

Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht*

Von Theodor Nikolaou, München

Das Thema, wie es mir ursprünglich vorgeschlagen wurde, lautete »Der orthodoxe Charakter von Luthers theologia crucis«. Auf meinen Wunsch hin wurde es umformuliert. Ich verstehe allerdings das Anliegen dieser Tagung und will auch in der Tat diesen für die Theologie Luthers entscheidenden Gedanken in meine Ausführungen einbeziehen und dazu kritisch Stellung nehmen.

Wenn der Titel des vorliegenden Beitrages »Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht« lautet, so ist der Ausdruck »aus orthodoxer Sicht« nicht im Sinne einer Konfession, sondern — von der Intention her — im altkirchlichen und daher genuin christlichen, rechtgläubigen Sinne zu verstehen. Die Orthodoxe Kirche versteht sich als Hüterin und Zeuge der altkirchlichen Überlieferung und betrachtet diese als das bestgeeignete gesamtkirchliche Korrektiv auch eventueller eigener Verfehlungen und Abweichungen von dieser Basis. Im übrigen erblickt sie in dieser Grundlage das Kriterium aller theologischen Auseinandersetzungen und in diesem Sinne das Kriterium für die vielersehnte Einheit der Kirchen. Sie wendet sich deshalb immer wieder gegen jegliche »Neuerungen«.

Anstelle einer Einleitung in das Referat erlaube ich mir eine kurze Beurteilung Luthers: Für die Kirchengeschichtsschreibung steht außer Zweifel, daß der Christ und Theologe Martin Luther in der westlichen Theologiegeschichte eine ganz entscheidende Rolle gespielt hat. Er ist für seine Zeit eine kirchengeschichtliche Notwendigkeit gewesen. Ohne Luther wäre es nicht völlig auszuschließen, daß das westliche Christentum vielleicht zu einer nicht mehr als christlich zu erkennenden Glaubengemeinschaft hätte entarten können. Der tiefe Glaube Luthers, sein Kampfgeist und besonders die durch ihn begonnene Reformation in der Westkirche haben zu einer breit angelegten, erneuernden theologischen Besinnung geführt und erheben ihn deshalb zu einem überaus wichtigen kirchlich-theologischen Zeugen seiner Zeit. Allerdings ist und kann Luther nicht mehr als ein Glied der Überlieferungskette sein. Seine Schriften erweisen sich als wertvoll, insofern er mit den vielen anderen Zeugen des christlichen Glaubens übereinstimmt. Nur eine ausgewogene Interpretation aller dieser Zeugen in bezug auf die Hl. Schrift, den Glauben und das Leben der Alten Kirche kann als Norm fungieren. Niemand vereinzelt: weder z. B. ein Basileios der Große, noch Augustin oder Johannes Damaskenos oder Luther

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Vortrages, der bei der internationalen Konsultation zum Thema »Theologie des Kreuzes — Ein ökumenisches Kriterium?« des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg, am 20. September 1990 gehalten wurde. Er erscheint hier mit einiger Verspätung, weil das Institut für Ökumenische Forschung sein Vorhaben, die Beiträge in einem Band zu veröffentlichen, erst im Juni 1993 aufgegeben hat.

kann als Norm christlicher Lehre dienen, bei aller Ehre, die einem jeden von diesen gebührt.

Trotz der oben genannten großen Bedeutung Luthers darf nicht übersehen werden, daß sein kirchlich-theologisches Schaffen sich oft als Widerspruch und Korrekturkurs damaliger Mißstände in Theologie und Kirche versteht. Und da es eben eine alltägliche Erfahrung, ja eine Binsenwahrheit ist, daß sich in Streitsituationen und in der Hitze des Kampfes häufig Gegensätze und Extrempositionen herausbilden, so läßt es sich m. E. nicht leugnen, daß manche seiner Positionen die einseitige Antwort auf einseitige Entwicklungen in der Westkirche seit dem Mittelalter sind. Außerdem steht er unter dem Einfluß des späten Augustin. Luthers Werk weist deswegen für den orthodoxen Theologen in vielen Fragen Akzentverschiebungen und Einseitigkeiten auf und ist nicht immer und leicht mit der Lehre und dem Leben der Alten Kirche vereinbar. Trifft aber dieses Urteil auch auf seine sogenannte Kreuzestheologie zu?

Die Behandlung des Themas erfolgt in zwei Schritten:

1. Grundelemente der Heilsökonomie und des Gedankens der Kreuzestheologie (oder: Hat Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont?)

2. Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Vergleich zur patristischen Vergöttlichungslehre

1. Grundelemente der Heilsökonomie und des Gedankens der Kreuzestheologie (oder: Hat Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont?)

Die Heilsökonomie weist u. a. folgende drei grundlegende Charakteristika auf:

Erstens offenbart sie die Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens. Das heißt, daß das göttliche Wirken im gesamten Mysterium des Heilsplanes (der Heilsökonomie, *μυστήριον οἰκονομίας*) das gemeinsame Werk des Dreieinigen Gottes ist. Die Kirchenväter haben diese Gemeinschaft und Identität göttlichen Wirkens durch den klassischen Satz formuliert: *ὁ Πατήρ δι' Υἱοῦ ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι ποιεῖ τὰ πάντα*¹. Von dieser Perspektive des trinitarischen Wirkens her ist auch der Kreuzestod Jesu Christi und seine rettende Gnade ein Werk der unaussprechlichen Menschenliebe der göttlichen Trinität.

