

Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive

„Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
dieser ist zum Eckstein geworden“ (Matt 21, 42)

Vasilică Mugurel Păvăluță *

Abstract

The question about the authentic Christian doctrine lets us experience different answers throughout history. The very problematic emerges though with regard to the ecumenical coexistence and cooperation of different Christian denominations. Not only Christ himself, but also his incarnation in particular, could raise a new perspective for the ecumenical dialogue today. The comprehensive relevance of the Incarnation has shown its central relevance for the Christian doctrine from the ancient times of Athanasius of Alexandria and Medieval thinking to the dialectic and contemporary theology. In the present article, we are going to analyze how justifiable is our statement that the Incarnation theology, as one of the most relevant topics of Christian systematic theology, could constitute the core of the Christian interconfessional consonances today.

Keywords

Incarnation of Christ, theology of Incarnation, ecumenism, ecumenism today, ecumenical dialogue, ecumenical premises

Vasilică Mugurel Păvăluță, Dr. theol., Lehrbeauftragter an den Instituten für Evangelische und Katholische Theologie an der TU Dortmund, Emil-Figge-Straße 50, 44227, Dortmund. Email: mugurel.pavaluca@tu-dortmund.de.

Problematik

Die Frage nach der Wahrheit in den christlichen Konfessionen ist über die Jahrhunderte bis heute eine von der subjektiven Flexibilität der ökumenischen Dialogpartner bestimmte Problematik geblieben, die je nach historischem und theologischem Kontext unterschiedliche Antworten bekommen hat.

Sowohl in dem heutigen Ökumenismus als auch in den letzten Jahrzenten oder Jahrhunderten konnte die Ökumene hauptsächlich zwei Facetten ankleiden. Entweder begibt man sich ausschließlich auf den sozial-ethischen Weg des gemeinsamen Wirkens und vernachlässigt absichtlich die Vertiefung systematischer glaubenslehrebestimmender Themen oder man lässt sich in den Dialog miteinander ein und muss letztendlich feststellen, dass viele theologische Themen nicht nur einen einigenden, sondern auch einen trennenden Charakter aufweisen.

Am Beispiel des ökumenischen Briefwechsels (1573-1581) zwischen den Tübinger Theologen (Martin Crusius, Jakobus Andreä, Stephan Gerlach, Lukas Osiander) und dem Konstantinopolitaner Patriarchen (Jeremia II.) kann man diesen Aspekt der ökumenischen Interaktion deutlich erkennen. Der theologische Charakter des Briefwechsels bzw. die Kommentare und Antworten beider Parteien vorwiegend in Bezug auf die dogmatischen Punkte der Glaubenslehre in der Confessio Augustana¹ haben nicht nur zur Anerkennung bedeutender ökumenischer Gemeinsamkeiten, sondern auch zur Akzentuierung der konfessionellen Unterschiede geführt.

Wenn man jedoch dieser zweiten ökumenischen Möglichkeit (des systematischen Dialoges) eine im Sinne des Evangeliums ecksteinige Prämisse setzt, dann wird auch das sozial-ethische Zusammenwirken auf einer systematisch gemeinsamen Überzeugung fußen.

Uns als Christen ist immer logischerweise leicht eingefallen, dass der Eckstein eines gemeinsamen Überzeugungswirkens nur Christus selbst sein kann. Das hat uns die Geschichte der Vollversammlungen des ökumenischen Rates der Kirchen gezeigt. Von Evanston (1954 – *Christus, die Hoffnung der Welt*), Neu-Delhi (1961 – *Christus, das Licht der Welt*), Nairobi (1975 – *Jesus Christus befreit und eint*) und Vancouver (1983 – *Jesus Christus, das Leben der*

¹ Vgl. Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 165–194.

Welt)² bis zur kommenden Vollversammlung in Karlsruhe (2021 – *Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und eint die Welt*)³ hat man an Christus als Prämisse für die ökumenische Harmonie gedacht. Die Bestimmung der Thematiken der ÖRK-Versammlungen war unter anderem, eine Brücke zwischen dem Theologischen und dem Sozial-Ethischem zu schlagen. Ein rein dogmatischer Ausgangspunkt, wie z. B. die Trinitätslehre oder die Mysterien (Sakramente), hätte nicht nur zu einigenden Schlüssen, sondern auch zum unvermeidlichen Einräumen interkonfessioneller Unterschiede geführt. Diese Schwierigkeit des ökumenischen Zusammenkommens stellt der römisch-katholische Theologe Yves Congar schon vor der ersten Vollversammlung des ÖRKs (Amsterdam, 1948)⁴ fest.⁵ Selbst in der kontemporären Ökumene muss einem schmerzhaft bewusstwerden, dass die Konstellation der christlichen Ökumene vor 70 Jahren bis heute andauert. Dass Christus uns alle liebt und einigt, dass er unser Licht und unsere Hoffnung ist, dass er das Leben der Welt und der einzige Weg der interkonfessionellen Versöhnung ist, dürfte als außer Debatte stehend betrachtet werden. Die dogmatische Problematik jedoch, als glaubensstützende Grundlage, hackt weiter nach und zwar in der Tiefe unseres christlichen Daseins, in dem eigenen Glauben und in der eigenen Überzeugung. Genau aus diesem Grund könnte ein dogmatischer Ausgangspunkt, der das Fundament aller christlichen Überzeugungen konstituiert, ein ertragreicheres Zusammenkommen hervorrufen. In diesem Sinne wäre es vielleicht nicht zu gewagt, sich

² <https://www.oikoumene.org/de/about-us/organizational-structure/assembly/since-1948> (abgerufen am 02.03.2020)

³ <https://www.oikoumene.org/de/about-us/organizational-structure/assembly/karlsruhe> (abgerufen am 02.03.2020)

⁴ Die ökumenische Vollversammlung von Amsterdam (1948) repräsentiert die erste bedeutende Errungenschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen. Beschäftigt mit dem Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“ berieten sich im Rahmen der Vollversammlung von Amsterdam die bedeutendsten christlichen Theologen der Zeit; darunter auch: Karl Barth, Georges Florovsky, Edmund Schlink, Paul Tillich, Emil Brunner und Reinhold Niebuhr.

