

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE (Kraków)

DAS GERECHTFERTIGTSEIN IN OSTKIRCHLICHER SOTERIOLOGIE

Es ist gut, wenn Menschen über den Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung reden, wenn sie an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs denken. Denn schließlich werden sie auf die Frage stoßen, wie sie eine Gemeinschaft mit Gott erreichen könnten, d.h.: wie sieht ihr Heil aus? Die menschliche Frage nach dem Heil ist die zentrale Frage aller Religionen. Im christlichen Verständnis bedeutet Heil, über die Antworten der anderen Religionen hinausgehend, die unüberbietbare Erfüllung des Menschseins durch die Hineinnahme des Menschen in das Leben Gottes, wodurch das Geschöpf Anteil an der unvergänglichen göttlichen Lebensfülle erhält¹.

Im Bereich des Christentums bekennen sich alle eindeutig zu Jesus Christus, denn das Heil ist nur in Ihm zu erlangen. „Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12). Allerdings setzen hier verschiedene christliche Kirchen die Akzente anders. Wenn die Lutheraner vom Heil sprechen, weisen sie auf die Rechtfertigung durch den Glauben hin. Die Rechtfertigung bedeutet für die römisch-katholischen Christen die Gnade, die im Sakrament geschenkt wird und die orthodoxen Gläubigen dagegen warten mit Sehnsucht auf Vergöttlichung (*theosis*).

Die vorliegende Arbeit hat vor allem die Belebung der Heilsproblematik zum Ziel. Wir werden uns im folgenden mit der Frage der Rechtfertigung in ökumenischem Kontext auseinandersetzen. Die ökumenische Dimension läßt nämlich größere Perspektiven des Rechtfertigungsaktes des Menschen erblicken als die, denen man im Rahmen nur einer konfessionell bedingten Soteriologie begegnen könnte. Obwohl der katholisch-lutherische Dialog neulich einen bedeutenden Konsens erreicht hat, ist es doch sinnvoll, sich dem Erbgut der Ostkirche zuzuwenden und daraus zu schöpfen, um das Verständnis des Gerechtfertigtseins zu bereichern und in vollem Umfang zu ergreifen.

¹ Vgl. M. Knapp, *Heil (systematisch-theologisch)*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg im Br. 1995, S. 1262.

ÖKUMENISCHER DIALOG

Was bedeutet also Rechtfertigung, Gnade oder Vergöttlichung? Vielleicht ist es unerwartet, aber doch wahr, daß die Antwort der ökumenische Dialog mit sich bringt. In den letzten Jahren, vor allem seit dem 2. Vatikanischen Konzil, hat große Schritte für die Zukunft der christlichen (oder kirchlichen) äußeren Einheit gemacht. Eine wichtige Rolle spielen im Prozess der Ökumene die theologischen Fragen. Alle Kirchen stimmen darin überein, daß die Einheit nicht auf Kosten der Wahrheit angestrebt werden kann. Da die Wahrheit also in jeder Hinsicht verpflichtet, hat man auch auf der theologischen Ebene bi- und multilaterale Dialoge aufgenommen. Lutheraner haben angefangen mit Katholiken und Orthodoxen zu sprechen, die Katholiken mit Lutheranern und Orthodoxen und die Orthodoxen mit Lutheranern und Katholiken. Die theologischen durch das Gebet geprägten Begegnungen haben einen ganzen Reichtum von Früchten gebracht.

Im Bereich der Rechtfertigungslehre, die uns hier interessiert, muß hier auf ein paar wichtige Dokumente hingewiesen werden. Zuerst sind die Dokumente aus dem Dialog zwischen der evangelisch-lutherischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche zu nennen. Es geht vor allem um den bahnbrechenden *Malta-Bericht* der Studienkommission (*Das Evangelium und die Kirche*) aus dem Jahr 1972, wo zwar nur vier Nummern dem Thema der Rechtfertigungslehre gewidmet sind (Nr. 26–30), aber im Blick auf sie von einem „weitreichenden Konsens“ gesprochen wird (Nr. 26)². 1984 ist das Dokument *Justification by Faith* erschienen, das von einer gemeinsamen römisch-katholischen und lutheranischen Kommission in den Vereinigten Staaten erarbeitet wurde³. Zwei Jahre später, 1986, ist dagegen in Deutschland die Studie *Die Rechtfertigung des Sünders* veröffentlicht worden, in dem die Leistung des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zu sehen ist, deren Arbeit durch den ersten Pastoral-Besuch von Papst Johannes Paul II. in Deutschland angeregt wurde⁴. Die dritte Phase des Dialogs hat im Jahr 1993 wieder ein Dokument zur Rechtfertigung hervorgebracht, das sich mit Thema des Kirchenverständnisses beschäftigt hat. Das Ergebnis der gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutheranischen Kommission war hier der Text *Kirche und*

² Vgl. H. Meyer u.a. (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982)*, Bd. 1, Paderborn–Frankfurt a. Main 1991, S. 248–271.

