



Vergöttlichung oder Vermenschlichung?

Skizze einer christlichen Anthropologie der Vervollkommnung als Teilhabe am Leben Gottes aus der Perspektive orthodox-patristischer Theologie

VON ATHANASIOS VLETSIS¹

1. Theosis in der Zwickmühle oder „Theosis als Schlüsselbegriff ökumenischer Soteriologie“?

„Will aber heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?“² Mit kaum zu überbietender Schärfe und Dringlichkeit scheint hier Hans Küng die gesamte Soteriologie der alten Kirche auf den Kopf zu stellen.³ Das Motto der altkirchlichen Erlösungsvorstellung, das auch die Gestaltung der Christologie und der Pneumatologie nach der Auffassung orthodoxer Theologie entscheidend mitprägte,⁴ ist im prägnanten Satz des Athanasios formuliert worden: „Gott ist Mensch geworden, damit wir Gott werden“.⁵ Wenn nun

¹ Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians Universität München.

² Hans Küng, *Christ sein*, München 1975, 433. Die Forschung hat längst diese kritischen Thesen aufgegriffen und sich ebenso kritisch mit ihnen auseinandergesetzt. Siehe Christoph Schönborn *OP*, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987), 3–47, 4f.

³ Prominentere Vertreter evangelischerseits in dieselbe Richtung einer Korrektur des Vergöttlichungsmotives durch die „Vermenschlichung“ ist Eberhard Jüngel. Siehe die Besprechung in: *Reinhard Flogaus*, Einig in Sachen Theosis und Synergie? in: *Kerygma und Dogma* 42 (1996), 225–243, 226–227.

⁴ Dumitru Staniloae, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft, in: *Michael Schneider / Walter Berschin* (Hg.), *Ab Oriente et Occidente* (Mt 8, 11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996, 427–437. Theodor Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, in: *Orthodoxes Forum* 11 (1988), 77–91.

⁵ Athanasios, *De Inkarnatione* 54, 3, PG 25, 192B: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.“

diese nicht nur soteriologisch geprägte Vorstellung von der Vergöttlichung endgültig zu den „Parolen“ einer anderen Zeitepoche gehört, läuft nicht damit die Theologie Gefahr, sich ganz in einer Anthropologie aufzulösen? Worin besteht denn die Vermenschlichung des Menschen, wenn die Vergöttlichung nicht (mehr) zugleich die Achse einer anthropologischen Orientierung sein kann?

Seitdem die Spezies Mensch sich ihrer selbst bewusst wird, zeichnet die Sehnsucht nach Unversehrtheit und Unvergänglichkeit den Weg menschlicher Existenz. Die Formen, die diese Sehnsucht annimmt, können dabei beliebig variieren: Von der Reinkarnation bis hin zu modernen Ausdrücken unsterblicher Verewigung, vor allem in der Kunst, aber auch in vielen anderen Tätigkeitsbereichen menschlichen Lebens, sucht der Mensch seiner Parusie Ewigkeit zu verschaffen. Seine Teilhabe am Leben Gottes, oder der Götter, war in der antiken, nicht-christlichen Welt mit dem Begriff Vergottung ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$) beschrieben worden.⁶ Diesen Begriff hat nun die griechische Patristik ausgewählt, um ihre Erlösungslehre in jenen Kategorien auszudrücken, die mit den Sehnsüchten der heidnischen Welt zu korrespondieren und einen Dialog zu führen schienen – vor allem aber, damit die Teilhabe an Gott als Vollendung des Heils proklamiert werden kann. Kann diese Sehnsucht nach Einheit mit Gott christlicherseits durch die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen gedeckt werden?⁷

Nun scheint es, dass eine ähnliche Motivation, nämlich die Notwendigkeit eines Dialogs der Theologie mit ihrer Epoche, heute christlichen Theologen mit ein Anlass ist zu dieser neuen Rede von der Vermenschlichung

⁶ Die Forschung hat längst die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den antiken Vergottungsvorstellungen und der christlichen Vergöttlichung erarbeitet. Einen kurzen aber sehr informativen, systematischen Abriss siehe in *Martin George*, Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter, in: *Weltlichkeit des Glaubens in der alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, Hg. von *Dietmar Wyrwa*, Berlin [u.a.] 1997, 115–155. Dort auch eine Auseinandersetzung mit der älteren Kritik zum Vergöttlichungsbegriff, v.a. von Kreisen protestantischer Theologie wie u.a. Harnack.

⁷ Die Literatur orthodoxer Theologie zur Vergöttlichungslehre ist fast uferlos. Ich verweise exemplarisch auf: *Kallistos Ware*, Salvation and Theosis in Orthodox Theology. In: *Les Études Théologique de Chambésy, Bd. 3: Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Oecuménique*, edited by Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy 1983, 167–184. *Kyriakos Savvidis*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St Ottilien 1995. *Georgios Patronos*, Die Theosis des Menschen, Athen ²1995 (griech.). Einen guten und sehr informativen Überblick bietet der Beitrag von *Johannes Oeldemann*, Rechtfertigung und Theosis im Kontext des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, in: *Catholica* 56 (2002), 173–192.

des Menschen.⁸ Sie wollen damit den Menschen keinesfalls von seiner Quelle des Lebens, Gott, abkoppeln: Sie fürchten aber, dass die Rede von der Vergöttlichung nicht nur die Grenzen zwischen Gott und Mensch verwischt, sondern dass diese Argumentation die Rede z. B. Feuerbachs, von Gott als Projektion der menschlichen Sehnsüchte, eher beflügeln als stoppen kann. Ist dann der Weg einer „ethizistischen Verkürzung“ der Rechtfertigungslehre, die als das Pendant für die Erlösungslehre im Westen gilt, die unausweichliche Folge? Sollte man dann „substanztmetaphysische“ Seinsbegriffe in der Soteriologie, auf die der Begriff der Vergöttlichung zuzulaufen scheint, ganz vermeiden und die „unio cum Christo“, die Luther gar nicht fremd war, nur als „Willensgemeinschaft“ erfassen?⁹

Inzwischen stellte man die Überlegung an, ob gerade dieser Theosis-Begriff nicht als „ökumenischer Generalschlüssel in der Lehre vom Heil des Menschen fungieren kann“.¹⁰ Denn wollte man die bisherigen Ergebnisse des Dialogs, konkret zwischen dem finnischen Luthertum und der Orthodoxie (v. a. in Finnland) beachten, könnte man von einer beachtlichen gemeinsamen Basis für die Artikulation der Soteriologie sprechen.¹¹ Dieser Optimismus wird jedoch nicht von allen Lutheranern geteilt, auch nicht von allen Orthodoxen.¹² Ein großes Hindernis für eine solche ökumenische

⁸ Siehe *Flogaus*, Einig in Sachen Theosis, 226, über die Herausforderung der Philosophie Feuerbachs.

⁹ *Reinhard Messner*, Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 118 (1996), 23–35, hier 24–25.

¹⁰ *Hermann-Josef Röhrig*, Theosis. Der Begriff „Vergöttlichung“ – ein „ökumenischer Generalschlüssel“ für die Lehre vom Heil des Menschen?, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001), 85–102.

¹¹ Eine kurze Dokumentation dieses Dialogs findet man in den bereits zitierten Beiträgen von: Röhrig, Messner, Flogaus, Oeldemann. Siehe auch *Friedrich Beißer*, Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther, in: *Kerygma und Dogma* 39 (1993), 266–281. *Tuomo Mannermaa*, Zur Kritik der jüngeren finnischen Lutherforschung, in: *Informationes theologiae Europae* 8 (1999), 171–186. *R. Flogaus*, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1997. Auch abseits dieses Dialogs scheint der Begriff der Vergöttlichung-Theosis die Aufmerksamkeit der protestantischen Theologie erweckt zu haben. Vgl. *Bruce L. MacCormack*, Participation in God, yes, deification, no. Two modern Protestant responses to an ancient question, in: *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, hg. von *Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Großhans*, Tübingen 2004, 347–374, 347: „Among those Protestant theologians in the Anglo-American world who still care about the Christian tradition and find in it an authoritative guide for the theology which is done today, there is no theme enjoying greater popularity currently than the ancient soteriological theme of ‚deification‘.“

¹² *Marios Bezgos*, Rechtfertigung und Theosis, in: *Una Sancta* 55 (2000), 222–229, interpretiert z. B. weiterhin unsere Begriffe antithetisch. Das Begriffspaar Rechtfertigung und Ver-

Aufwertung des Begriffes Vergöttlichung scheint ein tiefes Misstrauen v. a. seitens evangelischer Theologen zu sein, dass mit diesem Begriff das berühmte Axiom „simul iustus et peccator“ nicht mehr aufrecht erhalten werden kann: und zwar nicht „partim-partim“, wie das finnische Luthertum dies zu interpretieren scheint, sondern „totus-totus“. „An diesem Punkt“, stellt Flogaus fest, „unterscheidet sich Luthers Vorstellung einer Vergöttlichung des Menschen in aller Deutlichkeit von der Theosiskonzeption der Orthodoxie. Während nach orthodoxer Auffassung der Mensch in der Vergöttlichung „einen Weg fortschreitender Wandlungen der geschaffenen Natur“ durchläuft (hier mit einem Zitat aus Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche), resultiert nach Luther daraus keine Heiligkeit oder Gottähnlichkeit, auf die sich der Mensch stützen könnte, um noch weiter zu Gott emporzusteigen“. ¹³ Die Vergöttlichung als eine „real-ontische Teilhabe“ an Christus darf nicht „im Sinne eines neuen Seinszustandes verstanden werden, in den der Mensch kraft der Taufe ein für allemal versetzt worden wäre und den es nunmehr nur noch durch Tugend, Askese oder eine wie auch immer geartete praxis pietatis zu steigern gälte, sondern ist als Teilhabe am göttlichen Sein Christi ein bleibendes Angewiesensein und ein gläubiges Anhängen an Jesus Christus. Insofern handelt es sich dabei um ein ekstatisch-exzentrisches Sein, ein Sein extra nos, ein Sein, das ganz von der Gottesrelation bestimmt ist.“ ¹⁴

