

Biblisch erneuerte Theologie.
Jahrbuch für Theologische Studien

SCM

Stiftung Christliche Medien

SCM R.Brockhaus ist ein Imprint der SCM Verlagsgruppe,
die zur Stiftung Christliche Medien gehört, einer gemeinnützigen
Stiftung, die sich für die Förderung und Verbreitung christlicher
Bücher, Zeitschriften, Filme und Musik einsetzt.

© 2022 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH
Max-Eyth-Straße 41 · 71088 Holzgerlingen
Internet: www.scm-brockhaus.de; E-Mail: info@scm-brockhaus.de

Satz: Daniel Keil, Jena
Druck und Bindung: Print Group Sp. z o.o.
Gedruckt in Polen
ISSN 2570-1975
ISBN 978-3-41-724176-1
Bestell-Nr. 224176000

Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)

Band 6 (2022)

Schwerpunktthema: Ist Gott wandelbar?

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller
Henrik Homrighausen (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland
Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger
(Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard
Schnabel (South Hamilton); Stefan Schweyer (Basel); Julius
Steinberg (Ewersbach); Christian Stettler (Zürich/Basel); Ulrike
Treich (Gießen); Beat Weber (Basel); Peter Zimmerling (Leipzig).

„Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen.“ Kennt Gott Veränderung?

Die Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes in der theologischen Rede von Gott und von Gott in Christus¹

Maximilian Zimmermann

Veränderung und Wandel sind fester Bestandteil menschlicher Erfahrung aller Zeiten. Auch wenn sich die jeweilige Gegenwart für uns Menschen als besonders veränderungs- und wandlungsreich anfühlen mag, zeigt ein Blick in die Vergangenheit, dass wahrscheinlich jede Zeit mehr oder weniger von spürbarer Veränderung und Wandlung geprägt ist. Peter Brown schreibt im Vorwort seiner Augustinus-Biografie über die Lebenssituation des 4. und 5. Jahrhunderts: „Augustinus lebte nicht nur in einem Zeitalter schneller und dramatischer Veränderungen – er selbst wandelte sich ständig.“² Und ca. 1400 Jahre später fasst Martin Kähler das Lebensgefühl seiner Zeit im Jahre 1867 mit dem Begriff „Fortschritt“ zusammen, wenn er festhält, „daß im Worte Fortschritt unser Leben seinen Ausdruck findet, daß man auf allen Gebieten des vorhandenen Fortschritts gewiß ist und nach weiterem Fortschritt verlangt. Wäre doch Stillstand sein Tod“³. Schließlich lässt ein Blick in die Gegenwart das Thema Wandel und Veränderung mindestens ebenso deutlich und dominant hervortreten, nicht zuletzt durch die Themen *Wandel durch Digi-*

¹ Die folgenden Gedanken basieren auf einem von mir auf der AfeT-Studienkonferenz im September 2021 gehaltenen Referat. Auf Grundlage der Rückfragen und des Austausches auf der Konferenz habe ich meine Ausführungen in einigen Passagen noch einmal gründlich durchdacht und überarbeitet. Ich danke allen Impulsgeberinnen und Impulsgebern für die hilfreichen Gedanken und das konstruktiv-kritische Gespräch.

² Augustinus von Hippo. Eine Biographie von Peter Brown, hg. v. Johannes Bernard, Leipzig 1972.

³ Martin Kähler, *Der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit*, in: Ders., *Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*. Dritter Band. *Zeit und Ewigkeit*, 2. Aufl., Leipzig, 1913, 174.

talisierung oder die in der Öffentlichkeit immer wieder angesprochene *Verkehrswende*.

Da erscheint es wie ein haltender Anker im Glauben, dass im veränderungsreichen Leben Gott sich nicht verändert, all diesem Wandel nicht unterworfen ist. Einer der einflussreichsten evangelikalischen Theologen des 20. Jahrhunderts⁴, J. I. Packer, schreibt in seinem wohl wirkungskräftigsten Buch⁵ „Gott erkennen“, unter der Kapitelüberschrift „Gott ist unwandelbar“: „Dieser Gedanke [sc. dass Gott sich nicht wandelt] bringt Ruhe in die Wirren des Alltags; in all den Unsicherheiten und Wechselfällen eines Lebens im Zeitalter der Kernenergie bleiben doch Gott und Sein Christus dieselben“⁶. Und im selben Kapitel heißt es etwas früher: „Er ist ewig – und ewig gleich. Er schöpft nicht neue Kräfte, wie Er auch keine verliert. Er kennt keine Entwicklung oder Weiterentwicklung; wird weder stärker, noch schwächer, noch weiser im Laufe der Zeit.“⁷ Diesen Gedanken Packers treten im selben Buch im Kapitel „Gott ist Fleisch geworden“, also im Hinblick auf *Gott in Christus*, z. B. folgende Aussagen zur Seite:

Gott wurde Mensch, der Sohn Gottes wurde ein Jude, der Allmächtige erschien auf Erden als ein hilfloses Kind, war unfähig, mehr zu tun als dazuliegen, sich herumzuwälzen, umherzugeschauen und Geräusche von sich zu geben. Dieses Kind mußte gestillt, trockengelegt werden, und es mußte sprechen lernen wie jedes andere Kind. Aber doch war weder Täuschung noch Selbstbetrug im Spiel: der Sohn Gottes war tatsächlich ein kleines Kind geworden.⁸

Beispielhaft führen uns die Aussagen Packers also in das spannungsreiche Verhältnis zwischen dem Reden über *Gott* und dem Reden über *Gott in*

⁴ Vgl. http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1993235_1993243_1993310,00.html (aufgerufen am 30.08.2021).

⁵ Das allein in den USA über eine Million Mal verkaufte Buch erschien in mehreren Auflagen und wurde von „Christianity Today“ im Jahr 2006 unter die Top-50 der Bücher gezählt, die evangelikale Christen geprägt haben. Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Knowing_God (aufgerufen am 30.08.2021).

⁶ James I. Packer, *Gott erkennen. Das Zeugnis vom einzig wahren Gott*, 4. Aufl., Lahr 1994, 72.

⁷ Packer, *Gott erkennen* (s. Anm. 6), 68.

⁸ Packer, *Gott erkennen* (s. Anm. 6), 47.

Christus. Offenbar ist im Hinblick auf *Gott* festzuhalten, dass Veränderung nicht Teil des Wesens Gottes ist, wohingegen *Gott in Christus* die Erfahrung der Veränderung kennt. Die folgenden Gedanken wollen fragen, wie sich theologisch über diesen zweifachen Befund denken und reden lässt. Ist es angemessen, Gott jenseits seiner Offenbarung in Christus die Erfahrung der Veränderung abzusprechen und ihm gleichzeitig im Hinblick auf seine Offenbarung in Christus die Erfahrung der Veränderung zuzusprechen?

Am geschichtlichen Ursprung des christlichen Glaubens wird dieses spannungsvolle Verhältnis zwischen der Rede über die Unwandelbarkeit Gottes und der Frage nach der Wandelbarkeit Gottes erstaunlich konkret und nahezu greifbar:⁹ Philo von Alexandrien verfasst seine berühmte Schrift „Über die Unveränderlichkeit Gottes“¹⁰ irgendwann zwischen 20/10 v. Chr. und 45 n. Chr.¹¹ und ist mit Leben und Werk ausgerechnet ein Zeitgenosse Jesu von Nazareth, der, möglicherweise nur ein paar hundert Kilometer Luftlinie von Philo entfernt, um die Zeitenwende im östlichen Mittelmeerraum zur Welt kommt, ab ca. 30 n. Chr. dort öffentlich wirkt und von dem die neutestamentlichen Schriften bezeugen, er *nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen* (Lk 2,52) und in ihm sei das *Wort Fleisch geworden* (vgl. Joh 1,14).