³ Vgl. H. G. Anderson, T. A. Murphy, J. A. Burgess (ed.), *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985, S. 13–74.

⁴ Vgl. *Rechtfertigung des Sünders*, [in:] *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt*, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg–Göttingen 1986, S. 35–75.

*Rechtfertigung*⁵. Das neueste, aber auch das wichtigste Dokument zu dieser Problematik, ist die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg von den Lutheranern und den römisch-katholischen Christen feierlich unterzeichnet worden ist⁶. Führende Vertreter der beiden Konfessionen waren präsent. Das Dokument haben Kardinal Edward I. Cassidy, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und der Sekretär des Päpstlichen Einheitsrates, Bischof Walter Kasper katholischerseits und Bischof Christian Krause, der Vorsitzender des Lutheranischen Weltbundes, mit Ishmael Noko, dem Generalsekretär, lutheranischerseits unterzeichnet. Der Würzburger Bischof P.-W. Scheele und der evangelische Theologe W. Pannenberg haben die Bedeutung der *Gemeinsamen Erklärung* als Meilenstein auf dem Weg der Ökumene hervorgehoben⁷. Es handelt sich hier um ein doppeltes Fazit. Erstens um die Behauptung eines Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre⁸, zweitens um das Urteil, dass die Lehrverurteilungen der Reformationszeit die hier dargelegte Lehre der katholischen Kirche bzw. der lutheranischen Kirchen nicht treffen⁹. Beides gehört zusammen. „Die Erklärung“ bedeutet jedoch nicht, daß jemand die noch bevorstehenden Unterschiede ignorieren will. Es ist hier zu betonen, daß es sich um einen Konsens „in“ Wahrheiten und nicht „in den“ Wahrheiten der Rechtfertigungslehre handelt.

Gespräche bezüglich der Rechtfertigungslehre haben aber auch die lutheranischen und orthodoxen Kirchenleitungen aufgenommen. Der Dialog zwischen Lutheranern und orthodoxen Christen hat Früchte in Gestalt der zwei Haupterklärungen gebracht. Die erste Erklärung aus dem Jahr 1977 ist von der russisch-orthodoxen Kirche und der evangelisch-lutheranischen Kirche in Finnland unter dem Titel *Das Heil als Rechtfertigung und Vergöttlichung* verabschiedet worden¹⁰. Dagegen war das nächste Dokument, das vor allem einen

⁵ Vgl. *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn-Frankfurt a. Main 1994; polnische Übersetzung: K. Karski, *Kościół a usprawiedliwienie. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego 1993*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne“ 11:1995, Nr. 2, S. 43–138.

⁶ *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung*, Straßburg 1997 (weiter: GE); polnische Übersetzung: *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterancka i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne“ 2(40):1997, S. 67–86.

⁷ Vgl. *Die Einheit erfordert Hingabe, nicht Preisgabe*, „Deutsche Tagespost“ Nr. 10:1998, S. 5.

⁸ Vgl. GE 40.

⁹ Vgl. GE 41.

¹⁰ Vgl. *Salvation as Justification and Deification*, „Journal of the Moscow Patriarchate“ 9:1977, S. 60 ff.

christologischen Charakter besaß, ein Ergebnis der Arbeit zwischen den Lutheranern und Orthodoxen in Amerika. Diese 1989 entstandene Erklärung „Christ ‘in us’ and Christ ‘for us’ in Lutheran and Orthodox Theology“ zeigte das Verhältnis zwischen Christus und Gläubigen als Rechtfertigung (Lutheraner) und Vergöttlichung (Orthodoxen)¹¹.