Zweitens muß man — ebenfalls nach den Kirchenvätern — unterscheiden zwischen der Heilsökonomie (dem Mysterium der Oikonomia) und dem Dogma der Theologie (*δόγμα Θεολογίας*)². Durch die Heilsökonomie erkennt der Mensch die Existenz und das

¹ Vgl. Belege Th. Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, *Ofo* 2 (1988) 30, Anm. 1.

² Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: *BEP* 60, 67. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: *BEP* 52, 188. Maximus Konfessor, Disputatio cum Pyrrho: *PG* 91, 348 C. Johannes Damaskenos, De fide orth. 1, 2: *Kotter* II (PTS 12) S. 8. Theodoros Studites, Antirrheticus 2, 4: *PG* 99, 353 D. Refutatio: *PG* 99, 453 D. Nikolaos Kabasilas, De vita in Christo 2: *PG* 150, 533 B. Vgl. weitere Belege bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. *θεολογία* G, 2, b (S. 628).

Heilshandeln Gottes. Er begreift hierbei weder **was**, noch **wie** Gott ist. Das Dogma der Theologie, d.h. näher die Gottes- und insbesondere die Trinitätslehre, bleibt dem menschlichen Begreifen unzugänglich. Was die Menschen — aufgrund dieser trefflichen patristischen Unterscheidung — über Gott wissen, rührt vom Mysterium des Heilsplanes her. Mit anderen Worten: die menschliche Gotteserkenntnis beschränkt sich auf das Wirken, auf die Energien Gottes. Gottes Wesen (οὐσία, φύσις) unterliegt demgegenüber nicht dem menschlichen Verstand, und wir begnügen uns diesbezüglich mit apophatischen Kategorien (unendlich, unbegrenzt, unbegreifbar, ohne Gestalt usw.). Die Energien Gottes, schreibt Basileios der Große, »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«³.

Der Kreuzestod Jesu Christi gehört zur Heilsökonomie und offenbart die zentrale Aussage des Neuen Testaments über Gott, daß nämlich Gott »uns geliebt hat und seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden gesandt hat ... Er hat uns von seinem Geist gegeben. Wir haben gesehen und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als den Retter der Welt. Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott. Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen. **Gott ist die Liebe**« (1 Joh 4,10; 13–16).

Drittens umfaßt die Heilsökonomie das gesamte göttliche Wirken: Von der Schöpfung und der Vorsehung Gottes angefangen bis zu dem Höhepunkt der Menschwerdung und des Werkes des Logos Gottes und der Erfahrung des Heils Christi in der Kirche schon jetzt und vor allem im Eschaton. Jeder Akt dieses göttlichen Wirkens besitzt seine eigene Heilsrelevanz und kann nicht gegen die anderen ausgespielt werden. So besitzen z. B. das mosaische Gesetz und der menschliche Logos ebenfalls ihre Heilsrelevanz in der Zeit vor Christus, als die Menschen durch sie auf Christus hin erzogen wurden; eine Eigenschaft, die der Logos auch in der Zeit danach behalten hat.

Daß die einzelnen Heilsakte nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, gilt insbesondere in bezug auf das einmalige und »große Mysterium des Glaubens«, Jesus Christus. Zu diesem Mysterium zählt der Apostel Paulus näherhin, daß Jesus Christus »im Fleisch offenbart, durch den Geist gerechtfertigt, von den Engeln geschaut, unter den Heiden verkündet, in der Welt geglaubt, in die Herrlichkeit aufgenommen wurde« (1 Tim 3,16). Sowohl all dieses als auch speziell seine Menschwerdung, sein öffentliches Werk, sein Tod am Kreuz, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sind Bestandteile des Mysteriums der Oikonomia. Diese Bestandteile gehören unauflöslich und sehr eng zusammen; sie stellen ein organisches Ganzes dar; sie bedingen und durchdringen sich gegenseitig in der Weise, daß der Versuch, das eine über das andere zu setzen bzw. für wichtiger zu erklären, theologische Willkür und Gotteslästerung bedeuten würde. Zusammen machen sie das eine große Mysterium des christlichen Glaubens aus, welches die Erlösung gebracht hat und den Menschen zur Annahme verkündet wird.

³ Basileios der Große, Ep. 234, 1: BEP 55, 234. Siehe auch Athanasios der Große, De incarnatione Verbi 32: BEP 30, 100: »Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μέν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεισθαι«. Vgl. mehr hierzu G. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

Die innigste Zusammengehörigkeit dieser Heilsakte läßt sich bestens am Beispiel von Tod und Auferstehung verdeutlichen. Für manche westliche Theologen ist diese Zusammengehörigkeit nicht ohne weiteres gegeben. Im Gegensatz zu den Kirchenvätern konnte Martin Luther über das Kreuz gesondert sprechen. Das Wort »Kreuzestheologie« deutet auf das theologische Mißverständnis hin, daß vom Kreuze allein gesprochen werden kann. Man übersieht hierbei, daß der Kreuzestod, der »für uns«, d. h. für unser Heil, vollbracht wurde (Röm 5,8), seinen Sinn in der Auferstehung erlangt und umgekehrt die Auferstehung ohne den Kreuzestod nicht denkbar ist. Athanasios der Große formuliert dies ähnlich: »Der Tod muß der Auferstehung vorangehen, weil es keine Auferstehung geben könnte, wenn der Tod nicht vorangegangen wäre«⁴. Der Kreuzestod Christi bedeutet Abschaffung des Todes, die in der Auferstehung sichtbar wird. Nur unter dieser Perspektive und mit Bezug auf die Zuversicht im Glauben, daß auch die Toten auferweckt werden, kann der Apostel Paulus schlußfolgern: »Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich (κενὸν τὸ κήρυγμα), so ist auch euer Glaube vergeblich (κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν). ... Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten als Erstling unter denen, die entschlafen sind« (1 Kor 15,14. 20).

