

DIE CHRISTOLOGISCHE ENTDECKUNG DES HUMANUM

Von Alois Grillmeier, Frankfurt-Main*

Mit hohen Worten lobt Ludwig Feuerbach die christliche Lehre von der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes. Dadurch erweise sich das Christentum als die beste und reifste Religion. Menschheit und Gottheit seien eng wie nie zuvor in der Geschichte des religiösen Verhaltens zusammengebracht. Denn das Menschliche ist *in* das Göttliche hineingestellt. In der Botschaft von der Inkarnation sind nicht nur die Eigenschaften der menschlichen Gattung eingefangen, sondern die menschliche Existenz überhaupt¹. In seiner 29. Vorlesung über das Wesen der Religion greift er das altchristliche Wort vom Gott-Menschen Jesus Christus auf. In ihm zeige es sich augenfällig, „daß das göttliche Wesen ein nicht vom Menschen unterschiedenes Wesen ist“². „Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist?“³. „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen“⁴. Feuerbach übernimmt also – soviel ist uns klar – das Wort, nicht aber das christliche Verständnis vom Gott-Menschen. Gott und Mensch, das Divinum und das Humanum fallen zusammen. Der Mensch entdeckt sich selbst als Gott. Könnte Feuerbach solche Worte noch schreiben nach den Erfahrungen des Menschen mit sich in unserem Jahrhundert? Der Mensch von heute trägt die Selbstbezeichnung und Selbstdeutung als Gott-Mensch nicht mehr. Sie wäre für ihn eine Lüge. Im echt christlichen Sinn genommen wäre dieses Wort auch für Feuerbach nicht mitvollziehbar. Denn der Glaube an die wahre Gottheit Jesu Christi, ja an den transzendenten Gott überhaupt, ist für ihn „die Mazeration, die Mortifikation, die Selbstentfleischung, die Selbstentleibung“ des Menschen durch Gott, wie er in der 28. Vorlesung über das Wesen der Religion sagt⁵. Wirkt vielleicht heimlich Feuerbach nach, wenn heute auch von katholischen Theologen der Verdacht geäußert wird, daß in der kirchlichen Lehre vom Gott-Menschentum Christi und von der Personeneinheit von Gott und Mensch in ihm das *Humanum* zu

* Dieser Beitrag wurde im Rahmen der Festakademie zur 500 Jahr-Feier der Johannes Gutenberg-Universität am 21. Mai 1977 gehalten. Für die Drucklegung wurde er überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

¹ H.-J. BRAUN, *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1972) S. 99.

² L. FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion nebst Zusätzen und Anmerkungen*, 29. Vorl.: *Gesammelte Werke* hrsg. v. W. SCHUFFENHAUER VI (Berlin 1967) S. 303.

³ DERS., *Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. W. SCHUFFENHAUER I (Berlin 1956) 61 f., zitiert bei H.-J. BRAUN, S. 99.

⁴ DERS., *Das Wesen des Christentums*, S. 51, zitiert bei H.-J. BRAUN, a.a.O.

⁵ L. FEUERBACH, *Vorlesungen* (ob. Anm. 2): 28. Vorl.: *Gesammelte Werke* VI, S. 288.

kurz komme? Man sieht den wahren und konkreten Menschen Jesus von Nazareth durch den kirchlichen Glauben allzu leicht in den „Schatten des Gottessohnes“ gestellt und durch die Lehre von der einen göttlichen Hypostase im Gott-Menschentum Jesu Christi das Menschsein gerade um seine letzte Vollendung gebracht, „Person“ zu sein. Mag solchen Befürchtungen auch eine ungenügende Interpretation der Überlieferung zugrundeliegen, so sprechen sie doch die berechtigte Mahnung aus, im theologischen Christusbild das Humanum neu sichtbar zu machen und so dem verunsicherten Menschen der Gegenwart geistige Hilfe zu gewähren.

Zwei Fragen seien in aller Kürze skizziert und ebenso skizzenhaft beantwortet:

1. War die Entfaltung der kirchlich-konziliaren Christologie eine Verhüllung oder eine Entdeckung des Humanum in Jesus Christus selber?
2. Sagt uns der recht verstandene Glaube an die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus auch etwas über unser Menschsein heute in Kirche und Welt?

I

Verhüllung oder Entdeckung des *Humanum* in Jesus Christus?

Was ist der „Mensch“ im „Gott-Menschen“ Jesus Christus, wenn wir diese heute viele schockierende Formel zugrundelegen dürfen? Hören wir einen ersten Protest gegen das Menschsein Jesu. Er wurde in vielen Variationen durch die „vielgestaltige Gnosis“ eingebracht: Die Menschwerdung in Christus ist ein Scheingeschehen, das ebenso rückgängig gemacht werden muß, wie das Menschsein überhaupt. Der „Mensch“ ist ja das Ergebnis eines Falles, der die sündigen Seelen aus dem oberen Reich zur Strafe in die Materie gebannt hat. Christus, der Erlöser, nimmt zum Schein einen Leib an, um den gefangenen Lichtfunken zu befreien und ins göttliche Pleroma heimzuführen⁶. Die Leiblichkeit Christi und aller Menschen bleibt zurück wie eine ausgeglühte Raketenstufe und läßt nur den Geist nach oben entschweben. Die Frühkirche hatte eine erste Chance – im Rahmen des biblischen Schöpfungsglaubens – für das wahre Menschentum Christi und die Wahrheit unseres Menschseins einzutreten. Ihre Antwort steht im Credo: „auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er, der Mensch Jesus, sitzt zur Rechten Gottes des

⁶ Dabei ist zwischen den einzelnen gnostischen Systemen zu differenzieren. Obige Aussagen gelten für jene Systeme, in denen ein „vorzeitlicher Fall“ angenommen wird, der rückgängig gemacht werden mußte, ferner eine Entstehung der Schöpfung aus dem Fall und deren Auslieferung an böse Mächte, überhaupt ein Dualismus, der auf dem Widerstreit zweier Prinzipien beruht. Akosmische und leibfeindliche Haltungen gehen dabei zusammen. Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker“ Basilides*: ZNW 68 (1977) 67–92, wo gezeigt wird, daß Basilides nicht als Vertreter der eben skizzierten Anschauungen zu betrachten ist.

Allmächtigen“. Die Antwort lautet: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches!“

Ohne Zweifel: der Glaube an die Menschwerdung, Passion und Auferstehung Jesu Christi steht am Anfang der neuen Geschichte des Humanum⁷. Er ist ein Glaube auch an unser wahres Menschsein. Er wurde mehr und mehr ausgedeutet, vor allem in der Lehre von der Erlösung, die sich auf die neu gegebene Spannungseinheit von Gott und Fleisch aufbaute.

