

Johannes Grössl

# **„In allem wie wir in Versuchung geführt“**

Theologische Modelle  
zum Verhältnis von  
göttlichem und menschlichem  
Willen in Christus

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39451-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83451-6

## Inhalt

Vorwort . . . . .	9
-------------------	---

### I. Einführung: Sündlosigkeit und Unsündlichkeit

1. Forschungsstand und offene Fragen der Christologie . . .	13
1.1 Interventionismus und Non-Interventionismus . . . . .	17
1.2 Relationale Ontologie und Panentheismus . . . . .	21
1.3 Post-Metaphysische Bewusstseinschristologie . . . . .	23
1.4 Forschungsstand zum Unsündlichkeits-Dilemma . . . . .	29
1.5 Weitere Gliederung dieser Arbeit . . . . .	42
2. Methodische Einführung: Analytische Theologie . . . . .	47
2.1 Erkenntnistheoretische Voraussetzungen . . . . .	52
2.2 Rückkehr der Metaphysik? . . . . .	57
2.3 Fundamentaltheologie oder Dogmatik? . . . . .	63
2.4 Analytische Christologie . . . . .	69
2.5 Zusammenfassung und Relevanz . . . . .	72
3. Inhaltliche Einführung: Die Freiheit Jesu . . . . .	77
3.1 Vereinbarkeit von Unsündlichkeit und menschlicher Natur .	77
3.2 Relevanz menschlicher Freiheit . . . . .	83
3.3 Menschsein und Göttlichkeit . . . . .	88
3.4 Christologische Positionen im frühen Christentum . . . . .	91
3.5 Problemstellung: Sündlosigkeit oder Unsündlichkeit? . . .	95

### II. Diskussion des biblischen Befundes

4. Das Sündenbewusstsein Jesu . . . . .	105
4.1 Implikationen der Johannestaufe . . . . .	105
4.2 Eingeschränktes Wissen als Voraussetzung von Sündenbewusstsein . . . . .	117
4.3 Deutung der Passion als Sünderfahrung . . . . .	125
4.4 Zwischenergebnis . . . . .	139

5.	Die Versuchungen Jesu in den Evangelien . . . . .	140
5.1	Vaterunser: Führt Gott in Versuchung? . . . . .	140
5.2	Synoptische Versuchungsgeschichte . . . . .	148
5.3	Die Versuchung, das Kreuz nicht auf sich zu nehmen . . . .	165
5.4	Zwischenergebnis . . . . .	184
6.	Das Motiv der Sündlosigkeit und Perfektion Christi . . .	186
6.1	Sündlosigkeit des Sühnenden als Voraussetzung für die Erlösung . . . . .	186
6.2	Sündlosigkeit als Merkmal aller Getauften . . . . .	194
6.3	Exegetische Argumente gegen eine Sündlosigkeit Jesu . . .	201
6.4	Fazit: Deutungsoffenheit des exegetischen Befundes . . . .	206

### III. Kompatibilistische Lösungsversuche

7.	Freiheit Jesu ohne alternative Möglichkeiten . . . . .	211
7.1	Theologiegeschichtlicher Hintergrund . . . . .	212
7.2	Kompatibilismus als Freiheit ohne alternative Handlungs- möglichkeiten . . . . .	233
7.3	Intellektualistischer Kompatibilismus . . . . .	251
7.4	Transzendentalphilosophischer Kompatibilismus . . . . .	256
7.5	Fazit . . . . .	266
8.	Menschliches Mitwirken am Erlösungswerk . . . . .	268
8.1	Vollkommene menschliche Natur . . . . .	270
8.2	Dispositionaler Kompatibilismus . . . . .	278
8.3	Mitwirkung Marias am Heilsgeschehen . . . . .	295
8.4	Das Mitwirken des ganzen Volkes Israel . . . . .	304
9.	Entkopplung von Sünde und Wahlfreiheit . . . . .	310
9.1	Erkenntnisse aus Etymologie und Begriffsanalyse . . . . .	312
9.2	Sünde als Kategorie besonderer Verfehlung . . . . .	317
9.3	Freiheit trotz Unsündlichkeit? . . . . .	330
9.4	Fazit: Vorschlag zur Terminologie . . . . .	332

