

Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern

Von Dr. Julius Groß, Straßburg i. Elsaß

Von jeher hat die christliche Theologie in ihrer Heilslehre den Vergöttlichungsgedanken verwertet, den sie von Schrift und Überlieferung überkommen hatte. So dürfte sich wohl kaum ein Handbuch der Dogmatik finden lassen, in dem nicht die heiligmachende Gnade als eine Anteilnahme an der göttlichen Natur gewertet wäre. Bei dieser Gelegenheit pflegen die Autoren einige Vätertexte anzuführen, die von der *θεωσις* des Christen handeln. Doch lassen solche Auszüge kaum ahnen, welch tragende Stellung die Vergöttlichungsidee im Lehrgebäude der griechischen Kirchenväter einnimmt. Daß es sich in der Tat um einen Zentralgedanken der griechischen Theologie handelt, möchten wir im folgenden kurz darlegen, indem wir die hauptsächlichsten Ergebnisse einer größeren Arbeit zusammenfassen¹.

I

Zugleich überzeugte Christen und echte Hellenen haben die griechischen Väter naturgemäß ihren Glauben zu denken versucht vermittels des geistigen Rüstzeugs, das der Hellenismus ihnen darbot. Dies trifft in besonderer Weise zu für ihre Lehre von der Vergöttlichung des Christen. Um letztere richtig verstehen zu können, ist es darum unerlässlich, nebst ihren biblischen Grundlagen auch die verwandten Vorstellungen der Griechen zu kennen, deren die Väter sich erinnern konnten, als sie darangingen, ihre Theosislehre auszubauen.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Griechen eine möglichst vollkommene Angleichung an die Götter, also eine gewisse Vergottung, als das höchste Glück betrachteten und ersehnten. Schon Homer hat dieser Sehnsucht einen hochpoetischen Ausdruck verliehen in der Sage von den „Elysäischen Gefilden“, die bei Hesiod zur Legende von den „Inseln der Seligen“ wird. Doch erscheint bei den Dichtern das göttergleiche Leben als ein Privileg, das nur wenigen Auserwählten zuteil wird.

¹ Julius Groß, Professor an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce.* Paris, Gabalda, 1938. — In-8°, XVIII-368. Preis: 50 Franken. — Auf dieses Werk wird im folgenden verwiesen.

Die Mysterienreligionen dagegen stellen es allen ihren Eingeweihten in Aussicht. Um ein glückliches Leben auf Erden und eine selige Unsterblichkeit im Jenseits zu erlangen, genügt es, durch den Vollzug dramatischer Riten, welche die irdischen Schicksale einer Gottheit darstellen, deren besonderen Schutz sich zu sichern.

Aus den Geheimkulten ist zu Beginn der christlichen Zeitrechnung jene eigenartige Erscheinung hervorgegangen, die man mit dem Namen „Hermetismus“ zu bezeichnen pflegt. Es handelt sich um ein seltsames Gemenge von orientalischen, besonders ägyptischen Vorstellungen und hellenistischen Spekulationen, das dem Offenbarungsgott Hermes Trismegistos zugeschrieben wird und im *Corpus hermeticum* wenigstens teilweise auf uns gekommen ist. Das Ziel, das darin dem Menschen vor gestellt wird, ist das gleiche wie bei den Mysterienreligionen: das Heil durch Vergottung. Die Heilsmittel jedoch sind grundverschieden. An die Stelle der Riten tritt die „Gnosis“: die Erkenntnis Gottes und aller Dinge. Sie bewirkt eine geistige „Wiedergeburt“, die den Menschen vergöttlicht, entweder in diesem Leben schon oder doch im Jenseits.

Der Vergottungssehnsucht der Dichter und Mystiker suchen die großen Denker eine sichere Grundlage und feste Formen zu geben. So ist nach Plato die Vernunftseele ein überirdisches Wesen, dessen Reinheit durch die Verbindung mit dem Körper getrübt wurde, das aber dazu berufen ist, die ursprüngliche Schönheit wiederzuerringen. Das Mittel hierzu ist die „Flucht“ aus der Sinnenwelt sowie die „größtmögliche Verähnlichung mit Gott“² durch Einsicht und Tugend. Also gereinigt wird der Geist, nach seiner Befreiung aus dem Kerker des Leibes, eingehen in das Reich des Wahren, Guten und Schönen, d. h. zurückkehren in seine wahre Heimat, um dort mit den Göttern einer endlosen Seligkeit sich zu freuen. Dieses Vergottungsideal — das erhabenste, das wohl je außerhalb des Christentums ersonnen wurde — hat auf alle späteren Heilsvorstellungen einen mächtigen Einfluß ausgeübt. Zumal die von Plato vollzogene Gleichsetzung von Sein, Gottheit und Unsterblichkeit einerseits, von Verähnlichung mit Gott oder Vergottung und Heil oder Glückseligkeit andererseits ist ein Grundprinzip der Vätertheologie geworden.

Der große, aber untreue Schüler Platos hat zwar dessen ethisches Ideal übernommen, aber nicht ohne ihm, gemäß seiner grundverschiedenen

² Plato, *Theaet.*, 176 B. — Zitiert S. 46.

Anthropologie, einen neuen Inhalt zu geben. Auch Aristoteles sieht das höchste Ziel, die Glückseligkeit des Menschen in einer „gewissen Angleichung“ an die Gottheit³. Da es für ihn aber keine persönliche Unsterblichkeit gibt, verlegt er diese Verähnlichung in die auf göttliche Dinge gerichtete Denktätigkeit, wie ja auch Gott reines Denken ist.

