

Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens

Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

In einem synodalen Text der orthodoxen Kirche lesen wir folgendes: »Die im Neuen Bund diskutierten, von allen erkannten und offen verkündeten Dogmen lagen im Gesetz, das durch Moses gegeben wurde, verborgen; sie konnten nur von den Propheten in geistiger Schau erkannt werden. Andererseits liegen die den Heiligen verheißenen zukünftigen Güter verborgen in dem Leben gemäß den Evangelien; diese werden nur denen gegeben und von denen erkannt, die würdig sind, im Geist zu schauen, und zwar vorläufig und nach der Art eines Vorgeschmacks.«¹ Auf diese Weise versteht und deutet die orthodoxe Kirche die Kontinuität der Heilsgeschichte.

Es besteht also ein sich dynamisch entwickelnder Prozeß der Offenbarung Gottes, der die Heilsgeschichte ausmacht. Diese Heilsgeschichte beginnt mit der körperlosen Offenbarung des Logos im Alten Testament, vervollständigt sich mit der Inkarnation im Neuen Testament, um in der zukünftigen Welt, »wenn Christus offenbar wird«², volle Realität zu werden. Die ganze Heilsgeschichte realisiert sich durch Christus. Und die gesamte dogmatische Lehre der Kirche über die Heilsgeschichte läßt sich im Satz »Jesus ist der Christus«³ zusammenfassen. Dies ist die ursprüngliche Wahrheit der Kirche. Die kirchlichen Dogmen bilden Prismastrahlen dieser Wahrheit, nämlich der Wahrheit, daß Jesus der verheißene und erwartete Messias ist.

Der heilige Basilius der Große bemerkt: »Wenn man Christus nennt, bekennt man das Ganze; denn sein Name offenbart sowohl den salbenden Gott als auch den gesalbten Sohn und den Geist als die Salbe, wie wir durch Petrus in der Apostelgeschichte erfahren: ›Jesus von Nazareth, den Gott mit dem Heiligen Geist gesalbt hat‹«⁴. In der Person Christi offenbart sich der Dreieinige Gott. Und das Bekenntnis Christi ist das Bekenntnis des Dreieinigen Gottes, der sich in der Geschichte offenbart, um den Menschen zu erneuern und zu vergotten.

In der kirchlichen Tradition ist eine Differenzierung zwischen Theologie und Ökonomie üblich. Die Theologie bezieht sich auf Gott selbst, während die Ökonomie sich mit der Heilsgeschichte befaßt. Christus, die zweite Person der Heiligen Trinität, ist derjenige, der »die ganze Ökonomie in einer geistlichen Einheit vereinigt hat«⁵.

Die Ökonomie Gottes beginnt mit der Schöpfung, die durch den Logos, d.h. durch Christus, geworden ist, und vollendet sich mit der Erneuerung der Welt und dem Gottwerden des Menschen. Der Mensch, an den sich die Heilsgeschichte richtet, wendet sich ant-

¹ *Tomos Hagioreitikos*: PG 150, 1225–28.

² Kol 3,4.

³ 1 Joh 5,1.

⁴ Apg 10,38. *Basileios der Große*, De spiritu sancto 12: PG 32, 116B.

⁵ *Epiphanius*, Panarion 69,64: PG 42, 309A.

wortend an Gott durch die Ökonomie und die Theologie. Er ahmt die Ökonomie nach und glaubt die Theologie.

Die grundlegenden kirchlichen Dogmen sind das trinitarische und das christologische. Eine Erweiterung und Fortsetzung des christologischen Dogmas stellt die Lehre über die Kirche dar. In bezug auf die ursprüngliche Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, kann man folgendes feststellen: Das trinitarische Dogma stellt die theologische Dimension dieser Wahrheit dar, während das christologische Dogma auf ihre ökonomischen Aspekte eingeht. Sowohl das trinitarische als auch das christologische Dogma dürfen nicht als abstrakte Theorien gesehen werden, sondern als Wahrheiten, die den Menschen und sein Leben zutiefst betreffen.

Die Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, wird dem Menschen nicht aufgezwungen. Andererseits ist der Mensch allein nicht imstande, diese Wahrheit zu erkennen und zu bekennen. »Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr, außer im Heiligen Geist«⁶. Die Wahrheit über Christus wird durch das Alte Testament vorbereitet und durch die Gnade des Heiligen Geistes offenbart. Selbst die Jünger Christi werden, nachdem sie ihn lange kannten und mit ihm zusammenlebten, von ihm gefragt: »Für wen halten die Leute den Menschensohn?«, und: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« Da antwortete Petrus: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«⁷. Diese Antwort ist, wie Christus daraufhin sagt, eine Frucht göttlicher Erleuchtung: »Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel«⁸.

