

Die Hegelsche Christologie und ein kurzer Aufriss ihrer Wirkungsgeschichte in der westlichen Theologie

ZENON TSIKRIKAS*

I. Die Christologie als Impuls des Hegelschen Denkens

§1. Der liebende christliche Gott als Urmotiv der dialektischen und selbstkritischen Darstellung des Geistes und der Einheit zwischen Subjekt und Objekt.

Hegel will mit seinem absoluten Idealismus den einseitigen subjektiven Idealismus Kants, Jakobis und Fichtes sowie den objektiven Idealismus Schellings und Spinozas kritisieren und korrigieren. Die evidente Annahme einer subjektiven oder objektiven absoluten Substanz als Maß der Wirklichkeit und der Wahrheit widerspricht deren Anspruch auf Geltung in einem übergreifenden Ganzen, aus dem diese Substanz reflexiv ihre eigene bzw. einseitige Identität bezieht und in dessen Rahmen sie ihren Geltungsanspruch stellt. Die Voraussetzung eines evidenten objektiven oder auch subjektiven selbstkritischen und selbstreflexiven »Absoluten« muss daher den radikalen Beweis, die umfassende Prüfung und insofern die Korrektur und eine völlig neue Setzung seiner selbst in einem über seine Identität hinausweisenden fremden und absolut letzten Horizont beziehen. Das kritische und absolute Subjekt, welches absolute Freiheit und zugleich Einheit mit der außersubjektiven Welt beansprucht, ist der Vollzug seiner totalen Selbstkorrektur und Konstitution im fremden, letzten und eigentlich außerkriteriologischen Horizont, welcher Voraussetzung überhaupt des Existierens ist.

Es ist merkwürdig dass, dieses Postulat und diesen Leitfaden des Hegelschen Werks schon die theologischen Werke des jungen Hegels präsentieren. Es han-

* Ο Zenon Tsirikas είναι Θεολόγος, Δρ. Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Tübingen και διδάσκων στο Ε.Α.Π.

delt sich um einen von jedem vorausgesetzten Subjekt und Objekt befreienden Akt, mit dem das im Objekt versetzte Subjekt und das ebenso als Subjekt be-seelte Objekt erst ihr freies und zugleich transzendentes Sein konstituieren. Die jeden in sich eingeschlossenem Inhalt aufhebende und transzendente Freiheit und zugleich Einheit von Subjekt und Objekt ist Darstellung Gottes und zwar seiner Liebe, weil Gott, das liebende Absolute, sich als festes eingegrenztes Subjekt aufheben und überholen kann und sich selbst ohne weitere dritte ver-mittelnde Instanz ebenso als belebende Seele des Objekts darbietet: »Begreifen ist beherrschen. Die Objekte beleben ist, sie zu Göttern machen. (...) Wo Sub-jekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt zugleich, (...) nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es be-herrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit«. G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1 (Suhrkamp), Frankfurt a. M. 1990 (2. Aufl.), 242 (Seither: *Frühe Schriften*).

Hegels System und Methode wird von theologischen Grundideen her mo-tiviert. Die protogene, immanente Selbstdarstellung des Absoluten, die jede vo-rausgesetzte Substanz und jeden Anspruch zur außerkriteriologischen Prüfung und kosmogonischen Darstellung zwingt, ist Vollzug des Wesens Gottes. Gott kann nicht durch eine vermittelnde Vorstellung vorgestellt werden, sondern er ist selbst immanente Selbstkritik und Selbstdarstellung und transzendente Frei-heit und Einheit zwischen Subjekt und Objekt, welche das Subjekt im Ort des Objekts versetzt und dadurch alles quasi Subjekt-Objekt als Bewegungsgrund eines gesamten und offenen kosmogonischen Werdens ansetzt. Die Mensch-wardung Gottes Christi ist der Gang dieser geschichtlichen Darstellung des Ab-soluten. Das logische Ich soll sich wie Gott Christus in das Objekt versetzen und die Rolle des Knechten, des Toten und Entfremdeten übernehmen und von dieser her sein Subjektsein als erworbene Freiheit und Ganzheit von Subjekt und Objekt darstellen.¹ Sonst lähmt es als eine tote, einseitige und schwache Vorstellung seiner Substanz und der ihr entgegen stehenden Objekten.

1. »Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich

§2. Die geschichtliche Verkörperung des Geistes im Gegensatz zu einer reinen apathischen Vernunft mit leeren Vorstellungen. Die Selbstkritik der Theologie und die Hegelsche "Dialektik der Aufklärung" als Antreiber des nietzscheanischen Post-Menschen

Weil Gott nicht durch eine fremde vermittelnde Vorstellung und Instanz vorgestellt wird, sondern als Liebe immanent entfaltete Selbstaufhebung, Selbstkritik und neue Selbstdarstellung ist, gestaltet er sich selbst in bestimmten geschichtlichen Formen dar. Dies wird bereits in den frühen theologischen

ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst und mit dem Andersein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies An sich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu sein, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. (...) Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso sehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt. (...) Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder sich selbst Werden, zu sein.« *Phän.*, 14 f. Und in der *Wesenslogik*: »(...) wie es die freie Macht genannt worden, könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.« G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (Suhrkamp, Werke 6), Frankfurt a. M., 1990, 277. (Im Folgenden: *Wesenslogik*). Hegel bekundet sich so eindrucksvoll in seinen frühen Werken: »Das Werden des praktischen Ich besteht im Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche und in der Forderung, daß die objektive Tätigkeit gleich sein soll der unendlichen.« G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften*, S. 241. Das Ideale ist der Trieb zur strengen selbstkritischen Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung. Die Idee Gottes ist in diesem Sinne Ausdruck des vom Wunsch geleiteten Erfindens des Absoluten (op. cit., 208), das aber in ein wollendes Besitzen und Realisieren dieser Idee umschlagen soll (op. cit., 209). In diesem Sinne soll die Theologie nicht bloß Wissenschaft sein, sondern sie soll einen lebendigen Einfluss auf die Empfindungen, das Herz und den Willen haben (op. cit., 11). Die Religion soll nicht veralten und lähmen, sondern sie kann im Rahmen religiöser Feierlichkeiten einen umfassenden Genuss anbieten (op. cit., 13, 17). Der Glaube an Gott fördert die Verwirklichung des höchsten Gutes (op. cit., 17). Das Leben, das Wissen soll von jedem Einzelnen vollzogen und nicht nur als vorgefundenes kopiert werden (op. cit., 28). Gott wird in jedem einzelnen Geist verwirklicht: »Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen. (...) Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind. (...) Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.« Op. cit., 235

Werken Hegels behandelt. Hegel richtet sich so gegen die erstarrte und unterdrückende Positivität der christlichen Religion. Nach anderer Ansicht Hegels richtet sich aber die christliche Lehre selbst gegen die positive und erstarrte Lehre der jüdischen Religion (*Frühe Schriften*, 106, 108–109, 110, 111). Diese Verschiedenheit bei der Einschätzung Christi und seiner Lehre und Kirche wird aber beim jungen Hegel systematisiert und als eine frühe Phänomenologie oder Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins bzw. als eine Dialektik der Aufklärung aufgefasst. So sieht Hegel, dass sich die jeweilige geschichtliche Positivität der Religion gegen eine abstrakte und leere Positivität richtet, nämlich dass es viele positive Formen und Gestaltungen der christlichen Religion gibt, so dass diese verschiedenen und konkreten Gestaltungen sich als immanent selbtkritische Versuche gegen eine überhistorische religiöse Vorstellung und Reflexion und eine tote Erstarrung und Positivität wenden (op. cit., 221). Das Christentum ist eben ein Reichtum von solchen positiven Gestalten (op. cit., 223), welche die Kultur, Wissenschaft und Zivilisation des Menschen bereichern. Die christliche Religion gestaltet sich konkret und positiv genau wie die menschliche Natur. Es gibt keine abstrakte, leere oder gereinigte Natur (op. cit., 217, 219), sondern diese ist nur ihre konkrete geschichtliche Gestaltung, weil die wirkliche Anwendung die apriorische Geltung einer Vorstellung überragt. Das Leben, der moralische Begriff, Gott und die Religion sind also keine Vorstellungen, sondern sie werden selbst protogen in einem außerkriteriologischen Horizont verkörpert. Im Prozess dieser Darstellung erstarren sich doch positiv und objektiv für lange Zeit manche Gestaltungen. Hegel fragt sich, wieso sich die Unwahrheit von objektiven Dogmen der Vernunft des Menschen bemächtigte (op. cit., 222). Die menschliche Natur bedurfte aber wegen ihrer Widersprüchlichkeit einer dialektisch fortgeschrittenen Lösung, eines Fremden (op. cit., 224). Sie hat das Bedürfnis, ein höheres Wesen als das menschliche anzuerkennen. Es handelt sich um die Anschauung einer Vollkommenheit, um einen belebenden Geist (op. cit., 225). Wir würden sagen, dass sich dadurch ein dialektisch fortschreitender Selbstentwurf ergibt, der den älteren Zustand übersteigt, eine begriffliche vermittelnde Selbstsetzung, die allerdings nicht als tote Vorstellung bleiben, sondern sich selbtkritisch verwirklichen soll. Aus welcher Kraft können dann aber diese objektiven Schätze des Himmels zum Eigentum des Menschen werden? (op. cit., 209) Wie kann objektive Religion subjektiv werden? (op. cit., 193) Sie kann dies nicht von einem reinen und stabilen Sub-

