen, welche die Freiwilligkeit Jesu betonen. So habe Jesus „unsere Sünden auf sich geladen, ohne dazu gezwungen zu sein, sondern aus freiem Willen“²⁰. Bei Aussagen dieser Art bleibt jedoch unklar, welche Art des freien Willens Jesu Luther hier annimmt.

Widersprüchliche Annahmen

Es ist ein wichtiges Anliegen Luthers, dass die Göttlichkeit Jesu immer vollständig gegenwärtig war, selbst in den Momenten, in denen sich Jesus von seinem Vater verlassen gefühlt hat.²¹ Er war nicht der Meinung, dass Jesus seine Göttlichkeit aufgab oder ablegte. Doch hier stellt sich die Frage, wie man sich die gleichzeitige Verlassenheit und Gegenwart Gottes vorstellen kann. Dies scheinen widersprüchliche Aussagen zu sein. In welcher Hinsicht ist Gott am Kreuz gegenwärtig

und in welcher Hinsicht ist er abwesend? Im Bewusstsein *fühlte* sich Christus tatsächlich von Gott verlassen, obwohl er es aufgrund seiner Personeneinheit mit dem Logos in Wirklichkeit nicht war.²² Trotz alexandrinischer Ausgangslage scheint ein solcher Beantwortungsversuch aber zu Konsequenzen in der Richtung des vom Konzil zu Ephesos (431 n. Chr.) verurteilten Theologen Nestorius zu führen, d.h. zur Trennung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, im Extremfall sogar zur Annahme zweier Bewusstseine oder gar zweier getrennter Personen.²³

Nun könnte man wie manche Luther-Exegeten sagen, dem Reformator ging es nicht um logische Konsistenz – er habe doch die Vernunft als „höchste Hur, die der Teufel hat“ bezeichnet.²⁴ Doch hier tut man Luther unrecht, da er sich durchaus um eine systematische Theoriebildung bemüht, auch wenn ihm dies nicht immer gelingt, wie z. B. seine Repliken auf Erasmus von Rotterdam bezüglich des Verhältnisses von Gnade und Freiheit zeigen. Seine prinzipielle Vernunftafinität wird jedoch durch seine Abgrenzung vom extremen Nominalismus deutlich. In christologischen Diskussionen beschreibt Luther die göttliche Allmacht als durch die Gesetze der Logik beschränkt.²⁵ Auch akzeptiert er prinzipiell die philosophischen Argumente für die Unveränderlichkeit Gottes, deutet sie nur in anderer Weise (im Sinne von nicht-vorhandenen Akzidenzien²⁶), um eine bestimmte Art der Veränderlichkeit – wie von der Annahme der Leidensfähigkeit Gottes verlangt – zu ermöglichen.

Wie geht man nun mit scheinbar nestorianischen Aussagen Luthers um? Dazu gehört sogar die Behauptung, der Teufel habe freien Zutritt zu Christus gehabt und seine Menschheit habe alleine kämpfen müssen.²⁷ Die Göttlichkeit leide laut Luther auch nicht, aber die Person, die Gott ist, leide, wurde gekreuzigt und starb.²⁸ Damit möchte Luther aber nicht der Mehrheit der Scholastiker folgen, welche die Unveränderlichkeit Gottes bewahren wollten und daher Leidensfähigkeit nur der äußeren menschlichen Hülle zuschrieben.²⁹ Zurecht werden einem solchen Ansatz nestorianische Tendenzen vorgeworfen, weil

damit die Einheit der Person Jesus Christus nicht gewahrt bleibt. Diese Einheit zu bewahren war aber ein zentrales Anliegen Luthers, wofür er auch bereit war, die Leidensunfähigkeit Gottes teilweise aufzugeben. Solche Thesen wurden auch schon in der Antike vertreten. Die Lehre der Idiomenkommunikation geht auf Proklus im 5. Jahrhundert und Maxentius im 6. Jahrhundert n.Chr. zurück. Letzterer vertrat die umstrittene These, dass „einer aus der Heiligen Trinität“ im Fleisch gelitten habe und gekreuzigt wurde. Natürlich kann eine Natur nicht leiden, sondern nur eine konkrete Person, daher scheint es kein Problem darzustellen, wenn Luther verneint, dass die Göttlichkeit leide. Doch seine reale Idiomenkommunikation ging so weit, dass Eigenschaften auf die jeweils andere Natur übertragen wurden, was z. B. hieß, dass Jesus in seiner Menschlichkeit die Welt regiert und in seiner Göttlichkeit leidet. Wenn dies aber der Fall ist, lässt sich die Verlassenheit von Gott am Kreuz nicht erklären. Dann ist es nicht einmal mehr möglich zu behaupten, Jesus war seiner Menschheit nach von Gott verlassen und seiner Gottheit nach in einer ewigen Beziehung zu seinem Vater. Verschiedene Theologen haben in den folgenden Jahrhunderten versucht, Luthers Christologie konsistent zu deuten, worauf in gebotener Kürze im Folgenden genauer eingegangen werden soll. Zunächst soll aber die Frage der Sündlosigkeit und Unsündlichkeit Christi bei Luther behandelt werden.