1. Ein Christusbild in Hell-Dunkel

Die ungeheure Anstrengung der Kirche im Kampf gegen die Gnosis erzeugte ein Christusbild in Hell-Dunkel, gezeichnet in extremen Linienführungen: Gott und das Fleisch, das Unsterbliche und das Sterbliche, das Ewige und das Vergängliche, das Höchste und das Niedrigste in Christus wurden scharf herausgearbeitet. Je unmittelbarer diese beiden Pole, Gottheit und Fleisch in Jesus in Spannung zueinander gebracht werden durften, um so eindeutiger war die Rettung des Menschen demonstriert. Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit schenken sich unvermittelt dem Sterblichen und Vergänglichen im Menschen. Daß in Jesus Christus Gott und Fleisch, oder Logos und Sarx untrennbar geeint sind, war vom 2. Jahrhundert an, besonders aber für die Väter wie Irenäus und Athanasius der beglückende Inhalt der Erlösungsbotschaft. Leben und Unvergänglichkeit des Fleisches waren garantiert, weil die unendliche Lebenskraft des Logos dem Fleische zuteil wurde. Eine große Versuchung lag darin, Christus nur von diesen beiden Polen her zu sehen: diese nämlich, daß ein endlich-geschaffenes Geistprinzip in Christus eigentlich nicht mehr nötig war. Wenn das göttliche Logos-Prinzip als ganzes, wie Justin sich ausdrückt, in Christus einwohnte, wie konnte daneben eine geschaffene, endliche Lebenskraft noch Platz finden? Warum noch eine schwache Kerze anzünden, wenn die göttliche Logos-Sonne scheint? Eine solche Deutung Christi stellte sich dort am leichtesten ein, wo das Wort „Logos“ von der stoischen Logos- und Pneuma-Lehre her interpretiert oder verstanden wurde. Sie kündigte sich zuerst nur leise an, ohne reflektiert zu sein. Die Reflexion auf die Annahme oder Verneinung einer menschlichen Seele in Christus setzte aber ein, als der große Alexandriner Origenes zum energischen Verteidiger dieser menschlichen Seele Christi wurde.⁸

⁷ Das Christentum trat in der Begegnung mit dem Griechentum (und Römertum) von Anfang an in Konkurrenz zum Humanismus der zeitgenössischen Philosophie des Mittelplatonismus und der Stoa. „Danach ist der Mensch seinem Wesen nach Geist, nur muß dieses Wesen durch eine individuelle Bildung und Erziehung sowie durch eine Formung der Gemeinschaft, die dem Geist gemäß sind, einen Prozeß der Gestaltwerdung durchmachen“ (W.-D. HAUSCHILD, a.a.O. S. 83). So wie der Mittelplatonismus allerdings diese Paideia verstand, war kein Platz darin für die christliche Botschaft von einer neuen, alles zusammenfassenden Mitteilung des göttlichen Logos in der Menschwerdung Christi. Die den eigentlich christlichen Humanismus begründende *novitas* wurde als Abfall vom platonischen Ideal empfunden. Vgl. H. DÖRRIE, *Logos-Religion? oder Nous-Theologie?*: Kephalaion. Festschrift für Cornelia J. de Vogel (Assen 1976) S. 124.

⁸ Freilich wäre hier die ältere alexandrinische Christologie noch miteinzubeziehen, die noch vieler

2. Christus im gestuften Weltbild

Origenes dachte nicht von stoischer Pneuma-Lehre her, sondern vom Platonismus und seiner betonten Unterscheidung von Seele und Leib aus. In seiner Lehre von der Menschwerdung des Logos bekam erstere einen hohen Stellenwert dadurch, daß die Inkarnation in das platonische Weltbild eingeordnet wurde. Origenes hatte wohl das Wort der Diotima im *Symposion* Platons im Ohr: Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, d. h. die Gottheit, das Göttliche, in seiner Reinheit genommen, verkehrt mit dem Menschen nicht⁹. Angewandt auf Jesus Christus besagte dies, daß der göttliche Logos zu seiner Sarx hin nur vermittelt werden konnte durch die Seele. Mediante anima, durch die Vermittlung der Seele, wurde ein berühmtes Stichwort der Christologie des Origenes¹⁰. Die Person Jesu war hier nach platonischem Stufendenken gedeutet: Der oberste Gott → der göttliche Logos → die Seele → das Fleisch Christi. Immerhin: die menschliche Geistigkeit Christi war beachtet, ja sogar gerade in ihrer geistigen Aktivität. Denn in Erkenntnis und Liebe dieser, schon in Präexistenz zur Menschwerdung existierenden Seele zum göttlichen Logos sah Origenes die Garantie dafür, daß diese Verbindung nicht mehr zerbrechen werde. Die Einzigartigkeit dieser Seele lag gerade darin, daß sie in ihrer Präexistenz den Fall der übrigen Seelen in die Materie nicht mitgemacht hatte und darum in der Fleischwerdung auch zur Rettung der gefallen Seelen und des Leibes werden konnte. Wir erkennen Nachwirkungen der Gnosis, wenngleich diese durch den Glauben an die Auferstehung bei Origenes stark korrigiert worden ist.

3. Der Protest

Bald nach dem Tod des Origenes (253) meldete sich mehr und mehr Protest gegen sein Christusbild an. Die Bedenken, vorgetragen zu Antiochien, genährt zu Alexandrien, lauteten: Ist Jesus ein Mensch aus Leib und Seele, dann ist er ein „bloßer Mensch“ (ψιλὸς ἄνθρωπος). Er ist nicht mehr der wahre Gott im Fleisch. Dann haben wir eine Zweiheit in ihm: dort den Gott, hier den Menschen Jesus. Die beglückende Botschaft von der belebenden Symbiose von Logos und Fleisch, die ungehinderte Verbindung von Unsterblichkeit und Sterblichkeit ist drangegeben. Eusebius, der große Kirchenhistoriker und Bischof von Cäsarea, formulierte nach dem Konzil von Nicäa (325) diese Bedenken in eigener Weise gegenüber seinem Mitsynodalen Marcell von Ancyra: Wenn du Christus als einen Menschen aus Leib und Seele betrachtest,

Forschungsarbeit bedarf. Die genannte Untersuchung von W.-D. HAUSCHILD (Anm. 6) ist dabei zu beachten.

⁹ PLATON, *Symposion* 203A.