Diese kleine Übersicht des bi- und multilateralen ökumenischen Dialogs der drei christlichen Konfessionen unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung macht uns bewußt, daß die Problematik des menschlichen Heiles nicht aus dem Zentrum der theologischen Arbeit verschwunden ist. Dies ist sehr erfreulich. Es ist aber beängstigend, daß sich heutzutage Christen im Alltag der Rechtfertigung, der Vergöttlichung, der Gnade kaum bewußt sind. Vielleicht hatte doch der französische Dichter und Philosoph Charles Péguy (†1914) Recht, der bereits vor hundert Jahren die Wurzeln der Entchristlichung in dem Umstand sah, daß das Wirken der Gnade nicht erkannt wird. Leider müssen wir offen bekennen, daß der heutige Mensch in Westeuropa noch nur ein schwaches Gespür für Gott besitzt. Wenn Gott ernst genommen wird, dann ist die Sünde eine ernsthafte Angelegenheit. Da wir leider das Sündenbewußtsein verloren haben, brauchen wir kein Heil, die Gnade sagt dem Menschen nichts. Wir sehnen uns nicht mehr nach Gnade, nicht nach dem Gerechtfertigtsein Gott gegenüber oder nach der Verherrlichung der irdischen Existenz. Wozu denn würden wir so etwas brauchen? Gott hat für den Menschen keine große Bedeutung mehr, und damit hat auch die Gnade an Wert verloren. Es gilt daher, nun gemeinsam im heutigen Kontext – auf der ökumenischen Ebene – die Größe und Schönheit der uns befreienden Gnade im österlichen Mysterium Jesu Christi zu verkünden¹². Möge der eigentliche Täter der christlichen Einheit – der Heilige Geist – menschliche Herzen (von Katholiken, Orthodoxen, Lutheranern) berühren, damit sie verstehen und begreifen können, was es heißt, daß der Herr uns erlöst und daß er uns Gnade geschenkt hat.

Nun können wir jetzt auf die oben gestellte Frage zurückkommen: was es heißt, gerechtfertigt zu sein? Bereits oben haben wir den Ort angezeigt, an dem die Antwort zu suchen ist: die ökumenische Bewegung. Die *Gemeinsame Erklärung* der Lutheraner und Katholiken, der man heutzutage eine große öffentliche Aufmerksamkeit schenkt – übrigens ganz mit Recht – äußert sich zum Begriff des Gerechtfertigtseins folgendermaßen: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder

¹¹ J. Meyendorff, R. Tobias (ed.), *Canonical Orthodox Bishops in the Americas-Evangelical Lutheran Church in America – Lutheran Church, Missouri Synod*, „Christ ‘in us’ and Christ ‘for us’ in Lutheran and Orthodox Theology“, [in:] *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue*, Minneapolis 1992.

¹² Vgl. J. Ratzinger, *Das Geheimnis und das Wirken der Gnade*, „30 Tage“ 17:1999, H. 6/7, S. 10–11.

durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird; dieses Heil wird ihm vom Heiligen Geist in der Taufe als Fundament seines ganzen christlichen Lebens geschenkt. Der Mensch vertraut im gerechtfertigten Glauben auf Gottes gnädige Verheißung, in dem die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm eingeschlossen sind. Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ ohne Werke bleiben¹³. Ein interessanter Beitrag zu einem erweiterten Verständnis der Rechtfertigung weist auf den Anteil der Gnade in diesem Geschehen der Erneuerung des Menschen hin: „Die Rechtfertigung des Sünders ist Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die Rechtfertigungsgnade, die uns zu Kindern Gottes macht. In der Rechtfertigung empfangen die Gerechtfertigten von Christus Glauben, Hoffnung und Liebe und werden so in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen“¹⁴.

Nach tiefgehendem Studium kann man aus dem Dokument viele Schlussfolgerungen ziehen. Als eine der ersten ist die Vielschichtigkeit des Begriffs der „Rechtfertigung“ zu nennen, die man unter mehreren Aspekten betrachten kann und muß. Höchstwahrscheinlich ist diese Komplexität darauf zurückzuführen, daß die Verfasser der *Gemeinsamen Erklärung* die Standpunkte beider Konfessionen vertreten wollten. Ohne den Wert des erzielten Konsenses in der Rechtfertigungslehre in Frage zu stellen, kann man aber schwer dem Eindruck widerstehen, daß das Bemühen der katholischen und lutheranischen Theologen um die Richtigkeit des Dokuments leider auf der rein formalen Ebene stehen geblieben ist, wie z.B. die Formel *simul iustus et peccator*. Dieser in die Terminologie verwickelte Streit hat zur Folge, daß der einfache Leser die Schönheit und das Wirken der Gnade aus den Augen verliert. Und schließlich fühlt er sich von dem juristisch geprägten Angebot des vom Gott kommenden Heils nicht angezogen. Es scheint deshalb, daß die orthodoxe Auffassung der Rechtfertigungslehre besser zur Belebung des Interesses des Menschen für das Gerechtfertigsein beitragen kann, weil sie nicht so stark juristische Fragen erörtert. Sie enthält dagegen viele pneumatologische Momente.