Luther über die Sündlosigkeit Jesu

Luther war es ein wichtiges Anliegen, dass Jesus wahrhaft versucht worden ist. Nur dann könne er dem Menschen als Vorbild und Beispiel dienen. Jesus erfuhr das Leiden echter Versuchung. Diese war laut Luther sogar stärker als jede andere Versuchung, die ein Mensch erlebt hat.³⁰ Dennoch war es Jesus nicht möglich zu sündigen. In alexandrinischer Tradition hielt er an der Personeneinheit Jesu mit der zweiten göttlichen Person fest, was in seinen Augen bedeutete, dass

Jesus wie Gott unfähig zur Sünde ist. John McKinley gibt Luthers Theorie folgendermaßen wieder:

„His human sinlessness was a way of life grounded in his purity from original sin, but he lived obediently by the divine assistance of grace and the Holy Spirit. He never ceased to be impeccable as the divine Son, but this attribute did not interfere with his ability to be fully temptable in his humanity.“³¹

In der Lutherischen Orthodoxie wurde, sich auf Luther berufend, bei Christus ein *status exinanitionis* und einen *status exaltationis* unterschieden. Während im „ausgeleerten“ oder „erniedrigten“ Zustand auf der Erde Christus nicht nur wie ein Mensch erschien, sondern seine Göttlichkeit ganz in den Hintergrund getreten war, kommt mit der Auferstehung im erhöhten Zustand seine Göttlichkeit wieder voll zum Tragen. Der irdische Zustand wird auch als *status humilitatis* bezeichnet, weil der Logos die ‚Demütigung‘ akzeptiert, die ihm zukommende Ehre zu verlieren und als niedriger Mensch zu existieren.³² David Law ergänzt nachvollziehbarerweise diese Unterteilung noch durch einen ersten, vorangehenden Status, den *status praeexistentiae*.³³

Luther ging einer bestimmten Interpretation des Philipperhymnus folgend davon aus, dass sich der präexistente Logos bestimmter Eigenschaften entäußerte, bestimmte andere Eigenschaften jedoch vorhanden blieben. Er sprach sogar davon, dass Christus im irdischen Stand bezüglich seiner leiblichen und geistigen Kräfte geringer war als die Engel (vgl. Hebr 2, 9); wenn dies nicht der Fall wäre, würde der Geist Christi die Grenze des Menschseins überschreiten und somit nicht mehr wahrer Mensch sein.³⁴ Der Logos verlor allerdings nicht die Göttlichkeit, sondern nur bestimmte Eigenschaften, die normalerweise einer Gottheit zukommen. Jesus Christus habe in seiner irdischen Gestalt kein göttliches Wissen gehabt, er verspürte Emotionen, darunter auch Furcht und Angst.

Dass die Göttlichkeit nicht nur in den Hintergrund trat oder nach außen verschleiert war, wie es in der Scholastik häufig verstanden wurde, war ein zentrales Anliegen Luthers. Um uns zu erlösen, muss Christus

mit uns mitfühlen und mitleiden können – eine Interpretation des klassischen kappadokischen Diktums, dass nur das, was voll angenommen wurde, auch erlöst werden kann. Im Hebräerbrief (2,18) zeigt sich dieses Motiv deutlich: „Denn worin er gelitten hat und versucht ist, kann er helfen denen, die versucht werden.“³⁵ Luther versucht zu erklären, wie bei Christus echte Versuchung möglich sein kann. Wie der Rest der Menschheit erfuhr Christus Versuchungen – sowohl körperliche Versuchungen wie Hunger, Durst, Müdigkeit, als auch seelische Versuchungen wie Angst und Traurigkeit.³⁶

Worin bestanden genau die Versuchungen, denen Jesus ausgesetzt war? Von Exegeten wird hier meist auf bekannte Bibelstellen verwiesen: Die drei Versuchungen durch den Satan in der Wüste³⁷, die Versuchung in Caesarea Philippi³⁸, die Versuchungen der Scheidungsfrage³⁹ sowie der Steuerfrage⁴⁰, und letztlich die Versuchung in Gethsemane⁴¹. In seiner Predigt zum Psalm 22 fügt Luther als zentrale Versuchung noch Jesu Leiden am Kreuz hinzu. Im Gegensatz zu klassischen Ansätzen, die Jesu Schrei am Kreuz („Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) als Rezitation dieses Psalms deuteten⁴², argumentierte Luther, dass Jesu größte Versuchung darin bestand, Gott dafür zu verurteilen, dass er ihn verlassen hat. Christus fühlte „in seinem Gewissen“, dass er von Gott verflucht war⁴³; Luther geht von einem auf der Bewusstseins-ebene realen Gefühl der Gottverlassenheit aus (auch wenn die Gottheit Christi „im Hintergrund“ immer anwesend war). Nun interpretiert Luther den Status der (subjektiv empfundenen) Gottesverlassenheit als Versuchung: Gott führte Jesus in Versuchung, Gott zu lästern, weil er ihn als Geschöpf verlassen hat.⁴⁴

Die Tübinger und die Gießener Schule

Aus Luthers Christologie ergeben sich drei schwerwiegendere Probleme. Erstens bleibt der ‚Verbergungsmechanismus‘ mysteriös: Wie kann jemand Gott bleiben, aber temporär keinerlei (oder mit der vollkommenen Liebesfähigkeit nur eine) göttliche Eigenschaft besitzen? Zweitens stellt sich die Frage, wie es möglich ist, dass dennoch die Sündlosigkeit bewahrt bleibt, wenn mit der menschlichen Natur auch die menschliche Willensfreiheit angenommen wurde. Drittens ist es unverständlich, wenn nicht gar logisch inkonsistent, wie ein unveränderlicher Gott veränderlich werden kann. Der dritte Punkt scheint von Luther gelöst zu werden, indem die Unveränderlichkeit Gottes grundsätzlich relativiert wird. Diese Einschätzung wurde aber von anderen Reformatoren nicht geteilt. Calvin und Zwingli entwickelten sich aufgrund dieses logischen Problems und ihres Festhaltens an der Unveränderlichkeit Gottes zunehmend in die antiochenische Richtung.⁴⁵ Da sie die von Luther vertretene Veränderlichkeit Gottes (und daher das ‚Ablegen‘ bestimmter Eigenschaften) nicht akzeptieren konnten, war eine zunehmende Tendenz zur Trennung der Naturen logisch unausweichlich.⁴⁶ Calvins Lehre, der Logos sei aufgrund seiner Unendlichkeit niemals vollständig in der menschlichen Natur enthalten, wird von Lutheranern als *extra calvinisticum* bezeichnet und erklärt auch, warum die reformierte Theologie die Realpräsenz in der Eucharistie ablehnt.