Das Erkennen und Bekennen Christi sind Folgen göttlicher Erleuchtung. Der Wille und das Bemühen Petri und der anderen Jünger, Jesus als den Christus zu erkennen, wären erfolglos geblieben ohne göttliche Erleuchtung. Allerdings bleibt auch die Erleuchtung durch Gott erfolglos ohne menschliche Mitwirkung. Diese Mitwirkung (Synergie) besteht in dem Willen des Menschen, Christus zu erkennen, und in dem Bemühen, diesen Willen zu erfüllen. Der Wille allein ist ungenügend. Man braucht überdies das Bemühen und Bestreben. Man muß Zeit aufwenden und Leben einsetzen. So drückt sich die menschliche Synergie aus. Immer setzt aber die menschliche Synergie die göttliche Erleuchtung voraus.

Die göttliche Erleuchtung wird dem Menschen durch die Taufe gegeben, die nach der orthodoxen Tradition unmittelbar mit dem Chrisma, also der Salbung des Heiligen Geistes — vergleichbar der Konfirmation — verbunden ist. Die Taufe pflanzt den Menschen dem Leib Christi auf und gibt ihm Gemeinschaft an seinem Tod und an seiner Auferstehung. Die Taufe ist der Eintritt ins neue Leben, ins Leben Christi. Das Ritual der Taufe, das dreimalige Untertauchen im geheiligten Wasser, symbolisiert das Ende des alten und den Beginn eines neuen Lebens. So stellt die Taufe nicht nur eine kirchliche Einweihung dar, sondern auch eine Daseinsform. Sie ist nicht nur ein Mysterium, ein Sakrament, sondern auch ein Hinweis, auf eine bestimmte Weise zu leben. Diese Lebensweise verwirklicht sich durch die dauernde Teilnahme des Gläubigen am Tod und an der Auferstehung

⁶ 1 Kor 12, 3.

⁷ Mt 16, 13–16.

⁸ Mt 16, 17.

Christi. In der Tat ist so das ganze Leben des Gläubigen eine fortdauernde Taufe. Der wahrhaftige Christ stirbt und steht unaufhörlich auf mit und in Christus. Je mehr er mit und in Christus stirbt, desto mehr lebt er mit ihm und aus ihm.

Die Kraft, die den Menschen in diesem Leben bewegt, ist die Gnade des Heiligen Geistes. Diese wird durch das Chrisma unmittelbar nach der Taufe gespendet. Wie Nikolaos Kabasilas, ein Heiliger des XIV. Jahrhunderts, bemerkt, »spendet die Taufe das christgemäße Sein und das eigentliche Existieren ... das Chrisma vollendet den so Geborenen, indem es ihm eine Kraft eingibt, die einem solchen Leben entspricht«⁹. Die Gnade Gottes ist keine magische Kraft, die etwas mechanisch in Gang setzt. Sie ist die Gegenwart Gottes, die im Menschen analog zu dessen Empfänglichkeit wirkt. Der Empfang der Chrismasalbung nach der Taufe, welche die sakramentale Teilhabe des Menschen am Tod Christi ist, deutet auf die Voraussetzung für die Wirksamkeit der Gnade Gottes hin. Gott wirkt im Menschen, wenn der Mensch sein Ich sterben läßt und sich Gott hingibt.

Die Nahrung schließlich, die den Menschen in diesem neuen Leben erhält, ist die heilige Kommunion. Während der ersten Jahrhunderte gingen die Christen unmittelbar nach der Taufe und dem Chrisma zur göttlichen Liturgie und nahmen an der heiligen Eucharistie teil. Auch später, als die Kirche die Taufe und das Chrisma von der göttlichen Liturgie getrennt hatte, blieb in der orthodoxen Kirche eine unmittelbare zeitliche Verbindung erhalten. Mit der heiligen Kommunion wird das Ziel der Taufe und des Chrismas erreicht. »Nach dem Chrisma«, schreibt Nikolaos Kabasilas, »treten wir zum Altar. Das ist die Vollendung des Lebens. Werden wir deren teilhaftig, so fehlt uns nichts mehr zur erstrebten Glückseligkeit«¹⁰.

