Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 1-2

Artikel: Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen

Autor: Schönborn, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760935

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*

I. EXPOSÉ DER FRAGE

«Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde» – dieses Wort kann geradezu als Grundsatz der altkirchlichen Soteriologie gelten[1]. Scholastik[2], Reformation[3] und Mystik[4] halten an diesem Satze fest.

* Dieser Text wurde auf der Plenarsitzung der Internationalen Theologen-Kommission des Jahres 1980 als Arbeitspapier vorgelegt.

[1] Dieses Axiom ist in der gesamten Väterliteratur zu belegen. Hier können nur – eher willkürlich – einige Stellen angeführt werden: *Irenäus,* haer. V, praef.: «Das Wort Gottes, Jesus Christus unser Herr, ist wegen seiner übergroßen Liebe das geworden, was wir sind, damit er uns zu dem mache, was er selber ist»; vgl. ferner III, 18,7; 19,1: «Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde»; IV, 33,4: «Wie könnte der Mensch zu Gott gehen, wäre Gott nicht zum Menschen gekommen?»; Bei *Athanasius* ist das Axiom besonders häufig: formelhaft knapp etwa in Inc. 54,3: Αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς Θεοποιηθῶμεν (PG 25, 192 B); auch aus der lateinischen Tradition stellvertretend *Augustinus,* in der Form, die die lateinische Tradition bevorzugt: Mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium: nostrum erat, unde mortuus est; illius erit, unde vivamus: PLS 2, 546. Aus der syrischen Tradition: Patriarch *Timotheus* I, Ep. 14, CSCO, Script. Syri t. 31, 74, 1: «... incarnationem Verbi, deificationem humanitatis».

[2] *Thomas* zitiert Augustinus (De Trin. I, 13): «Talis erat illa susceptio quae Deum hominem faceret, et hominem Deum»: S Th. III, q. 16, a. 7, obj. 2 (Der Text betrifft unmittelbar nur Christus).

[3] Das gilt zumindest für den frühen *Luther:* Sermo in Natali Christi, 1515, WA 1, 28, 25–28: Sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus ... et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumsit ut conferret nobis sua ...; cf. WA 5, 167, 40 ff.

Warum kommt es in neuerer Zeit immer wieder zu energischer Kritik an der «Vergöttlichungslehre»? Ist Hans Küngs Frage in seinem Buch «Christsein»: «Will aber *heute* noch ein vernünftiger Mensch Gott werden?»[5] repräsentativ für ein «modernes Lebensgefühl», im Unterschied zur Frühzeit des Christentums, in der die «Parole» von der Vergöttlichung noch zündete?[6] Karl Rahner meint zu Küngs Frage: «Mich hat diese skeptische Frage im ganzen Buch eigentlich am meisten schockiert». Rahner sieht in ihr eine «Gleichgültigkeit gegen die zentrale Botschaft des Neuen Testaments, daß im Pneuma und im seligen Besitz Gottes in radikaler Unmittelbarkeit die letzte Bestimmung des Menschen gegeben ist». «Diese Lehre von einer radikalen Unmittelbarkeit zu Gott, von der Selbstmitteilung Gottes, von Gnade und unmittelbarer Gottesschau, von (sagen wir es trotz allem Verdacht auf ‹hellenistische› Theologie) ‹Vergöttlichung›» gehört nach Rahner zum Zentralen des christlichen Glaubens[7].

Woher stammt die Kritik an der Lehre von der Vergöttlichung des Menschen? Ich nenne im Folgenden drei Gründe, die gewiß nicht erschöpfend sind. Die christologischen Bezüge der Vergöttlichungslehre werden dabei vorerst ausgeklammert. Es wird sich freilich bald zeigen, daß gerade auch christologische Optionen für gewisse Kritiken an der Vergöttlichungslehre maßgebend sind. Dies soll im 2. Kapitel dieser Arbeit zur Sprache kommen. Im 3. Kapitel wird versucht, die patristische Vergöttlichungslehre in großen Zügen darzulegen.

I. 1. Kritik aus mangelnder Kenntnis

Die Kritik an der Vergöttlichungslehre dürfte in vielen Fällen schlicht einer mangelnden Kenntnis oder einem falschen Verständnis dessen entspringen, was in der großen Vätertradition unter *theopoiêsis*

[4] *Meister Eckhart*: War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geboren würde der selbe ... Allez, daz der sun hât er von sînem vater, wesen und natûre, daz wir der selbe eingeborene sun sîn: Deutsche Werke (ed. J. Quint), 2, 84, 1–11; «Die Vergottung, die bewirkt, daß der Mensch aus Gnaden werden kann, was Gott von Natur ist ... ist bei Eckhart radikal das Einzige, das sich lohnt»: A. Haas, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg/Schweiz, 1979, 171. Vgl. auch Angelus Silesius, Der cherubinische Wandersmann, III, 20.

[5] Christsein, München, 1975, 433.

[6] Ibid.

[7] In: Diskussion um Hans Küngs «Christsein», Mainz, 1976, 109.

bzw. *theôsis* verstanden wurde[8]. Eine Darlegung der Väterlehre kann hier wohl manche Mißverständnisse beseitigen. In Kapitel III wird hierzu einiges gesagt werden.

I. 2. Kritik aus historisch-relativierender Sicht

Das mangelnde Verständnis für die Väterlehre von der Vergöttlichung beruht vielfach nicht auf mangelnder Kenntnis, sondern auf einem bestimmten Geschichtsverständnis.

Die bekannteste und wohl wirksamste Kritik kam von Autoren wie Ritschl, Harnack, Seeberg, Loofs, die in der Vergöttlichungslehre «ont voulu voir la preuve la plus éclatante d'une hellénisation du Christianisme qui se serait opérée au détriment du moralisme religieux prêché par Jésus»[9]. Harnack vertritt hier die prononcierteste Position. Nach ihm ist die «Vergottung» diejenige Erlösungsvorstellung, welche in der griechischen Kirche souverän im Vordergrund steht[10]. «Die griechischen Theologen hatten letztlich nur für die *Vergottungshoffnung* ein Interesse»[11]. Dieses Interesse entspringt freilich nicht dem genuinen Evangelium, sondern einer «allmählichen Gräzisierung des Christentums»[12]. Heidnisch-spätantike Unsterblichkeitssehnsucht sei eingeströmt in die Hoffnungen und Vorstellungen des griechischen Christentums. Harnack sieht, im Gefolge Ritschls[13], den Inhalt der Vergottung im Erlangen der ἀφθαρσία, der Unvergänglichkeit. In der griechisch-christlichen Vergottungshoffnung wirke «der egoistische Wunsch» des Heiden «nach unsterblicher Dauer»[14].

[8] Die Literatur zum Thema ist nicht übermäßig umfangreich. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige wichtige Titel genannt: K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, Gütersloh, 1903; O. Faller, Griechische Vergottung und Christliche Vergöttlichung, in: Gregorianum 6 (1925), 405–435; J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Paris, 1938; I.-H. Dalmais, Art. «Divinisation», II. La Patristique grecque, in: DS III, 1376–1389; Die Arbeiten von Myrrha Lot-Borodin, teilweise zusammengefaßt in dem Buch: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris, 1970, teilweise in ihrem Buch Nicolas Cabasilas, ed. de l'Orante, Namur, 1958.

[9] J. Gross, op. cit., (A. 8), 4.

[10] Das Wesen des Christentums, Akad. Ausg. Leipzig, 145.

[11] Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 65.

[12] Dogmengeschichte, Tübingen, 1914[5], 105.

[13] Vgl. die Einleitung von Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung.

[14] Das Wesen des Christentums, 147.

Die ganze Brisanz der Harnack'schen Kritik kommt aber davon, daß nach seiner Sicht die Zentraldogmen der Trinität und der Inkarnation keinen anderen inneren Entstehungsgrund haben als jenen «egoistischen Wunsch der Heiden». Denn nur der Gottmensch kann als Erlöser das φάρμακον τῆς ἀθανασίας reichen; daraus folgt dann: «Die Lehren von der wesensgleichen Trinität... und von der Gottmenschheit des Erlösers stehen und fallen mit der Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit»[15]. Da es für Harnack erwiesen ist, daß die Vergottungsvorstellung eine Hellenisierung des Christentums darstellt, bleibt nur die Konsequenz, daß die Lehren von Trinität und Gottmenschheit Christi mit der notwendigen Enthellenisierung des Christentums fallen müssen.

Harnacks Sicht der Vergöttlichung wurde vielfach kritisiert, die Einseitigkeit seiner These von der «physischen Erlösung» gleich einem «pharmakologischen Prozeß» wurde aufgewiesen (vgl. unten, III. 2), seine Hellenisierungsthese ist in vieler Hinsicht historisch nicht haltbar. Dennoch wirken die von ihm brilliant formulierten Thesen nach. Diese Nachwirkung zeigt sich unseres Erachtens vor allem in der Tendenz zur historischen Relativierung: was damals «zündende Parole» (H. Küng) war, was damals als «berauschender Satz» empfunden wurde (Harnack), daß nämlich Gott Mensch wurde, «damit wir Götter würden»[16], das sei heute fremd geworden, und stoße auf Unverständnis: «Unser Problem heute ist nicht so sehr die Vergöttlichung, sondern die *Vermenschlichung des Menschen*»[17]. So wird die Vergöttlichungslehre auf eine zeit- und kulturbedingte Sehnsucht nach Unsterblichkeit reduziert und einem global als «unser» bezeichnetem Weltverständnis entgegengesetzt, das die Menschwerdung des Menschen erstrebt. Der Hinweis auf die «anthropologische Wende» der Neuzeit genügt dann vielfach, um die Vergöttlichungslehre dem vergangenen hellenisierten Christentum zuzuweisen.

Es ist hier nicht möglich, den hermeneutischen Voraussetzungen solcher Entgegensetzungen nachzugehen. Hier genügt der Hinweis auf die einfache, aber oft vergessene Tatsache: «Die Frage der geschicht-

[15] Ibid., 146.

[16] Dogmengeschichte, 120.

[17] H. Küng, Christsein, 433. Dieses Motiv kehrt bei Küng ständig wieder: vgl. Menschwerdung Gottes, Freiburg, 1970, 610: Jesus habe «die Menschlichkeit unseres Gottes offenbart, ... die wahre Menschwerdung Gottes um der Menschwerdung des Menschen willen»; vgl. ibid., 14, 602, 604; dazu neuerdings L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, Freiburg, 1981, 62f.

lichen Entwicklung läßt die andere Frage nach der philosophischen und religiösen Wahrheit zunächst ganz außer Betracht»[18]. Mit der Hellenisierungsthese ist höchstens gesagt, *wie* sich die Vergöttlichungslehre entwickelt hat (obwohl selbst hier kräftige Korrekturen anzubringen sind), nicht aber, wie es um ihren Wahrheitsgehalt steht.

Ein zweiter Hinweis verdient ausführlichere Behandlung: es ist gar nicht ausgemacht, daß die Frage der Vergöttlichung keine Frage *unserer* Zeit sei, ja es kann sich herausstellen, daß sie eine Menschheitsfrage ist, die sich heute nicht weniger dringlich stellt als zur Zeit, da die inspirierten Autoren die Urversuchung des Menschen in die Worte faßten: *«Eritis sicut Deus»,* und gleichzeitig die Schöpfungsabsicht Gottes darin sahen, daß der Mensch nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen sei (Gn 1, 26).

Wir wenden uns daher im Folgenden etwas ausführlicher philosophischen und theologischen Motiven zu, aus denen heraus Kritik am Vergöttlichungsgedanken geübt wird. Es wird sich dabei zeigen, daß diese Motive sich weitgehend schon seit der Antike in der abendländischen Denktradition finden (auf die sich die folgenden Darlegungen notgedrungenermaßen beschränken).

I. 3. Kritik aus philosophisch-theologischen Motiven

Leszek Kolakowski, der polnische Philosoph und ehemalige Marxist, schließt sein monumentales Werk über die «Hauptströmungen des Marxismus» mit dem lapidaren und vernichtenden Urteil: «Die Selbstvergötterung des Menschen, welcher der Marxismus philosophischen Ausdruck verlieh, endet wie alle individuellen und kollektiven Versuche der Selbstvergötterung: sie erweisen sich als der farcenhafte Aspekt der menschlichen Unzulänglichkeit»[19]. Die Farce der Selbstvergötterung hat nach Kolakowski im Marx'schen Denken vor allem zwei Stützen: 1. Marx sieht «die *totale* und *vollkommene* Versöhnung des Menschen mit sich selbst und mit der Natur vor»[20]: im Kommunismus hat «der Mensch ... den Status des zufälligen Seins hinter sich gelassen»[21]. 2. Diese totale Versöhnung ist das Werk des Menschen. Kola-

[18] O. Faller, op. cit.. (A. 8), 419.
[19] Bd. III, München, 1979, 575.
[20] Op. cit., Bd. I, München, 1977, 160.
[21] Ibid., Bd. III, 206.

kowski charakterisiert die Marx'sche Soteriologie im Unterschied zur christlichen wie folgt: «Die Erlösung ist ein rein menschliches Werk, ist Selbsterlösung, sie ist weder das Werk Gottes noch das der Natur, sondern ausschließlich das Werk des kollektiven Prometheus, der *grundsätzlich* fähig ist, über alles seine Herrschaft auszuüben und die eigenen Existenzbedingungen gänzlich in seine Gewalt zu bringen. In diesem Sinn ist die *Freiheit* des Menschen sein *kreatives Schaffen,* der Siegeszug eines Konquistadoren, der die Natur und sich selber erobert»[22].

Kolakowski, der sich heute zu einem skeptischen, undogmatischen, dem Christentum nahen Humanismus bekennt, geht auch den Wurzeln der Marx'schen Selbstvergötterung des Menschen nach. So meint er etwa vom utopischen Marxismus *Ernst Blochs:* Bloch «förderte die in ihm (sc. dem Marxismus) verborgene (und für Marx selbst verborgene) neuplatonische Wurzel zutage. Er ließ den Zusammenhang zwischen dem Marx'schen Glauben an eine künftige totale Versöhnung des Menschen mit sich selbst und der Tradition der neuplatonischen Gnosis deutlich werden, die sich, über Hegel vermittelt, im Marxismus wiederfand. Er entfaltete das heilsgeschichtliche Motiv, das bei Marx selbst undeutlich zum Ausdruck kam und daher unterschätzt werden konnte, das aber die ganze Marx'sche Idee in Bewegung versetzte; dieses Motiv war eben der Glaube an eine künftige Identität des (wahren) Wesens des Menschen mit der empirischen Existenz, oder schlicht die Verheißung: *Eritis sicut dei.* Insofern hatte Bloch recht, wenn er den Marxismus mit jener gnostischen Sekte in Beziehung brachte, welche die Schlange aus dem Buch der Genesis verehrte und glaubte, sie und nicht Jehova sei der wahre Träger der großen Verheißung»[23].

Gnostisch ist dann das Motiv, daß es nicht eigentlich um die Vergöttlichung des Menschen gehe, sondern um ein Zu-sich-Kommen Gottes: «Im Ende erweist sich die ganze Philosophie Blochs als eine Theogonie, als phantastische Projektion eines werdenden Gottes; ‹die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende›»[24]. Das Werk des Menschen ist theogonisch: «die latenten Hoffnungen des Seins», «den in der Natur schlummernden Gott» zu wecken. Kolakowski erinnert zurecht daran: «Einer christlichen Philosophie muß

[22] Ibid., 473.
[23] Ibid., 487.
[24] Ibid., 477, mit Verweis auf «Das Prinzip Hoffnung», Frankfurt, 1967, 1628.

Blochs Gedanke als ein Ausdruck wahnwitziger Hoffart erscheinen»[25].