Lutherische Theologen versuchten allerdings, die alexandrinische Intuition Luthers beizubehalten, indem sie tatsächlich eine Veränderlichkeit in Gott annahmen, d.h. postulierten, dass die zweite göttliche Person sich in der Menschwerdung verändert hat. Im 17. Jahrhundert entwickelten sich schließlich zwei Schulen, welche Luthers Christologie in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelten. Luthers reale Idiomenkommunikation wurde von der *Tübinger Schule* (Hafenreffer, Osiander, Nicolai, Thummus) aufrechterhalten. Die Menschheit erhielt Anteil an allen göttlichen Eigenschaften, darunter die Allmacht und Allwissenheit. Die Tübinger gingen so weit zu behaupten, dass

der irdische Jesus seiner Menschheit nach (!) die Welt regiert. Dies bestritten Anhänger der *Gießener Schule*. Aus dieser Schule entwickelte sich die *Kenosislehre* der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert (Mentzer, Feuerborn). Beide Schulen bejahen Luthers Prinzip der Eigenschaftsübernahme, doch habe Jesus nach der Gießener Schule sich des Gebrauchs seiner göttlichen Macht enthalten. Diese Kenosislehre darf jedoch nicht mit der Menschwerdung des Logos in Verbindung gebracht werden, wie es häufig mit Berufung auf den Philipperhymnus getan wird. Der Sohn entäußerte sich bestimmter göttlicher Eigenschaften, die er aber zunächst in sich vorfindet, d. h. die bereits auf die menschliche Natur übertragen wurden. Indem sich Jesus erniedrigte, das Kreuz auf sich nahm, auf das Ausüben seiner göttlichen Macht verzichtete, erniedrigte er sich und nahm die Form eines Sklaven an.⁴⁷ Dies betonte die lutherische Orthodoxie: Jesus besaß die göttliche Macht, hat sich aber deren Gebrauch enthalten; er habe sich also nicht in seinem ganzen Wesen, sondern nur gemäß seiner menschlichen Natur entäußert. Das heutige Verständnis von Kenosis unterscheidet sich hier grundlegend: Die Entäußerung fand zeitgleich mit der Menschwerdung oder gar ihr vorgeordnet (eine „Kenosis des logos incarnandus als Voraussetzung der Menschwerdung“) statt – was die Gießener ausdrücklich ablehnten.⁴⁸

Die moderne Kenotik und die Sündlosigkeit Jesu

Paul Althaus stellt in seinem Werk *Die Theologie Martin Luthers* fest, dass sich „in Luther eine Tendenz beobachten [lässt], die ‚Entäußerung‘ (Kenosis) bei der Menschwerdung Jesu Christi neu zu deuten.“⁴⁹ Während die lutherische Orthodoxie weiterhin an der klassischen Deutung der Kenosis als Entäußerungsprozess während des Lebens Jesu festhält, entwickelten sich im 19. Jahrhundert stärkere Varianten. Ansätze der modernen Kenotik lassen sich bereits bei Carl Friedrich Gaupp und Johann Ludwig König erkennen: Gaupp argumentiert, be-

einflusst durch Schelling, der Logos habe seine Herrlichkeit beim Vater niedergelegt. Bei der Menschwerdung habe er nicht die vollständige menschliche Natur angenommen, sondern nur einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele.⁵⁰ König versucht, Hegels Philosophie auf die Christologie anzuwenden und zu erklären, wie Endliches im Unendlichen bestehen kann. Er spricht dabei von der „Selbstverendlichung“ Gottes. Obwohl Gott viele seiner göttlichen Eigenschaften aufgibt, bleibe aber sein Wesen, das aus Geist und Liebe besteht, vollständig erhalten. König betont wie Gaupp, dass in Jesus eine „allmähliche Entwicklung“ stattgefunden habe; er geht aber noch darüber hinaus, indem er eine freie „Selbstbestimmung und Selbstentscheidung“ Jesu für den Willen des Vaters proklamiert.⁵¹

Als entscheidender Theologe in der Entwicklung der Kenotik wird allerdings Gottfried Thomasius geführt. Er systematisiert Gaupps Intuition der nicht-entäußerbaren Wesenseigenschaften Gottes und unterscheidet zwischen *relativen* und *essentiellen* Eigenschaften Gottes. Anders als in der Gotteslehre Anselms von Canterbury zählt er Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart zu den relativen Eigenschaften, Liebe, Heiligkeit und Wahrheit zu den essentiellen Eigenschaften. Nur wenn Gott nicht notwendigerweise allmächtig ist, ist es logisch denkbar, dass Gott seine Allmacht – ob temporär oder endgültig – aufgibt. Mit der Inkarnation, so Thomasius, habe Gott alle seine relativen Eigenschaften abgelegt. In seinem Hauptwerk *Christi Person und Werk* schreibt Thomasius: „Als Annahme der menschlichen Natur ist die Incarnation zugleich Selbstbeschränkung Gottes“⁵². Doch schon bevor er diese Lehre im Detail entwickelt hat, motivierte ihn die Aufrechterhaltung der alexandrinischen Intuition Luthers, womit eine Ablehnung des *extra calvinisticum* einherging: Der Logos geht völlig in der Menschheit auf, es gebe nach der Menschwerdung keinen Logos außerhalb der Menschheit.⁵³

Hinsichtlich des Willens Jesu steht Thomasius aber ganz in der Tradition Luthers, weil er die notwendige Sündlosigkeit Jesu nicht aufgeben möchte – gehört doch Liebe und Heiligkeit zu Gottes essentiellen

Eigenschaften. Doch kann Thomasius die (scheinbare) Inkonsistenz zwischen seinen Annahmen, dass Jesus einerseits echten Versuchungen ausgesetzt war, andererseits nicht sündigen kann, nicht auflösen. Nach seinem Argumentationsversuch sei Jesus echten Versuchungen ausgesetzt gewesen, die aber nur von außen und nicht von innen an ihn herantraten. Der ‚Trick‘ hier besteht darin, Jesus das Wissen um seine Unsündlichkeit (Unfähigkeit zur Sünde) abzusprechen, denn ein solches Wissen gehört nicht zu Gottes essentiellen Eigenschaften und kann damit in der Menschwerdung entäußert werden. Dadurch wollte man die Möglichkeit echter Versuchung erklären.⁵⁴ Mit einem solchen Ansatz geht aber auch die Annahme einher, dass Jesus nicht wusste (zumindest nicht mit völliger Gewissheit), dass er göttlich ist – eine Annahme, die in der heutigen Exegese und Dogmatik weitgehend geteilt wird. Doch ist eine Versuchung, bei der man nur glaubt, dass man versucht werden kann, tatsächlich der Ausgang aber schon feststeht, eine echte Versuchung? Selbst Thomasius kamen hier Zweifel auf, die er aber gleich auch wieder verwirft:

„[W]as wäre Versuchung ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen, als ein bloßer Schein? Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm *nur* die rein abstrakte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige [...] Unmöglichkeit. In keinem Momente konnte der Mittler sich selber ungetreu werden [...]“

Thomasius erklärt nicht, was eine „rein abstrakte“ Möglichkeit ist und warum diese ausreichen soll, einen freien Willen zu begründen. Wenn Willensfreiheit allerdings nicht die Möglichkeit des *tatsächlichen* Anders-Handeln-Könnens impliziert, sondern nur eine logische Möglichkeit – es hätte auch anders sein können –, dann würde Thomasius' Konzept aufgehen. Unter Voraussetzung des philosophischen Libertarismus, welcher alternative Möglichkeiten für moralisch relevante freie Entscheidungen verlangt, bleibt die Inkonsistenz hier aber erhalten.

Ein ähnliches Problem findet sich beim zweiten großen Vater der modernen Kenotik im 19. Jahrhundert: Wolfgang Friedrich Geß. Er spitzt

die alexandrinisch-kenotische These zu, indem er schreibt, dass sich der Logos in ein menschliches Bewusstsein *verwandle* (Theorie der *Depotenzierung*).⁵⁵ Die Heiligkeit Jesu zeige sich durch seine Sündenlosigkeit, die er aber im Verlauf des Lebens erkämpfen musste:

„Das Leben Jesu auf Erden war ein Leben sittlichen Kampfes. Der fleischgewordene Logos hatte ein leidensfähiges und naturnothwendiger Weise vor dem Leiden sich scheuendes Fleisch und Blut. Ferner mußte Jesus als eine für sich seiende, individuelle und dabei auf einen Entwicklungslauf angewiesene, also nicht von Anfang an heilige Menschenseele auch die Naturtriebe der menschlichen Seele nach Selbstständigkeit, nach Ehre an sich haben.“⁵⁶

Obwohl es scheint, dass Geß damit Jesus eine prinzipielle Fähigkeit zur Sünde zuschreibt, weist er genau diese These an anderer Stelle zurück;⁵⁷ er spricht von einem geistigen Abgrund.⁵⁸ So evaluiert Breidert, die Wahlfreiheit Christi sei bei Geß wie schon bei Thomasius eine rein *hypothetische* Wahlfreiheit.⁵⁹ Auch die weiteren Vertreter der einflussreichen kenotischen Schule (von Hofmann, Liebner, Ebrard, Frank) haben diese Inkonsistenz nicht genauer betrachtet.⁶⁰ Englischsprachige Kenotiker entwickelten die Kenosislehre im Hinblick auf die Frage der Eigenschafts-Niederlegung weiter. H. R. Mackintosh und P. T. Forsyth vertraten gegen Thomasius keine aktive Niederlegung bestimmter göttlicher Attribute, sondern die logisch notwendige Folge ihrer Relativierung durch den Akt der Menschwerdung. Forsyth fragte zwar auch nach Konsequenzen der Einschränkung des Allwissens für die moralische Perfektion⁶¹, weigert sich aber, daraus auf eine Sündlichkeit Jesu zu schließen.

Katholische und protestantische Rezeption

Aus katholischer Sicht wurde der Kenosisbegriff aus dem Philipperhymnus von lutherischen Theologen missverstanden. Die Entäußerung beziehe sich nicht auf ein Ablegen bestimmter Attribute, sondern

auf die freiwillige Entscheidung Jesu, sein Leben hinzugeben und sich wie ein Sklave behandeln zu lassen. So verurteilte Pius XII. (1939–1958) in seiner Enzyklika *Sempiternus rex Christus* diese Lehre als „ruchlose Erdichtung“ und „verwerflichen Irrtum“:

„Mit dem Glaubensbekenntnis von Chalzedon durchaus im Widerspruch steht auch eine außerhalb der Katholischen Kirche weitverbreitete ausgeklügelte Ansicht, der eine leichthin und falsch ausgelegte Stelle des Philipperbriefs des Apostels Paulus eine scheinbar berechnete Handhabe bot – die sogenannte Kenosislehre –, nach der in Christus eine ‚Entäußerung‘ der Gottheit des Verbum willkürlich behauptet wird: eine ruchlose Erdichtung, die, ebenso wie der ihr entgegengesetzte verwerfliche Irrtum des Dokerismus, das ganze Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung zu einem blutlosen und nichtigen Schemen macht. ‚In der ganzen und vollständigen Natur eines wahren Menschen (so lehrt feierlich Leo der Große) wurde der wahre Gott geboren, ganz in dem, was ihm, ganz in dem, was uns zusteht.“⁶²

Von der Neuscholastik geprägte katholische Dogmatiker glaubten damals, eine thomistische Handlungstheorie mit eingeschränkter libertarischer Freiheit wäre völlig ausreichend, um zu erklären, wie Christus einen wahren menschlichen Willen besitzen kann, obwohl sich der menschliche Wille notwendigerweise unter den göttlichen unterordnen muss.⁶³ Explizit vertritt dies heute noch der amerikanische Thomist Thomas J. White: „Christ’s will and consciousness *must act as the instruments of his divine subject.*“⁶⁴

