

ERLÖSUNG UND VERGÖTTLICHUNG.

I "Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch 'Gott' werden könne". Diese mächtigen Worte, die wir zum ersten Male beim hl. Irenäus finden, kehren wieder unter der Feder des hl. Athanasios, Gregors von Nazianz und Gregors von Nyssa zurück. Die Väter und die orthodoxen Theologen wiederholen sie von Jahrhundert zu Jahrhundert mit demselben Nachdruck. Sie wollen mit diesem lapidaren Satz das ureigene Wesen des Christentums ausdrücken: einen unsagbaren Abstieg Gottes bis zu den äußersten Grenzen unseres menschlichen Gefallenseins, bis zum Tode - ein Abstieg Gottes, der den Menschen einen Weg zum Aufstieg und grenzenlose Horizonte der Vereinigung des Geschöpflichen mit dem Göttlichen öffnet. Der absteigende Weg (Katabasis) der göttlichen Person Christi ermöglicht den menschlichen Personen einen aufsteigenden Weg, unsere Anabasis im Heiligen Geist. Die freiwillige Erniedrigung, die erlösende Entleerung (Kenose) des Gottessohnes mußte stattfinden, damit die gefallen Menschen ihre Berufung erfüllen könnten, die in der Vergöttlichung des geschaffenen Seins durch die ungeschaffene Gnade besteht. So scheint hier das Erlösungswerk Christi - oder vielmehr allgemeiner, die Fleischwerdung des Wortes, in unmittelbare Beziehung gesetzt zu sein mit dem Endziel, das den Geschöpfen vor=gesetzt ist: der Vereinigung mit Gott. Wenn die Vereinigung in der göttlichen Person verwirklicht ist, muß sie auch in jeder menschlichen Person verwirklicht werden, jeder von uns muß durch die Gnade Gottes "Gott" werden oder Teilhaber der göttlichen Natur nach dem Ausdruck des hl. Petrus (II, 1,4).

Da die Fleischwerdung des Wortes sich im Denken der Väter so eng mit unserer endlichen Vergöttlichung verbunden findet, könnte man sich fragen, ob sie stattgefunden haben würde, falls Adam nicht gesündigt hätte. Diese Frage, die man sich zuweilen gestellt hat, scheint uns aber müßig, unwirklich. Tatsächlich kennen wir keine andere menschliche Bedingtheit, als die durch die Erbsünde entstandene, unter deren Umständen unsere Vergöttlichung - die Erfüllung des göttlichen Heilsplanes - unmöglich wird, ohne die Inkarnation des Sohnes, die dadurch notwendigerweise Erlösungscharakter erhält. Der Sohn Gottes ist vom Himmel herniedergestiegen, um das Werk unserer Erlösung zu vollbringen, uns aus der Gefangenschaft des Dämons zu befreien, die Herrschaft der Sünde über unsere Natur zu zerstören und den Tod - Tribut der Sünde - niederzuzwingen. Das Leiden, der Tod und die Auferstehung Christi, durch die Er sein Erlösungswerk vollzieht, nehmen daher einen zentralen Platz im göttlichen Heilsplan für die gefallene Welt ein. Aus diesem Grunde ist es nur zu verständlich, wenn das Dogma von der Erlösung im theologischen Denken der Kirche höchste Wichtigkeit erhält.

Und doch, wenn man das Dogma von der Erlösung absonderlich behandeln will und es vom Ganzen der christlichen Unterweisung isoliert, läuft man immer Gefahr, die Überlieferung zu verengen, indem man sie ausschließlich in Funktion des Erlösungswerkes interpretiert. Das theologische Denken entfaltet sich dann zwischen drei Terminen: der Erbsünde, ihrer Wiedergutmachung am Kreuz und der Zuwendung der Heilswirkung des Werkes Christi an die Christen. In diesen verschrumpften Perspektiven einer von der Idee der Erlösung allein beherrschten Theologie erscheint die patristische Sentenz

"Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch 'Gott' werden könne" (Es wird wohl besser sein, nach Kriwoschein, "damit wir vergöttlicht werden" zu übersetzen) sonderbar und befremdend. Da man sich einzig um unser Heil bekümmert, vergißt man die Vereinigung mit Gott, oder sieht sie allein unter ihrem negativen Aspekt, der sich auf unser gegenwärtiges Elend bezieht.