¹⁰ Zur Christologie des Origenes vgl. *Peri Archon* II, 6, 3–5: H. GÜRGEMANNS-H. KARPP, *Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien: Texte z. Forschung* 24 (Darmstadt 1976) 361–369; siehe auch A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (London–Oxford 1975) S. 138–148.

dann ist seine Transzendenz und Übermenschlichkeit dahin, mag auch die Gottheit ihm einwohnen. Er ist dann ein „gewöhnlicher“ Mensch. Man weiß heute, wie stark diese Christusdeutung im vorderen Orient vertreten war. Selbst der große Athanasius von Alexandrien war darin befangen¹¹.

Apolinarius von Laodicea brachte sie ins System und in die Krise¹². Das göttliche Logosprinzip nimmt in Jesus den Platz der Seele ein, sei es nur der höheren Geistseele oder auch der niederen Seele. Das ergab ein eindrucksvolles Christusbild. Jesus strahlt, wie ein Schüler des Apolinarius sagt, sichtbar göttliche Energien aus¹³. Die erlösende Kraft der Logosgegenwart konnte in der leiblichen Wirklichkeit Christi direkt erfahren werden. Die Rettung der Menschheit war gesichert. Denn in Christus fallen die sittlichen Entscheidungen, die seinen Gehorsam vor Gott ausweisen, nicht durch ein fehlbares, der Versuchung und dem Fall ausgesetztes menschliches Geistprinzip, sondern durch die göttliche Logosnatur, den „unbesiegligen Geist“. In Jesus leben Irrtumslosigkeit, Unfehlbarkeit, Unsündlichkeit. Und weil sein Logos mit dem Fleische wesenhaft verbunden ist, gibt es eben den „Gott vollkommen gehorsamen neuen Adam“¹⁴.

Dieses Christusbild zeugte eine verhängnisvolle Formel: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, d. h. „die eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos“. Gewiß war damit keine Vermischung von Gottheit und Sarx zu einer dritten Wirklichkeit gemeint. Doch besagte dies eine vitale, physische Symbiose der göttlichen Logoskraft mit dem menschlichen Fleische. „Christus“ war nach Analogie der menschlichen Leib-Seele-Einheit begriffen als Symbiose aus göttlichem Prinzip und materieller Wirklichkeit. So war er das Urbild des „Menschen“, eine den Menschen urbildlich und vorbildlich darstellende Synthese, eine *σύνθεσις ἀνθρωποειδής*¹⁵. Das Wesentliche am Menschen, der Geist, war durch die Gottheit „übersetzt“. Obwohl diese Lehre im Jahre 381 auf dem Konzil von Konstantinopel verurteilt wurde, entfaltete sie doch noch Jahrhunderte lang heimlich oder offen ihre Virulenz, dies vor allem dadurch, daß es durch Täuschungen gelungen war, die Autorität Cyrills von Alexan-

¹¹ Der Kürze halber sei auf das zuletzt genannte Werk verwiesen: S. 153–166, die Zeit zwischen Origenes und dem frühen Schrifttum des 4. Jhs.; S. 167–190 zu Eusebios; S. 308–328 zu Athanasius.

¹² EBD. S. 328–340.

¹³ PSEUDATHANASIOS, *Dial. IV de s. Trin.* (PG 28, 1264, 37–39); CHR. BIZER, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aëtios* (Bonn 1970), S. 332–333, 37–39; Ἀπολ. Σῶμα μεμορφωμένον, ταῖς θεϊκαῖς καταλαμπόμενον ἐνεργείαις.

¹⁴ All die genannten Einzelzüge apolinaristischer Verkümmern des Menschentums Christi lassen sich in dem (natürlich polemischen) *Dialogus IV* belegen (PG 28, 1249–1265; BIZER S. 306–334). Der Logos übernimmt als Prinzip sämtliche Funktionen im geistigen Menschentum Christi. Der Apolinarist wagt z. B. nicht zu sagen, daß Christus einfachhin „Mensch“ sei, sondern „wie ein Mensch“. So in fragm. 45 der *Apodeixis* des Apolinarios bei H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904) S. 214, 28–29. Vgl. auch fragm. 81: EBD. S. 224, 14–15.

¹⁵ Zu diesem Ausdruck siehe APOLINARIUS, *Ep. ad Dionys.* A 9: LIETZMANN, S. 260, 1–2.

dien dafür zu gewinnen. Als dieser um 428/29 seinen Kampf gegen Nestorius, den Bischof von Konstantinopel, begann, verstanden es uns unbekannte Apolinaristen, dem Patriarchen gefälschte Texte zuzuspielen, in denen diese Formel von der einen fleischgewordenen Natur des göttlichen Logos zwei römischen Päpsten und anderen berühmten Vätern des Ostens zugeschrieben wurde¹⁶. Wohl blieb Cyrill dabei, in Jesus Christus eine menschliche Seele anzunehmen. Ihr waren aber in seinem Christusbild sozusagen die Zügel des göttlichen Logos angelegt. Er beherrschte alles. Alle Erkenntnisse, Entscheidungen flossen hier unmittelbar aus dem göttlichen Prinzip. Eine neue Energie, eine neue Aktivität – wie Kyrill sagt – ist in Christus gegeben, eben die gott-menschliche, theandrische Aktivität. So ist hier schon präformiert und grundgelegt, was dann nach Chalcedon in der allbeherrschenden Theologie des Severus von Antiochien zur Christologie der sog. monophysitischen Kirchen wurde – im strengen Gegensatz zur Lehre des Konzils von Chalcedon. *Ein Wille, eine Tätigkeit, eine Energie* ist in Christus, wie auch nur *eine* Hypostase und *eine* Physis! Auch Severus hielt an dem Bekenntnis zur Seele Christi fest, machte sie aber – wie schon Cyrill – zum reinen Instrument, dem Organon des göttlichen Logos. Eine lückenlos von oben her durchkonstruiertes Christusbild, an dem die sog. Orthodox-Orientalischen Kirchen bis heute leidenschaftlich festhalten! Wohl sind jetzt Einigungsgespräche mit diesen Kirchen, vor allem mit der führenden Koptischen Kirche, in Gang gekommen¹⁷. Sie geben nun zu, daß das Konzil von Chalcedon mit seiner Lehre von der einen Hypostase in zwei Naturen nicht nestorianisch, d. h. im Sinne einer Zweipersonenlehre, gedeutet werden dürfe. Aber an die konkrete Vorstellung von der restlosen Lenkung der menschlich-geistigen Kräfte in Christus durch den göttlichen Logos darf nicht gerührt werden. Gerade was den Menschen zum Menschen macht, seine Freiheit und Erkenntnisfähigkeit, ist vom Göttlichen überdeckt und in seinen Funktionen ersetzt. Daß auch westlich-neuthomistische Christologien bis zum Zweiten Weltkrieg in diesen Vorstellungen leben konnten, sei nur kurz angemerkt.