Obwohl stark abgewertet, ist das platonische Ideal sogar noch in den Lehren der Epikureer und Stoiker erkennbar. Das zeigen schon ihre Wahlsprüche: „Wie ein Gott unter den Sterblichen wandeln“ und „Den Göttern folgen“⁴.

Plotin endlich, der religiöseste aller griechischen Philosophen, hat der Vergottungssehnsucht der griechischen Seele den vollendetsten und ergrifendsten Ausdruck verliehen. Er begnügt sich nicht damit, wie Plato die Rückkehr zur ursprünglichen Gottförmigkeit zu fordern. Des Menschen Streben muß dahin gehen, „nicht bloß ohne Fehler, sondern Gott zu sein“⁵. Doch können zur Vergottung nur jene Auserwählten gelangen, die das Göttliche in sich soweit geläutert haben, daß es fähig wird, in einer alles Denken, ja selbst das Bewußtsein übersteigenden mystischen Ekstase sich ganz im übervernünftigen Urwesen, im göttlichen „Eins“ zu verlieren. Schon in diesem Leben vorübergehend möglich — nach Porphyrius hat Plotin selbst, zur Zeit als er bei ihm weilte, „die innige Vereinigung mit dem Gott, der über allem ist, . . . viermal erreicht“⁶ — wird dieses Aufgehen in Gott nach dem Tode endgültig.

So offenbart sich denn in der griechischen Kultur und Religion ein Verlangen nach Verähnlichung mit der Gottheit, das sich zu einer wahren Vergottungssehnsucht auswächst. Indem sie dieses Sehnen steigerte und deutlicher ins Bewußtsein treten ließ, ohne es befriedigen zu können, hat die Philosophie indirekt dem Evangelium vorgearbeitet. Auch haben die Väter nicht verfehlt darauf hinzuweisen, daß erst im Christentum jenes Ideal seine Verwirklichung gefunden, das die Besten ihres Volkes begeistert hatte. Und als sie daran gingen, das Neue auszugestalten, das in dieser Hinsicht die jüdisch-christliche Offenbarung ihnen bot, bedienten sie sich unbedenklich der Sprache und der Kategorien ihrer Philosophie.

³ Arist., *Eth. Nicom.*, X, 8; 1178 b 20—32. — Zitiert S. 51.

⁴ Zitiert S. 54 und 56.

⁵ Plot., *Enn. I, II*, 6. — Zitiert S. 63.

⁶ Porphyr., *Vita Plot.*, 23. — Zitiert S. 66.

Wir können uns schwerlich vorstellen, welche Eindrücke ein gebildeter Griech empfing bei seiner ersten Fühlungnahme mit den Schriften des Alten Testaments. Sicher fühlte er sich in eine ganz neue Welt versetzt, neu besonders deswegen, weil darin an Stelle des ihm vertrauten Polytheismus ein strikter Monotheismus herrscht. Wohl verkehrt auch Yahweh mit seinen Anbetern; aber ein starkes Gefühl der Erhabenheit Gottes schließt bei den Israeliten jeden Gedanken an eine Vergöttlichung des Menschen aus. Immerhin erkennt der Schöpfungsbericht letzterem eine gewisse Gottebenbildlichkeit zu: dank seiner höheren Fähigkeiten ist der Mensch der Statthalter Gottes auf Erden, der Beherrscher der Welt. Später kommt die Idee der Gottessohnschaft auf. Nachdem Israel, kraft des am Sinai geschlossenen Bundes, das auserwählte Volk geworden, betrachtet es sich als Yahweh's „Sohn“, d. h. als mit Gott verbunden durch besondere Bande der Zugehörigkeit und der Interessengemeinschaft. Die Propheten betonen mit Nachdruck die moralischen Voraussetzungen dieses Verhältnisses und bereiten so eine individualistische Auffassung des Heiles vor. Letztere kommt klar zum Ausdruck im Buch der Weisheit: die wahre Gotteskindschaft ist nicht mit der bloßen Abstammung von Abraham gegeben; sie ist vielmehr die gemeinsame Frucht sittlichen Strebens und göttlichen Entgegenkommens. Als Teilnahme des Menschen an der Weisheit Gottes hat sie ihren Sitz in der unsterblichen Seele, die sie, nach deren Trennung vom Leib, auf ewig mit Gott vereint.

Der Verfasser der Weisheit zeigt sich aufgeschlossen für hellenistisches Geistesgut, auf dem Gebiet der Anthropologie besonders, ohne sich jedoch davon beherrschen zu lassen. Nicht alle seine Religionsgenossen aus der Diaspora besaßen die gleiche Widerstandskraft, wie das Beispiel Philos von Alexandrien beweist, der dem griechischen Einfluß erlegen ist. Als erster Jude spricht Philo von einer Vergottung des Menschen. Ja, seine Theosophie ist nichts anderes als ein großangelegter Versuch, die jüdische Religion als das einzige wahre Vergottungsmysterium auszuweisen⁷. Zu diesem Zwecke stellt er sie dar als die echte, von Gott geoffenbarte Weisheit, welche die Seelen läutert und immer näher zu Gott emporführt, um sie schließlich in der Ekstase in eine der göttlichen Kräfte zu verwandeln und so zu vergöttlichen.