jekt aus, das es offensichtlich nicht gibt, weil es Selbstproduktion ist. Nur im letzten Horizont der selbstkritischen »Anwendung« und Selbstproduktion kann dieses Postulat erfüllt werden. So gibt es starres, aber auch lebendiges Positives (op. cit., 220). Die allgemeinen Begriffe sollen angewandt werden, und so sind sie nicht mehr Begriffe (op. cit., 225). Die Vernunft in diesem letzten Horizont, in dem sie sich gestaltet, in dem sie nicht als Vorstellung leer ist, wird von der Frage ihrer unmittelbaren Anwendung gesteuert. So bemächtigte sich das Christentum der einheimischen Götter, und zwar in verschiedenen Regionen der Welt und unter ganz unterschiedlichen Umständen, weil es im jeweiligen »Geist der Zeit« alle Bedürfnisse der Vernunft und des Geistes befriedigte (op. cit., 204). Die menschliche Vernunft fand im Christentum das geschichtlich Absolute und Selbstständige (op. cit., 208). Der liebende christliche Gott ist selbst immanente selbstkritische Selbstdarstellung. Es gibt also keine reine Natur, kein vorgestelltes reines kritisches Ich, sondern der Mensch, genauer: der christliche Gott, ist immer protogene und immanente Darstellung, Probe und Gestalt im letzten Horizont. Das Absolute ist immer selbst Versuch, Probe, Darstellung im letzten außerkriteriologischen Horizont der Frage der Geltung und nicht Vorstellung eines ex principio geltenden Guten und Wahren. Trotz seines Verfalls in die Unwahrheit bleibt so der Mensch ein vernünftiges selbstkritisches Wesen (op. cit., 222, 224). Im "ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" appelliert Hegel an einen höheren nicht natürlichen Geist, der, vom Himmel gesandt, die neue sinnliche Religion der Schönheit und der Freiheit und Gleichheit der Geister unter den Menschen stiften muss, welche eine polytheistische Religion gegen die monotheistische Religion der Vernunft wäre. Die Vernunft kann nicht Richter des Glaubens sein (op. cit., 220). Diese Religion »(...) wird das letzte größte Werk der Menschheit sein« (op. cit., 236). Offensichtlich richtet sich Hegel hier gegen eine Aufklärung einer bereitliegenden reinen Vernunft. Es geht nicht um den Humanismus eines aufklärerischen und den Himmel sich aneignenden reinen Menschentyps, sondern um eine dialektisch-selbstkritische Anwendung und immanente Selbstkritik des Absoluten im letzten Horizont der Wahrheitsfrage, welche das metadivine und metahumane Absolute protogen darstellen lässt und so eine neue Religion stiftet. Sie leistet weder eine metaphysische Theologie noch eine humanistische Anthropologie. Die Darstellung des Absoluten im letzten außerkriteriologischen Horizont einer Phänomenologie des Geistes ist somit Christologie,

immanente und protogene selbstkritische Selbstdarstellung Gottes, die in demselben Horizont und in demselben Sinne ebenso protogene Selbstdarstellung des von jeder vorgestellten Idee losgelösten Menschen ist und nicht humanistische Aufklärung. Unter diesem Aspekt können wir auch den posthumanen Nihilismus Fr. Nietzsches und die "Dialektik der Aufklärung" der Horkheimer und Adorno verstehen. In beiden die Metaphysik vollziehenden Beispielen ist der Mensch nicht eine humanistische Anlage, sondern eine ethische und ästhetische posthumane Projektion.

Die Religion ist somit Bewusstsein des Absoluten, aber nicht selbst das absolute Wesen (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg [Meiner Verlag] 1988, 443 [Seither: *Phän.*]). Sie ist Bewusstsein des Gegenstandes, aber auch Bewusstsein ihrer Trennung von diesem (*Phän.*, 449). Daher soll immanent-plastisch, protogen im letzten Horizont der Gegenstand der Religion, das Absolute bzw. Gott, als ein diese Trennung aufhebendes Subjekt dargestellt und verwirklicht werden. Das Selbstbewusstsein soll Wirklichkeit seines Gegenstandes werden, es soll die Substanz seines vorgestellten Gegenstandes in sich aufheben und selbstkritisch diese Substanz als sich darstellendes Subjekt sein. Die Menschwerdung Gottes ist das sich darstellende Selbstbewusstsein Gottes im wirklichen Subjekt, sein sich verwirklichender Begriff, sein lebendiges Selbst gegenüber der Vorstellung Gottes als eines vorgestellten Gegenstandes des Bewusstseins (*Phän.*, 452). Sie ist die Verwirklichung und Wirklichkeit der Religion im wirklichen Subjekt, welches Subjekt seiner bisher vorgestellten objektiven Substanz ist. Zunächst war Gott ein Sieg gegen die Titaten, gegen die Götter der unteren Welt, gegen die ungeheuerliche Natur, er war deren Vergeistigung und Begreifen (*Phän.*, 462, 469). Dasselbe geschieht bei den christlichen Mysterien: Mit dem Essen des Blutes und des Leibes Christi erfolgt die Aufhebung der Natur und der Materie im Begriff (*Phän.*, 469). So vermittelt sich der unmittelbare natürliche Gott der Erde und wird zu einem himmlischen. Dann stirbt immanent, dialektisch-selbstkritisch aber auch der abstrakte Gott des Himmels. Er stirbt der abstrakte, unmittelbar vorausgesetzte himmlische Gott und erhebt in der christlichen Gemeinde als wirklich lebendes, sich beweisendes Subjekt wieder auf (*Phän.*, 511). Alle Götter sind der noch nicht selbstbewusste Gang, der in das wirkliche Selbstbewusstsein des einzigen Selbst münden wird (*Phän.*, 487). Gott wird zum wirklichen Menschen (*Phän.*, 494). Die Menschwerdung Gottes soll nicht einfaches Bewusstsein eines erkannten Gegenstandes von einem Subjekt, sondern Selbstverwirklichung, das einzige

sich verwirklichende Selbst und Ich sein (*Phän.*, 497). Mit der Christologie Hegels können wir wohl auch sein Denken genauer fassen.²

Hegels Denken findet so aber weder mit einem glaubenden noch mit einem menschlichen Subjekt seinen Abschluss. Nicht ein aufklärerischer unschuldiger, vorstellender Kern im Menschen, sondern die liebende und so selbstkritische Urteilskraft des christlichen Glaubens im letzten außerkriteriologischen Horizont führt in die Menschwerdung Gottes und sogar in das posthumane Werden des Menschen. Die Menschwerdung gehört zur Christologie, zum protogenen, nicht zyklischen, selbstkritischen und immanenten Selbstbeweisen und Selbstdarstellen Gottes und nicht die Christologie zu einer Revolution gegen Gott, die ein vermeintliches reines und unschuldiges Ich mit seinen inhaltsleeren Vorstellungen über das Wahre, Richtige, Gute und Schöne macht. "Die Vernunft kann nicht Richter des Glaubens sein" (*Frühe Schriften*, 220). Der Mensch ist nur eine Gestalt des Geistes, sein offener Horizont ist das biologisch, ethisch und ästhetisch sich setzende Vor- und Post-menschliche. Könnte dies also ebenso ein sich setzendes, sich entspringendes Heiliges sein?

§3. *Der Vollzug und die Selbstaufhebung der Selbstkritik und der Übergang in eine indifferente Rechtfertigung Gottes und in einen ethischen und ästhetischen Pragmatismus*

Die Hegelsche Christologie ist also lebendige Manifestation Gottes, tanzendes, dionysisches, dialektisch-selbstkritisches Darstellen Gottes im letzten Horizont, das sich aber vollkommen dialektisch-selbstkritisch vollzieht, jeden maßgebenden Inhalt aufhebt, seine zensierende Teleologie verliert und so bis zu einer indifferenten und positivistischen Theodizee und Rechtfertigung Gottes in der Natur und in der Geschichte perpetuiert. Hegel schließt seine Christologie nicht ab, weder mit einer Menschwerdung Gottes noch mit einem glaubenden Subjekt, geschweige denn mit einem menschlichen. Er lässt vielmehr den aus einer vollkommen dialektisch-selbstkritischen Kraft nunmehr maßlos und so indifferent und voluntaristisch gerechtfertigten Schein im letzten kosmogonischen Horizont als Manifestation dieser Darstellung stetig fortlaufen. Dieser tragische Prozess stellt sich im Anschluss an Hegel³ bei den Pos-

2. Das sagt Heidegger in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 21.09.1969.

3. H. Fulda erwähnt, dass der jüngere Hegel in Stuttgart und vor seiner Zeit in Tübingen, wo

thegelianern als eine Radikalisierung des jeweils geltenden Subjekts gegenüber seiner objektiven und sogar subjektiven Substanz dar, die erst bei M. Stirner und dann bei Fr. Nietzsche in die totale Auflösung des Subjekts führt. Der Anspruch auf Wahrheit und Kritik enthält in sich die tragische Schuld des Selbstbeweises im letzten Horizont,⁴ der Selbstaufhebung, des Todes, und er soll, wie die Haut der Schlange,⁵ abgezogen und gewechselt werden. Das Ergebnis jedes dialektischen Zirkels soll wieder aufgehoben und dem reinen Beweisen ausgesetzt werden.⁶ In diesem Moment fragt Hegel nicht nach dem Grund der Nicht-Geltung des jeweils letzten Ergebnisses und der Notwendigkeit des Darstellens jedes Anspruchs auf Sein, Geltung und Wahrheit. Hegels Subjekt kann nicht von der Notwendigkeit seines permanenten Beweises befreit werden. Wesen der Wahrheit ist das lebendige und reine Beweisen und Darstellen,⁷ das nur aus einer immanenten, nicht vorstellenden und vollkommen dialektisch-selbstkritischen Kraft heraus betrieben werden kann.⁸ Das Wesen erscheint in der "Wesenslogik" als Existenz, deren Grund aufgehoben wurde. So ist die Existenz nicht seiende Unmittelbarkeit, sondern das in die Unmittel-

er die französische Aufklärung kennenlernte, von der deutschen Aufklärung beeinflusst wurde, deren Programm die Ausbildung des Volkes, die Aufklärung aller Schichten der Völker war und die keine antikerikale, atheistische, materialistische und revolutionäre Tendenzen hatte. Sie zielte auf die aufklärerische Verbesserung der schon existierenden sozialen und geschichtlichen Phase. H. F. FULDA, *Hegel*, München 2003, S. 25 ff. Die Befreiung aus der Unwahrheit beruht nicht auf einem aufklärerischen Kriterium, sondern erfolgt durch seine dialektische und selbstkritische Darstellung und Anwendung am Ort des Kritisierten. Das Kriterium wird am Ort seiner radikalen Verzweigung entworfen. In Bezug dazu siehe auch: O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie*, Freiburg-München 1973, 84.