Diese Zusammengehörigkeit von Kreuzestod und Auferstehung unterstreichen viele Hymnen der Kirche. Sehr interessant scheint mir der Auferstehungshymnus, der — mit wenigen Ausnahmen — jeden Sonntag im Orthros gebetet wird:

»Die Auferstehung Christi haben wir geschaut,
so lasset uns anbeten den Heiligen Herrn Jesus,
der allein ohne Sünde ist.
Vor Deinem Kreuze fallen wir nieder, o Christus,
und Deine Auferstehung besingen
und verherrlichen wir.
Denn Du bist unser Gott,
außer Dir kennen wir keinen anderen.
Deinen Namen rufen wir an.
Kommt, all ihr Gläubigen,
lasset uns anbeten die heilige Auferstehung Christi.
**Denn siehe, durch das Kreuz
ist Freude gekommen in die ganze Welt.**
Allezeit lobsingen wir dem Herrn
und preisen seine Auferstehung.
Er hat die Kreuzigung erlitten
und den Tod durch den Tod zertreten«⁵.

Und ein weiterer Hymnus vom Sonntag der Kreuzesverehrung (dritter Sonntag der Fastenzeit vor Ostern):

»Sei begrüßt, lebensspendendes Kreuz,
schönes Paradies der Kirche,

⁴ Athanasios der Große, De incarnatione Verbi 23: BEP 30, 93.

⁵ Nach der Lesung des Morgenevangeliums (Auferstehungsperikope) im Orthros.

Holz der Unverweslichkeit,
 welches für uns als Blüte den Genuß ewiger Herrlichkeit trägt;
 durch welches die Truppen der Dämonen vertrieben werden,
 und die Scharen der Engel sich erquicken,
 und die Reihen der Gläubigen feiern.
 Unbesiegbare Waffe,
 unerschütterliche Stärke,
 Sieg der Könige, Stolz der Priester.
 Jetzt ist die Zeit der Leiden Christi,
 schenke uns aber auch die Zeit der Auferstehung«⁶.

Die Auffassung, daß »durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist« oder daß das Kreuz den Gläubigen Anlaß zur Feier ist, mag vielleicht im ersten Augenblick respektlos erscheinen oder als zu optimistisch beurteilt werden. Ist es aber nicht so, daß durch das Kreuz in der Tat der Tod überwunden wurde? Daß die Überwindung des Todes durch das Kreuz in der Auferstehung gipfelt? Daß wir durch das Kreuz zur Auferstehung gelangen? Daß wir in der Taufe den Tod **und** die Auferstehung Jesu Christi nachvollziehen? Die Auffassung, daß das Kreuz Quelle der Freude und Anlaß zur Feier ist, entspricht dem Geist des Evangeliums und führte sehr früh im Leben der Kirche zu der Feier des Tages des Herrn (der Κυριακή), das heißt der Auferstehung des Herrn, die wir, vor dem Kreuze niederfallend, besingen und verherrlichen.

Für das Leben des Christen und für seine Frömmigkeit ist wohl die Kreuzesdarstellung charakteristisch. Im Geist, der sich im Abendland seit dem Mittelalter durchgesetzt hat, herrscht die Darstellung des Kreuzesleidens. Hier fehlt oft die Zuversicht, daß der Gekreuzigte der Überwinder von Sünde und Tod ist. Gerade dieses Element kommt in der ostkirchlichen Ikonographie deutlich zum Ausdruck. Ich will damit nicht der oberflächlichen Betrachtung Vorschub leisten, daß die Ostkirche die Kirche der Auferstehung ist; hingegen die Westkirchen, und speziell der Protestantismus, die Kirchen des Kreuzes. Nein, für die Kirche und die Theologie sind Kreuz und Auferstehung von Anfang an Ausdruck des tiefen Glaubens und Wissens, daß Jesus Christus »von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn« (Röm 5,9).

Der Tod hat keine Macht über Christus, weil sein Tod am Kreuz ein wirklicher Tod war. Am Kreuz hat Jesus Christus nicht der Gottheit, sondern »dem Fleische nach« (σαρکی) gelitten (1 Petr 4,1). Wir bekennen Jesus Christus deshalb als denjenigen, der der Gottheit nach ohne Leiden ist (ἀπαθής θεότητι, impassibilis deitate), aber »dem Fleische nach leidend« (παθητὸς σαρکی, passibilis carne)⁷. Jesus Christus ist am Kreuz tatsächlich

⁶ Aus den Stichiren der Vesper am Samstag. Vgl. auch die vielen Bezeichnungen des Kreuzes durch die Kirchenväter bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1982, s. v. σταυρός C.

⁷ *Gregor der Theologe*, Ep. 101 ad Cledonium: BEP 60, 262. Vgl. auch Kanon 4 der Lateransynode von 649: H. Denzinger — A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion symbolorum et definitionum ...*, Freiburg u. a. 1965, S. 172 (504). *Johannes Chrysostomos*, Hom. in Joh. 3,3: PG 59, 41; siehe hierzu P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert*, Trier 1966, S. 30.