Wie also lässt sich angesichts des menschgewordenen Gottes über die Frage nach der Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit Gottes reden, ohne in ein gespaltenes Gottesverständnis zu geraten? Erste Antworten sind möglicherweise bei den Vertretern der Kenosislehre in Vergangenheit und Gegenwart zu finden, denn diese Lehre fragt im Speziellen nach den möglichen Veränderungen bei der Menschwerdung des Gottessohnes.

⁹ Den Impuls für den folgenden Gedanken verdanke ich Prof. Dr. Christoph Stenschke.

¹⁰ Philo von Alexandrien, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, in: Leopold Cohn, *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung*. Viertes Band. *Philos Werke*. Viertes Teil, hg. v. I. Heinemann, Breslau 1923, 72–110.

¹¹ Vgl. Giuseppe Veltri, *Philo von Alexandrien*, in: ⁴RGG 6, Tübingen 2003, 1286/1287.

1. Die Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes – Impulse der Kenosislehre in Vergangenheit und Gegenwart

1.1 Die Kenosis-Frage des 16./17. Jahrhunderts

Eine lutherische Debatte des 16./17. Jahrhunderts beschäftigt sich mit der Frage, welche Veränderungen bei der Menschwerdung Gottes vor sich gegangen sind, und zwar im Hinblick auf die klassischen göttlichen Eigenschaften wie Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht.¹² Es ging um die Frage, wie sich diese göttlichen Eigenschaft zur *Menschwerdung* Gottes verhalten. In dieser Frage um die sog. Kenosislehre (von griech. *kénosis*, also der „Entleerung“ oder „Entäußerung“ Jesu Christi; bes. Phil 2,7) entstehen zwei klassische Positionen, die in die Theologiegeschichte als die Gießener und die Tübinger Variante eingegangen sind.¹³ „Die Tübinger Theologen des 17. Jahrhunderts lehrten, dass Jesus Christus von seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart nicht öffentlich, sondern nur im Verborgenen Gebrauch gemacht habe. Die Gießener Theologen vertraten dagegen die Ansicht, Christus habe während seines Erdenwandels auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften ganz verzichtet.“¹⁴

Damit bezieht sich die Entäußerung des menschengewordenen Jesus Christus allein auf den *verborgenen Gebrauch* bzw. auf den *Verzicht des Gebrauchs* der göttlichen Eigenschaften, denn *diese selbst bleiben* in beiden Lehrvarianten *erhalten*. Damit bleibt die Unwandelbarkeit Gottes in beiden Positionen gewahrt, und zwar im Hinblick auf die göttliche Natur Christi; da diese unwandelbar ist, sich nicht verändert, bleiben die göttlichen Eigenschaften auch im Stand der Erniedrigung unverändert erhalten.¹⁵

¹² Vgl. Uwe Swarat, Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte, in: Ulrike Link-Wieczorek/Uwe Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“ (ÖR.B 111), Leipzig 2017, 502/503.

¹³ Vgl. Swarat, Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 503.

¹⁴ Swarat, Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 503.

¹⁵ Vgl. Wilfried Joest/Johannes von Lüpke, Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes, 5. Aufl., Göttingen 2010, 202.

1.2 Thomasius – ein Kenotiker des 19. Jahrhunderts

Eine weitere klassische Position entsteht im 19. Jahrhundert um den Theologen Gottfried Thomasius (1802–1875).¹⁶ Er geht einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er an der menschengewordenen göttlichen Natur eine Veränderung annimmt.¹⁷ Thomasius unterscheidet die göttlichen Eigenschaften in die Gruppe der *immanenten* und der *relativen* Eigenschaften: Die immanenten Eigenschaften sind absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe; die relativen Eigenschaften sind: Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart.¹⁸ Thomasius meint nun: Auf die relativen Eigenschaften, also Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, verzichtet der Christus auf Erden tatsächlich.¹⁹ Er führt diese Eigenschaft nicht nur verborgen aus (Tübinger Position) oder verzichtet auf deren Gebrauch (Gießener Position), sondern er entledigt sich in der Inkarnation dieser Eigenschaften, besitzt sie also nicht mehr. Die immanenten Eigenschaften allerdings besitzt und gebraucht auch der Christus auf Erden; Thomasius nennt sie die „von dem *Wesen Gottes unzertrennlich[en]*“²⁰ Eigenschaften. Das Gott-Sein Jesu bleibt für Thomasius gewahrt, da eben die „von dem *Wesen Gottes unzertrennlich[en]*“ Eigenschaften Gottes sowohl im Hinblick auf ihren *Besitz* als auch auf ihren *Gebrauch* vom Verzicht auf die relativen Eigenschaften unberührt bleiben. Diese Position hat Rückfragen und Widerspruch erfahren.²¹ Gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass Thomasius mit dieser Position einen beträchtlichen Schritt in Richtung eines sich verändernden Gottes gegangen ist.²²

1.3 Ein Beitrag zeitgenössischer nordamerikanischer Kenotiker

In den letzten Jahren hat in den USA eine Gruppe zeitgenössischer nordamerikanischer „analytical philosophers“ von sich Reden gemacht, die die Frage nach der Kenosis wieder neu aufleben lässt, worauf Christine Helmer

¹⁶ Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik I (s. Anm. 15), 202.

¹⁷ Vgl. Joest/von Lüpke, Dogmatik I (s. Anm. 15), 203.

¹⁸ Vgl. Swarat, Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 503.

¹⁹ Vgl. Swarat, Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 503.

²⁰ Gottfried Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Zweiter Theil. Die Person des Mittlers, 2. Aufl., Erlangen 1875, 236f. (Herv. d. mich).

²¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 2. Aufl., Gütersloh 1966, 321 und Joest/von Lüpke, Dogmatik I (s. Anm. 15), 203.

²² Vgl. Joest / von Lüpke, Dogmatik I (s. Anm. 15), 203.

in einem 2018 erschienenen Beitrag hinweist.²³ Ein Ausdruck dieser – insgesamt breiter angelegten²⁴ – zeitgenössischen Debatte ist der von C. Stephen Evans herausgegebene Sammelband „Exploring Kenotic Christology“²⁵, in welchem überwiegend Befürworter, aber auch skeptische Betrachter der Kenosislehre zu Wort kommen.²⁶ An dieser Stelle möchte ich nur auf zwei Aspekte hinweisen, die von dieser Seite zur Frage nach der Wandelbarkeit Gottes eingebracht werden:

Der erste Aspekt ist die Perspektive der theologischen Erkenntnisethode:²⁷ Vereinfacht gesagt, fragt die Theologie im Hinblick auf die Menschwerdung traditionell danach, wie bei der Inkarnation zu der göttlichen Natur die menschliche Natur hinzukommen kann.²⁸ Dabei ist für diese Gruppe nordamerikanischer Kenotiker gerade nicht ausgeschlossen, dass dieser Vorgang auch eine Veränderung für die göttliche Natur bedeutet, ganz im Gegenteil: „this does not mean that the Incarnation involves no substantive changes to the divine nature“²⁹. Theologischer Grund für diese Offenheit gegenüber

²³ Vgl. Christine Helmer, *The Contributions of Contemporary North American Theologians to Christology*, in: *VuF* 63 (2018), 115/116 u. 122–124.

²⁴ Der von C. Stephen Evans herausgegebene Band (s. Anm. 25) ist ein Teil einer insgesamt größeren Debatte – allerdings zugleich ein impulsgebender und wichtiger Teil. Christine Helmer weist darauf hin, dass Stephen T. Davis (gemeinsam mit C. Stephen Evans Verfasser der „Conclusion“ des Sammelbandes „Exploring Kenotic Christology“) und C. Stephen Evans prägende Gestalten, Impulsgeber und „Speerspitze“ der Debatte sind, vgl. Helmer, *Contributions* (s. Anm. 23), 116. Ursprung und Ausdruck dieser Rolle ist ein im Jahr 2002 u. a. von Stephen T. Davis herausgegebener Band „The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God“, zu dem C. Stephen Evans einen Essay „The Self-Emptying of Love: Some Thoughts on Kenotic Christology“ beigesteuert hat, den Helmer als „influential in generating a new research discussion on the topic of kenotic Christology“ (Helmer, *Contributions* (s. Anm. 23), 116 und vgl. a.a.O., 122) einordnet. Auf den Seiten 120–123 findet sich ein knapper Einblick in zwei weitere und neuere Beiträge, außerdem die Einordnung der hier dargestellten Position der Gruppe der „analytical philosophers“ in den größeren Rahmen der Kenosis-Debatte.