Odaïr Pedroso Mateus, der Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRKs, bietet einen zusammenfassenden Bericht der Sektion I (Glauben und Kirchenverfassung) an. Hier werden nur die ersten zwei Punkte des Berichtes zitiert, worin sowohl die gegenseitigen widersprüchlichen Wahrnehmungen als auch der einheitliche Glaube an Christus zu erkennen sind.

Bericht: „1. An erster Stelle steht die Anerkennung und Bekräftigung, dass Gott uns in Christus und durch den Heiligen Geist ‚trotz unserer Differenzen‘ Einheit geschenkt hat. Unsere gemeinsame Sorge für den Leib Christi ‚bringt uns zusammen‘ und ermöglicht es uns, ‚unsere Einheit‘ im Verhältnis zu dem Gott und der höchsten Autorität der Kirche ‚zu entdecken‘. 2. Unsere Einheit in Christus ermöglicht es uns – als zweiten Schritt –, uns ‚unseren tiefsten Differenzen‘ zu stellen: Von allen Standpunkten ‚sehen wir den christlichen Glauben und das christliche Leben als an sich einheitliches Ganzes, nur sind unsere jeweiligen Wahrnehmungen dieses Ganzes untereinander widersprüchlich‘.

<https://www.oikoumene.org/de/press-centre/news/wcc70-amsterdam-1948-3-covenanting-in-study-the-universal-church-in-gods-design> (abgerufen am 02.03.2020)

⁵ Yves Congar, *Chrétiens désunis: principes d'un "oecuménisme" catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937, 47. Congar spricht hier davon, dass wir zu verschiedenen Menschen geworden sind, die den gleichen Gott haben, jedoch vor ihm als verschiedene Menschen stehen, die sich über die Natur ihrer Beziehung zu Gott nicht einigen können.

Gedanken über einen systematischen Ausgangspunkt zu machen, der als Eckstein des christlichen Glaubens gesehen werden kann: *die Menschwerdung Gottes*. Die Menschwerdungsthematik kann im Allgemeinen zu den klassischen Punkten der christlich-ökumenischer Theologie zählen.⁶ Eine ökumenische Problematisierung der Menschwerdung als zentraler Ausgangspunkt und absoluter Grundtenor für die anderen ökumenischen Aspekte der christlichen Theologie kann jedoch bisher nicht genannt werden. Aus diesem Grunde stellen die hier eingeführten Theologen und Denker (Athanasius, Melanchthon, Barth, Staniloae, Zizioulas, Flogaus, etc.) nur *Beispiele* für einzelne Aspekte der Titelthematik und keine zu verfolgenden Hauptfäden dar.

Prämissensetzung und ökumenische Einstellung

Die Menschwerdung Gottes zielt als theologische Antwort auf den Anfang (Alpha) und das Ende (Omega) allen christlichen Daseins. Durch ihre soteriologisch universelle Intentionalität und gleichzeitig durch ihre eschatologisch universelle Finalität ist die Menschwerdung Gottes ein Eckstein, der die Anderheit (*alteritas*) der Fassaden in Koinonia zusammenspiegeln lässt. Die Menschwerdung Gottes definiert das menschliche Dasein der Christen neu und setzt ein neues Kriterium der menschlichen Zugehörigkeit: Christus als menschengewordenen Logos.

Gleichzeitig gilt es, in der ökumenischen Interaktion eine reale Offenheit und Bereitschaft gegenüber unterschiedenen und komplementären Ansichten zu zeigen. Unabhängig von dem thematischen Ausgangspunkt, wie in unserem Fall die Menschwerdung, konstituiert die ökumenische Bereitschaft zur Gegenseitigkeit die unerlässliche Einstellung für ein ökumenisches Gelingen. Wenn man in der Verschiedenheit der östlichen und westlichen Denkweisen sich nicht mit einem unerbittlichen Antagonismus abfindet, sondern die in ihnen liegenden Gefahren der Einseitigkeit erkennt, dann gibt es methodisch für den heutigen christlichen Ökumenismus nur den Weg der gegenseitigen Komplementarität bzw. Synthese beider Denkweisen.

Die Zielsetzung des ökumenischen Anstrebens sollte sich in diesem Sinne mit dem Realisierbaren befassen. Die christliche Einheit in konfessioneller Vielfalt, die sich in Überzeugung, Handlung und sozialen Aufgaben widerspiegelt, enthüllt sich als andauerndes Ziel der Ökumene. In dieser Art von Einheit in Vielfalt (dynamische Einheit) sind die

⁶ Als Beispiel für eine ausführliche, ökumenische Behandlung der Menschwerdung Gottes nennen wir hier den evangelischen Theologen Edmund Schlink, der auch aktiver Teilnehmer an der ersten Vollversammlung des ÖRKs in Amsterdam war. Vgl. dazu E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Vandenhoeck und Ruprecht, 2. Aufl., Göttingen 1985, 276-286. Insb. Kapitel XII: „Die Erniedrigung des Sohnes Gottes/ A. Die Menschwerdung“.