II Anselm von Canterbury mit seinem Traktat "Cur Deus homo?" war es, der, ohne Zweifel als erster, versuchte, das Dogma von der Erlösung ausgesondert zu entwickeln, indem er alles Übrige außer Betracht ließ. Dabei findet man die christlichen Horizonte begrenzt durch das Drama, das sich abspielt zwischen dem von der Sünde unendlich beleidigten Gott und dem Menschen, der unfähig ist, den Anforderungen der rächenden Gerechtigkeit genugsam zu tun. Dies Drama löst sich vom Tode Christi, des Sohnes Gottes, der Mensch geworden ist, um sich uns zu substituieren und der göttlichen Gerechtigkeit unsere Schuld zu bezahlen. Was wird dabei aus dem Heilswerk des Heiligen Geistes? Seine Rolle ist herabgesetzt auf die eines Hilfsdienstes bei der Erlösung, der uns den Genuß des Sühneverdienstes Christi ermöglichen soll. Die Endperspektive unserer Vereinigung mit Gott findet sich, wenn nicht ausgeschlossen, so doch zum mindesten vor unserem Blick verschlossen durch die hochragenden Gewölbe einer theologischen Gedankenkonstruktion, die von den Begriffen der Erbsünde und deren Wiedergutmachung ausgeht. Da der Preis unserer Erlösung durch den Tod Christi am Kreuz eingezahlt ist, stellen seine Auferstehung und Himmelfahrt nichts anderes dar, als den ruhmreichen Abschluß seines Werkes ohne unmittelbaren Bezug auf unser Schicksal. Diese redemptoristische Theologie, die den vollen Akzent auf die Passion legt, scheint kein Interesse für den Triumph Christi über den Tod zu haben. Selbst das Werk des Christus-Redemptor, in das sie eingegrenzt bleibt, erscheint fragmentarisch, verärmlicht, herabgespielt auf seinen bloßen Wechsel der göttlichen Haltung gegenüber den gefallen Menschen ohne jegliche Beziehung zur Natur der Menschheit selber.

Einer ganz anderen Auffassung der Erlösung begegnen wir im Denken z. B. eines Athanasios. "Christus" sagt er, "hat, als er den Tempel seines Leibes dem Tode überlieferte, für alle Menschen ein Opfer dargebracht, einerseits, um sie unschuldig und frei von der Erbsünde zu machen und andererseits, um sich als Sieger über den Tod zu zeigen und aus der Unverweslichkeit seines eigenen Leibes den Erstling der allgemeinen Auferstehung zu machen. Hier ist das juristische Bild der Erlösung durch ein anderes vervollkommenet - durch ein physisches oder eher ein biologisches: das Bild vom Triumph des Lebens über den Tod, von der Unverweslichkeit, die in der durch die Sünde verdorbenen Natur selbst triumphiert.

Ganz allgemein finden wir in der Schrift und bei den Vätern mehrere Bilder, um das Mysterium unseres durch Christus vollbrachten Heiles auszudrücken. So ist im Evangelium der Gute Hirte ein "bukolisches" Bild, während das des Starken, den ein Stärkerer besiegt, der ihm die Waffen wegnimmt und seiner Herrschaft zerstört, ein kriegerisches Bild ist, das bei den Vätern und in der Liturgie oft wiederkehrt: Christus zerbricht als Sieger über den Satan die Pforten der Hölle und macht das Kreuz zu seinem Banner. Aus dem Bereich der Medizin stammt das Bild von der kranken Na