4. Auf der Suche nach dem wahren Menschen in Christus

Das *Divinum* in Christus war im vierten Jahrhundert so sehr im Zentrum der Vätertheologie, weil es im Kampf mit den Arianern um die Geltung des Nicaenum, um das Bekenntnis zur Wesenseinheit Christi mit dem Vater ging. Doch mit dem Zerfall der arianischen Bewegung begann sofort die Suche nach dem *Humanum*. Schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts sagte ein

¹⁶ Vgl. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*: A. GRILLMEIER – H. BACHT (Hrsg.) *Das Konzil von Chalcedon* 1. Bd. (Würzburg 1951, 41973) S. 169–174.

¹⁷ Siehe A. GRILLMEIER, *Auf der Suche nach Einheit. Zum Stand der Gespräche mit den Altorientalischen Kirchen*: ThPh 52 (1977) 242–257.

Gegner des Apolinarius in einem Dialog: Wenn Jesus Christus keine menschliche Seele hat, hat er auch kein echt menschliches Fleisch¹⁸. Das ganze Menschsein ist dann nicht echt. Mit steigender Deutlichkeit betonten nun führende Theologen, wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa: nicht nur die Leiblichkeit des Menschen bedarf der Erlösung, sondern gerade der Geist. Denn in diesem fiel der Mensch von Gott ab und verfiel so dem geistigen und leiblichen Tod. Ein alter Grundsatz, den schon Tertullian und Origenes im dritten Jahrhundert formuliert hatten, gewann neue Aussagekraft: *Quod non est assumptum, non est sanatum*. Was in Christus nicht angenommen ist, ist nicht geheilt und nicht gerettet.¹⁹ So wurde zunächst auf dem Konzil von Konstantinopel, wie schon erwähnt, Apolinarius verurteilt und der Glaube an Jesus Christus, den Menschen mit Leib und Seele, verkündet.

Zum eigentlichen Konzil eines ausgeglichenen Christusbildes wurde im Jahre 451 das Konzil von Chalcedon. In seiner Definition wird im Anschluß an die Symbole von Nicäa und Konstantinopel in lapidaren Sätzen folgendes gesagt:

„In der Nachfolge der Väter bekennen wir Jesus Christus: (er ist) ein und derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen im Menschsein, wahrer Gott und wahrer Mensch mit einer geistigen Seele und einem Leib, wesenseins dem Vater in seiner Gottheit, uns wesensgleich in seiner Menschheit, in allem uns gleich, die Sünde ausgenommen. Wir bekennen ein und denselben aus dem Vater geboren vor der Zeit der Gottheit nach, am Ende der Tage aber unsert- und um unseres Heils willen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesmutter dem Menschsein nach . . . (wahrer Gott und wahrer Mensch) unvermischt und ungetrennt“²⁰.

Eine gefährliche Entwicklung ist für eine kirchliche Christologie wenigstens grundsätzlich bereinigt. Im „einen“ Christus haben das Divinum und das Humanum ihr ganzes Recht. Der Weg in die Zukunft ist gewiesen. Aber war es vielleicht eine Wegweisung nur für die griechische Kirche und ihre Art, Jesus Christus zu deuten? Ist damit das Humanum schon in der Weise gesichert, wie wir es für die heutige Zeit brauchen? Bleibt nicht gerade in dieser Christologie der „Mensch“ definitiv „im Schatten des Gottessohnes“? Kann im chalcedonischen Christusbild das Menschliche seine eigene Leuchtkraft behalten, da doch auch hier das Göttliche als das stärkere Prinzip gilt? Wird nicht dadurch, daß Jesus Christus als göttliches Subjekt, als göttliche eine Hypostase, als göttliche Person in Gottheit und Menschheit bezeichnet wird, diesem Menschsein Jesu die letzte Vollendung vorenthalten, nämlich vollkommene menschliche „Persönlichkeit“ zu sein? Das sind die Bedenken, die heute gegen das chalcedonische Christusbild angemeldet werden. Ist also das Humanum in Christus für unsere Zeit erst zu entdecken? Wir müssen uns dieser

¹⁸ Die Diskussion des genannten *Dial. IV* (oben Anm. 14) um das apolinaristische bzw. orthodoxe Christusverständnis hebt mit der Frage des Orthodoxos an: „Hatte Christus einen menschlichen Leib oder nicht?“ Die Antwort des Apolinaristen: „Nein“. Er hatte einen „göttlichen“ Leib (PG 28, 1249, 34–36; BIZER S. 308). Die Verdeckung des Humanum ist zu greifen.

¹⁹ Zu diesem Satz siehe LThK² VIII, 954–955.

²⁰ H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*³⁶ N. 301–302.

Frage in aller Offenheit stellen, weil es tatsächlich um das Entscheidende im Christentum geht; um die Begründung der Einzigartigkeit Jesu Christi – und um den Menschen und das Christsein heute!

5. Menschliche Existenz Gottes im Menschen Jesus von Nazaret

Läßt sich der wahre Mensch Jesus von Nazaret nur entdecken, wenn er herausgelöst wird aus dem altkirchlichen Gefüge des Gott-Menschentums, oder bekommt er vielleicht gerade von diesem Gefüge her erst seine wahren Konturen? Gewiß war die griechische Theologie auch nach Chalcedon nicht immer glücklich in der Deutung der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Sie hat das Wort von der „Enhypostasie“ oder vom „Inexistieren“ des Menschen Jesus im göttlichen Subjekt oder in der göttlichen Hypostase des Sohnes geprägt²¹. Es sagt etwas Wichtiges aus, kann aber – falsch verstanden – zu einer unrichtigen Akzentverlagerung im Christusbild führen. „Enhypostasie“ zieht den Blick vielleicht allzu sehr vom Menschsein Jesu weg und läßt es nur als ein Anhängsel des göttlichen Subjekts erscheinen. Manche Väter lassen sich durch dieses Wort zu einer radikalen Vergöttlichungschristologie inspirieren, worin Jesus der Mensch durch das Divinum überdeckt und vom Logos geradezu vereinnahmt wird²². Nachwirkungen der Christologie und Soteriologie des Apollinarius!

²¹ Vgl. die Belege bei G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968) s. v. ἐνυπόστατος. Besonders sei hervorgehoben MAXIMUS CONF., *Opusc. theol. et pol.* (PG 91, 149C); er definiert es in zweiter Bedeutung so: ἄλλως, ἢ πάλιν ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ ἄλλω διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ἑνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μίᾳς γένεσιν ὑποστάσεως, συγκείμενόν τε καὶ συνυφιστάμενον, καὶ οὐδαμῶς καθ' αὐτὸ γνωριζόμενον. Vgl. auch LEONT. HIER., *Adv. Nest.* 2, 13 (PG 86, 1561B); IOANN. DAMASC., *De fide orth.* 3, 9 (PG 94, 1017B).