Die Offenbarung des Neuen Testamentes unterscheidet sich von jener

⁷ Siehe besonders S. 93—94.

des Alten vor allem dadurch, daß sie die Person Jesu Christi zum Mittelpunkt hat. Mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes tritt eine vorher ungeahnte Art von Gotteskindschaft in die Erscheinung, die, weil ganz unserm Heil zugeordnet, unser Verhältnis zu Gott völlig umgestalten mußte.

Bei den Synoptikern schon hat im Munde Jesu das alte Wort von der Vaterschaft Gottes einen neuen Klang, einen intimeren und zugleich universaleren Sinn. Die so eingeleitete Umwandlung tritt bei Paulus klar zu Tage. Der Sohn Gottes ist in diese Welt gekommen, um durch seinen Tod und seine Auferstehung das Todeswerk unseres Stammvaters wieder-gutzumachen, indem er uns ein neues Leben schenkt, das kein anderes ist als sein eigenes und das seines Geistes. Um zu diesem Leben wieder-geboren zu werden, muß der Mensch in der Taufe mit Christus mystisch sterben und auferstehen und so mit ihm zu „einem Leib“ und zu „einem Geist“ werden. Dank seiner Verbundenheit mit dem Gottmenschen, dem Eingeborenen des Vaters, wird der Getaufte ein Adoptivsohn Gottes, ein Tempel des Hl. Geistes und ein Erbe des Himmels. Dort, im Himmel, entfaltet sich das göttliche Leben, das der Christ in der Gnade keimhaft besitzt, in der Gottesschau zur beseligenden Teilnahme am Leben des Dreieinigen.

Ein im wesentlichen gleiches Ideal, aber in andere Analogien gekleidet, tritt uns in den johanneischen Schriften entgegen. Durch seine Menschwerdung ist das Wort Gottes eine Quelle göttlichen Lebens und Lichtes geworden für alle, die ihn gläubig aufnehmen. Doch wird die Gotteskindschaft, die uns Jesus vermittelt, erst im Jenseits in ihrem vollen Glanze offenbar werden. Eben dieses Himmelsglück ist es, das in der berühmten Stelle des 2. Petrusbriefes als eine „Teilnahme an der göttlichen Natur“ bezeichnet wird. Es fehlt bloß noch das Wort „Vergöttlichung“.

Das sind die hauptsächlichsten Bausteine, mit denen die Väter ihr Lehrgebäude von der Vergöttlichung des Christen aufgeführt haben.

II

Dieser Aufbau erfolgte in drei Phasen. Im 2. und 3. Jahrhundert nimmt der Vergöttlichungsgedanke festere Form an und schafft sich seine Terminologie. Im goldenen Zeitalter der patristischen Theologie kommt er in großangelegten Synthesen zur höchsten Entfaltung. In der dritten

Periode endlich, die vom 5. bis zum 8. Jahrhundert sich erstreckt, festigt die Theosislehre ihre Stellung in der Theologie und weckt einen mächtigen Widerhall in der Mystik.

Zwei Strömungen kennzeichnen die erste Entwicklungsperiode: eine spekulativen, vertreten durch die Apologeten und die ersten Alexandriner, und eine positive, verkörpert in Irenäus.

Der Kampf, der notwendigerweise zwischen der christlichen und der griechisch-orientalischen Heilsauffassung entbrennen mußte, sollte nicht für alle Geister mit einem Sieg der ersteren enden. Bei den Gnostikern zum Beispiel behielt das heidnische Vergottungsideal die Oberhand; allerdings wurde es mit einem christlichen Mäntelchen verbrämt. Nach ihnen ist die Erlösung lediglich eine als kosmischer Vorgang gedachte Wiedervergottung des im Pneumatiker — dem allein wahren Christen — verborgenen aber unverlierbaren göttlichen Funkens, und nur dieses. Allen Nichtgnostikern dagegen, seien sie Hyliker oder Psychiker, bleibt der Zugang zum göttlichen Pleroma verschlossen.

Demgegenüber verteidigen die Apologeten die christliche Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit, die auf den ganzen Menschen sich erstreckt und vom fleischgewordenen Logos allen Adamskindern angeboten wird. Doch handelt es sich dabei um eine nur mitgeteilte Unverweslichkeit, mit andern Worten, um eine freie Gabe dessen, der allein von Natur aus unverweslich ist. Wenn es also schon wahr ist, daß der Mensch, „nachdem er in den Besitz der Ewigkeit gelangt ist“, ein Gott genannt werden kann, so ist er nichtsdestoweniger — wie Theophilus von Antiochien sich ausdrückt — ein bloß „angenommener Gott“⁸.

Die Gründer der Alexandrinischen Schule führen den von den Apologeten begonnenen Kampf fort. Kühn setzen sie dem Gnostizismus mit seiner kosmischen Vergottung eine christliche Gnosis der Vergöttlichung entgegen. Zu diesem Zwecke verchristlichen Clemens und Origenes das platonische Ideal einer Verähnlichung des Menschen mit der Gottheit mittels der Erkenntnis und der Aszese. Die wahre Gnosis ist die vollkommene Einsicht in die himmlische Lehre, die der menschgewordene Logos uns gebracht hat. Sie führt den Christen zunächst zur Weisheit und zur Liebe, sodann zur Herzensruhe (*άναρθεια*), ja sogar zur Anschauung des Allerhöchsten, und macht ihn so demjenigen ähnlich, der

⁸ Theophil., *Ad Autol.*, II, 24, 27. — Zitiert S. 141.

all diese Vollkommenheiten in seiner Natur besitzt. Kurz, die Gnosis „vergöttlicht“ den Menschen⁹: sie macht aus ihm „einen im Fleische wandelnden Gott“¹⁰.