Die Häresie des **Theopaschismus**, welche bereits in der Alten Kirche aus guten und wichtigen Gründen verurteilt wurde, taucht leider auch heute, insbesondere im Zusammenhang mit einer verschwommenen Gottesvorstellung einerseits und einer mißverständlichen Christologie andererseits, immer wieder auf.

und nicht doketisch »für uns« gestorben. Es versteht sich von selbst, daß, wenn man vom Tode Jesu Christi ohne Bezug auf seine Naturen spricht, dieser Tod die eine Person betrifft. In diesem Fall spricht man im Sinne der wechselseitigen Zueignung von Eigenschaften (*Communicatio idiomatum*). Gerade weil die *Communicatio idiomatum* im Hinblick auf die Person (in personam) und nicht auf die Natur (in naturam) erfolgt, läßt sich vom Tode Jesu Christi reden, ohne daß dabei die Leidensfähigkeit seiner göttlichen Natur behauptet wird.

Weil der Tod Christi am Kreuz ein wirklicher Tod war, ist das Kreuz der »Rückruf« (ἀνάκλησις) und die Wiederherstellung Adams, des abgefallenen Menschen und seiner imago⁸; es steht als Symbol der objektiven Errettung der von Christus angenommenen menschlichen Natur und erinnert uns daran, wie unser Heil zustande gekommen ist. Nur wer diese objektive Erlösung bejaht und daran glaubt, erfährt Gottes Kraft und Weisheit; ansonsten ist das Wort vom Kreuz entweder »Ärgernis« oder »Torheit« (1 Kor 1,18 ff.). Zugleich steht das Kreuz für den sakramentalen Nachvollzug des Todes Jesu durch die Gläubigen in der Taufe (Röm 6,3) und mahnt uns zur Nachfolge des Gekreuzigten. Hat der Sohn und Logos Gottes »sich selbst erniedrigt und war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz« (Phil 2,8), so mahnt das Kreuz zur Demut und Selbstverleugnung, zur Nächstenliebe, Solidarität und Menschlichkeit; es erinnert an die Worte Jesu, »wenn jemand mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir« (Mt 16,24)⁹; es spornt zur freiwilligen Teilnahme an seinem Leiden an, welche die geheimnisvolle Teilhabe an seinem Leben bedeutet: »wenn wir nicht freiwillig das in sein Leiden Hineinsterben wählen, ist sein Leben nicht in uns«, betont Ignatios von Antiochien¹⁰.

Es wäre vielleicht angebracht, an dieser Stelle einiges über die Bedeutung des Kreuzessymbols im Leben der Kirche anzuführen: vom Schlagen des Kreuzzeichens¹¹, bis zur **Verehrung** des Kreuzes seit alters her und zu der Feier von Festen (bes. dem Sonntag der Kreuzesverehrung und dem Fest der Erhöhung des heiligen Kreuzes am 14. September). Vor allem wäre es wichtig und auch aufschlußreich, einiges über die Verwendung des Symbols des Kreuzes im christlichen Leben, sei es im Bereich der christlichen Architektur besonders der Ostkirche oder im Sinne der **Segnung** oder für **ornamentale Zwecke**, auszuführen.

Weil diese Bereiche uns zu weit führen würden, lasse ich sie unberücksichtigt und gehe zu der speziellen Frage über, die diesem Abschnitt vorangeschickt wurde, ob nämlich Luther durch den Gedanken der Kreuzestheologie einen Aspekt der Heilsökonomie isoliert und überbetont hat. Bedenkt man das bisher Gesagte, so läßt sich diese Frage wohl eher bejahen. Für diese Annahme sprechen auch einige weitere Gründe:

⁸ *Gregor der Theologe*, Oratio 24, 4: BEP 59, 182.

⁹ Eine überaus wichtige Frage ist in diesem Kontext an alle Kirchen und auch jeden Christen zu richten, ob wir das Kreuz im konkreten Leben tatsächlich zur Geltung bringen. Es ist wohl leichter über Kreuzestheologie zu reflektieren als »das Kreuz auf uns zu nehmen«!

¹⁰ *Ad Magnes*. 5, 2: BEP 2, 269.

¹¹ Wie erklären die Lutheraner ihre weitgehende Ablehnung des Kreuzzeichens als bloße Veräußerlichung angesichts des Festhaltens Luthers am Kreuzzeichen? Stimmt es, daß ein entsprechender Hinweis Luthers aus dem Kleinen Katechismus entfernt wurde, und wie ist dies zu verstehen?

1. Der Gedanke der Kreuzestheologie bei Luther erhält seinen ausschlaggebenden Impuls durch ein konkretes Verständnis von Sünde und Gnade, das Paulus zugeschrieben wird. Dieses Verständnis, das in Luthers Römerbriefvorlesung (1515–1516) zum Ausdruck kommt, ist jedoch durch die radikalen deterministischen Ansichten des heiligen Augustin bestimmt, wie sie sich herausgebildet hatten erstens nach seiner Auseinandersetzung mit Pelagius und zweitens nach der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410, welche (Eroberung) bekanntlich die Abfassung seines Hauptwerkes (*De civitate Dei*) veranlaßte; es ist bemerkenswert, daß beides zeitlich zusammenfällt. Gewisse Ansätze einer Überbewertung des Bösen im Menschen nach dem Fall Adams zeichnen sich zwar bereits bei Tertullian ab. Es ist jedoch eigentlich nicht Tertullian, sondern Augustin, der — bei aller Wertschätzung seines tiefsinnigen theologischen Denkens — die Kluft zu der östlichen, aber gewissermaßen auch zur vorangegangenen westlichen Theologie der Sünde schuf; er vertritt bekanntlich die Meinung, daß das Menschengeschlecht nach der Ursünde (der Begriff Erbsünde ist in mancher Hinsicht irreführend) zu einer *massa damnata* geworden ist.¹² Während man im Mittelalter bemüht war, die augustinischen Übertreibungen abzuschwächen, hat Luther¹³ sich für den radikalen Determinismus bedingungslos ausgesprochen. Wie für Augustin herrscht auch für ihn das *peccatum radicale* im Menschen.