²² Diese Tendenz offenbart sich deutlich ab dem 4. Jh. und dies aus verschiedenen Gründen: 1. bei *Gregor von Nyssa* steht diese Vergöttlichungschristologie, die um den wahren Leib und die Seele Christi weiß, im Dienste der Erklärung der Einheit von Gott und Mensch in Christus. Man sucht nach einer Begründung dafür, wie Christus trotz der Verschiedenheit von Gottheit und Menschheit in ihm „einer“ sein kann. Es scheint spekulativ keine andere Möglichkeit für diese Einheit zu geben, als ein Umgriffenwerden der Menschennatur Jesu durch göttliche „Idiomata“ oder Eigentümlichkeiten, die nur der göttlichen Natur zukommen, aber nun dem Menschen Jesus zuteil werden, so daß er mit der Gottnatur zur Einheit der Hypostase verbunden wird. Obwohl Gregor die Einheit in der „Hypostase“ verankert, bleibt er auf der Ebene qualitativer Bindung des Menschseins Jesu an die Logos-Natur. Typisch ist der Text in der Schrift *Ad Theophilum adv. Apollinaristas*, ed. JAEGER (MUELLER) S. 126, 17–127, 4; PG 45, 1275CD (Bild vom Eingehen eines Essigtropfens ins weite Meer).

2. Auch bei *Hilarius von Poitiers* ist der Einfluß der Gottheit auf die Menschennatur Christi so stark betont, daß nach seiner Ansicht Leib und Seele Christi nur durch ausdrückliche Erlaubnis dem Leiden zugänglich werden (PL 10, 363A): Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum (was die Verklärung auf dem Berg und die Heilungswunder zeigen); IBID. (364A): . . . assumpta caro, id est homo totus, passionum est permissa naturis.

3. *Marcus Eremita*, der gegen die seltsame Christologie der Melchisedekianer zur Zeit des Patriarchen Theophilus von Alexandrien († 412) kämpft, bindet das Menschsein Christi derart an

Um zur rechten Wertung des Menschen Jesus im Geschehen der Menschwerdung zu kommen, müssen wir darüber nachdenken, was darin eigentlich geschieht. Was heißt es, wenn wir sagen: In Jesus Christus wird der Sohn Gottes Mensch? Schon früh haben die Väter darin einen „schöpferischen“ Vorgang gesehen, d. h. ein Ereignis, das nur aus der Schöpfermacht Gottes erklärt werden kann²³. Damit haben sie deutlich eine Grenzlinie zum Mythos und zur Mythologie hin gezogen.

die göttliche Hypostase des Logos, daß nach dem stoischen Prinzip vom Überwiegen des stärkeren Teils (bei der Mischung) die göttlichen Eigenschaften Christi die der Menschennatur überformen: „Was nämlich hypostatisch geeint ist“ – Marcus ist einer der ersten Vertreter dieser Formulierung – „mag wohl in Gedanken aus zwei bestehen, wird aber durch die Natur des Stärkeren zu einem Geeinten und wird als solches erkannt und benannt (als die eine Hypostase des fleischgewordenen Logos). Wäre nämlich die körperliche Kraft als die dem Logos gegenüber stärkere tätig geworden, und hätte so die Einung stattgefunden, so müßtest du annehmen, daß er (der Logos) einer der körperlichen Natur entsprechenden Anfang (ἀρχή) gehabt hätte. Wenn aber der Gott Logos dem Evangelium entsprechend auf göttliche Weise wirksam wurde, so ist klar, daß der heilige Leib nach dem Maß jener (göttlichen) Natur geädelt worden ist (ἡγένησται!). Weil in ihm die ganze Fülle Wohnung zu nehmen sich gewürdigt hat (vgl. Kol 2, 9), verbleibt von der Gottheit nichts, was nicht auch der heilige Leib Christi hätte, sei es die Unsterblichkeit, sei es die schöpferische Macht, seien es Macht, Gewalt, unsterbliche Weisheit: alles hat er . . . So muß man sich auch Christus denken: er hat weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens“ (*De Melchis. V*: PG 65, 1124A–D). Zur Datierung dieser Schrift vgl. O. HESSE, *Markus Eremita und seine Schrift De Melchisedek*: OrChr 51 (1967) 72–77.

4. *Leontius von Jerusalem* sieht als neuchalcedonischer Theologe an der Menschheit Christi in erster Linie „den Reichtum der Vergöttlichung, der sich aus dem Zusammenwachsen mit der Gottheit ergibt“ (τὸν πλοῦτον τῆς ἐκθεώσεως ἐκ τῆς πρὸς θεὸν συμφυΐας) (PG 86, 1468C).

5. Die monophysitische Christologie, besonders die des Serverus von Antiochien, baut konsequent die cyrillianische Christologie der Miaphysis-Formel aus und verschärft sie. Ein sprechendes Beispiel dafür ist auch der Kommentar des Philoxenus von Mabbog zum Johannesprolog, den eben A. DE HALLEUX ediert hat: *Philoxène de Mabbog, Commentaire du prologue johannique* (*Ms. Br. Mus. Add. 14, 534*), syrisch u. französ.: CSCO 380/381 (Louvain 1977). In einem Vortrag, gehalten auf dem XX. deutschen Orientalistentag zu Erlangen 1977: „*Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbog*“ (wird veröffentlicht in ThPh 53 [1978]) zeigte de H., daß der Nestorianer Babaï d. Gr. das „Kompendium“ der christologischen „Blasphemien“ des Philoxenus darin sah, „daß dieser die menschlichen Akte der Ökonomie (der Menschwerdung) als die wahren Wunder Christi deutet“, d. h., daß rein menschliches Handeln Christi als Ausnahmezustand, eben als „Wunder“ zu betrachten sei (mit Hinweis auf die Übersetzung CSCO, t. 79 [= 381], p. 76s.). Das „Natürliche“ oder „Naturgegebene“ an Christus ist für diese Vergöttlichungschristologie das Aufleuchten des Göttlichen. Dabei sind die genannten Theologen durchaus gegen Doketismus und Aufhebung der Fleischesnatur Christi. Ihr Anliegen ist es, die Einheit der Person Christi gegen jegliche Trennungschristologie sicherzustellen. Es mußte für die chalcedonischen Theologen darum gehen, das Anliegen der Menschwerdung Gottes durch eine Deutung der henosis kath'hypostasin in dem Sinne sicherzustellen, daß wahre seinshafte Einung zugleich Wahrung des Menschseins Christi bedeutete. Dieser Weg mußte immer mehr zur Entdeckung des Humanum in Christus führen.