Mit seinem Zeitgenossen Klemens sieht Irenäus das Ideal des Christen in der Verähnlichung mit Gott. Doch betrachtet er letztere nicht als die Frucht einer christlichen Gnosis. Noch weniger schreibt er sie, wie die Gnostiker, einem göttlichen Samen zu, der das Wesen des Pneumatikers ausmachen würde. Nach dem Bischof von Lyon ist die Gottebenbildlichkeit eine Folge der Einwohnung des göttlichen Wortes sowie seines Geistes im Gerechten. Diese Einwohnung erscheint bei ihm bald als eine Wirkung der Menschwerdung als solcher, bald als eine Frucht des Erlösertodes Christi. In der ersten Gedankenreihe kommt die Vergöttlichungsidee besonders klar zum Ausdruck. „Darum“, schreibt Irenäus, „ist das Wort Gottes Mensch, und derjenige, welcher der Sohn Gottes ist, Sohn des Menschen geworden, mit dem Worte Gottes geeint, damit der Mensch der Sohnschaft teilhaftig und Gottes Sohn würde. Denn nicht anders konnten wir die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit erlangen, als durch Vereinigung mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit. Wie aber hätten wir mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit vereint werden können, wenn nicht die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit das geworden wäre, was auch wir sind: damit das Verwesliche von der Unverweslichkeit und das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen würde, auf daß wir die Annahme als Söhne empfingen“¹¹. So hat denn der Sohn Gottes, „als er Fleisch annahm und Mensch wurde, die lange Reihe der Menschen in sich zusammengefaßt, uns das Heil im Gesamten schenkend, damit wir, was wir in Adam verloren hatten, d. h. das Sein nach dem Bilde und Gleichnis Gottes, in Christo Jesu wiedererlangten“¹². In diesen und ähnlichen Stellen kündigt sich die Auffassung an, die man als physisch bezeichnet hat, weil nach ihr das Menschengeschlecht unsterblich gemacht und somit vergöttlicht wird durch die Berührung mit der göttlichen Natur des Logos, die bei der Menschwerdung erfolgte.

Doch hat hieraus Irenäus keineswegs auf eine mechanische Vergött-

⁹ Clem. Alex. P a e d., I, XII. — Zitiert S. 163. Vgl. Orig., In Io a n., XXXII, 17. — Zitiert S. 181.

¹⁰ Id., Strom., VII, XVI. — Zitiert S. 168.

¹¹ Iren., A d v. h a e r., III, XIX, 1. — Zitiert S. 150.

¹² I b i d., III, XVIII, 1. — Zitiert S. 151.

lichung der Einzelmenschen geschlossen. Im Gegenteil, mit der ganzen Tradition lehrt er, daß die Heiligung der Individuen bedingt ist durch deren Mitwirkung sowie den Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel. Sie ist in besonderer Weise das Werk des Hl. Geistes. Es scheint sogar, daß der Bischof von Lyon, neben der unerschaffenen Gnadengabe des Gottesgeistes, das Vorhandensein einer geschaffenen Gnade im Getauften angenommen hat, nämlich einer gewissen Verähnlichung der Seele mit dem Dreieinigen, die als Wirkung des Hl. Geistes zwar von ihm verschieden ist, aber nicht von ihm getrennt werden kann.

Die bei Irenäus angedeutete physische Vergöttlichung findet sich mehr oder weniger klar auch bei Hippolyt von Rom und Methodius von Olympos. Doch erst Athanasius und Gregor von Nyssa bauen sie zu einer wirklichen Theorie aus.

Welch große Bedeutung der Vergöttlichungsgedanke im 4. Jahrhundert erlangt hatte, geht daraus hervor, daß ihn die Väter, Athanasius an der Spitze, mit Vorliebe verwerten im Kampfe gegen die trinitarischen und christologischen Irrlehren. Ausgehend von der allgemeinen Überzeugung, daß durch Christus die Gläubigen vergöttlicht werden, schließen sie auf die Gottheit des Erlösers: „Denn wäre der Logos nur durch Teilnahme Gott und nicht wesensgleiche Gottheit und Abbild des Vaters durch sich selbst, so hätte er, weil selber vergöttlicht, nicht vergöttlichen können“¹³.

Die Vergöttlichung des Menschen ist ja gerade der Zweck der Menschwerdung. Durch sie sollte den Adamskindern die Unverweslichkeit wiedergeschenkt werden, die der Stammvater einst verloren. Der Logos „ist Mensch geworden“, ruft Athanasius aus, „damit wir Götter würden“¹⁴. Oder auch: Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, „um uns in sich selbst zu vergöttlichen“¹⁵. Nicht anders äußert sich Gregor: Gott „hat sich mit unserer Natur verbunden, damit unsere Natur durch die Verbindung mit dem Göttlichen göttlich werde“¹⁶.

Dieser Zweck ist denn auch vollkommen verwirklicht worden. „Wie der Herr mit der Annahme des Leibes Mensch geworden ist, so werden

¹³ Athan., *De synod.*, 51. — Zitiert S. 201.

¹⁴ Id., *De incarn.*, 54. — Zitiert S. 206.

¹⁵ Id., *Ad Adelph.*, 4. — Zitiert S. 206.