Weniger phantastisch, weniger rhapsodisch, aber aus denselben Quellen gnostischen Denkens gespeist ist die «Religionsphilosophie» von *Ernst Fromm,* die den bezeichnenden Titel trägt: «Ihr werdet sein wie Gott»[26]. Fromm deutet die biblische Urgeschichte in den alten Bahnen des Prometheus-Mythos. «Von Anfang seiner Existenz an ist der Mensch der Rebell, der die potentielle Gottheit in sich trägt». Nach Fromms Grundthese «befreit er sich in dem Maß, wie er sich entfaltet, immer mehr von der Oberhoheit Gottes, und um so mehr kann er wie Gott werden» (23). Das biblische Gottesbild deutet Fromm emanzipatorisch: nicht Abhängigkeit und Gottesfurcht, sondern: «Der Mensch wird Gottes Partner und fast seinesgleichen» (40). «Der Mensch muß völlig unabhängig werden, und das heißt auch unabhängig von Gott» (53) – und gerade so *wie Gott* werden. Gewiß liegt hier eine Grenze der Vergöttlichung: «Der Mensch kann *wie Gott* werden, aber er kann nicht Gott werden» (57). Doch wird die Differenz sogleich relativiert: «Jedoch ist es sicher bemerkenswert, daß es rabbinische Äußerungen gibt, aus denen hervorgeht, der Unterschied zwischen Gott und Mensch könne beseitigt werden» (57). Fromm liest aus der jüdischen Tradition eine Utopie unendlichen Fortschritts heraus: «Der Mensch erscheint hier als Ebenbild Gottes, das die Fähigkeit zu einer Weiterentwicklung hat, der keine Grenzen gesetzt sind» (58). Diese Entwicklung ist in die Hand des Menschen gelegt, er ist «Gestalter seiner Geschichte» (94), «Gott greift nicht in sie ein» (99), auch wenn ihre Gesetze die Gesetze Gottes sind. So folgt: «Wenn der Mensch die Gesetze der Geschichte versteht, dann versteht er Gott. Politisches Handeln ist religiöses Handeln» (99). Der Prozeß der Geschichte beginnt mit dem *Nein*-sagen, dem «ersten Akt der Freiheit»(!) (73). Der Mensch ist wach geworden und frei. «Im Prozeß der Geschichte gebiert der Mensch sich selbst. Er wird zu dem, was er potentiell ist, und erlangt das, was ihm die Schlange – das Symbol der Weisheit und Rebellion – versprochen hat und was der patriarchalische, eifersüchtige Gott Adams nicht wollte: daß der Mensch Gott selbst gleich würde» (101).

[25] Ibid., 487.

[26] Amerik. Original: You shall be as Gods, New York, 1966, dt. «Die Herausforderung Gottes und des Menschen», Zürich, 1970; wir zitieren nach der Taschenbuchausgabe Hamburg, 1980, mit dem Titel: «Ihr werdet sein wie Gott» (Seitenverweise im Text).

Erstaunliche Lebendigkeit des alten gnostischen Mythos bei den «Propheten» unserer Tage! Angesichts dieser fragwürdigen Anthropologie wird man auch der von Fromm mit Schwung (und Erfolg) propagierten Entgegensetzung von *Haben* und *Sein* vorsichtig begegnen, scheint sie doch wahres *Sein* des Menschen allzu theogonisch zu sehen.

Die Idee, daß der Mensch in seinem wahren Wesen Gott gleich und Gott ist, ein Gottsein hat, das er sich geschichtlich erst erarbeiten muß, indem er sein wahres Wesen aus allen Entfremdungen herauskämpft oder das er gewinnt, indem er es erkennt und sich dessen bewußt wird, gehört zu den wirksamsten, prägensten Ideen unserer Zeit. Die Flut an *neognostischer Literatur* müßte die Theologen viel stärker beunruhigen und ihnen bewußt machen, wie sehr die christliche Verkündigung heute mit einer diffusen, polymorphen, schwer faßbaren aber allgegenwärtigen Gnosis konfrontiert ist, der nur eine einfache, klare Darlegung der geoffenbarten Wahrheit entgegengesetzt werden kann.

Es bedürfte der Geistesgröße eines heiligen Irenäus, wollte man die wichtigsten gegenwärtigen Strömungen neognostischen Denkens sichten und kritisch mit dem christlichen Glauben konfrontieren. Es sei hier – eher zufällig – exemplarisch eines dieser Werke kurz beleuchtet, von denen die Regale der Buchhandlungen voll sind und die sich meist gleichen wie ein Ei dem anderen. Es sind die «Studies in Truth» des Amerikaners Roy E. Davis, Schüler eines indischen Meisters[27].

Meditation, wie sie Davis lehrt, ist «Weg zur Selbstverwirklichung». Diese besteht in nichts anderem als dem wachen Bewußtsein, «daß Du ein göttliches Wesen bist» (9). Nicht um «Vereinigung mit Gott» geht es. Diese zu erreichen «ist nicht erforderlich, da die Seele bereits eine Manifestation Gottes ist. Alles, was für die Seele erforderlich ist, ist das Gefühl des Getrenntseins zu löschen, welches der Grund für das Ego ist» (49). «So meditiere regelmäßig, bis Du Dein Gefühl des Getrenntseins von Gott verlierst» (51). Dieses zu erkennende wahre Selbst ist das «Gott-Bewußtsein»: «Hier ist die Wahrheit: Du bist nicht ein Mensch, der versucht, Einheit mit Gott zu erreichen, *Du bist Gott individualisiert und versuchst, Dich an Dein wahres Wesen zu erinnern*» (72). Wer zu diesem Bewußtsein gelangt, legt das «Massenbewußtsein» des «gewöhnlichen Menschen» ab, wird vom «Menschensohn» zu einem «Sohn Gottes»

[27] Zitate nach der dt. Ausgabe: Wahrheitsstudien, Verlag CSA, Frankfurt, 1979 (Seitenverweise im Text).

(69). Das Fehlen des Gott-Bewußtseins ist Schuld daran, daß die gewöhnlichen Menschen «noch immer Gefühle von Armut, Begrenzung und Krankheit beibehalten» (76). «Jede Begrenzung kommt aus dem Unterbewußtsein des Menschen» (95). «Kann Gott krank sein? Als ein Strahl Gottes solltest Du immer vollkommene Gesundheit genießen» (96). Nur «der gewöhnliche Mensch» ist «ein selbstgefangener Mensch» (113). Anders der zum wahren Bewußtsein erwachte: «Je länger wir in der Erkenntnis unseres göttlichen Wesens verweilen, desto schneller vollzieht sich die innere Umwandlung» (121). Diese Umwandlung wird auch als Gnade bezeichnet: «Gnade ist der durch den Menschen wirkende Geist Gottes, der ihn erneuert und umwandelt» (74). Aus den wenigen Zitaten ist freilich schon klar geworden, daß Gnade hier einen völlig anderen Sinn hat als in der christlichen Tradition. Dennoch wird – analog zur alten gnostischen Literatur – die Hl. Schrift zitiert, so daß der naive Leser den Eindruck gewinnen kann, hier spreche ein christlicher Lehrer. Müßte die christliche Verkündigung angesichts dieser gnostischen Flut nicht eindringlich und klar das unterscheidend Christliche gegen die Neugnosis herausstellen?

Der göttliche Mensch, der nicht erst vergöttlicht wird durch ein ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes, sondern der seinem innersten Wesen nach göttlich ist, ist allgegenwärtig im Denken, Empfinden, in den Sehnsüchten der Neuzeit. Dies ließe sich an verschiedenen geschichtlichen Querschnitten zeigen: an den Vorstellungen vom menschlichen Schöpfertum[28], an den eschatologischen Ideen[29]. Besonders aufschlußreich ist hier die weitverzweigte Strömung des *Genie- und Heldenkultes.* Aus der Fülle an Literatur zu diesem Strang unseres Themas[30] seien, ohne Anspruch auf vollkommene Repräsentativität, zwei Werke erwähnt, die weite Verbreitung fanden und die beide am Rande des Christlichen stehen: Thomas Carlyle's Heroes and Hero-Worship (1840) und das exzentrische, aber einflußreiche Werk des jungverstorbenen Otto Weininger: Geschlecht und Charakter (1903).

[28] Vgl. die sehr anregende Studie von V. Rüfner, Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum, in: Ph Jb 63 (1955), 248–291.

[29] Unerschöpflich ist hierzu das monumentale Frühwerk von H. U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Salzburg–Leipzig, 1937–39, 3 Bde.

[30] Neben der Arbeit von V. Rüfner (A. 28) vor allem Edgar Zilsel. Die Entstehung des Geniebegriffs, 1926, und Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, 2 Bde, Darmstadt, Wissensch. Buchges. 1985.

Es bedürfte gewiß einer sehr viel differenzierten Behandlung dieses Themenkreises, als dies hier möglich ist. Carlyle's Heroenkult müßte genauer geschichtlich situiert werden. Seine Sicht kann hier nur mit wenigen Zitaten angedeutet werden[31].

Für *Carlyle* ist die Geschichte primär Heroengeschichte. «On Great Man» sagt er: «They were the leaders of men, these great ones; the modellers, patterns, and in a wide sense creators, of what soever the general mass of men contrived to do or to attain... the soul of the whole world's history, it may justly be considered, were the history of these» (9). «I said, the Great Man was always lightning out of Heaven; the rest of men waited for him like fuel, and then they too would flame» (66)[32].

In den geschichtlichen, sich wandelnden Erscheinungsformen des Heroischen, als Gottheit, als Prophet, als Priester oder Poet, als «Gelehrter» (im Sinne Fichtes) oder als König, manifestiert sich «the essence of our being»: Carlyle nennt es mit *Novalis:* Der Mensch ist – mehr als alles in der Natur – «enblem to us of the Highest God»; «the true Shekina is Man!» «The Highest Beeing reveals himself in man»; und noch begeisterter: «*We* are the miracle of miracles, – the great inscrutable mystery of God» (16). So ist denn der Held in der Geschichte «a messenger he, sent from the Infinite Unknown with tidings to us» (42). Das zeichnet den «inspirierten» Helden aus: «The hero is he who lives in the inward sphere of things, in the True, Divine and Eternal, which exists always, unseen to most, under the Temporary, Trivial» (125). Carlyle beruft sich zustimmend auf *Fichtes* «Über das Wesen des Gelehrten»; in seinem Gefolge gibt er diesem Attribute, die in der biblischen Überlieferung göttlich sind: «In the true literary Man there is thus ever, acknowledged or not by the world, a sacredness: he is the light of the world: the world's Priest: – guiding it like a sacred Pillar of Fire, in its dark pilgrimage through the waste of time» (126). Ähnliches sagt Carlyle vom Dichter, wieder unter Berufung auf deutsche Autoren: «They say, ..., that the Poet had an *infinitude* in him; communicates an *Unendlichkeit*» (70). Diese Mitteilung «is not the result of habits or accidents, but the gift of Nature herself»: Und diese Gabe der Natur ist,

[31] Wir zitieren Carlyle's «On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History» nach der Ausgabe in Cassell's National Library, London, 1894.

[32] Cf. ibid., 18: «All this I liken to dry dead fuel, waiting for the lightning out of heaven that shall kindle it. The great man, with his free force direct out of God's own hand, is the lightning».

«to discern the inner heart of things» (87). Die Heroen werden somit zu den schöpferischen Organen der göttlichen All-Natur: «Der Mensch beginnt, die Attribute Gottes an sich zu ziehen»[33].

Otto Weiningers[34] Genie-Theorie, die der Carlyles in manchem verwandt ist, sei als weiteres Beispiel aus der vielfältigen Literatur der «Geniereligion»[35] erwähnt: «Genial ist ein Mensch dann zu nennen, wenn er in bewußtem Zusammenhange mit dem Weltganzen lebt. Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen» (215). «Das Ich des Genies muß demnach selbst die universale Apperzeption sein, ...: *der bedeutende Mensch hat die ganze Welt in sich, der Genius ist der lebendige Mikrokosmos ... er ist alles*» (212f); «So blickt der Genius, in dem das Ich *wie* das All, *als* das All *lebt,* auch in die Natur und ins Getriebe aller Wesen als ein Ganzes... *Aus der Idee des Ganzen heraus,* in welchem der *Genius fortwährend lebt, erkennt er den Sinn der Teile. Er wertet darum alles,* alles in sich, alles außerhalb seiner, wertet es nach dieser Idee» (213). Aber nicht nur dies: Weiningers Bestimmung des Genies entspricht der Goethes, der meint, «daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Tun Gesetz und Regel gibt»[36]. Genialität ist «identisch mit höherer, weil allgemeinerer Bewußtheit... Darum ist zugleich Universalität das Kennzeichen des Genies» (136f.). Daraus folgt weiter: «*Der Genius ist ... der eigentlich zeitlose Mensch*» (168), ist er doch wegen seiner Universalität gerade nicht auf «seine Zeit» beschränkt. So ist es nur konsequent anzunehmen, «daß der zeitlose Mensch jener ist, der die Geschichte schafft» (171): «*Dieser ... schafft* die Geschichte, weil er nicht *in sie* gebannt ist, sondern *außerhalb ihrer* steht» (172). Nicht bloß, daß der geniale Mensch derjenige ist, «der *alles* weiß, ohne es gelernt zu haben» (137); er ist, dank des «göttlichen Funkens» (169) selbst im höchsten Sinne Schöpfer: «Der bedeutende Mensch zeugt die Zeit» (173). Gewiß, diese letzte Aufgipfelung, diese Vergöttlichung des genialen Menschen wird noch einmal eingeschränkt: «Genialität ist ein innerer Imperativ, nie bei einem Menschen je gänzlich vollzogene *Tatsache*» (226), doch ist es durchaus kohärent, wenn Weiningers Genie-Vision letztlich auf eine Aufhebung der Menschheit in die Gottheit hinausläuft. Die tiefe Sehn-

[33] R. Guardini, Der Mensch und der Glaube, 1934, 251.

[34] Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, Wien–Leipzig, 1903.

[35] So der Titel eines Werkes von E. Zilsel, Wien–Leipzig, 1918.

[36] Dichtung und Wahrheit, 19. Buch.

sucht nach dieser Aufhebung verbindet sich bei Weininger nicht zufällig mit einer provokant-manichäischen Verwerfung eben jener Sexualität, als deren wirksamer Enttabuisierer er in die Geschichte eingegangen ist: «Der Mensch ist im tiefsten Grunde nur deshalb unfrei und determiniert neben seiner Freiheit und Spontaneität, weil er auf diese unsittliche Weise (sc. die sexuelle) entstanden ist» (458). Was letztlich die allen Menschen gemeinsame Genialität bei den meisten unaktualisiert läßt (vgl. 217), ist eben das Verhaftetbleiben in der zeitlichen, kontingenten, «eckelhaften» (458) Herkunft aus – dem Koitus. Alle Sexualität erniedrigt (459). Perpetuierung der Menschheit durch Zeugung? «Daß die Menschheit ewig bestehe, das ist gar kein Interesse der Vernunft; wer die Menschheit verewigen will, der will ein Problem und eine Schuld verewigen, das einzige Problem, die einzige Schuld, die es gibt.» Zufällige Endlichkeit – das ist *die* Schuld! «Das Ziel ist ja gerade die Gottheit, und Aufhören der Menschheit in der Gottheit; das Ziel ist die reine Scheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Etwas und Nichts» (458).

So endet der «geniale» Entwurf des jungen Weininger mit dem alten manichäischen Aufruf zur völligen Enthaltsamkeit (457): die Sehnsucht nach der All-Verwirklichung des genialen Menschen («erst der geniale Mensch ist ganz Mensch»; 217) ist gepaart mit der tiefen Abscheu vor der endlichen, konkreten, geschlechtlichen Wirklichkeit des Menschen: eine weitere Variante der Vergottung als Ablegen der negativ gesehenen Endlichkeit!