Auch wenn die protestantische Theologie des 20. Jahrhundert die Kenosislehre stark rezipiert und sich vom katholischen Thomismus abgrenzt, gibt es hinsichtlich der Christologie eine große ‚ökumenische‘ Gemeinsamkeit: die Ablehnung, Jesus einen menschlichen Willen zuzuschreiben, der so weit geht, dass er die reale Fähigkeit zur Sünde beinhaltet. So argumentieren sowohl Pannenberg⁶⁵, Barth⁶⁶, als auch Tillich⁶⁷ für die notwendige Sündlosigkeit Jesu, indem sie auf einen nicht-libertarischen Freiheitsbegriff ausweichen oder eine Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung annehmen.⁶⁸

Nur wenige protestantische Theologen haben die Kenosislehre dahingehend weiterentwickelt, dass sie Jesus tatsächlich die Fähigkeit zugehen, den Versuchungen zu unterliegen bzw. sich gegen den Willen des Vaters zu wenden. So schreibt Philip Schaff:

„[Christi] Sündlosigkeit war zunächst nur die relative Sündlosigkeit Adams vor dem Fall; diese impliziert die Notwendigkeit von Prüfung und Versuchung sowie die Sündlichkeit, d.h. die Möglichkeit des Sündigens. Wäre er von Anfang an mit absoluter Unsündlichkeit ausgestattet worden, d.h. der Unfähigkeit zur Sünde, könnte er weder ein wahrer Mensch noch unser Vorbild sein: seine Heiligkeit [...] wäre nur ein äußerliches Geschenk und seine Versuchung nur eine unwirkliche Show. Als wahrer Mensch muss Christus frei und verantwortlich handeln können: Freiheit impliziert die Macht zwischen Gut und Böse wählen zu können sowie die Macht dem Gesetz Gottes zu gehorchen oder den Gehorsam zu verweigern.“⁶⁹

Eine solche ‚radikale Kenosis‘ verursacht aber neue christologische Probleme: Wer an der alexandrinischen Intuition und der Einheit der Person Jesu festhält, leugnet damit die notwendige Unsündlichkeit Gottes (und damit seine moralische Perfektion); wer aber an der göttlichen Unsündlichkeit und an der libertarischen Freiheit Jesu festhalten möchte, findet sich unweigerlich in einer Form des Nestorianismus wieder, welche die Möglichkeit menschlicher Erlösung ausschließt.

Fazit und Ausblick

Luther hat mit der gleichzeitigen Betonung der Einheit der Person Jesu und der wahren Menschlichkeit Jesu – beides aus soteriologischen Gründen – ein theologisches Dilemma aufgeworfen, das bis heute nicht gelöst ist. Da die Mehrheit der protestantischen und katholischen Theologen einem Freiheitsbegriff zugeneigt ist, der nicht die Macht über moralisch relevante Alternativen beinhaltet, scheint das Problem zwar als gelöst, doch entstehen aus einer solchen Ablehnung

neue Probleme, vor allem die Erklärung der Möglichkeit moralischer Verantwortung und der Existenz des Bösen.⁷⁰ Es ergibt sich schließlich ein Trilemma der Sündlosigkeit Jesu, das von theologischer Seite aufgelöst oder entkräftet werden muss, um die Rationalität der christlichen Inkarnationslehre zu verteidigen:

1. Zur menschlichen Natur gehört notwendigerweise die Sündlichkeit.
(Wer Mensch ist, kann potentiell sündigen)
2. Zur göttlichen Natur gehört notwendigerweise die Unsündlichkeit.
(Wer Gott ist, kann nicht sündigen)
3. Es existiert eine Person, die gleichzeitig Gott und Mensch ist.

Wie bei jedem Trilemma ist es möglich, eine der drei Thesen zu verwerfen (mit allen Konsequenzen!) oder dafür zu argumentieren, dass die Thesen nicht notwendigerweise in einem logischen Widerspruch zueinanderstehen. Diese anspruchsvolle Aufgabe kann und soll in diesem Beitrag nicht unternommen werden.⁷¹ Es sollte vielmehr aufgezeigt werden, wie Luther durch seine kontroversen Aussagen über das Wissen und Handeln Jesu Christi theologische Debatten bis in die Gegenwart befeuert.⁷²

Anmerkungen

- 1 Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u. a. 1979, 605–634. Grillmeiers Einteilung christologischer Positionen in „alexandrinisch“ und „antiochenisch“ stellen Idealtypen dar; diese werden getragen einerseits von „alexandrinischen Intuitionen“, welche primär die Göttlichkeit und Personeneinheit Christi betonen, andererseits von „antiochenischen Intuitionen“, welche primär (aber nicht ausschließlich) Christi Menschlichkeit betonen. Gegen die Verabsolutierung der einzelnen Seiten betont das Konzil von Chalkedon 451, Christus sei „wahrer Mensch und wahrer Gott“.
- 2 Marc Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1979, 241.
- 3 Vgl. Luther, Kommentar zum Psalm 22 (WA 5, 601–604).
- 4 WA 5, 603, 14 (vgl. auch weiter unten Endnote 36).
- 5 Ebd.
- 6 Hier widersprachen auch reformierte Theologen wie Calvin und Zwingli, die unbedingt an der Unveränderlichkeit Gottes festhalten wollten und als Konsequenz eine eher antiochenisch geprägte Christologie lehrten. Verbunden waren die reformatorischen Strömungen aber durch eine Ablehnung jeglichen Doketismus: Christus musste am Kreuz leiden, damit wir erlöst werden können.
- 7 Carl Heinz Ratschow, *Jesus Christus* (Handbuch Systematischer Theologie 5), Gütersloh 1982, 21.
- 8 Vgl. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 213: „Der Begriff meint, dass in dem einen konkreten Jesus Christus die generellen Eigenschaften der menschlichen Natur an denen der göttlichen Natur teilhaben und umgekehrt: In Christus, dem Menschen, hat Gott gelitten, ist gestorben und hat den Tod besiegt; in Christus, der Gott ist, ist die menschliche Natur allgegenwärtig, allwissend, allmächtig.“
- 9 Hier zeigt sich bereits eine gewisse Inkonsistenz in Luthers Lehre. Einerseits betont er, dass die Menschheit Christi die göttlichen Eigenschaften des Logos, und die Göttlichkeit Christi die menschlichen Eigenschaften des Menschen erwirbt. Andererseits sei es klar, dass „man der Menschheit Christi die Attribute nicht zubilligen kann, die der göttlichen Natur zustehen“ (Lienhard, *Luthers christologisches Zeugnis* [w. Anm. 2], 26; vgl. WA 9, 88, 28).
- 10 Luther, *Disputatio de divinitate et humanitate*, 1540 (WA 39/II, 93, 2): „Fides catholica haec est, ut unum dominum Christum confiteamur verum Deum et hominem.“
- 11 Vgl. WA 39/II, 100, 19 sowie 110, 22. Luther lehnte auch die verbreitete Christologie in der Tradition Ockhams ab, weil sie die Naturen zu stark trennen würde. Vgl. WA 39/II, 95, 32. Vgl. dazu auch Ratschows Zuschreibung einer „Christologie der Personeneinheit“ an Luther (Ratschow, *Jesus Christus* [w. Anm. 7], 21–25).
- 12 Peter Lüning, *Skriptum zur Vorlesung „Christologie“*, Universität Münster Wintersemester 2008/09, 4.3.2.2: „Aus soteriologischem Interesse ist es Luther wichtig, dass allein Gott der Erlöser der Menschen sein kann und war. Dieses Grundmotiv macht es für Luther in einer Nähe zu radikal alexandrinischem Denken notwendig, Gott selbst in bleibender Souveränität [...] zu sehen.“
- 13 Lienhard, *Luthers Christologisches Zeugnis* (w. Anm. 2), 245. Vgl. Luther, WA 3, 373, 20–22:

„Gott und Mensch sind ein Christus, deus et homo unus Christus, genauso wie ein Tag aus Morgen und Abend besteht, ... so sind Mensch und Gott unus Christus geworden, Christus ist somit der homo divinus.“

- 14 Obwohl Luther sich in den Disputationen von 1539 von Ockham distanzierte, finden sich in seinen Ausführungen immer noch Spuren einer ockhamistischen Christologie. Vgl. Lienhard, Luthers christologisches Zeugnis (w. Anm. 2), 26.
- 15 Luther scheint „ebenso wie Augustin, die in der Scholastik so genannten ‚sekundären Ursachen‘ zu ignorieren [...]. Es gibt nur *eine* Ursache unseres Heils, nämlich Gott selbst. [...] Welche Stellung nimmt in dieser Sicht die Menschheit Christi ein?“ (Ebd., 19).
- 16 Yves Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Heinrich Bacht/Alois Grillmeier (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 3: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 488.
- 17 Ebd., 465: „[...] während die Menschheit nichts zu dieser Wirksamkeit beiträgt [...]“.
- 18 Lüning, Christologie (w. Anm. 12), 4.3.2.2.
- 19 Lienhard, Luthers Christologisches Zeugnis (w. Anm. 2), 221.
- 20 Luther, WA 40/I, 443, 19; vgl. 434, 17.
- 21 Vgl. Lienhard, Luthers christologisches Zeugnis (w. Anm. 2), 132: „Alles liegt an der realen und substantiellen Gegenwart der Gottheit im Menschen Jesus.“
- 22 Vgl. ebd., 90: „Luther hingegen nimmt ein radikales Gefühl der Verlassenheit und der Verdammnis im Bewußtsein Christi an. Er hat diesen Weg beschritten, weil er das Menschsein Jesu Christi nicht mehr nur in Naturkategorien, sondern aus der Sicht des Bewußtseins be-greift.“
- 23 Vgl. Thomas V. Morris, The Logic of God Incarnate, Ithaca/N.Y. 1986, 102f.: „In the case of God Incarnate, we must recognize something like two distinct ranges of consciousness. [...] The divine mind of God the Son contained, but was not contained by, his earthly mind, or range of consciousness. That is to say, there was what can be called an asymmetric accessing relation between the two minds.“ Auch Richard Swinburne vertritt eine ähnliche Theorie.
- 24 WA 51, 126. Überliefert sind auch die Zitate „Wer [...] ein Christ sein will, der [...] steche seiner Vernunft die Augen aus.“ und „Die Vernunft ist das größte Hindernis in Bezug auf den Glauben, weil alles Göttliche ihr ungereimt zu sein scheint, dass ich nicht sage, dummes Zeug.“
- 25 WA 39/II, 8, 20–9, 19: „Selbst wenn sie Gott die unendliche Macht zuschriebe, kann die Philosophie nicht sagen, die gleiche Person sei Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch.“
- 26 WA 39/II, 22, 12.
- 27 WA 45, 239, 32–40.
- 28 Vgl. WA 26, 321, 27–28: „Die Person (zeige Christum) leidet, stirbet, Nu ist die person war-haftiger Gott, drumb ists recht gered: Gottes son leidet, Denn ob wol das eine stück (das ich so rede) als die Gottheit, nicht leidet, so leidet dennoch die person, welche Gott ist, am andern stücke, als an der menscheit.“ Vgl. Lienhard, Luthers christologisches Zeugnis: „Andererseits leidet und stirbt Gott selbst in Jesus Christus. [...] Das schöpferische Wort wird gekreuzigt und leidet in der Einheit mit dem Menschen Jesus“.
- 29 Vgl. Thomas von Aquin, STh III q.15 a.1–3.
- 30 WA 5, 635, 27. Vgl. dazu Lienhard, Luthers christologisches Zeugnis (w. Anm. 2), 148, Anm. 60.
- 31 John McKinley, Tempted for Us. Theological Models and the Practical Relevance of Christ's Impeccability and Temptation, Eugene/Or. 2009, 172.
- 32 Vgl. David R. Law, Kierkegaard's Kenotic Christology, Oxford 2013, 51.