tur, die durch das antidotum, die Gabe des Heils, genesen wird. Dann das Bild von der göttlichen List - man könnte es das "diplomatische" nennen - die die dämonische Hinterlist überspielt, etc. Schließlich noch das meist-gebrauchte Bild, das, vom hl. Paulus aus dem A.T. geschöpft, dem Bereich der rechtlichen Beziehungen entlehnt ist. In diesem besonderen Sinne genommen ist die Erlösung ein juridisches Bild des Werkes Christi neben anderen möglichen Bildern. Wenn wir das Wort Erlösung - wie wir es tatsächlich heutzutage gewöhnlich tun - im Sinne eines gegnerischen Terminus, einer allgemeinen, unspezifischen Bezeichnung für das Heilswerk Christi in seiner ganzen Spannweite anwenden, dürfen wir dabei nicht vergessen, daß dieser juridische Ausdruck, bildlichen Charakter trägt: Christus wird mit demselben Recht Erlöser genannt, wie er Besieger des Todes, vollkommener Opferer etc genannt wird. *

Anselms Irrtum besteht nicht so sehr darin, daß er eine juridische Theorie der Erlösung entwickelte, als darin, daß er in den juridischen Bezügen, die der terminus redemptio impliziert, einen adäquaten Ausdruck des durch Christus vollzogenen Mysteriums unseres Heils sehen wollte. Er verwarf die anderen Ausdrücke dieses Mysteriums als inadäquate Bilder, denn er meinte in dem juridischen Bild - dem der Erlösung im spezifischen Sinne die eigentliche Konkretisation gefunden zu haben, ihre vernünftige Festigkeit ("veritatis rationabilis soliditas"), eine Notwendigkeit, die beweist, daß Gott um unseres Heiles willen sterben mußte.

Die Unmöglichkeit, den juridischen Gehalt des Terminus redemptio zu benutzen, um die Notwendigkeit des Erlösungswerkes rational auszudrücken, wurde von Gregor von Nazianz in einer meisterhaften reductio ad absurdum demonstriert. "Man muß", sagt er, "dies Dogma und oft mit Schweigen übergangene Problem ... aufmerksam prüfen. Das für uns vergossene Blut, dieses sehr kostbare und ruhmreiche Blut Gottes, dieses Blut des Opfers und des Opferers, warum wurde es vergossen und wem wurde es dargebracht? Wir standen unter der Herrschaft des Dämons, an die Sünde verkauft, nachdem wir durch unsere Konkupiszenz die Korruption erworben hatten. Wenn der Preis unseres Loskaufs an den bezahlt wurde, der uns in seiner Gewalt hielt, frage ich mich, wem und aus welchem Grunde ein solcher Preis angeboten wurde. An den Dämon? ... Der Räuber bekommt den Preis der Erlösung, und er bekommt ihn nicht nur von Gott, er bekommt Gott selber. Für seine Gewalttat fordert er einen so übertriebenen Preis, daß es besser gewesen wäre, uns zu begnadigen. Wenn aber der Preis vom Vater dargebracht ist, fragt man sich vor allem, aus welchem Grunde, da doch nicht der Vater

* Das Bild von Christus als des Arztes der durch die Sünde verletzten menschlichen Natur findet man oft in Beziehung zur Parabel vom barmherzigen Samariter, die zuerst von Origines in diesem Sinne ausgelegt wurde. Das sakrifizielle oder sazerdotale Bild des Werkes Christi beim hl. Paulus ist, im Grunde genommen, mit dem juridischen Bild vom Rück- oder Loskauf, eben der Erlösung im eigentlichen Sinne, identisch, ist aber dadurch vervollständigt und vertieft. In der Tat verknüpft die Idee der Versöhnung im Blute (Röm 3,26) die beiden Bilder - das juridische und das sakrifizielle - durch den Begriff des Sühnetodes des Gerechten, eine Auffassung, die den messianischen Prophezeiungen eigen ist.