Die heilige Eucharistie, ebenso wie die Taufe, hat gleichzeitig einen wegweisenden Charakter für das christliche Leben. Auf der einen Seite ernährt die Eucharistie die Gläubigen, und auf der anderen Seite deutet sie ihnen die Art und Weise ihres neuen Lebens: »Wir nähren uns vom Leib Christi, und gleichzeitig lernen wir, an seinen Tugenden und Leiden teilzunehmen, um auch mit ihm zusammen in Ewigkeit zu leben und zu regieren«¹¹.

In der heiligen Eucharistie trifft den Gläubigen die Erfahrung der Auferstehung. Nach der Kommunion sprechen die Priester den Hymnus: »Wir haben die Auferstehung Christi gesehen ...«. Es handelt sich um den Hymnus, den die Kirchengemeinde jeden Sonntag nach der Lesung der Auferstehungsperikope spricht. Wie der große Kirchenvater des XI. Jahrhunderts, Symeon der Neue Theologe, bemerkt, sagt der Hymnus nicht: »Wir haben die Auferstehung Christi geglaubt, sondern wir haben die Auferstehung Christi gesehen ... da die Auferstehung in jedem einzelnen von uns Gläubigen geschieht«¹². So erlebt der Gläubige das Leben der Auferstehung nicht nur jenseits, sondern auch diesseits des Todes.

⁹ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo*, 1: PG 150, 504 A.

¹⁰ Nikolaos Kabasilas, a. a. O., 581 A.

¹¹ Gregorios Palamas, Homilie 56, 10, in: *S. Ikonomos (Hg.)*, Gregorius Palamas, Homilien, Athen 1861, S. 211 f.

¹² Symeon der Neue Theologe, Katechese 13, in: *B. Krivochéine (Hg.)*, (*Sources Chrétiennes* 104), Paris 1964, S. 198.

Als Glied des Leibes Christi und Teilhaber an seinem Kreuz und seiner Auferstehung tritt der Christ in eine Verbindung mit dem Dreieinigen Gott. Die Möglichkeit, die durch die Menschwerdung Gottes dem Menschen gegeben ist, Kind Gottes zu werden¹³, wird persönlich erlebt. Der Christ bekommt durch die Gnade Gottes und durch seine eigene Bereitschaft die Vollmacht, Gott als Vater anzurufen. Damit wird auch die ethische Bedeutung der Tatsache, daß uns Christus als Kinder Gottes angenommen hat, sichtbar. Der heilige Gregor von Nyssa bemerkt in seiner Rede »Über das Gebet des Herrn«: »Da wir den Unvergänglichen und Gerechten und Gütigen unseren Vater nennen, haben wir diese Verwandtschaft in unserem Leben zu beweisen. Siehst du, welch große Vorbereitung wir benötigen? Welche Weise zu leben? Wie viele und wie große Mühe, damit unser Gewissen zu solch einem Grad von Freimütigkeit kommt, um wagen zu können, Gott ›Vater‹ zu nennen?«¹⁴

Die Eigenschaft des Christen als Kind Gottes verlangt eine entsprechende Lebensweise. Man hat nicht das Recht, Gott Vater zu nennen, wenn man sich nicht darum bemüht, diese Gemeinschaft mit seinem eigenen Leben zu beweisen. »Wenn wir uns vor Gott stellen, lassen wir zuvor unser Leben prüfen, ob wir etwas der Gottverwandtschaft Würdiges an uns tragen«¹⁵. Wenn man Gott als Vater anruft, ist dies nicht nur eine Redensart. Christus, der den Gläubigen ermahnt, Gott als Vater anzurufen, erlaubt keine Lüge. Die in Christus vollzogene Annahme des Menschen als Kind Gottes stiftet die ethische Forderung nach einer vollständigen Hinwendung des Gläubigen zu Gott dem Vater. Die Vernachlässigung dieser ethischen Dimension verwandelt die christliche Theologie in Ideologie.

Das christliche Leben vollzieht sich letzten Endes durch die Teilnahme am Reich Gottes, das mit Christus in der Welt angebrochen ist und durch die Kirche wirkt. Das christliche Leben ist eschatologisch orientiert, wie die Kirche selbst, in die die Christen gehören. Das Abwenden von dieser Orientierung vernichtet das christliche Leben. Und die Beschränkung der christlichen Verkündigung auf innerweltliche Perspektiven führt sie zur völligen Denaturierung.