Die Entlarvung des Geniekultes konnte nicht ausbleiben. «Qui fait l'ange, fait la bête». Daß vieles am Heroenkult schlichtes Wunschdenken war, Ausgeburt großer (oder auch weniger großer) Sehnsüchte, Projektion menschlicher Größenwünsche, ist immer wieder ironisch vermutet worden. Durch die *Psychoanalyse* bekam diese Kritik ein «wissenschaftliches» Fundament[37]. Gerade Weiningers Verknüpfung von

[37] Schon vor der psychoanalytischen Kritik haben psychiatrische Studien zur Entmystifizierung des Genie-Kultes beigetragen. Klassisch geworden sind die Studien von Cesare Lombroso: «Der anscheinend paradoxeste Teil meiner Theorie vom Genie ... (ist) der Satz, daß eine seiner Vorbedingungen eine krankhafte Beschaffenheit des menschlichen Geistes oder eine Entartungsform darstellt» (Studien über Genie und Entartung. Leipzig O. j. (1910), 13); «Das Genie ist also das Resultat eines Abartungsprozesses» (ibid. 31): Das «göttliche» Genie – ein armer Kranker!
Zur Satire einladend ist, was und wie O. Spengler in: Der Mensch und die Technik, München, 1931, träumte: *«Selbst Gott sein, das ist mein Erfindertraum»*: Die Satire ist glänzend ausgeführt bei Th. Haecker, Was ist der Mensch? Ullstein – Tb 232, 1959, 100.

Genialitätswunsch und Sexualitätsverneinung bietet eine Musterbestätigung des psychoanalytischen Verdachts. Diese Kritik ist freilich selber nicht immer der Trivialität entgangen. Ihre eigenen Voraussetzungen konnte sie bisher nur sehr wenig reflektieren. Da es sich hierbei um eine der heute gesellschaftlich wirksamsten «Entlarvungen» der Vergöttlichungshoffnungen handelt, müssen wir uns mit ihr auseinandersetzen. Wieder soll dazu ein für unser Thema wichtiges Werk aus einer weiten Literaturfülle herausgegriffen werden: die pointierte These des deutschen Psychoanalytikers *Horst E. Richter, Der Gotteskomplex*[38]. Richter ist Analytiker Freud'scher Richtung. Seine These ist in vieler Hinsicht allzu vereinfachend. Dennoch betrifft sie unser Thema ganz wesentlich. Richter meint, im «Gotteskomplex» geradezu die Wurzel aller gegenwärtigen Übel gefunden zu haben. Er ist davon überzeugt, daß die Entwicklung des Abendlandes «viele Züge des von der Psychoanalyse beschriebenen Reaktionsmusters der Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die narzißtische Omnipotenz» trage (23). Der mittelalterliche Mensch habe Gott gegenüber «das Gefühl kindlichen Beschütztseins» gehabt (22), freilich um den Preis «blinden Gehorsams», «vollständiger Unmündigkeit und Passivität» (23): Geborgenheit als Abhängigkeit: das Aufkommen der Neuzeit sei im Tiefsten ein «rasanter Umschlag ins Gegenteil»: wachsendes Mißtrauen, immer höherer Anspruch vollständiger Selbstbestimmung, damit aber auch wachsende Ängste vor der göttlichen Rache, und, dies ist der Teufelskreis des Gotteskomplexes, noch größere Überkompensation durch «narzißtische Selbstsicherung»:

> Der «Gotteskomplex» sucht sie in einer immer größeren Leugnung der eigenen Abhängigkeit und Ohnmacht, einem immer größeren Allmachtswahn: «Das Selbstbewußtsein des Menschen fließt mit dem göttlichen Selbstbewußtsein zusammen und dies ist der entscheidende Schritt zur libidinösen Selbstvergötterung» (95f.).

Richter liest nun die Geistesgeschichte der Neuzeit als die wachsende «Identifizierung mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht» (23). Er sieht die Sucht zur Naturbeherrschung in psychoanalytischer Perspektive: in ihr herrscht eine «hintergründige und neurotische Dynamik», die heute die Menschheit in einen «kollektiven Selbstzerstörungsprozeß» hineinzureissen droht. Er konstatiert aber auch eine

[38] H. E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Hamburg, 1979.

weitgehende Unfähigkeit, dies zu sehen: «Die Angst, sich die seit dem Mittelalter verdrängte infantile Abhängigkeitsposition einzugestehen, ist fatalerweise immer noch viel größer als die Angst, mit einem objektiv selbstmörderischen Größenwahn unterzugehen» (31).

Mögen H. E. Richters philosophiegeschichtliche Analysen auch allzu summarisch sein, sein Buch spricht dennoch ein «Kulturgefühl» an, gibt ihm einen plausiblen Namen: der Gotteskomplex, das Allmächtig-wie-Gott-sein-Wollen ist schuld an der bedrohlichen Zeitlage. Denn ist die gegenwärtige Stimmung, zumindest in den reichen Ländern des Westens, nicht die Bestätigung dessen, was Mephisto in Goethes Faust dem Schüler spöttisch zuruft, ihm werde bei seiner Gottähnlichkeit noch einmal bange werden?[39] *Mensch*werdung des Menschen ist daher ein plausibleres Lernziel als Vergöttlichung. Was H. E. Richter als Therapie des «Gotteskomplexes» vorschlägt, ist gewiß sympathisch, ist plausibel: Bescheidung, Gewinnen «eines menschlichen Maßes zwischen Ohnmacht und Allmacht» (228). Pascal's Wort dient ihm als Leitmotiv: «Machen wir uns unsere Bedeutung klar; wir sind etwas und sind nicht alles» (88). Nach dem Rausch der Vergöttlichungsträume bliebe die ernüchterte Besinnung auf die eigene Begrenztheit. Wie soll diese Bescheidung aussehen? Richter wählt das Bild des *Kreises:* Das Leben nicht «als eine Linie, die nach Möglichkeit immer höher und letztlich in die Unendlichkeit führen sollte», sondern als *Kreis,* als Zyklus: weg von dem linearen Fortschritt; am *Lebenskreis* «wäre jeder Punkt ... gleich sinnvoll. Und das Sterben wäre die Vollendung des Kreises, zu jeder Zeit mitbedacht» (230): Der Mensch könnte sich jeweils als das bejahen, was er ist, und nicht immer nur als das, was er hofft zu werden, oder als das, was er – vielleicht – einmal war» (235). Bescheidung ins Jetzt, in die volle Gegenwart – «dann gäbe es nicht die ewigen Frustrationen des Noch-Nicht und des Nicht-Mehr» (230).

Diese Therapie des «Gotteskomplexes wirkt sehr plausibel. Sie ist jedoch *zu* simpel, um wahr zu sein: zu stark gehört zum menschlichen Leben die Spannung von Noch-Nicht, Jetzt und Nicht-Mehr, samt ihren «Frustrationen», als daß die hier vertretene Bescheidung dem menschlichen Sehnen gerecht würde: Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach vollendetem Glück, nach unzerstörbarem Leben ist nicht identisch mit narzißtischem Allmachtswahn. Die psychoanalytische «Entlarvung»

[39] Vgl. dazu die schöne Studie von Oskar WALZEL, Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe, München, 1932²; H. U. VON BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele, Bd. I, 139–157.

des Unendlichkeitsstrebens, der Vergöttlichungssehnsucht kann zwar die narzißtische Fehlform herausstellen, sie kann die universelle Persistenz dieses Strebens freilich nur dann erklären, wenn sie mit Freud Religion als «Neurose der Menschheit» auffaßt und damit den «Gotteskomplex» universalisiert. Die Beweislast dafür, daß *jede* Sehnsucht nach Vergöttlichung Narzißmus ist, müßten dann aber die «Entlarver» selber tragen.

Es ist gelegentlich versucht worden, die psychoanalytische *Vergöttlichungskritik theologisch* zu untermauern. Vielleicht kommen wir der theologischen Frage nach der Vergöttlichung näher, wenn wir auf diesen Versuch eingehen. Er ist vor allem durch *J. Pohiers* Thesen bekanntgeworden[40]. Die radikale Kritik an jeder Idee der Vergöttlichung des Menschen wird bei Pohier über die Psychoanalytische Narzißmuskritik hinaus von einer philosophischen Option getragen: «Gott ist nicht der Mensch, und der Mensch ist nicht Gott» (139, 165). Die *Andersheit,* die Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch, zwischen Unendlichem und Kontingentem ist nicht Mangel, ist kein zu überwindendes Negativum, sondern ist gottgewollt und das ist der Sinn von Schöpfung: «Der Glaube an einen Schöpfergott ist also eine Kunde von der Unterschiedenheit» (167). Kontingenz ist eben «keine Wunde, sondern Natur» (156). Das verneint aber jenes «Christentum, gemäß dessen Vorstellung Gottes machtvoller Heilsplan den Menschen unsterblich und ohne Sünde gestalten wird» (167). Solche Befreiung von Tod und Sünde wäre ja Aufhebung der Kontingenz, jener Kontingenz, zu deren Wahrheit Tod, Geschlechtlichkeit und Schuldhaftigkeit gehören (156). Indem «jenes Christentum» sich einen Gott konstruiert, der dies alles aufhebt, dessen Plan es ist, diese Kontingenz aufzulösen, verrät es Gottes Gottsein. Der Grund dieses im Christentum so virulenten Verrates: Gott nicht wahrhaben wollen als den Ursprung eben dieser Kontingenz von Tod, Geschlecht und Schuld. Diesem Christentum ist Heil immer «Tilgung der Kontingenz» (157), «Aufhebung dieses Andersseins» (150): es will nicht wahrhaben, daß Gott die Andersheit will, daß Gott *nicht* einen Menschen will, der «ein engelgleiches Leben» (151) führt oder gar gottgleich wird. Es ist dann auch kohärent, wenn Pohier den Sinn der Auferweckung Jesu nicht darin sieht, «daß wir unsterblich und ohne Sünde werden können» (168): dieses Heil lehnt

[40] J. Pohier, Quand je dis Dieu, Paris, 1977. Wir zitieren nach der dt. Ausgabe: Wenn ich Gott sage, Olten–Freiburg, 1980.

Pohier ab als «Auflösung ... der Menschlichkeit des Menschen» (141f.). Wäre diese Unsterblichkeit das Ziel des Planes Gottes, dann hieße das, daß Gott die Weltlichkeit der Welt und die Menschlichkeit des Menschen nicht liebt (143); dann wäre «diese geschichtliche und konkrete Daseinsweise ... eigentlich nicht wirklich das, was Gott für Mensch und Welt wollte (143). Alle diese Vergöttlichungsideen entspringen menschlichen Wunschvorstellungen, nicht Gottes Plan: Der Mensch «unterwirft Gott seinem eigenen Plan. Weil er selbst nicht den Mut aufbringt, in der eigenen Wohnung zu bleiben, schreibt er Gott die Absicht zu, eine andere Wohnung zu bereiten» (157).

«Der Tod wird nicht mehr sein, noch Tränen, noch Schreie, noch Leid, denn die alte Welt wird vergangen sein» (161) – dieses Hoffnungsbild – es ist immerhin das der Hl. Schrift – ist eine Verfälschung der Wirklichkeit. Denn, so bekennt der Autor: «Ich weiß, daß ich die Wirklichkeit verfälsche, daß ich den Menschen und Gott verfälsche, wenn ich denke, Gott könne machen, daß ich nicht mehr dem Leid, dem Schmerz, der Schuld und dem Tod ausgesetzt sei, und daß diese Befreiung Aufgabe Gottes sein müsse» (171f). Jesus ist nicht der Helfershelfer des Menschen, der unsterblich werden will (333): Wer solches sucht, «vergeudet, was Gott heute ist, was er heute sein kann, was Jesus gestern war» (328)[41]. So bleibt nach Pohier als ganzer Sinn nur ein radikales *Heute:* die radikale Kontingenz des Menschen, ihre Signatur durch Tod, Geschlecht und Sünde inbegriffen, *ist* «ein Kommen Gottes» (179), ist *seine* Gegenwart. Ein *Mehr* als diese Kontingenz zu suchen wäre Verrat an Gott und am Menschen[42].

Dieses *«Pathos der Endlichkeit»*[43] hat schon bedeutendere, tiefschürfendere Vertreter gekannt! Man hat den «Geist der Neuzeit» als ganzen gelegentlich als eine Art Vergöttlichung der Endlichkeit kenn-

[41] Ähnliche Ideen bezüglich der «Christusvergeudung» finden sich in dem exzentrisch-trivialen Buch von W. Reich, Christusmord, Olten–Freiburg i. Br., 1978: Christus wird als Chiffre für Leben, «Lebensstrom» eingesetzt.

[42] Auch D. Sölle formuliert gegen die Vergöttlichung den Narzißmusverdacht: Sie sei «*narzißtischer Wunsch* nach *Unmittelbarkeit* ... des sich in Gott unsterblich und allmächtig setzenden Ich, das es nicht nötig hat, ⟨sein Leben kreuzigen zu lassen⟩», Leiden, 1978[4], 161. Vom reformatorischen Ansatz her wird gegen die Vergöttlichungslehre polemisiert etwa bei E. Käsemann, für den die Rechtfertigung die neue Freiheit bedeutet, nicht mehr Gott gleich sein zu wollen, sondern ihm zu gehorchen (Exegetische Versuche und Besinnungen I,94). Es bleibt beim grundsätzlichen Auseinanderhalten von Gott und Mensch; Heil beginnt «mit der Offenbarung der Gottheit Gottes und der Notwendigkeit der Menschwerdung des Menschen» (ebd., II, 189–191).

[43] F.-J. von Rintelen, Philosophie der Endlichkeit, 1951, 40.

zeichnen wollen[44]; die pathetisch angenommene Endlichkeit, die radikale Ablehnung von Unsterblichkeit und jenseitiger Vollendung kommt letztlich einer Absolutsetzung des Endlichen gleich: «Das Endliche ist das Absolute»[45]. So mündet die radikale Ablehnung der Vergöttlichung doch wieder in einer Art Selbstvergöttlichung. *Gabriel Marcel* hat in diesem Pathos der eigenen Endlichkeit wohl zu Recht nicht einen «excès d'humilité», sondern einen «orgueil sacrilège» gesehen[46]. Radikale Endlichkeit als versteckte Form der Selbstvergöttlichung ist wohl auch die Deutung des Menschen als rein geschichtliches Wesen: «Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung... von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen zu seiner Souveränität»[47]. Der radikal endliche Mensch ist der völlig souveräne Mensch.

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. Am Beginn der Neuzeit hat *Pico della Mirandola* in seinem *De dignitate hominis* klar formuliert, wo der Mensch in seiner Freiheit von Gott hingestellt ist:

> Gott schuf dich als ein Wesen weder himmlisch noch irdisch, damit du dein eigener freier Bildner und Überwinder seiest. Du kannst zum Tier entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären... Du allein hast ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir[48].

[44] So meinte O. Karrer (Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, 1934, 143), «der Geist der Neuzeit» sei eine «im *Quantitativen* und im Dynamischen liegende Gleichartigkeit unseres Seins mit Gott».

[45] So kennzeichnet H. U. von Balthasar Heideggers Verständnis des «Geworfenseins»: Apokalypse der deutschen Seele, Bd. III, 260.

[46] Homo Viator, 1944, 83.

[47] W. Dilthey, Gesammelte Schriften VII, Leipzig, 1927, 290.

[48] Nach der etwas freien Übersetzung von J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 1908, II, 74, 314.