²⁵ C. Stephen Evans (Hg.), *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006.

²⁶ Vgl. Helmer, *Contributions* (s. Anm. 23), 123.

²⁷ Vgl. Maximilian Zimmermann, „Yes, He can?“ Die Frage nach der Unwandelbarkeit Gottes und die neuere nordamerikanische kenotic Christology, in: Carsten Claußen u. a. (Hg.), *Dogmatik im Dialog* (ÖR.B 132), Leipzig 2020, 203/204. Hier auch eine ausführlichere Darstellung dieser gegenwärtigen Variante der Kenosislehre.

²⁸ Vgl. C. Stephen Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, in: Ders. (Hg.), *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, 194, 197.

²⁹ Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 197.

einer Veränderung der göttlichen Natur bei der Inkarnation ist der theologische Erkenntnisweg, den die beschriebenen gegenwärtigen Kenotiker vorschlugen und selbst beschreiten: Sie schlagen die Inkarnation selbst als primäre Erkenntnisquelle über das Wesen Gottes vor;³⁰ und in diesem Vorgang der Inkarnation zeige sich – so ihre Überzeugung – ein sich wandelnder Gott:³¹ „A real Incarnation must not be merely an addition to God; it must make some difference to God and in God.“³² Damit ist von der Inkarnation her die Auffassung gewonnen, dass der sich inkarnierende Gott ein sich wandelnder Gott ist.

Und das führt diese Gruppe von Kenotikern – und damit komme ich zum zweiten Aspekt – zu einer revidierten, veränderten Formulierung der klassischen göttlichen Eigenschaften: Aus der Perspektive der Inkarnation solle man, so sagen sie, nicht mehr davon sprechen, Gott sei wesentlich allmächtig/allwissend/allgegenwärtig, denn dies würde der an der Inkarnation gewonnene Erkenntnis der Wandelbarkeit des göttlichen Wesens entgegenlaufen; vielmehr sei – auf den Fluchtlinien der an der Inkarnation gewonnenen Gotteserkenntnis – Gott wesentlich allmächtig/allwissend/allgegenwärtig-es-sei-denn-freiwillig-die-Selbsteinschränkung-wählend.³³ Besonders die Theologen Stephen Evans, Ronald Feenstra und Stephen Davis prägen diese Formel, deren Sinn es ist, die Rede von den göttlichen Eigenschaften wesentlich zu modifizieren:³⁴ Auf diese Weise wird die Wandelbarkeit Gottes in das Konzept der göttlichen Eigenschaften integriert, und zwar basierend auf der oben dargelegten Erkenntnis, dass das Wesen des inkarnierten Gottes ein sich wandelndes ist. Wenn es Gottes Wesen ist, sich zu wandeln, dann ist es folgerichtig, die Rede über die Eigenschaften Gottes so zu gestalten, dass diese

³⁰ „Rather than developing an account of the Incarnation that presupposes we have a fixed account of what it is to be God and which then tries to make sense of the possibility that God conceived in this way has become human, I want to see how a particular account of the Incarnation might require us to revise our understanding of the nature of God.“ Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 194.

³¹ Vgl. Zimmermann, *Unwandelbarkeit Gottes* (s. Anm. 27), 203/204 und Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 194, 197/198.

³² Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 197.

³³ Vgl. Zimmermann, *Unwandelbarkeit Gottes* (s. Anm. 27), 204/205. Hier auch detaillierte Angaben zum Vorkommen dieser Satzstruktur im Sammelband *Exploring Kenotic Christology* (s. Anm. 25).

³⁴ Vgl. Zimmermann, *Unwandelbarkeit Gottes* (s. Anm. 27), 205/206.

(selbsteinschränkende) Wandelbarkeit auch in den Eigenschaften ihren Ausdruck findet.

Gleichen wir diese Gedanken ab mit den Gedanken der früheren Varianten der Kenosislehre, dann ist eine deutliche Steigerung hinsichtlich der Frage nach der Veränderung in Gott wahrzunehmen: Die Kenosislehren des 16. und 17. Jh.s haben – ganz im Sinne der Unveränderlichkeit Gottes! – überhaupt keine Veränderung der klassischen göttlichen Eigenschaften vertreten; Thomasius im 19. Jh. hatte einen Verzicht auf die sog. relativen göttlichen Eigenschaften gelehrt; und die genannten nordamerikanischen Gegenwartskentiker lehren nun, dass die Veränderung Teil der göttlichen Eigenschaften ist – nämlich dann, wenn man diese Eigenschaften durch die theologische Erkenntnisbrille der Inkarnation betrachtet.

Diese neueren Kentiker können mithilfe dieser modifizierten göttlichen Eigenschaften mit Überzeugung an der wahren und vollen gleichzeitigen Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi festhalten – also an dem klassischen, auf Chalzedon zurückgehenden Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi, denn sie sagen: Die Sorge, dass die göttliche Natur ihre Göttlichkeit verliert, indem sie sich verändert, weil sie etwas aufgibt, ist grundlos, da Veränderung Bestandteil der göttlichen Eigenschaften ist.³⁵ Aus Perspektive dieser Vertreter einer gegenwärtigen Kenosislehre – eine Einordnung dieser Position in die größere gegenwärtige Debatte findet sich im folgenden Absatz – ist es geradezu das Wesentliche der göttlichen Natur, dass sie sich verändert und verändern kann, wenn sie sich – in liebevoller und freiwilliger Selbsteinschränkung um des anderen willen – verändern möchte; denn das lehre, so ihre Position, die Inkarnation über das Wesen Gottes.³⁶

Bruce McCormack lässt seine Darstellung des „Modern Kenoticism“ münden in die Aufnahme dieser Gedanken durch die britischen Theologen Peter Taylor Forsyth (1848–1921) und Hugh Ross Mackintosh (1870–1936), die nicht einverstanden sind mit der „Thomasi-an idea of a surrender of divine self-consciousness on the part of the Logos – or any attribute, come to that. They preferred to think in terms of ‚self-retraction‘ [...] or ‚self-restraint‘“ (McCormack, *Kenoticism* [s. Anm. 36] 453). Während also die von Davis und Evans ver-

³⁵ Vgl. Zimmermann, *Unwandelbarkeit Gottes* (s. Anm. 27), 206.