Die Kirche ist keine weltliche Größe, die man auf Zeit und Raum beschränken darf und die aufgrund ihrer Leistung in der Geschichte beurteilt werden darf. Eine Beschränkung der Kirche auf die Innerweltlichkeit würde Abstriche an ihrer Identität bedeuten. Die Kirche überwindet die Zeit und verbindet in ihrer eigenen Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Die Kirche bietet dem Menschen den Sieg über die Zeit, die Überwindung des Todes und die Teilnahme am ewigen Leben Gottes an. Vergangenheit und Zukunft sind hier und jetzt in der Kirche gegenwärtig. Der Mensch, der hier und jetzt existiert, lebt in der Ewigkeit. Hier befindet sich das Spezifikum der Kirche. Wenn die Kirche dieses Spezifikum außer Acht läßt, hat sie keine Existenzberechtigung mehr. Wenn man die Kirche als eine Institution betrachtet, die nur dem sozialen oder dem politischen Leben hilfreich ist, so soll man sie in unserer revolutionären Zeit vergessen und etwas Neues su-

¹³ Siehe Joh 1, 12.

¹⁴ Gregor von Nyssa, De oratione dominica 2, 3: PG 44, 1141 CD.

¹⁵ Gregor von Nyssa, a. a. O., 1148 A.

chen. Nur wenn die Kirche die Zeit und den Tod überwindet und unserem Leben einen ewigen Sinn gibt, bleibt sie in ihrer unersetzbaren Funktion.

Man bemerkt in der neueren Theologie die Tendenz, die christliche Verkündigung auf das irdische Leben zu beschränken, um den Menschen den Glauben leichter zu machen. Dabei werden die zentralen Fragen der Vergebung der Sünden, der Überwindung des Todes und der Teilnahme am ewigen Leben in Christus beiseite geschoben. So wird die christliche Verkündigung entfremdet und das christliche Leben ins Elend geführt: »Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen«¹⁶. In diesem Fall ziehen die Leute ihre berechtigten Konsequenzen, indem sie die Kirche verlassen.

Die Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte ihre Dogmen formuliert, um ihre Glieder vor Irrtümern zu bewahren. Anlaß für die Formulierung der Dogmen war das Auftreten von Häresien. Das Kennzeichen aller Häresien, die von der Kirche verurteilt worden sind, besteht darin, daß sie die Wahrheit der in Christus vollzogenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott gänzlich oder teilweise in Frage stellen. Mit ihren Dogmen hat die Kirche ihre Wahrheit gegen die jeweiligen Häresien abgegrenzt.

Die Dogmen heißen »horoi«, also Grenzen. Sie erschöpfen weder die Wahrheit der Kirche, noch bringen sie sie zur Erstarrung. Sie drücken die lebendige Erfahrung aus, daß Jesus der Christus ist, in dessen Person die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vollzogen wurde. Die zusammenfassende Darlegung der dogmatischen Lehre der Kirche wird, wie bekannt, als Glaubenssymbol bezeichnet. So wird der symbolische Charakter des Dogmas angedeutet. Andererseits wurde gerade in der Zeit der Formulierung christlicher Dogmen die apophatische Theologie entwickelt, die über die Konventionalität jeder positiven oder negativen theologischen Formulierung hinausweist.

Mit der Formulierung des trinitarischen und des christologischen Dogmas wurden die klassischen Logikprinzipien von Identität und Gegensatz überwunden, und es entstanden neue grundsätzliche Denk- und Lebenskategorien, die man als »trinitarisch« und »gottmenschlich« bezeichnen kann. Durch das trinitarische Dogma wurde die Polarisierung von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft überwunden, während durch das christologische Dogma der Gegensatz zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen dem Geist und der Materie aufgehoben wurde.

Betrachtet man diese Dogmen vom Standpunkt des christlichen Lebens bzw. der christlichen Ethik aus, so kann man folgendes bemerken.

Das trinitarische Dogma stellt die christliche Liebe in ihrer absoluten Form dar. Es ist das Dogma der Liebe. Jede Person der Heiligen Trinität ist vollkommener Gott. Die Personen der Heiligen Trinität unterscheiden sich nicht ihrem Wesen nach. Keine Person der Heiligen Trinität besitzt etwas, was die anderen Personen nicht besitzen. Der eigene Unterschied der Personen besteht nur in ihren hypostatischen Eigenschaften. Der Vater ist ungezeugt, der Sohn ist gezeugt, und der Heilige Geist ist hervorgegangen. Deshalb bedeutet die gegenseitige Liebe der göttlichen Personen keineswegs Bewegung zum eigennützigen Nehmen, sondern sie drückt Vollkommenheit und absolute Einheit aus. Der tri-

¹⁶ 1 Kor 15, 19.