Hier ist Vergöttlichung weder Auflösung des Menschseins noch Hybris der Selbstvergöttlichung (auch wenn Pico oft so gedeutet wurde[49]). Schon mehr als ein Jahrtausend zuvor hat Hippolyt am Schluß seiner großen Streitschrift gegen die heidnischen Philosophien die christliche Sicht der Vergöttlichung dargelegt, in deutlicher Abgrenzung gegen ein Weltbild, dem es plausibler war, im Menschen eine Emanation des Göttlichen zu sehen. Als *Mensch* von Gott geschaffen, ist er nicht *wesenhaft* Gott und ist doch zu einer Gemeinschaft mit Gott berufen, die ihn – *als Menschen* – vergöttlicht:

> Gott schuf den Menschen als Herrn aller Dinge; dies war kein Fehlgriff, als hätte er in Wirklichkeit einen Gott oder Engel schaffen wollen – ich will nicht irreführen –; nein, wirklich wollte er einen Menschen schaffen. Wenn er nämlich dich zum Gott machen wollte, konnte er es; du hast das Beispiel des Logos; da er einen Menschen machen wollte, machte er dich zum Menschen; wenn du aber auch Gott werden willst, so gehorche dem, der dich geschaffen... Der Mensch ist mit freier Selbstbestimmung ausgestattet und hat das Wollen und Nichtwollen in seiner Hand und ist zu beidem fähig... Christus ist der Gott über alles, der beschloß, die Sünde von dem Menschen abzuwaschen und aus dem alten Menschen einen neuen zu machen, er, der ihn am Anfang sein Bild (vgl. Gn 1,26) genannt hatte; ... wenn du seinen erhabenen Vorschriften folgst und des Guten guter Nacheiferer wirst, so wirst du ihm ähnlich (ὅμοιος) und von ihm geehrt. Denn Gott, der auch dich zu seiner Ehre zum Gott gemacht hat, ist nicht arm[50].

Angesichts der Flut von Ideen, die dem christlichen Menschenbild fremd sind oder gar entgegenstehen, ist es heute Aufgabe der Theologie, in solch einfacher, unbestechlicher Klarheit die Grundwahrheiten des Glaubens darzulegen. Die große Plausibilität, die die neugnostischen Ideen weithin genießen, ist ein Hinweis darauf, wie isoliert und «weltfremd» das christliche Menschenbild heute dasteht. Umso wichtiger ist es, ähnlich wie zur Zeit des hl. Irenäus, in schlichter Sprache zu sagen,

[49] In seinem «Pic de la Mirandole» (Paris 1977) hat H. DE LUBAC gezeigt, wie tief diese Sicht der Vergöttlichung in der Vätertradition verwurzelt ist.

[50] Philosophumena X, 33–34, ed. Wendland III, 290–292; PG 16, 3450–54; dt. Übers. K. PREYSING, BKV 287–290; vgl. ebd: «Du wirst (sc. in der ewigen Vollendung) ein Vertrauter Gottes und Miterbe Christi, der nicht mehr Begierlichkeit, Leidenschaften und Krankheit unterworfen ist. *Du wirst Gott.* Was für Leiden du auch als Mensch ausgestanden hast, die hat Gott dir gegeben, weil du Mensch bist; was immer aber Gott zusteht, dies hat Gott dir zu gewähren versprochen, wenn du vergöttlicht, unsterblich geworden bist.»

was der christliche Glaube über den Menschen lehrt, über seinen Ursprung und sein Ziel, über sein Bild-Gottes-Sein und über seine gnadenhafte Vergöttlichung. Hier können die frühen Kirchenväter uns Vorbild sein, die einer heidnischen Umwelt in einfacher Klarheit die «Regel der Wahrheit» vorgelegt haben.

II. DIE CHRISTOLOGISCHEN BEZÜGE DER VERGÖTTLICHUNGSLEHRE

Was christlich Vergöttlichung heißt und was nicht, wird erst in seiner ganzen Eigenart, aber auch in seinem Geltungsanspruch deutlich, wenn wir uns den christologischen Bezügen des Problems zuwenden. *Jaroslav Pelikan* meint:

> The full clarification of the term «deification» had to await the resolution of the conflict over the deity of Christ; the Church could not specify what it meant to promise that man would become divine until it had specified what it meant to confess that Christ had allways been divine[51].

Was heißt freilich bekennen, daß Christus immer göttlich war? Die innertheologische Kritik an der Vergöttlichungslehre setzt vielfach gerade hier an: Ist eine vom ersten Moment der Empfängnis an ganz und vollkommen vergöttlichte Menschheit Christi wirklich noch eine *Menschheit*? Das große Ringen um die Christologie geht seit der Aufklärung vor allem um diese Frage: Kann ein vergöttlichter Jesus wirklich Mensch sein? *D. Fr. Strauß* hat mit seinem Spott über diese Vorstellung nicht gespart:

> Da steht dieser Gottessohn als ein vom Himmel gefallenes Palladium in menschlicher Gestalt, als eine von der Gottheit zugerichtete Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen. Was den Menschen groß, edel und erhaben macht, Freiheit und Selbstthätigkeit, kommt ihm nicht zu; nichts von alle dem, was Großes und Herrliches durch ihn zu Stande kommt, kann ihm selbst zugerechnet werden[52].

[51] The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Vol. I, 155; vgl. auch A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg, 1979, Bd. I, 539.

[52] Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Tübingen, 1840–41, Bd. II, 52.

Es tut nichts zur Sache, daß *diese* Christologie nicht die orthodox-chalkedonensische ist. Wichtig ist hier, daß die vollkommene Göttlichkeit Jesu damals – und wohl oft im Laufe der Geschichte – als Widerspruch und Konkurrenz zur vollkommenen Menschlichkeit Jesu *empfunden* wurde. Gewiß läßt sich hier eine positive Sorge heraushören: die Sorge darüber, daß die christologische Anwendung der Vergöttlichungslehre das Humanum Christi bedrohe und verkürze. Dieses berechtigte und von Chalkedon her notwendige Anliegen hat sich freilich unter dem Einfluß der historischen Kritik und ihrer Voraussetzungen zu einem weitgehenden Unverständnis für die altkirchliche Christologie entwickelt. Die Rede vom Scheitern der Zwei-Naturen-Lehre ist hierfür bezeichnend[53]. Sie ist schon im 19. Jahrhundert fast zum Gemeinplatz der protestantischen Theologie geworden, heute droht sie zum Gemeingut katholischer Christologie zu werden.

Neben den oft ungeklärten Voraussetzungen der historisch-kritischen Lektüre dürfte die Reaktion gegen die lutherisch-orthodoxe Sicht der Idiomenkommunikation im 19. Jahrhundert dazu geführt haben, daß man um der echten Menschlichkeit Christi willen den Verzicht auf die vorösterliche Vergöttlichung der Menschheit postuliert. Dies geschieht bei den «Kenotikern» in der Weise, daß eine Verbergung oder gar Entäußerung der göttlichen Eigenschaften Christi angenommen wird, um einem vollen Menschsein Christi Platz zu lassen. Der breite Strom protestantischer (und heute z. T. auch katholischer) Christologie verzichtet freilich weitgehend auf die Inkarnationslehre, zumindest insofern, als nur selten der Versuch unternommen wird, in aller Deutlichkeit die acta, dicta et passa Jesu als gottmenschliche zu verstehen. Zum Teil wird die Inkarnation offen dem Bereich des Mythos zugewiesen[54]. Wo dies nicht geschieht, wird es dennoch selten gewagt, die irdische Geschichte Jesu als konkrete gottmenschliche Geschichte des ewigen Sohnes zu lesen. Zu stark wirkt die Befürchtung nach, hier werde Menschsein zur bloßen «Livrée» der Gottheit.

Eine Verdeutlichung der patristischen Vergöttlichungslehre könnte dazu beitragen, daß die Christologie wieder stärker exegetische Untersuchungen und kirchliche Lehre zu integrieren vermag. Die nachchalkedonensische Christologie mit ihrem Bemühen um die Wahrung des Humanum in Christus hat ja auch entscheidend zu einer Klärung der

[53] Vgl. unseren Beitrag: «Aporie der Zweinaturenlehre». Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg, in: FZPhTh 24 (1977), 428–445.

[54] The Myth of God Incarnate, ed. by John Hick, London, 1977.

Vergöttlichungslehre geführt, wodurch sowohl die Gefahr überwunden wurde, die Unterscheidung zwischen Gott und Geschöpf zu vernachlässigen als auch die Gefahr einer Trennungschristologie, die die Realität der Inkarnation aushöhlt.

III. GRUNDZÜGE DER PATRISTISCHEN VERGÖTTLICHUNGSLEHRE

Die folgenden Darlegungen bezwecken keine möglichst vollständige dogmengeschichtliche Darstellung. Sie beschränken sich auf *drei Themenkreise,* die teilweise auch Etappen der Lehrentwicklung darstellen. Der Hauptakzent liegt aber auf den systematisch-theologischen Fragestellungen. Die drei Themenkreise artikulieren sich folgendermaßen: Die arianische Krise hat das Ganze des christlichen Glaubens erschüttert. Eines der großen Argumente gegen die arianische Reduktion von Logos und Pneuma auf die geschöpfliche Ebene war das der Vergöttlichung. Logos und Pneuma könnten nicht den Gläubigen vergöttlichen, wären sie selber nicht «eines Wesens mit dem Vater». In diesem ersten Themenkreis wird verständlicherweise die «göttliche Seite» der Vergöttlichung besonders bedacht. Die Teilhabe am göttlichen Wesen (vgl. 2Pe 1,4) steht im Vordergrund. In den christologischen Kontroversen des 5. bis 7. Jahrhunderts geht es dagegen mehr um die «menschliche Seite» der Vergöttlichung, insofern hier um die rechte Situierung des Humanum in Christus gerungen wird. Die Art und Weise der Vergöttlichung der Menschheit Christi steht im Vordergrund. Der dritte Themenkreis greift die Ergebnisse der beiden ersten auf: Soll Vergöttlichung der Menschheit Christi nicht – monophysitisch – ein passives «Durchglühtwerden» vom Feuer der Gottheit, sondern auch eine Verwirklichung der Gottessohnschaft in einer menschlichen Freiheit sein, so hat das Folgen für die gnadenhafte Vergöttlichung des Gläubigen, für das Mitwirken des Menschen und für die Art ihrer Verwirklichung.

III. 1. Die Vergöttlichung im Kontext der arianischen Kontroverse

Wir gehen nicht auf die Anfänge der christlichen Vergöttlichungslehre ein[55], sondern beginnen mit dem 4. Jahrhundert, mit den ersten expliziteren Darlegungen dieser Lehre bei Athanasius und den Kappadokiern, wobei wir gelegentlich auf die vornizänischen Väter zurückverweisen.

Eine erste methodisch wichtige Feststellung drängt sich auf: «Vergöttlichung» wird im 4. Jahrhundert so selbstverständlich als das Ziel des Heilswerkes Christi gesehen, daß sie zu einem der Hauptargumente gegen die Arianer werden konnte. In der 2. Rede gegen die Arianer formuliert Athanasius dieses Argument in klassischer Form:

> Wäre der Logos als bloßes Geschöpf Mensch geworden, dann wäre der Mensch nichtsdestoweniger geblieben wie er war, nämlich ohne Verbindung mit Gott... Ferner aber blieb der Mensch, wenn der Sohn ein Geschöpf war, trotzdem sterblich, weil ohne Verbindung mit Gott. Denn ein Geschöpf konnte die Geschöpfe nicht mit Gott verbinden... und es kann wohl auch nicht ein Teil der Schöpfung das Heil werden für die Schöpfung, da auch dieser der Rettung bedurfte... Doch so hat der Logos den entstandenen Leib angenommen, um diesen als Schöpfer zu erneuern, in sich zu vergöttlichen und so uns alle nach seiner Ähnlichkeit in das Reich des Himmels einzuführen. Doch in Verbindung mit einem Geschöpf wäre der Mensch wieder nicht vergöttlicht worden, wenn der Sohn nicht wahrer Gott wäre... Deshalb hat eine solche Verbindung (sc. von Logos und Sarx) stattgefunden, damit er mit der göttlichen Natur den natürlichen Menschen in Verbindung brächte und dessen Heil und Vergöttlichung gesichert wäre[56].

Zitieren wir gleich noch einen Text aus den Serapion-Briefen des Athanasius, in denen dieses Prinzip die Göttlichkeit des Hl. Geistes beweisen soll:

> Es wird gesagt, daß wir alle durch den Geist an Gott teilhaben (cf. 1 Kor 3,16–17). Wenn der Heilige Geist aber ein Geschöpf wäre, so würde uns durch ihn keine Gemeinschaft mit Gott zuteil... *Wenn er aber vergöttlicht, ist unzweifelhaft, daß seine Natur göttlich ist*[57].

[55] Die Arbeiten von J. Gross und I.-H. Dalmais (A. 8) bieten die wichtigste Information.

[56] Ar. 2, 67–70. (Übers. A. Stegmann, BKV², 214–218).

[57] Ep. Serap. I, 24. (Übers. A. Stegmann, BKV², 436f.); PG 26, 585C–588A.

In beiden Texten ist vorausgesetzt, daß auch die arianischen Gegner darin mit Athanasius übereinstimmen, daß die Vergöttlichung letztes Ziel aller Heilsveranstaltungen Gottes ist. Die Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzung gibt zu denken. Basilius faßt sie in dem einen Wort zusammen: «Das höchste von allem, was begehrt werden kann, (ist) die Vergöttlichung»[58]. Selbstverständlich scheint es für diese Epoche zu sein, daß der Inbegriff alles Erstrebenswerten die «Verähnlichung mit Gott»[59] ist. Das Evangelium bringt die Antwort auf diese Sehnsucht, ist es doch nichts anderes als die Verheißung der Vergöttlichung für alle, die es gläubig annehmen[60].

Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u. E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen[61].

Der antiarianische Gebrauch der Vergöttlichungslehre zeigt aber nicht nur, wie tief im 4. Jahrhundert die christliche Heilsvorstellung vom Thema der Vergöttlichung bestimmt ist, er hat auch zu Präzisierungen dieser Lehre geführt, die gerade für die heutigen Kritiken an ihr bedeutsam sind. Diese Präzisierungen sehen wir vor allem in zwei wesentlichen Punkten gegeben: 1. Wenn nur Gott vergöttlichen kann, dann kann sich der Mensch nicht selbst vergöttlichen, dann kann er aber auch sein höchstes Verlangen, sofern dies die Vergöttlichung ist, nicht selber stillen; dann ist aber Vergöttlichung *Gnade*. 2. Dann kann sie auch inhaltlich genauer bestimmt werden: sie führt nicht zur Wesensidentität mit Gott, sondern zu einer noch näher zu bestimmenden *Teilhabe* an Gott.

Es ist immer wieder gesagt worden, der christliche Osten unterscheide sich u. a. dadurch vom christlichen Westen, daß er «Vergöttlichung» einsetze, wo der Westen von Gnade spricht. Man hat die «sehr unterschiedliche» Entwicklung der beiden Traditionen betont[62]. Ohne

[58] Spir. 9, 23, PG 32, 109C.

[59] Die Begriffsgeschichte der «Verähnlichung mit Gott» von Platon bis zu den Vätern studiert H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ, Fribourg, 1952.

[60] Cf. Maximus Conf., Qu. Thal. 61; PG 90, 637.

[61] Wir beschränken uns auf einige Stellenhinweise: *Irenäus,* haer. IV, 33, 4; V, 9, 1; *Origenes,* princ. IV, 1, 1; *Gregor von Nazianz,* or. 31, 4 u. 28; 34, 12; 40, 42; 41, 9 u. 11; *Diadochus,* ascens.; PG 65, 1145D; *Cyrill v. Al.;* PG 75, 284B; 333C; 597AC; 1088B–1089D, u.a.m.

[62] Cf. I.-H. Dalmais, Art. Divinisation in: DS III, 1389; ähnlich, und zu schematisch

solche Unterschiede leugnen zu wollen, möchten wir doch die Gemeinsamkeiten stärker hervorheben.