Unterschiede willkommen, denn diese setzen klar definierte theologische Positionen voraus, deren Verschiedenheit eine unerlässliche Kondition für das ökumenische Zusammenkommen konstituiert. Die Dynamik der ökumenischen Bewegung selbst wird von der Verschiedenheit der konfessionellen Parteien aufrechterhalten. Essenziell ist jedoch, diese Verschiedenheit als Element der Einheit und gegenseitiger Komplementarität und nicht als trennenden Faktor wahrzunehmen.

Die Menschwerdung in ihrer Intentionalität: anthropologische Wiederherstellung

Das Nicaeno-Constantinopolitanum mit seinen Hauptsätzen zur Menschwerdung (die Erklärung der 318 Väter), wie „wahrer Gott aus wahren Gott“ und „der um uns Menschen und um unserer Heiles willen herabgestiegen und Mensch geworden ist“⁷, als auch viele patristische Grundzüge zur Menschwerdung Christi, bleiben bis heute aktuell.

Bestimmt durch den arianischen Streit seiner Epoche stellt z. B. Athanasius von Alexandria seine ganze Theologie ins Lichte der Menschwerdung. In diesem Sinne drückt er sich über den kognitiven und soteriologischen Charakter der Menschwerdung so aus:

In der Menschwerdung des Logos wurde die allwaltende Vorsehung und ihr Urheber und Schöpfer, der Logos Gottes, erkennbar⁸ [...] deshalb kam der Logos persönlich zu uns, um als Bild des Vaters den ebenbildlich erschaffenen Menschen wiederherzustellen.⁹

Die athanasianische Inkarnationstheologie stellt nicht nur für die orthodoxe Theologie eine Autorität dar¹⁰, sondern sie fand ihre Resonanz z. B. auch in der Reformationstheologie. Denken wir z. B. an Melanchthon, der, im Einklang mit der athanasianischen Logos-Theologie, seine eigene Inkarnationstheologie folgendermaßen bestimmt:

Athanasius sagt: der Sohn machte die menschliche Natur passend zum Annehmen, so dass diese Person, die das wesentliche Bild des ewigen Vaters ist, das Bild Gottes in uns wiederherstellte.¹¹

⁷ Vgl. *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, hg. v. Giuseppe Alberigo et al., Ferdinand Schöning, 3. Aufl., Paderborn-München-Wien-Zürich 1973, 5.

⁸ Athanasius von Alexandria, *De Incarnatione Verbi*, Kap. 54, in BKV, 1. Reihe, Bd. 31, München 1917.

⁹ *Ibidem*, Kap. 13. Vgl. auch PG 25, 120B-C.

¹⁰ Als Beispiel erwähnen wir Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*. Paris 1959, 75. Evdokimov zeigt hier, dass Athanasius durch die Postulate seiner Christologie, „das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können“ oder „Gott hat sich zum Träger des Fleisches gemacht, damit der Mensch Träger des Geistes werden kann“ (PG 26, 996C), eine väterliche Autorität für die orthodoxe Theologie darstellt.

Die Autorität von Athanasius als Kirchenvater in der orthodoxen Theologie beruht gleichzeitig auf der entscheidenden Rolle, die Athanasius im Rahmen des Konzils von Nicaea gespielt hat.

¹¹ *Corpus Reformatorum* (hier zitiert als CR), C.A. Schwetschke, New York Public Library, 1834-1897, digitalisiert 28.08.2006. CR 23, 370: „Athanasius inquit: Congruerat Filium assumere humanam naturam, ut haec persona, quae est substantialis imago aeterni patris, restitueret imaginem Dei in nobis“. Vgl. Vasilica

Der Wiederherstellungscharakter der Menschwerdung Christi stellt nicht nur für Melanchthon das soteriologische Hauptfundament der christlichen Glaubenslehre dar, sondern gleichzeitig auch für Luther. Über die Wiederherstellung des neuen Daseins des Menschen nach der Menschwerdung des Logos erfährt man auch von dem Botschafter der Menschwerdung in der Reformationszeit, dem „Athanasius“ aus Wittenberg. Die Zentralität der Menschwerdung Gottes in Luthers Theologie kann man deutlich in seinen Worten erkennen:

Christus ist Gott und Mensch in einer Person, darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muss man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben. Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit [...].¹²

Die nachdrückliche Betonung der Menschwerdung, wie in der Passage: „Christus, unser Herr und Gott, hat wahrhaftige menschliche Natur an sich genommen und ein natürlicher Mensch wie ein anderer, der Fleisch und Blut hat, geworden ist“¹³, kann für Luther nur in dem Kontext aller persönlichen und soteriologischen Aspekte des Daseins Christi verstanden werden. In diesem Sinne drückt er sich folgendermaßen aus:

Denn was hilft es, ob Du bekennst, dass er Gott sei, wo Du nicht auch glaubst, dass er Mensch sei? [...] Was hilft es, ob Du bekennst, dass er Mensch sei, wo Du nicht auch glaubst, dass er Gott sei? Was hilft es, dass Du bekennst, er sei Gott und Mensch, wo Du nicht glaubst, dass er für Dich alles geworden sei und getan habe? [...] Es müssen wahrlich alle drei Stücke geglaubt sein [...] Fehlt es an einem Stücklein, so fehlen alle Stücke.¹⁴

Der Thematik entsprechend kann man jedoch nicht redundant bei der Feststellung der Menschwerdung Christi bleiben, sondern man soll durch die Reichweite der Wiederherstellung des Menschen im menschengewordenen Christus die systematische Prämissenhaftigkeit der Menschwerdung für den christlich interkonfessionellen Dialog der Gegenwart zeigen.