Es scheint sich also bei diesem Begriff der Vergöttlichung vieles auf die Frage zu konzentrieren, was denn unsere Natur ausmacht und welche Veränderung im Sein die Theosis bewirkt. In einer der scharfsinnigsten und hilfreichsten Interpretationen unseres Begriffes in der letzten Zeit, die sich besonders auf Maximos Confessor stützt, hat Kardinal Schönborn gerade auf diesen Sachverhalt der Seinsontologie hingewiesen: „Vergöttlichung heißt nicht Verwandeln des *logos* der menschlichen Natur, sondern Erneuern ihres *tropos*: Gewiss ist diese neue Seinsweise übernatürlich: der neue *tropos* des Menschseins geht über alles hinaus, was dem Menschen von sich aus möglich ist; übernatürlich, und doch dem entsprechend, was in der

göttlichung ist aber nicht nur Objekt von zahlreichen systematischen Analysen geworden. Auch in der Pädagogik sucht man nach einer Entsprechung der beiden Grundbegriffe christlicher Theologie. Athanasios Stogiannidis, Leben und Denken. Bildungstheorien zwischen Theosis und Rechtfertigung. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Evangelischer und Orthodoxer Religionspädagogik, Münster – Hamburg – London 2003.

¹³ Vgl. Flogaus, Einig in Sachen Theosis, 235.

¹⁴ Flogaus, Einig in Sachen Theosis, 233.

geschaffenen Natur des Menschen grundgelegt ist: seiner Gottebenbildlichkeit.¹⁵

Was wollte nun die patristische Theologie mit diesem Begriff alles zur Sprache bringen und was kann man heute damit anfangen? Ist von vornherein das Zurückgreifen auf eine Seinsontologie, sogar ökumenisch gesehen, zum Scheitern verurteilt? Welche Alternativen bieten sich an, wollte man in der Heilslehre für den Menschen nicht (mehr) mit diesem Begriff arbeiten?

Ich möchte als Arbeitshypothese folgende These aufstellen: Wenn der Begriff der Vergöttlichung (oder gar der Vergottung¹⁶) einen neuen „Seinszustand“ einzuführen scheint, jenen Seinszustand, den die Christen als Vollendung der Geschichte erhoffen, könnte evtl. der Begriff der Vervollkommnung (τελείωσις) das dynamische, das „bleibende Angewiesensein“ besser zur Sprache bringen? Wie korrespondieren dann Vergöttlichung und Vervollkommnung, wollten wir die Gefahr eines naiven Evolutionismus vermeiden?

Ich will nun diesen Beitrag v.a. als eine in ihrer Grundorientierung anthropologische und schöpfungstheologische Untersuchung verstehen und in zweiter Linie als eine soteriologische.¹⁷ Die Intention ist, die Kategorie der Vergöttlichung – Vervollkommnung im Kontext der Anthropologie vorerst zu hinterfragen: Kann mit der Kategorie der Vergöttlichung die Suche des Menschen nach Vervollkommnung und Identität adäquater und vollständiger zum Ausdruck gebracht werden als mit einer Rede von der Vermenschlichung? Worin besteht der letzte Halt menschlicher Existenz: In

¹⁵ Schönborn, 38.

¹⁶ Von den Orthodoxen selbst scheint oft der Begriff Vergottung bevorzugt zu werden, der besser dem griechischen Begriff Theosis entspräche. Siehe *Irineos Bulovic*, Die Vergottung des Menschen (Theosis), in: *Begegnung mit der Orthodoxie*, Bd. 4: Theosis. Die Vergottung des Menschen. Vorträge von dem Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität, hg. vom Kloster des Hl. Hiob von Pocaev, München 1989, 124–128. Das gleiche auch von Theologen im Westen, die dieser Lehre des Ostens durchaus positiv gesinnt sind. *Jürgen Kuhlmann*, Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas, in: *Geist und Leben* 57 (1984), 352–369. Der Begriff Vergottung wird jedoch von den meisten Theologen im deutschsprachigen Raum nicht aufgegriffen, weil er mehr für eine Vermischung zwischen Gott und Mensch gehalten wird. S. LThK² X. 705. Ich folge aus Gründen der Vereinfachung der Mehrheit, die den Begriff der Vergöttlichung bevorzugt.

¹⁷ Prinzipiell unterscheidet sich unser Beitrag in dieser seiner anthropologischen Orientierung von dem bereits zitierten eher soteriologisch interessierten Aufsatz von Kardinal Schönborn, dessen Schlussfolgerungen für die orthodoxe Theologie durchweg akzeptabel sind. Der Kirchenvater Maximus Confessor bietet jedoch eine gemeinsame Basis für die Einbeziehung der Patristik in der Interpretation der Vergöttlichung.

der Verwirklichung von unzähligen Möglichkeiten, die inhärent mit seiner Schaffung vorliegen, oder in der Anteilnahme an etwas, das ihm zwar nicht fremd ist, doch aber seine natürliche Beschaffenheit um vieles übersteigt?

2. Die Anfänge der Anthropologie: Der paradisische Mensch schon vereint mit Gott?

War die Einheit des Menschen mit Gott seine ursprüngliche paradisische Heimat, aus der er durch seinen Ungehorsam gefallen ist? Was war seine Berufung als Bild und Gleichnis Gottes in Bezug auf die geschaffene Wirklichkeit, in die hinein Gott ihn setzt? Stellt demnach die Vergöttlichung die gefallene Schöpfungsordnung wieder her oder übersteigt sie die erste Schöpfungsordnung sogar um vieles? Diese Fragen sollen den Rahmen dieses anthropologischen Teils bestimmen.

2.1 Die Schöpfung: Gottes vollendetes Werk?

Den Schöpfungsglauben bezeugen die Christen gleich im ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses (Nicänum): Das All (panta) ist in den Händen Gottes des Vaters gut aufgehoben und erhalten (Pantokrator). Die Wirklichkeit der Schöpfung ist selbst die erste Offenbarung Gottes, das Kundtun seines Wunders: Wenn die orthodoxe Theologie sich der Wirklichkeit Gottes in jenem apophatischen Geist annähert, welcher nur seine Energien und nicht seine Wesenheit – Natur – zu erblicken vermag, dann wird die selbe Apophatik gefordert, mit der wir die Entstehung der Welt aus dem Nichts, d. h. nicht aus dem Wesen Gottes, schauen und überhaupt begreifen können. Die Betonung der creatio ex nihilo will v. a. diese Wahrheit zum Ausdruck bringen: Die absolute Unverfügbarkeit des göttlichen Wesens gegenüber seinen Werken, die Abhängigkeit der Geschaffenen aus dieser Quelle der unergründlichen Tiefe, aber auch die Andersheit der geschaffenen Kreaturen. Es geht hier nicht um eine natürliche Ausströmung der Kreatur aus den Energien, denn dazwischen liegen zwei bedeutende Momente: Der wollende und schaffende Wille Gottes und die völlig neue Realität, die geschaffen wird, die nicht als Teil der Energien, noch viel weniger des Wesens Gottes betrachtet werden kann. Die unendliche Weite der Geschaffenen zu ihrer ungeschaffenen Quelle vermag nur die göttliche Liebe zu erfassen und zu überbrücken: Aus dem Überdruß dieser ewigen Liebe werden die Nicht-Seienden als Seiende ins Leben gerufen und als eigene Geschöpfe

erkannt.¹⁸ Es kann demnach keine Rede von einer Minderung oder Entäußerung/Beraubung der göttlichen Existenz sein, wenn sie aus Liebe Raum für die Existenz einer Andersheit schafft, die sie in eine persönliche Beziehung mit sich setzt und ruft.

Die Kategorien der Wandelbarkeit, der Versehrtheit und der Vergänglichkeit müssen nun die Kreatur von Anfang an begleitet haben. Wenn das Nicht-Seiende in die Existenz gerufen wird, erleidet es die erste Wandlung, jene des Ins-Dasein-Tretens und zwangsläufig mit ihr zusammen jene der Bewegung und Entfaltung; denn es ist unmöglich, dass zugleich mit dem Ins-Dasein-Treten die Kategorie der (paradiesischen) Ruhe (Stasis) eintritt. Das große Abenteuer der existierenden geschaffenen Wirklichkeit hat nun gerade begonnen. Die Kreatur befindet sich auf dem Weg ihrer Entfaltung und ihres Wachstums, auf dem Weg zu ihrer Einigung mit ihrem dreieinigen Schöpfer.