Der *Sprachgebrauch* der griechischen Väter zeigt eine wie selbstverständliche Verbindung von Gnade und Vergöttlichung. Athanasius stellt *Theopoiêsus* und *Cháris* als Synonyme nebeneinander[63]. Unablässig wird betont, die *Théosis* sei *«katà Chárin»*[64]. Umgekehrt wird die Gnade mit dem Adjektiv «vergöttlichend» gekennzeichnet[65]. Maximus spricht von der Vergöttlichung als einer «übernatürlichen Gnade»[66]. Der Gnadencharakter der Vergöttlichung wird mit aller Deutlichkeit hervorgehoben, wenn Maximus immer wieder betont, daß kein Geschöpf von sich aus der Vergöttlichung fähig ist, da keines Gott erfassen kann[67]: «Dies kann nur durch Gottes Gnade geschehen»[68]. Dieser Gnadencharakter der Vergöttlichung hindert nicht, daß die Vergöttlichung als das einzige Ziel betrachtet wird, das die menschliche Natur erfüllen kann: für sie, auf sie hin ist der Mensch erschaffen[69]. Wir können vorerst die Frage hintanstellen, welchen Anteil die menschliche Freiheit und der menschliche Wille an der Erlangung dieses Zieles hat. Vorerst genügt es, die Gnadenhaftigkeit der Vergöttlichung zu betonen.

Ch. Dumont, Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils, in: E. v. Jvánka (Hrsg.), Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit, Wien 1962, 116: «Der Westen zeigte immer eine größere Empfänglichkeit für den Abstieg Gottes zum Menschen als für die Erhöhung des Menschen zu Gott. Ohne den engen Zusammenhang aufzuheben, könnte man mit anderen Worten sagen: Für den Westen ist Christus eher der Gott-*Mensch,* für den Osten der Mensch-*Gott.* Daraus folgt, daß man die im Westen dominierende Frömmigkeit als eine *Spiritualität der Menschwerdung,* die des Ostens als eine *Spiritualität der Vergöttlichung* (Theiosis) bezeichnen könnte».

[63] Ar. III, 53; PG 26, 433B.

[64] Auch hier kann nur eine sehr beschränkte Stellenauswahl geboten werden: *Basilius,* Eun. 3, 5; PG 29, 665BC; ep. 8, 3; PG 32, 249C; *Ps.-Procopius,* Pr. 18, 11; PG 87, 1408A; *Sophronius v. Jer.*; PG 87, 3284BC; Zahlreiche Belege für *Maximus* gibt W. Völker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden, 1965, 478. A. 3–6. *Augustinus* spricht nicht anders: Ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos; PL 36, 565; *Gregor der Gr.* gebraucht den Ausdruck, in dem er das ex gratia deificatum für Christus ablehnt: Moralia 18, 83; PL 76, 88C; *Thomas v. Aquin* lehrt, daß kein Geschöpf die Gnade verursacht: Sic enim necesse est quod solus Deus deificet: S Th, I–II, q. 112, a. 1; cf. auch *Gregor Palamas,* Cap. 93; PG 150, 1188.

[65] So Gregor Palamas, Triad. 3, I, 34, ed. Meyendorff, 625.

[66] Qu. Thal. 60; PG 90, 625A.

[67] Amb. Io. 20; PG 91, 1237; Qu. Thal. 40; PG 90, 396B; Opusc. I; PG 91, 33C.

[68] Qu. Thal. 22; PG 90, 321A; vgl. J. Pelikan, op. cit., (A. 51), Bd. II, 11f.; L. Thunberg, Microcosm and Mediator, Lund, 1965, 457f.

[69] Qu. Thal. 60; PG 90, 621A.

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»[70]. *Alles,* außer dem absolut Unmitteilbaren: im Wesen Gott zu sein. An diesem «Alles» halten Ost- wie Westkirche gleicherweise fest als dem eigentlichen Inhalt des Heils, dem Ziel von Schöpfung und Erlösung; die Realität dieser Teilgabe an «allem, was Gott ist», ist immer wieder, von Athanasius bis Gregor Palamas, der Maßstab, an dem Verkürzungen des christlichen Heilsverständnisses gemessen werden.

Wir haben gesehen, wie Athanasius die wahre Gottheit Christi mit diesem soteriologischen Motiv begründet. Noch bei *Gregor Palamas* ist dieses Motiv maßgebend: seine umstrittene Unterscheidung von Gottes *Usia* und den göttlichen Energien hat letzlich dieses positive Anliegen. J. Pelikan faßt Gregors Lösung zusammen:

> A way had to be found, Palamas maintained, to preserve the reality of salvation as deification without implying the absurd and blasphemous idea that those who were deified became «god by nature»... The absurdity and the blasphemy were avoided by the teaching that «the deifying gift of the Spirit is not the superessential ousia of God, but the deifying activity *(enérgeia)* of the superessential ousia of god[71].

Die palamitische Unterscheidung will die Unmitteilbarkeit Gottes aufrecht erhalten, wie sie die ostkirchliche Liturgie besingt[72], und doch Gnade als vergöttlichende Teilgabe Gottes selbst verstehen. So proble-

[70] Amb. Io. 41; PG 91, 1308. Vgl. die nicht unähnliche Formulierung bei *Wilhelm von St. Thierry:* Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed *sint tamen quod Deus est,* sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est (Ep. ad Fr. de Monte Dei; PL 184, 348B). Vgl. auch LUTHER, im Weihnachtssermo von 1514: Efficimur autem verbum vel verbo similes, i.e. peccatores et mendaci, sed non peccator et mendax, sicut nos non Deus efficimur nec veritas, sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus. Cf. ferner *Alexander von Hales:* Sic humana natura Deo adjuncta Deus per omnia dicitur esse, non quod deficiat esse natura sed quod deitatis participationem accipiat ut solus Deus in ea esse videatur (II Sent. d. VIII, 12 zitiert aus Johannes Scotus Eriugena, De div. naturae I, 10.

[71] The Christian Tradition, II, 267 (mit Verweis auf Triaden 3. 3. 8; ed. MEYENDORFF, 709 – 711 und Triaden 3. 1. 34; MEYENDORFF, 625).

[72] Vgl. den Beginn der Anaphora der Chrysostomusliturgie: «... Denn Du bist Gott, der Unaussprechliche, unergründlich, unsichtbar und unfaßbar ...».

matisch diese Lösung ist, so unaufgebbar ist doch das Anliegen, dem sie gerecht zu werden versucht: in der Vergöttlichung teilt sich Gott selbst mit, ohne daß es freilich zu einer Wesensidentität zwischen Gott und Mensch kommt.

«Alles außer das Wesen»: Heißt das, daß in der Vergöttlichung alle Eigenschaften Gottes zu Eigenschaften des Menschen werden? Wird hier die Vergöttlichung nicht zur Aufhebung der Geschöpflichkeit? Spätestens hier wird es notwendig, zur Klärung der Vergöttlichungslehre nicht nur den «Anteil» des Vergöttlichenden zu betrachten, sondern auch den des Vergöttlichten. Denn die Vergöttlichungslehre will nicht nur dem christlichen Glaubensanspruch gerecht werden, daß Gott selber sich in seinem Heil mitteilt, sondern auch Wesen und Ziel des Menschen verdeutlichen. Die Lehre von der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen[73] 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[74]. Gewiß besteht immer wieder die Gefahr, daß die Vergöttlichung als Flucht aus der Geschöpflichkeit selbst erscheint. Die enge Zusammengehörigkeit von Gottebenbildlichkeit und Vergöttlichung macht jedoch deutlich, daß die Vergöttlichung im Wesentlichen Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist, in der Weise der Verähnlichung mit Gott, der Angleichung an Gott[75]. Erst in dieser Perspektive wird deutlich, wie Vergöttlichung nicht Auflösung der Geschöpflichkeit ist. Es wird zugleich deutlich, daß «Endlichkeit» nicht genügt, um die Geschöpflichkeit des Menschen zu bestimmen.

[73] Die wichtigste Literatur zur patristischen Auslegung von Gn 1, 26 bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg, 1979, 102, A. 287. Vgl. auch Cl. Westermann, Genesiskommentar, Exkurs zu Gn 1, 26f.

[74] *Gregor von Nyssa* hat dies in der Großen Katechese dargelegt: «Weil der Mensch zum Genuß der göttlichen Güter geschaffen ist, mußte er in seiner Natur etwas Verwandtes (τι συγγενές) mit dem besitzen, an dem teilzunehmen er bestimmt war. Darum ward er mit Leben, Vernunft und Weisheit und überhaupt mit allen gotteswürdigen Gaben herrlich ausgestattet, damit er durch jedes dieser Geschenke Verlangen trage nach dem, was ihm verwandt (τὸ οἰκεῖον) ist ... All dies will der Bericht über die Weltentstehung in einem einzigen Wort zusammenfassen ..., indem er erklärt, der Mensch sei nach ‹dem Bilde Gottes› geschaffen worden (Gn 1, 26f.); *denn in der Ähnlichkeit, die bis zur Ebenbildlichkeit sich erhebt, ist die ganze Reihe der Eigenschaften enthalten, welche der göttlichen Natur zukommen»;* PG 45, 21D; Übers. nach K. Weiss. BKV², 13.

[75] Vgl. H. Merki, op. cit. (A. 59).

Von den ersten nachapostolischen Schriften an werden Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit, Unzerstörbarkeit als *die* Gnadengaben gesehen, durch die der Mensch «Gottes teilhaftig» wird[76]. Theophil von Antiochien zum Beispiel spricht vom Lohn der Unsterblichkeit als einem Gott-Werden *(génetai theós),* das dem zuteil wird, der sich durch den Gehorsam gegen Gottes Gebote der Unsterblichkeit entgegenstreckt[77]. Sehnsucht nach der «göttlichen Ewigkeit» ist keine Flucht aus der Menschlichkeit, sondern entspricht der eigensten Absicht des Schöpfers, der dieses Verlangen der menschlichen Natur eingestiftet hat[78].

Allgemeiner wird die Vergöttlichung inhaltlich als *Teilhabe*[79] an Gott bestimmt; sie ist Wiederherstellung und Vollendung der in der Geschöpflichkeit grundgelegten Verwandtschaft (συγγένεια) mit Gott[80]. Sie verwirklicht sich als eine reale *koinonía* mit Gott[81], als ein Gott-Anhaften (συναφή)[82]; sie wird schließlich geradezu als Vereinigung mit Gott beschrieben[83]. Dergestalt ist die Vergöttlichung als wirkliches Gott-Werden aus Gnade verstanden. So wird die in Joh 10, 34f. zitierte Stelle aus Ps 82, 6 («Ich habe gesagt: Götter seid ihr») ausgelegt[84].

[76] Texte bei I.-H. Dalmais, op. cit. (A. 8), 1376–77.

[77] Autol. 2, 27; PG 6, 1096A.

[78] Gregor von Nyssa (an der A. 74 zitierten Stelle): «Da nun zu den der göttlichen Natur zukommenden Gütern die Ewigkeit gehört, so durfte auch dieses Gut nicht völlig in der Ausrüstung (κατασκευήν) unserer Natur fehlen, vielmehr mußte sie Unsterblichkeit besitzen (es ist hier vom Urstand des Menschen die Rede), damit sie durch eine ihr angeborene Kraft imstande sei, das über sie Erhabene zu erkennen und Verlangen (ἐν ἐπιθυμίᾳ) zu haben nach der göttlichen Ewigkeit».

[79] Vgl. *Cyrill v. Al.;* PG 72, 908D–909A; 74, 1924B; 75, 968CD; *Johannes v. Dam.,* f. o. 4, 15; PG 94, 1164B: «Durch die Teilhabe an Gott wird der Mensch aus Gnade, was (Christus) von Natur aus ist».

[80] Vgl. E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Mainz, 1905, 60 u. 226f.; vgl. den Text A. 74; vgl. auch *Cyrill v. Al.;* PG 73, 1048A; 1032C; 74, 20B.

[81] Origenes, Cels. III, 28; PG 11, 958D: Durch die Inkarnation wurde die menschliche Natur in Jesus und in uns göttlich τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνία. Die eucharistische Synaxis vollendet unsere Vergöttlichung als τὴν πρὸς τὸ ἐν ἡμῶν κοινωνίαν καὶ σύναξιν: Ps.-Dionysius, e. h. III, 1; PG 3, 425B.

[82] Athanasius, Ar. I, 70; PG 26, 296B (cf. A. 56): die συναφή der menschlichen Natur mit der göttlichen «garantiert» deren Vergöttlichung.

[83] Vgl. die berühmte Definition der Vergöttlichung zu Beginn der «Kirchlichen Hierarchie» des Ps.-Dionysius: Ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ τρὸς θεὸν ὡς ἔφικτον ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις: h. e. 1, 3; PG 3, 376A.

[84] Die Auslegungsgeschichte dieser Stelle ergäbe einen guten Querschnitt durch die Vergöttlichungslehre. Die Stelle wird unzählige Male zitiert.

«Vergöttlichung» ist kein biblischer Begriff. Seine latente Nähe zum neuplatonischen Emanatismus hat immer wieder zur Zurückhaltung in seinem Gebrauch geführt. Die klarste Verdeutlichung hat der Begriff der Vergöttlichung wohl dadurch erfahren, daß er mit dem paulinisch-neutestamentlichen Begriff der *Adoptivsohnschaft,* der υἱοθεσία, ineins gesetzt wurde. Christliche *Theopoiêsis* ist kein abstraktes, «anonymes» Gottwerden. *Theopoiêsis* ist *Hyiopoiêsis:*

> Im Heiligen Geist verherrlicht der Logos die Schöpfung, indem er sie durch Vergöttlichung und Annahme an Sohnes statt (theopoiôn kaì hyiopoiôn) dem Vater zuführt[85].

Gerade die antiarianische Position hat geholfen, die Vergöttlichung in aller Deutlichkeit als *Gnade* der Sohnschaft herauszustellen: Athanasius betont unentwegt, daß wir im Unterschied zu dem dem Vater wesensgleichen Sohn «nicht von Natur, sondern durch Annahme Söhne genannt werden»[86]. Nicht φύσει, sondern θέσει Gott und Sohn Gottes werden: dies kann geradezu als *Kurzformel für die patristische Vergöttlichungslehre* gelten[87].

Im Kontext der arianischen Kontroverse hat die Lehre von der Vergöttlichung entscheidende Klärungen erfahren: Ist es einmal zum klaren Glaubensbekenntnis geworden, daß Sohn und Geist keine halbgöttlichen Zwischenwesen sind, sondern «eines Wesens mit dem Vater», dann kann auch die durch sie verliehene Vergöttlichung nicht mehr als emanative, degradierte Teilhabe am unmitteilbaren Einen verstanden werden, sondern nur als *unmittelbare* gnadenhafte Teilgabe am Leben Gottes selbst. In diesem Sinn kann man von einer «enthellenisierenden» Wirkung dieser Periode sprechen.

[85] Athanasius, ep. Serap. I, 25; PG 26, 589B; dazu vgl. U. Bornhäuser, op. cit., (A. 8), 24: Das υἱοποιούμεθα ist «nach dem Sprachgebrauch des Athanasius durchaus gleichbedeutend ... mit θεοποιούμεθα». Vgl. dieselbe Formel bei Cyrill von Al., Thes. 4; PG 75, 45A; vgl. Lampe, s. v. υἱοποιέω.

[86] Ar. 2, 59; PG 26, 273.

[87] Athanasius, Ar. 2, 59; PG 26, 272C; Cyrill v. Jer., catech. 3, 14, u. a. Belege bei Lampe, s. v. θέσις; dazu ferner Maximus; PG 91, 697A; Amb. Io. 20; PG 91, 1237A; ep. 9; PG 91, 445C; myst. 24; PG 91, 712A; Opusc. I; PG 91, 32C. Die mittelalterliche Weiterführung bei E. H. Kantorowicz, Deus per naturam, deus per gratiam. A note on mediaeval political theology, in: Harv. Theol. Rev. 45 (1952), 253–277.

III. 2. Vergöttlichung im Kontext der christologischen Kontroversen

> Der Logos Gottes ist Mensch geworden, damit du von einem Menschen lernst, wie der Mensch Gott werden kann[88].