³⁶ Vgl. Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 197, 205. Neben dem Hinweis auf den Sammelband von Evans, weist Christine Helmer auf Bruce McCormacks Beitrag aus dem Jahr 2015 hin: „Kenoticism in Modern Christology“, in: *Oxford Handbook of Christology*, hg. v. Francesca Aran Murphy, Oxford 2015, 444–457 (vgl. Helmer, *Contributions* (s. Anm. 23), 115, 123).

trete Linie auf den Gedanken von Thomasius aufbaut und noch einen Schritt weitergeht, indem sie für eine Veränderung in der göttlichen Natur plädiert, und zwar indem sie die Möglichkeit der gewollten Selbsteinschränkung in den göttlichen Eigenschaften selbst verortet, entsteht (zeitlich deutlich früher) im theologischen Raum des Vereinigten Königreichs eine Linie, welche die Annahme einer Veränderung der göttlichen Natur im Sinne eines tatsächlichen Aufgebens göttlicher Eigenschaften und Fähigkeiten (bei Thomasius: Aufgeben der sog. relativen göttlichen Eigenschaften) so nicht mitgeht und demgegenüber das Konzept des Zurücknehmens oder Zurückhaltens göttlicher Eigenschaften vertritt. Damit ist auch das Axiom der Immutabilität in der Position Forsyths gewahrt, denn „a *temporary* (time-bound) exercise of self-retraction does not alter the Son of God in his eternal nature, he would say“ (McCormack, Kenoticism [s. Anm. 36], 454). McCormack selbst schlägt eine Position vor, die wiederum keine Veränderung in Gott annimmt, weil sie kenosis als ursprüngliche göttliche Eigenschaft versteht, „making kenosis *original* to the being of God so that its concretization in time involves no change in God and, therefore, no split between the immanent and the economic Trinity“ (McCormack, Kenoticism [s. Anm. 36], 454/455). McCormacks Vorschlag geht dahin, dass die Selbstzurücknahme eine trinitarische Eigenschaft Gottes in Ewigkeit ist und diese sich in der ökonomisch-trinitarischen Beziehung so ausdrückt, dass der göttliche Logos in einer stetigen und ständigen Haltung der Rezeptivität gegenüber dem Menschen Jesus dessen Existenz (ständig in der Haltung der Selbstzurücknahme aufnehmend) zu seiner (des göttlichen Logos) eigenen macht (also genau entgegen der klassischen Denkrichtung, die danach fragt, wie der göttliche Logos auf den Menschen Jesus einwirkt): „Here, the man Jesus acts and the Logos receives those acts as his own. The man Jesus experiences suffering and the Logos takes that suffering up into his own being“ (McCormack, Kenoticism [s. Anm. 36], 455). Damit legt McCormack eine Position vor, die einerseits an der Unveränderlichkeit Gottes festhält (da die kenotische Haltung und Bewegung bereits Eigenschaft der Trinität in Ewigkeit ist) und andererseits die Leidensfähigkeit Gottes vertritt (vgl. McCormack, Kenoticism [s. Anm. 36], 455/456). Was den Umgang mit göttlichen Eigenschaften und Attributen in der Inkarnation angeht, vertritt McCormack – ausdrücklich auf den Linien Barthscher Theologie (vgl. McCormack, Kenoticism [s. Anm. 36], 456) – die Auffassung, dass der gewollte Nicht-Gebrauch göttlicher Eigenschaften durch die eine Seinsweise („mode of being“) Gottes (hier der zweiten Person der göttlichen Trinität, des göttlichen Logos) nicht zwingend auch für die anderen beiden Seinsweisen Gottes gilt: „If the one divine ‚subject‘ has and makes use of, say, omnipotent power in the third ‚person‘, then the one divine ‚subject‘ has and makes use of this power as the ‚subject‘ he is. He does not surrender this power in that he ‚elects‘ not to use it in one of his modes of being“ (456).

Das in zweiter Auflage im Jahr 2021 erschienene, über 700 Seiten umfassende Werk Robert Stackpoles, *The Incarnation: Rediscovering Kenotic Christology*, 2. Aufl. o.O. 2021, ordnet

das Feld der Kenosislehren in die Kategorien „Pure“, „Radical“ und „Moderate Kenoticism“ (vgl. Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], viii u. 85–214). Ihm liegt daran, die Anglikanische Linie kenotischer Theologie nachzuzeichnen und für die Theologie insgesamt fruchtbar zu machen, die er dem „Moderate Kenoticism“ zuordnet (vgl. Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 12, 84). „Pure Kenoticism“ nennt Stackpole die kenotische Position, die davon ausgeht, dass der Sohn bei der Inkarnation alle göttlichen Eigenschaften seiner göttlichen Natur aufgegeben hat und zwar in einer Weise, dass sie ihm im Status seiner irdischen Existenz nicht zugeschrieben werden können, auch nicht als solche, die noch verborgen oder nicht-genutzt vorhanden sind (vgl. Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 86). „Radical Kenoticism“ nennt Stackpole die kenotische Position, die in folgender inhaltlicher Bandbreite angesiedelt ist: Von Aufgeben eines Teils der göttlichen Eigenschaften (Thomasius) bei der Inkarnation, über das latente Behalten der nicht ausgeübten, aber weiterhin zugänglichen oder nicht zugänglichen göttlichen Eigenschaften bis hin zum Behalten und Einsetzen dieser göttlichen Eigenschaften in einer verwandelten, nämlich der menschlichen Existenz angemessenen Art und Weise (vgl. Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 85–145). Die dritte, von Stackpole favorisierte Kategorie des „Moderate Kenoticism“ unterscheidet sich von den bisherigen Modellen im Wesentlichen darin, dass, „without ceasing his universal role as the Logos who oversees, upholds and guides all of creation, the divine Son enters into history in a unique way in the Incarnation: by an act of self-limitation and self-restraint of the exercise of his omnibus attributes, he conforms himself to an additional, fully human mode of consciousness and will“ (Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 146). In der gebotenen Kürze kann hier nicht tiefer auf die Vorzüge und Nachteile dieser von Stackpole vorgenommenen Klassifizierungen und die theologischen Herausforderungen der Modelle eingegangen werden. Jedenfalls helfen Stackpoles Klassifizierungen, die von der Gruppe um Evans und Davis vertretene Position in einen größeren Rahmen einzuordnen: Stackpole ordnet diese Position dem „Radical Kenotic Model“ zu, genauer gesagt sieht er in dieser Position eine Weiterentwicklung der Position Gottfried Thomasius’ (er nennt sie „Contemporary followers of Thomasius“, Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 100), da er in der Davis-Evans-Position ebenfalls ein tatsächliches Aufgeben göttlicher Fähigkeiten wiederkennt (vgl. Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 100/101, außerdem 126–128). Gleichzeitig ist m.E. fraglich, ob es ganz zutreffend ist, die Evans-Davis-Position in dieser Weise (ohne weitere Differenzierung oder Erklärung der Position) dem „Radical Kenotic Model“ zuzuordnen, da Stackpole dieses wie folgt beschreibt: „In other words, the pre-existent Divine Word completely ‚abandons,‘ or ‚renders latent‘ – and therefore fully or partially inaccessible and inoperative for a time – some or all of his divine attributes in order to live *solely* within the confines of human nature, as fully human being“ (Stackpole, *Incarnation* [s. Anm. 36], 85). Zumindest mit dem letzten Teil der Definition wäre das Anliegen der Evans-Davis-Position nicht ganz getroffen, geht es ihnen doch

gerade darum, dass ihr modifiziertes Konzept göttlicher Eigenschaften auch im Status der Erniedrigung Christi sein volles Gott-Sein gewährleistet aussagt. Stackpoles Darstellung und Kommentierung ihres Vorschlags auf den Seiten 100 u. 101 lässt zudem die Frage aufkommen, ob Stackpoles Darstellung der Evans-Davis-Position (und ihres Anliegen) hinreichend ist.