¹⁶ Greg. Nyss., *Or. cat.*, XXV. — Zitiert S. 228.

wir Menschen vom Logos vergöttlicht, nachdem wir durch sein Fleisch angenommen worden sind, und erben von nun an ewiges Leben“¹⁷. Daß bei seiner Menschwerdung der Sohn Gottes die ganze Menschheit in sich aufgenommen und vergöttlicht hat, spricht Gregor noch deutlicher aus. „Wir sagen, daß der Eingeborene Gott, der durch sich selbst alles hervorgebracht hat — doch eines seiner Werke, und zwar die menschliche Natur, hatte sich dem Bösen hingegeben und war der Verderbnis des Todes anheimgefallen — durch sich selbst eben diese Natur wieder zu unsterblichem Leben emporgehoben hat, indem er durch den Menschen, in welchem er wohnte, das ganze Menschengeschlecht in sich aufgenommen hat und so seine lebenweckende Kraft der sterblichen und vergänglichen Natur beimischte“¹⁸.

Derartigen Ausführungen liegt offenbar der paulinische Gedanke zu grunde, den schon Irenäus verwertet hat, nach welchem die Menschheit in Christus wie unter einem Haupt zusammengefaßt und erlöst ist, gerade wie sie am Anfang in Adam beschlossen und dem Verderben verfallen war. Die angeführten Texte — ihr Zahl könnte leicht vermehrt werden¹⁹ — enthalten jedoch mehr. Deutlich lassen sie den Versuch erkennen — bei Gregor besonders — das Dogma von unserer Solidarität in Adam und in Christus rationell zu durchdringen unter Zuhilfenahme der damals geläufigen platonischen Vorstellungen. Nun ist aber nach Plato die Wesenheit einer jeden Gattung und Art etwas Substantielles und nur einmal Gegebenes, an dem alle unter dieselbe Gattung oder Art fallenden Einzeldinge teilhaben. So haben die menschlichen Personen alle teil an der numerisch einen Menschennatur. Daraus schließt Athanasius ohne Bedenken auf die Konsubstantialität aller Menschen²⁰. Gregor seinerseits, der diesen Punkt *ex professio* behandelt, erklärt ausdrücklich: „Petrus, Paulus und Barnabas sind gemäß der Wesenheit „Mensch“ ein einziger Mensch; in diesem selben Sinne, gemäß der Wesenheit „Mensch“, können sie nicht mehrere sein. Man nennt sie aber mehrere Menschen im uneigentlichen, nicht im eigentlichen Sinne“²¹.

Was lag näher für unsere Theologen als sich dieses generischen Realis-

¹⁷ Athan., *Contra arian.*, III, 34. — Zitiert S. 208.

¹⁸ Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, V. — Zitiert S. 228—229.

¹⁹ Siehe Referenzen S. 206—209; 228—229.

²⁰ Siehe Referenzen S. 209—210.

²¹ Greg. Nyss., *De commun. not.* — Zitiert S. 230 mit andern Belegen.

mus' zu bedienen, um unsere Verbundenheit mit Christus, unsere Vergöttlichung in ihm zu erklären? Von ihm aus gesehen, vollzieht sich letztere in einem gewissen Sinn schon in der Menschwerdung: indem der Logos die als numerisch eine gedachte Menschennatur mit seiner Gottheit verband, hat er das gesamte Menschengeschlecht mit göttlichen Kräften erfüllt.

Hätte somit Harnack Recht, wenn er Athanasius und Gregor vorwirft, daß sie die Vergöttlichung des Christen „als einen streng physischen Prozeß“ denken²²? Es muß allerdings zugegeben werden, daß die physische Theorie eine unhaltbare Spekulation ist. Doch darf man auch nicht übersehen, daß die beiden Väter keineswegs die Folgerungen daraus gezogen haben, die man ihnen zur Last legt. Gewiß unterscheiden sie nicht ausdrücklich zwischen Vergöttlichung der Natur und Vergöttlichung der Personen; dennoch ist es nicht zweifelhaft, daß letztere für sie das gemeinsame Ergebnis der Tätigkeit sowohl des Hl. Geistes als des Menschen ist, wobei den Sakramenten der Kirche eine gewichtige Rolle zufällt. Gerade diese vergöttlichende Wirksamkeit des Geistes in den Einzelseelen liefert ihnen einen schlagenden Beweis für seine Gottheit: „Wenn der Geist vergöttlicht“, schreibt beispielsweise Athanasius, „so kann nicht bezweifelt werden, daß seine Natur jene Gottes selber ist“²³.

Die vom Gottesgeist bewirkte persönliche Heiligung bietet auch den übrigen Vertretern der Alexandrinischen Schule im 4. Jahrhundert — Basilius, Gregor von Nazianz und Didymus dem Blinden — Gelegenheit, ausdrücklich von der Vergöttlichung des Christen zu sprechen. Da ihre diesbezüglichen Ausführungen in der Hauptsache vom hl. Cyrillus von Alexandrien übernommen und weitergeführt worden sind, begnügen wir uns damit, weiter unten die Lehre des letzteren zu skizzieren.

Im Gegensatz zu den Alexandrinern zeigen sich die Antiochener wenig empfänglich für das Thema der Theosis. Wohl deswegen, weil sie, der Spekulation abhold, sich enger anschließen an die konkrete Sprache der Hl. Schrift. Die Wesenselemente der Vergöttlichungslehre finden sich natürlich auch bei ihnen, aber im Gewande biblischer Analogien, jener der Gottebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft vor allem. So schreibt Johannes Chrysostomus: Der Logos „ist zum Menschensohn geworden, obwohl er wahrer Sohn Gottes war, um aus den Menschensohnen Kinder

²² A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch., Bd. II, 4. Aufl., S. 166.