Wie kann ein Mensch Gott werden und doch Mensch bleiben? Wie kann Gott Mensch werden und doch Gott bleiben? Diese beiden Fragen stehen im Zentrum der großen christologischen Auseinandersetzungen vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Schon früh haben einzelne Theologen die Gefahr gesehen, eine falsch verstandene Vergöttlichungslehre könnte in Gegensatz zur Schöpfungslehre geraten. So betont Methodius von Olymp (gegen Origenes?): «Christus ist nicht gekommen, um die menschliche Natur zu verwandeln oder zu ändern, sondern um sie zurückzuführen, wo sie am Anfang, vor dem Fall war, zur Unsterblichkeit»[89]. Wird die menschliche Natur durch die Vergöttlichung nicht doch verwandelt? Die christologische Reflexion der großen Väterzeit hat sich dieser Frage immer entschiedener angenommen, aus dem Wissen, daß «die Vergöttlichung der Menschennatur Christi das theologische Fundament» für unsere Vergöttlichung darstellt[90].

> Das aber war (der Grund seiner Geburt), daß du Stolzer gerettet würdest, der du deshalb die Gottheit verachtest, weil sie dein Ausgedehntsein angenommen hat, indem sie sich mittels der Geistseele dem Fleische verband; so ist dieser von unten (stammende) Mensch Gott geworden, da er Gott vermischt wurde und eins (mit ihm) geworden ist. Dabei hat der stärkere Teil (sc. die Gottheit) obsiegt, damit ich ebensosehr Gott werde, wie jener Mensch geworden ist[91].

In diesem Text des Gregor von Nazianz kann man eine geradezu klassische Formulierung dessen finden, was lange Zeit als *«physische Erlösungslehre»*[92] bezeichnet wurde: Die Erlösung wird hier, so scheint es, direkt mit der Inkarnation gleichgesetzt und als Grund dafür die

[88] Clemens v. Al., Protr. I; PG 8, 64D.

[89] De res. I, 49; ed. Bonwetsch 303, 6–8; vgl. Adv. Porphyr. I, 3; 503, 13–22. Daß die Vergöttlichung die *Natur* des Menschen nicht verändert, betonen die Väter immer wieder: Cyrill v. Al., dial. 1; PG 75, 676B; Maximus, Qu. Thal. 22, Scholion; PG 90, 321D; Johannes v. Dam., f. o. 2, 12; PG 94, 924A, u.a.m.

[90] A. Grillmeier, op. cit., (A. 73), 539.

[91] Gregor v. Naz., Or, 29, 19; PG 36, 100A; Übers. A. Grillmeier, op. cit., 539.

[92] Zur Geschichte des Problems der «physischen Erlösungslehre» vgl. R. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre, Leiden, 1974, 3–25.

«Vermischung»[93] der Menschheit Christi mit seiner Gottheit angegeben. In einer solchen «Vermischung» obsiegt notwendigerweise das stärkere Element: da dieses unendlich ist, wird das «schwächere» Element, die Menschheit, so vergöttlicht, daß sie von der Gottheit absorbiert wird «wie ein Tropfen Essig im Meer»[94]. Auch bei Athanasius wird die Vergöttlichung des Menschen (im Sinne der als Einheit aufgefaßten Menschennatur) dadurch verwirklicht, daß sie durch die Inkarnation mit dem Logos eine innige Verbindung (συναφή) eingeht[95].

Vier Einwände seien erwähnt, die gegen diese Ausprägung der christologischen Vergöttlichungslehre erhoben wurden und werden:

Der *erste Einwand* ist wohl der am wenigsten zutreffende: die starke Betonung der vergöttlichenden Wirkung der Inkarnation vermindere ungebührend die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung. Diese erscheinen nur noch als Anhang zu etwas, das bereits grundsätzlich geschehen ist[96]. Dieser Einwand beruht im letzten wohl auf einer problematischen Entgegensetzung von Inkarnation und Ostermysterium, deren Voraussetzungen uns erst in den folgenden Einwänden begegnen werden[97].

Den *zweiten Einwand* formuliert Maximus Confessor in der ihm eigenen Klarheit: Wird «physische Erlösung» verstanden als ein Zusammenhaften, eine συναφή naturhafter Art, so wird dadurch die *Transzendenz Gottes* in Frage gestellt. Gewiß ist dies nicht die Absicht der Kappadokier oder der Alexandriner. Die Vorliebe für Bilder naturhafter Synthesen (Feuer – Eisen; Tropfen – Meer; Leib – Seele) zeigt jedoch nur, daß hier ein Problem der Klärung harrt.

[93] Besonders bei Gregor von Nyssa «ist die Einheit (in Christus) grundsätzlich in Kategorien der ‹Vermischung› erklärt»: A. Grillmeier, op. cit. (A. 73), 534; cf. J.-R. Bouchet, Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse, in: Rev. Thom., 68, (1968), 533–582.

[94] Belege aus Gregor von Nyssa bei Grillmeier, a.a.O.

[95] Ar. II, 70; PG 26, 296B.

[96] Wir stimmen W. Kaspar nicht zu, wenn er meint: «Läßt man ... die gott-menschliche Person Jesu durch die Inkarnation ein für allemal konstituiert sein, dann haben Geschichte und Geschick Jesu, vor allem Kreuz und Auferstehung keine konstitutive Bedeutung mehr ... Damit ist das biblische Zeugnis verkürzt» (Jesus der Christus, Mainz, 1974, 44).

[97] J.-P. Jossua hat am Beispiel des hl. Irenäus und Leos des Gr. gezeigt, daß die Väter, die die Inkarnation besonders betonen, es durchaus nicht auf Kosten des Ostermysteriums tun: Le Salut – incarnation ou mystère pascal, Paris, 1968.

Die Idee einer Art physischen Prädominanz des Stärkeren macht aus Gott eine korrelierbare Größe, die letztlich nicht nur das «schwächere Element» beherrscht, sondern auch von ihm beherrscht wird[98]. Vergöttlichung kann also schon deshalb nicht eine sogeartete Prädominanz des Göttlichen über das Menschliche sein, weil dies der Transzendenz Gottes zuwiderliefe. Hier zeigt sich die unaufgebbare Bedeutung des patristischen Axioms, der Logos sei in der Inkarnation geworden, was er nicht war, und doch geblieben, was er war[99]. Die Gültigkeit dieses Axioms wäre eigens zu bedenken angesichts der heutigen Diskussion um die *Unveränderlichkeit* Gottes: Die großen theologischen Bemühungen der Väterzeit haben gerade dies erbracht, die Menschwerdung mit der Transzendenz Gottes zusammenzudenken und so dem Sog einer Mythologisierung der Inkarnation zu widerstehen. Es wäre eigens zu fragen, inwiefern die Rede vom «Geschichtlichwerden» Gottes nicht eine Wiederkehr solcher Mythologisierung darstellt[100].

Der *dritte Einwand* folgt notwendig aus dem zweiten: die «physische Erlösungslehre» bedroht die *menschliche* Wirklichkeit Christi und in der Folge auch die der vergöttlichten Menschen. So ist es etwa für Gregor von Nyssa schwer, die Vergöttlichung der Menschheit Christi *nicht* als Aufhebung seiner menschlichen Eigenschaften zu deuten: «Das Fleisch, vermischt mit der Gottheit, bleibt nicht innerhalb seiner eigenen Begrenzung und Eigenschaften, sondern ist hinaufgeholt in die Höhen der überformenden, alles transzendierenden Natur»[101]: nach der Himmelfahrt «ist das Fleisch nicht mehr in seinen Eigenschaf-

[98] Maximus schränkt den Gebrauch des Leib-Seele-Paradigmas deutlich ein: denn «die Seele herrscht über den Körper, ohne es zu wollen; sie wird aber auch von ihm beherrscht» (PG 91, 488D); dazu K.-H. Uthemann, Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonensischen Transformation eines Paradigmas, in: F. Heinzer – C. Schönborn, Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg/Schweiz 1982, 223–233.

[99] Auch hier können wir nur eine kleine Auswahl an Textbelegen bieten: Gregor von Naz., Or. Theol. 4. 19: «Was er war, ist er geblieben, und was er nicht war, ist er geworden» (Übers. J. Barbel, Fünf Theologische Reden, 161); vgl. den Kommentar von Maximus; PG 91, 1040AD; vgl. ferner Proclus v. CP; PG 65, 843–846; Romanos der Melode, Hymn. XIII; SC 110, 151; Augustinus, En. in Ps 85; CCL 39, 1176f.; Leo d. Gr.; PL 54, 191f., 763–767; Maximus; PG 90, 592D–593A; vgl. auch R. Cantalamessa, Incarnazione e immutabilità di Dio, in: Riv. di phil. neo-scholastica, 68 (1975), 631–648; M. Gervais, Incarnation et immutabilité divine, in: Rev. Sc. Rel. 50 (1976), 215–243.

[100] F.-M. Léthel formuliert es treffend: «Il y a très réellement une histoire *humaine* du Verbe Incarné, mais non une histoire divine»: Théologie de l'Agonie du Christ, Paris, 1979, 111.

[101] A. Grillmeier, op. cit., (A. 73), 541.

ten»[102], aber schon vom Augenblick der wunderbaren Empfängnis Christi an ist diese Vergöttlichung vollkommen[103], wenn sie auch nicht *offenbar* ist. Es liegt ganz auf dieser Linie, wenn in der neuchalkedonischen Christologie die Auffassung vertreten wird, Christi Leib sei schon vor der Auferstehung, von der Empfängnis an unvergänglich gewesen. Dieser Aphthartodoketismus wirkt noch bei Johannes von Damaskus nach, dem die Verklärung Christi keine Veränderung am Leib Christi bedeutet, sondern an den Augen der Jünger, denen es gewöhnlich nicht möglich war, die Doxa des vergöttlichten Leibes Christi zu sehen[104]. Grillmeier sieht die Ursache all dieser Verkürzungen des *vere homo* letzlich darin, daß immer wieder versucht wurde (und wird), «das Verständnis von der Einheit in Christus auf der Ebene von Natur zu Natur..., beide Male als solche genommen», aufzubauen[105].

Die antiochenische Reaktion auf diese Verkürzung ist wohl deshalb gescheitert, weil sie die Lösung auf derselben Ebene gesucht hat[106]: um einer menschlichen Seele, menschlichen Vollzügen, um einem unverkürzten *vere homo* Raum zu geben, wird die strenge Logoshegemonie gesprengt. Es gelingt den Antiochenern nur schwer, diesen «ganzen Menschen» in seiner Einheit mit dem Logos zu sehen. Solange die Einheit «von Natur zu Natur» gesucht wurde, mußte «Vergöttlichung» einer Auflösung des Menschseins Christi gleichkommen. Ist das mit ein Grund, warum die Antiochener die Vergöttlichungsterminologie wenig gebrauchen?

Dieses Dilemma wirkt u. E. noch im großen christologischen Umbruch des 19. Jahrhunderts nach, der wiederum die heutigen christologischen Debatten mitbestimmt. Im Ringen um ein «menschliches Personleben Jesu»[107] sehen viele Theologen keinen anderen Weg als den, dieses Personleben nicht dem Logos selbst, sondern einer «menschlichen Persönlichkeit», einem «menschlichen Subjekt», einer «persönlichen Menschennatur in Christo»[108] zuzuschreiben. Man sieht nicht

[102] Gregor von Nyssa, Apoll. 53; PG 45, 1253B.

[103] Ders., Apoll. 54–55; PG 45, 1256BD; 1257C.

[104] Hom. in Transf.; PG 96, 564–65; cf. im gleichen Sinn die Texte von Vl. Lossky, La théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, 1944, 143–145, die F.-M. Léthel, op. cit., (A. 100), 63 zitiert.

[105] Op. cit., (A. 73), 541.

[106] Das hat meisterhaft A. Grillmeier dargelegt, zuletzt in: Jesus der Christus (A. 73), 637–660.

[107] Fr. Loofs, Art. Christologie, in: RE³, IV, 53, 36.

[108] Ibid., 53, 60; 52, 57; 54, 19.

mehr, wie dies im Rahmen der Zwei-Naturen-Christologie möglich sein soll. Es ist bezeichnend, wie ein Fr. Loofs den «völligsten Nonsens» einer wörtlich verstandenen Luther'schen Ubiquitätslehre (daß Christi Leib mit «Haut und Haar» in jedem Brot sei) darauf zurückführt, daß Luthers Gedanken von ihm selber und von seinen Nachfolgern «in das Schema der Naturenlehre gezwängt wurden»[109], und nicht etwa darauf, daß Luther die altkirchliche Lehre von der Idiomenkommunikation verzerrt und eine unhaltbare «Vergöttlichung» der Menschheit Christi gelehrt hat. Unter diesen Voraussetzungen erscheint es als immer unhaltbarer, die Gottmenschlichkeit für die ganze irdische Existenz Jesu anzunehmen: wo bliebe bei der lutherisch verstandenen Idiomenkommunikation noch Platz für echte *menschliche* Vollzüge, *menschliche* Freiheit und *menschliches* Wollen[110], aber auch *menschliches* Wachsen und Werden? Die verschiedenen Versuche, dieser Menschlichkeit Raum zu geben, indem man die *konstitutive* Einheit von Gott und Mensch in Christus (hypostatische Union) «lockerte», mußten im 19. Jahrhundert ebenso scheitern wie im 5. Jahrhundert: der Versuch, Inkarnation als Prozeß zu deuten, der erst mit der Auferstehung vollendet ist[111], gerät ebenso ins Mythologische wie die Versuche der *Kenotiker,* durch κρύψις χρήσεως (Tübinger Schule) oder durch κένωσις χρήσεως (Gießener Schule) die göttlichen Eigenschaften aus der irdischen Existenz Jesu auszublenden. Der Ausweg, der seit Schleiermacher immer wieder versucht wird, «in dem Menschlichen in Christo... das Göttliche nach(zu)weisen»[112], der Weg also einer konsequenten «Christologie von unten», die von der menschlichen Person Jesu ihren Ausgang nimmt, scheint die gedanklichen Komplikationen von Zweinaturenlehre, hypostatischer Union und Idiomenkommunikation zu umgehen. Er erweist sich aber immer deutlicher als ein Rückfall hinter den Anspruch der neutestamentlichen Christologie selbst, wie er sich von den frühesten Hymnen an bekundet.

Was in der «physischen Erlösungslehre» in zum Teil noch suchenden Formulierungen gesagt wird, ist unaufgebbares Gut des Christusbekenntnisses: daß Jesus von Nazareth in seiner unleugbaren

[109] Ibid., 55, 43–49.

[110] Vgl. den Art. Communicatio idiomatum in: RE IV³, 254–261 (D. F. Frank und R. Seeberg).

[111] So vor allem I. A. Dorner, Christliche Glaubenslehre, II, 1, 1886², § 104; dazu W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1972⁴, 314f.

[112] Fr. Loofs, op. cit., (A. 107), 56, 27f.

Menschlichkeit der «präexistente», ewige Sohn des Vaters ist. In *dieser* Perspektive ist die Inkarnation selber schon Erlösungstat und Heilsgeschehen: denn sie ist freie, willentliche Tat des Präexistenten: ἐκένωσεν ἑαυτόν (Phil 2,7); «Deshalb spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: (...) Siehe, ich komme, deinen Willen zu tun» (Hebr 10,5.9). Hier, im willentlichen «Annehmen der Knechtsgestalt» (Phil 2,7), im Fleisch-Werden des Logos (Joh 1,14), hat die Rede der Väter von der Vergöttlichung der Menschheit Christi ihre Legitimation. In der Reflexion auf das *Willensmoment* an diesem Heilsgeschehen hat die patristische Vergöttlichungslehre auch ihre letzte Vertiefung gewonnen, von der her erst den bisher besprochenen Einwänden gebührend Rechnung getragen werden kann.