2. Versuch einer systematisch-theologischen Einordnung der dargestellten neueren Kenosislehre und erste Konsequenzen für die Rede von Gottes Wesen und Eigenschaften

Im Folgenden möchte ich versuchen, den maßgeblich von Evans und Davis vorgeschlagenen Weg kritisch-konstruktiv fruchtbar zu machen für die Frage danach, ob, und wenn ja: in welcher Weise Gott Veränderung kennt und in welcher Weise die Erfahrung der Veränderung auf *Gott* und/oder *Gott in Christus* zu beziehen ist. Ein neutestamentlicher Vers, an dem sich diese Frage konkret entfalten lässt, ist die bereits eingangs erwähnte Stelle *Lukas 2,52*: *Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen*. Sie wird von der Gruppe der hier dargestellten gegenwärtigen Vertreter der Kenosislehre wiederholt als Schriftzeugnis für die Kenosislehre angeführt.³⁷ Denkt man den von Evans dargelegten theologischen Ansatz – dass das primäre Fenster zur Gotteserkenntnis die Inkarnation ist³⁸ – weiter, so rückt die Frage in das Blickfeld, ob und inwiefern also auch *Lukas 2,52* einen Blick in das Wesen Gottes eröffnet. Dass *Lukas 2,52* eine inhaltliche Aussage über *Gott in Christus* im Status der Erniedrigung macht, ist unbestreitbar; *Gott in Christus* in seinem irdischen Wirken kennt Zunahme an Weisheit, an Alter und an Gnade – also Veränderung. Allerdings bleibt fraglich, ob der Blick auf diesen Teilaspekt der Inkarnation auch einen Blick auf das Wesen Gottes insgesamt, also auch jenseits seiner Offenbarung in Christus bietet. Diese Frage legt sich durch die konsequente (oder soll man sagen: radikale?) Hinwendung dieser Kenotiker zur Gotteserkenntnis durch das „Fenster der Inkarnation“³⁹ nahe. Anhand des neutestamentlichen

³⁷ Vgl. Ronald J. Feenstra, A Kenotic Christological Method for Understanding the Divine Attributes, in: C. Stephen Evans (Hg.), *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, 139, 150; Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 196, 199.

³⁸ Vgl. Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 197, 205.

³⁹ „If God’s Incarnation as Jesus of Nazareth is the primary window we have into the nature of God, then we would expect self-limitation not merely to be within the range of God’s

Schriftzeugnisses formuliert: Wie verhält sich die Aussage in *Jakobus 1,17* (*Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei dem keine Veränderung ist noch Wechsel von Licht und Finsternis*) zu *Lukas 2,52*?⁴⁰ Kann also von einer Veränderung Gottes nur im Hinblick auf *Gott in Christus* (und dort möglicherweise auch nur im Hinblick auf die menschliche Natur Christi?) gesprochen werden, oder zeigt sich im Fenster von *Lukas 2,52* auch ein Blick auf das Wesen Gottes insgesamt? Und diese Frage wirft wiederum die Frage auf, wie wir dann von Gott sprechen? Bleibt es bei der Rede über Gottes Eigenschaften, wie wir sie in den Ausführungen von J. I. Packer wahrgenommen haben: Dass *Gott* an sich unveränderbar ist und bleibt, und gleichzeitig *Gott in Christus* den zeitlichen Veränderungen unterworfen war?⁴¹ Muss es bei der durchaus spannungsvollen Beschreibung der Eigenschaften *Gottes* und der Eigenschaften *Gottes in Christus* bleiben?

Der Vorstoß der genannten Kenotiker, als Konsequenz aus der Wahrnehmung der Inkarnation, die Eigenschaften Gottes für die Wandelbarkeit in Form von Selbsteinschränkung zu öffnen, ist nachvollziehbar und greift eine Wahrheit auf, die für das neutestamentliche Schriftzeugnis offenbar gesetzt ist: Gott hört in der menschlichen Existenz Jesu von Nazareth nicht auf, Gott zu sein, vielmehr spricht das neutestamentliche Zeugnis davon, dass Gott in Christus war (2Kor 5,19; siehe aber auch Mk 2,5–7; 2Kor 5,19; 8,9; Joh 1,14; 14,9; 20,28; 1Joh 5,20; Offb 1,5–6; 5,12–13; 7,9–12). Julius Schniewind gibt in der Auseinandersetzung zwischen ihm, Bultmann und Barth eine Aussage Wilhelm Herrmanns aus dem Jahre 1906 wieder, die in eine ähnliche Richtung weist:

possibilities, but to be characteristic of God's actions, especially insofar as such self-limitation is an expression of love for what is genuinely other.“ Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 205. Und: „It seems safe to say that a conception of God as timeless and immutable would not be the most natural view of God if one took seriously the idea that the Incarnation itself is our primary window into God's being.“ Evans, *Kenotic Christology* (s. Anm. 28), 197.

⁴⁰ Und wir könnten hier weitere Schriftaussagen miteinander ins Gespräch bringen: Wie verhalten sich Unsterblichkeit Gottes (1Tim 6,16) und Sterblichkeit Gottes in Christus (1Kor 15,3), Unzugänglichkeit Gottes (1Tim 6,16) und Zugänglichkeit Gottes in Christus (Joh 1,14), Unsichtbarkeit Gottes (1Tim 6,16) und Sichtbarkeit Gottes in Christus (Joh 1,14), Unversuchbarkeit Gottes (Jak 1,13) und Versuchbarkeit Gottes in Christus (Lk 4,2) zueinander?

⁴¹ Vgl. Packer, *Gott erkennen* (s. Anm. 6), 47, 68, 72.

Der Satz von der Gottheit Christi dürfe nicht heißen: „Jesus ist Gott“, denn damit setze man voraus, daß „Gott“ schon ein bekanntes Prädikat sei, und sage also aus, Jesus sei „theios“, „ein göttliches Wesen“. Tatsächlich aber, lehrte Herrmann, ist der Satz umzukehren: Gott ist Jesus; Jesus ist die Gegenwart Gottes, ist eben das göttliche Wesen selbst. Herrmann berief sich dafür auf den ursprünglichen Sinn des *homoousios*: „desselben“ (nicht: des „gleichen“) Wesens.⁴²

Und Johannes von Lüpke kann in ähnlicher Weise verstanden werden, wenn auch er, bezugnehmend auf das *homoousios* des Nicäno-Konstantinopolitanum, festhält,

das „Wesen Gottes“ sei „nun so zu bestimmen, wie es sich in Jesus Christus durch den Hl. Geist zu erkennen gibt. Und das heißt in letzter Zuspitzung: Es ist so zu denken, dass es die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, in sich birgt. Sind alle drei ‚Personen‘ der Trinität gleichermaßen ‚unerschaffen, unermesslich, ewig, allmächtig‘ (→ Athanasianum), so müssen diese Gottesprädikate umgekehrt so ausgelegt werden, dass sie auch mit ihrem Gegensatz, dem wahren Menschsein Jesu Christi, seiner Kreatürlichkeit, Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ohnmacht verbunden werden können. Gottes Sein erweist sich als beziehungsreich im Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt und zugleich beziehungsreich in sich selbst.“⁴³

Die neuere Kenosislehre bietet also einen Versuch einer solchen Auslegung der Gottesprädikate, wenn sie die Formel „Gott ist wesentlich allmächtig/allwissend/allgegenwärtig-es-sei-denn-freiwillig-die-Selbsteinschränkung-wählend“ ausgibt.⁴⁴ Sowohl das *homoousios* des altkirchlichen Bekenntnisses als auch der sich aus Gottes Heilstaten erschließende

⁴² Entmythologisierung. Eine Auseinandersetzung zwischen Julius Schniewind, Rudolf Bultmann und Karl Barth, Stuttgart 1949, 12.

⁴³ Johannes von Lüpke, Gott IV. theologiegeschichtlich, in: ²ELThG 2, Holzgerlingen 2019, 726.

⁴⁴ Vgl. Zimmermann, Unwandelbarkeit Gottes (s. Anm. 27), 204/205.

Beziehungsreichtum des göttlichen Wesens können also in die Richtung deuten, die Eigenschaften Gottes in dieser oder ähnlicher Weise zu fassen. Denn das Motiv der von den Gegenwartskenotikern vorgeschlagenen Formel ist ja die durch Liebe motivierte Selbsteinschränkung, die Beziehung bewirken will.