#### IV. Identifikation göttlicher und menschlicher Freiheit Jesu

10. Entwicklung alexandrinischer Christologie . . . . .	339
10.1 Philosophischer Hintergrund und theologische Motivation . . . . .	342
10.2 Theologiegeschichtlicher Hintergrund . . . . .	347
10.3 Traditionelle Kenosis-Christologie . . . . .	356
11. Entäußerung der Unsündlichkeit? . . . . .	373
11.1 Veränderlichkeit Gottes als Voraussetzung von Kenosis . . . . .	373
11.2 Gegenwärtige Varianten der Kenosis-Christologie . . . . .	386
11.3 Libertarische Freiheit trinitarischer Personen . . . . .	399
12. Sündlichkeit des Logos . . . . .	412
12.1 Modell A: Primordiale Sündlichkeit Gottes . . . . .	413
12.2 Modell B: Supererogatorische Freiheit des Logos . . . . .	421
12.3 Modell C: Origenismus . . . . .	428

#### V. Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Freiheit Jesu

13. Entwicklung antiochenischer Christologie . . . . .	447
13.1 Motivationen . . . . .	448
13.2 Theologiegeschichtlicher Hintergrund . . . . .	452
13.3 Antiochenische Christologie im 20. Jahrhundert . . . . .	474
13.4 Doppelte-Bewusstseins-Christologien . . . . .	487
13.5 Göttlichkeit im menschlichen Unbewussten . . . . .	499
14. Kontingente Vereinigung der Naturen . . . . .	504
14.1 Modell D: Auseinanderbrechen der hypostatischen Union . . . . .	505
14.2 Modell E: Supererogatorische Freiheit des menschlichen Willens . . . . .	517
14.3 Modell F: Rückwärts-Konstitution der Göttlichkeit . . . . .	524
15. Kontingente Göttlichkeit ohne Vereinigung . . . . .	542
15.1 Modell G: Erworbene Unsündlichkeit . . . . .	543
15.2 Modell H: Graduelle Inkarnation . . . . .	561
15.3 Modell I: Emergente Personalität Gottes . . . . .	580
15.4 Abschließende Bewertung . . . . .	594

## **VI. Christologie als Herausforderung für eine Analytische Theologie**

16. Überlegungen zum Wesen des Menschen . . . . .	599
16.1 Anthropologie und Christologie . . . . .	601
16.2 Autonomie als Wesensmerkmal der menschlichen Natur . .	610
16.3 Eschatologische Freiheit und Sündlosigkeit . . . . .	624
17. Überblick über die diskutierten Modelle . . . . .	632
17.1 Formalisierung des Paradoxons . . . . .	632
17.2 Gegenüberstellung der Modelle . . . . .	640
17.3 Grenzen der Formalisierung . . . . .	645
18. Ergebnisse der Untersuchung . . . . .	649
18.1 Modellbildung und Unsicherheit im theologischen Denken .	649
18.2 „Dispositionale Supererogation“ als favorisiertes Lösungs- modell . . . . .	657
18.3 Zusammenfassung der Ergebnisse . . . . .	659

## **VII. Anhang und Verzeichnisse**

Abkürzungsverzeichnis . . . . .	666
Literaturverzeichnis . . . . .	668

## Vorwort

Das Theodizee-Problem ist eine der größten Herausforderungen des christlichen Glaubens an einen liebenden, den Menschen zugewandten Gott: Wie kann jemand, der allmächtig, allwissend und vollkommen gut ist, das große Ausmaß an Leid in der Welt zulassen? Zwar gibt es für diese wichtige Frage keine abschließende Antwort, aber dennoch hat sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts ein weitgehender Konsens herausgebildet, dass eine so genannte *free will defense* ein unerlässliches Puzzlestück bei der Lösung des Theodizee-Problems darstellt: Nur wenn Gott dem Menschen die Freiheit gab, zwischen Gut und Böse zu entscheiden, ihn anbeten oder sich von ihm abwenden zu können, ist die Existenz moralischer Übel, wie z.B. die Gräueltaten in Auschwitz, mit einem christlichen Theismus vereinbar. Wer aber in der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage auf die Unaufgebbarkeit menschlicher Willensfreiheit rekurriert, muss auch die Konsequenzen einer libertarischen Anthropologie für andere Kernbereiche des christlichen Glaubens durchdenken. Themenschwerpunkt dieser Forschungsarbeit ist die Anfrage des Libertarismus an die Christologie: Kann das Dogma der Sündlosigkeit Jesu aufrechterhalten werden, wenn man annimmt, dass wahres Menschsein moralische Autonomie und die Fähigkeit zu sündigen impliziert? In der traditionellen christlichen Dogmatik wurde Jesus nicht nur als sündlos, sondern noch weitergehend als *unsündlich* verstanden, d.h. ihm wurde die Unfähigkeit zu sündigen zugeschrieben. Zielsetzung dieser Arbeit ist die Darstellung und Evaluation christologischer Modelle, die einerseits die Sündlosigkeit Jesu aufrechterhalten, andererseits mit einer libertarischen Anthropologie vereinbar sind.