Mugurel Pavaluca, *Grundsätze der Logos-Theologie und der Trinitätslehre von Athanasius Alexandrinus in Melanchthons Denken*, in „Ostkirchliche Studien“, Bd. 68, 2019, 218.

¹² *Weimarer Ausgabe* (hier zitiert als WA), Weimar 1883-1929 – *D. Martin Luthers Werke*, WA 50, 589, 33 – 34.

¹³ *Ibidem* 46, 634, 7 – 18.

¹⁴ *Ibidem* 50, 269, 1 – 17.

Menschwerdung als Prämisse der relationalen Eigenschaft am Beispiel von Stăniloae's Theologie¹⁵

In der bekannten paulinischen Passage von I Korinther 3 wird gezeigt, dass das christliche Dasein weder paulinisch, noch apollinisch (4-5), sondern Christi ist und „Christus ist Gottes“ (23). In diesem paulinischen Kontext, wo wir Christi sind und Christus Gottes ist, wird Christi theandrisches Dasein als Folge der Menschwerdung zum einzigen Fundament für eine gottmenschliche Zusammengehörigkeit, wo der Mensch Gott als Vater bezeichnen darf, und mit den anderen Mitmenschen eine Gemeinschaft bilden kann. Infolgedessen ist die ontologische Wiederherstellung des Menschen im Lichte der Menschwerdung Christi gleichzeitig auch „ein ontologisches Heranwachsen des Ebenbildes Gottes im Menschen“.¹⁶ Der Sohn Gottes wird durch seine Menschwerdung auch als Mensch Sohn Gottes, was dazu führt, dass die ganze menschliche Natur durch die Menschheit Christi sich mit der sohnhaftlichen Liebe Gottes erfüllt. In diesem Kontext nähert sich die göttliche Ebenbildlichkeit im Menschen immer mehr dem Bild des menschengewordenen Sohnes. So kann man von einer neuen Schöpfung in Christus sprechen.¹⁷

In der orthodoxen Theologie sieht Dumitru Stăniloae die theandrische Verwandtschaft und implizit die personale Relationsmöglichkeit zwischen Gott und Mensch in der Menschwerdung begründet:

Nur ein Gott, der selbst Mensch geworden ist, der sich auf die menschliche Ebene herabgelassen hat, ohne aufzuhören gleichzeitig Gott zu sein, konnte den Dialog mit dem Menschen zu seiner Fülle erheben und seine eigene Offenbarung vervollständigen [...] So macht sich die göttliche Hypostasis selbst zu einer menschlichen Hypostasis. Ihr Ego wird also nicht nur ein göttliches Ego bleiben, sondern wird auch zum menschlichen Ego für jedes menschliche Du. Das göttliche Ego lässt sich so herab, dass es von uns als unmittelbares und menschliches Du erlebt wird. [...] So macht uns Christus alle zusammen Kinder Gottes.¹⁸

Diese durch die Menschwerdung Christi vergegenwärtigte Kindschaft, wodurch der Mensch Gott Vater und Du nennen kann, reflektiert gleichzeitig das gemeinschaftliche Bild trinitarischen Gottes im Menschen, denn Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen, ein

¹⁵ Das Beispiel von Stăniloae's Theologie rechtfertigt sich hier durch die Akzente des rumänischen Denkers auf den relationalen Eigenschaften des menschlichen Daseins aufgrund der Menschwerdung Gottes. Vgl. dazu D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. II, Benziger Verlag, Zürich-Gütersloh 1990, 33 – 43.

¹⁶ Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 415 (F.N. 96). Hier bezieht sich Flogaus auf einen christologischen Kommentar von Dumitru Radu zu 2Kor 5, 17.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Mitropolia Olteniei, Craiova 1987, 159-160 (freie Übersetzung aus dem Rumänischen).

Bild, das uns gleich sei“ (Gen 1, 26). Infolgedessen erfährt das gemeinschaftliche (trinitarische) Bild Gottes im Menschen seinen Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes selbst, denn durch diese (die Menschwerdung Gottes) vollzieht sich eine Teilhabe der menschlichen Personen am Göttlichen (Vergöttlichung): „Die Menschwerdung Gottes vollendet unser Streben nach dem Absoluten, indem sie uns am Göttlichen teilgibt“. ¹⁹

Die Hauptkonsequenz der in der Menschwerdung Christi realisierten Neuschöpfung des Menschen ist die neue relationale Eigenschaft des christlichen Daseins.²⁰ Stăniloae spricht in diesem Sinne von einer Aktivierung der menschlichen Natur in der Menschwerdung Christi, die das menschliche Dasein im Einklang mit dem göttlichen Willen personalisiert und ihm spezifische relationale Eigenschaften verleiht:

Man kann also sagen, die menschliche Natur sei erst in Christus in ihrer vollen und eigentlichen Authentizität aktiviert worden. [...] In Christus sind der Wille und die Strebungen der menschlichen Natur nicht durch ein autonomes Subjekt eingeeengt und verborgen, das durch individualistische Triebe bestimmt ist, sondern durch die göttliche Hypostase angeleitet, die die Strebungen in eine in jeder Beziehung positive Richtung lenkt, die dem Willen Gottes entspricht. [...] dass er (Christus) die menschliche Natur aufs authentischste personalisiert hat, wenn anders unter ‚Person‘ eine Einheit verstanden wird, die sich immer in positiver Weise auf andere Personen bezieht [...] Er vereinigte sie (die Naturen) willentlich, mit Zustimmung des Vaters und unter Mitwirkung des Geistes.²¹

Selbst als christologischer Akt wird die Menschwerdung samt ihren relationalen Konsequenzen von Stăniloae im trinitarischen Lichte gesehen, denn die relationale Aktivierung des menschlichen Daseins heißt es gleichzeitig die Wiederherstellung des trinitarisch gemeinschaftlichen Bildes Gottes im Menschen. So hat man die menschliche Tendenz zu *communio* sowohl trinitarischen Ursprungs durch die Erschaffung und als auch als Werk Christi durch die Menschwerdung zu verstehen.