Das menschliche Lebewesen tritt, nach dem biblischen Bericht, als letztes in der Kette der geschaffenen Lebewesen auf. Die sorgfältige Vorbereitung eines Zuhauses für den Menschen sollte nicht nur dazu dienen, die Grundlage seiner Existenz zu bilden; die Schöpfung sollte auch auf seine Vermittlung hin sehnsüchtig warten, denn *er* als letztes Glied der Schöpfung, die wir kennen, war mit einer Besonderheit ausgestattet: Er bekommt die Aufgabe, die gesamte Kreatur mit ihrem Schöpfer zu vereinigen, und zwar indem er dies in seiner eigenen Existenz anfängt.¹⁹ Dazu wird ihm jene Ausstattung ermöglicht, welche die Bibel als Bild Gottes präsentiert: „Nach seinem Bild und Gleichnis schuf Gott den Menschen“ (Gen 1,27). Von der „Art Gottes“ zu sein (vgl. Apg 17,28) ist ein großes Privileg, dort, wo Gott sein Königtum errichtet. Der Mensch repräsentiert Gott in der Schöpfung, ja er nimmt die Stelle Gottes ein, damit er sie in eine Einheit mit ihrem Schöpfer bringt. Das große Spiel der Schöpfung ist keine Farce, Gott spielt nicht unfair mit seinen Geschöpfen. Es geht hier nicht um eine Rückkehr in eine einförmige, ursprüngliche Einheit, sondern um jenen Reichtum der Kreatur, welche in ihrer vielfältigen Existenz die Schönheit und die Weisheit ihres Creators erst allmählich und in der Perspektive einer eschatologischen Vollendung wohl in der Lage sein wird zu präsentieren.

Wenn die orthodoxe Dogmatik die Unterscheidung in ihrer Anthropologie und Schöpfungslehre zwischen Bild und Ähnlichkeit (vgl. Gen 1,26)

¹⁸ Eine gute Darstellung der orthodoxen Schöpfungstheologie bietet *Dumitru Staniloae* in: *Orthodoxe Dogmatik* Bd. 1, Zürich – Gütersloh 1985.

¹⁹ Vgl. *Maximos*, *Ambigua*, PG 91, 1304–1308 über die fünf Grundteilungen (diareseis), in die das gesamte Schöpfungswerk eingeteilt wird.

hervorhebt,²⁰ dann v. a. deshalb, damit die Dynamik dieses Weges des Menschen zu Gott korrekt akzentuiert werden kann. Wenn Eikon all jene Beschaffenheit des Menschen bedeutet, welche ihn in der „Art Gottes“ zu sein setzt, dann stellt das „ähnlich Werden“ (homioiosis) den Weg der Vollendung dieser Beschaffenheit dar. Erst auf Grund dieser Vollendung kann das Eikon zu seinem eigentlichen Ziel kommen, ja es kann als wahres Bild des himmlischen Prototyps identifiziert werden.²¹

Die orthodoxe Theologie ist zuversichtlich, dass das Bild Gottes im Menschen nicht verloren geht, auch wenn sie auf ihrem Weg oft Verzerrungen erleidet, die sie bis zur Unkenntnis deformieren. Den Weg ins Nichts vermag der Mensch nicht zu Ende zu gehen, er kann das Werk der Schöpfung nicht völlig negieren oder auslöschen, weil Gott in seiner weisen Vorsehung den Plan seines Werkes nicht widerruft.²²

Was dann konkret den Reichtum des Eikon ausmacht, ist nicht so sehr eine spezielle Beschaffenheit oder „Materialität“, wie die Vernunft oder die Seele, sondern die Möglichkeit in eine personale Beziehung mit Gott zu treten, nachdem *Er* seinem Eikon seine ewige Liebe unwiderruflich erwiesen hat. Es handelt sich also dabei nicht so sehr um eine natürliche Ausstattung, sondern um die Möglichkeit einer Begegnung, welche ihn am Reichtum des göttlichen Lebens teilhaftig werden lässt.²³

Wenn wir nun Anteil an Gottes Schöpfung und an seiner Güte haben, bedeutet jedoch diese Einheit keine endgültige, vollkommene Gemeinschaft, sondern signalisiert eher den Weg, der dorthin führt. Erst hart erkämpft kann der Mensch dieses ersehnte Ziel erreichen, ja eins werden mit dem, der ihn ins Leben ruft. Jede andere Vorstellung, von einer paradie-

²⁰ Klassisch hat diesen Sachverhalt *Johannes Damaskenos* als Zusammenfassung der Patristik erfasst. De Fide orthodoxa 26, PG 94, 920B: „Der Ausdruck ‚Bild‘ bezeichnet das Vernünftige und mit freiem Willen begabte, aber der Ausdruck ‚Gleichnis‘ die Verähnlichung durch die Tugend, soweit das möglich ist.“

²¹ Vgl. auch *Schönborn*, 28: „Die Lehre von der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen ist das notwendige Korrelat zur Vergöttlichungslehre. Geschöpflichkeit des Menschen wird hier nicht als radikale Endlichkeit, aber auch nicht als ‚Krypto-Göttlichkeit‘ ausgelegt, sondern als für das Menschsein konstitutive Offenheit auf Teilhabe am Leben Gottes selbst.“

²² Vgl. *Maximos*, Kapitel über die Liebe, 3,28, PG 90, 1025 BC.

²³ In dieser Richtung einer Identifizierung des Eikon mit der Person und der personalen Begegnung ist sich die neuere orthodoxe Theologie einig. S. *Christos Yannaras*, Person und Eros, Göttingen 1982.

sischen Vollkommenheit oder Seligkeit, würde die Schöpfung als ein großes Sisyphuswerk präsentieren, als ein ewiges Rennen ohne Ende.²⁴

Wenn nun die materielle Beschaffenheit von Anfang an die menschliche Existenz begleitet, trägt sie dann vielleicht die Schuld für die Hinälligkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur?²⁵

2.2 *Der offene Weg: Des Menschen Schicksal und Herausforderung*

Das Werk der Vereinigung der geteilten Schöpfung übernimmt als Aufgabe der Mensch, nachdem er sowohl der „intelligiblen“ Welt als auch der materiellen teilhaftig geschaffen worden ist. Wenn die Bewegung zwangsläufig das Leben jeder geschaffenen Kreatur begleitet, wie oben erwähnt wurde, dann ist kein Teil der Schöpfung bis heute stehen geblieben, so lange zumindest nicht, wie diese Welt existiert. Wir sind heute wohl in der Lage, überzeugt von einem evolutiven Bild, welches m. E. außerdem dem Grundscheina der göttlichen Schöpfung durchaus nicht zu widersprechen scheint, das Alter sowohl der Entstehung der Welt als auch des Hervortretens der menschlichen Individuen etwas genauer zu berechnen. Diese Berechnung kann uns sogar von einem permanenten Streit mit den Naturwissenschaften in Bezug auf die Vertretung eines längst überholten Weltbildes befreien und die historische Anwesenheit des Menschen auf dieser Erde zu akzeptieren lehren.

Gewiss, die Röcke aus Fellen (vgl. Gen 3,21), die materielle Beschaffenheit der menschlichen Existenz, bescheren ihr das vielfältige Leiden, gipfelnd im Tod. Nicht die Sinne an sich sind aber schuld, und nicht zwangsläufig versklaven sie uns unter der Last der Sünde, sondern jene eindimensionale und vernunftlose Ausrichtung unserer Sinnenwelt in Richtung einer Begierde im Sinne von Hedonie: Diese Begierde als Lust ge-

²⁴ Um mit Maximos zu fragen: Was würde die hindern, die einst eine solche Seligkeit hinter sich haben lassen können, das Gleiche wieder zu erleiden, und aus dieser Wiederholungsprozedur keinen Ausweg zu erhoffen? Die beste Begründung einer positiven und zuversichtlichen Einstellung in der altkirchlichen Patristik zur Kategorie der Bewegung in einem vorwärts schreitenden Schöpfungswerk Gottes liefert Maximos Confessor in seinem Werk *Ambigua*, insbesondere PG 91, 1067–1105.

²⁵ Ist diese vermischte Natur des Menschen erst auf Grund ihrer Übertretung der materiellen Welt teilhaftig geworden? Daran knüpft die Rede von einem doppelten Schöpfungsakt Gottes bei Origenes oder auch bei Gregor von Nyssa an, mit dem sich Maximos in seinem Werk auseinandersetzt.

trennt von jeglichem „Logos“²⁶ hält die Sinne verhaftet in ihrer „Materialität“. Damit wird der ganze Mensch verstrickt in einem ausweglosen Kreis: Indem die Hedonie-Befriedung von seinen egoistisch geprägten Neigungen genährt wird, erweist sich der Mensch als unfähig, den Dialog sowohl mit der Natur als auch mit seinen Mitmenschen zu führen und vermehrt nur jene Bedürfnisse, die ihn von der Gemeinschaft mit der gesamten Kreatur abkoppeln. Die unendliche Tiefe der Sünde, in die er sich hinein verwickelt, macht einen Ausweg unmöglich. In diesem Sinn gilt der paulinische Vers: „Ich elender Mensch! Wer wird mich retten von diesem Leibe des Todes?“ (Röm 7,24).