²³ Siehe die (zu ergänzenden) Hinweise bei A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm* (Freiburg–Basel–Wien 1975) S. 543–544. Es wäre auch noch die patristische Ausdeutung von Röm 4, 17–21, und zwar im christologischen Zusammenhang zu studieren. Dazu ist (nach Erscheinen) einzusehen: G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (erscheint in: *Arbeiten z. Kirchengeschichte*, Bd. 48). Darin werden etwa 2 Makk 7, 28 und Röm 4, 17 „im gedanklichen Kontext“ erforscht (nach briefl. Mitteilung des Verf. vom 24. 9. 77). Es wäre auch

Bauen wir diesen Gedanken etwas aus:

(1) Erschaffen heißt für den Schöpfergott, sich ein „Gegenüber“ zu setzen, mit dem Willen, es in sein Eigensein hinein zu entlassen. Auf den Menschen Jesus angewandt heißt dies: Gott schafft seinem Sohne eine endliche, innerweltliche Existenz, zugleich mit dem Entschluß, ihn darin zu belassen und nicht durch vergöttlichende „Mazeration“, wie Feuerbach sagen würde, daraus herauszuholen. Je echter diese Endlichkeit in Christus bleibt, um so mehr verwirklicht sich das Ziel Gottes, in seinem Sohn mit uns wahrer Mensch zu sein.

(2) Dieser schöpferische Wille Gottes auf die kreatürliche Existenz seines Sohnes hin dauert nicht nur einen Augenblick, er wird vielmehr zu einem steten Verfügen Gottes über dieses Sein, und zwar zu einem Verfügen von einer besonderen Reichweite. Dadurch unterscheidet sich Christus von uns. Auch wir sind von Gott erschaffen und bleiben sein Eigentum; auch wir sind stets von seinem erhaltenden Willen oder seinem bleibenden Ja zu unserer Existenz getragen. Er schenkt uns dieses Sein als „unser“ Sein, so daß wir ihm als autonome Personen gegenüberstehen. Das schöpferische Tragen der Existenz Christi erzeugt ein anderes Verhältnis. Gott verfügt über ihr Sein so, daß sie zur personal-eigenen Existenz des Sohnes wird. Wenn wir vor Christus stehen, dürfen wir sagen: das *ist* der Sohn Gottes in seiner menschlichen Wirklichkeit. Diese ist damit abgehoben von jedem anderen Verhältnis der Geschöpfe zu Gott. Sie ist seinsinnerst von Gott seinem Sohn zugeeignet.

(3) Existenz kommt von ex-sistere. Es besagt ein „von her auf etwas hin“. Dieses Wort insinuiert eine Dynamik, es gibt eine Sinnrichtung an, und zwar eine Gegenrichtung zu dem, was die Griechen mit En-hypostasie meinen. Sie schauen vom Menschsein Christi her auf das göttliche Subjekt. Das ist richtig, wenn die Gegegenrichtung beachtet wird. Wir können von einer Ex-hypostasis oder einer Ek-stasis des Göttlichen sprechen, welche vom Divinum her in menschliche Ex-sistenz hinein tendiert. Damit ist der Wille Gottes verwirklicht, einer von uns zu sein in der dem Sohne zugeeigneten, konkreten, menschlichen Wirklichkeit.

der Idee „Christus als ἀρχή“ nachzugehen, und zwar in unserem Zusammenhang. Vgl. J. C. M. VAN WINDEN, *Frühchristliche Bibelexegese „Der Anfang“* (erscheint in H. TEMPORINI – W. HAASE (HRSG.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlin–New York). Siehe auch die Hinweise bei A. GRILLMEIER, *Jesus Christ, the Kyriakos Anthropos*: Theological Studies 38 (1977) 275–293; in deutscher Sprache und in erweiterter Fassung: *Ho Kyriakos Anthropos. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*: Traditio 33 (1977) 1–63; darin wird als wichtiger Text besprochen: Expositio fidei §§ 3–4 (PG 25, 205B–C); NORDBERG, *Athanasiana* I, p. 53, 10–55, 12. Hier wird – in antiarianischer Auslegung von Spr 8, 22, Jer 38, 22 LXX [31, 22b], Kol 1, 15 – gezeigt, wie bei Christus von Erschaffung die Rede sein kann. Sie gilt nur dem κυριακὸν σῶμα, das aber zugleich, geboren aus der Jungfrau, als Beginn einer neuen Schöpfung zu verstehen ist.

(4) Wenn wir diese doppelte Sinnrichtung im Menschwerdungsgeschehen beachten, so bedeutet sie, daß das göttliche Ergreifen der menschlichen Existenz Jesu zugleich deren höchste Bejahung und Aktuierung ist, und zwar ins Menschliche hinein. Der Mensch Jesus steht nicht im Schatten des Gottessohnes, sondern in seinem Licht. Er ist ja die gewollt endliche Existenz des Sohnes Gottes selbst. Es war der Grundfehler der apolinaristisch-monophysitischen Deutung Christi zu meinen, diese Einheit von Gott und Mensch sei nur dann garantiert, wenn das Menschsein Christi möglichst viel göttliche Qualitäten annimmt. Im Gegenteil: gerade auf ein Menschsein in reiner Endlichkeit kommt es an. Wer auf der anderen Seite jedoch glaubt, die gottmenschliche Einheit in Jesus lockern zu müssen, um dieses Menschsein in die reine Selbstentfaltung hinein entlassen zu können, nimmt ihm gerade dadurch den einzigartigen schöpferisch-tragenden Grund und die Dynamik ins Menschliche hinein. In der seinhaften und seinsinnersten Zu-eignung dieses Menschseins an den Sohn als gewollt endliches Mit-sein mit uns liegt eben das schöpferische Ja zu seinem Eigensein. Man mag noch so sehr „Hellenismus“ in einer pseudathanasianischen-antiapolinaristischen Formulierung des 4. Jhs vermuten, sie erfäßt doch meisterhaft die Spannung des kirchlichen Christusbildes und seine Bedeutung für das Humanum in christlicher Perspektive:

Διὸ καὶ ἄνθρωπος λέγεται ὁ Χριστός,
καὶ θεὸς λέγεται ὁ Χριστός,
καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ Χριστός,
καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστός
(Deshalb wird Christus Mensch genannt,
aber ebenso auch Gott geheißen,
und Gott und Mensch ist Christus,
und doch „einer“ ist Christus)²⁴.