Die altkirchliche Anthropologie lehnt den Determinismus strikt ab. Genauso entschieden weist sie sowohl den Pelagianismus — Pelagius war ebenfalls seiner Abstammung nach westlicher Theologe, der auch im Westen gewirkt hat — als auch den Semipelagianismus zurück. Für die orthodoxe Anthropologie steht grundsätzlich der in Christus erlöste Mensch im Mittelpunkt. Darauf werde ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes zurückkommen.

2. Die Bezeichnung *theologia crucis* verstand Luther nicht bloß als terminologischen, sondern auch und vor allem als sachlichen Unterschied zu der *theologia gloriae* der Scholastik (oder, wie ebenfalls Luther selbst sagte, zur *theologia scholastica*). Daß Luther seine Kreuzestheologie in vielen Punkten der scholastischen Theologie entgegensetzte und hierbei »Veränderungen« vornahm, ist in der Lutherforschung reichlich herausgearbeitet worden. Von besonderem Interesse ist für uns hier, daß Luther in mancher Hinsicht Korrekturen an solchen Gesichtspunkten herbeiführte, die in der Scholastik z. T. überbetont wurden. Dies führte allerdings zugleich zu einer gelegentlichen entgegengesetzten Überbetonung derselben Sachverhalte durch Luther. Es genügt zunächst in diesem Zusammenhang auf den Artikel von Karl-Heinz zur Mühlen hinzuweisen: Für ihn läßt es sich »nicht verkennen, daß sich sowohl terminologisch wie inhaltlich bestimmte Verschiebungen in Luthers Verständnis der Kreuzestheologie abzeichnen« (Kreuz V, in: *TRE* Bd. 19, S. 762–763; vgl. auch die sich wiederholenden Begriffe des Bonner Kollegen: »verschieben«, »verlagern«, »verändern« etc.). Als solche »Verschiebungen« könnte man anhand dieses Artikels auch konkret zwei weitere Fragenkomplexe nennen:

¹² Augustinus, *Sermo* 26, 12. 13: *PL* 38/I, 201. *De civ. Dei*, 21, 12: *CSEL* 40/II, 541, 12.

¹³ Schon im Jahre 1525 gab er in Wittenberg seine Schrift *De servo arbitrio* heraus; ihm folgte auch Calvin. Für die unterschiedliche Beurteilung der Folgen der Ursünde durch die Kirchen vgl. auch *Th. Nikolaou*, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 158 f.

3. Wir haben oben im Zusammenhang mit der patristischen Unterscheidung zwischen dem Dogma der Theologie und dem Mysterium der Oikonomia von der Gotteserkenntnis gesprochen. Dabei wurde unterstrichen, daß die Aussage, Gott sei Liebe, nicht das Wesen, sondern das Wirken Gottes wiedergibt. Sie gibt das Wirken Gottes wieder, und zwar so, wie es vom Menschen erfahren wird. Im Gekreuzigten erfährt der Mensch darum nicht »die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes«, wie Luther meinte (WA 1,362,18 f.), sondern sein liebevolles Heilshandeln. Die wahre Theologie und Erkenntnis betrifft Gottes Wesen, welches aber unsichtbar und unerkennbar bleibt. Die Scholastik und auch Luther kennen diese patristische Unterscheidung nicht. Deshalb spricht die Scholastik von der wahren Erkenntnis Gottes anhand der sichtbaren Dinge, während Luther zwar diese Ansicht berechtigterweise ablehnt, aber weiterhin von der wahren Erkenntnis aus der Heilsökonomie spricht.

4. Hatte die Spätscholastik, besonders die deutsche Mystik, die *devotio moderna* und die monastische Bußtheologie, »das Interesse auf den innerlichen Vollzug des im Kreuz Christi offenbar gewordenen Gotteshandelns in der Nachfolge Christi verlagert«, so verbindet Luther das Selbstgericht der Buße bzw. der Demut strikt mit dem Wort vom Kreuz (1513–1515); der Akzent verschiebt sich später »von dem in der Buße nachvollzogenen Kreuz Christi *in nobis* auf das Kreuz Christi *extra nos* ... der gekreuzigte Christus ist uns »gemacht ... von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und Erlösung' (1 Kor 1,30). Das ist alles in uns nur durch den Glauben an ihn und durch die Hoffnung auf ihn« (WA 56,279,23–25)¹⁴. Daß in beiden Positionen eine Überbetonung eines z. T. richtigen Sachverhaltes liegt, bedarf kaum der Erläuterung.

5. Ähnlich verhält es sich auch mit dem verdienstlichen Charakter der Werke, der von der damaligen Theologie und Praxis herausgehoben wurde, und demgegenüber Luther berechnete Einwände erhob. Daß aber auch bei ihm durch die Überbetonung der *sola fide* ein theologisch richtiges Verhältnis von Glaube und Werken verlorengegangen ist, wird, hoffe ich, aus dem Folgenden ersichtlich.

2. Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Vergleich zur patristischen Vergöttlichungslehre

Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich, daß das Heil des Menschen durch das gesamte Werk Christi und insbesondere durch Fleischwerdung, Tod und Auferstehung objektiv gegeben ist. Es ist daher nicht bloß eine kognitive, intellektuelle Erkenntnis, sondern es verlangt nach einer tieferen, unaussprechlichen Erfahrung. Zu dieser Erfahrung wird der Mensch durch den Heiligen Geist in der Verkündigung des Evangeliums und insbesondere in den Sakramenten geführt¹⁵. In der Feier der Sakramente, die das Evangelium in einer intensiven und existentiellen Weise verkünden, gipfelt und vervollkommt sich diese Erkenntnis und verwirklicht sich die Vergöttlichung des Menschen,

¹⁴ K.-H. zur Mühlen, Kreuz V, in: TRE Bd. 19, S. 762.

¹⁵ Den hier folgenden Ausführungen liegt ein Teil meines Aufsatzes zugrunde: Das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, *Ökumenisches Forum* 11 (1988) 86–91.

die innige Vereinigung des Menschen mit dem menschenfreundlichen Gott. Dort nimmt Gott Wohnung im Menschen, und der Mensch wird, seiner Berufung gemäß, »ein Leib und ein Pneuma« (Eph 4,4); er wird neu geboren und geformt und lebt in Christus. Diese Vereinigung beginnt nicht erst in der zukünftigen Welt, sondern schon jetzt. Sie fängt im liturgischen Leben der Kirche an, geht aber ihrer Vollendung im Eschaton entgegen. Im liturgischen Leben der Kirche wird der Mensch besonders durch die **Taufe** — als Nachvollzug des Todes **und** der Auferstehung Christi — neugeboren und erneuert; durch die **Salbung** wird er zum neuen Leben befähigt und zur Vollkommenheit angespornt und durch die **Heilige Eucharistie** mit dem Herrn selbst vereinigt.

Im liturgischen Leben der Kirche erfährt der Gläubige die Energien Gottes, seine **Vergöttlichung** (θεωσις). Diese ist zwar das Werk des Heiligen Geistes, gründet aber in der Menschwerdung Christi. Durch die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi ist der Grundstein der Vereinigung des Menschen mit Gott, seiner Vergöttlichung, gelegt worden. Die Annahme der menschlichen Natur durch Christus bedeutet, wie es Johannes Chrysostomos treffend formuliert, daß der Logos Gottes »den Leib der Kirche angenommen hat« (ἐκκλησίας σῶμα ἀνέλαβε)¹⁶. Vladimir Lossky¹⁷ hebt in diesem Zusammenhang die Tatsache hervor, daß Christus durch die Annahme der menschlichen Natur die Einheit der Natur der Menschheit wiederhergestellt hat. Diese Einheit der Natur ist der eine Leib Christi; sie ist die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilswirklichkeit, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch mit Hilfe des Parakleten diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein natürliches und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein; er erfährt die Liebe Gottes, aufgrund derer Christus »Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden«¹⁸. Ohne die Union der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus ist unsere Einverleibung in den Leib Christi, die Erfahrung der göttlichen Energien und die Gemeinschaft mit Gott nicht denkbar. Weil Gott Mensch wurde, die menschliche Natur rettete und einigte, kann der Mensch dieser Einheit und des Wirkens des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben teilhaftig werden. Er kann nicht »der Natur nach« (φύσει), sondern »durch Satzung« (θέσει) und »der Gnade nach« (κατὰ χάριν) Gott werden. In diesem christologischen, heilsmäßigen Zusammenhang betrachtet, läßt sich vielleicht leichter verstehen, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi — vom sakramentalen Leben her — ihre gottmenschliche Natur veranschaulicht und eine Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalkedon selbst darstellt¹⁹.

Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich demnach nicht nur als **die Basis**, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als **das Ziel**, welches dasselbe Leben verfolgt. In der Feier der Sakramente, die nach orthodoxem

¹⁶ Johannes Chrysostomos, Antequam iret in exilium 2: PG 52, 429.

¹⁷ Vl. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übers. v. M. Prager, Graz-Wien-Köln 1961, S. 223.

¹⁸ Athanasios der Große, De incarnatione Verbi, 54: BEP 30, 119: »Αὐτὸς γὰρ ἐνὶ ἡμεῖς θεοποιήθημεν.«

¹⁹ Vgl. J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, Stuttgart 1959, S. 87 ff.

Verständnis auch Verkündigung des Evangeliums bedeutet und davon keineswegs zu trennen ist²⁰, erfahren die Gläubigen die Heilstaten Gottes. Sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes verklärt und mit Gott verbunden, indem sie in den Sakramenten »durch all das gehen, durch das der Heiland gegangen ist; all das erleiden und all das erfahren, was er erlitten und erfahren hat«²¹. In den Heiligen Sakramenten vollzieht die Kirche das Leben in Christus und überwindet durch das Wirken des Heiligen Geistes die Welt (Joh 16,23) und das vergängliche, irdische Leben. »Denn wie in einem Hause die Lampe nicht länger die Blicke auf sich lenkt, wenn die Sonnenstrahlen hineindringen, deren Glanz sieghaft alles überstrahlt, so verhält es sich auch mit diesem Erdenleben. Wenn durch die Sakramente der Glanz des künftigen Lebens hereintritt und in den Seelen Wohnung nimmt, dann überwältigt er das Leben im Fleische und verdunkelt die Schönheit und den Glanz dieser Welt. Und das ist das Leben im Pneuma«²².