²³ Athan., Ad Seraph., I, 24. — Zitiert S. 210—211.

Gottes zu machen“²⁴. Ist dieser Satz nicht ein vollendetes Seitenstück zum berühmten Wort des hl. Athanasius: Gott „ist Mensch geworden, damit wir Götter würden“?

In der dritten und letzten Periode begünstigen die christologischen und trinitarischen Kontroversen die Festigung und Vertiefung der Theosislehre, und die Abwehr des Neuplatonismus führt zu einer christlichen Vergöttlichungsmystik.

Gemäß den Traditionen seiner Heimatstadt stellt auch Cyrillus von Alexandrien, der *Doctor Incarnationis*, das Heilswerk Christi und seines Geistes als eine Vergöttlichung des Menschen dar und schließt daraus auf ihre vollwertige Gottheit.

Mit Athanasius und Gregor von Nyssa bildet Cyrillus das Dreigestirn der glänzendsten Vertreter der physischen Theosisspekulation. So schreibt er unter anderm: „Wie das Eisen, wenn es in innige Berührung mit dem Feuer gebracht wird, sogleich die Farbe des letzteren annimmt, so blieb auch die Natur des Fleisches, nachdem sie den unverweslichen und lebenspendenden göttlichen Logos in sich aufgenommen, nicht mehr im gleichen Zustand, sondern wurde von der Verweslichkeit befreit“²⁵. Der Vergleich mit dem im Feuer glühend gewordenen Eisen lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es sich bei Cyrillus tatsächlich um eine Vergöttlichung durch Kontakt handelt. Was durch die Menschwerdung vergöttlicht wird, ist das gesamte Menschengeschlecht. „Als der Logos Mensch wurde, erklärt unser Kirchenlehrer, hatte er in sich die ganze Natur, um sie ganz wiederherzustellen, indem er sie in den Urzustand zurückversetzte“²⁶. „Denn wir alle waren in Christus, und die gemeinsame Natur der Menschheit lebt auf in ihm“²⁷.

Doch mehr als die Vergöttlichung der Menschennatur durch die Inkarnation, ist es jene des Einzelmenschen, welche die Aufmerksamkeit des hl. Cyrillus in Anspruch nimmt. Diese individuelle Heiligung eignet er in ganz besonderer Weise dem Hl. Geist zu. Nicht als ob er die übrigen göttlichen Personen davon ausschließe: er betont gelegentlich, daß es die ganze Dreifaltigkeit ist, die uns gemeinsam vergöttlicht. Aber

²⁴ Joan. Chrys., *In Ioan.*, hom. XI, 1. — Zitiert S. 257.

²⁵ Cyrill. Alex., *Hom. pasch.*, XVII. — Zitiert S. 283.

²⁶ Id., *In Ioan.*, VII, 39. — Zitiert S. 283.

²⁷ I b i d., I, 14. — Zitiert S. 284.

sie tut es eben durch den Hl. Geist, der ihre „heiligende Kraft“ ist. Eindringlicher noch als Irenäus und Basilius lehrt Cyrillus, daß der Geist nicht nur wesenhaft in uns wohnt, sondern auch unsere Seelen christus- und gottförmig macht. „Seinetwegen werden wir sogar Götter genannt, insofern wir durch unsere Vereinigung mit ihm in Gemeinschaft getreten sind mit der unaussprechlich erhabenen göttlichen Natur“²⁸. Da das göttliche Siegel, das so der Seele aufgeprägt wird, schwerlich mit dem Hl. Geist identifiziert werden kann, obwohl es unzertrennlich von ihm ist, darf man darin eine *gratia creativa*, d. h. unsere heiligmachende Gnade sehen.

Nach den griechischen Kirchenvätern hat also der Christ, dank seiner innigen Verbundenheit mit dem Dreieinigen, gewissermaßen teil am Leben Gottes selber. Der Entfaltung dieses göttlichen Lebens in uns sind keinerlei Schranken gezogen, bis es im Himmel zur Vollendung kommt. Ja, nach einigen Vätern kann oder besser soll es hienieden schon in der Ekstase bis zum unmittelbaren Erleben Gottes sich steigern. So entsteht die christliche Mystik. Grundgelegt in den paulinischen und johanneischen Schriften, gefördert besonders durch Origenes und Gregor von Nyssa, erreicht sie im patristischen Zeitalter einen Höhepunkt mit Dionysius dem Pseudo-Areopagiten.

Dieser außergewöhnliche Mann, den die Forschung noch nicht zu identifizieren vermochte, mußte ein unbegrenztes Vertrauen in die erobernde und assimilierende Kraft des Christentums im Herzen tragen, um sich an die ebenso gewaltige als gefährvolle Aufgabe heranzuwagen, die neu-platonische Mystik zu verchristlichen. Durch Proklus neu belebt, war nämlich letztere in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine ernste Gefahr für das Christentum geworden. Um sie wirksam zu bekämpfen, stellt ihr Dionysius eine christliche Vergöttlichungsmystik entgegen.