4. *Phän.*, 289, 308, 310, 320, 339 f.

5. *Phän.*, 360. Dasselbe Motiv finden wir bei Nietzsches *Zarathustra*.

6. *Phän.*, 76.

7. *Phän.*, 28, 84, 111, 339 f.

8. Bei Horkheimer und Adorno ist die dogmatische und mythologische Einstellung des archaischen Menschen schon kritisch und selbstkritisch und das selbstkritische Denken des heutigen Menschen ist auch dogmatisch, mythologisch, instrumentalisiert, identifiziert. Nur das reine Beweisen, das sich dieser Gefahr des Denkens bewusst ist, kann als tragisches Entwerfen und Aufheben frei von Dogmatismus sein. Aber dieses bewusst ästhetische Denken ist Apotheose und vollzogene selbstkritische Anwendung der Idee der Wahrheit als Verifikation. Der leere, total selbstkritisch sich verifizierende Logos des Menschen braucht das Theater, das Sein, den Inhalt, die Materie für seine tragische Manifestation. Bei Nietzsche und Stirner kann die Tragik auch als Komödie verstanden werden, die als lachendes Sich-Genießen bis zum Sich-selbst-Verzehren in Form des Sadomasochismus (de Sade) eskalieren kann.

barkeit und Wirklichkeit übergehende, sich selbst als Schein aufhebende Wesen, eine gesetzte Unmittelbarkeit, indifferente Manifestation des letztlich nur total selbstkritisch und negativ Geltens der Wahrheit. Das selbstkritische und negative Gelten der Wahrheit braucht den bewusst falschen Schein um sich durch das Setzen und Aufheben dieses bewusst falschen Scheins zu manifestieren. Diesen Vollzug der Metaphysik als selbstkritische und tragische Selbstermächtigung, die als Selbstaufhebung betrieben wird, treffen wir völlig operativ und programmatisch erst bei M. Stirner und dann bei Fr. Nietzsche.⁹ Der gesetzte, bewusst falsche Schein erscheint als der einzig übriggebliebene Lebensraum des Denkens. So das Absolute als absolute Selbstdarstellung entäußert sich und verfällt der Unmittelbarkeit des Dargestellten und dem bewussten Indifferentismus. Die wesenslose Existenz offenbart und manifestiert nur die entleerte und sich negativ manifestierende Macht, das immanent sich selbst aufhebende Wesen.¹⁰ Diese spekulative Bewegung und Identität zwischen Sich-

9. »(...) dass Ich Mich verzehre, heisst nur, dass Ich bin« M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1991, S. 167. Vgl. 359, 373. »(...) so habe Ich nichts Eiliges zu tun, als sie (sc. die vom Ich geschaffenen 'Sachen') in ihr Nichts, d.h. in Mich, den Schöpfer, zurückzunehmen« op. cit., 379. »Ein Tier, ein listiges, raubendes, schleichendes, – Das lügen muß, – Das wissentlich, willentlich lügen muß! – Nach Beute lüstern (...) Sich selbst zur Beute« FR. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, Colli u. Montinari Hg., München 2004 (9. Aufl.), 371.

10. »Denn die Existenz ist die aus dem Aufheben der durch Grund und Bedingung beziehenden Vermittlung hervorgegangene Unmittelbarkeit, die im Hervorgehen eben dies Hervorgehen selbst aufhebt.« *Wesenslogik*, 124 f. »Die Vermittlung durch den Grund hebt sich auf, läßt aber nicht den Grund unten, so daß das aus ihm Hervorgehende ein Gesetztes wäre, das sein Wesen anderswo, nämlich im Grund hätte, sondern dieser Grund ist als Abgrund die verschwundene Vermittlung; und umgekehrt ist nur die verschwundene Vermittlung zugleich der Grund und nur durch diese Negation das sich selbst Gleiche und Unmittelbare. / So ist die Existenz hier nicht als ein Prädikat oder als Bestimmung des Wesens zu nehmen, daß ein Satz davon hieße: >Das Wesen existiert oder hat Existenz<, sondern das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits derer es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: >Das Wesen ist die Existenz<; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. – Das Wesen ist in die Existenz übergegangen, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat. Aber diese Negation ist ebenso wesentlich seine Position oder schlechthin positive Kontinuität mit sich selbst; die Existenz ist die Reflexion des Grundes in sich; seine in seiner Negation zustande gekommene Identität mit sich selbst, also die Vermittlung, die sich mit sich identisch gesetzt hat und dadurch Unmittelbarkeit ist. / Weil nun die Existenz wesentlich die mit sich identische Vermittlung ist, so hat sie die Bestimmungen der Vermittlung an ihr, aber so,

Aufheben und Sich-Setzen, die “absolute Entäußerung” als Urteilen behandelt Hegel in der *Begriffslogik* und weiter in der *Philosophie der Geschichte* und in der *Philosophie des Rechts*.

Die maßlose und von jedem beschränkenden Inhalt freie und absolute Liebe Gottes erschöpft sich dialektisch-selbstkritisch langsam, weil sie jedes zensierende Maß von Wahrheit verzehrt. Sie hebt alles als etwas Relativiertes und Indifferentes auf und als ihr Sinn bleibt dann lediglich eine entblößte Theodizee übrig, die Rechtfertigung jedes relativierten und aufgehobenen Wirklichen als Vernünftigen und Gerechtfertigten.¹¹ Es ist merkwürdig, dass der späte Hegel genau die Ausdrücke für »die welthistorischen Individuen«, welche als praktische Menschen »nicht das Bewusstsein der Idee«, sondern das, »was not und was an der Zeit ist« (*Phi. Geschi.* 46) hätten, benutzt, welche er vor vielen Jahren in seinen frühen Werken über den Zeitgeist des Christentums verwendet hatte (*Frühe Schriften*, 204 ff, 208 ff). Die Wirklichkeit ist dann nur notwendiger Lebensraum für die negative Manifestation des von jedem Inhalt entleerten Gottes im letzten und absoluten außerkriteriologischen Horizont.

daß sie zugleich in sich reflektierte sind und das wesentliche und unmittelbare Bestehen haben. Als die durch Aufheben sich setzende Unmittelbarkeit ist die Existenz negative Einheit und Insichsein; sie bestimmt sich daher unmittelbar als ein Existierendes oder Ding«. *Wesenslogik*, 128 f. »(...)«, daß eben im Begriffe vielmehr diese Mannigfaltigkeit, insofern sie der Anschauung im Gegensatz gegen den Begriff angehört, aufgehoben werde und der Gegenstand durch den Begriff in seine nicht zufällige Wesenheit zurückgekehrt sei; diese tritt in die Erscheinung, darum eben ist die Erscheinung nicht bloß ein Wesenloses, sondern Manifestation des Wesens. Die aber ganz freigewordene Manifestation desselben ist der Begriff.« *Wesenslogik*, 263. Siehe auch S. 276 f.

11. »Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewalttames, sondern das vielmehr in dem selben ruhig und bei sich selbst ist, wie es die freie Macht genannt worden, könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.« *Wesenslogik*, 276 f. »Aber die göttliche Weisheit, d.i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Großen und im Kleinen, (...) Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, (...) der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. (...) Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet« G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12 (SuhrkampVerlag), Frankfurt a. M., 1989, (Seither *Phi. Geschi.*) S. 28.