Die Sakramente bedeuten Nachvollzug des Lebens Christi und bewirken das Heil des Menschen. Gerade aus diesem Grund umfaßt das sakramentale Leben nicht nur bestimmte sakramentale Handlungen (zwei, drei oder sieben Sakramente), gleichwohl einige dieser wichtiger als andere sind und entsprechende Zählungen vielleicht als gerechtfertigt erscheinen lassen. Das gesamte liturgische Leben ist Realisierung, Aktualisierung und Nachvollzug des einen einzigen und großen Mysteriums, Jesu Christi, von dem bereits die Rede war, und umfaßt seine Fleischwerdung, seine Verkündigung, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Aufnahme in die Herrlichkeit (1 Tim 3,16).

Nach diesem Verständnis der altkirchlichen und somit der orthodoxen Vergöttlichungslehre erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilnahme am liturgischen Leben der Kirche. Dort empfängt er die Gnade des Heiligen Geistes; er erweist sich ihrer als würdig, wenn er eine gottgefällige und evangeliumsgemäße Gesinnung und Lebensführung aufweist.

Dieses Zusammenspiel göttlicher Gnade und menschlicher Heilswürdigkeit ist bekannt unter dem Begriff **Synergismus**. Der Synergismus besteht also nicht im Zustandekommen des Heils im eigentlichen Sinne, sondern beschränkt sich in der Hauptsache auf die Aneignung der schon gegebenen Erlösung in Christus. Der Fragenkomplex des Synergismus und infolgedessen auch die konkrete Frage nach der »Kreuzestheologie« und der damit zusammenhängenden »Rechtfertigung« sind in der westlichen Theologie terminologisch vorbelastet (vgl. die Begriffe: *theologia crucis* als Gegensatz zur *theologia gloriae*, *sola fide*, *sola gratia*, Prädestination, Glaube und Werke, Willensfreiheit etc.). Im Zuge der Reformation und der Gegenreformation haben sie eine solche konfessionelle Einengung erfahren, daß bereits ihr Gebrauch als wegweisend auf eine bestimmte theologische Richtung verstanden wird. In einer Zeit der interkirchlichen Annäherung und Verständigung aber läßt sich leichter feststellen, daß manche Lehrunterschiede in der Vergangenheit überbetont wurden. Die Begriffe der »Vergöttlichung« und der »Rechtfertigung«, welche für die orthodoxe bzw. die protestantische Theologie charakteristisch

²⁰ Vgl. Th. Nikolaou, *Evangelium — Eucharistie — Ökumene*, in: *Kirchenamt der EKD (Hg.), Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 54), Frankfurt a. M. 1989, S. 134–145.

²¹ Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* 1: PG 150, 521 A.

²² Nikolaos Kabasilas, a. a. O., 504 C.

zu sein scheinen, bedeuten m.W. in der altkirchlichen Theologie dasselbe: **Einerseits Vergebung aller Sünden und andererseits innere Erneuerung und Läuterung, Heiligung und Verherrlichung des Menschen.** Der Getaufte wird, auch im Sinne der *δικαίωσις*, nicht juridisch durch das Kreuz gerechtfertigt. Er wird auch nicht von den Folgen der Ursünde und den persönlichen Sünden äußerlich freigesprochen — wie manchmal in protestantischen Kreisen der Eindruck erweckt wird —, sondern er wird in der Tat völlig frei davon; er wird **gerecht im vollen Sinne.** Er wird überdies kraft der göttlichen Gnade völlig verwandelt und Sohn Gottes. Er wird »Gott« durch Satzung, der Gnade nach.

Im Hinblick auf den Synergismus habe ich in einem anderen Zusammenhang die theologischen Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland ausgewertet²³ und dabei einige Feststellungen gemacht, die ich hier kurz anführen möchte:

1. Obwohl Orthodoxe und Evangelische zunächst gemeinsam lehren, daß das Heil das Werk Christi ist, unterscheiden sie sich jedoch darin, daß diese das Heilshandeln Christi »einseitig« mit dem Kreuzestod verbinden (Satisfaktionstheologie), während jene die Zusammengehörigkeit von Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung betonen. An allen diesen Heilstaten ist die menschliche Natur, die der Logos Gottes angenommen hat, beteiligt und dadurch objektiv gerettet.

2. Nach orthodoxer Auffassung erlangt der Gläubige sein Heil durch die Teilnahme am liturgischen Leben der kirchlichen Gemeinschaft, während für die evangelischen Christen die individuelle Frage (»Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«) vorherrschend bleibt.

3. Die orthodoxe Theologie leugnet die Sündhaftigkeit des Menschen nicht, stellt aber den neuen, erlösten Menschen in den Mittelpunkt ihrer theologischen Reflexionen. Im Gegensatz dazu betrachtet die evangelische Theologie den Menschen als »simul justus et peccator«, wobei er Sünder »in re«, aber Gerechter »in spe« ist; der sündige Mensch ist demnach die einzige Wirklichkeit. Die evangelische Beurteilung tendiert somit zum Pessimismus, die orthodoxe dagegen zum Optimismus. Diese zentrale Beurteilung des Menschen bedingt die theologischen Aussagen beider Kirchen in der gesamten Heilsgeschichte: Von der Schöpfung, dem Urzustand der Erstgeschaffenen und der Ursünde und ihren Folgen bis zum Heilswerk Christi, der Auffassung über die Gnade und die Vorherbestimmung, dem freien bzw. unfreien Willen des Menschen und seinem Mitwirken bei der persönlichen Aneignung des Heils. Besonders schwerwiegend scheinen mir die Konsequenzen der protestantischen Tendenz in bezug auf die Ekklesiologie; das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche, das im Symbolum fest verankert ist, hat für viele Theologen seinen Sinn verloren, und sie ziehen es vor, von der »Sündhaftigkeit« der Kirche zu sprechen. Im Hinblick auf das Heil bewirkt die Gnade Gottes nicht bloß eine »Abdeckung dessen, was wir durch unsere Sünde verdorben haben« (geläufiges Verständnis der **Rechtfertigung** in der evangelischen Theologie), sondern darüber hinaus Teilhabe am

²³ Vgl. Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 425–448, bes. 439 ff. Ders., Participation in the mystery of the Church, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 255–276, bes. 269 ff.