Der *vierte Einwand* gegen eine «physische Vergöttlichung» betrifft das menschliche Wirken und Wollen Christi. Wieweit ist dieses nicht völlig durch die Prädominanz der Logoshegemonie ausgelöscht? Wieweit *kann* in der «Zweinaturenlehre» überhaupt menschliche Eigenwirksamkeit gedacht werden? Wieweit ist nicht die altkirchliche Christologie weitgehend (krypto-) apollinaristisch und monotheletisch? Es erweist sich hier als ein folgenreicher Mangel, daß die Auslegung des Bekenntnisses von Chalkedon durch die Konzilien und Väter des 6. und 7. Jahrhunderts in der neueren Christologie zu sehr vernachlässigt wurde[113]; denn besonders der Monotheletismusstreit hat entscheidende Bedeutung für die letzte, volle Ausgestaltung der Vergöttlichungslehre.

Es war auch hier wieder das soteriologische Anliegen, das den inneren Antrieb zur weiteren Klärung gab: eine vertiefte Reflexion auf das in der Erlösung zu Heilende. Theodor von Mopsuestia hat diesen Gedanken schon ausgesprochen:

> Es ist ja offenkundig, daß die Hinneigung zur Sünde im Wollen der Seele ihren Anfang nimmt, denn auch bei Adam war es zuerst die Seele, die die Aufforderung zur Übertretung aufnahm, und nicht sein Leib... Also mußte auch Christus nicht nur einen Leib, sondern auch eine Seele annehmen...[114].

[113] Es wäre lohnend, die Beurteilung des 6. Ökumenischen Konzils in der neueren Dogmengeschichte zu studieren. Sicher sind Äußerungen wie die folgenden nicht ohne Wirkung geblieben: «Die Fixierung der dyothelitischen Orthodoxie ist ein bedeutungsloses Nachspiel (sic!) der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung»: Fr. Loofs, op. cit., 53, 1f. Einige Hinweise in unserem Artikel: 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance, in: FZPhTh 29 (1982), 157–174.

[114] Hom. cat. V, 11 (Tonneau 115–117).

Maximus geht nur einen Schritt weiter, wenn er dieses Prinzip über die Seele hinaus auf den *Willen* anwendet:

> 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[115].

So mußte denn die Frage auftreten, worin die Vergöttlichung der Menschheit Christi besteht, wenn sie in ihrem Wirken und Wollen betrachtet wird. Die naheliegende Lösung war die, ein völliges Bestimmtwerden des menschlichen durch den göttlichen Willen anzunehmen. Das soteriologische Motiv erwies hier jedoch deutlich das Ungenügen einer derartigen Vergöttlichung: denn ein rein passives Vergöttlichtwerden des menschlichen Willens widerspräche dem Postulat eines *menschlichen* Vollzuges des göttlichen Heilswillens: So formuliert auch das 6. Ökumenische Konzil zu Konstantinopel (681): «Wie nämlich Christi heiligstes und unbeflecktes Fleisch durch die Vergöttlichung nicht verschlungen wurde, sondern in dem ihm eigenen Zustand und Wesen blieb, so ist auch sein menschlicher Wille durch die Vergöttlichung nicht zerstört worden»[116]. Worin besteht dann jedoch diese Vergöttlichung? Diadochus von Photike hat, ganz im Geiste Chalkedons, eine Lösung gewiesen, die Maximus dann voll entfaltet hat: Die Vergöttlichung könne nicht in einer Verwandlung der menschlichen Natur als solcher bestehen: «Denn nicht um sein Geschöpf zu täuschen ist der Glorreiche Fleisch geworden, sondern um das (böse) Verhalten (ἕξιν), das die Schlange dem Geschöpf eingesät hatte, durch die Gemeinschaft mit Ihm völlig zu zerstören: So hat denn die Menschwerdung des Logos nicht die Natur, sondern das Verhalten (ἕξιν) gewandelt»[117].

Schöpfungstheologie[118] und Inkarnation greifen hier ineinander: Vergöttlichung kann nicht der Schöpfungsordnung widersprechen, Menschwerdung kann nicht das Werk des Schöpfers auflösen, sondern

[115] Pyrr.; PG 91, 325A.

[116] DS 556: zitiert in Gaudium et Spes 23!

[117] Ascens., éd. E. des Places; SC 5 bis, 168 = PG 65, 1145D–1148A; vgl. schon Cyrill v. Al.; PG 74, 433CD.

[118] A. Grillmeier betont zu Recht die grundlegende Bedeutung der Schöpfungslehre für die richtige Situierung der Christologie: op. cit., (A. 73), 771–775.

nur das des Versuchers. Maximus hat dafür seine berühmte Unterscheidung von *logos* und *tropos* eingeführt: Nicht vom *Menschsein* müssen wir geheilt werden (nicht vom *logos* unserer Natur), sondern von der herrschenden *Weise* unseres Menschseins (dem *tropos*)[119]; *Vergöttlichung* heißt nicht Verwandeln des *logos* der menschlichen Natur, sondern Erneuern ihres *tropos:* Gewiß ist diese neue Seins*weise* über-natürlich: 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 geschaffenen Natur des Menschen grundgelegt ist: seiner Gottebenbildlichkeit.

Diese wird nun freilich streng auf Christus hin gedacht: *Vergöttlichtes Menschsein* Christi heißt vor allem, im konkreten, unverkürzten Menschsein das auszuprägen, was den innertrinitarischen τρόπος τῆς ὑπάρζεως des Sohnes ausmacht: das *Sohnsein.* Vergöttlichung bedeutet jetzt nicht mehr ein unbestimmtes Teilhaben an der Gottheit, sondern eine vollendende Neuprägung des Menschseins nach der «Urform» des ewigen Sohnes[120]. *«Gottes Sohn als Mensch»* – so kann man die Vergöttlichung des Menschseins Christi kurz formulieren. Maximus hat dieses vergöttlichte Menschsein als menschlich gelebte Gottessohnschaft ausgelegt. In dieser Sicht gelingt es Maximus, gerade das zu verwirklichen, was die Christologie seit Schleiermacher immer wieder versucht: im *Menschlichen* Jesu das Göttliche zu sehen; dies gelingt ihm freilich im Rahmen der Zwei-Naturen-Christologie:

> Um unseretwillen uns gleich geworden, sagte Christus, so wie es einem Menschen entspricht, 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 anderseits dem Vater um dieses Heiles willen «gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8) und so das große Geheimnis unserer Erlösung durch das Fleisch wirkte[121].

[119] Vgl. die Texte bei J.-M. Garrigues, Maxime le Confesseur, Paris, 1976, 104–107, bes. Amb. Io. 42; PG 91, 1341D.

[120] Vgl. den Beitrag von F. Heinzer, L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur, in: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980, Fribourg, 1982, 159–172.

[121] Opusc.; PG 91, 68CD; diesen Text analysiert ausführlich Fr.-M. Léthel, op. cit.,

Die Vergöttlichung des menschlichen Willens Christi erweist sich also darin, daß derselbe präexistente Sohn Gottes, der «in Gottesgestalt seiend» – mit seinem göttlichen Willen sich entäußert, diesen Heilswillen auch *als Mensch* bis zum Äußersten, dem Kreuz, bejaht und im Gehorsam durchträgt. Damit gelingt es Maximus, 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; ihr «einzigartiger schöpferisch-tragender Grund»[122] ist freilich bleibend und konstitutiv in der Inkarnation gegeben: «In der seinshaften und seinsinnersten Zu-Eignung dieses Menschseins an den Sohn als gewollt endliches Mit-sein mit uns»[123]. *Vergöttlicht* ist Jesu Menschsein deshalb von seinem Ursprung her, weil es in jedem Augenblick, bis hinein in die geringste menschliche Äusserung, das Menschsein des *Sohnes* ist.

Ist diese Synthese chalkedonischer Christologie zu subtil, um standzuhalten? Gewiß ist ihre Höhe *reflexiv* selten mehr erreicht worden[124]. Gibt es jedoch für die *Sache* der neutestamentlichen Christusbekenntnisse in ihrer vom Kanon umrissenen Einheit eine prägnantere Kurzformel als die des Maximus?

> Das Ziel *(skopos)* des Herrn war es, dem Vater *als Mensch* für uns gehorsam zu sein bis zum Tod in der Bewahrung des Gebotes der Liebe[125].

III. 3. Vergöttlichung im Kontext der mystischen Theologie

Es bleibt uns, als Folgerung aus dem Bisherigen, darzulegen, wie die Vergöttlichung des Christen zu sehen ist. Da wir damit aber bereits den Bereich der Christologie verlassen, um den es in diesem Beitrag primär geht, können wir uns auf einige stichwortartige Hinweise beschränken. Dabei muß die bunte Vielfalt der patristischen Erträge zu diesem

(A. 100), 86–99; vgl. Amb. Io 41; PG 91, 1309 CD: «So erfüllt er *als Mensch* in Tat und Wahrheit in einem Gehorsam ohne Übertretung, was er selber *als Gott* vorausbestimmt hat».

[122] A. Grillmeier, op. cit., (A. 73), 773.

[123] Ibid.

[124] Fr.-M. Léthel, op. cit., (A. 100), 112, A. 18, hat gezeigt, wie schon das Konzil von 681 und Johannes Damascenus hinter Maximus zurückbleiben.

[125] Asc. 13; PG 90, 921B.

Thema in ein allzu karges Schema von vier Themenkreisen gezwängt werden: sakramentale, ethische, kontemplative und ekklesiale Vergöttlichung.

a) Sakramentale Vergöttlichung

Die Spannung zwischen der in der Inkarnation selbst schon gegebenen Vergöttlichung der Menschheit Christi und dem in Kreuz und Auferstehung vollendeten menschlichen Heilshandeln des Sohnes findet ihre Entsprechung in der Spannung zwischen sakramentaler und ethisch-kontemplativer Vergöttlichung. Auch hier zeigt es sich, daß der eine Aspekt den anderen nicht ausschließt.

Symeon der Neue Theologe ist das treue Echo einer jahrhundertealten Tradition, wenn er von der *Vergöttlichung durch die Taufe* spricht:

> Vielfältig sind die Gaben Gottes, kein Sterblicher kann sie zählen: ... der Übergang von der Finsternis in sein unaussprechliches Licht; seine Kinder und Söhne und Erben zu werden *durch die göttliche Taufe;* ihn, Gott selber, anzuziehen; Glied an ihm zu werden, den Heiligen Geist in uns wohnen zu haben, der das königliche Siegel ist, mit dem der Herr seine ihm gehörenden Schafe besiegelt, und, um es kurz zu sagen: ihm gleichgestaltet zu werden: dies alles und noch vieles andere wird den Getauften sogleich vom Heiligen Geist verliehen[126].

Die grundlegende Vergöttlichung durch die Taufe widerspricht nicht der besonders deutlich beim Areopagiten formulierten Überzeugung, daß auch die anderen Sakramente Wege und Mittel der Vergöttlichung sind[127]. Der Realismus der «physischen Erlösung» wird besonders bei der *Eucharistie* deutlich, in der die Gläubigen am vergöttlichten Leib Christi vergöttlichenden Anteil erhalten[128]. Nicht erst bei Ps.-Dionysios finden wir dann auch ausgesprochen, daß das Priestertum im Dienst der Vergöttlichung steht; schon Gregor von Nazianz nennt den Priester einen «Vergöttlicher» (θεοποιήσοντα)[129].

[126] Ep. I (unter den Werken des Johannes v. Dam. publiziert); PG 95, 285B. Zur vergöttlichenden Wirkung der Taufe, vgl. Ps.-Basilius; PG 30, 33C; Ps.-Dionysius; PG 3, 404A.

[127] Gregor von Nyssa, Or. catech. 37; PG 45, 93B–97B; derselbe Realismus bei Cyrill von Alexandrien, Gregor von Nazianz etc.; vgl. etwa auch Prokopius von Gaza: «Kommt und eßt meinen Leib, der euch nach der Lehre wie Wein erfreut und zur Vergöttlichung führt. Denn ich habe mein Blut auf wunderbare Weise mit der Gottheit gemischt, zu eurem Heil»; PG 87, 1301D; Maximus: Die Eucharistie macht aus uns durch Gnade Götter: Myst. 21; PG 91, 697A; 24, 704D.

[129] Or. II, 73; PG 35, 481B; Bei Ps.-Dionysios vgl. e. h. I, 2: Der Priester hat den

b) Ethischer Aspekt

Wie wenig diese «physische Vergöttlichung» *bloß* als «automatischer» oder, wie Harnack meinte, «pharmakologischer Prozeß» verstanden wurde (gegen eine *auch* den Leib heilmachende Wirkung der Sakramente wird man nicht gleich «Magie» beschwören dürfen!), zeigen die Väter dadurch, daß sie die ethische Dimension der Vergöttlichung stark betonen. Wir müßten hier die ganze Breite der Väterlehre von der vergöttlichenden Wirkung der Tugenden darlegen. Es möge genügen, auf das Prinzip hinzuweisen, das Maximus (im Gefolge von Irenäus, Gregor von Nyssa und anderen) formuliert hat: «Einen nicht wollenden Sinn gebiert der Geist nicht (zur Sohnschaft im Geist), *sondern nur einen wollenden gestaltet er um zur Vergöttlichung*»[130].

Das Verhältnis von gnadenhafter Vergöttlichung in der Taufe und freiwollendem Mitwirken an der Vergöttlichung haben die Väter gelegentlich von der Spannungseinheit von *Bild* und *Ähnlichkeit* (Gn 1,26) her begriffen. So legt es etwa *Diadochus von Photike* dar:

> Durch die Taufe, die uns neu gebiert, verleiht uns die heilige Gnade zwei Güter, von denen das eine das andere unendlich übersteigt. Das erste schenkt sie uns sofort, indem sie uns im Wasser selbst erneuert und alle Züge der Seele, das heißt unser Nach-dem-Bild-Sein, zum Leuchten bringt und jeden Makel der Sünde auslöscht (vgl. Eph 5,27). Für das zweite aber wartet sie auf unser *Mitwirken,* und dieses zweite ist die Ähnlichkeit (τὸ καθ' ὁμοίωσιν). Wenn nun unser Geist in viel Erfahrung die Güte des Heiligen Geistes zu kosten beginnt, so müssen wir wissen, daß die Gnade anfängt, gleichsam die Ähnlichkeit über dem Bilde aufzutragen wie ein Maler. Wie nämlich die Portraitmaler zuerst mit einer einzigen Farbe den Umriß des Menschen zeichnen und sodann allmählich Farbe um Farbe auftragen und alles genauestens abbilden bis hin zum Aussehen des Haares, so beginnt auch die Gnade Gottes zuerst in der Taufe mit der Bildhaftigkeit des Menschen und stimmt sie wieder auf das ab, was der Mensch bei seiner Erschaffung wurde. Wenn sie dann sieht, daß wir mit unserem ganzen

Dienst, «zu vergöttlichen und an der ihm von Gott verliehenen Vergöttlichung Anteil zu geben»; PG 3, 372D; vgl. auch Maximus Conf., ep. 31; PG 91, 625A (ohne den Begriff der Vergöttlichung). Ps 81, 6 auf die Priester angewendet: Constit. Apost. II, 26, übernommen im Catechismus Romanus II, 7, 2. Derselbe Psalmvers («Ego dixi dii estis») wird von *Calvin* (Inst. Chrét. IV, 20, 4) auf die weltliche Obrigkeit angewendet.

[130] Qu. Thal. 6; PG 90, 280D; cf. Amb. Io. 42; PG 91, 1345D, übersetzt bei F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Fribourg/Schweiz, 1980, 169. Cf. die Texte bei J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris, 1953, 68–72.