нитарische Gott ist Liebe. Und das trinitarische Dogma ist die Verkündigung der Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart.

Auf die arianische Verleugnung der Gottheit Christi antwortete die Kirche mit dem Dogma, daß Christus vollkommener Gott ist, »wesenseins« mit dem Vater. Dieses Dogma gehört dem Bereich der Trinitätslehre an, bildet aber gleichzeitig die Grundlage für die Christologie.

Christus ist kein Mensch, der vergöttlicht wurde, sondern Gott, der Mensch geworden ist. Die Gottwerdung der menschlichen Natur wurde nicht durch ethische Anstrengung erwirkt, sondern war göttliche Gabe. Was der Mensch auch unternimmt, er kann nicht seine Geschöpflichkeit überwinden. Er besitzt nicht von Natur aus »eine geeignete Kraft der Vergöttlichung«^{16a}. Wäre Christus nicht in seiner Natur Gott, sondern Geschöpf, könnte er nicht den Menschen erlösen. Dann würde die Erfahrung der Kirche über Erneuerung und Gottwerdung des Menschen ins Leere fallen. Als Gott, der Mensch wurde, hat jedoch Christus dem Menschen den Weg zur Gottwerdung eröffnet. Die ethische Erneuerung des Menschen ist nicht Mittel, sondern Frucht des Heils und der Erneuerung in Christus. Gott erlöst und erneuert den Menschen. Der Mensch wirkt mit am Werk seines Heils und seiner Erneuerung. So bildete die Lehre des Areios nicht nur eine dogmatische Häresie, die der Person des menschengewordenen Logos Gottes den gottgewordenen Menschen entgegensetzte, sondern auch eine ethische Häresie, die der Gottwerdung aus Gnade die ethische Gottwerdung des Menschen entgegensetzte.

In der vornizänischen Theologie wird der Sohn Gottes hauptsächlich auf der Ebene der Heilsgeschichte betrachtet. Er ist der ewige Sohn Gottes, der Vermittler seines Willens, der seine Kraft und sein erlösendes Wirken offenbart. Deswegen wird er nicht nur Sohn, sondern auch Wort, Mittler, Kraft und Weisheit Gottes genannt.

Mit der Erklärung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater kommt aber die Transzendenz des Sohnes Gottes in den Vordergrund. Der Sohn wird zuerst als die zweite Person der Trinität gesehen. Es ist bezeichnend, daß direkt nach der Erklärung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater und parallel mit der Formulierung des christologischen Dogmas die Lehre über die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes entwickelt wird. Diese Auffassung, die mit dem empirischen Charakter der Offenbarung Gottes begründet ist, gab es von Anfang an in der christlichen Theologie. Sie wurde aber besonders von den großen griechischen Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts betont.

Christus als vollkommener Gott und vollkommener Mensch hat »die Fülle Gottes«¹⁷. Und »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnaden«¹⁸. Die Gnade Gottes, die seine Energie ist, schafft in Christus den neuen Menschen. Das, was in Christus geschieht, geschieht um des Menschen willen. Alles, was seine menschliche Natur von seiner Gottheit bekommt, wird auf die Christen, die Glieder seines Leibes sind, übermittelt. So ist die Christologie gleichzeitig Anthropologie.

^{16a} *Maximos der Bekenner*, *Quaestiones ad Thal.* 22, 5: PG 90, 324 A.

¹⁷ Kol 2, 9.

¹⁸ Joh 1, 16.

Das christologische Dogma stellt die Bedingungen, oder genauer gesagt, die »Grenzen« dar, die das in Christus den Menschen gegebene neue Leben absichern. Dies wird im Verlauf des ganzen Prozesses der Formulierung des christologischen Dogmas bestätigt. Die Stellungnahmen der Kirche gegen den Apollinarismus, den Nestorianismus, den Monophysitismus und den Monotheletismus bilden spezielle Anwendungen dieser allgemeinen Wahrheit.

Der Apollinarismus bedrohte die Vollkommenheit der Erlösung des Menschen in Christus. Nach dessen Lehre wurde vom Sohn Gottes der menschliche Leib mit Seele ohne Vernunft angenommen. Dazu entgegnete die Kirche, daß in Christus die ganze menschliche Natur angenommen wurde. Hätte Christus nicht die ganze menschliche Natur angenommen, so wäre die vollkommene Erlösung des Menschen von der Sünde nicht vollzogen worden. »Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht gerettet; was sich jedoch mit Gott vereinigt, ist auch gerettet«¹⁹.