Proklus setzt dem Menschen als Ziel die Vergottung durch vollkommenes Aufgehen in der Gottheit, im unaussprechlichen göttlichen *ēv*. Da aber — nach einem Grundsatz, der ebenso alt ist wie die griechische Philosophie — Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, muß in uns notwendigerweise ein Teilchen, ein Fünkchen jenes göttlichen „Eins“ vorhanden sein. Eben dieses menschliche *ēv*, das vorzüglicher ist als selbst

²⁸ Id., *De Trin., dial. VII.* — Zitiert S. 293

die Vernunft, bildet gleichsam die „Blume“ unseres Wesens, die „feinste Spitze unserer Seele“²⁹, durch die wir in Berührung treten können mit dem höchsten $\delta\nu$. Unter der Bedingung allerdings, daß zuvor unser $\delta\nu$ sich frei macht von allem Materiellen und Sinnlichen, alle Vielheit von Vorstellungen und Empfindungen hinter sich läßt, ja selbst vom $\nu o\nu\varsigma$ sich absondert, und so seine ursprüngliche Reinheit und Einheitlichkeit wiedererlangt.

Ohne Bedenken übernimmt der Pseudo-Areopagit diese Theorie. Doch wandelt er vielfach eigene Wege, wenn er die Aszese und die vergöttlichende Ekstase schildert. Nach den beiden älteren Schriften — der Abhandlung „Von göttlichen Namen“ und der „Mystischen Theologie“ — ist es, außer dem Gebet und der Aszese, vor allem „die einigende Kraft der göttlichen und einen Liebe“³⁰, die bewirkt, daß wir, wie Paulus in der Verzückung, ganz und gar über uns selbst hinausgehoben und ganz Gottes werden. Während in diesen Abhandlungen der Sakramente oder überhaupt äußerer Gnadenmittel keinerlei Erwähnung geschieht, fällt in der „Kirchlichen Hierarchie“ den Riten die Hauptrolle zu, so daß man von einer Kultusmystik sprechen kann. Ziel bleibt die Vergöttlichung vermittels ekstatischer Vereinigung des menschlichen $\delta\nu$ mit dem göttlichen. Führer zur Theosis ist Jesus durch die von ihm gestiftete kirchliche Hierarchie. Gemäß dem triadischen Schema des Proklus, umfaßt letztere drei Ordnungen von Dienern, denen drei Ordnungen heiliger Riten entsprechen. Mit Hilfe der einen und der andern gelangt die gläubige Seele in drei Etappen, durch Reinigung, Erleuchtung und Einiung — die spätere *v i a p u r g a t i v a, i l l u m i n a t i v a, u n i t i v a* — zur Gottförmigkeit und Gemeinschaft mit dem $\delta\nu$, das über allem thront.

Doch faßt Dionysius diese Gemeinschaft keineswegs als ein Aufgehen des göttlichen Funkens im Menschen in der göttlichen Sonne; diese gefährlichste Klippe der neuplatonischen Mystik hat er zu vermeiden gewußt. Die Vereinigung mit Gott, die das höchste Ziel und Glück des Menschen ausmacht, läßt den Wesensunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf voll und ganz bestehen. Sie besagt für den Menschen lediglich höchstmögliche Angleichung an Gott, vollkommenes Erfaßt- und Durchdrungensein von Gott und göttlichem Licht. Während für Plotinus der Ekstatischer

²⁹ Referenzen siehe S. 315.

³⁰ *Dionys. Areop.*, *D e d i v. n o m.*, IV, 12. — Zitiert S. 308.

„Gott wird, oder vielmehr schon ist“, sagt Dionysius von ihm, daß er „ganz Gottes geworden“³¹.

Der Pseudo-Areopagit verdankt sein hohes Ansehen der Fiktion, daß er tatsächlich der in der Apostelgeschichte erwähnte Paulusschüler sei. Doch wäre vermutlich diese Fiktion viel früher als solche erkannt worden, hätte nicht Maximus Confessor durch seine orthodoxe Auslegung des *Corpus dionysianum* dessen neuplatonische Färbung stark abgeschwächt. So identifiziert er einfach das *ēv* der Seele mit dem *voūs*. Dieser ist es, der „gottförmig“ wird, mag auch die ekstatische Einigung mit Gott alles Denken und Erkennen übersteigen³².

Nach dem Schrifttum unserer beiden Mystiker zu urteilen, hat das Thema der Theosis im Denken und Beten der griechischen Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts einen ganz hervorragenden Platz eingenommen. Daß dem auch im folgenden Jahrhundert noch so gewesen, bezeugt der letzte der griechischen Kirchenväter. Als treues Echo der Tradition hat Johannes von Damaskus die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch Christus in ausgiebiger, wenn auch nicht gerade origineller Weise der Nachwelt überliefert. In einem Punkte freilich bedeutet seine Darstellung einen Fortschritt. Weit deutlicher als jeder andere Vertreter der physischen Theorie unterscheidet er zwischen der Vergöttlichung der Natur und jener der Personen. Wohl hat bei seiner Menschwerdung, so lehrt er, der Logos „das Fleisch vergöttlicht durch die gegenseitige Durchdringung — nicht Vermischung — von seiner Gottheit und seinem Fleisch“³³; doch bedeutet dies keineswegs, daß „er alle Hypostasen angenommen hat“³⁴. Mit anderen Worten: die bei der Inkarnation erfolgte Vergöttlichung der Menschennatur ist durchaus nicht gleichbedeutend mit der Theosis der Einzelmenschen. Letztere hat die Nachahmung Christi zur Voraussetzung, denn die Vergöttlichung der Menschheit im Erlöser ist das Vorbild der unsrigen.

So findet sich beim Damaszener wenigstens andeutungsweise der erste Versuch, die physische Theorie von der Vergöttlichung der Natur durch die Menschwerdung in Einklang zu bringen mit der Lehre von der Heili-

³¹ I b i d., VII, 1. — Zitiert S. 309.