uns gefangen hält. Und warum sollte das Blut des Sohnes dem Vater angenehm gewesen sein, hatte er doch Isaak, ihm vom Vater als Opfer dargebracht, nicht annehmen wollen, sondern durch einen Widder substituiert. Ist es nicht klar, daß der Vater das Opfer annahm, nicht weil er es forderte oder irgendein Bedürfnis danach fühlte, sondern wegen der Heilsökonomie: der Mensch mußte durch Gottes menschliche Natur geheiligt werden. Aus eigener Kraft über den Tyrannen triumphierend, mußte er selbst uns befreien und zu sich zurückrufen durch seinen Sohn, der der Mittler ist, der alles zur Ehre des Vaters vollführt, dem er in allem gehorsam ist ... Das Übrige möge durch Schweigen verehrt werden. "Was aus diesem hier zitierten Text klar und deutlich hervorgeht, ist, daß für Gregor von Nazianz der Begriff der Erlösung - weit davon entfernt die Idee einer von der rächenden Gerechtigkeit auferlegte Notwendigkeit zu implizieren - sich als Ausdruck der Heilsökonomie darbietet, deren Mysterium nie und nimmer in einer Serie von rationalen Konzeptionen expliziert werden kann." Für uns war es nötig, daß Gott Fleisch werde und sterbe, auf daß wir wieder leben könnten". "Nichts kann dem Wunder meines Heils gleichkommen: einige Tropfen Blutes richten das ganze Weltall wieder auf".

Gegenüber den verengten Horizonten einer ausschließlich juristischen Theologie finden wir bei den Vätern einen äußerst reichen Begriff der Erlösung zurück, der den Sieg über den Tod, das Angeld der allgemeinen Auferstehung, die Befreiung der vom Dämon gefangen gehaltenen Natur und, nicht allein die Rechtfertigung, sondern auch die Restitution der Schöpfung in Christus enthält. Hier kann weder das Leiden von der Auferstehung getrennt werden noch der verklärte Leib des zur Rechten des Vaters thronenden Christus vom Leben des Christen hienieden. Und doch, wenn auch die Erlösung als zentrales Moment der Inkarnation erscheint - d. h. der Heilsökonomie des Sohnes in bezug auf die gefallene Welt - bleibt sie darum nicht weniger ein Teilaspekt des umfassenderen Heilsplanes der Heiligen Dreieinheit hinsichtlich des Seienden, das ex nihilo geschaffen, berufen ist, seine Vergöttlichung, seine Vereinigung mit Gott in Freiheit zu verwirklichen, auf daß "Gott alles in allem sei". Das Denken der Väter hält diese eschatologische Perspektive immer offen. Da unser Heil das unmittelbare Ziel unserer Erlösung ist, wird sich unsere Vereinigung mit Gott d. h. die Vergöttlichung der durch Christus erlösten Geschöpfe im kommenden Äon als letzte Verwirklichung des Heils darstellen. Diese letzte Verwirklichung setzt aber das Heilswerk einer anderen göttlichen Person voraus, die nach dem Sohn in die Welt gesandt wurde.

Das Wirken des Heiligen Geistes ist untrennbar von dem des Sohnes. Um mit den Vätern sagen zu können: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werden könne, genügt es nicht, der Mangelhaftigkeit der anselmischen Theorie nachzuhelfen, indem man auf jenen reicheren Begriff der Erlösung zurückgreift, der den Vätern eigen war. Man muß vor allem die wahre Stelle der Ökonomie des Heiligen Geistes zurückfinden, die verschieden aber nicht geschieden ist von der des fleischgewordenen Wortes. Daß Anselms Denken beim Erlösungswerk Christi stehen blieb, konnte eben deshalb geschehen, weil zu jener Zeit die wahre Kenntnis des Heiligen Geistes im Westen schon verloren gegangen war. Man hatte die dritte Hypostase in einen sekundären Rang verwiesen und zu einer Art Hilfskraft oder Vikar des Sohnes gemacht. Wir werden diese

Frage beiseite lassen, da sie eine vertiefte Analyse des Dogmas der processio ab utroque und dessen Folgen für die ganze westliche Theologie erfordern würde. Wir beschränken uns auf eine positive Aufgabe, die nämlich, zu zeigen, warum der Begriff unserer endlichen Vergöttlichung nicht einzig auf christologischer Basis expliziert werden kann und weshalb er eine pneumatologische Entfaltung reklamiert. *

III Im Westen macht das zeitgenössische theologische Denken große Anstrengungen für die Rückkehr zu den patristischen Quellen der ersten Jahrhunderte - und der griechischen Väter im besonderen - die man in eine katholische Synthese reintegrieren will. Nicht nur die nach-tridentinische, sondern auch die mittelalterliche Scholastik, trotz ihres philosophischen Reichtums, erscheinen heute ungenügend. Man bemüht sich vor allem, den Begriff der Kirche als Leib Christi aufzuwerten, als eine durch Christus "rekapitulierte" Neuschöpfung, eine "Natur" oder ein "Leib", der den auferstandenen Christus zum "Haupt" hat.