Der Nestorianismus lehnte die wirkliche Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus ab. So teilte er Christus in zwei Personen, in eine menschliche und in eine göttliche. Nach Nestorius hatte Maria den Menschen Jesus geboren, mit dem der Sohn Gottes keine persönliche Einheit bildete. Deswegen darf auch Maria nicht als Gottesgebärerin bezeichnet werden. So wäre aber die Erlösung und Erneuerung des Menschen unmöglich.

Die Allheilige, die zum Ort des Unfaßbaren und Mutter des Ungezeugten wurde, faßt in ihrer Person das ganze Mysterium der Heilsgeschichte in Christus. In ihrer doppelten Eigenschaft als Gottesempfängerin und Gottesgebärerin offenbart sie die unermeßliche Größe der göttlichen Erniedrigung und des menschlichen Glanzes. Die Allheilige empfängt den unzugänglichen Gott und gibt ihm die Gestalt des Menschen. Gerade dieses Ereignis ist das Mysterium, das in der Kirche für jeden Menschen erlebbar wird. Jeder Gläubige empfängt und läßt Christus in sich Gestalt annehmen. So nimmt jeder Gläubige die Stellung der Allheiligen ein und bringt sich dar, damit Christus in ihm Gestalt annimmt. »Meine Kinder, für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt.«^{19a} So wie die Allheilige, empfängt und gebiert auch jeder Christ Gott. Deshalb stellt die Leugnung der Bezeichnung der Allheiligen als Gottesgebärerin (*Θεοτόκος*) die Leugnung des Mysteriums der Inkarnation Gottes und der Gottwerdung des Menschen dar.

Der Monophysitismus löste die menschliche Natur Christi sozusagen auf. Mit der Stellungnahme der Kirche gegen diese Häresie wurde bestätigt, daß die Erlösung des Menschen nicht als dessen Auflösung in der göttlichen Natur verstanden werden darf. In Christus sind die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, »unvermischt und ungetrennt in einer Person verbunden«²⁰. So bleibt auch jeder Mensch, der sich mit der Gnade Gottes verbindet, wahrer Mensch und Teilhaber seiner Gnade.

Die Formulierung des christlichen Dogmas im Gegensatz zum Monotheletismus stellt schließlich den Wegweiser für das christliche Leben dar. Mit dem Beschluß gegen diese

¹⁹ *Gregor der Theologe*, Brief 101: PG 37, 181 C – 184 A.

^{19a} Gal 4, 19.

²⁰ *Mansi*, 7, 116.

Irrlehre wird die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung durch die Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen Willen bestimmt. Jeder Christ ist dazu eingeladen, seinen menschlichen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen. Unterstellt der Mensch seinen Willen Gott, so bekommt er von Gott alles. Das wird besonders im Mönchtum praktiziert. Der Mönch, der nichts anderes ist als ein Christ, der sich selbst völlig Gott hingegeben hat, unterstellt seinen Willen freiwillig dem Willen seines geistlichen Vaters im Namen Christi. So findet er seine eigene Freiheit in Christus: »Indem er keinen eigenen Willen mehr hat«, sagt ein Vater der Wüste, »erfüllt er immer seinen eigenen Willen, weil alles, was geschieht, ihm willkommen ist; er will nicht, daß geschieht, was er will, sondern er will alles so, wie es geschieht«²¹.

Gott sucht nicht etwas von den Menschen zu gewinnen. Das, was in Christus geschehen und gewonnen wurde, geschah zugunsten des Menschen. Der Sieg Christi über den Tod, seine Auferstehung und seine Erhöhung ist der Sieg des Menschen über den Tod und dessen Auferstehung und Erhöhung zur Herrlichkeit Gottes. Mit der Bekämpfung der christologischen Häresien wurde die Wahrheit für den neuen Menschen in Christus und für sein neues Leben gefestigt und manifestiert. Und solch eine Abwehr fand immer dann statt, wenn die Wahrheit, daß Jesus der Christus ist, in dessen Person der Mensch an Kindes Statt von Gott angenommen ist, bestritten wurde. Die Christologie der Kirche bestimmt die Anthropologie des neuen Menschen. Jede Verfälschung der Christologie ist zugleich eine Verfälschung der kirchlichen Anthropologie. Und immer dann, wenn es geschieht, daß neue anthropologische Elemente in den Bereich der Theologie hineinkommen, werden sie mit entsprechenden Motivationen auf die Christologie hingeordnet. Dies geschieht auch in der modernen Theologie. So ist der Versuch neuerer Theologen, die moderne Anthropologie in die christliche Theologie hineinzubringen, mit einer Neuorientierung der Christologie verbunden, wobei der Begriff der sogenannten Christologie »von unten« aufgetaucht ist²². Es ist aber zu bemerken, daß eine reine Christologie »von unten« in der Tat eine neue Formulierung des älteren Adoptionismus ist, der von der Kirche verworfen wurde. Wie der heilige Gregor von Nyssa schreibt, darf man das Göttliche nicht nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten zu erklären suchen.²³