- 33 Ebd.: „The term *status praeexistentiae* [...] refers to the state of the Logos prior to his incarnation. [...] The *status exinanitionis* is the state the Logos enters as a result of the kenosis, namely the state of earthly humiliation. [...] The *status exaltationis* denotes the state of exaltation to which Christ is raised after his resurrection and ascension.“
- 34 WA 9,41,12–14. Vgl. Dorothea Vorländer, *Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521* (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 9), Witten 1974, 47.
- 35 Interessanterweise bezieht sich Luther in seinem Hebräerbrief-Kommentar weder auf Hebr 2,18 noch auf 4,15. Doch in einer Predigt zum Matthäusevangelium („Am tage Matthie des hailigen Apostels Euangelion Mathei“, WA 17.2) verweist er auf diese Stellen, um zu erklären, dass Jesus barmherzig mit Sündern sein kann, weil er selbst erfahren hat, wie es ist, ein schlechtes Gewissen zu haben.
- 36 Vgl. WA 5, 603,14 (zit. n. Cogarten 1967, 72): „Da der Schlag, mit dem Gott wegen der Sünde schlägt, nicht nur die Strafe des Todes ist, sondern auch der Schauer und die Angst des erschreckten Gewissens, das den ewigen Zorn fühlt und dem es darum ist, als sei es in Ewigkeit verlassen und verworfen vor dem Angesicht Gottes, so folgt mit Notwendigkeit, daß auch Christus den Schauer und die Angst des verwirrten und den ewigen zorn schmeckenden Gewissens erlitten hat.“
- 37 Mk 1,9–13; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13. Markus nennt keine Details der Art der Versuchung, Matthäus und Lukas nennen hier die Versuchung nach 1) Nahrung, 2) Macht, 3) das Ausnützen der Sohnschaft bzw. die Verlockung, den Vater zu versuchen.
- 38 Mk 8,27–33; Mt 16,13–23; Lk 9,18–22. Jesus bezeichnet hier Petrus als „Satan“, nachdem dieser ihn dafür tadelte, dass er seinen gewaltvollen Tod ankündigte: „[D]u sinnst nicht auf das, was Gottes, sondern auf das, was der Menschen ist.“ (Mt 8,33 par.)
- 39 Mk 10,1–12; Mt 19,1–9. Nach Mk 10,2 traten die Pharisäer an Jesus heran, um ihn zu versuchen.
- 40 Mk 12,14–15; Mt 22,17–18; Lk 20,23.
- 41 Mk 14,32–42; Mt 26,36–46; Lk 22,39–46. Zwar spricht Jesus hier nur davon, dass seine Jünger versucht werden, doch lässt der Gesamtzusammenhang (v. a. die Bitte, den „Kelch“ an ihm vorüber gehen zu lassen) darauf schließen, dass er selbst der Versuchung ausgesetzt war, sich nicht dem Willen des Vaters unterzuordnen und möglicherweise vor dem bevorstehenden Kreuzestod zu fliehen.
- 42 Nach Thomas besaß Jesus zu jeder Zeit seines Lebens die vollkommene Gottesschau (*visio beatifica*). Sein Leiden affizierte nur seinen äußeren, menschlichen Seelenteil.
- 43 WA 5, 603, 34; vgl. Lienhard, Luther, 118.
- 44 WA 5, 604, 32; 605, 9; 610–13. Vgl. McKinley, *Tempted for Us*, 177; Lienhard, *Luthers christologisches Zeugnis*, 118.
- 45 Notger Slenczka, *Christus*, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 381–392, hier 386: „Zwingli geht davon aus, daß solche Aussagen der Schrift – etwa 1 Kor 2,8 – als uneigentliche Rede zu deuten und unter Wahrung der Immutabilität Gottes und der Endlichkeitsattribute des Menschen so zu übersetzen sind, daß die Prädikate auch gegen den Wortlaut der Schrift jeweils den Naturen zugewiesen werden, von denen sie gelten können [...]. Für Luther bedeutet diese Verweigerung der Idiomenkommunikation eine (wenn auch möglicherweise unbeabsichtigte) Auflösung der Personeneinheit [...].“
- 46 Stephan Edmondson, *Calvin's Christology*, Cambridge 2004, 120: „Calvin emphasized the separation of the two natures in Christ primarily so that Christ can share our condition“.