Aus dieser Ausweglosigkeit vermag der Mensch sich nicht selbst zu befreien, empfindet sogar oft diesen Leidensweg als Absage an die sinnvolle Existenz eines guten Schöpfers. Wie soll nun dieser Weg den Menschen zu seinem Ziel (Gott) hinführen, wie soll er den Weg seiner Vollendung weitergehen? Oder müsste man eher fragen: Hat er denn überhaupt die Würde seiner Existenz, die ihn in die „Art Gottes“ stellt, jemals in ihrer Tiefe erkannt?

3. Ein neuer Anfang menschlicher Existenz: Der Gottmensch als Ziel christlicher Anthropologie

3.1 Die „Notwendigkeit“ der Erlösung: Das verborgene Geheimnis vor allen den Äonen

Die Inkarnation als den Leitfaden der Schöpfungstheologie hinzustellen, heißt zugleich die Anthropologie in ihrer Endlichkeit zu überwinden. Es ist keine Aufhebung der anthropologischen Wende der Neuzeit, die eine christliche Theologie an dieser Stelle propagieren will, sondern gerade ihre neue und erst jetzt feste Verankerung tief im Plan des großen Geheimnisses der Schöpfung, im Plan der göttlichen Liebe und Vorsehung.

Zwangsläufig, könnte man sagen, würde jede systematische Betrachtung der Geheimnisse der Schöpfung Gottes zu der Ansicht von der Ewigkeit der großen göttlichen Vorsehung über die Menschwerdung gelangen. Sie ist keine zeitliche Reaktion auf die Übertretung des Menschen, keine von der Sünde des Menschen veranlasste Bewegung Gottes. Der Plan der Inkarnation wurzelt tief im Plan der Schöpfung selbst, ja in der Existenz des

²⁶ Exemplarisch verweise ich auf die erhellende Schilderung dieses unendlichen „Kreises“ auf *Maximos, Ad Thalassium*, PG 90, 253.

Logos.²⁷ Es ist gewiss keine ontologische Notwendigkeit im göttlichen Leben, der hier das Wort geredet wird. Eine solche wäre undenkbar für jene theologische Betrachtung, die die prinzipielle Unterscheidung des Geschaffenen vom Ungeschaffenen als ihr erstes Kapitel setzt und mehr noch undenkbar für einen Schöpfer, der aus Liebe *diese* Welt und *diesen* Menschen ins Leben ruft.

Wenn nun die Menschwerdung Gottes sich als das große Geheimnis vor allen den Äonen offenbart, dann stellt dies die konsequente Folge eines Denkens dar, das die Vervollkommnung des Menschen und die Vollendung aller Kreatur in einer Bewegung des Alls sieht, die in Richtung der Teilhabe an Gott vorwärts strebt. Die Einigung der Teilungen und Spaltungen in der Kreatur setzt das Werk jener Person voraus, die einzig in der Lage ist, die Schöpfung in ihrer Ganzheit zu erfassen. Der Logos trägt, wie Maximus Confessor spielerisch auch in der Sprache erfasst hat, alle „Logoi“ (Bedeutungen und Sinngebungen) der Kreaturen in sich. Die Vergöttlichung, als der Inbegriff der Vereinigung und „ähnlich werdend“ (homoiosis) mit Gott, gewinnt erst mit der Menschwerdung ihre festen Konturen: Erst im Leben des menschengewordenen Gottes zeigt sie als Protypis-Vorwegnahme unsere eigene Vergöttlichung.

Es ist dann kein Zufall, dass das zentrale Argument gegen den Arianismus – der bekanntlich den Logos als ersten unter den Geschöpfen zählte – gerade die Kategorie der Vergöttlichung war.²⁸ Das Werk der Einigung mit Gott setzt nun die Gottheit des Erlösers voraus, der kommt, diese Aufgabe zu erfüllen. Mehr noch: Es reichte nämlich nicht aus, Christus auf der Seite Gottes hinzuzählen, sondern man hatte die Gottheit des Menschengewordenen von aller Ewigkeit her zu beweisen und zu artikulieren. Das bekannte Axiom, welches die Trinitätstheologie des 4. und 5. Jahrhundert prägte, kann genauso gut als Zusammenfassung der Soteriologie der Kirchenväter gelten: „Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen.“²⁹

Wenn nur Gott vergöttlichen kann, dann kann sich der Mensch nicht selbst vergöttlichen. Kommt dabei die menschliche Natur Christi zu kurz, und demzufolge auch unsere bei unserer Vergöttlichung? In den christologischen Kontroversen des 5. bis 7. Jahrhunderts ging es nun mehr um die

²⁷ Diese Tendenz einer „supralapsarischen“ Inkarnationstheologie ist immanent in vielen namhaften Vertretern ostkirchlicher Patristik, wofür vielleicht Maximus Confessor als prominenter Zeuge gelten kann.

²⁸ Siehe hier „Die Vergöttlichung im Kontext der arianischen Kontroverse“ in der Interpretation von Schönborn, 24–30.

²⁹ Siehe die Texte von Athanasios in deutscher Übersetzung bei Schönborn, 25f.

„menschliche Seite“ der Vergöttlichung, um die mit einem vollständigen menschlichen Willen ausgestattete menschliche Natur Christi.

Vorher schon wurde aber ein weiteres grundlegendes Axiom für die Überwindung der christologischen Engpässe des 4. und 5. Jahrhunderts in jenem Satz aufgestellt, der bis heute immer wieder das theologische Gemüt zu provozieren scheint: „Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst.“³⁰ Handelt es sich dabei um eine „physische Erlösungslehre“?³¹

Insbesondere gegen die östliche Tradition werden immer wieder Vorwürfe erhoben, dass die „starke Betonung der vergöttlichenden Wirkung der Inkarnation ungebührnd die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung vermindere“³². In der Tat sieht sich die orthodoxe Theologie v. a. in ihrer Sakramentenlehre mit diesen Fragen unmittelbar konfrontiert: Wenn unsere menschliche Natur durch die Taufe und vor allem dann in der Eucharistie Anteil an Gott hat, bedeutet dies auch die Verwirklichung der Theosis? Sicherlich kommt dieses Denken und diese Argumentationsweise in Engpässe, wollte sie diese bereits am Prozess ihrer Vergöttlichung teilnehmende menschliche Natur von ihrer persönlichen Anteilnahme an diesem Geschehen unterscheiden oder gar abkoppeln.

Wenn man von der Inkarnation spricht, sollte man eigentlich von der Vergöttlichung der Menschennatur Jesu Christi vom Moment ihrer Empfängnis an sprechen können. Das oben zitierte Axiom kann so interpretiert werden, dass „die Vergöttlichung der Menschennatur Christi das theologische Fundament für unsere Vergöttlichung darstellt“.³³ Die Einigung und die Teilhabe der menschlichen Natur an der göttlichen in der einen Person des Logos Gottes erlaubt sonst keine andere Alternative. „Vergöttlicht ist Jesu Menschsein deshalb von seinem Ursprung her, weil es in jedem Au-

³⁰ Diesen Satz scheint als erster Gregor von Nazianz geprägt zu haben, in: *Epistulae theologicae* 101.32 (TLG): „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται“.

³¹ Vgl. hier die Zurückweisung dieser Kritik bei George, 119: „Man ist sich auch der historischen Bedingtheit der Kritik Ritschls und Harnacks bewußt, nämlich der Verankerung des Gegensatzes von „physisch“ und „sittlich“ in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und deren philosophischen Voraussetzungen in der Erkenntnistheorie H. Lotzes und des sich entwickelnden Neukantianismus. Im Denken der griechischen Väter über die Vergöttlichung des Menschen – darin stimmt man heute gegen Harnack überein – kann man ontische Aspekte nicht als Gegensatz zu ethischen Aspekten sehen, ja, man kann sie überhaupt nicht voneinander trennen. Insofern scheint die Engführung der Vorstellung der Vergöttlichung auf das Ziel der Unsterblichkeit überwunden und Harnacks Haupteinwand gegen die „Unterchristlichkeit“ dieser Vorstellung ausgeräumt.“

³² Vgl. *Schönborn*, 32, Anm. 96 über die Einwände von Walter Kasper.

³³ *Schönborn*, 31 unter Verweis auf A. Grillmeier.

genblick, bis hinein in die geringste menschliche Äußerung, das Menschsein des Sohnes ist.“³⁴

Und dennoch: Dieser Weg des Menschen soll zu Ende gegangen werden, ja der Mensch soll in all jenen seinen Abgründen begleitet werden, wo ihn seine Schwäche und seine Sünde gefangen hält. Erst dann kann die Vergöttlichung ihre Wirkkraft (*Energieia*) entfalten. Die hymnologisch geprägte Sprache der orthodoxen Theologie sieht bereits in der Grablegung und dann vor allem in der Auferstehung die Bestätigung der Vergöttlichung der menschlichen Natur Jesu.³⁵ In die Sphäre der Vergöttlichung begibt sich, wer schon den Weg der Kreuzigung mitgegangen ist.