Die Wahrheit der Kirche ist die Wahrheit Christi. Diese Wahrheit bleibt immer aktuell für den Menschen und für sein Leben. Die Säkularisierung selbst läßt das Gebiet, auf das sich diese Wahrheit bezieht, unberührt²⁴. Die Verkündigung der Wahrheit Christi braucht jedesmal eine neue Formulierung in der Sprache der Zeit, ebenso wie ihr In-Frage-Stellen jedesmal eine neue Formulierung in der zeitgemäßen Sprache enthält. Die Kirche als Trägerin der Wahrheit Christi hat die Aufgabe, dieses In-Frage-Stellen der Wahrheit zu widerlegen und ihre eigene Identität zu bewahren. So hat sie in jeder Zeit

²¹ *Abbas Dorotheos*, Doctrina 19: PG 88, 1810BC.

²² Näheres siehe bei *A. Schilson*, *W. Kasper*, Christologie im Präsens, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 115 ff. *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1986, S. 293: »Einer reine Christologie ›von unten‹ ist nach dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Jesus selbst versteht sich in seiner ganzen menschlichen Existenz ›von oben‹«.

²³ *Gregor von Nyssa*, Contra Eunom. 4: PG 45, 625D.

²⁴ Vgl. *H. Lübke*, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986, S. 178.

auf derselben Basis die verschiedenen Umgestaltungen der Häresien zu widerlegen und ihre Antwort auf die jeweilige Herausforderung zu geben.

Die Theologie der Kirche bedarf, ebenso wie die Kirche selbst, einer organischen Entwicklung im Laufe der Geschichte. Sie kann ihre Funktion nicht als eine stagnierende Größe erfüllen. In der neueren Theologie bemerkt man aber ein ständiges Streben nach Neuerungen, die etwas anderes sind als eine organische Entwicklung. Bei der Neuerung besteht immer die Gefahr der Diskontinuität. In der organischen Entwicklung der Theologie setzt man eine schöpferische Wiederholung des Bestehenden voraus. Dies ist z.B. in der Theologie der Kirchenväter festzustellen. Johannes von Damaskos schreibt in seinem dogmatischen Werk »Quelle des Wissens« folgendes: »Ich werde aber, wie gesagt, nichts von mir aus schreiben, sondern will nach Möglichkeit zusammenfassen und eine kurze Ausarbeitung anfertigen von dem, was von hervorragenden Lehrern erarbeitet wurde«²⁵. Das bedeutet nicht, daß Johannes von Damaskos die früheren Schriftsteller kopiert. Es bedeutet aber, daß er aus der gemeinsamen Tradition die Gestaltung seines Werkes im wesentlichen gewinnt. Wie die Geburt jedes neuen Menschen eine Wiederholung und gleichzeitig eine neue Schöpfung ist, so muß auch die Theologie eine Wiederholung und eine neue Schöpfung sein.

Die Kontinuität der Kirche führt zur Kontinuität der Theologie. Und die Kontinuität der Theologie garantiert die Kontinuität der Kirche. Auf der anderen Seite befindet sich die Häresie. Sie macht die ständige Bedrohung der Kontinuität der Kirche und ihrer Theologie aus. Indem sie ständig die Identität der Kirche und ihrer Theologie in Frage stellt, bildet sie eine Gegeneinheit. Es ist bezeichnend, daß auch nach der Zeit der christologischen Streitigkeiten die Kirche in den neuen Häresien eine Wiederbelebung der älteren erlebt. So erkennt die Kirche in der Lehre der Bilderfeinde eine Wiederbelebung des Arianismus, des Nestorianismus oder des Monophysitismus in einer neuen Form oder Fassung.