Da der erste Adam seine Berufung, die Vereinigung mit Gott frei zu erstreben, verfehlt hat, ist es der Zweite Adam, das Wort Gottes, der durch seine Inkarnation diese Union der beiden Naturen in Seiner Person vollzieht. Indem Er sich in die Wirklichkeit der gefallenen Welt integrierte, "bezwang Er die Macht der Sünde" in unserer Natur und triumphierte über den Tod und die Verweslichkeit durch Seinen Tod, der den äußersten Grad seiner Integration in unsere Verfallenheit bezeichnet. In der Taufe sterben wir "symbolisch" (in mysterio) mit Christus, um in Ihm wirklich zu dem neuen Leben seines siegreichen Leibes aufzuerstehen, um Glieder dieses einzigen Leibes zu werden, der historisch konkret auf Erden besteht, sein Haupt jedoch im Himmel hat, in der Ewigkeit, im Schoße der Heiligen Dreieinigkeit. Gleichzeitig Opferer und Opfer bringt Christus auf dem himmlischen Altar dies einzige einmalige Opfer dar, das hienieden auf den zahlreichen irdischen Altären im eucharistischen Opfer vollzogen wird. So gibt es keinen trennenden Schnitt zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Himmel und der Erde, dem zur Rechten thronenden Haupt und der Kirche, seinem Leib durch den sein kostbarstes Blut ohne Unterlaß fließt. "Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen" sagt Leo der Große.

Diese Auffassung, die vor allem liturgisch sakramental orientiert ist, profiliert hauptsächlich den organischen Charakter der Kirche unter dem Aspekt der Einheit der Christen im Christus totus. Man braucht die ganze Bedeutsamkeit dieser Theologie des corpus Christi, die den Reichtum der patristischen Tradition auf einem neuen Niveau zurückgewinnt, nicht eigens zu unterstreichen. Worauf es uns gegenwärtig ankommt, ist die Tatsache, daß in dieser Perspektive die Doktrin von der Erlösung sich von neuem auf eine breitere Christologie und Ekklesiologie hin öffnet, innerhalb derer die Frage unserer Vergöttlichung mit Gott, unserer Vereinigung mit Gott, ihren Ort wiederfinden kann.

* Beim hl. Athanasios finden wir einige Entwürfe zu einer pneumatologischen Erklärung der Sentenz: "Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch 'Gott' werden könne". Das wird vor allem offensichtlich in der berühmten Gegenüberstellung von Christus dem "fleischgewordenen Gott" und den Christen als "geisttragenden Menschen". Das Wort hat das Fleisch angenommen, auf daß wir den Heiligen Geist empfangen können.

Mit den Vätern können auch wir wieder sagen: "Gott ist Mensch geworden, auf daß der Mensch 'Gott' werden könne. Jedoch wenn man versucht, diese Worte zu interpretieren und dabei allein auf der Basis des Christologischen und Sakramentalen bleibt, von der aus gesehen der Heilige Geist nur die Rolle eines Verbindungsagenten zwischen dem Himmlischen Haupt der Kirche und seinen irdischen Gliedern darstellt, stoßen wir auf sehr ernste Schwierigkeiten und unlösbare Probleme. *