Ist vielleicht diese Debatte, wann und wie die menschliche Natur des Sohnes vergöttlicht wurde, nicht eine überflüssige, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einer anderen Prozedur schenken, nämlich jener der Vollendung-Vervollkommnung des Weges des Menschen, auch des Menschen Jesu? Wie ist nun in diesem Geschehen, um der menschlichen Natur die Sicherheit der Erlösung zu vermitteln, der Beitrag der Person zu würdigen? Das kann keineswegs eine universale „physische Erlösung“ bedeuten, wenn die Erlösung die Konturen der Person tragen soll und wohl auch trägt. Wie können wir auf diese Weise ein abstraktes, „anonymes“ Gottwerden vermeiden?³⁶

3.2 Die Vollendung des Weges Jesu durch das Leiden?

„Wenn nämlich Adam (dem Versucher) wollend Gehör schenkte, wollend schaute und wollend aß, so ist es das Wollen, das in uns zuerst Schaden gelitten hat. Wenn dies aber so ist und der Logos bei seiner Menschwerdung, wie diese (die Monotheleten) sagen, das Wollen nicht angenommen hat, so bin ich der Sünde nicht entronnen und also nicht erlöst, denn was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt.“³⁷

Soll das nun heißen, dass der Logos mit seinem menschlichen Willen entscheidet, dass er sogar *als Mensch* die Höhe dieses Weges beschritten hat, nämlich das Kreuz und den Tod? Die weitere Klärung der christolo-

³⁴ Schönborn, 39.

³⁵ Im Kanon am Karfreitag singt die Orthodoxe Kirche: „Mit der gottgemäßen Unvergänglichkeit machst Du unsterblich das angenommene, denn Deines Fleisches Gebieter hat keine Versehrtheit gekannt (gelitten), noch wurde Deine Seele im Hades wie eine Fremde allein gelassen.“

³⁶ Vgl. Schönborn, 30.

³⁷ Die Texte von Maximus in deutscher Übersetzung bei Schönborn, 36–37.

gischen Debatte im Monothelismusstreit (Ein-Willen-Lehre) ebnete die Beantwortung der Frage, wer denn im entscheidenden Satz Jesu kurz vor seiner Kreuzigung spricht: „Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst (Vater)“ (Mt 26,39). Maximus kommt wahrscheinlich als Erster in der griechischen Patristik dazu, die Antwort Jesu seinem menschlichen Willen zuzuschreiben³⁸: „Um unsertwillen uns gleich geworden, sagte Christus, so wie es einem Menschen entspricht (ἄνθρωπορεπῶς), zu seinem Gott und Vater: Nicht mein Wille, sondern dein Wille möge obsiegen, da er, der von Natur aus Gott war, auch als Mensch den Willen des Vaters erfüllen wollte. So konnte man erkennen, dass er beiden Naturen nach, aus denen, in denen und die er war, unser Heil wollte und wirkte: indem er einerseits mit dem Vater und dem Geist dieses Heil gemeinsam beschloss und andererseits dem Vater und dieses Heils willen ‚gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz‘ uns so das große Geheimnis unserer Erlösung durch das Fleisch wirkte.“³⁹

Ich denke, man kann diesen Text an einem für die Christologie besonders markanten Bibelvers anknüpfen. In einer einmaligen Stelle im Hebräerbrief wird nur der Sohn präsentiert als derjenige, der beim Leiden den Gehorsam zu erlernen hat: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden“ (Hebr 5, 8–9). Es ist nicht einfach die Verbindung zwischen Leiden und Lernen, die hier ins Auge sticht, sondern m.E. jene Sichtweise, die darin die Vollendung (τελειωθεῖς) des Weges des Sohnes sieht. Man darf aber diese Stelle nicht überspannen, wie die Exegese uns warnt: „Nicht Jesu fromme, tugendhafte Gesinnung will bedacht sein, sondern seine einmalige Bewährung in den Tiefen der Angst und in der Nacht der Anfechtung, worin er in Wahrheit mit uns Menschen eins geworden ist. Genau deswegen ist dem Sohne von Gott her nichts erspart geblieben.“⁴⁰

³⁸ Guido Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde.“ Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einem kommentierten Übersetzung der „disputatio cum Pyrrho“, Tübingen 1990, 163. S. auch F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Fribourg 1980.

³⁹ Opusc, PG 91, 68CD; vgl. Ambigua 91, 1309CD: „So erfüllt er als Mensch in Tat und Wahrheit in einem Gehorsam ohne Übertretung, was er selber als Gott vorausbestimmt hat.“ Kommentar-Übersetzungen bei Schönborn, 38–39.

⁴⁰ Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von August Strobel, (13. Aufl.), Göttingen – Zürich 1991, 59. S. ferner die exegetischen Beiträge: Gordon J. Thomas, The perfection of Christ and the perfecting of believers in Hebrews, in: Kent E. Brower (Hg.), Holiness

Gerade an dieser Stelle taucht jedoch jene Wendung in passiver Form auf, die Johannes für einen souveränen aktiven Akt Jesu präsentiert: die Vollendung des Werkes Gottes wird bei Johannes sogar als Verherrlichung des Namens Gottes entfaltet: „Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast“ (Joh 17,4). Ich finde, dass keine bessere Einheit zwischen Leiden, Vollendung und Verherrlichung, hier als Äquivalent für Vergöttlichung,⁴¹ hätte hergestellt werden können. „Jesu Verherrlichung ist zugleich die Vollendung der Verherrlichung Gottes, um die es Jesus in seiner ganzen irdischen Sendung zu tun war. Seine Wiedervereinigung mit Gott in der Herrlichkeit des Uranfangs vor Erschaffung der Welt enthält also ein entscheidend neues Moment über den Anfang hinaus: dass die Glaubenden in diese Einheit von Vater und Sohn mit einbezogen sind – Menschen aus der Welt, zu deren Rettung der Vater den Sohn in die Welt hineingesandt hat, und die diese im Glauben angenommen haben. Die Verherrlichung Jesu ist so die Voraussetzung der Teilhabe der Seinen auf Erden an seiner Einheit mit Gott.“⁴²

An diese Stelle scheint mir sehr wohl das Konzept des Hl. Maximos anzuknüpfen, wenn er, wie bereits zitiert, die Antwort Jesu seinem menschlichen Willen zuschreibt. „Damit gelingt es Maximus“, bemerkt hier treffend Schönborn, „in seltener Ausgewogenheit Inkarnation und Erlösung in ihrem Zueinander und in ihrer Verschiedenheit deutlich zu machen: die *acta et passa* des irdischen Lebens Jesu haben, über die Inkarnation hinaus, eine unaufgebbare Heilsbedeutung gerade als *menschlich* Gewollte.“⁴³ Der Mensch erfährt endlich einen neuen Anfang in seinem Geschöpfsein, indem das gesamte Leben, das Gott uns eben schenkt, bejaht wird, ja bis zu Ende gegangen wird, mehr noch, bis zum letzten Abgrund begleitet wird, wohin die Sünde den Menschen geführt hat. In diesem Prozess lernt der

and ecclesiology in the New Testament, Grand Rapids, Mich. [u. a.] 2007, 293–310. James Kurianal, Christ, having been perfected through suffering declared High Priest (Heb 5,7–10), in: Ephrem's theological journal 11 (2007), 5–22. Kevin B. McCruden, Christ's perfection in Hebrews. Divine beneficence as an exegetical key to Hebrews 2:10, in: Biblical research 47 (2002), 40–62.

⁴¹ In diesem Sinn kann man den sonst überraschenden Zusammenhang der Begriffe Verherrlichung und Theosis interpretieren, wie beim fünften bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD (18.–27. Mai 1988): Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus, hg. von Klaus Schwarz, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD (Studienheft 23), Missionshandlung Hermannsburg 1995.

⁴² Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von Ulrich Wilckens, (18. Aufl.), Göttingen-Zürich 2000, 263.

⁴³ Schönborn, 39.

Mensch auch seinerseits den Weg des Sohnes zu Ende zu gehen und damit seinen Weg auch zu vollenden, zu vervollkommen: „Vergöttlichung bedeutet jetzt nicht mehr ein unbestimmtes Teilhaben an der Gottheit, sondern eine vollendete Neuprägung des Menschseins nach der ‚Urform‘ des ewigen Sohnes.“⁴⁴

Jedoch ist dieser vergöttlichte menschliche Wille möglich geworden, weil er von einer göttlichen Person getragen wird: Der Person des Logos. Es geht dabei nicht um einen zweifelnden, wählerischen Willen („gnomischen Willen“), wie die unsichere menschliche Meinung, die immer noch das Leben der menschlichen Person prägt, sondern um den natürlichen menschlichen Willen. Der neue „Tropos“ der Austragung dieses menschlichen Willens gewinnt nun auf Grund der Vereinigung im Leben einer göttlichen Person die Kraft *einer neuen Schöpfung*, einer neuen Austragung der menschlichen Natur. Es ist nicht von ungefähr, wenn Maximus immer wieder als seinen vertrauten Topos besonders die Todesagonie Jesu Christi als den Gipfel wählt, als den Leitfaden für die Vollendung des Lebens des Sohnes Gottes auf Erden und zugleich als den Typus unseres neuen Lebens: Wenn die Kraft des Todes eben aus der Furcht vor dem Verlust des Lebens genährt wird, aus dem Nicht-Erkennen und dem (noch) „Nicht-Einigen“ (-Wollen) mit jenem Leben, das die Quelle jeder Schöpfung ist, dann kann die Überwindung dieser Vergänglichkeit der Schöpfung sich durch unsere Einwilligung zu dem Leben, welches der Sohn für uns vorgelebt hat, zu neuem Leben verwandeln. Bedeutet dies die Negierung (oder die Absorbierung) des menschlichen „Modus-Tropos“, der Art und Weise des menschlichen Existierens?