Leben und Wirken Gottes; d.h. Teilhabe an seiner Gnade, Schau seines Lichtes und seiner Herrlichkeit schon jetzt durch das sakramentale Leben, aber vor allem im Eschaton (= Vergöttlichung).

4. In bezug auf die Freiheit des Menschen vertritt die evangelische Theologie das »Fehlen jeder auch nur keimhaften Möglichkeit« des Menschen, von sich aus »sich Gott wieder zu nahen«, während die Orthodoxe Kirche die Überzeugung betont, daß der Mensch »nicht zum Verlust, sondern zur Gnade und Wonne geschaffen« wurde; er trägt deshalb besonders nach der Menschwerdung Christi die Verantwortung, »sich um die bleibende Speise« zu mühen (Joh 6,27).

5. Die Rechtfertigung wird nach evangelischer Lehre dem Menschen per fidem zuteil; es handelt sich nicht um »einen tätigen«, sondern »allein« um »einen vertrauenden, empfangenden Glauben«. Die orthodoxe Theologie erblickt dagegen im Glauben auch einen menschlichen Akt; der Mensch ist am Heil mitbeteiligt, »Gottes ist das Geben, dein ist das Empfangen und Erhalten«²⁴.

6. Wenn hier vom Akt des Glaubens als menschlichem Mitwirken die Rede ist, so darf man die Mitwirkung nicht als in diesem Akt erschöpft betrachten. Mitwirkung bedeutet für die orthodoxe Theologie auch weitere Anstrengung zur Bewahrung der Gnade und Ausübung des Guten. Es geht um das, was unter dem im Westen oft mißverstandenen Begriffspaar »Glaube und Werke« bekannt ist. Zum rechten Verständnis dieses Begriffspaares gehören folgende zwei Aspekte: Erstens können und dürfen Glaube und Werke nicht voneinander getrennt werden; der lebendige Glaube schließt die Liebe ein. Zweitens haben die Werke nicht meritorischen Charakter.

Letzteres, daß die Werke keinen Verdienstcharakter haben, geht eindeutig aus der wunderschönen Osterpredigt des Heiligen Johannes Chrysostomos hervor, welche einen festen, abschließenden Bestandteil der Osterliturgie der Orthodoxen Kirche ausmacht; mit einigen Passagen daraus möchte ich meine Ausführungen beenden:

»Wer Gott anhangt und Ihn liebt,
 der komme und erfreue sich
 an diesem schönen, hellstrahlenden Fest.
 Wer ein dankbarer Knecht ist, trete mit Freude ein
 in die Freude des Herrn.
 Wer die Mühen des Fastens auf sich genommen hat,
 der empfange jetzt seinen Denar.
 Wer von der ersten Stunde an gearbeitet hat,
 empfange heute seinen gerechten Lohn;
 wer nach der dritten Stunde kam, der freue sich
 und sage Dank;
 wer nach der sechsten Stunde ankam, der sei ohne Zweifel,
 denn nichts wird er verlieren;
 wer bis zur neunten Stunde zögerte, der komme
 ohne Zaudern und ohne Furcht;

²⁴ Kyrill von Jerusalem, Catech. 1, 4: BEP 39, 50.

wer sich erst zur elften Stunde einfand,
 verscheuche alles Bangen wegen seiner Verspätung.

Denn großmütig ist der Herr, Er empfängt den Letzten
 wie den Ersten,

Er läßt den Arbeiter der elften Stunde in die gleiche
 Ruhe eingehen, wie jenen,
 der von der ersten Stunde an gearbeitet hat;

Er erbarmt sich des Letzten und heilt den Ersten;

Er gibt auch jenem und begnadet diesen;

Er nimmt das Werk entgegen und Er begnügt sich auch
 mit der Absicht;

Er ehrt die Arbeit und Er lobt den guten Vorsatz.

So gehet ein, ihr Alle, in die Freude unseres Herrn;
empfanget die Belohnung, ihr Ersten wie die Letzten.

Reiche und Arme, jubelt zusammen;

Enthaltsame und Träge, ehret diesen Tag;

ihr, die gefastet, und ihr, die nicht gefastet habt,
 freuet euch heute.

Das Gastmahl ist bereit, kommet alle herbei!

Das gemästete Kalb ist reichlich aufgetragen; niemand gehe
 hungrig von dannen!

Es mögen alle sich sättigen am Gastmahl des Glaubens;
empfanget alle die Reichtümer seiner Güte ...

Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?

Christus ist auferstanden, und du bist zu Boden geschmettert.

Christus ist auferstanden, und die Dämonen sind gefallen.

Christus ist auferstanden, und die Engel frohlocken.

Christus ist auferstanden, und das Leben hat begonnen.

Christus ist auferstanden, und keine Toten gibt es fortan
 in den Gräbern.

Denn Christus wurde zum Erstling der Entschlafenen,
 da Er auferstanden ist von den Toten.

Ihm gebühre die Ehre und die Herrschaft in den Äonen der Äonen. Amen.«