> Wollen die Schönheit der Ähnlichkeit ersehnen und nackt und demütig in ihrer Werkstatt stehen, dann läßt sie in uns Tugend um Tugend erblühen und hebt die Gestalt der Seele empor zu immer größerem Glanz, um ihr so das Merkmal der Ähnlichkeit zu verleihen... Wenn der Mensch der Tugend Gottes ähnlich geworden ist, soweit dies dem Menschen überhaupt verstattet ist, – eben: Gott ähnlich zu werden –, dann trägt auch er die Ähnlichkeit der göttlichen ἀγάπη an sich. So nämlich, wie bei den Portraits das ganze bunte Blühen der Farben, das auf dem Bild aufgetragen wird, die Ähnlichkeit mit dem Vorbild bis hin zum Lächeln wahrt, so erweist auch die Erleuchtung der Liebe, die denen hinzugefügt wird, die durch die göttliche Gnade nach dem göttlichen Vorbild neu gemalt werden, daß das Bild die Ähnlichkeit ganz erreicht hat[131].

Das Vorbild, dem die Verähnlichung nachstrebt, ist freilich kein anderes, als Christus selbst: das heißt für uns, «daß die sohnschaftliche Seinsweise des menschgewordenen Logos zum prägenden Vorbild auch unseres Menschseins, zur Gestalt unseres erlösten Daseins vor Gott wird»[132]. So kann Maximus, in gewagter Formulierung, sagen, Gott nehme Leib an in unseren Tugenden[133]. Er gibt dem alten Axiom «Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde», eine neue Wendung im Sinne einer gegenseitigen Exemplarität:

> 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[134].

Die Liebe wirkt solchen Tausch, «sie läßt den Menschen zu Gott werden und Gott als Mensch erscheinen»[135]. Aus Liebe stellt Gott sein Bild in uns wieder her (Taufe); aus Liebe streben wir danach, ihm ähnlich zu werden (Tugend).

[131] Centurie, cap. 89; SC 5bis, 149f. Übers. F. Heinzer, op. cit. (A. 130), 188, A. 66; Vgl. auch die Übers. von K. S. Frank, Diadochus von Photike. Gespür für Gott, Einsiedeln, 1982, 110–112 (= Reihe Christliche Meister Bd. 19).

[132] F. Heinzer, op. cit. (A. 130), 174.

[133] Amb. Th., prol.; PG 91, 1032AB; vgl. die schöne Formulierung in Amb. Io. 7; PG 91, 1084C: Der Tugendhafte «bildet und formt Gott allein ganz in sich selber aus, so daß er selbst aus Gnade Gott ist und heißt» (Übers. F. Heinzer, op. cit., 167).

[134] Amb. Io. 10; PG 91, 1113BC (Übers. F. Heinzer, op. cit., 189); vgl. auch Amb. Io. 7; PG 91, 1084CD (Übers. F. Heinzer, 167).

[135] Ep. 2; PG 91, 401B.

c) Vergöttlichende Kontemplation

Origenes hat in der *Gottesschau* den Grund unserer Vergöttlichung gesehen: «Der νοῦς, der sich gereinigt und über alles Materielle erhoben hat, um Gott klar zu schauen, wird durch das Geschaute vergöttlicht (ἐν οἷς ϑεωρεῖ ϑεοποιεῖται)»[136]. Der Logos selbst «bliebe nicht ‹Gott›, wenn er nicht in unaufhörlicher Schau der väterlichen ‹Tiefe› (1 Kor 2,10) verbliebe»[137]. Der ganze sittliche Weg der ὁμοίωσις mit Gott als Verwirklichung sohnschaftlicher Existenz mündet in der unmittelbaren, beseligenden Gottesschau als seinem Ziel. Die vollendete Vergöttlichung ist Gottesschau[138].

Nochmals zeigt sich hier freilich die Tendenz, Vergöttlichung als Aufhebung der menschlichen, geschöpflichen Wirklichkeit zu sehen. Wird nicht die vergöttlichende Schau «als ein fortgesetzter Prozeß der ἅπλωσις beschrieben, der sein Ziel erreicht hat, wenn die Seele wie Gott ἁπλή geworden ist»?[139] Muß der menschliche Geist dazu nicht alle irdischen Eigenschaften, jede Form und Gestalt ablegen, um selber «einförmig und vollkommen Licht zu werden, indem er den ganz Einförmigen schaut»?[140] Denn, so sagt Maximus, Christus «macht den (menschlichen) Geist durch die Vergöttlichung zu Licht, zum Abbild des ersten Lichts»[141].

d) Ekklesiale Dimension

Mit dem Ausblick auf die vergöttlichende Gottesschau haben wir uns dem letzten Ziel der Vergöttlichung zugewandt. Endet der Weg der Vergöttlichung in einer Auflösung seiner christologischen Konkretion? Ist die Gleichgestaltung mit dem menschgewordenen Sohn nur Wegstufe, Mittel, das in ein gestaltloses Absolutes überstiegen werden soll? Gewiß hat es solche Tendenzen immer wieder gegeben. Im Blick auf das Christusmysterium wurde sie jeweils überwunden.

[136] Io. 32, 17; PG 14, 817A.

[137] Io. 2, 2; PG 14, 109B; dt. nach R. Gögler, Origenes. Das Evangelium nach Johannes, Einsiedeln, 1959, 143f.

[138] Vgl. die anregende Skizze von M. Lot-Borodin in ihrem Werk «La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs», Paris, 1970, 67–183.

[139] W. Völker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden, 1965, 483.

[140] Maximus, carit. 3, 87; PG 90, 1045D.

[141] Qu. Thal. 54; PG 90, 525B.

In einem großartigen Text hat Maximus, Gedanken des Irenäus, des Gregor von Nyssa (auch Augustins?) aufgreifend, die Vergöttlichung in die Perspektive des *totus Christus* eingebunden und so auch ihre ekklesiale und schließlich ihre eschatologische Konkretion deutlich gemacht:

> Wenn Christus *als Mensch* als Erstlingsfrucht unserer Natur und gleichsam als Hefe für den ganzen Teig bei Gott dem Vater ist (vgl. 1 Kor 15,20ff.; Kol 1,17–20; Röm 8,29) – und zwar im Hinblick auf seine Menschheit, da er ja als Logos niemals aus dem Bleiben im Vater herausgetreten ist –, so dürfen wir nicht zweifeln, daß auch wir gemäß seinem eigenen Gebet an den Vater dort sein werden, wo er selbst als Erstlingsfrucht unseres Geschlechtes ist (vgl. Joh 14,2–4). Wie er nämlich um unseretwillen, ohne sich zu wandeln, herabgestiegen und Mensch geworden ist wie wir, mit Ausnahme der Sünde, und dabei auf übernatürliche Weise die Gesetze der Natur löste, so werden auch wir in entsprechender Weise um seinetwillen emporsteigen und *ihm gemäß* (κατ' αὐτόν) durch das Geheimnis der Gnade Gott werden, ohne unsere Natur irgendwie zu wandeln. Und auf diese Weise wird, wie der weise Lehrer sagt, die obere Welt erfüllt, indem die Glieder des Leibes entsprechend ihrer Würde um ihr Haupt versammelt werden (vgl. Kol 1,18; Eph 1,22f.). Dabei wird jedes Glied durch die Baukunst (ἀρχιτεκτονία) des Geistes den Platz erhalten, der ihm zusteht aufgrund der sich aus der Tugend bemessenden Nähe zum Haupt, und wird sich so harmonisch in den Leib dessen, der alles in allen zur Vollendung bringt, einfügen und ihn erfüllen: den Leib, der alles erfüllt und aus allen vollendet wird (vgl. Eph 1,22f.; 4,10.15)[142].

Maximus schaut hier in kontemplativer Klarheit alle Aspekte der Vergöttlichung zusammen, um die es uns in diesem Beitrag gegangen ist: ihre Christozentrik, ihren gnadenhaften Charakter, ihre sakramentale wie auch ethische Dimension, schließlich ihre eschatologische Vollendung. F. Heinzer faßt diesen Ertrag in seinem Kommentar zu dieser Stelle zusammen:

> Die Sicht der Menschheit Christi als Erstlingsfrucht des Menschengeschlechtes und als Haupt der Glieder weist unsere Vergöttlichung ein in einen christischen Horizont: vergöttlicht werden heißt Glied werden am Pleroma des Leibes Christi, heißt Christus vollenden und heißt darum auch «christusförmig Gott werden» – γενησόμεϑα ϑεοὶ κατ' αὐτόν – in der

[142] Amb. Io. 31; PG 91, 1280C – 81A; Übers. F. Heinzer, op. cit., (a. 130), 174.

richtung auf Christus ὡς ἄνθρωπος, als Mitte des Pleroma, als vollendetes Vorbild und richtungweisenden Zielpunkt und zugleich Ursprung und Quell unserer Gottwerdung[143].

IV. SCHLUSSFOLGERUNG

Die Frage nach der Vergöttlichung bewegt zutiefst das Denken und Sehnen, die Utopien und Ängste unserer Zeit. Sie ist keine esoterische Theologenfrage. Wir sahen an einigen repräsentativen Beispielen, welche Aktualität ihr zukommt. Dies sollte uns ermutigen, über die Zeitschranken hinweg die große christliche Lehr- und Lebensüberlieferung zu befragen, was sie über Wege und Abwege der Sehnsucht nach Vergöttlichung sagt. Sie weiß von den Abgründen der Selbstvergottung[144], sie weiß aber auch von der Hoffnung auf die beseligende Gemeinschaft mit Gott, die Vergöttlichung aus Gnade: «Denn was ist denen, die ihrer gewürdigt werden, begehrenswerter als die Vergöttlichung, durch die Gott denen, die Götter geworden sind, weil sie mit ihm vereint sind, aus Güte *alles* geworden ist»[145]?

> «Was kein Auge geschaut hat, was kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gestiegen ist: das, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (1 Kor 2,9). Denn dazu hat er uns erschaffen, «damit wir der göttlichen Natur teilhaftig würden» (1 Petr 1,4) und an seiner Ewigkeit Anteil erhielten, und ihm gleich würden durch die Vergöttlichung aus Gnade: *denn um der Vergöttlichung willen sind alle Dinge und haben sie Bestand und wurden die nicht-seienden Dinge geschaffen und hervorgebracht*[146].

[143] Op. cit., 175.

[144] Von *Natur* aus Gott sein wollen, wird oft, im Anschluß an den biblischen Bericht, als *die* Ursünde dargestellt: So bei *Athanasius,* Ar. 3, 17; *Gregor v. Naz.,* Or. 39, 13; PG 36, 324C; *Maximus;* PG 90, 253CD; 257B; 260A; 261C; *Germanus von CP,* Or. 1; PG 98, 229A; *Johannes v. Dam.,* f.o. 3, 1; PG 94, 981; Man. 31; PG 94, 1437D; *Wilhelm v. St. Thierry,* PL 184, 401A.

[145] Maximus, Amb. Io. 7; PG 91, 1088C.

[146] Maximus, Ep. 24; PG 91, 609C; cf. Gregor von Naz., Or. 4, 124; PG 35, 664C.

Résumé français

1. «Le Verbe de Dieu s'est fait homme, pour que l'homme soit fait Dieu» (Athanase, De Inc. 54,3). Cet axiome de la sotériologie des pères de l'Eglise est aujourd'hui contesté pour diverses raisons. On lui oppose parfois comme axiome plus valable pour notre temps: «Dieu s'est fait homme pour rendre l'homme plus humain».

2. Les temps modernes sont profondément marqués par l'aspiration à la divinisation. Le *homo secundus deus* est comme un leitmotif de cette quète. Aujourd'hui, certains courants de pensée, idéologies, mouvements religieux exaltent cette aspiration et invitent l'homme à reconnaître sa vraie nature divine (néognose) ou à se créer lui-même comme sujet de l'histoire par une pratique démiurgique (culte du «génie», Marxisme). Mais il y a aussi des courants qui dénoncent cette aspiration comme la source de tous les maux de notre époque; le désire de divinisation est dévoilé comme démesure narcissique et comme illusion perilleuse. On lui oppose alors l'acceptation, dans un esprit de solidarité, d'une finitude radicale et indépassable.

3. La prédication chrétienne ne peut pas taire la vocation de l'homme à la divinisation, et ceci pour deux raisons: 1. Créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à une communion de vie avec Dieu qui, seule, réalise les aspirations ultimes de son cœur: *Deus enim solus satiat* (Thomas d'Aquin, In Symb. Apost. 12). 2. L'incarnation du Fils de Dieu ne signifie pas seulement qu'il «s'est annéanti lui-même en prenant forme d'esclave», mais aussi qu'à travers son obéissance jusqu'à la croix Dieu l'a exalté au dessus de tout (Phil. 2,5–9). Création et Incarnation ne sont pas la fin de l'œuvre de Dieu, elles sont finalisées par la communion avec Dieu dans une assimilation parfaite de l'homme à Dieu.

4. *La divinisation de l'homme* fait partie du message chrétien sur l'homme et sur sa fin ultime. Il faut cependant purifier, par un patient effort de l'*intellectus fidei,* cette idée de divinisation des fausses orientations qui la guettent toujours: tentation d'autodivinisation ou tentation de rejetter, avec elle, aussi l'idée d'une élévation de l'homme par la grâce.

5. La communion au Christ, le don de l'Esprit-Saint, procure au chrétien une véritable union à Dieu: toute la vie chrétienne en témoigne: Appartenir au Christ, c'est appartenir à Dieu. Ignace d'Antioche appelle les chrétiens identiquement *Christophoroi* et *Theophoroi* (Ignace, Eph. 9,2). En appliquant à cette réalité les termes de *theopoiêsis* ou de *theôsis,* les pères de l'Eglise n'ont pas trahit cette spécificité du fait chrétien: être héritier de Dieu, c'est stric-

tement don et grâce de Dieu; cela n'empêche pas que ce don de la divinisation vienne à l'encontre de l'aspiration profonde du cœur de l'homme.

6. Le Christ, Verbe incarné, le Fils éternel fait homme, est à la fois le modèle, la source et la fin de notre divinisation. Le sens de notre divinisation ne s'éclaire qu'à la lumière du Mystère du Christ. Le grand effort de clarification réalisé par les Pères de l'Eglise a porté sur le *vere Deus* et sur le *vere homo:* la divinisation de l'humanité du Christ ne change pas la nature humaine, tout comme l'Incarnation n'altère pas la nature divine: *id quod non fuit assumpsit et quod fuit remansit* (Augustin, Léon le Grand). Les pères grecs ont eu plus de difficultés à rendre compte de la *vie* pleinement humaine du Christ, tout en maintenant que cette vie humaine est celle du Fils éternelle. Ce n'est qu'avec le VIe Concile œcuménique que cela a trouvé une expression conciliaire. Dès lors l'idée de divinisation s'approfondit dans le sens d'une innovation du *mode d'être* homme: être divinisé, c'est être homme à la manière du Christ, c'est être fils dans le Fils.

7. Cette assimilation au Christ se réalise à la fois à travers les sacrements et par notre coopération *(synergeia)* volontaire au dessin de Dieu: elle ne se réalisera pleinement que dans la vision de Dieu. Pour bien situer la doctrine de la divinisation du chrétien il faut pourtant veiller à ne pas l'*isoler:* ni de son «lieu» dans le Christ, ni de son «milieu» ecclésial: la configuration divinisante au Christ ne se fait pas en dehors du *corps du Christ*. L'*anakephalaiôsis* de tout sous un seul chef, le Christ (Eph. 1,22sq.) est la véritable divinisation, par laquelle Dieu devient «tout en tous» (1 Cor 15,28).

8. L'écoute de l'enseignement des Pères sur la divinisation invite à certains approfondissements dans les questions actuelles:
- L'incarnation n'a pas comme fin ultime le Oui au monde et à l'homme. A l'abaissement de Dieu correspond une élévation de l'homme. Cette élévation est à la fois rédemption (réparation d'une chute) et «sur-élévation» de notre nature (réalisation de la fin surnaturelle de l'homme).
- Une méditation approfondie du Mystère du Christ, accomplissant humainement le dessin divin de salut, permet une compréhension plus précise du mode et de la fin de notre divinisation.