4. Vergöttlichung oder Vervollkommnung?

Der Weg der Vollendung als Teilnahme am Leben Gottes

4.1 Die neue ontologische Wirklichkeit:

Physis und Gnade in ihrer Dialektik

„Allen ist doch klar ersichtlich, dass das Geheimnis, das sich in Christus am Ende dieses Äons ereignet hat, die Beweisführung und die Vollendung – Fülle dessen ist, was am Anfang des Äons unsere Vorfahren weggelassen haben.“⁴⁵ Den Weg der Vollendung seines Zieles vermochte der Mensch allein nicht zu Ende zu gehen. Er sollte noch wachsen im Geiste, damit er

⁴⁴ Schönborn, 38.

⁴⁵ Maximus, Ambigua, PG 91, 1097D.

erkennen kann, welches der Wille Gottes für ihn war. Das Werk dieses Wachstums schreitet uns voran Jesus Christus, der der „Anfänger und Vollender“ des Glaubens ist (Hebr 12,2). Darin erweist sich der Herr nicht nur als derjenige, der am Anfang der Geschichte als ihr Schöpfer steht, sondern auch als derjenige, der im Leiden den Weg des Menschen geht und seinen Weg gestaltet, Vorbild und Stütze für jeden, der ihn nachahmen will. Gewiss ist das Heilswerk Jesu kein einfaches Beispiel zur Nachahmung für den Menschen: Heil bedeutet einen ganz neuen Anfang setzen und sogar die Voraussetzung dafür schaffen. Rechtfertigung des Sünders als Werk der göttlichen Gnade gehört eben zu diesen Voraussetzungen, ein Werk, das der Mensch nicht in der Lage ist zu errichten. Heil bedeutet aber andererseits die Ganzheit und Fülle des göttlichen Planes mit der ganzen Schöpfung, alles das, was Gott seit der Erschaffung dieser Welt mit seinen Werken intendiert hat: Die ewige Freude der gesamten Schöpfung in ihrer Einheit mit dem Schöpfer.

Die Rede von der Vollendung des Weges der Schöpfung und der Vervollkommnung des Menschen ist der ostkirchlichen Patristik sicherlich nicht unbekannt und, obwohl den Ausdrücken der Vergöttlichung eher unterlegen, dennoch präsent und zwar als charakteristische Bezeichnung nicht nur für den Weg, der zu diesem Ziel der Vergöttlichung führt, sondern als das Ziel und Ende selbst. Nicht zuletzt gibt die biblische Belegung des Begriffs, die Aufforderung nach Vervollkommnung (Mt 5,48: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“) eine feste Basis der Entfaltung des Weges zur Vollkommenheit.

Es gibt sogar die Möglichkeit, beide Begriffe miteinander zu kombinieren, so dass sich jegliche Konkurrenz als fehl am Platz erweist: „Die Vollkommenheit schenkt der Geist den Würdigen der Vergöttlichung durch die einfältige ... Weisheit, damit sie ... nur von den göttlichen Eigenschaften der Güte her erkannt werden können.“⁴⁶

Die Rede von einer Vervollkommnung läuft jedenfalls nicht Gefahr, im Sinne eines evolutiven Säkularismus missverstanden zu werden: Für diejenigen, die die Gnade der Menschwerdung Gottes erkannt und empfangen

⁴⁶ *Maximos*, Ad Thalassium 63, PG 90, 673CD. Es ist charakteristisch, dass Maximos den dritten Schritt (nach der Läuterung – κάθαρσις – und Erleuchtung – φωτισμός) in der sehr bekannten dreigliedrigen Skala des geistlichen Weges des Menschen zu Gott nicht unmittelbar Theosis nennt, wie es heute die Regel in allen spirituellen Schriften der Orthodoxie ist, sondern Vervollkommnung – τελείωσις. Von den orthodoxen Theologen der neueren Zeit hat besonders Nikos Matsoukas diesen Begriff der Vervollkommnung in seiner Dogmatik positiv aufgegriffen. *N. Matsoukas*, Dogmatische und symbolische Theologie, Bd. 2, Thessaloniki 1985, bes. 509f (griech.).

haben, kann dieser Weg kein anderer sein, als das Emporsteigen zum Ziel und zur Fülle jeglichen Lebens, Gott. Wenn die Rede von der Vergöttlichung bereits diesen Weg für die menschliche Existenz als sicheres Ziel markiert, nämlich in der vergöttlichten menschlichen Natur Jesu, dann öffnet uns den Weg der Vervollkommnung in besonderer Weise das Werk des Geistes⁴⁷, der auch seine Charismen voll entfalten will: in den Personen der Vergöttlichten, d.h. in denjenigen, die bereits in der Gnade der Vergöttlichung leben. Gewiss, diese Gnade wird in den Mysterien vermittelt, und der Mensch, der daran teilnimmt, empfängt die göttliche Gnade als Unterpfand des Geistes (vgl. 2 Kor 5,5 ff).

„Vergöttlichung ist völlig ungeschuldete Gnade: Damit ist bereits die wesentliche inhaltliche Bestimmung der Vergöttlichung ausgesagt, zumindest in negativer Abgrenzung: Wer durch Gnade vergöttlicht und Gott wird, ist nicht der Natur, dem Wesen nach Gott. Maximus formuliert Inhalt und Grenze der Vergöttlichung in lapidarer Kürze: ‚Alles, was Gott ist, ausgenommen die Identität des Wesens, wird der, der durch die Gnade vergöttlicht wird.‘“⁴⁸

Soll nun das zitierte Wort von Maximus heißen, dass die menschliche Natur durch die Vergöttlichung doch nicht verwandelt wird?⁴⁹ Wenn das ganze Pathos, vor allem der östlichen Kirchenväter, dieser innigen Vereinigung im Leben Gottes gilt, was kann das für die menschliche Natur bedeuten?

Unsere Vergöttlichung ist gewiss kein Werk des Menschen. Eine geschaffene Natur vermag nicht das Ungeschaffene für sich zu holen, ja sich mit eigenen natürlichen Kräften in es hineinzusetzen oder emporzusteigen. Unsere Gottebenbildlichkeit führt unsere Natur in die Richtung dieses

⁴⁷ Vladimir Lossky hebt dieses Werk in besonderer Weise hervor als eine neue göttliche „Heilstat“, wie die Heilsökonomie des Sohnes. S. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, bes. 198–220.

⁴⁸ Maximus, *Ambigua*, PG 91, 1308: *Schönborn*, 27: „Alles, außer dem absolut Unmittelbaren: im Wesen Gott zu sein. An diesem ‚Alles‘ halten Ost- wie Westkirche gleichermaßen fest als dem eigentlichen Inhalt des Heils, dem Ziel von Schöpfung und Erlösung; die Realität dieser Teilhabe an ‚allem, was Gott ist‘, ist immer wieder, von Athanasius bis Gregor Palamas, der Maßstab, an dem Verkürzungen des christlichen Heilsverständnisses gemessen werden.“

⁴⁹ Vgl. *Schönborn*, 38. Die eigentümliche Unterscheidung von Maximus zwischen Logos und Tropos kann zwar ihre Entsprechung zu Vergöttlichung finden, wenn unter dem „Logos der menschlichen Natur“ die Unmöglichkeit ihrer Verwandlung in die göttliche konstatiert wird. Die Aufnahme der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos bewirkt jedoch ihre neue Konstitution, einer gottmenschlichen Existenzweise (tropos hyparxeos). Diese Existenzweise soll auch für die menschliche Existenz (Person) ihre Entsprechung haben und damit zu ihrer Verwandlung in einem gottmenschlichen Leben führen.

Weges, sie ist eine erste Orientierung der natürlichen Kräfte auf ihre Richtung hin zu Gott. Allein vermögen jedoch unsere Kräfte nicht das wunderbare Geschenk der letzten Vereinigung mit Gott zu erreichen.