Das heißt aber auch, dass im theologischen Reden über die Eigenschaften Gottes die Verbindung zwischen den o. g. Gottesprädikaten und „ihrem Gegensatz“⁴⁵ zum Ausdruck gebracht werden will: die Göttlichkeit in Verbindung mit der Kreatürlichkeit, die Unbegrenztheit in Verbindung mit der Endlichkeit, die Ewigkeit in Verbindung mit der Zeitlichkeit, die Allmacht in Verbindung mit der Ohnmacht (um die oben genannten Prädikate aufzugreifen). Hierfür kann die – zugegebenermaßen etwas sperrige – Formel der gegenwärtigen Kenotiker zumindest eine Denk- und Formulierungshilfe sein. Angewandt auf die bereits erwähnten Ausführungen J. I. Packers: Gott ist der ewig bleibende und unwandelbare Gott, es sei denn, er schränkt sich freiwillig ein und begibt sich als Gott hinein in die Veränderung und den Wandel eines sich entwickelnden Menschen, z. B. gemäß *Lukas 2,52*. Damit ist Gott zugleich der unveränderliche *und* der sich verändernde. Letztlich muss diese spannungsreiche Aussage über Gottes Sein auch auf den trinitarischen Gott bezogen werden. Andreas Loos schreibt:

Eine trinitarische Qualifizierung der Ewigkeit Gottes führt einerseits zu dem Gedanken, dass es in Gott weder ein Vorher noch ein Nachher gibt, denn der Vater war im ewigen Geist nie ohne den Sohn. Andererseits hat die Menschwerdung des ewigen Sohnes zu einem konkreten Zeitpunkt der Geschichte die innertrinitarische Gemeinschaft auch *verändert*: Die menschl.[iche] Natur Christi gehört seither zu ihr.⁴⁶

D. h.: Die Inkarnation führt dazu, den trinitarischen Gott einerseits als zeitlos und andererseits als zeitlich zu bekennen. Freilich ist damit noch nicht vollends geklärt, in welcher Weise die „menschl.[iche] Natur Christi [...] seither zu ihr“⁴⁷, also zur postinkarnatorischen Trinität gehört bzw. was die

⁴⁵ von Lüpke, Gott (s. Anm. 43), 726.

⁴⁶ Andreas Loos, Gott V. systematisch-theologisch, in: ²ELThG 2, Holzgerlingen 2019, 736/737. (Herv. d. mich)

⁴⁷ Loos, Gott (s. Anm. 46), 737.

menschliche Natur umfasst;⁴⁸ und die Klärung dieser Frage ist von Bedeutung, zumal sie das Wesen Gottes noch klarer fassen würde. Nicht zuletzt verbindet sich das mit der Frage, wie viel von der Erfahrung des inkarnierten Christus durch den auferstandenen und erhöhten Christus Teil des trinitarischen Wesens Gottes geworden ist. Ist die Erfahrung aus *Lukas 2,52* Teil der postinkarnatorischen Trinität, oder nicht? Ein Blick in die Konkordienformel⁴⁹ regt zu weiteren Überlegungen an: In dem Abschnitt „VIII. Von der Person Christi“ heißt es:

Daher gleuben, leren und bekennen wir, das des Menschen Son zur Rechten der Allmechtigen Maiestet und Krafft Gottes Realliter, das ist mit der that und warheit, nach der Menschlichen natur erhöhtet, weil er in Gott aufgenommen, als er von dem heiligen Geist in Mutterleib empfangen und sein Menschliche natur mit dem Son des allerhöchsten persönlich vereiniget.

Welche Maiestet er nach der persönlichen vereinigung allwegen gehabt und sich doch derselben im standt seiner ernidrigung geussert und der ursach warhafftig „*an aller, weisheit und gnad bey Gott und den Menschen zugenommen*“, darumb er solche Maiestet nicht allezeit, sondern wann es ime gefallen erzeiget, *biss er die Knechtsgestalt, und nicht die Natur nach seiner Aufferstehung gantz und gar hingeleget* und in den völligen gebrauch, offenbarung und erweisung der Göttlichen Maiestet gesetzt und also in sein herrlichkeit eingegangen, das er itzt nicht allein als Gott, sondern als Mensch alles weis, alles vermag, allen Creaturen gegenwertig ist und alles, was im Himel, auff Erden und unter der Erden ist, unter seinen füssen und in seinen henden hat.⁵⁰

Deutlich wird zunächst, dass Christus aus Sicht der Konkordienformel nicht nur hinsichtlich seiner göttlichen Natur, sondern auch hinsichtlich sei-

⁴⁸ Vgl. Loos, *Gott* (s. Anm. 46), 737.

⁴⁹ Den Hinweis auf diese Passage der Konkordienformel verdanke ich Prof. Dr. Roland Deines.

⁵⁰ Die Konkordienformel (1577), in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, 1270/1272. (Herv. d. mich.)

ner menschlichen Natur zur Rechten Gottes ist. Gleichzeitig lehrt die Konkordienformel, dass Christus die „göttlichen Eigenschaften [...] im Stand der Erniedrigung, d.h. während seines Erdenlebens, abgelegt und nur gelegentlich, ‚wenn es ihm gefallen habe‘, genutzt“ habe, „bis er schließlich durch die Erhöhung zur Rechten Gottes wieder in deren vollständige Verfügung eingesetzt worden sei.“⁵¹ Was das irdische Wirken Jesu im Status der Erniedrigung angeht, unterscheidet die Konkordienformel zwischen der *menschlichen Natur Christi* und der *Knechtsgestalt Christi* – und zwar in direktem Zusammenhang mit der Schriftstelle, die wir in diesen Ausführungen bereits mehrfach bedacht haben: *Lukas 2,52*! Offenbar geht der Gedanke so: Das Ablegen der Majestät, also der göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung ermöglicht es, dass der Sohn Gottes „warhaftig ‚an alter, weisheit und gnad bey Gott und den Menschen zugenommen‘“ (Lk 2,52) hat; und nur wenige Worte später lehrt die Konkordienformel, dass Christus diese „Knechtsgestalt, und nicht die Natur nach seiner Aufferstehung gantz und gar hingelegt“⁵² hat. Sollte damit gemeint sein, dass die Knechtsgestalt Christi – welche die Erfahrung der Zunahme an *Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen* (Lk 2,52) offenbar ermöglicht! – also *nicht* Teil des zur Rechten Gottes erhöhten Christus ist, so ist diese Erfahrung der Veränderung auch nicht Teil des postinkarnatorischen trinitarischen Gottes! Wir hätten hier also, was die offenbarungstheologische Perspektive auf das „Fenster der Inkarnation“ angeht, eine wesentliche Unterscheidung zu treffen zwischen dem, was der zur Rechten Gottes erhöhte Christus in seiner menschlichen Natur „mit sich genommen“ hat und was dieser selbe in Form der Knechtsgestalt abgelegt und damit „zurückgelassen“ hat.

Allerdings stellt sich hier die Frage, ob diese von der Konkordienformel vorgenommene Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und Knechtsgestalt wirklich notwendig ist: Dass der auferstandene und erhöhte Christus sich mit der Position zur Rechten Gottes ganz in die uneingeschränkte Ausübung der göttlichen Eigenschaften begeben hat, ist hier unstrittig, ebenso, dass seine menschliche Natur zur Rechten Gottes erhöht ist. Was allerdings fraglich bleibt, ist, inwieweit die Knechtsgestalt diesen Weg „mitgeht“, oder nicht; wenn nämlich – wie die Konkordienformel sagt – diese Knechtsgestalt „nach seiner Aufferstehung gantz und gar hingelegt“ wird.

⁵¹ Konkordienformel (1577) (s. Anm. 50), 1272/1273 Anm. 206.

⁵² Konkordienformel (1577) (s. Anm. 50), 1272.