³² Referenzen siehe S. 323—327.

³³ Joh. Damasc., *De im a g.*, I, 21. — Zitiert S. 334.

³⁴ Id., *De fide orth.*, III, 11. — Zitiert S. 335.

gung der Einzelmenschen durch die Gnadenmittel der Kirche, die dem Leiden und Sterben Christi ihre Wirksamkeit verdanken.

* * *

Ein derartiger Versuch konnte schwerlich zu einem befriedigenden Ergebnis führen, weil die physische Theorie als solche unhaltbar ist, wie ihre philosophische Grundlage, der generische Realismus platonischer Herkunft. Doch ist die Preisgabe dieser Spekulation keineswegs gleichbedeutend mit einem Verzicht auf die ganze Theosislehre der Väter. Hat ja letztere ihre eigentlichen Grundlagen nicht in der Philosophie, sondern im Glauben, nämlich in den biblischen Wahrheiten von unserer übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem dreieinigen Gott, sowie von unserer Gotteskindschaft als einer Teilnahme an der göttlichen Natur. Insofern die Lehre der Väter eine zwar mit den Hilfsmitteln des Hellenismus vorgenommene, aber doch organische Ausgestaltung dieser Offenbarungswahrheiten ist, hat sie heute noch Gültigkeit. Das trifft in vollem Umfang zu für ihre Ausführungen über die Vergöttlichung des Einzelmenschen, in der alle ohne Ausnahme das letzte Ziel des gesamten Heilswerkes Christi sehen, von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt, sowie auch der Tätigkeit des Hl. Geistes und der Kirche, die Jesu Werk fortsetzen.

Die Vergöttlichungslehre der Väter hat nicht nur nichts von ihrem Wert eingebüßt, sie erscheint sogar eminent zeitgemäß. Hat man nicht geschrieben, daß in unseren Tagen wieder „ein wahrer Gottessehnsuchtssturm“ durch viele Seelen geht³⁵? Ist nicht die konkrete, tiefreligiöse Art der Väter, die geheimnisvolle Realität der Vergöttlichungsgnade zu erfassen und zu schildern, vorzüglich geeignet, unsere mehr technische Lehrweise zu ergänzen und das Dogma von der heiligmachenden Gnade dem modernen Denken und Empfinden näherzubringen? Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur folgenden Text zu lesen, mit dem wir schließen: „Gott, diesem Wesen von unfaßbarer Vollkommenheit und Größe, das man nicht mit dem Auge, noch mit dem Gehör, noch mit dem Verstand fassen kann, Ihm soll der Mensch, der unter den Wesenheiten für nichts erachtet wird, der nur Asche und Gras, ein Nichts ist, ganz nahekommen, da er von Gott, dem Herrn des Alls an Sohnes Statt

³⁵ Erich Przywara, Gott, 1926, S. 9.

angenommen wird! Womit könnte man für solche Gnade würdig danken? Welches Wort, welcher Gedanke, welcher Aufschwung des Gemütes könnte das Übermaß der Gnade hinreichend preisen? Über seine Natur wird der Mensch erhoben. Er wird unsterblich, da er sterblich war; er, der dem Tod verfallen, wird allem Verfall enthoben, das Eintagswesen wird ewig, mit einem Wort: der Mensch wird Gott. Denn da er gewürdigt worden, Sohn Gottes zu werden, hat er des Vaters Adel erhalten“³⁶.

Vom Geist der Liebe in Gott und in uns

Von Robert Ernst, Eupen

Unerforschlich sind alle Geheimnisse Gottes; unergründlich und unfaßbar erst recht das Geheimnis aller Geheimnisse: Das Leben der Hl. Dreieinigkeit. Weder ein Mensch noch der vollkommenste aller Engel ist aus sich fähig, einen Blick zu werfen in die Tiefen dieses Mysteriums. Hätte Gottes eingeborener Sohn, der im Schoße des Vaters west, uns die Dreieinigkeit des göttlichen Ichs nicht geoffenbart, so wäre uns Gottes innere Lebensfülle ein verschlossenes Geheimnis geblieben (Joh. 1, 16). Gott aber ist die wesentliche Liebe!. Deshalb berief er bereits im Alten Bund seine Propheten, die dem Volke von seiner Barmherzigkeit und Strenge, von seiner Gerechtigkeit und Güte reden sollten; uns aber, seinen Auserwählten im Neuen Bunde, hat er selbst „durch seinen Sohn, durch den er auch die Welt gemacht“, sein ureigenstes Lebensgeheimnis kundgetan (Hebr. 1, 1—2).

Dankbar fallen wir nieder und beten ihn an: Ihn, der in seines Daseins Überfülle in Vater, Sohn und Geist erstrahlt. — Das Urgeheimnis ist aus seiner Nacht hervorgetreten, das Mysterium Mysteriorum ist uns aufgeleuchtet: Wir haben Gott gefunden: Die Wirklichkeit aller Wirklichkeit. —

1. *Deus quaerendus* — — —

Aber: „Deus invenitur quaerendus, quia immensus est“; — „Gott

³⁶ Greg. Nyss., *De beatit.*, o. r. VII. — Zitiert S. 350—351. Übersetzung aus Leo von Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 1937, S. 233—234.

¹ „Gott vermag es nicht, irgendwann einmal etwas anderes als die Liebe zu sein.“ (Hilarius über die Dreieinigkeit, 9, 61.)