- 47 Exegetisch ist diese Annahme nicht unplausibel. In Phil 2,6 heißt es: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ Hier wird nicht unmittelbar deutlich, ob der Vorgang der Entäußerung im Moment der Menschwerdung geschah oder einen Prozess im Leben Jesu darstellt. Vgl. Weidemann, *Gottesgestalt*, 230 f. Man könnte die Entäußerung auch als freie Annahme des Kreuzes (wofür Phil 2, 8 spricht) oder die Verweigerung göttlichen Beistands oder den Verzicht auf übernatürliche Kräfte deuten. Vgl. dazu auch Lienhard, *Luthers christologisches Zeugnis* (w. Anm. 2), 132: „Luther unterscheidet sich von den meisten früheren Auslegern dadurch, daß er die Erniedrigung auf den inkarnierten Christus bezieht.“
- 48 Martin Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977, 23.
- 49 Vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, 171–175.
- 50 Breidert, *Kenotische Christologie* (w. Anm. 49), 40.
- 51 Ebd., 47. Vgl. Johann Ludwig König, *Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschene und in der christlichen Kirche noch geschene*, Mainz 1844, 268–270.
- 52 Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*, Bd. 1–3/2, Erlangen 1853–61, hier Bd. 2, 144.
- 53 Ders., *Beiträge zur kirchlichen Christologie*, Erlangen 1845: „Sein göttliches Bewusstsein ist zum menschlichen geworden, um als *menschliches* Bewusstsein seines göttlichen Wesens uns seiner göttlichen Herrlichkeit zu entwickeln. *Außerhalb* seiner Menschheit hat sich der Logos weder ein besonderes Sein für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten. Er ist im eigentlichsten Sinne Mensch geworden.“ (ebd., 236)
- 54 Auch heute vertreten einige Autoren diese These. Vgl. Richard Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994, 205: „Even though he cannot do wrong, he may however, though not allowing himself to be aware of his divine beliefs, be inclined to belief that he may succumb to temptation to do wrong and thus, in the situation of temptation, he may *feel* as we do.“
- 55 Vgl. Breidert, *Kenotische Christologie* (w. Anm. 49), 128–131.
- 56 Wolfgang Friedrich Geß, *Die Lehre von der Person Christi. Entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und den Zeugnissen der Apostel*, Basel 1856, 212 f. Vgl. ebd., 348: „In der That wäre aber auch das *Menschsein* Christi nicht reell gedacht, wenn wir sagen wollten, daß es ihm innerlich schlechthin unmöglich gewesen sei zu sündigen.“
- 57 Vgl. ebd., 229: „[...] es ihm kraft der Sohnschaft eine innere Unmöglichkeit sei, in seinem Thun eigene Wege zu gehen.“ sowie ebd., 343: „Jesus, der in's Werden eingegangene Logos konnte nicht sündigen.“
- 58 Von der Möglichkeit, dass Jesus tatsächlich gesündigt haben könnte, spricht Geß nur im Konjunktiv: „Freilich thut sich vor unserem Geiste ein Abgrund auf, bei dessen Anblick uns schwindeln will, wenn wir den Fall setzen, daß der Sohn Gottes Ein Mal, nur Ein Mal gesündigt hätte. Nicht bloß unsere Erlösung wäre nicht vollbracht worden, innerhalb der Trinität selbst hätte sich ein Umsturz zugetragen.“ (Geß, *Christi Person und Werk* [w. Anm. 56], Bd. III, 369 f.).
- 59 Vgl. Breidert, *Kenotische Christologie* (w. Anm. 49), 141.
- 60 So argumentierte z. B. Franz Hermann Reinhold Frank, *System der christlichen Wahrheit*, Bd. 2, Erlangen 1880, 173: „Also die Möglichkeit eines Falles tritt bei keiner Versuchung in das Bewusstsein Christi herein, und wenn er war wofür wir auf Grund der Schrift ihn erkannt haben, der incarnierte Sohn Gottes, so ist es ein monströser, ja ein blasphemischer Gedanke, einen Abfall dieses Sohnes Gottes von sich selbst als möglich zu setzen, einen Widerspruch Gottes in sich selbst, der je näher betrachtet nur um so unausdenkbarer erscheint.“

- 61 Vgl. Peter Taylor Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, Eugene/Or. 1996 [ED 1909], 301: „He was not perfectly sure that the cross was his Father's will till the very last. [...] Did that nescience not extend to the area of his own moral nature [...]?“
- 62 Pius XII, *Sempiternus Rex*, 1951, Abschnitt 29.
- 63 So wurde es auch im 3. Konzil von Konstantinopel festgelegt: „[D]enn der Wille des Fleisches mußte sich regen, sich aber [...] dem göttlichen Willen unterordnen“ (DH 556).
- 64 Thomas J. White, *Dyothelietism and the Instrumental Consciousness of Jesus*, in: *Pro Ecclesia* 17.4 (2008) 396–422, hier 398.
- 65 Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1972, 362: „Die Enhypostasie Jesu im Sohne Gottes bedeutet eben, daß Jesus keinerlei Selbständigkeit gegenüber Gott für sich in Anspruch nahm, weil gerade seine Freiheit nicht in der Unabhängigkeit von Gott, sondern in der Einheit mit Gott bestand.“
- 66 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/2: Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1964, 103: „Er konnte sie [die Sünde] von diesem Ursprung seines Daseins her nicht wählen. So wählte er sie auch nicht. So tat er sie auch nicht.“
- 67 Paul Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart 1973, 141: „Wenn der Christus sich entscheidet, den Versuchungen nicht nachzugeben, so ist das ein Akt seiner endlichen Freiheit [...] Als freie Entscheidung ist sie ein Akt seiner ganzen Person und wurzelt im Zentrum seines Selbst. Zugleich ist sie – wie für jeden, der endliche Freiheit ist – eine Konsequenz seines Schicksals. Seine Freiheit war eingebettet in sein Schicksal. Freiheit ohne Schicksal ist bloßer Zufall [...]. Aber menschliche Freiheit und folglich auch die Freiheit Jesu als des Christus kann nicht vom Schicksal getrennt werden und ist darum weder Zufall noch Notwendigkeit.“
- 68 An anderer Stelle argumentiere ich dafür, dass göttliche Vorherbestimmung und libertarische Freiheit nicht vereinbar sind. Vgl. Johannes Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (Studien in Theologie, Ethik und Philosophie 3)*, Münster 2015.
- 69 Philipp Schaff, *The Person of Christ. His Perfect Humanity a Proof of His Divinity*, New York 1913, 35 f. (eigene Übersetzung).
- 70 Für Argumente gegen einen nicht-libertarischen Freiheitsbegriff siehe Grössl, *Freiheit* (w. Anm. 69), 47–70.
- 71 Es darf allerdings angemerkt werden, dass die meisten christlichen Theologen dazu tendieren, These 1 zu relativieren. Nach Notger Slenczka basiert auch Luthers Naturbegriff auf dem von Duns Scotus und Gabriel Biel, was bedeutet, dass individuierende Allgemeinbegriffe keine eindeutig abgrenzbaren essentiellen Eigenschaften besitzen. Vgl. Slenczka, *Christus* (w. Anm. 46), 387 f.: „Ein Mensch ist ein Exemplar der Art Mensch – und das heißt, daß er die Eigenschaften aufweist, die einem Menschen durchschnittlicherweise zukommen. Der Begriff der Natur gibt die Grenzen dessen, was bezüglich bestimmter Exemplare zu erwarten ist, an und zugleich die Regeln, nach denen über die Exemplare gesprochen wird.“
- 72 Herzlicher Dank sei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung „Luther – gestern, heute, morgen ... Was bleibt vom Reformator und der Reformation?“ des Buchenauer Kreises ausgesprochen, bei dem dieser Beitrag im Frühjahr 2016 vorgestellt wurde. Ein weiterer Dank gilt Veronika Hoffmann, Georg Plasger und Hans-Ulrich Weidemann für anregende Diskussionen zum Thema und hilfreiche Kommentare zum vorliegenden Text.