Ich frage daher: Ist es angemessen, die Knechtsgestalt Christi in dieser Weise aus der menschlichen Natur, ja überhaupt aus der Person des erhöhten Jesus Christus auszuklammern? Sprechen nicht einige neutestamentliche Aussagen dafür, dass der auferstandene Christus die Knechtsgestalt z. B. in Form der Wundmale (Joh 20,24–30; Lk 24,39–40; siehe aber auch die Formulierungen in Offb 5,6–12; 13,8!) mit sich zur Rechten Gottes genommen hat? Und es stellt sich m. E. überhaupt die Frage, ob nicht in die menschliche Natur Christi die *gesamte* Inkarnationserfahrung im Stand der Erniedrigung bleibend einbezogen gedacht werden muss, wenn davon die Rede ist, dass Christus auch nach seiner menschlichen Natur zur Rechten Gottes ist. Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Versuch einer Unterscheidung zwischen dem, was von der menschlichen Existenz Christi nach Auferstehung und Himmelfahrt sozusagen auf der Erde „zurückbleibt“, und dem, was „mitgenommen“ wird, möglicherweise genau in solche Schwierigkeiten führt, die in christologischen Fragestellungen fast immer in Sackgassen geführt haben: der Versuch der Aufteilung eines Unteilbaren; hier zwar nicht im Hinblick auf die (unmögliche) Aufteilung zwischen Göttlichem und Menschlichem; wohl aber im Hinblick auf die Aufteilung zwischen „zurückgelassener“ Knechtsgestalt und „mitgenommener“ menschlicher Natur. Ist es nicht ein Ding der Unmöglichkeit, hier Kriterien für diesen Trennungsversuch zu finden, geschweige denn diese anzuwenden? Und besteht nicht die Gefahr, hier eine erstklassige (weil erhöhte) und eine zweitklassige (weil der Knechtsgestalt zugehörige und nicht erhöhte) Ebene im Mensch-Sein des Gottessohnes zu etablieren?

Aus diesen genannten Gründen halte ich es eher für angemessen, die ganze menschliche Existenz Jesu Christi als zur Rechten des Vaters erhöhte anzunehmen. Sollte diese Annahme richtig sein, dann wäre auch die Erfahrung von *Lk 2,52* eine zur Rechten des Vaters erhöhte menschliche Erfahrung und in diesem Sinne eine Erfahrung mindestens der postinkarnatorischen Trinität. Und in diesem Sinne wäre auf die Ausgangsfrage dieses Beitrages zu antworten: Ja, der Unveränderliche kennt Veränderung. Und: Sollte diese Argumentation stichhaltig sein, dann ist mit diesen Gedanken auch dem Vorstoß der gegenwärtigen Kenotiker systematisch-theologisches Gewicht beigemessen, denn dann wäre das *gesamte* Ereignis der Inkarnation, ohne Abstriche, in der Tat ein „Fenster“ zum Wesen Gottes *und* Gottes in Christus.

3. Abschließende Überlegungen zu den Eigenschaften Gottes und zum Gottesbild insgesamt

Folgt man den bisher dargelegten Gedanken, dann offenbart sich durch das „Fenster der Inkarnation“ ein Gott, dessen Eigenschaften – im Folgenden in Anlehnung an die Eigenschafts-Formel der Gegenwartskenotiker formuliert – in einer spannungsvollen Zweiheit ausgedrückt werden wollen: Gott ist unsterblich-es-sei-denn-freiwillig-die-Sterblichkeit-wählend. Gott ist unzugänglich-es-sei-denn-freiwillig-die-Zugänglichkeit-wählend. Gott ist unsichtbar-es-sei-denn-freiwillig-die-Sichtbarkeit-wählend. Und wenn man diesen Gedanken weiter durch das biblische Zeugnis des AT und des NT verfolgt, dann fallen viele weitere solcher Eigenschaften Gottes ins Auge.⁵³

Sollten die diesem Abschnitt vorausgehenden Gedanken stichhaltig sein, dann ist die hier vorgeschlagene Weise, von den Eigenschaften Gottes zu reden, keine unsachgemäße Vermischung vom Reden über *Gott* und *Gott in Christus*, sondern eine aus der Perspektive sowohl der Erniedrigung als auch der Erhöhung gebotene Redeweise über die Eigenschaften Gottes, dessen freiwillige Selbsteinschränkung bleibender Teil seines Wesens (geworden) ist.

Was ist der Grund für diese vielfältigen freiwilligen Selbsteinschränkungen Gottes? Echte und tatsächliche Gemeinschaft zwischen dem allmächtigen Gott und seinem rettungsbedürftigen Geschöpf;⁵⁴ nicht nur Schein-Gemeinschaft oder Schein-Gespräch oder Schein-Versuchung (was wiederum in eine gefährliche Nähe zum Dokerismus führen würde). Jedoch: Wenn hier echte Einschränkung stattfindet, dann ist hier nicht nur Scheinbares, sondern Echtes geschehen. Uwe Swarat bezieht sich auf die Eigenschaft der Zeitlosigkeit Gottes, wenn er schreibt:

Dass Gott zeitlos ist, scheint aus seiner Transzendenz zu folgen, zu der auch gehört, dass er außerhalb der Zeit existiert. Das aber würde bedeuten, dass Gott weder in sich selbst noch in seinem Verhältnis zur Welt einen Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt, also absolut unveränderlich ist. Ein in diesem Sinne zeitloser Gott könnte in keiner lebendigen Beziehung zu zeitlichen Wesen stehen und keine Geschichte mit

⁵³ Siehe z. B. die Eigenschaften, die in Anm. 40 erwähnt sind.

⁵⁴ Vgl. Swarat, Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 500–502.

ihnen haben. Deshalb legt es die biblische Heilsgeschichte, in der Gott und Mensch in Interaktion miteinander stehen, nahe, Gott nicht als absolut unveränderlich anzusehen und darum Gottes Ewigkeit nicht als Zeitlosigkeit, sondern als immerwährende Zeitlichkeit zu verstehen. Die Immanenz Gottes in der Welt erfordert es, dass Gott Zeit erfährt. Wenn Gott aber den Zeitverlauf erfährt, dann steht auch er vor einer offenen Zukunft, dann gibt es auch für Gott wie für uns Menschen den Unterschied zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen. [...] Da die Zeit aber zur Schöpfung Gottes gehört, ist Gott nicht nur in der Zeit, sondern auch außerhalb von ihr. Gott transzendiert den Zeitverlauf, und deshalb ist er der Zeit nicht gegen seinen Willen unterworfen, sondern aufgrund freier Entscheidung.⁵⁵

Karl Barth hat dafür plädiert, die Ewigkeit, also Gott selbst⁵⁶ nicht zeitlos zu denken oder die Ewigkeit nur im Gegensatz zur Zeit zu beschreiben,⁵⁷ sondern als „dieses Einmal und Zugleich von Anfang, Mitte und Ende und eben insofern: reine Dauer“⁵⁸, als die die Zeit schaffende, prägende und regierende Größe.⁵⁹ Diese Ewigkeit unterscheidet sich – auch wenn sie nicht als bloße Verneinung der Zeit gedacht werden darf⁶⁰ – wesentlich von Zeit darin, dass in der Zeit „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinanderliegen, ja geradezu auseinanderstreben“⁶¹, während dieselben Größen in der Ewig-

⁵⁵ Swarat Selbstentäußerung (s. Anm. 12), 513/514.

⁵⁶ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Zweiter Band. Die Lehre von Gott. Erster Halbband, 4. Aufl., Zollikon 1958, 685/686, 720.

⁵⁷ Vgl. Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 685–694, 721.

⁵⁸ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 685.

⁵⁹ „Daß sie [sc. die Ewigkeit] Anfang, Folge und Ende nicht hat, ist nur insofern richtig gesagt, als sie von ihnen nicht als von einem ihr fremden allgemeinen Prinzip des Seins ‚gehabt‘, bestimmt und beherrscht und zertrennt ist. Sofern sie aber selber der souveräne Gott ist, hat sie auch Anfang, Folge und Ende: in ihr als der echten Dauer sind diese begründet, ermöglicht und begrenzt, ist entschieden und bestimmt über alles Anfangen, Folgen und Endigen. Sie beherrscht es. Sie selbst ist es, die in allen Anfängen anfängt, in allem Folgen fortfährt, in allem Endigen endet. Ohne sie ist nichts, fängt nichts an, folgt nichts, endigt nichts. Aber in ihr, der Ewigkeit, und aus ihr ist Alles, was ist; in ihr und aus ihr ist also auch alles Anfangen, Folgen und Endigen. Und insofern ist und hat sie selber Anfang, Folge und Ende.“ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 688.