Menschwerdung als Prämisse der ekklesialen und eucharistischen Gemeinschaft

Durch ihren theandrischen Charakter erneuert die Menschwerdung Gottes das Personsein des Menschen nicht nur in Bezug auf Gott, sondern auch in Bezug auf seine Mitmenschen. So

¹⁹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. I, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln-Gütersloh 1985, 46.

²⁰ Vgl. auch John. D. Zizioulas, *Biblical aspects of the Eucharist*, in: “The Eucharistic Communion and the World”, T&T Clark, London 2011, 1-38. Hier zeigt Zizioulas unter anderem, dass die menschliche Person nach der Menschwerdung Christi nur als Person in Gemeinschaft bzw. als Person in Relation wahrzunehmen ist.

²¹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. II, 37.

entsteht die kirchliche *communio* als Werk und Konsequenz der Menschwerdung, denn nur in diesem Kontext kann man die theandrische Beschaffenheit der Kirche und ihren Status als Leib Christi verstehen. Die Zusammengehörigkeit der kirchlichen Gemeinschaft rechtfertigt sich durch Christus als Haupt der Kirche bzw. als Haupt seines Leibes. Die entstandene *communio* ist nun jedoch nicht unabhängig. Ob wir rein ekklesiologisch von der Kirche als Leib Christi, die von ihrem Haupt abhängig ist, oder sakramental von der Kirche als eucharistischer Teilhaberschaft an demselben Leib Christi sprechen, konstituiert die Menschwerdung wiederum die absolute Voraussetzung für die kirchliche Gemeinschaft.

Auf die kirchliche Gemeinschaft überträgt sich das universelle Prinzip der Menschwerdung, denn, wie in Christus „nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener“ (Kol 3, 11) ist, so sollten auch in der Ecclesia keine sozialen, nationalen oder kulturellen Unterschiede mehr geben.

Der universelle Aspekt der Menschwerdung bestimmt z. B. in der orthodoxen Kirche die Relation zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche so, dass jede Ortskirche die ganze Kirche ist, der nichts fehlt.

„Das Verhältnis der Ortskirchen zueinander ist jedoch nicht das verschiedener Summanden, sondern das der Identität. Deshalb lassen sich die einzelnen Ortskirchen auch nicht zu einer Summe addieren. [...] ,Tatsächlich, in der Ekklesiologie ergibt eins plus eins immer eins. Jede Ortskirche manifestiert die ganze Fülle der Kirche Gottes; denn sie ist die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil dieser letzteren“.²² Die Autonomie der Ortskirche ist jedoch in der Beziehung mit den anderen Ortskirchen begründet. Zusammen bilden die Ortskirchen die Universalkirche, wo die Universalität (Katholizität) und Konziliarität der Ecclesia gegeben ist.

Wenn die christliche Gemeinschaft als Leib Christi und in der Menschwerdung Gottes wiederhergestelltes christliches Dasein betrachtet wird, dann stellt sich hier auch die Frage nach der systematisch-praktischen Grundlage für die Aufrechterhaltung eines solchen christophorischen Zustandes. Apostel Paulus hat in diesem Sinne eine parate Antwort:

Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind (I Kor 10, 16-17).

²² Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lit Verlag, Berlin 2014, 200. Hier bezieht sich Felmy auf Afanas'evs Ekklesiologie und zitiert von „L'Église“, 28.

Über unterschiedliche Wahrnehmungen gewisser Aspekte der Abendmahlstheologie hinaus scheint also der sakramentale Leib Christi, eine essenzielle Rolle in Zusammenhaltung der Ecclesia zu spielen, wie Paulus in dem obigen Korinthertext hindeutet. Durch das Sakrament des Abendmahls geschieht folglich eine reale Teilhaberschaft an dem Leib des menschengewordenen Gottes, die zur realen Identifikation der Eucharistieempfänger mit der Gemeinschaft der Heiligen und dem Leib Christi führt. Ohne die Eucharistie verabsolutieren zu wollen, scheint sie jedoch ein möglicher systematisch-praktischer Weg zu einer christlich gottesdienstlichen Ökumene zu sein, denn sie resultiert nicht nur aus der Mensch- bzw. Leibwerdung Christi, sondern sie ist gleichzeitig eine kontinuierliche Verheißung der Menschwerdung.