II. Kleiner Aufriss der Wirkungsgeschichte der Hegelschen Christologie in der westlichen Theologie

a. *Hegelsche Christologien*

§4. *Ist Christus Subjekt seiner Naturen? Vom Christus des Glaubens zum historischen Menschen Jesus*

Nach dem Grundgedanke der Christologie soll Gott das Menschliche annehmen und so in die Geschichte eintreten. Entspricht also die Christologie in ihrer theologischen Denkweise und Sinnggebung der philosophischen Dialektik von Sein und Nichts, Einem und Anderem, Gott und Aussergöttlichem? Versucht sie, mit anderen Worten, eine Antwort auf die radikale Frage nach der Einheit von Gott und der von ihm geschaffenen und sogar in den Tod und in die Unwahrheit gefallenen Welt mithilfe einer metaphysisch-dialektischen Denkweise zu geben, wie sie am Beispiel von Hegel analysiert wurde? Welcher ist der Sinn des Christusgeschehens und Gottes überhaupt? Geht es um die Selbstbewegung und Selbstkritik des liebenden Gottes, welcher alles in sich aufheben und als Moment seines Subjekts rechtfertigen kann? Diese Art von Rechtfertigung und Ermächtigung Gottes neutralisiert, hebt selbst den Gott auf, begründet ihn permanent und läßt nur eine entblöbte göttliche Macht übrig, welche indifferent alles rechtfertigen kann. Allerdings ergibt sich hier die Frage, ob Gott eigentlich die ursprüngliche Möglichkeit¹² von Wahrheit und Unwahrheit, Leben und Tod, die zwischen oder sogar über und radikal außer Gott in der Freiheit des Menschen waltet und den Widerspruch der beiden Teile ermöglicht, annimmt, welche er nicht in sich aufheben kann und daher ebenso er sich nicht bloß korrigieren und neutralisieren kann. Es erhebt sich die Frage, ob Gott sich dialektisch oder auf andere Weise gerade zu diesem Ursprung des Widerspruchs zwischen Leben und Tod und nicht nur zu seinem widersprechenden Teil in Bezug eintritt. Kann sich Gott diesen unaufhebbaren Ursprung und weiteren Horizont der Freiheit, des Ermöglichens des Widerspruchs einver-

12. Nach K. Barth werden auch die Götter in anderen Religionen, wie Osiris, Osiris, Budha und Zoroaster, inkarniert, aber Christus ist mit uns solidar und mitleidend, sofern er für uns »Sünde« und »Fluch« wurde und nicht nur in eine menschliche Metamorphose oder Erscheinung und Menschwerdung für eine Weile eintritt. *Kirchliche Dogmatik*, II Band, Zollikon-Zürich 1932 ff, 167.

leiben und diesen somit als Ursprung seiner transparenten Wahrheit haben, oder markiert dieser Horizont eine Grenze und Bedingung, der gegenüber Gottes Wahrheit eigentlich zirkelhaft und defizient ist? So kann sich eigentlich die Frage umkehren. Lässt sich Gott von diesem unaufhebbaren Horizont der bis zum Falle und Tode abgründigen Freiheit bestimmen und sich von diesem her entspringen und konstituieren oder hebt er auf und rechtfertigt er sich und alles als aufgehobenes, überholenes und neutralisiertes Moment? Wenn selbst die Person Gottes leidet und stirbt, geht es also nicht gerade um eine Bestimmung und entspringende Konstitution der Person von der menschlichen Natur her? Es geht darüber um zwei ganz differenten Ideen von Christologie.

Die moderne westliche Theologie läßt sich allerdings überwiegend von der Hegelschen Christologie inspirieren. Die Bewegung Gottes in die Geschichte entspricht der Selbstbewegung des Subjekts des Satzes und des Begriffs bei Hegel und verhält sich konträr zur formalen Logik von Aristoteles und zu den Ideen Platons.¹³ Die Negation wird nur als Moment der dialektischen Korrektur und Bewegung Gottes »zur differenzierenden Kraft in der Identität des Seins« und vermittelt einen Akt »göttlicher Selbstbestimmung«.¹⁴ Es handelt sich also um eine Selbstaufhebung und Selbstkorrektur des den Widerspruch enthaltenden und überwindenden Subjekts Gottes. So ergibt sich Gott Christus und Gott überhaupt als ein durchaus sich setzendes Subjekt der Ströme seiner Naturen und seiner Lebensereignissen, als ein abgeschlossenes und zwar nunmehr historisches Faktum.

Unmittelbar nach Hegels Tod schreitet so die historische theologische Forschung, namentlich die Ansätze Feuerbachs, Baur, Strauss', Schweizers und Drews', vom göttlichen Subjekt Jesu Christi zum konkreten Menschen Jesus voran. Die liberale protestantische Theologie sucht nicht mehr nach dem dogmatischen Christus, sondern nach dem historischen Jesus, nach seiner konkreten Geschichte und Lehre, nach seiner konkreten historischen Existenz.

13. »>Hegels Selbstbewegung des Begriffs war immerhin die bisher schärfste – wenn auch inner-idealistische – Kritik des Platonismus oder der Unwandelbarkeit im Wesen. Sie war Kritik des Platonismus, indem sie gerade das Unwandelbare an den Ideen aufhob und das Anderwerden in sie einführte, (...) Die letzthinnige Statik dagegen, als ob nicht der Geisterzug, sondern auch der Prozeß gar nicht wahr wäre, ist für Marx heillos.« E. BLOCH, *Subjekt-Objekt*, Frankfurt a.M. 1962, S. 388. Siehe auch: H. KÜNG, *Die Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, 557.

14. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986, 298.

D. Strauss lenkt das Interesse auf den historischen Jesus. Gott ist in die Geschichte eingetreten, und dessen Leben und Kerygma können in dieser historisch und nicht mythologisch oder spekulativ erforscht werden. Andernfalls ist der Glaube an J. Christus Mythos¹⁵ und Spekulation. Der historische Jesus wird aber letztlich in den Mythen, den literarischen Texten und Quellen strukturalistisch destruiert. Das historische Faktum des J. Christus ist nichtdestotrotz eben ein Faktum, etwas Gegebenes, das einfach seinen Ort gewechselt hat und nicht mehr im Himmel wohnt, sondern sich inmitten der Geschichte manifestiert. Das ändert nicht seinen Charakter als positives Faktum, das mit einem Geltungsanspruch in die Geschichte eintritt. Die Rede und das Leben des historischen Menschen Jesus ist ebenso positiv wie die spekulative Manifestation vom göttlichen Christus im Glauben der Kirche. Deswegen erhebt sich wieder die Frage des existenziellen Vollzugs des Wortes Gottes, das nicht als Faktum vorausgesetzt werden darf. So kommt es nach Bultmann beim Glauben auf den existenziellen Vollzug an und nicht auf eine historische Analyse. Der Mythos wird existenziell interpretiert und entmythologisiert. Die Offenbarung Gottes kann nicht als objektives Faktum in der Welt liegen, sondern setzt den Glauben als Ereignis voraus. Gott erscheint in der Geschichte, aber die Geschichte wird in Gott aufgenommen und aufgehoben, so dass Gott nicht ein historisches Faktum sein kann. Bei Bultmann wird Paulus und Johannes das Verdienst bescheinigt, diesen glaubenden und verstehenden Vollzug vollbracht zu haben. E. Jünger versucht diesen existenziellen Vollzug der dialektischen Theologie als einen faktischen wieder im historischen Horizont zu bekunden.¹⁶ Nach ihm wird die Geschichte in Gott aufgehoben, wobei dieses Ereignis ein positives und nicht ein negatives Geheimnis darstellt. Über dieses abgeschlossene Ereignis ist dann die Theologie aufgerufen zu erzählen.

§5. Die Dialektische Theologie K. Barths und R. Bultmanns

Die durch die Anregung des Existenzialismus und M. Heideggers bereicherte dialektische Theologie will so das objektiv liegende Positum der Menschwerdung Gottes durch den existenziellen Glauben in dem von dem glaubenden Menschen geglaubten Subjekt Gottes aufheben. Der Glauben will nur vom

15. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. I und II, Tübingen 1835.

16. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, op.cit.

solcherweise geglaubten und streng vorausgesetzten und bestimmten Subjekt Gottes geformt werden. Christus als Gott ist so das Subjekt seiner Naturen. Das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Eigenschaften, die »communicatio idiomatum«, vollzieht sich in der Person Christi als dessen Subjekt. Die Eigenschaft einer jeden Natur wird der einen Person zugeschrieben.¹⁷ Die Person als Subjekt kann sowohl menschliche als auch göttliche Eigenschaften in sich vereinigen. Das Subjekt enthält und hebt die ihm widersprechende menschliche Natur auf;¹⁸ Er wird immanent und nicht zirkel- und vorstellungshaft kraft einer absoluten inhaltsfreien Kraft als Korrektur des vorherigen göttlichen Subjekts und der menschlichen sterblichen Natur gesetzt und nicht durch den vorstellenden Aspekt einer natürlichen Theologie oder historischen Forschung betrachtet. Das Subjekt Gottes ist eine Selbstaufhebung, Selbstaneignung, und Selbstüberholung des vor der Verkörperung älteren Subjekts und der ihm widersprechenden menschlichen Natur. Der Sinn des sich selbst bewegenden, sich dialektisch-selbstkritisch aufhebenden und sich und alles indifferent rechtfertigenden Subjekts ist so in der Christologie sehr stark verankert, und man kann nunmehr die Person Christi und deren Naturen mitnichten außerhalb der von Hegel entwickelten Subjektidee denken. Die Subjektvorstellung verstärkt die Exklusivität, den Abschluss und die Immanenz der Offenbarung Gottes in Christo und richtet den Glauben als absolute Intentionalität auf dieses Singulum, Positum und Faktum aus, das wenig entfernt davon oder gar schon dabei ist, ein Offenbarsein und substantieller Inhalt für den intentional versperrten Akt des Glaubens zu sein. Der Glaube erhält in diesem bereits vorausgesetzten Faktum einen negativen, sich selbst aufhebenden Charakter. Dies ist etwa bei R. Bultmann und K. Barth der Fall. Die Aurotität¹⁹ der Geltung des Wortes von Jesus Christus liegt nicht außerhalb seiner selbst. Also handelt es sich um einen immanenten, und sich mit dem Außergöttlichen dialektisch-selbstkritisch vermittelnden Beweis eines selbstbestimmten Gottes, der nichtsdestotrotz eine zirkuläre Theodizee darbietet. Nur der Glaube als Selbstaufhebung des Glaubenden im Geglaubten ist möglich, sofern nämlich die Offenbarung ein

17. E. JÜNGEL, op. cit., 127.

18. »>Gott hat den Tod besiegt, (...) indem er den Tod mit sich nahm in das Leben, das er, Gott, selber ist<< E. Jüngel, op. cit., 299, Fussnote Nr. 65.