Es bleibt die Frage, ob innerhalb dieser Auffassung von der Kirche als *corpus Christi* Christus totus, der die menschlichen Wesen als seine Glieder von sich enthält (Auffassung, die wir übrigens völlig bejahen), innerhalb dieses "christomonistischen Totalitarismus" das Eigentliche der menschlichen Personen bewahrt werden kann, die voneinander und vor allem von der einzigartigen *Person Christi* - der sich hier mit der *Person der Ekklesia* zu identifizieren scheint - unterschieden sind. Läuft man nicht auch die Gefahr, die persönliche Freiheit zu verlieren und, nachdem man vom Determinismus der Sünde gerettet ist, einer Art sakramentalen Determinismus zu verfallen, wo ein organischer Heilsprozeß, der sich in der Kollektivität der Kirche vollzieht, dazu neigt, die persönliche Begegnung mit Gott aufzuheben? In welchem Sinne sind wir alle ein einziger Leib in Christus und in welchem anderen Sinne sind wir es nicht und können es nicht sein ohne aufzuhören als menschliche Personen oder Hypostasen zu existieren, von denen jede einzelne berufen ist, die Vereinigung mit Gott in sich zu verwirklichen. Denn, so scheint mir, gibt es ebenso viele Unionen mit Gott wie menschliche Personen, von denen jede einzelne ein einzigartiges Verhältnis zu Gott hat. Es gibt ebenso viele mögliche "Heiligkeiten" im Himmel wie persönliche Schicksale auf Erden.

IV Wenn man von menschlichen Personen in Beziehung zur Frage des *corpus Christi*, dessen Glieder wir sind, sprechen will, muß man entschieden darauf verzichten, das Wort *Person* in dem Sinne zu gebrauchen, in dem es von der Soziologie und der Mehrzahl der Philosophen angewendet wird. Wir müssen vielmehr die Norm, den "Kanon" unseres Denkens auf höherem Niveau suchen, nämlich in dem Begriff der *Person* oder *Hypostase*, wie wir ihn in der trinitarischen Theologie vorfinden. Das Dogma, das unseren Geist vor eine Antinomie der absoluten Identität und der nicht minder absoluten Verschiedenheit stellt, ist durch eine Unterscheidung zwischen *Natur* und *Hypostase* ausgedrückt.

Hier existiert jede *Person* nicht durch Ausschließung der anderen, nicht durch den Gegensatz zu dem, was ich nicht bin, sondern (um es in einer bezüglich der Trinität sehr ungeeigneten psychologischen Sprechweise auszudrücken) durch eine Weigerung, die *Natur* für sich selber zu besitzen; das heißt daß die personale Existenz einen Bezug auf den anderen setzt; eine *Person* existiert "gegen" die andere auf die andere hin (oder zu): *Ho Logos en pros ton Theon*, sagt der Prolog des heiligen Johannes. Kurz gesagt: eine *Person* kann nur in dem Maße *Person* sein, in dem sie die *Natur*

* Um die Vorstellung von den Schwierigkeiten zu bekommen, in die die römisch-katholische Theologie unserer Zeit wegen ihrer Unfähigkeit, die Begriffe der persönlichen Vergöttlichung und der Kirche als Leib Christi in Übereinstimmung zu bringen, verstrickt ist, wird es nützlich sein, P. Louis Bouyer *Mystère Pascal*, s. 180-194 1945 zu konsultieren.

nicht für sich allein unter Ausschluß der anderen haben will; das heißt wenn sie die Natur mit dem anderen gemeinsam besitzt. Nur in diesem Falle gilt die Unterscheidung zwischen den Personen und der Natur in all ihrer Reinheit, anderenfalls haben wir es mit Individuen zu tun, die die Natur zwischen einander teilen. Es gibt aber keine Verteilung, keine Teilung der einen Natur unter den drei Personen der Trinität: die Hypostasen sind nicht drei Teile eines Ganzen, nämlich der einen Natur, sondern eine jede enthält in sich die ganze Natur, eine jede ist das Ganze, weil sie nichts für sich allein hat: selbst der Wille ist den Dreien gemeinsam.