Menschwerdung als anthropologische Prämisse für die moderne Ökumene

Die Relevanz der Menschwerdungstheologie für das ökumenisch-dogmatische Denken zeigt sich auch in der dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts. In diesem Sinne sollte man der dialektischen Theologie eine essenziell ökumenische Eigenschaft anerkennen: den göttlichen Wert des Anderen. Am Beispiel Karl Barths erkennt man die Überwindung des hegelianischen ewigen Widerspruchs der Polaritäten und die neue Zielsetzung einer mutualen und menschwerdungsbedingten Dialektik. Darüber hinaus, dass dem dialektischen Denken heraklitisch relativierende Eigenschaften attribuiert werden ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$) und man Barths dialektische Theologie unglücklicherweise zu wenig mit der mystischen Theologie des Dionysius (Pseudo)Areopagita bzw. mit der Erkenntnistheologie des Unerkennbaren assoziiert, spricht Barth von dem neuen Sein des Menschen nach der Menschwerdung Gottes als gleichzeitig außerhalb des erhöhten Christus, „noch da drunten“, und in dem erhöhten Christus, „schon dort droben“²³, *extra nos* und *in nobis*.²⁴ In Anlehnung an Luthers *simul* hebt Barth in seiner dialektischen Theologie hervor, dass der Mensch, aufgrund des Wortes Gottes, das für uns Mensch geworden ist und somit für alle Menschen eine wiederhergestellte Daseinsgrundlage geschaffen hat, von sich selbst wegblicken und durch diesen ekstatischen Blick nach außen Christus in dem Anderen erkennen kann. In diesem Sinne drückt sich Karl Barth so aus:

Es geht dabei wohl um Selbsterkenntnis, aber um die Erkenntnis unserer selbst in Christus und also nicht hier, in uns, sondern außer uns, dort, in diesem Anderen, der mit

²³ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2, Theologischer Verlag, Zürich 1980, 301.

²⁴ *Ibidem*, IV/4, 22f.

mir nicht identisch ist und mit dem ich nicht identisch bin noch werde, in dessen Menschlichkeit mit ja auch Gott selbst ein Anderer, ein konkretes Gegenüber wird, ist und bleibt.²⁵

Durch die menschwerdungsbestimmte Dialektik von *extra nos* und *in nobis* gelangt Barths Position zu dem evangelischen Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Matt 22, 39) und kontribuiert damit zu einer nachvollziehbaren ökumenischen Interpretation des biblischen Spruches in der Gegenwart. Diese Positionierung zur Alterität ist jedoch selbst der christlichen Antike nicht fremd, wenn man an die areopagitische Ekstase denkt: „Die göttliche Liebe ist aber auch entrückend (ἐκστατικός) und duldet nicht, dass die Liebenden sich selbst angehören, sondern nur den Geliebten“.²⁶

In der römisch-katholischen Theologie der Moderne hebt insbesondere Karl Rahner das Hingeben des Logos durch die Menschwerdung als *alteritas* hervor. Das Hingeben des Sohnes Gottes ist hier nicht strikt als Kreuzigung und Tod Christi, sondern als Entäußerung und Werden Gottes selbst gemeint. Rahner sieht in dem Kontext der Menschwerdung die Anderheit Gottes selbst, der, im Geist von Chalcedon, sowohl kenotisch Mensch geworden als auch wesenhaft Gott geblieben ist:

Das glaubensmäßig gegebene Urphänomen ist gerade die Selbstentäußerung, das Werden, die Kenosis und Genesis Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen anderen selbst das Entsprungene wird, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen. Indem er bei seiner bleibenden unendlichen Fülle sich selbst entäußert, entsteht das andere als seine gotteigene Wirklichkeit.²⁷

Diese menschwerdungsbedingte Anderheit Gottes, die gleichzeitig als theologische Aporie der Gotteslehre verstanden werden könnte, weil der Unendliche, der Ewige und der Göttliche endlich, zeitlich und menschlich (irdisch) geworden ist, konstituiert sich als Kern der Theosis- oder Rechtfertigungslehre.

Rahner „spürt“ in diesem Kontext die Tiefe der Kenose Gottes, der in seiner Allmacht sich selbst von dem Endlichen und von dem aus dem Nichts Kommenden bedingt und einen undenkbaren ontischen Schritt vom Göttlichen zum Menschlichen realisiert.²⁸ So geht Gott aus sich aus, um das Andere zu seiner echten Wirklichkeit und zu seinem Eigenen zu

²⁵ Ibidem, IV/2, 313.

²⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis Nominibus*, IV, 13, in: BKV, 2. Reihe, Band 2, Kempten-München 1933.

²⁷ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1976, 220.

²⁸ Ibidem, 218-219. Rahner spricht hier davon, dass Gott etwas werden kann. Gottes Unveränderlichkeit besteht per se, während er „am anderen“ veränderlich sein kann.

machen.²⁹ Denn nur so konnte die ontologische Wirklichkeit der menschlichen Natur im Allgemeinen durch den speziellen Akt der Menschwerdung neudefiniert und wiederhergestellt werden.

Das ekstatische Aus-sich-heraus-treten (das Überschreiten des Selbst) findet seinen Ausdruck auch in der orthodoxen Theologie der Gegenwart. In diesem Sinne zeigt der Metropolit von Pergamon, dass die personale Qualität des Menschen gleichermaßen von *hypostasis* und *ekstasis* bestimmt wird.³⁰ Die Erfüllung der gegebenen hypostatischen Qualität des menschlichen Daseins erfolgt durch das ekstatische Aus-sich-heraus-treten³¹ bzw. durch den Übergang von Individuum zur gemeinschaftlichen Person. Durch seine ekstatische Gemeinschaftlichkeit wird das menschliche Personsein *katholisch*, d. h. es wird zum „Träger seiner eigenen Natur in ihrer Ganzheit“.³² Die Kapazität zur Trägerschaft seiner eigenen Natur in ihrer Ganzheit bekommt das menschliche Personsein von Christus als Korporativperson infolge der Menschwerdung. So „wird die *Hypostasis* des Sohnes durch die Hineinnahme in die innertrinitarische Koinonia zur *Hypostasis* jeder menschlichen Person“³³. In diesem Sinne betrachtet Zizioulas die durch die Menschwerdung vollbrachte Erlösung nicht als einfachen Akt einer außerordentlichen Offenbarung oder einer erhabenen Lehre über die Person, sondern als reale Verwirklichung des Personseins in Christus, die zur *hypostatischen* Basis für jede menschliche Person wurde.³⁴