(5) Chalcedon hat in einer geradezu genialen Intuition dieses Spannungsverhältnis in seiner Formel erfäßt: *ein und derselbe, vollkommen in der Gottheit, vollkommen auch derselbe in der Menschheit, unvermischt und ungetrennt*, wenn wir so die entscheidenden Worte herausstellen dürfen. Im Sinne des großen Theologen Maximus Confessor im 7. Jh. läßt sich das so ausdeuten: „In dem Maße, wie der Mensch Gott geeint wird, wird er gerade als solcher bewahrt“²⁵. In der Anwendung auf Christus bedeutet dies: in ihm ist Mensch-

²⁴ PSEUDATHANASIUS, *Ctr. Apoll.* 1 (PG 26, 1116B).

²⁵ MAXIMUS CONFESSOR formuliert als christologisches Grundprinzip in *Opusc. theol. et polem.* (PG 91, 97A): μέχρι γὰρ τότε σαφῶς ἑνώσις πραγμάτων ἐστίν, ἕως ἂν ἡ τούτων σώζεται φνσικὴ διαφορά. ἐπεὶ ταύτης παυσαμένης, παύεται πάντως ἡ ἀκρίβεια, τῇ συγχύσει τελείως ἀφανισθεῖσα. Von Einigung kann man nur dort reden, wo auch der Unterschied der zu einigenden Realitäten gewahrt wird. Denn im Fall einer Vermischung (Zusammengießung) verschwindet der Unterschied.

sein auf unüberbietbare Weise gott-geeint; also ist es zugleich in unüberholbarer Stärke als solches bejaht, mit allem, was zum wahren Menschsein gehört. Dadurch wird Christus nicht zum Übermenschen oder zu einer mythologischen Gestalt²⁶, sondern zum echten Menschen, dem Kreuz und Tod und damit die Abgründe unseres Schicksals aufgeladen werden können. In dieser Spannungseinheit hat Christus alles, was im modernen Sinn zu menschlicher Autonomie und „Persönlichkeit“ gehört, obwohl Jesus Christus kein letztes rein menschliches Subjekt, sondern zu innerst göttliche Hypostase ist²⁷. Er ist die Person des ewigen Sohnes in konkret irdisch-menschlicher Existenz. Das schließt nicht aus, daß der menschliche Geist Jesu mit der Fülle des göttlichen Pneumas begnadet ist, wie die ganze patristische Tradition betont. Es kommt aber auf die rechte Einordnung des Pneumatischen im Gesamtbild Jesu und des Menschwerdungsgeschehens als solchen an. Auch die pneumatischen Gaben dienen der Freisetzung der recht menschlichen Erkenntnis und Freiheit Jesu, des neuen Menschen vor Gott (vgl. Hebr 9, 14; 10, 5–7), der in echt menschlicher Entscheidung sich zum Kreuzesgehorsam entschied und darum auch als Mensch vor Gott dem Vater verherrlicht wurde (Phil 2, 5–11). Damit kommen wir zu dem, was die Menschwerdung Gottes in Christus für unser Humanum bedeutet.

II

Die Entdeckung unseres *Humanum* in Christus

Die Feuerbachsche Furcht vor dem „Vampir Gott“ steckt auch uns in den Knochen. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes sollte uns – gerade

²⁶ Eine echt hellenistische Mythisierung des Inkarnierten ist die Folge sowohl der eusebianischen wie auch der radikaleren arianischen Christusdeutung. Vgl. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* S. 183, 38–245. Eusebius kann sich die Transzendenz Christi nur dann garantiert denken, wenn sein Menschsein zusammengesetzt ist aus dem göttlich-subordinatianisch verstandenen Logos und der menschlichen Sarx; analog Arius. Eine menschliche Seele, menschliches Geistesleben Christi haben hier keinen Platz.

²⁷ Wenn auch die griechisch-römische Geistes- und Kulturgeschichte schon viel dazu beigetragen hat, Begriffswort und -gehalt von Person (persona, prosopon, hypostasis, substantia, subsistentia) auszubilden, so ist ein verstärkt theologischer Kontext für die Ausbildung von „Metaphysik“ und „Definition“ von hypostasis, persona, im Gegensatz zu physis, natura etc., und zwar ab Gregor von Nyssa, gegeben. Die Geschichte des davon ausgegangenen Anstoßes ist nur sehr unvollkommen erfaßt. Den Beitrag der griechisch-römischen Geistes- und Philosophie-Geschichte (neben dem christlichen) betont CORNELIA J. DE VOGEL in verschiedenen Artikeln, besonders in: *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 2 (ed. by JOHN K. RYAN, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1963) 20–60. Mein Bestreben war, den christlich-theologischen Beitrag vom Bemühen um die metaphysische Analyse und die Definition des Personbegriffs abzuheben; der hellenistisch-römische Beitrag wurde dabei (im Blick auf die Studien von CORNELIA J. DE VOGEL) zu wenig gewürdigt. Vgl. A. GRILLMEIER, *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie*, in: DERS., *Mit ihm und in ihm* (Freiburg-Basel-Wien 1978, mit Nachträgen zu 1975) S. 541 f.

wenn wir sie im ungeschmälert-kirchlichen Sinn beibehalten – diese Furcht austreiben. Denn sie ist das höchstintensive Ja Gottes zur Welt und zum Menschen einfachhin, und zugleich das unaufhebbare Ja Gottes zu uns. Chalcedon hat das wiederum mit einem kurzen Wort ausgedrückt: Christus ist Gott und Mensch *ἀχωρίστως καὶ ἀδιαρέτως*, d. h. untrennbar und nicht mehr auseinanderzunehmen. Gottes Wille zur Menschwerdung ist ohne Reue, ohne Reue auch sein Wille zu uns und unserer Geschichte.