Daher ist die Vergöttlichung immer eine „der Gnade nach“ (κατά χάριν) und niemals eine naturgemäße (κατά φύσιν). Das kann man als Antwort auf jeden Versuch einer Vermenschlichung des Menschen betrachten, das volle Bild seines Menschseins zu erreichen gemäß seinen Naturkräften. Wenn die Natur die ungeschaffenen Kräfte nicht naturgemäß in sich besitzt, sondern nur kata charin, der Gnade nach erwerben kann, dann ist sie eben auf die Vermittlung einer ungeschaffenen Quelle angewiesen.⁵⁰

Ihren Beitrag sollte sie aber nicht versäumen zu leisten. Den eigentlichen Beitrag sieht die Patristik in einer Konformität unseres Willens mit dem Göttlichen: Unser freier Willen (αὐτεξούσιον) soll Gott überlassen („überantwortet“ in der liturgischen Sprache) werden, nicht als Negierung oder Ablehnung, sondern als freiwillige Zustimmung, damit wir von dort, wo wir unser Sein empfangen haben, auch die Quelle unserer Bewegung finden. In einer wunderbaren Einheit weiß Maximus in einem Text diese unsere Einwilligung in den göttlichen Willen mit dem Satz Jesu zu verbinden: „nicht das was ich will, sondern was Du willst Vater“ und mit der paulinischen Mystik des ganz innigen Lebens in Christus: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Dadurch erfährt unser Bild die Ähnlichkeit mit dem Original in einer ekstatischen Freude; dort, wo die Gnade des Geistes nun ihren letzten Sieg errungen hat; dadurch wird eine einzige Wirkkraft

⁵⁰ Hier knüpft die Lehre der orthodoxen Theologie über die ungeschaffenen Energien an. Die ungeschaffenen Energien, die das Geschaffene vom ersten Moment seines ins Daseintretens begleiten, erhalten es auch in Verbindung mit ihrer Quelle, dem ungeschaffenen Dreieinigen Gott. Die orthodoxe Theologie pflegt diese Verbindung mit den Kategorien einer energetischen Ausstrahlung (des ungeschaffenen Lichtes) Gottes zu beschreiben, die vom göttlichen Wesen unterschieden werden sollten: Obwohl sie aus dem Wesen Gottes ausströmen, sind sie nicht identisch mit ihm. Mit dieser Unterscheidung wollte die Orthodoxie einerseits die Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes zur Sprache bringen, andererseits die Gefahr einer pantheistischen Einigung („Gottwerdung“) mit Gott vermeiden. Das Wesen Gottes kann nicht mit dem Wesen der Geschaffenen vermischt werden. Es ist dann folgerichtig, dass der große Lehrer des unsichtbaren Lichtes, Gregorios Palamas, der unermüdliche Vorkämpfer der ungeschaffenen Energien ist und zugleich der große Mystiker der Vergöttlichung. Die Einwände der Theologie im Westen gegen die Energienlehre des Ostens können in diesem Beitrag nicht aufgegriffen werden. Ich glaube jedoch nicht, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes eine direkte Entsprechung zu der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität hat, wie MacCormack in seinem Beitrag, 373, annimmt. Positiv hat diese Lehre Gregorios Palamas' Jürgen Kuhlmann aufgegriffen. S. Anm. 16.

(Energieia) durch alles gezeigt, Gottes und der Würdigen, die eigentlich die Wirkkraft Gottes ist, die allen Würdigen gütig mitgeteilt wird.⁵¹

Die ganz innige Verbindung mit dem göttlichen Leben kann nun unsere Natur nicht ohne Veränderung lassen. Zwar kann sie die Kluft zum ungeschaffenen Gott selber nicht überwinden, jedoch befindet sie sich ständig auf dem Weg ihrer Vervollkommnung, ihrer Verwandlung.⁵² Es handelt sich dabei um eine ganzheitliche, den Leib und die Seele, die Sinne und das Wollen mitreißende Verwandlung des Lebens, das die natürliche Beschaffenheit des Menschen und der Kreatur hinter sich lässt. Unsere „erste“ Natur wird nicht als etwas Sündiges abgelegt, jedoch als nicht Vollendetes vollendet und damit neu geschaffen. Vielleicht lässt diese Beteiligung auch des Leibes am Vergöttlichungs-/Vervollkommnungsprozess die neue Wirklichkeit besser beschreiben: Dann kann die Rede von der neuen Schöpfung (2 Kor 5,17) ihre wahre Dynamik zeigen und entfalten.

Hier ist dann auch die reale Unterscheidung des Begriffes der Vergöttlichung von jeder anderen philosophisch orientierten Vermenschlichung oder auch Vervollkommnung zu erkennen, die Gefahr läuft, „monophysitisch“ ausgerichtet zu sein: Nicht nur weil sie den Leib unbeteiligt lässt, und dies bedeutet den ganzen Menschen nicht als Ganzheit konzipiert, die gerettet werden soll; auch weil sie die transzendente Dimension des Lebens ignoriert und die Schöpfung als ein weltlich-immanentes Geschehen auffasst.

4.2 Die unendliche Freude der Kinder Gottes:

Vergöttlichung als Vollendung des göttlichen Heilsplanes

„Das Ende ist nicht dem Anfang gleich.“ Mit diesem Axiom Maximos' sehen wir den großen Weg der Kreatur hin zu Gott als ihr (un)endliches

⁵¹ *Maximos*, Ambigua, PG 91, 1076AD. Dem Text wird die monoenergetische Gefahr erst im Licht dieser letzten Schau der Einheit mit Gott genommen. Hier finde ich, dass die Art und Weise, wie MacCormack, 371, die „Participation in God“ bei Jünger interpretiert, mit der eben zitierten Beschreibung Maximos' korrespondiert: „Participation in God is, for Jünger, participation in the relation of the Son to the Father. ... What does happen, in that the love of God for the human Jesus overflows to other humans, is that the latter are brought into a relationship of ‚correspondence‘ to the Son. They become analogous to Him in that the Spirit draws them into the Son's relation to the Father. In that this happens, they too are made to be nothing for themselves. They, too, are enabled to offer themselves up to God in such a way that their entire humanity is drawn out of itself. They cease to be the isolated I, in possession of itself.“

⁵² Nicht ohne Grund feiert also die Orthodoxie das Fest der Verklärung Christi mit jener Feierlichkeit, die Zeugnis von der Verklärung auch der Gläubigen, ja der gesamten Kreatur ablegt.

Ziel geöffnet: Ende im doppelten Sinn des Wortes als letzte Station und als Vollkommenheit (τέλος – τέλειον). Die letzte Station soll für die Geschöpfe eine alles beruhigende Stasis sein. Mit einem Wortspiel weiß hier Maximus von diesem Ende zu berichten: Was kein Ende (τέλος) seiner natürlichen Kräften kennt, kann nicht vollkommen (τέλειον) sein, aber besser gesagt, kann nicht zur Vollkommenheit gelangen.⁵³ Dieses Ende ist nun vollkommen, denn er hat sich nirgendwohin mehr zu bewegen, keine andere Quelle kann seine Sehnsucht befriedigen oder erfüllen. Geht es aber hier nur um erkennen und ruhen, um das Ende aller Sehnsüchte und das Aufhören jeglicher Bewegung, um eine pathetische Schau der göttlichen Herrlichkeit? Wie lässt sich jetzt die Vergöttlichung in ihrer letzten Phase beschreiben?

Der lange Weg der Kreatur hat als Ziel seinen Anfang zu suchen, welcher naturgemäß am Ende existiert.⁵⁴ Dieses „am Ende existieren“ soll verdeutlichen, dass das Ziel keimhaft doch am Anfang angelegt ist, die Entfaltung aber und die Erscheinung ist eine Sache jenes eschatologischen Endes, welches erst den wahren Inhalt des Anfangs offenbart. Wenn nun Gott den Anfang jeder Schöpfung und Bewegung darstellt, dann soll *Er* derjenige sein, der auch die Ruhe des Endes gewährt. Die letzte Ruhe bei Gott offenbart auch alle Geheimnisse der Schöpfung; vor allem wird dort erst das Mysterium des Übels und des Todes enträtselt, welches nun endgültig überwunden wird. Erst nach diesem letzten Sieg (1 Kor 15, 26f) und der Erlangung unserer Kräfte ihrer natürlichen Ausrichtung ist es möglich, den Schöpfer von aller Schuld frei zu sprechen, was auch immer die Geschöpfe während ihres Lebens niedergedrückt haben mag. Es ist bezeichnend, dass auf diese Weise die Apokatastasislehre geklärt und befreit wird von all den belasteten Momenten einer pantheisierenden Einigung oder Allversöhnung. Maximus, der sich als Ziel seiner Arbeit die Korrektur der Irrtümer des Origenismus gesetzt hat, kommt zu einer Unterscheidung, welche sehr hilfreich für die Vergöttlichungslehre sein kann. Die Kräfte der Kreatur werden gereinigt, um all das zu sehen und zu erfahren, was den Sinn des gesamten Schöpfungswerkes ausmacht.⁵⁵ Diese Erkenntnis bedeutet jedoch

⁵³ *Maximos Confessor*, *Ambigua*, PG 91, 1217D–1220A: „Ὁὐ γάρ φυσική ἐνέργεια τῆς γενέσεως τῶν κινουμένων ἢ στάσις ἐστίν, ἀλλά τέλος τῆς κατ’ αὐτήν δυνάμεως ἢ ἐνεργείας, ἢ ὅπως ἂν τις ἐθέλει τοῦτο λέγειν. Ἐπ’ ἐνεργείᾳ γάρ τά γενόμενα γέγονε, πᾶσα δέ ἐνέργεια πρὸς τι τέλος ἐστίν, ἵνα μὴ ἀτελής. Τό γάρ τέλος μὴ ἔχον τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν οὐδέ τέλειόν ἐστι, τέλος δέ τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν, ἢ τῆς πρὸς τό αἴτιον τῶν γεγεννημένων κινήσεως στάσις.“

⁵⁴ *Maximos*, *Ad Thalassium* 59, PG 90, 613D.

⁵⁵ *Maximos*, *Questiones et Dubia* 13, PG 90, 796.

keinen Automatismus einer Teilhabe. Die Differenzierung zwischen Teilhabe und Erkenntnis markiert nun zum letzten Mal mit aller Klarheit den Rahmen jeglicher Rede von der Vergöttlichung: nicht einfach Erkenntnis ist das letzte Ziel, sondern *Metochi* – unmittelbare Teilhabe – am göttlichen Leben.