„Damit ermöglicht Christus den Menschen, ihrerseits zu wirklichen Personen zu werden, deren Sein in Gott verankert ist, und so die Begrenzungen ihrer biologischen Existenz zu transzendieren und überwinden zu können“.³⁵

Aus der rumänisch-orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts sollte Vater Stăniloae mit seiner spezifischen Einstellung zur Anthropologie nicht unerwähnt bleiben. Als Ebenbild trinitarischen Gottes ist der Mensch in Stăniloaes Theologie ein dialogisches Wesen *per se*. Die dialogische Anthropologie ist Stăniloae so essenziell, dass er, aufgrund mancher patristischer Quellen, wie Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa oder sogar Origenes, von

²⁹ Ibidem, 220.

³⁰ Vgl. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimirs Seminary Press, New York 1997, 27 – 47.

³¹ Vgl. Dorothea Gnau, *Person werden Theologische Anthropologie im Werk der gegenwärtigen orthodoxen Theologen Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Brsg., April 2005, 193. <https://d-nb.info/1123472343/34> (abgerufen am 07.04.2020)

³² Ibidem, 193. Gnau bezieht sich hier auf Zizioulas' Satz: „bearer of its nature in its totality“, *Being as Communion*, 106.

³³ Ibidem, 200. Vgl. auch Zizioulas, *Being as Communion*, 54.

³⁴ Ibidem, 200.

³⁵ Ibidem, 201. Gnau bezieht sich hier auf „Being as Communion“, 55f.

dem Rufen des Menschen ins Dasein spricht.³⁶ So erfolgt für Stăniloae selbst die Erschaffung des Menschen durch einen theandrischen Dialog.

Stăniloae versteht die Menschwerdung Christi auch als ontologische Wiederherstellung des gott-menschlichen Redens, denn durch den Logos kann der Mensch wieder mit Gott reden. Die Erfüllung der menschlichen Person kann aber nur durch die Bestätigung anderer Personen erlangt werden, denn nur eine andere Person kann einem bestätigen, dass man selbst eine Person ist.³⁷ So kann das menschliche Dasein außerhalb gemeinschaftlicher Interaktion sich weder zum dialogischen Personsein noch zum Glied des Leibes Christi entwickeln.

Fazit

Die Menschwerdung Gottes konstituiert als ein interkonfessionell einhelliger Aspekt der christlichen Glaubenslehre einen möglichen Ansatzpunkt für die christlich ökumenische Interaktion. Gleichzeitig können jedoch auch die aus der Menschwerdung hervorgehenden Gedanken als Ausgangspunkte für den ökumenischen Dialog betrachtet werden. Selbst wenn die Menschwerdung Christi beim ersten Blick aus manchen partikulären Aspekten der christlichen Systematik zu fehlen scheint, funkelt diese in Wirklichkeit als Grundtenor für die meisten theologischen Themen der christlichen Ökumene. Wir nennen hier zwei Beispiele:

1. Gnadenlehre und Soteriologie. Genauso wenig werden die Protestanten eine soteriologische Rolle des menschlichen Wirkens anerkennen, wie die Orthodoxen und die Katholiken eine ausschließlich auf der Gnade Gottes basierenden Erlösungslehre (*sola gratia*) zugeben werden. Einerseits akzentuiert man die Absolutheit der Gnade Gottes und andererseits attribuiert man auch dem menschlichen Wirken eine Rolle in der eigenen Erlösung. Wenn man jedoch die Facetten dieser Problematik ins Lichte der Menschwerdung stellt, dann erkennt man die Lösung in der gott-menschlichen Person Christi selbst, deren menschliche Kraft und göttliche Gnade nicht auseinanderhaltbar sind. Infolgedessen sollten solche systematischen Thematiken nicht in ihrer Starrheit verstanden werden, denn selbst bei den wichtigsten Repräsentanten aller drei christlichen Hauptkonfessionen tauchen Begegnungen mit der entgegengesetzten Position auf. So spricht Luther den guten Werken einen deutlich soteriologischen

³⁶ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. I, 342 u. 352. Den Ausdruck (ins Dasein rufen) findet man nicht selten in manchen patristischen Kommentaren und Interpretationen, insbesondere zum biblischen Schöpfungsbericht. Hierzu: Basilius der Große, *Homilie I*, Kap. 2. in: BKV, 1. Reihe, Band 47, Kempten/München, 1925; Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica magna*, Kap. VIII, 1, in: BKV, 1. Reihe, Band 56, Kempten-München, 1927; Origenes, *Contra Celsum*, III, 69, in: BKV, 1. Reihe, Band 52 und 53, München, 1926.

³⁷ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. II, Omniscope, Craiova 1993, 21. Stăniloae zitiert hier Martin Buber mit "Ich und Du" (Berlin, 1936): „Der Mensch wird am Du zum Ich, [...] Ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du“, 18 u. 36.