Wenn wir uns nun den menschlichen, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Wesen zuwenden, könnten wir vom trinitarischen Dogma aus, eine gemeinsame Natur finden, die in mehreren geschöpflichen Hypostasen existiert. In der Wirklichkeit der gefallenen Welt hingegen neigen die Menschen dazu, durch gegenseitige Ausschließung zu existieren, das heißt die Einheit der Natur zu teilen, zu zerstückeln, um jeder für sich einen Teil der Natur zu besitzen, den mein Wille allem, was nicht ich ist, entgegengesetzt. In dieser Hinsicht ist das, was wir gewöhnlich eine menschliche Person nennen, keine wirkliche Person, sondern ein Individuum, das heißt ein Teil der gemeinsamen Natur, der anderen Teilen oder Individuen, aus denen sich die Menschheit zusammensetzt, mehr oder weniger ähnlich ist. Insofern aber als ein Mensch im wahren, theologischen Sinn Person ist, ist es nicht durch seine eigene individuelle Natur beschränkt, nicht einfach ein Teil des Ganzen, sondern enthält auf seine Art - trotzdem er in der geschöpflichen Wirklichkeit an die Individuationen der Natur gebunden ist - virtuell die Gesamtheit der Natur, deren Hypostase er ist, in sich jede menschliche Person aber ist der einmalige, absolut originale Aspekt der allen gemeinsamen Natur. Das Mysterium der menschlichen Person, das, was sie eben absolut einzigartig und unersetzlich macht, kann nicht in einem rationalen Schema ergriffen, nicht in Worten definiert werden. All unsere Definitionen würden sich unvermeidlich auf ein, den anderen mehr oder weniger ähnliches, Individuum beziehen und der endgültige Name zur Bezeichnung der Person in ihrer absoluten Verschiedenheit wird uns immer fehlen. Aus unserer gewöhnlichen Erfahrung kennen wir weder die wahre Verschiedenheit der Personen noch die wahre Einheit der Natur. Wir sehen nur einerseits menschliche Individuen und andererseits menschliche Kollektivitäten in unaufhörlichem Konflikt.

In der Kirche finden wir die Einheit der Natur in ständiger Verwirklichung zurück, denn die Kirche ist etwas geeinteres als eine Kollektivität. Der heilige Paulus nennt sie einen Leib. Es ist die menschliche Natur, deren Einheit nun nicht mehr durch den alten Adam - Haupt des Menschengeschlechtes in seiner individualisierten Ausdehnung - dargestellt wird. Diese erlöste, erneute Natur ist wieder versammelt, wieder unter einem Haupt zusammengefaßt in der Hypostase, der göttlichen Person, des Gottessohnes. Wenn auch unsere individuellen Naturen in dieser neuen Wirklichkeit von ihren Beschränkungen (Hellene oder Skythe, Freier oder Sklave, Mann oder Frau) befreit sind, wenn auch das Individuum, das existiert durch den Gegensatz zu dem, was nicht ich bin, bestimmt ist zu verschwinden, um Glied eines einzigen Leibes zu werden, so heißt das nicht, daß die Personen oder Hypostasen dadurch ausgemerzt würden, ganz im Gegenteil: allein hier können sie sich in ihrer wahren Verschiedenheit verwirklichen. Durch das Faktum der natürlichen Einheit, die in der Kirche im Werden

verwirklicht wird, werden die Personen keineswegs ineinander verschmolzen, denn sie sind nicht - wie es bei den Individuen der Fall ist - Teile der gemeinsamen Natur. Auch werden sie nicht Parzellen der Person Christi, sind nicht in ihr als wie in einer "Überperson" enthalten, das würde überhaupt gegen den eigentlichen Begriff der Person verstoßen. Wir sind also eins in Christus durch unsere Natur, insofern er deren Haupt ist und wir in Ihm einen einzigen Leib bilden. *

Wenn auch unsere individuellen Naturen durch die Taufe, in der sie dem Tode und der Auferstehung Christi gleichgebildet werden, in die Einheit seines Leibes eintreten und in die verklärte Menschheit Christi einverleibt werden, so müssen doch unsere Personen durch den Heiligen Geist in ihrer persönlichen Würde bestätigt werden, damit eine jede ihre Union mit Gott frei verwirklichen könne. Das Sakrament der Taufe - Mysterium unserer Einheit in Christus - muß durch das Sakrament der Firmung (chrismation) - Mysterium der Verschiedenheit - ergänzt werden.