Obwohl das Materialobjekt der wissenschaftlichen Untersuchung im Fach Dogmatik lokalisiert ist, steht hinter dieser Forschung eine explizit fundamentaltheologische Motivation: den christlichen Glauben vor der Vernunft zu verantworten. Nach meiner Überzeugung ist ein Hinwegsehen oder gar eine freudige Annahme von logischen Paradoxien innerhalb einer Weltanschauung gefährlich, weil eine solche fideistische Einstellung hochgradig fundamentalismusanfällig ist. In der mathematischen Logik gilt das Prinzip „ex falso quodlibet“: Wenn ein axiomatisches System nur einen einzigen Widerspruch enthält, lässt sich als Folge die Wahrheit jedes beliebigen Satzes aus dem System ableiten. Aus die-

sem Grund ist die Auseinandersetzung mit scheinbaren oder echten logischen Paradoxien innerhalb des Glaubens nicht nur wichtig für die Vernünftigkeit des Glaubens, sondern auch, um die Missbrauchsanfälligkeit religiöser Systeme durch Glaubensautoritäten zu verringern.

Diese Arbeit entstand im Rahmen eines Habilitationsvorhabens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Großer Dank sei meinen Betreuern Prof. Dr. Matthias Reményi und Prof. Dr. Klaus von Stosch ausgesprochen, die mich über mehrere Jahre begleitet, inspiriert und kritisch hinterfragt haben. Deren konstruktive Korrekturen und Anregungen wurden in die Druckversion dieser Arbeit aufgenommen. Stark bereichert wurde das Werk auch durch ein von der John Templeton Stiftung gefördertes Forschungsprojekt zur Sündlosigkeit Jesu, das von Klaus von Stosch und mir drei Jahre lang durchgeführt wurde und bei dem in insgesamt fünf Workshops zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zur Fragestellung dieser Arbeit Stellung genommen haben, darunter auch international renommierte Philosophen und Theologen wie Brian Leftow, Oliver Crisp, Jeffrey Siker und Timothy Pawl. Herzlichen Dank sei auch denjenigen Theologinnen und Theologen im deutschsprachigen Raum ausgesprochen, die mein Projekt begleitet, mich in anderer Weise gefördert oder durch einen regelmäßigen Austausch unterstützt haben, darunter Veronika Hoffmann, Thomas Schärfl-Trendel, Godehard Brüntrup und Hans-Ulrich Weidemann. Fürs Korrekturlesen und für kritische Anmerkungen zum Manuskript danke ich meinem guten Freund Jan-Markus Pinjuh, Winnie-Lotta Weghaus, Josefa Woditsch, meinen Schwestern, meiner Mutter und ganz besonders meiner Frau Eva, die mir nicht nur über viele Jahre Inspiration, Motivation und Kraft zum wissenschaftlichen Arbeiten gegeben hat, sondern – als Religionslehrerin und Seelsorgerin – mich immer wieder an die praktische Relevanz theologischer Grundlagenforschung für den Glauben der Menschen erinnert.

Würzburg, im März 2021

Johannes Grössl



## **I. Einführung: Sündlosigkeit und Unsündlichkeit**



## 1. Forschungsstand und offene Fragen der Christologie

Die Lehrformel von Chalcedon, nach der Christus „wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott“ ist, wurde und wird bis heute immer im Rahmen einer bestimmten Ontologie und Erkenntnistheorie gedeutet. In der christlichen Theologie war es von Anfang an gängige Praxis, dass man biblische Aussagen und Überlieferungen vor dem Hintergrund eines bestimmten Welt- und Menschenbildes interpretierte. Dabei wurde allerdings manchmal die zentrale Botschaft des Christentums so stark verändert, dass zentrale Inhalte, wie die Erlösung der Menschen durch Christus, nicht mehr erklärt werden konnten. Die trinitarischen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte zeugen vom Ringen um eine adäquate Einbettung der christlichen Lehren in philosophische Gotteskonzeptionen.<sup>1</sup> Dabei wurde die prägende Philosophie des mittleren Platonismus nicht bedingungslos übernommen, sondern in manchen Fällen gelangte man auch zur Einschätzung, dass die philosophische Theorie nicht geeignet ist, dem Christusereignis gerecht zu werden. Deswegen wurde von den Vätern die platonische Vorstellung von Gott als „Absolutes ohne Unterschied“ zunehmend zurückgewiesen und der philosophische Gottesbegriff transformiert.<sup>2</sup> Christologische Theorien und