DIE ORTHODOXE LEHRE ÜBER DAS HEIL

Die orthodoxe Lehre über das Heil – ähnlich wie die katholisch – spricht von einem Prozeß, der die Person immer mehr in die göttliche Wirklichkeit hineinzieht. Dieser Prozess wird als Vergöttlichung bezeichnet. Die Analyse dieses dynamischen Aktes läßt darin einige we-

¹³ GE nr. 25.

¹⁴ GE 27.

sentliche Aspekte der Vergöttlichung unterscheiden. Vor allem ist sie als Wirken der heilenden Gnade zu sehen. Der ostkirchlichen Theologie nach ist die Gnade eine heiligende Wirklichkeit, die ein trinitarisches Heilshandeln Gottes bedeutet. Dies ist eine Wirklichkeit, die von Christus, dem Erlöser, verdient wurde und jetzt von dem Heiligen Geist dem Menschen erteilt wird. Daher soll man zuerst die orthodoxe Soteriologie unter dem Blickwinkel der Christologie und Pneumatologie betrachten.

Christologisch-pneumatologische Soteriologie

Die Ostkirchen kennen keine scharfe Abgrenzung der Christologie von der Soteriologie. Die christologischen Ideen würden dann nämlich zu unsinnigen Spekulationen, denn sie müssen sich immer gleichzeitig an der Heilsbotschaft ausrichten. Die ganze Dogmengeschichte war schon von Anfang an von der Hauptidee über die Menschwerdung des als das Heil verstandenen Wortes durchdrungen¹⁵. Das Geheimnis Christi war immer auch das Geheimnis der heilenden Person Christi, der Person des Heilands. Die christologischen Streitigkeiten in der Frühkirche betrafen hauptsächlich die Heilsbotschaft. Die christologische Lehre wurde in der soteriologischen Perspektive ausgedrückt¹⁶.

Anfangs existierten zwei verschiedene Begriffe des Heils, die von zwei anthropologischen Konzeptionen abhängig waren. Die erste Konzeption war die von G. Florovsky benannte Bewegung des „anthropologischen Minimalismus“. Der Vertreter dieser Richtung war Apolinarius von Laodizea, der lehrte, daß die menschliche Vernunft so verdorben und sündhaft sei, daß sie nicht gesund gemacht (*atherápeutón esti*) und geheilt werden könne. Dieses Verständnis der menschlichen Natur hat sehr stark die soteriologischen Ansichten von Apolinarius beeinflußt. Seiner Meinung nach war Christus das Logos das nur die äußerlichen Eigenschaften der menschlichen Natur angenommen hat. Man muß hier betonen daß diese Denkweise einen rein soteriologischen Charakter besaß. Der „anthropologische Minimalismus“, der sich in einer pessimistischen Einschätzung der menschlichen Natur ausdrückte (insbesondere des menschlichen *nous*), führte unabwendbar zu einer maximalistischen Akzentuierung des göttlichen Elements in Christus. Der Apolarismus basierte im

¹⁵ Vgl. G. Florovsky, *The Lamb of God*, „Scottish Journal of Theology“ 4:1951, S. 13–28.

¹⁶ Vgl. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, [in:] W. Granat, E. Kopeć, *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, S. 421.

Grunde genommen auf einer falsch verstandenen Anthropologie. Kein Wunder, daß diese Strömung eine fehlerhafte Lehre über den Gott-Menschen hervorgebracht hatte. Sie war die Negation der menschlichen Vernunft, eine Form der Angst vor dem Denken. Die Ablehnung des Apolinarismus durch die Kirche bedeutete gleichzeitig die Rechtfertigung der Vernunft und der Gedanken in dem Sinne, daß sie zu einer Verwandlung fähig waren, und daß sie gesund gemacht und erneuert werden konnten und sollten¹⁷. Die zweite Konzeption kam in dem „anthropologischen Maximalismus“ der antiochischen Schule zum Vorschein, die sich den Ansichten von Apolinarius widersetzte. Laut dieser Denkrichtung wurde der Mensch nicht nur durch die Sünde verdorben, sondern hat auch den Wegweiser verloren, der nur der andere Mensch sein kann. Der „anthropologische Maximalismus“ führte so zur Minimalisierung des göttlichen Elements in Christus¹⁸.