Die Bilderfeinde bekämpften nicht nur die Möglichkeit und Erlaubtheit der Darstellung Christi in Ikonen, sondern auch die Verehrung der Heiligen und deren Reliquien und Ikonen. Sie leugneten die wahrhafte Anwesenheit Gottes in der Welt und die Vermittlung der Gnade Gottes durch die Materie. Sie verselbständigten die Materie und lehnten die Verklärung der Materie ab. Sie wandelten die Theologie zu einer Ideologie um. Unter dem Vorwand, daß sie die heidnischen und magischen Auffassungen der Kirche bekämpften, säkularisierten sie die Kirche und schlossen das Eingehen Gottes in und auf die Welt aus. Somit neutralisierten die Bilderfeinde die in der Menschwerdung begründete und durch die Eucharistie bewahrte »Enkosmisation« Gottes.

Die Materie wird von der Kirche nicht verachtet, da sie ja von Gott geschaffen wurde. Die Materie ist nicht von Gott unabhängig; sie ist eher ein wahrnehmbares Erscheinen des göttlichen Willens. »Alles Seiende wurde nicht von einer vorhandenen Materie zur Erscheinung umgewandelt, sondern der göttliche Wille wurde zur Materie und zum

²⁵ PG 94, 525 A. Zit. n. G. Richter (Hg.), Johannes von Damaskos, Philosophische Kapitel, Stuttgart 1982, S. 86. Vgl. auch Johannes von Damaskos: PG 94, 553 A. Leontios von Byzanz, Gegen Nestorianer und Eutychianner: PG 86, 1344 D.

Wesen des Geschöpflichen«²⁶. Gott selbst wird Materie und wohnt der Materie ein und vollbringt durch die Materie die Erlösung des Menschen. Deshalb betrachtet der Christ die Materie gewiß nicht selbst als Gottheit, sondern »als von der göttlichen Energie und Gnade erfüllt«²⁷.

In einer späteren Zeit, als die Wahrheit der in Christus vollzogenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott nicht mehr hinsichtlich der Person Christi oder auf der Ebene der Möglichkeit seiner Darstellung in Ikonen, sondern auf der Ebene der persönlichen Erfahrung bestritten wurde, kam es zur Verteidigung der kirchlichen Lehre durch die Anwendung der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes. Das Wesen Gottes bleibt für den Menschen unzugänglich und unerreichbar. Seine Energien aber, also seine Wirkungen, werden für ihn erkennbar und zugänglich. Diese Lehre wurde, wie gesagt, in der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts besonders betont. Im vierzehnten Jahrhundert haben wir gerade die organische Entwicklung dieser Theologie. So kommen wir zu der Lehre des heiligen Gregorios Palamas über die ungeschaffenen Energien Gottes.

Die ungeschaffenen Energien Gottes unterscheiden sich von seinem ungeschaffenen Wesen. Ohne diese Unterscheidung kommt man entweder zur Verschmelzung der Welt mit Gott (Pantheismus) oder lehnt die Tatsache der Gottesgemeinschaft und Gottwerdung des Menschen ab. In solch einem Fall wären alle früheren Stellungnahmen der Kirche Irrtümer und alle ihre dogmatischen Formulierungen unbegründet. Deshalb ist es nicht ohne Bedeutung zu bemerken, daß Gregorios Palamas in denjenigen, die die hesychastische Lehre bekämpften, die Wiederbelebung von älteren Häretikern sah. Es wird nämlich die Frage der Gottesgemeinschaft und der Gottwerdung der Menschen erneut gestellt. Die Stellungnahme von Palamas bejaht diese Möglichkeit. Die Behauptungen seiner Gegner greifen sie an. Indem sie die ungeschaffenen Energien Gottes ablehnen, bringen sie die älteren Häresien in neuer Form vor.

Die Theologie der ungeschaffenen Energien setzt die gesamte orthodoxe kirchliche Tradition voraus. Sie beruht u. a. auf folgendem: Gebet, Askese, Gehorsam, Fasten, Demut, liturgisches Leben, eucharistische Erfahrung. Diese Theologie der ungeschaffenen Energien ist die patristische Theologie selbst in neuer Formulierung. Dieselbe Theologie kann in einer neuen Epoche nur in einer neuen Sprache dargeboten werden. Das ist lebendige Theologie. Hieran ist die Funktionalität bzw. die Disfunktionalität der Theologie gebunden. Wenn ein lebendiger Träger vorhanden ist, kann die Theologie funktionsfähig sein. Wenn dieser Träger nicht vorhanden ist, führt die Theologie entweder zum Unsinn oder zur Erstarrung.

²⁶ *Gregor von Nyssa*, In illud, tunc ipse filius subiicietur, Homilie zum Korintherbrief 15,28: PG 44, 1312 A.

²⁷ *Johannes von Damaskus*, De imag. 1: PG 94, 1300 AB.