---

<sup>1</sup> Vgl. F. Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas*, 149: „Die philosophischen Systeme des Mittel- und Neuplatonismus oder der Stoa sind nicht einfach als nicht-christliche Gedankengebäude abzutun, die überwunden werden ‚mussten‘, ihnen kommt vielmehr konstitutive Bedeutung für die Selbstmitteilung Gottes im geschichtlichen Raum zu, der ja keine *tabula rasa* darstellt, sondern immer schon von Ideen vorgeprägt und inhaltlich ‚bestimmt‘ ist. Das Erbe der antiken Philosophie ist eingegangen ins Christentum [...] – das bedeutet aber nicht etwa ‚Kontaminierung mit unechtem Gedankengut‘, sondern Stoff für fruchtbare Auseinandersetzung, die sich immer wieder zwischen den Polen der Assimilation und der Abgrenzung bewegen wird.“

<sup>2</sup> Vgl. H. Hopping, *Einführung in die Christologie*, 12: „Nikaia ist keineswegs eine Verfremdung und Entstellung des neutestamentlichen Christusbekenntnisses; vielmehr bringt es dieses unter den veränderten Bedingungen gegenüber dem arianischen Subordinationismus zur Geltung. [...] Arius akzeptiert den Gottesbegriff der griechischen Metaphysik ohne jeden Vorbehalt. Das transzendente, göttliche Sein ist auch für ihn eine Einheit, die jede Zweiheit ausschließt: ein Absolutes *ohne* Unterschied.“

Lehraussagen basierten im Anschluss nicht mehr auf einem mittelplatonischen Denken, sondern auf alternativen philosophischen Theorien, vor allem auf Varianten des christlich inspirierten Neuplatonismus. Mit der Aristoteles-Rezeption und einer langsamen Abkehr von einer Substanzontologie im frühen sowie dem aufkommenden Nominalismus im späten Mittelalter wurden Lehrformeln auf Grundlage einer veränderten Erkenntnistheorie und Metaphysik immer wieder neu interpretiert.<sup>3</sup>

Die heutige Fundamentaltheologie beschäftigt sich zunehmend mit der Frage, welche philosophischen Kategorien geeignet sind, einerseits den christlichen Glauben zu plausibilisieren,<sup>4</sup> andererseits aber auch nicht mit gemeinhin akzeptierten weltanschaulichen Deutungen, die aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaften untermauert werden, in Konflikt geraten.<sup>5</sup> Diese Auseinandersetzung lässt sich am einfachsten an der Diskussion um die Existenz von Naturwundern veranschaulichen: Während einige meinen, Gott könne die Naturgesetze *beliebig* außer Kraft setzen, nehmen andere die gegengesetzte Extremposition ein und behaupten, Gott könne die Naturgesetze *überhaupt nicht* außer Kraft setzen und nicht in das Weltgeschehen eingreifen. Beide Extreme sind aber mit großen Problemen behaftet, weil der christliche Glaube zumindest von einem *Wirken* Gottes in der Welt ausgeht – wie auch immer ein solches Wirken verstanden wird. Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, eine Theorie zu entwickeln, die erklären kann, wie Gott in der Welt wirkt oder handelt, die aber dennoch auch

---

<sup>3</sup> Bei Thomas von Aquin ist eine Abkehr von einer platonisch geprägten Substanzontologie hin zu einer relationalen Ontologie auszumachen. Vgl. K. v. Stosch, Trinität, 49: „Die Relationen werden auch bei ihm [Thomas von Aquin] nicht bloß akzidentiell gedacht, sondern machen Gottes Wesen aus, d. h. der Vater ist ‚Sich-auf-den-Sohn-Beziehenden, und zwar von Ewigkeit her‘.“ Karlheinz Ruhstorfer sieht bei Thomas noch „in gewissem Sinn den summarischen Höhepunkt patristisch-scholastischer Theoriebildung“ und setzt einen ersten Paradigmenwechsel erst bei Duns Scotus an, mit der weiteren Entwicklung bei Wilhelm von Ockham und Meister Eckhart. Vgl. K. Ruhstorfer, Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, 233–237. Als weitere Paradigmenwechsel bzw. Neuansätze in der Christologie sind die anthropologische Wende der Moderne sowie die post-metaphysische bzw. dekonstruktivistische Wende in der Postmoderne auszumachen. Vgl. ebd., 281–331 sowie 332–368.

<sup>4</sup> Vgl. dazu exemplarisch M. Blay / T. Schärfl / C. Tapp (Hg.), „Stets zu Diensten?“ Welche Philosophie braucht die Theologie heute?