Bestätigungscharakter zu, denn ohne die guten Werke ist der Glaube tot.³⁸ Von der ostkirchlichen Seite zeigt z. B. Nikolaos Kabasilas, dass der Mensch durch sich nicht im Stande ist, gute Werke zu vollbringen, und dass diese letztendlich Gottes Tun sind.³⁹

In der katholischen Theologie könnte man an Bonaventura denken, der, unter dem mystischen Einfluss von Pseudo-Areopagita, seine Gnadenlehre als von Christus kommende Lichtwirkung (*lumen gratiae*) entwickelt und als primär für die Erlösungslehre betrachtet.⁴⁰ So hat man bei Bonaventura den Eindruck, dass die eigene soteriologische Tätigkeit des menschlichen Daseins im absoluten Sinne vom Gnadenlicht der mystischen Ruhe bzw. Dunkelheit (höchster Erleuchtung) bestimmt wird⁴¹, wo der menschliche Geist nichts mehr zu sagen oder zu erkennen hat.

2. Abendmahlslehre. Orthodoxe Realpräsenz oder lutherische Konsubstantiation? Die orthodoxe Theologie erklärt nicht die Modalität der Realpräsenz Christi im Abendmahl⁴², sondern nimmt sie als Selbstverständlichkeit des Seins an. Jedoch aufgrund der Tatsache, dass man in der orthodoxen Theologie die Transsubstantiation, die absolute Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente und das Aufhören derselben (Elemente) in ihrer Essenz zu existieren, nicht annimmt⁴³, jedoch andererseits von der neuen eschatologischen (verklärten) Qualität der Elemente nach der Verwandlung spricht⁴⁴, bleibt die Möglichkeit einer Koexistenz der eucharistisch veränderten Elementen mit dem wahren Leib und dem wahren Blut Christi offen, was Luther und die orthodoxe Position sehr nahe bringt. Wiederum dient

³⁸ WA, 39/I, 46, 20f: „Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, Sed mortuam illam [...]“. Vgl. dazu Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, 282.

³⁹ Nikolaos Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, übers. v. Gerhard Hoch, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1991, 115-116.

⁴⁰ Bonaventura, II *Sent.* D 26a un q 2. Vgl.

⁴¹ Vgl. Romano Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, Leiden, 1964, 62.64.

⁴² Vgl. Johannes von Damaskus, *Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens (Expositio fidei)*, IV, Kap. 13, „Von den heiligen, makellosen Mysterien des Herrn“, in: BKV, 1. Reihe, Bd. 44, München 1923. Hier sagt Johannes von Damaskus Folgendes: „Der Leib ist wahrhaft mit der Gottheit vereint, der Leib aus der heiligen Jungfrau, nicht als ob der [in den Himmel] aufgenommene Leib vom Himmel herabkäme, sondern weil das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt wird. Fragst du aber, wie es geschieht, so genügt dir zu hören, dass es durch den Heiligen Geist [geschieht]. So bildete auch der Herr aus der heiligen Gottesgebäerin durch den Heiligen Geist für sich und in sich Fleisch. Und mehr wissen wir nicht, als dass das Wort Gottes wahr und wirksam und allmächtig ist, das *Wie* aber ist unerforschlich“.

⁴³ J. D. Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen Orthodoxen Theologie*, in: „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“, hg. v. Aussenamt der EKD, Frankfurt 1977, 168. Zizioulas zeigt hier in Bezug auf „μεταβολή“, dass dieser Terminus, „abgesehen von der Aussage, dass es *Veränderung der Elemente stattfindet*, keinen weiteren konkreten Gehalt in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie hat“.

⁴⁴ D. Stăniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*, Luther Verlag, Köln 1979, 13-14. Hier spricht Vater Stăniloae von einer Verklärung der Elemente als Folge der Verwandlung. Die Gestalten der Elemente bleiben nach der Verwandlung erhalten, jedoch ihr Wesen wird in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Dies führt nicht zu einer Vernichtung des Wesens der Elemente, sondern zur Erfüllung ihrer eschatologischen Bestimmung (das betrifft die ganze Schöpfung): Verklärung in Christus.

hier die Wirklichkeit der Menschwerdung als Grundlage für abendmahlstheologische Gemeinsamkeiten, denn der eucharistische Prozess der Verwandlung könnte hier nach dem Paradigma der *unio hypostatica*, mit den spezifisch systematischen Einschränkungen⁴⁵, verstanden werden: zwei Naturen (Gott und Mensch) – zwei Naturen (gott-menschlicher Christus und materielle Elemente), ein Christus (nach der Geburt) – ein Christus (nach Verwandlung), Vergöttlichung der menschlichen Natur – Verklärung der Elemente.

Daraus könnte man schließen, dass die Menschwerdung Gottes, samt ihren Kernaspekten (Zwei-Naturen-Lehre, Vergöttlichung der menschlichen Natur, Wiederherstellung der menschlichen Natur, etc.) auf systematischer Ebene der zentrale Ausgangspunkt für die relevantesten Übereinstimmungen der christlich ökumenischen Theologie ist. Betrachtet man die Menschwerdung Gottes jedoch auf einer ethischen Ebene (ohne diese strikt von der systematischen zu trennen), dann ist die Menschwerdung der kenotische Akt Gottes per excellence. Somit bietet die Menschwerdung Gottes den ökumenischen Anstrengungen sowohl die theologische Prämisse als auch das ethische Verhalten der Selbstlosigkeit an.

⁴⁵ Trotz der obengenannten Parallele zwischen Menschwerdung und Brotwerdung sollte man sich von den Einschränkungen dieses Vergleichs bewusst sein. Hierzu zählt z. B. die Einmaligkeit der Menschwerdung im Vergleich mit der wiederholten eucharistischen Verwandlung.