Damit entwirft die Kirche mit ihrer Botschaft von der Menschwerdung Gottes ein ganz neues Bild vom Gott-Welt-Verhältnis. In den dualistischen Systemen trennt sich Gott von der Welt und verwirft sie schließlich; in den monistischen Systemen verschlingt er sie oder wird selbst von der Materie verschlungen; in den evolutionistischen Systemen wird Gott selbst dem Werden unterworfen und man weiß nicht, was dabei herauskommt. Wohl ist unsere Welt und unsere Geschichte noch am Werden. Die Schöpfung liegt in Wehen (Röm 8,22), wie Paulus sagt. In der Menschwerdung des Sohnes, seinem Kreuz, seinem Tod macht Gott selbst diese Geschichte mit und hat ihr in der Auferstehung Christi schon das positive Ziel gesetzt. Im erhöhten Christus sehen wir das Ende.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einem kurzen Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (I 4) die Perspektiven angedeutet, die sich von der Person Christi her für uns, d. h. für den Menschen, seine Person, seine Aktivität, seine Gemeinschaft ergeben. Gewiß, Christus und seine Kirche dienen in erster Linie der Verwirklichung des „endzeitlichen Heils“ der Menschen. Die christlichen Apostel und Missionare sollen nicht reine Entwicklungshelfer, die Priester nicht Anthropologen, Psychologen und Soziologen, die Beichtväter nicht Psychotherapeuten sein. Dennoch werfen nach der Meinung des Konzils echtes Verkünden und Verwirklichen des Evangeliums und unsere Berufung zur Kirche als Heilsgemeinschaft auch ihr Licht auf die Eigenwirklichkeit und Eigenwelt des Menschen als solchen. In der endzeitlichen Sinngebung für unsere Welt aus dem Glauben ergibt sich auch vielfache Orientierung für den Menschen und seine Gemeinschaft in der Welt, wenn er sie nur wahrnehmen will. Einige Kernsätze aus der Konstitution sollen uns dazu helfen:

1. Menschsein des Einzelnen

Ein kühner Satz der Konstitution sagt: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (41).

Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien hat ihn zu Beginn des 2. Jhs. eigentlich schon vorausgenommen, dies in seinem Brief an die Kirche von Rom, die er im Verdacht hatte, sie möchte sein Martyrium verhindern. Er schrieb:

„Besser ist es für mich zu sterben auf Jesus Christus hin als König zu sein über die Enden der Erde. Jenen suche ich, der für uns starb; jenen will ich, der unseretwegen auferstand. Das Gebären steht mir bevor. Seid nachsichtig mit mir, Brüder!

Haltet mich nicht ab vom Leben, wollt nicht meinen Tod; verschenkt den, der Gottes sein will, nicht an die Welt und verführt ihn nicht mit der Materie! Laßt mich reines Licht empfangen! Dort angekommen, werde ich Mensch sein“²⁸.

Eigentlich eine sehr moderne Formulierung! Je mehr bei Gott und in Gott, desto mehr Mensch, desto mehr in sich! Wir dürfen diese Erfahrung wagen. Das Konzil spricht nämlich von einem „grundlegenden Gesetz der christlichen Heilsordnung“ und formuliert es so:

„Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und darin befestigt“ (41).

Programm oder Wirklichkeit?

Wir haben erkannt, daß es lange gedauert hat, das Humanum in Christus selbst zu entdecken – und wir sind damit noch nicht am Ende. Vielleicht aber haben sich die Christen noch schwerer getan, zur rechten Wertung des Menschlichen in sich selbst zu kommen. Auch hier gab es mancherlei „monophysitische Kurzschlüsse“, dies in der Deutung von Natur und Übernatur, wie man sagte. Das Motto „Rette deine Seele“ ließ uns Katholiken wohl vielfach die Pflicht zur Entfaltung des Ganz-Menschlichen im eigenen Leben und in der Erziehung vergessen. Und wie stand es um die Autonomie, die Personrechte des Einzelnen in den christlichen Familien und religiösen Gemeinschaften? Es ist wohl mehr ein Programm als schon Wirklichkeit, wenn es in der Konstitution heißt:

»Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert“ (41, 3).

Ein Programm wird nicht dadurch ungültig, daß es noch nicht erfüllt ist. Wir leiden ja gerade an der Nichterfüllung. Daß wir in all dem noch viel lernen müssen, haben die wertvollen Diskussionen auf der Synode der Deutschen Bischöfe zu Würzburg gezeigt.

Viele Probleme harren noch der Lösung. Nur an eines sei erinnert: was gibt die Christologie her für das Verhältnis von Mann und Frau in der Familie, in der Welt, in der Kirche? Dürfen wir mit dem Satz: „Christus war Mann und nicht Frau“ so leicht umgehen, wie wir es gewohnt sind. Ist in Ihm nicht beides „angenommen“?

2. Menschsein in der Gemeinschaft

Das chalcedonische „ungetrennt und unvermischt“ gilt auch für das Verhältnis von Kirche und Welt, Kirche und Staat, oder allgemeinemenschliche Gemeinschaft und Gemeinschaft in Christus. Die Pastoralkonstitution schreibt:

²⁸ IGNATIUS ANT., *Röm 6*, 1–2: J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter* (Darmstadt 1976) S. 189.

»Die Kirche anerkennt, . . . was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich. Förderung der Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ,in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit' (vgl. *Lumen gentium* 1) ist« (42, 3).

Wir wissen aus der Geschichte und unserer Gegenwart, wieviel „Monophysitismus“ hier praktiziert wurde, von der Kirche zur Welt, von der Welt zur Kirche. Es kann einen kirchlichen und einen staatlichen Totalitarismus geben, wie Bonifaz VIII. und Stalin demonstriert haben. Es gab Klerikalismus und Laizismus; es gab und gibt beides: *hier* isolierte, menschen- und weltferne Kirchlichkeit, die *von* der Welt, aber nicht *für* die Welt lebt, *dort* die Schar derer, die im Ausleben einer total autonomen Welt und in reiner Mitmenschlichkeit schon ihre „Religion“ und ihr Christentum sehen. Die christologische Spannung von wahren Gottsein und wahren Menschsein im *einen* Christus, unvermischt und ungetrennt, sollte uns dauernd mahnen alle Dualismen ebenso wie alle Monismen zu vermeiden und zu überwinden.

Ein kurzes Facit aus allem: In der Universalkrisis der Menschheit heute sollten wir Christen uns dessen bewußt sein, was wir durch eine unverkürzt verkündete Einheit von Gott und Mensch in Christus der Welt anzubieten haben. Es ist die Demonstration der Liebe Gottes zum Menschen. Liebe verzehrt sich für den anderen, nicht den anderen. Mit Recht kann Irenäus von Lyon – im Kampf mit der Leibfeindlichkeit der Gnosis seiner Zeit – den Grundgedanken des Heilsplanes Gottes in Christus mit dem Wort zusammenfassen: *Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei*²⁹. „Nur der Mensch, der am Leben bleibt, wird Gott zur Ehre. Das Leben des Menschen aber ist es, Gott zu schauen“. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Christus, von der Heimführung des Menschen zu Gott ist der unüberholbare Beitrag des Christentums zur Entdeckung des Humanum. Je mehr der Mensch in das Licht Gottes tritt, umso heller leuchtet sein eigenes Wesen auf.

²⁹ IRENAEUS EP. LUGDUNENSIS, *Contra Haereses* IV 7 (PG 7, 1037B).