<sup>5</sup> Vgl. dazu exemplarisch P. Becker / U. Diewald (Hg.), Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog.

von Nicht-Gläubigen zumindest als plausible Denkmöglichkeit akzeptiert werden kann. Dieser konkreten Herausforderungen haben sich in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Forscherinnen und Forscher gestellt.<sup>6</sup> Diese Arbeit widmet sich mit einer ähnlichen Methode der ähnlich komplexen Frage, wie eine traditionelle Christologie – mit der zentralen Behauptung, Gott sei Mensch geworden – mit einem modernen Welt- und Menschenbild vereinbart werden kann.

Doch was ist ein ‚modernes‘ Welt- und Menschenbild? Nur weil etwas als modern klassifiziert wird, heißt dies nicht, dass es Maßstab unseres Denkens sein muss – auch weil der Begriff der ‚Moderne‘ viele unterschiedliche philosophische Strömungen umfasst.<sup>7</sup> Selbst wenn man eine ‚Philosophie der Moderne‘ mit bestimmten Denkern wie Immanuel Kant identifiziert, bleibt zu berücksichtigen, dass bis heute umstritten ist, inwiefern ‚nach Kant‘ noch Metaphysik betrieben werden kann und ob Kant eher einer realistischen, einer immanent-realistischen oder einer anti-realistischen Erkenntnistheorie zugeordnet werden muss.<sup>8</sup> Selbst wenn man bestimmte Neuerungen nicht unmittelbar annehmen

---

<sup>6</sup> International bekannt ist hier vor allem das langjährige *Divine Action Project*; vgl. R. J. Russell, *Divine Action and Quantum Mechanics*. Fortgesetzt wurde diese Forschung u. a. im *Special Divine Action Project* der University of Oxford; vgl. <http://sda.bodleian.ox.ac.uk/>.

<sup>7</sup> Vgl. B. Göcke, *Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik*, 31 f.: „In vielen theologischen Publikationen liest man, dass der metaphysische Realismus und damit verbunden das Projekt einer natürlichen Theologie in der heutigen Zeit nicht länger durchführbar seien, da Immanuel Kant oder der Neukantianismus die Unmöglichkeit derselben erwiesen hätten und es konstitutiv für ‚die Moderne‘ wäre, dass in ihr nur eine anti-realistische Metaphysik betrieben werden könne. Aus philosophischer Sicht ist eine solche Einschätzung allerdings nicht zu rechtfertigen. Erstens sind stipulative Epochendefinitionen wie ‚die Moderne‘ und der Rekurs darauf, wie ‚man heute denken‘ müsse, kein Argument. [...] Ob man sich Kant oder dem Neukantianismus anschließt oder nicht, ist damit eine offene Frage, die man philosophisch begründet entscheiden muss, und kein Zwang, der sich etwa aus den Strukturen der menschlichen Vernunft ergeben würde oder als konstitutiv für ‚die Moderne‘ vorausgesetzt werden könnte.“

<sup>8</sup> Vgl. T. Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext*, 51: „[...] Kants Metaphysikkritik [hat] einen bleibenden und offenkundig unauslöschlichen Eindruck auf die systematische Theologie der Gegenwart hinterlassen. Dabei wird aber bisweilen übersehen, dass es nach Kant idealistische Metaphysiken gegeben hat, die die wesentlichen Anliegen Kants aufgegriffen, aber auch verwandelt haben. Und es wird gelegentlich verschwiegen, dass Kants Verdikte einen quasi-äternalistischen Selbstanspruch von Metaphysik treffen, nicht aber die Unausweichlichkeit des Metaphysiktreibens per se in Abrede stellen.“

möchte, ist es in der Forschung immer sinnvoll zu fragen, welche Folgerungen eine Neu-Interpretation der christlichen Botschaft im Rahmen eines bestimmten ‚modernen‘ Weltbildes für den Gehalt dieser Botschaft hätten. So kann man sich beispielsweise auch als klassischer Interventionist die Frage stellen, ob die christliche Auferstehungsbotschaft ebenfalls in einem nicht-interventionistischen Paradigma plausibilisiert werden kann. In diesem Einleitungskapitel sollen neben dem Nicht-Interventionismus-Argument auch weitere verbreitete Argumente herausgestellt werden, die häufig gegen eine traditionelle Christologie angebracht werden. Als Arbeitsdefinition sollen folgende, von den Konzilien von Nizäa und Chalcedon entnommene Thesen zum Kernbestandteil einer solchen traditionellen Christologie gezählt werden:

(TC1) Jesus Christus ist eine menschengewordene göttliche Person.