19. R. BULTMANN, *Zur Frage der Christologie*, in: *Glauben und Verstehen*, 1. Band, Tübingen 1964, 99 ff., 107.

exklusiver Akt Gottes ist, der der natürlichen Ohnmacht des Menschen entgegenkommt. Dem Menschen bleibt nichts anderes übrig, als nur diesem übertreffenden Akt zu gehorchen und sich in ihm aufzuheben. Selbst ein Ich-Du-Verhältnis auf der Grundlage einer sittlichen Kraft ist wegen deren Unsicherheit und Offenheit – schließlich steht sie außerhalb des exklusiven göttlichen Aktes – ausgeschlossen!²⁰ Der Terminus und der Sinn des Gehorsams,²¹ die die negative Selbstaufhebung des Glaubenden im Geglaubten als selbstbestimmten Faktum und eisernem Subjekt beschreiben, sind dabei sehr charakteristisch. Ein solchermaßen geglaubter Gott könnte ebensogut ein pantheistischer Gott genannt werden, der der einzige Grund seines Verhältnisses mit der äußeren Schöpfung wäre, alles in sich als Moment aufheben und rechtfertigen und die Antwort auf die Frage seiner Wahrheit nicht außerhalb seiner selbst finden würde. Nach Bultmann²² ist Gott als Subjekt nicht in der Vergangenheit seiner Offenbarung objektiviert oder metaphysisch objektivierend, sondern eschatologisches Ereignis des Glaubens, das in der geschichtlichen Präsenz vollzogen werden soll. Der Glaube ist aber nur noch auf die schwache Funktion des Sichaufhebens in dem als Subjekt des Geschehens vorausgesetzten Gott reduziert. Gott wird nicht eschatologisch als Wahrheit aus diesem sterblichen, geschichtlichen menschlichen Dasein protogen und transparent dargestellt, sondern als der eigentliche Anfang vorausgesetzt, der durch das als aufgehobenes Moment und Prädikat fungierende Menschliche auch als vorausgesetztes Ende zu sich kommt.

Christus wird so als Subjekt seiner Naturen verstanden, welche als Prädikate eines Subjekts von diesem getragen werden. Diese Auffassung richtet sich gegen die vermeintlich metaphysische und abstrakte Zwei-Naturen-Lehre des Konzils bei Chalkedon, obwohl diese Lehre die menschliche und göttliche Natur und die Einheit der Person Christi verteidigt hat. In der Christologie²³

20. Op. cit., R. BULTMANN, 104, 106 und E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965.

21. Op. cit., R. BULTMANN, 107 und: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II*, 171 über den Gehorsam von Christus an den Vater als letzten Grund seiner Verkörperung.

22. R. BULTMANN, op. cit., 258.

23. R. BULTMANN richtet sich gegen den griechisch abstrakten Ausdruck des Konzils bei Chalkedon, nach dem Christus wahrer Gott und wahrer Mensch mit göttlicher und menschlicher Natur ist. Dieses Denken sei griechisches metaphysisches und objektivierendes (R. BULTMANN, *Die Bekenntnis*, in: *Glauben und Verstehen*, Band II, Tübingen 1964, 257 ff.). Die Offenbarung

herrscht so der Sinn des alles als etwas Überholtes und Indifferentes in sich aufhebenden und als abgeschlossenen Faktums gegebenen göttlichen Subjekts. In diesem Sinne ist das Werden Gottes ein Geschehen, das die vorausgesetzte

ist dagegen ein konkretes Geschehen einer konkreten Person, zu der der Christ einen konkreten Bezug durch den Glauben haben soll (Op. cit., 258). Die Existenz des Menschen ist schon von der Gnade Gottes bestimmt und diese Tatsache soll der Glauben und die Theologie als intentionales Objekt haben und in diesem werden diese schon vorausgesetzt (R. BULTMANN, *Zur Frage der Christologie*, Op. cit., 88, 89). Es gibt kein weiteres Kriterium ausserhalb des Kreises vom Glauben und seinem Gegenstand (Op. cit., 92). Der Glaube soll nur das Paradoxon bekennen, dass Gott Vergebung ist und ihm und seiner Gnade gehorchen und nicht eine Frage über die Legitimität und über die Begründung der Verkündigung der Tatsache der schon abgeschlossenen Menschwerdung und Gnade Gottes stellen (Op. cit., 92, 101, 102, 107). Der Glaube ist ein eschatologischer Vollzug, der den Glaubenden im geglaubten Subjekt Gottes, das schon den Akt der Verkörperung, Offenbarung und Rettung abgeschlossen hat, aufhebt. Ein metaphysischer und objektivierter Charakter wird ausgeschlossen, sofern Gott mit der Selbstaufhebung des Glaubenden präsent und vorgegeben wird. Keine äussere Reflexion über dieses schon abgeschlossene Faktum ist möglich (Op. cit., 111, 113). Der Glaube glaubt an Gott als objektive Tatsache der Offenbarung (Op. cit., 112). Alles wird im Christus als Anfang und Resultat der Christologie eingeschlossen und aufgehoben. D.h., dass der Beweis, die Theodizee Gottes gegenüber dem Tod und der Sünde elliptisch und zyklisch ist. K. Barth und zwar in seiner *Kirchlichen Dogmatik* (Bd. II) betont ebenso die Voraussetzung des Subjekts von Christus bei der Christologie. Christus ist Anfang, Mitte und Ende der Verkörperung, in der das Menschliche aufgenommen wird (*Kirchliche Dogmatik*, Op. cit., 62). So liegt der Realgrund und der Erkenntnisgrund nicht ausserhalb von Christus (Op. cit., 63). Das Menschsein wird im göttlichen Subjekt aufgenommen, erhoben und aufgehoben (Op. cit., 64, 65, 70). So kann man in der Christologie mit der Vorstellung von Subjekt und Prädikaten-Naturen denken (Op. cit., 72, 150, 176). Alles hängt von der Tat dieses Subjekts ab (Op. cit., 70). K. Barth nennt mehrmals den Christus Menschensohn, aber nicht Sohn des Menschen. Er ist wahrhaftig als Gott vom Vater geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren (Op. cit., 68). Die menschliche Natur ist nach K. Barth handlungsfähig, weil sie per assumptionem im Jesus ist, welcher das handelnde Subjekt ist (Op. cit., 76). Die beiden Naturen werden von einander bestimmt, indem die menschliche Natur von der göttlichen erhoben wird (*genus majestaticum*) und die göttliche aber nicht erniedrigt wird (kein *genus tapeinoticum* der göttlichen Natur). Die Person aber erniedrigt sich einigermassen in der menschlichen Natur. Diese Erhöhung der menschlichen Natur ist konkret in Christus geschehen und gilt nicht abstrakt allgemein für die ganze menschliche Natur. Eine Vorstellung, die dann durch die Aufklärung und den Idealismus in Feuerbach und die Vermenschlichung Gottes führte (Op. cit., 89, 90). Die menschliche Natur wird ausschliesslich von dem göttlichen Akt, von der Gnade bestimmt (Op. cit., 99, 100). So ist die menschliche Natur als notwendiges geschöpfliches Medium für das göttliche Tun instrumentalisiert (Op. cit., 109, 149). Die Einheit der Naturen und der Energien ist Tun, Operation des Christus. Es handelt sich um einen Vorgang, ein Ereignis, das identisch mit der Wirklichkeit Jesu Christi ist (Op. cit., 116, 117). Christus handelt in der Korrespondenz der

Tiefe Gottes offenbart. Gottes Tiefe impliziert schon dieses Geschehen²⁴. Seine Menschwerdung ist Offenbarung des ewigen Seins Gottes²⁵. Es handelt sich um eine These, die im Westen wie im Osten anzutreffen ist. Gott kann als mächtiges Subjekt die menschliche Natur aufnehmen und aufheben, im gerechtfertigten Moment des menschlichen Todes sterben, sich korrigieren und rechtfertigen, aber dies ändert nicht den üblichen Sinn des Subjekts und der Wahrheit als Verifikation und apriorischen Beweisens. Das Subjekt ist weiterhin Subjekt seiner Substanz²⁶ und wird aus einer sich ermächtigenden Kraft korrigiert und gerechtfertigt.

menschlichen und göttlichen Natur und ist Garant ihrer Einheit. Die Aufnahme und Korrespondenz der menschlichen Natur im Subjekt Christi ist nach der Verkörperung etwas Novum in der Person von Christus, das so verwirklicht wird und so ergibt sich die *communicatio operationum* (Op. cit., 127,128). K. Barth verteidigt die Zwei-Naturen-Lehre der altkirchlichen Christologie gegenüber einem dünnen spiritituaalistischen Moralismus (Op. cit., 141-143). Aber diese sind dem göttlichen Subjekt endgültig aufgehoben. So kann man nur diese abgeschlossene Geschichte des christlichen Subjekts als eines gegebenen Faktums erzählen (Op. cit., 183), wie dies der Fall beim "positiven Geheimnis" der christlichen Menschwerdung bei E. Jüngel ist.

24. »In dem besonderen Ereignis der Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten äussert sich Gott als der, der er schon immer in sich selber ist.« E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, Op. cit., 299.