Diese Teilhabe, eine ohne Pause und ohne Distanz (*ἀδιάστατος*) Eini-
gung mit Gott, eine ekstatische Bewegung, welche den Menschen von allen natürlichen Kräften und von allen natürlichen Sinngebungen (*νοούμενα*) transzendiert, wird nun mit den Kategorien der Freude und der undarstellbaren Befriedigung – Hedonie – beschrieben.⁵⁶ Diese Freude kennt kein Ende, sie wird eine unaufhaltsame, pausenlose, unmittelbare Erfahrung sein, die auch keinen Überdruß oder Sättigung mehr erlaubt. Die Gewissheit, dass dieser vergöttlichte Zustand auch jetzt vorwegnehmend erfahrbar ist, sieht die orthodoxe Theologie im Leben der Heiligen bestätigt.

5. Vergöttlichung oder Vermenschlichung?

Perspektiven theologischer Rede von der Vollendung des Lebens

Warum besteht die orthodoxe Theologie so sehr auf diesem Begriff der Vergöttlichung? Könnte sie nicht den selben Inhalt mit anderen Begriffen, wie Vereinigung und Teilhabe an Gott, oder Vervollkommnung und Heiligung, zum Ausdruck bringen? Lläuft sie nicht Gefahr mit solchen Begriffen – heute um so mehr – missverstanden zu werden? Und zwar sowohl im innerchristlichen Dialog, bei dem sie dem Vorurteil der Verwischung des Unterschieds zwischen Mensch und Gott ausgesetzt wird,⁵⁷ als auch gegenüber Nichtgläubigen, – die doch Menschen guten Willens sind, die eine völlige Erlöschung des Menschen in dieser Vergöttlichung befürchten?

Der Wunsch nach Vergöttlichung hat seit ihren Anfängen vor allem die religiöse Erfahrung des Ostens bestimmt. Die tiefere Intention dieser Lehre scheint durchaus sowohl der gesamten Struktur ihrer Theologie zu entsprechen, als auch die Frömmigkeit des Kirchenvolkes zu prägen. Unter Umständen und mit den notwendigen Klärungen könnten die Inhalte auch mit anderen Begriffen ausgedrückt werden, wie Sohnschaft oder Verherrlichung. Wir dürfen aber in der Theologiegeschichte eine Tendenz nicht außer Acht lassen, in der der Reichtum der religiösen Erfahrung, oder die

⁵⁶ *Maximos*, Ad Thalassium 59, PG 90, 608D–609AB.

⁵⁷ Vgl. *MacCormack*, 373: „Traditional Protestant criticism of the idea of ‚deification‘ centered on the question of whether such a concept did not set aside a proper ontological distinction between the Creator and the creature.“

Erleuchtung des Geistes, immer neue, erhabeneren Kategorien sucht, um dessen sicher zu sein, was die tiefere Sehnsucht der Gläubigen ausmacht.⁵⁸

In diesem Sinne wären die Kategorien eines orthodoxen Christen und der orthodoxen Theologie insgesamt zu kurz gegriffen, hätte man den Begriff der Vergöttlichung durch andere ersetzen wollen.⁵⁹ Von allen den Alternativen wäre die denkbar schlechteste die der Vermenschlichung, gerade wie sie oft in ihrer säkularistischen Eingrenzung im Kontext heutiger Reden vom Menschen verwendet wird. Sie versperrt nicht nur den Blick zu jener Transzendenz, welche für alle Gläubigen das Zentrum ihres Lebens ausmacht, sondern sie verkleinert unnötig die Grundwahrheit der orthodoxen, ja jeder christlichen Frömmigkeit: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch „an der göttlichen Natur Anteil erhalte“ (2 Petr 1,4), um das Motto des Athanasios mit dem biblischen Vers auszudrücken, der überhaupt die Basis für die Vergöttlichungslehre lieferte. Das letzte Ziel der Inkarnation ist nicht die Befreiung von der Sünde, oder vom Tod, oder die Rechtfertigung des Sünders; das alles ist der Anfang. Jedoch das Ziel bildet die Offenbarung einer neuen Menschheit, die nicht mehr allein steht, sondern gottmenschlich konstituiert wird. Sie existiert immer in Verbindung mit jener Quelle des Lebens, welche für sie eine Existenz in Fülle bedeutet, eine neue Existenz, welche keine nur von dieser Welt sein kann. Damit kann sogar die gesamte Schöpfung umschlossen werden.

Die Vergöttlichung ist aber letztlich ein eschatologischer Zustand und nicht auf dieser Ebene unserer Seinsontologie zu erreichen. Auf der Ebene der pastoralen-ethischen Unterweisung im Glauben bleibt der Mensch eine „quotidiana innovatio“.⁶⁰ In dieser Zeit läuft der Mensch stets Gefahr, durch

⁵⁸ Man kann z.B. dies auf Grund der Entwicklung des Begriffes *Theologia* beobachten. In dem Gregor von Nazianz warnte, dass *Theologie* zu betreiben (*theologein*) nicht jedermanns Sache ist, brauchte sein Namensvetter Palamas dafür einen anderen Begriff: die Tiefe der *Theologie* wird nun in einer *Theoptie* (*Gottesschau*) gesucht.

⁵⁹ Kardinal Schönborn, 19, bemerkt hier treffend: „Die Frage der Vergöttlichung erweist sich nicht als Marginalie der Theologiegeschichte: wir stoßen auf sie von allen Seiten des neuzeitlichen Denkens her. Mehr noch: es geht nicht nur um eine typisch neuzeitliche Fragestellung. Wir dürfen uns an der Weisung der Hl. Schrift orientieren, die uns den Menschen von Anfang an hineingestellt zeigt in die Spannung zwischen der gottgewollten Gottebenbildlichkeit und dem Versucherwort: ‚Ihr werdet sein wie Gott‘. ... Die Vergöttlichungslehre gehört nicht in den begrenzten Raum hellenistisch gefärbter oder geprägter *Theologie*: sie gehört *bleibend* zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen, nach dem Ziel seiner Erschaffung und dem Modus seiner Erlösung.“

⁶⁰ Flogaus, *Einig in Sachen Theosis*, 235, unter Verweis auf 2 Kor 4,16, und besonders 236, Anm. 54, über den „Zustand der Gerechtigkeit, oder der Heiligkeit“ von dem die orthodoxe *Theologie* spricht.

seinen Hochmut in die Tiefe der Gottlosigkeit zu stürzen; Garantien für ihre Erlösung können die Menschen nicht selber geben; und doch wollen sie jene Geborgenheit fühlen, dass sie sich auf ihrem Weg nicht verirren werden. Die Unterweisung im kirchlichen-sakramentalen Leben kann den Weg zu diesem Endziel nicht nur einführen, sondern auch begleiten und stärken. Könnte dann der Begriff der Vervollkommnung nicht vielleicht diesen offenen Weg passender beschreiben?⁶¹

Wenn dabei die Rede von der Vermenschlichung in einem besonderen Kontext des Dialogs der Theologie mit der heutigen Welt die Erfahrung des wahren Sinns und des tieferen Grunds menschlicher Existenz ausdrücken soll, dann kann sie ihre Berechtigung auch im Wort der Theologie beanspruchen. Die Christen wissen jedenfalls diese Dimension menschlichen Lebens in der Person Jesu Christi zu erblicken.

In dieser innigen Durchdringung (Perichorese) der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Jesu Christi wird aber nicht nur eine Wahrheit über den Menschen geäußert, sondern zugleich eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens in jener Tiefe ausgedrückt, die auch das Leben Gottes mit einschließt. Diesen Gedanken vermochte Maximos der Bekenner mit einem gewagten Bild wie folgt zusammenzubringen: „Man sagt, Gott und der Mensch seien sich gegenseitig Vorbilder (*παραδείγματα*), und Gott vermenschliche sich dem Menschen aus Liebe zu ihm in dem Maße, als der Mensch sich selber für Gott durch die Liebe zu vergöttlichen vermöge. Der Mensch werde so von Gott in seinem Geist in dem Maß ins Unerkannte entrückt, als der Mensch den von Natur aus unsichtbaren Gott durch die Tugenden sichtbar macht.“⁶²

Ist dieser Weg, welcher auch für Gott seine Inkarnation verewigt,⁶³ nicht der sichere Weg der Vollendung unseres Menschseins, der Vermenschlichung, weil zuvor Gott für den Menschen alles geworden ist?

⁶¹ Jedenfalls ist der Begriff der Vergöttlichung/Theosis, zumindest für das griechische Sprachgefühl, auch geeignet, den offenen vorwärts schreitenden Charakter des Heilsweges zu beschreiben. Ist letztlich nicht auch eine Frage der Sprachregelung, welche Begriffe im jeweiligen Kontext fähig sind, die Erfahrung des Glaubens zu artikulieren?

⁶² *Maximos*, *Ambigua*, PG 91, 1113BC. Deutscher Text bei Schönborn 42.

⁶³ Maximos fasst dies folgendermaßen zusammen: „Denn Gottes Logos und Gott will, dass das Geheimnis seiner Fleischwerdung ewig und in allen wirksam wird.“ (*Βούλεται γὰρ αἰεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεὸς ταῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον*), *Ambigua*, PG 91, 1084D.