(TC2) Jesus Christus ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch.

Beide Aussagen lassen viel Interpretationsspielraum zu. Bereits die Definition des Begriffs ‚Person‘ in TC1 ist umstritten. TC2 lässt sich auf viele verschiedene Weisen explizieren, z. B. als „Jesus Christus hat sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften“ oder als „Jesus Christus ist ein Kompositum einer vollkommen göttlichen und einer vollkommen menschlichen Natur“.<sup>9</sup> Bei jeder Explikation müssen selbstverständlich die verwendeten Begriffe geklärt werden: Was heißt wahre Gottheit und wahre Menschheit? Was bedeutet der Person- und Naturbegriff? In der heutigen Theologie wird häufig versucht, die chalcidonische Formel befreit von einer ‚Substanzmetaphysik‘ ohne den Verwendung des Naturbegriffs zu reformulieren. Hans-Joachim Höhn merkt an, dass allein durch die Vermeidung dieses Begriffs das Problem der Vereinbarkeit von ‚Menschheit‘ und ‚Gottheit‘ aber nicht gelöst ist:

„Lässt man die Referenzbegriffe ‚Physis‘ und ‚Hypostasis‘ weg, bleiben die Referenzgrößen ‚Menschheit‘ und ‚Gottheit‘ übrig. Aber diese Größen bleiben unbestimmt bzw. führen zu der Frage, worauf sich die Begriffe ‚Menschheit‘ und ‚Gottheit‘ *in Wirklichkeit* beziehen. Wenn es um das gleichzeitige *Menschsein* und *Gottsein* Jesu Christi geht, tauchen alle ontologischen Fragen wieder auf, die man traditionell im Format einer Substanzmetaphysik zu

---

<sup>9</sup> Vgl. T. Pawl, In Defense of Conciliar Christology, 208: „The fathers here claim that Christ is composite, and Aquinas, too, affirms that Christ is composite after the incarnation. In the incarnation, the Son gains something, a human nature, and that nature is united to the Son’s divine nature by means of the hypostatic union.“

klären versuchte. Die Verabschiedung des Reflexionsformates bringt keineswegs jene Fragen zum Verschwinden, auf die es problematische Antworten gegeben hat.“<sup>10</sup>

Gewisse philosophische und naturwissenschaftliche Paradigmen der Neuzeit werden angewandt, um theologische Rahmenbedingungen für ein heute angemessenes Verständnis der traditionellen Christologie zu gewährleisten. Drei dieser Paradigmen sollen im Folgenden dargestellt und diskutiert werden: Ein naturwissenschaftlicher Ausschluss von jeglichem speziellen Handeln Gottes in der Welt, ein Zurückweisen einer Substanzontologie, auf der (angeblich) die traditionelle Christologie basiert, und schließlich ein an Kant, Fichte und Schleiermacher orientiertes post-metaphysisches Denken, in Folge dessen Christi Göttlichkeit allein an der Beschaffenheit seines Bewusstseins festgemacht werden darf.

### 1.1 Interventionismus und Non-Interventionismus

Mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert neigten viele Wissenschaftler und Philosophen zu einem naturgesetzlichen Determinismus, nach dem die Naturgesetze und der aktuelle bzw. vergangene Weltzustand notwendigerweise bestimmen, in welcher Weise sich die Welt in der Zukunft entwickelt.<sup>11</sup> Das theologische Pendant zu dieser Auffassung war der *Deismus*, nach dem Gott die Welt und die Naturgesetze erschaffen hat und seitdem nur stiller Beobachter des Geschehens ist.<sup>12</sup> Obwohl seit der Entdeckung des Welle-Teilchen-Dualismus und des höchstwahrscheinlich auf echtem Zufall basierenden spontanen Kollapses der Wellenfunktion im Rahmen der Quantenmechanik der Determinismus heute kaum noch vertreten wird, ändert eine Anreicherung dieses Weltbildes durch Zufallselemente nichts an der Tatsache, dass auch eine statistische Determination keinen

---

<sup>10</sup> H.-J. Höhn, *Gottes Wort – Gottes Zeichen*, 222.

<sup>11</sup> Grundlegend war hier bereits die Naturphilosophie von Leukipp und Demokrit; im 18. Jahrhundert entwickelte Paul-Henri d'Holbach eine moderne Form des Determinismus. Vgl. P. T. d'Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physikalischen und der moralischen Welt*. Für eine gute Einführung in den Begriff des Determinismus siehe J. Earman, *A Primer on Determinism*.

<sup>12</sup> Zu den historischen Vertretern gehören unter anderem John Leland, Herbert von Cherbury, David Hume, John Locke, Matthew Tindal und weitere Denker der Aufklärung.