25. »Wege zu sich selbst geht Gott also auch dann, wenn sie zu anderem, wenn sie zu dem, was Gott nicht ist, führen. Gottes Wege zu sich selbst schliessen so etwas wie Entfernung von sich selbst durchaus ein. Zugänglich wird Gott aber für das andere nur dann, wenn er es nicht von seinem Wegen ausschliesst, sondern es auf seinen Wegen zu sich selbst mit sich nimmt. Das andere, das von Gott mit auf den Weg genommen wird, heisst in der Bibel seine Schöpfung, während das von seinen Wegen ausgeschlossene andere das Chaos heisst.« E. Jüngel, *Gott als Geheimnis*, Op. cit., 213. In diesem Sinne gründet sich das Kreuz und die Auferstehung Christi intrinsisch und im Grunde Gottes bei I. U. Dalferth (*Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994). Es geht um eine »intrinsische Selbstbestimmung« Gottes (*Der auferweckte Gekreuzigte*, 134). So ist das christologische Ereignis eine Selbstbestimmung des einen Gottes aller Menschen und nicht nur private Sache der Christen. » (...), daß Gott durch ihn und seinen Geist unser Heil schafft, d.h. sich in ihm und durch ihn selbst als Gott bestimmt, der auch uns als Liebe so nahekommt, daß wir ganz aus seiner Gegenwart leben und ihm als Vater unseres Herrn Jesus Christus danken können. (...) Nur im Rückgang auf diese Selbstbestimmung Gottes kann deutlich werden, wie Jesus das, was er für uns ist, für uns sein kann« (Op. cit., 135).

26. »Die Einsicht, dass Gott zur Welt gekommen und als solcher der Kommende ist, ist aber nur dann als in Gott selbstbegründete Einsicht erfasst, wenn wir Gott schon in sich selbst – und nicht erst aufgrund des Daseins der Welt – als den Kommenden verstehen. ... / Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, dass Gottes Sein das Ereignis des Zu sich-selbst- Kommens Gottes ist, .../ Gott lässt sich als Ursprung nicht hinter sich. Er kommt immer als Gott von Gott zu Gott. Gott ist sich selber Vermittlung.« E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, Op. cit., 521.

K. Barth interpretiert die Menschwerdung Christi anhand des Bildes von M. Grünewald auf dem Isenheimer Altar und veranschaulicht die Direktheit und Offenheit des Bezugs zwischen Vater und Sohn gegenüber der Isoliertheit der Jungfrau Maria und derer menschlichen Natur von diesen beiden. Die Maria bleibt außerhalb des intertrinitarischen Verhältnisses der Personen und kann dieses Verhältnis nur als Faktum akzeptieren und ehren.²⁷ Innerhalb des Subjekts werden die Naturen nach K. Barth durcheinander »bestimmt«, wobei die menschliche Natur von der göttlichen bestimmt wird und so göttliche Merkmale erhält. Bedeutet das eine prozessuale Vergöttlichung der menschlichen Natur? Was ist eine »nicht totale Vergöttlichung«, die aus der göttlichen Natur bewirkt wird? Ist sie eine sittliche Vergöttlichung der menschlichen Natur, die von der göttlichen Natur begnadigt und lobgepreist wird? K. Barth spricht²⁸ von Teilnahme und Teilhabe des menschlichen Wesens am göttlichen. Die Teilnahme und Teilhabe beruht im Subjekt²⁹ des Christus, in seiner Person, welche die menschliche Natur annimmt. Dann kann diese Teilnahme und Teilhabe nicht direkte »Mitteilung« zwischen den Naturen sein, sondern in der Person werden indirekt göttliche und menschliche Merkmale gemeinsam ausgedrückt und als Einheit »wahrgenommen«. Aber wie ist die Darstellung der göttlichen Person durch menschliche Merkmale und in diesen möglich? Würde so nicht die Vorstellung von einem Subjekt abstürzen, das die menschliche Natur durch seinen Akt annimmt und würde sich nicht somit dieses Verhältnis umkehren? Wird dann also die göttliche Person menschlich dargestellt? Kann sie dann Subjekt der menschlichen Natur sein? In manchen Ausdrücken K. Barths³⁰ sieht es

27. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II*, op. cit., 137 f.

28. »Als dem menschlichen gibt ihm der Sohn Anteil an seinem göttlichen Wesen. Als menschliches nimmt und hat es Anteil an diesem.« K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Op. cit., 78 f.

29. »Der eine Jesus Christus existiert auch in diesem Wesen. In Ihm teilt sich göttliches Wesen dem menschlichen mit, in Ihm empfängt das menschliche die Mitteilung des göttlichen.« K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, op. cit., 80. »Als das Subjekt dieser Geschichte ist er das himmlische Haupt seines irdischen Leibes, der Gemeinde, (...)« Op. cit., 81.

30. »Es besteht jene Mitteilung darin, dass in der hypostatischen Union, bzw. in der in dieser eingeschlossenen Vereinigung der beiden Naturen in Jesus Christus eine solche Aneignung, Durchleuchtung, Durchdringung – zwar nicht der göttlichen Natur durch die menschliche, wohl aber der menschlichen durch die göttliche stattfindet, dass alle Eigenschaften der göttlichen Natur Jesu Christi auch seiner menschlichen Natur zugeeignet würden. Ohne Aufhebung und ohne Alterierung seiner menschlichen Natur geschehe dies, wohl aber in der Weise, dass diese

so aus, dass sich die Teilnahme und Teilhabe direkt und spekulativ zwischen den Naturen abspielt. Die möglicherweise daraus ableitbare Vorstellung, dass die menschliche Natur als Subjekt für die göttlichen Eigenschaften fungiert, lehnt er jedoch ab³¹. Eine direkte und unmittelbare Mitteilung zwischen den Naturen wäre ein Rückfall in eine Wesensontologie, welche das Ereignis der Menschwerdung Gottes beseitigen würde. Es handelte sich um den Versuch einer ontologischen Angleichung zwischen menschlicher und göttlicher Natur. In anderer Textstelle³² begründet K. Barth diese Mitteilung, die auch »Bestimmung« oder »Konfrontation« genannt wird, durch den Verweis auf das Subjekt des Christus – namentlich auf dessen Gnade. Also findet die Mitteilung nicht direkt und unmittelbar zwischen den Naturen statt. Nur das Subjekt als spekulativer und tragender Grund kann in der Perspektive einer solchen Christologie der Boden der gemeinsamen Darstellung der Naturen sein, die als Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Natur erscheint, sofern sie im Ganzen teilnimmt.

§6. Die Hegelsche Christologie H. Künigs

Eine zeitgenössische, besonders umfangreiche historisch-systematische Analyse der Christologie bietet aus der Sicht der katholischen Theologie H. Künig in seinem Werk *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg 1970). Als Titel firmiert ein Ausdruck aus der *Phänomenologie* Hegels. Dabei handelt es sich um eine positive christologische Deutung Hegels, die eine historisch-systematische Gründlichkeit aufweist, wie man sie in der einschlägigen

über ihre Menschlichkeit hinaus diesen Zuwachs erfahre: dass sie als menschliche Natur auch noch alle Merkmale der Gottheit bekomme und habe, als menschliche Natur der Majestät Gottes direkt und unmittelbar teilhaftig werde und sei: in ihrer Geschöpflichkeit auch jeglicher Vollkommenheit des ungeschaffenen Wesens der Schöpfers.« Op. cit., 84.

31. Op. cit., 84.

32. »Da ist also seine Bestimmung durch Gottes erwählende Gnade wie seine erste, so auch seine letzte, seine ausschließliche und gänzliche Bestimmung. Es ist menschliches Wesen, aber nun eben wirksam konfrontiert mit dem göttlichen, allein in dem Charakter, der ihm dadurch verliehen ist, dass es also, ohne selbst göttlich zu werden, in und mit Gott existierendes und also von Gott angeeignetes, disponiertes, geheiligtes und regiertes menschliches Wesen ist. Eben dies ist die Erhöhung, die dem menschlichen Wesen in dem einen Jesus Christus widerfahren ist.« Op. cit., 97.

Literatur nur selten antrifft. Die altkirchliche Christologie der Zwei-Naturen-Lehre wird nach Küng – im Gegensatz zu einer Werden-Metaphysik – als Sein-Metaphysik bezeichnet.³³ So werde die altkirchliche Christologie in einem spekulativen Dogma ausgeschöpft, das dem heutigen Menschen nicht ausreichte. Nach Künigs Auffassung wird bei Hegel die Differenz zwischen Gott und dem Menschen nicht durch die Gnade überbrückt, sondern durch das Wesen und die spekulative Einheit Gottes selbst. Dieses Ereignis ist doch Ausdruck einer griechischen und nicht jüdischchristlichen Auffassung (S. 512). Dennoch wird ein Monismus abgelehnt, und die verschiedenen Gott und dem Menschen zugewiesenen Charaktere erhalten (S. 520). Küng meint, dass die gesamte Christologie der Hegel'schen nahe steht, welche die Einheit in Christus zweier verschiedenen Wesen, göttlichen und menschlichen, vollbringt (S. 523). Die Christologie Hegels präsentiert die herkömmliche kirchliche Christologie, die den Austritt Gottes aus sich selber, seinen Gang zur Welt und zum Menschen, sein Leiden, sein Werden in diesen Ereignissen, deren Versammeltwerden unter dem Subjekt Christi und Sein-zusich- Wiederkommen enthält. Gott ist Einheit, die aus sich in ihre Differenzen heraustritt und sich aus diesen wieder zu sich versammelt (S. 524). Hegels Gott kommt zu sich durch den Menschen. Er kann alle Widersprüche in sich aufheben und vereinigen und sich diesen gegenüber korrigieren und beweisen. In seinem Heraustreten und in seinem Tod zeigt er, was er in seiner Tiefe ist. Wahrer Gott ist dieser, der in Einheit unendlich und endlich, Gott und Mensch ist (S. 526). So kann die Christologie heute nicht hinter Hegels geistlichem und gedanklichem Angebot zurückbleiben (S. 557). Ein Sprung über Hegel kann aber nicht ausgeschlossen werden (S. 562). Das ist eigentlich heute eine wichtige Aufgabe der Christologie und der Theologie. In seinem letzten Buch *Jesus*, (München 2012) orientiert sich H. Küng jedoch an der geschichtlichen lebendigen Existenz Jesu von Nazareth, wie sie uns aus den biblischen Zeugnissen entgegentritt. Gerade hier erhebt sich immer die Frage, ob dieser Jesus Gott ist. Ein solcher Entschluss kann weder eine Sache der historischen Forschung noch eine Sache der blinden Selbstaufhebung des Menschen im geglaubten göttlichen Subjekt Jesu Christi sein. Die Antwort auf diese Frage kann nicht Verifikation des Subjekts Gottes oder Jesu sein, sondern quasi konsequent hegelsch gedacht soll sie