⁶⁰ Vgl. Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 688/689.

⁶¹ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 686.

keit, also in Gottes „absolut wirkliche[r] Zeit“⁶² ohne Trennung und Zerrissenheit sind,⁶³ denn Ewigkeit ist „Dauer ohne Trennung von Anfang, Folge und Ende“⁶⁴ und ist – trinitarisch gesprochen – „dieses Anfangen und Endigen, das keine Begrenzung dessen bedeutet, der da anfängt und endigt, dieses Nacheinander, das kein Auseinander, diese Bewegung, die kein Vergehen bedeutet, diese Folge, die in sich selbst auch Anfang und Ende ist.“⁶⁵ Damit ist einerseits die Ewigkeit als göttliche Zeit ausgelegt und andererseits der wesentliche Unterschied zwischen der Zeit des Schöpfers und der Zeit der Geschöpfe beschrieben. Karl Barth schreibt:

Daß zwischen Ursprung, Bewegung und Ziel, zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, zwischen „noch nicht“, „jetzt“ und „nicht mehr“, zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen Potentialität und Aktualität, zwischen Woher und Wohin, zwischen Hier und Dort, zwischen Dies und Das kein Gegensatz, keine Konkurrenz, kein Streit, sondern Friede ist, daß in ihm [sc. Gott] das alles *simul* ist: zusammengehalten durch die Allmacht seines Wissens und Wollens, ein Ganzes, ohne Risse und Schmerzen, ohne die Drohung des Todes, unter der die Zeit, unsere Zeit, steht, das unterscheidet die Ewigkeit von der Zeit. Nicht aber das, daß in der Ewigkeit alles jenes Unterschiedene nicht wäre!⁶⁶

Genau diese Beschreibung des Gegensatzes zwischen Gottes Zeit und unserer Zeit hilft m. E., die inkarnatorische Bewegung aus der Ewigkeit in die menschliche Zeit genauer zu verstehen: Es handelt sich nicht um ein allererstes Erfahren von Zeit für Einen, dem bisher „nur“ Ewigkeit bekannt war, sondern: Es handelt sich um das gewollte Eintreten in den Zustand, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Anfang, Folge und Ende, in dem geschöpfliche Zeit unter den Bedingungen von „Gegensatz“, „Konkurrenz“, „Streit“, „Risse[n] und Schmerzen“ und „Drohung des Todes“ sich vollziehen. In „Jesus Christus ist es Ereignis, daß Gott sich selbst Zeit nimmt, daß er selbst, der Ewige, zeitlich wird, in der Form unserer eigenen Existenz und

⁶² Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 692.

⁶³ Vgl. Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 685/686, 690, 692, 693/694, 721/722.

⁶⁴ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 688.

⁶⁵ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 694.

⁶⁶ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 690.

Welt für uns da ist, unsere Zeit nicht nur umschließt und regiert, sondern sich ihr unterwirft, geschaffene Zeit die Form seiner Ewigkeit werden und sein läßt.“⁶⁷

Folgt man den Gedanken Uwe Swarats sowie den vorausgegangenen Gedanken, dann erschließt sich hier ein Gott, der aus Liebe zur Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen die Erfahrungen der eingeschränkten menschlichen (und in diesem Sinne: zeitlichen) Existenz zu seinem Wesen macht und eben darin Gott ist und bleibt. Es erschließt sich das Bild eines Gottes, dessen Gott-Sein nicht vom Festhalten an Überlegenheits-Eigenschaften abhängt (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit), sondern dessen Gott-Sein sich offenbar in dem Liebeswillen erweist, die göttlichen Eigenschaften in Christus „mit ihrem Gegensatz, dem wahren Menschsein Jesu Christi, seiner Kreatürlichkeit, Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ohnmacht“ zu verbinden, dies in Ewigkeit zu seiner eigenen Erfahrung zu machen, wodurch sich „Gottes Sein“ in der Tat „als beziehungsreich im Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt und zugleich beziehungsreich in sich selbst“⁶⁸ erweist. Gottes Gott-Sein erweist sich offenbar darin, dass Gott in Allmacht wie in Ohnmacht, in Herrlichkeit wie in Niedrigkeit, als Schöpfer und Geschöpf seinen Liebeswillen zur (wiederhergestellten) Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen verwirklicht. Damit tritt aus dem Komplex der Eigenschaften Gottes eine Eigenschaft hervor: *Gott ist Liebe*. (1Joh 4,16).

Somit kann abschließend und zusammenfassend festgehalten werden: Kennt Gott Veränderung? Ja, und zwar sowohl im Hinblick auf *Gott* als auch im Hinblick auf *Gott in Christus*. Während Kenosislehren der Vergangenheit eine Veränderung im Hinblick auf die göttliche Natur Christi entweder ausgeschlossen (16./17. Jh.) haben bzw. Veränderung nur im Hinblick auf einen Teil der göttlichen Eigenschaften angenommen haben, zeichnet sich der Versuch der gegenwärtigen nordamerikanischen Kenosislehre dadurch aus, dass er – von der Betrachtung der Inkarnation als „Fenster zum Wesen Gottes“ (C. Stephen Evans) her – die Wandelbarkeit als Bestandteil der göttlichen Eigenschaften betrachtet: „Gott ist ... es sei denn, freiwillig die Selbsteinschränkung wählend“. Damit stellt sich die Frage, wie weit die Inkarnation als „Fenster zum Wesen Gottes“ dienen kann. Ist beispielsweise auch Lukas 2,52 hier mit einzubeziehen? Nach der Konkordienformel nicht, denn

⁶⁷ Barth, KD II, 1 (s. Anm. 56), 694.

⁶⁸ von Lüpke, Gott (s. Anm. 43), 726.

die Knechtsgestalt Christi wird mit Auferstehung und Himmelfahrt aufgegeben und wird somit nicht Teil der postinkarnatorischen Trinität. Hier stellt sich allerdings die Rückfrage, ob es möglich ist, hinsichtlich der menschlichen Natur Christi zwischen einer erhöhten und einer nicht-erhöhten Menschlichkeit zu unterscheiden. Vielmehr legt sich, auch auf Grundlage des neutestamentlichen Zeugnisses (Joh 20,24–30; Lk 24,39–40; Offb 5,6–12; 13,8!), der Gedanke nahe, dass die gesamte irdische Existenz Christi zur Rechten Gottes erhöht wurde. Was die Rede über die Eigenschaften Gottes angeht, ist dann stets auch die in der Inkarnation zum Wesen Gottes gewordene Dimension mit auszusagen, denn in der Verbindung der ewigen und allüberlegenen „Gottesprädikate [...] mit ihrem Gegensatz“ (Johannes von Lüpke) offenbart sich der Beziehungsreichtum Gottes, der sich eben auch auf seinen Gegensatz bezieht und darin seine Liebe zur Gemeinschaft mit seinem Geschöpf erschließt.

Dr. Maximilian Zimmermann, zimmermann@wiedenest.de

Abstract

Several contemporary North American proponents of kenoticism argue that the nature of God changed with the “incarnation” of Jesus. Thus, this event has to be “the starting point for our thinking about God’s nature” (C. Stephen Evans). In view of this, the divine properties should be expressed as follows: “being-omnipotent-unless-freely-choosing-to-limit-one’s power” (Thomas Harris). However, does this change affect only God in Christ or the entire Trinity? Is the noted increase of Jesus “in wisdom and stature, and in favour with God and humans” (Luke 2:52) part of the nature of the whole Godhead? This essay argues that this is the case if we assume that Christ’s entire human experience on earth, including “taking on the form of a servant” (Philippians 2:7), ascended with him into heaven and characterizes him now that he is at the right hand of God.