Eingriff von außen zulässt.<sup>13</sup> Zur Erklärung allen innerweltlichen Geschehens, so glauben die meisten Menschen in westlichen Gesellschaften heute, sind die Naturwissenschaften am besten geeignet. Dies schließt scheinbar jeglichen Eingriff Gottes in den Weltverlauf aus. Rudolf Bultmann schrieb im Jahre 1941:

„Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“<sup>14</sup>

Moderne Interventionisten argumentieren allerdings, dass ein a priori Ausschluss eines Eingreifens Gottes in die Naturgesetze selbst keine naturwissenschaftliche These darstellt.<sup>15</sup> Wenn ein personaler Gott die Welt und die Naturgesetze erschaffen hat, könne er diese prinzipiell auch wieder außer Kraft setzen.<sup>16</sup> Gegen diese Auffassung kann man entweder die These der Personalität Gottes zurückweisen oder – als per-

---

<sup>13</sup> Vgl. A. Ijjas, *Der Alte mit dem Würfel*, 204: „Mir scheint das gesamte nicht-interventionistische Konzept als Modell göttlichen Handelns in der Welt auf einer unhaltbaren Missdeutung des Indeterminismus-Begriffs zu beruhen. Implizit wird dabei ein Defekt bzw. eine gewisse Unvollständigkeit der Naturgesetze vorausgesetzt: Unter dem ‚Decknamen‘ Indeterminismus werden kausale Lücken postuliert, die irgendwie von außen, also systemextern, gefüllt werden könnten. Schließlich wird Gott, der zumindest gelegentlich die kausalen Lücken füllen soll, wörtlich zu einer Art Lückenbüsser gemacht. Zudem wird somit gleichsam ein methodologischer Fehler im Sinne von Grenzüberschreitung begangen. Natürliche Phänomene werden mithilfe einer übernatürlichen Ursache erklärt. Dabei handelt es sich beim ontisch verstandenen Indeterminismus niemals um kausale Lücken, die von außen gestopft werden müssten, oder um fehlende Ursachen, die nachträglich systemextern hinzuzufügen sind. – Ein so verstandener Indeterminismus wäre allenfalls epistemischer Natur auf dem Hintergrund eines metaphysischen Determinismus.“

<sup>14</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 31.

<sup>15</sup> Vgl. A. Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 91: „It is the Laplacean picture that is incompatible with special divine action, but the Laplacean picture with its causal closure of the physical universe is really a piece of metaphysics unsupported by classical science.“

<sup>16</sup> Vgl. T. Schärfl, *Rethinking the Concept of a Personal God*, 4: „[I]nterventionist theories are common and widespread among those who still stick to personal theism [...].“ Vgl. R. Swinburne, *Evidence for the Resurrection*, 197: „If there is no God, then the laws of nature are the ultimate determinants of what happens. But if there is a God, then whether and for how long and under what circumstances laws of nature operate depend on God. Any evidence that there is a God, and, in particular, evidence that there is a God of a kind who might be expected to



sonaler Theist – mit Hume argumentieren, dass es bei den meisten Wunderberichten die rationalere Option ist, eine natürliche Erklärung für das wunderhafte Phänomen anzunehmen.<sup>17</sup> Forscherinnen und Forscher im *Divine Action Project* kamen zum Ergebnis, dass es einer der angemessensten Wege ist, eine Intervention Gottes in der Geschichte zu denken, indem Gott durch die Offenheit der Naturgesetze in der Welt handelt.<sup>18</sup> Vor allem auf Quantenebene, in manchen Fällen aber auch auf makroskopischer Ebene (z. B. in der Thermodynamik oder beim radioaktiven Zerfall), lassen sich bestimmte natürliche Ereignisse nur statistisch erklären. Eine Intervention als seltene ‚Manipulation‘ dieser Statistik würde die statistischen Naturgesetze nicht außer Kraft setzen. Durch den so genannten *butterfly effect* könnten sehr kleine Manipulationen langfristig eine große Wirkung besitzen, zum Beispiel sogar einen Sturm auslösen oder verhindern. Innerhalb dieses Paradigmas noch viel eher denkbar wäre die Möglichkeit eines *intramentalen Interventionismus*, bei dem Gott – unter Bewahrung der menschlichen Freiheit – in Denkprozesse von Menschen eingreift, beispielsweise ihnen bei schwierigen Entscheidungen hilft oder Hoffnung gibt.<sup>19</sup>