33. H. KÜNG, op. cit., 564-565, 637.

Darstellung Gottes im außergöttlichen Horizont der menschlicher Freiheit sein, in dem Gott sich nicht verifizieren kann. Kann sich also Gott von der sterblichen und sogar toten menschlichen Natur her darstellen? Eine solche theologische Reflexion weist über die Hegelsche Christologie hinaus.

§7. *Die Hegelsche Christologie E. Jüngels als Transformation der dialektischen zu einer phänomenologischen und hermeneutischen Theologie*

E. Jünger entfaltet in seinem Werk *Gott als Geheimnis der Welt* (6. Aufl., Tübingen 1992) eine auf Hegel aufbauende Theologie, in deren Rahmen er auch eine moderne Theologie anbietet. Gott und sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen sind ein »positives Geheimnis«,³⁴ demgegenüber die Rede von Gott und der Logos des Menschen über Gott aufgrund des von Gott selbst gestifteten Verhältnisses mit dem Menschen gerechtfertigt sind. Diesen Sinn drückt der paulinische Spruch »Γνωόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ« (Gal. 4,9) aus. Der Mensch, sein Logos und seine Rede von Gott sind schon in Gott und in dessen dialektischer Bewegung enthalten und gerechtfertigt. Der menschliche Logos erzählt über ein gewordenes und positives Ereignis; er versucht gerade nicht, mithilfe seiner Vernunft und seiner Rede Gott zu erreichen und zu begreifen. Gott wird zum Menschen als einem seiner Momente, nimmt das menschliche Wesen in sich auf und kommt wieder zu sich, zu seinem dialektisch und selbstkritisch bewiesenen und korrigierten Subjekt zurück. Aufgrund dieses gewordenen dialektischen Zirkels und der Tatsache der Assumptio des Menschen in Gott dürfen der Mensch und seine Theologie von Gott und dessen Menschwerdung wie von einem analogen Gleichnis in einer erzählenden Theologie quasi phänomenologisch und hermeneutisch sprechen. So treten der Mensch und sein Logos nicht über ihre Grenze über.¹² Die Welt und der Mensch gehören als »positives Geheimnis« nunmehr Gott und nicht sich selber an, insofern nämlich als Gott erst aus sich herausgetreten, zur Welt und zum Menschen gekommen und daher wieder zu sich selbst zurückgekehrt ist. Gott hat sich im Tode befunden, der einen Moment Gottes als Subjekts ausgemacht hat, das er ewig in sich tragen wird. Die Theologie kann

34. Und zwar auf den Seiten 218 ff., 310 ff., 341 ff., 519 ff.. Insofern unterscheidet sich E. Jünger explizit von R. Bultmann und dessen negativem Absoluten. Siehe ebenda, S. 395 und: E. Jünger, M. Trowitzsch, *Provozierendes Denken*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 23, Göttingen 1984, S. 69.

nicht »remoto deo« anfangen, sondern mit dem schon gewordenen Gotte, mit seiner Menschwerdung, mit seinem Tode, mit seiner Auferstehung und seiner Rückkehr zu sich selbst. Alle diese Momente und Ereignisse sind schon Momente Gottes. Der Austausch zwischen menschlichen und göttlichen Eigenschaften (*Communicatio idiomatum*) vollzieht sich unter der Einheit der Person Christi; so hat übrigens auch Luther diesen Vollzug aufgefasst. Dieses Werden Gottes ist seine Bewegung außer und zu sich, sein Beweis, der dialektisch-selbstkritisch ausgeführt wird. Im Rahmen dieses Verständnisses ist selbst der Atheismus bzw. die Gottlosigkeit ein kritischer Moment Gottes, den er zu durchlaufen hat. Dieser Gang macht die wesentliche Tiefe Gottes aus, dessen Wesen. Das Nihil und der Tod wesen in Gott als dessen Momente, durch die er zu sich als Sieger und als bestimmter gewordenes Subjekt kommt. Durch diese dialektisch-selbstkritische Korrektur dem Tod gegenüber wird Gott konkreter und lebendiger, dessen Beweis umso überzeugender ist, weil er diesen Negationen gegenüber eine bestimmte Antwort gegeben, eine bestimmte Gestalt angenommen hat. Diese dialektisch-selbstkritische Vermittlung vollzieht sich darüber hinaus im die göttlichen Personen umspannenden Bezugssystem und stellt solcherart das *Homousion* dar. Die durch Negationen und Widersprüche erfolgende Bewegung Gottes zu sich selbst bestimmt und stellt sein Wesen dar. - Gott mag in seinem Werden dem Menschen näher sein als der Mensch sich selber nahe zu sein vermag.³⁵ Gott ist das positive Geheimnis der Welt und des Menschen. Der Mensch ist schon in Gottes Werden, in Gottes Subjekt als ein Moment mitenthalten und aufgehoben. Gott kommt von sich selber und nicht vom Menschen zu sich.³⁶

b. Der einzigartige Versuch J. Moltmanns zu einer nicht Hegelschen Christologie

§8. Die Trinität als Horizont der menschlichen Geschichte

Auf eine verschiedenartige Christologie legt es J. Moltmann in seinem Werk *Der gekreuzigte Gott* (München 1976) an. Er schlägt eine intertrinitarische

35. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, op. cit., 536.

36. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, op. cit., 526-527: »Gott ist sich selber Ziel. Und nur insofern er sich selber Ziel ist, zielt er auch auf das zu schaffende Sein, die Schöpfung. Gott ist sich keineswegs erst insofern Ziel, als er auf den Menschen zielt. (...), gerade in diesem ewig vom

Christologie vor und bezieht eindeutig Stellung gegen eine modalistische Stellvertreterchristologie, die auf einen Monotheismus und Pantheismus hinausläuft (S. 254). Wenn die Verkörperung Christi ein intertrinitarisches Ereignis ist, öffnet dann diese zu dem Menschen und der Mensch orientiert sich zu dem persönlichen trinitarischen Gott. Das Werden Gottes, d. h. seine Trinität, ist Horizont der menschlichen Geschichte, und nicht umgekehrt die menschliche Geschichte Ort des sich manifestierenden Gottes (S. 204). Das trinitarische Werden öffnet sich so gegenüber dem Menschen als eschatologische Geschichte des Menschen (S. 254). So kann eine doxologische Sohn-Christologie gegen eine vermittelnde und modalistische soteriologische Christologie in Anschlag gebracht werden (S. 254).

J. Moltmann wendet sich gegen eine Jesulogie, die aus dem Menschen Jesus ein moralisches Musterbild für die Menschheit ableitet, gegen eine Christologie, die den Gehorsam³⁷ Christi gegenüber dem Vater als entscheidend ansieht, sowie gegen die Zwei-Naturen-Lehre (S. 191) der alten Kirche, die Gottes Leiden nur auf seine menschliche Natur einschränkt und letztendlich das Kreuz der axiomatisch geltenden metaphysischen Apathie Gottes wegen von der Gottheit entledigt (S. 231). Das Zentrum der göttlichen Person Christi ist seine göttliche Natur, die sich als Person hypostatisch zeigt, während die menschliche Natur in der Hypostase Christi unhypostatisch angenommen ist, so dass jene nicht zu leiden vermag (S. 218 f.). Das Leiden und der Tod des Menschen, die eklatante Ungerechtigkeit dieser Welt versetzt nach Moltmann Gott in eine unlösbare Theodizee und führt zu einer Revolte des Menschen gegen Gott. Gott ist in der platonisch geprägten, herrschenden Metaphysik ein erhabenes, seliges und außerweltliches Wesen, das den Protest des Theismus und Atheismus herausfordert. Der Deus absconditus ist nicht der Deus revelatus. Das Leben und Leiden Christi kann nicht mittels der statischen Naturen der Zwei-Naturen-Lehre, sondern personalistisch in der Person Christi und, damit einhergehend, intertrinitarisch verstanden werden.³⁸ Indem die göttliche Natur in der Person

Gott kommenden Sohn Gottes zielt Gott auf den zeitlich von Gott kommenden Menschen. (...) Der Satz *Gott kommt zu Gott* kann ohne den Satz *Gott kommt von Gott* nicht als wahr behauptet werden«.

37. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, op. cit., 185. Das ist der Fall bei K. Barth und I. U. Dalferth, wie wir gesehen haben. Ebenso bei J. Schelling.

38. »Die Zwei-Naturen-Lehre muss das Kreuzesgeschehen statisch als Wechselbeziehung

Christi das personbildende Zentrum ist, muss der Grund und das Zentrum der Göttlichkeit Christi am Kreuz ebenso gelitten haben und gestorben sein (S. 222). Das Leiden, das Kreuz und der Tod Christi sind Ereignisse nicht allein der menschlichen Natur, sondern der ganzen, seine göttliche Natur umfassenden Person Christi und demzufolge zugleich Voraussetzungen für die Konstituierung sämtlicher Personen der Trinität, die in ihrer totalen Verlassenheit und Trennung nichtsdestotrotz in Hingabe, Innigkeit und Liebe fortleben, ihr persönliches Sein solcherart konstituierend und beweisend.³⁹ Daher werden alle verlassenen und in der Sterblichkeit und Ungerechtigkeit leidenden Menschen in Gott aufgenommen, wodurch sie in die Lage versetzt werden, am intertrinitarischen Leben teilzunehmen.⁴⁰ So ist das Menschliche nicht der äußerliche Ort

zwischen zwei qualitativ verschiedenen Naturen verstehen, der leidensunfähigen göttlichen und der leidensfähigen menschlichen Natur. Wir haben hier das Kreuzesgeschehen als trinitarisches Beziehungsgeschehen zwischen Personen interpretiert, in welchem diese Personen sich in ihrem Verhältnis zueinander konstituieren. Wir haben damit im Kreuzesgeschehen nicht nur eine Person der Trinität leiden gesehen, als wäre die Trinität vorher in sich selbst, in der göttlichen Natur vorhanden. Wir haben also den Tod Jesu nicht als ein gottmenschliches Geschehen interpretiert, sondern als ein trinitarisches Ereignis zwischen dem Sohn und dem Vater. In der Beziehung zu seinem Vater steht nicht die Göttlichkeit und die Menschlichkeit Christi und ihr Verhältnis zueinander in Frage, sondern der ganzheitliche personale Aspekt der Sohnschaft Jesu. Dieser Ansatzpunkt ist gegenüber der Tradition neu. Er überwindet die Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, sowie zwischen der Natur Gottes und seiner inneren Dreieinigkeit. «J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Op. cit., 232.

39. »D. h. Gott liebt nicht nur, wie er auch zürnt, erwählt und verwirft. Er *ist* Liebe, d. h. er existiert in Liebe. Er konstituiert seine Existenz im Geschehen dieser Liebe. Er existiert als Liebe im Kreuzesgeschehen. In alten systematischen Begriffen lässt sich darum wohl im Blick auf die Willensgemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Kreuz auch von einer Wesensgemeinschaft, von einer Homousie, sprechen. Nur enthält die Einheit nicht nur Wesensgleichheit, sondern die ganze und volle Differenz und Ungleichheit des Kreuzesgeschehens in sich. Im Kreuz sind Vater und Sohn in der Verlassenheit aufs tiefste getrennt und zugleich in der Hingabe aus innigste eins. Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig machen wird, da auch ihr Totsein sie nicht von jenem Geschehen des Kreuzes ausschließen kann, sondern der Tod in Gott auch sie einschließt.«J. MOLTSMANN, op. cit., 231.

40. »Nur wenn alles Unheil, die Gottverlassenheit, der absolute Tod, der unendliche Fluch der Verdammnis und das Versinken im Nichts in Gott selbst ist, ist die Gemeinschaft mit diesem Gott das ewige Heil, die unendliche Freude, die unzerstörbare Erwählung und das göttliche Leben. Die >Entzweiung< in Gott muss den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten. In ihr muss man die Verstoßung, den Fluch und das endgültige Nichts selbst erkennen. Zwischen dem Vater und dem Sohn steht das Kreuz in seiner ganzen Härte der Verlassenheit. Bezeichnet

einer Theodizee, sondern ins göttliche Leben intertrinitarisch aufgenommen. Es handelt sich nicht um einen Tod Gottes, sondern um den Tod in Gott, in der Person des Sohnes und des Vaters als schmerzliches Mitleiden an der Verlassenheit und am Tode seines Sohnes. Der Tod und die Verlassenheit sind entscheidende Momente der Personenkonstituierung, des inneren Gotteskerns und nicht Merkmal der menschlichen Natur Christi, die von der göttlichen unterschieden ist.

Das intertrinitarische Geschehen beruht bei J. Moltmann allerdings ebenso auf dem vermittelten primären Ereignis des Todes der menschlichen Natur der Person Christi (als Subjekts seiner Naturen), das dann durch die Person des Sohnes in der Trinität in eine tiefere Ebene vermittelt wird. Der Tod der Person des Sohnes hat seinen Grund im Aufnehmen des Todes der menschlichen Natur durch die Person als Subjekt. Ohne den Tod der menschlichen Natur und ohne den Tod der Person Jesu als Subjekts dieser Natur könnte dieser Tod nach wie vor nicht zwischen den Personen des Vaters und des Sohnes vermittelt werden. Die Betonung des Todes der Person Christi, der auch intertrinitarisch vermittelt wird, beruht auf einer exakten Vorstellung vom Subjekt seiner Natur. Der Tod des Vaters als schmerzliches Mit-Erleiden des Todes seines Sohnes aus Liebe ist ein vermittelter Tod, eine Vermittlung des Todes des Subjekts der menschlichen Natur der Person Christi. Die Vorstellung von einem Subjekt von Prädikaten ändert sich nicht bei dem Fall der Person von Christus und ihrer toten menschlichen Natur, sondern demonstriert sich exakt. Der Sohn ist das Subjekt des Todes der menschlichen Natur, das als ein solches Subjekt stirbt. J. Moltmann versetzt den Ort der Vermittlung und der Korrektur und den Grund des Beweisens Gottes aus der vermeintlichen Beziehung der zwei Naturen in der Person Christi tiefer in den Bezug der Person von Christus zu den anderen Personen der Trinität. Das Leiden und der Tod des Menschen werden im trinitarischen Leben getragen und gerechtfertigt, und gerade das gründet die Rechtfertigung und Hoffnung des Menschen.

man das innere trinitarische Leben Gottes als >die Geschichte Gottes< (Hegel), so hat diese Geschichte Gottes den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich. >Nemo contra Deum nisi Deus ipse<<J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, op. cit., 233.

III Abschliessende Reflexion

Die entscheidende Frage der Theologie ist nicht, ob Gott als Subjekt den Tod in sich aufheben kann und sich korrigiert, sondern gerade umgekehrt, ob nämlich Gott im und vom Tode, im und von dem Fehl Gottes inmitten des Todes als transparent entspringende und nicht sich zirkulär verifizierende Wahrheit theogonisch geboren wird und aufersteht. Die Frage ist somit nicht, ob das den Tod vermittelnde Subjekt des Sohnes als solches mit den anderen Personen ein vermittelndes Verhältnis einzugehen vermag, sondern ob die sterbliche menschliche Natur am intertrinitarischen Leben genauso wie die göttliche teilnimmt; ob alles, was der Sohn von seiner göttlichen Natur intertrinitarisch und außertrinitarisch darstellt, auch von seiner menschlichen sterblichen und dann auferstandenen Natur dargestellt wird! Die Übertragung und Annahme des Todes in sämtlichen göttlichen Personen-Subjekten und ihre darauf folgende vermittelnde Selbstkritik und Selbstkorrektur sind nur eine wesensontologische und metaphysische Konstitution Gottes. Das wunderbare Heilige der christlichen Religion ist die Rettung,⁴¹ die Auferstehung und Darstellung Gottes aus dem Tode nicht seine dialektische und nichtsdestoweniger machtvolle Korrektur, Verifikation und Rechtfertigung. Gott erscheint nicht einfach innerhalb der Geschichte und der Welt, wirkt nicht nur als Gott innerweltlich und geschichtlich, nimmt nicht einfach das Menschliche in sich auf und vermittelt sich nicht und kommt nach dieser Vermittlung nicht zu sich, sondern die Welt, die Geschichte und der sterbliche und sogar tote Mensch wirken in-

41. So kritisiert Fr. Nietzsche aus seiner Sicht das Mitleiden, welches das Sein beider Mitleidenden korrigiert, vermittelt und abstrahiert und nicht immanentes Entspringen eines neuen Lebens aus dem Tode des zu Rettenden ist. Das eigentliche Lieben schafft neues Leben für den Leidenden und den Mitleidenden gerade an der Stelle des Todes. »Und thut dir ein Freund Übles, so sprich: >ich vergebe dir, was du mir thatest; dass du es aber dir thatest, – wie könnte ich das vergeben<! Also redet alle große Liebe: die überwindet auch noch Vergebung und Mitleiden. (...) Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist! Also sprach der Teufel einst zu mir: >auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu dem Menschen<. Und jüngst hörte ich ihn dieses Wort sagen: >Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben<. (...) Merket aber auch dieses Wort: alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch – schaffen! >Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir< – so geht die Rede allen Schaffenden.«FR. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, Colli u. Montinari Hg., München 2004 (9. Aufl.), 115 f.

nerhalb des Gottessohnes und präsentieren ihn außertrinitarisch und innertrinitarisch, und dies ist ein qualitativer Unterschied, eine ganz andere Sache, welche nicht mehr der Substanz- und Subjekt-Lehre der abendländischen Metaphysik folgt und eigentlich eine nicht hegelsche Christologie inspirieren kann.