V Das Mysterium unserer Erlösung erreicht sein Ende mit dem, was die Väter die Rekapitulation unserer Natur durch Christus und in Christus nennen. Dies ist die christologische Grundlage der Kirche, die vornehmlich im sakramentalen Leben der Kirche mit seinem Charakter absoluter Objektivität zum Ausdruck kommt. Wenn man aber einen anderen Aspekt der Kirche, der den Charakter nicht minder absoluter Subjektivität hat, unversehrt bewahren will, muss man ihn auf die Ökonomie einer anderen göttlichen Person gründen, die in ihrem Ursprung von der des Sohnes unabhängig ist.** Anderenfalls läuft man Gefahr, die Kirche zu entpersönlichen und die Freiheit der menschlichen Hypostasen einer Art von sakramentalem Determinismus auszuliefern. Wenn man hingegen allen Nachdruck auf die subjektive Seite legen will, verliert man zusammen mit dem Begriff des corpus Christi das "logische" Grundstück der Wahrheit und verfällt in die Abschweifungen des "individuellen" Glaubens.

Wir meinen, daß die Inkarnation und das Erlösungswerk Christi (wenn man sie von der Ökonomie des Heiligen Geistes absondert), die persönliche Vielfalt der Kirche - die ebenso notwendig ist, wie ihre natürliche Einheit in Christus - nicht rechtfertigen können. Das Mysterium der Pentekoste ist genau so wichtig wie das der Erlösung. Der Herr selber bestätigte es, als Er sagte: "Ich bin gekommen, das Feuer auf die Erde zu werfen und was sollte Ich wollen, als daß es sich entzünde" (Lk 12,49). Andererseits kann man aber sagen, daß das Werk des Heiligen Geistes im nachhinein dem des Sohnes zugeordnet ist, denn gerade durch den Empfang des Heiligen Geistes können die menschlichen Personen mit voller Bewußtheit ihr Zeugnis für die Gottheit Christi ablegen. Der Sohn ist durch seine Inkarnation uns ähnlich geworden, wir werden durch unsere Vergöttlichung Ihm ähnlich, denn wir werden

* Obwohl wir in gewisser Weise in scharf profilierte Persönlichkeiten aufgeteilt sind, wodurch einer Petrus oder Thomas, Johannes oder Matthäus ist, sind wir alle gewissermaßen in Christus eingeschmolzen, weil wir alle uns von ein und demselben Fleisch ernähren, sagt Kyrill von Alexandrien.

** "... Der Geist ist in einem jeden von denen, die Ihn empfangen, so gegenwärtig, als ob Er ihm allein mitgeteilt wäre, dennoch gießt er über alle die totale Gnade aus" sagt der hl. Basilios.

der Göttlichkeit teilhaftig durch den Heiligen Geist, der sie jeder einzelnen Person im besonderen mitteilt. Das Erlösungswerk des Sohnes bezieht sich auf unsere Natur, das vergöttlichende Werk des Heiligen Geistes richtet sich an unsere Personen. Aber die beiden sind untrennbar, das eine undenkbar ohne das andere, sie bedingen sich gegenseitig, sind eins im anderen gegenwärtig und bilden letzten Endes zusammen die eine Ökonomie der Heiligen Dreieinheit, die durch die beiden vom Vater in die Welt gesandten göttlichen Personen vollbracht wird. Diese doppelte Ökonomie des Logos und des Parakleten hat die Vereinigung der Geschöpfe mit Gott zum Ziel.

Vom Gesichtspunkt unseres Sündenfalles aus betrachtet, nennt man das Ziel der göttlichen Ökonomie Heil oder Erlösung. Dies ist der negative, unsere Sündenhaftigkeit betreffende, Aspekt des letzten Endes. Vom Gesichtspunkt der letztlichen Berufung der Geschöpfe aus betrachtet, nennt man das Ziel Vergöttlichung. Dies ist die positive Definition desselben Mysteriums, das sich an jeder menschlichen Person in der Kirche vollziehen soll, um sich im kommenden Äon in ganzer Erfüllung zu offenbaren, wenn da Gott, nachdem Er alles in Christus vereinigt hat, alles in allem sein wird.

Wladimir Lossky
Übersetzung von Sr. Maria Z.