Doch selbst solche moderaten Formen des Interventionismus sind in der heutigen Theologie eher Minderheitenpositionen. Es wurde allerdings erkannt, dass es nicht ausreicht, auf naturalistischer Basis gegen

---

intervene occasionally in the natural order will be evidence supporting historical evidence that he has done so.“

<sup>17</sup> Vgl. J. Taylor, Hume on Miracles. Gegen die These, dass es immer rationaler ist, eine naturalistische als eine interventionistische Erklärung für ein unerklärtes Phänomen zu verteidigen, argumentiert u. a. ausführlich Craig Keener und Daniel von Wachter. Vgl. D. v. Wachter, Die kausale Struktur der Welt; Keener, Craig, Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts, Volume 1, Grand Rapids, Mich.: Baker Academic 2011, 107–208, speziell 143: „Hume’s argument against miracles is deductive. [...] [H]is case is circular.“

<sup>18</sup> Vgl. W. Stoeger, Describing God’s Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality.

<sup>19</sup> Vgl. K. v. Stosch, Gott – Macht – Geschichte, 95: „Während mir die Abwehr intramentaler Manipulation aufgrund des Freiheitsargumentes einleuchtet, verstehe ich nicht, warum ein Werben um die Freiheit des Menschen auf intramentaler Ebene menschliche Autonomie einschränken würde. Genauso wenig halte ich es für notwendig, die Regelmäßigkeit der natürlichen Ordnung schlechterdings ohne Ausnahmen zu konzipieren, um ihre Verlässlichkeit zu erhalten. Im Übrigen sehe ich nicht, wie ein Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf gedacht werden kann, wenn es keinerlei individuelle, besondere Interaktion zwischen beiden geben kann.“

den Interventionismus zu argumentieren; hierfür sind dezidiert theologische Argumente nötig. Manche Non-Interventionisten argumentieren auf Basis der Eigenschaften Gottes: Ein zeitloser, unveränderlicher Gott könne nicht in die Welt eingreifen.<sup>20</sup> Andere argumentieren auf der Grundlage des Theodizee-Problems: Wenn ein barmherziger Gott in die Welt eingreifen könnte, würde er einen großen Teil des Leids verhindern; daher könne er nicht eingreifen.<sup>21</sup>

Für die Christologie ist die Interventionismus-Frage äußerst relevant: Christus wurde aufgrund seiner göttlichen Natur häufig übernatürliche Fähigkeiten zugesprochen. Selbst wenn man Naturwunder hier u. a. aus exegetischen Gründen und aus Gründen der Theodizeesensibilität relativiert, verbleibt die Erklärungsbedürftigkeit eines speziellen („göttlichen“) Wissens und einer besonderen Gottesbeziehung Jesu. Sogar liberale protestantische Theologen wie Friedrich Schleiermacher sprachen Christus ein „vollkommenes Gottesbewusstsein“ zu, ohne jedoch detailliert zu erklären, wie ein Mensch ein solches Bewusstsein erlangen kann.<sup>22</sup> Eine zentrale Herausforderung der Theologie im 20. und 21. Jahrhundert war und ist es, zu erklären, wie Gott und Welt als eng miteinander verschränkt gedacht werden können – prinzipiell in allen Menschen sowie in Christus als „Höchstfall“ – ohne diese Gott-Welt-Beziehung als dualistisch und (in unverhältnismäßiger Weise) interventionistisch zu betrachten.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. O. Wiertz, *Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit*, 165: „Die größte Schwierigkeit bereitet dem Eternalismus das Argument aus dem Handeln Gottes in der Welt.“

<sup>21</sup> Vor allem Prozesstheologen argumentieren auf diese Weise. Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid*, 101–124. Zurzeit wirbt Thomas J. Oord für seinen „open and relational theism“ mit dem Argument, dass man nur mit der These, dass Gott nicht in die Welt eingreifen *kann*, das Theodizeeproblem lösen kann; vgl. T. J. Oord, *God Can't*. Klaus von Stosch zeigt auf, dass das Theodizeeproblem kein Argument gegenüber jeglichem speziellem Handeln Gottes darstellt, fordert aber eine „theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt.“ Vgl. K. v. Stosch, *Gott – Macht – Geschichte*, 20.

<sup>22</sup> Vgl. C. B. Simpson, *Modern Christian Theology*, 122: „One of the ways Schleiermacher talks about Christ is in terms of Christ's perfect God-consciousness. Schleiermacher often uses this as a way to talk about the divine in Christ. Christ's perfect God-consciousness is a ‚vertable being of God in Him‘.“

<sup>23</sup> Vgl. M. Reményi, *Vom Wirken Gottes in der Welt*, 284–287.