Im Licht der gegenwärtigen orthodoxen Theologie war die neochalcedonische oder nealexandrinische Theologie, die am II. chalcedonischen Konzil (553) als ein Kriterium der Orthodoxie angenommen wurde, kein Zugeständnis zugunsten des Monophysitismus, sondern ein Ausdruck des Grundstrebens der Kirche nach der Aufbewahrung der soteriologischen Idee der Vergöttlichung (*theosis*) des Menschen. Die Vergöttlichung ist das eigentliche Ziel der Menschwerdung und des ganzen Geheimnisses Christi. Nach der weitverbreiteten Formel von Athanasius (†373): Jesus Christus „wurde Mensch, damit wir vergöttlicht wurden. Er offenbarte sich im Leibe, damit wir zur Erkenntnis des unsichtbaren Vaters gelangten; er ließ sich den Frevelmut seitens der Menschen gefallen, damit wir die Unsterblichkeit erben“¹⁹. Die Menschlichkeit des fleischgewordenen Wortes war vom ersten Moment an von der Gloria der unsichtbaren Gottheit durchdrungen. Die Inkarnation war bereits eine potenzielle Läuterung, Erneuerung und Verherrlichung der gefallen menschlichen Natur²⁰. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes enthält also – wie das ostkirchliche Denken unterstreicht – diese wichtigsten Heilsgeschenke: Wiederherstellung, Heilung und Erhebung des Menschen. So wurde in der Person Jesu Christi das völlige Gottes Abbild im Menschen erneuert. Diese Wiederherstellung des Menschen bedeutet eine fundamentale Heilung des Menschen von den Wunden des Sündenfalls. In

¹⁷ Vgl. G. Florovsky, *Creation and Redemption*, Belmont, Mass. 1976, S. 31.

¹⁸ Vgl. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 422.

¹⁹ Vgl. Athanasius, *De incarnatione* 54, PG 25, 192: αὐτὸς γὰρ ἑναθρόπισεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιεθῶμεν.

²⁰ Vgl. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, S. 34–35, 155–156; vgl. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 422–423.

diesem Sinne bezeichnet die Orthodoxie Jesus oft als Arzt²¹. Dank der angenommenen menschlichen Natur konnte der Sohn Gottes wahrhaftig leiblich leiden und sterben und schließlich auferweckt werden. Die ostkirchlichen Theologen sind der Meinung, daß diese Behauptung eine besondere Rolle für das soteriologische Denken spielt. Die Formel „der Sohn Gottes starb im Leib“ bringt besser als alle anderen sowohl den Gedanken von der unendlichen Liebe Gottes zum Menschen zum Ausdruck wie auch den Appropriationsrealismus und die vollständige Aufnahme des gefallenen und dem Tode ausgesetzten Menschseins durch das Wort Gottes, und dadurch das Heilsgeheimnis. Aus diesen Gründen ist ostkirchliche Christologie gleichzeitig Soteriologie. Dies ist ein Ergebnis der bewußten Anknüpfung an die Hauptorientierung der frühchristlichen Christologie²².

Die orthodoxe Theologie entwickelte nicht die im westlichen Christentum weitverbreitete Theorie von Verdienst und Wiedergutmachung. In dieser Theorie verbindet sich die paulinische Rechtfertigungslehre mit den Gedanken von der Vertretung und der Solidarität Christi mit der Menschheit; schließlich vermittelt sie einen weiteren Kontext des Sieges über den Tod und der Heiligung des Menschen. Die freiwillige Annahme der menschlichen Sterblichkeit durch den Sohn Gottes wird für den Erniedrigungsakt (katabasis) verstanden, kraft dessen er die ganze Menschheit mit sich vereint und vergöttlicht hat. Erst im 16. und 17. Jahrhundert, in der Zeit der weitgehenden Anfälligkeit für westliche Einflüsse, nahmen viele orthodoxe Theologen die Doktrin von Anselm von Canterbury über die stellvertretende Wiedergutmachung durch den Kreuztod Christi auf. Dies geschah hauptsächlich im Rahmen der latinisierenden Theologie, besonders unter dem Einfluß der Ansichten von Piotr Mohyla und den anderen Vertretern der Krakauer Akademie. Manche Verfasser der Lehrbücher für dogmatische Theologie, sowohl russische als auch griechische, übernahmen den Begriff der Wiedergutmachung. Allerdings haben orthodoxe Theologen schon seit langem eine kritische Einstellung zu diesem Begriff. Laut ihrer Meinung ist die Lehre von der Wiedergutmachung zu juristisch, zu formal und zu anthropomorph²³. Diese kritische Einstellung wurde von Vertretern der sog.

²¹ Vgl. G. Kraus, *Gnadenlehre – Das Heil als Gnade*, [in:] W. Beinert, *Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 3, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, S. 202.

²² Vgl. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 423.

²³ Es handelt sich vor allem um die Stellungnahme solcher russisch-orthodoxen Theologen wie: Metropolit Filaret (Drozdow), A. S. Chomiakow, M. M. Tarejew, P. J. Swietlow, Patriarch Sergiusz (Stragorodski), Metropolit Anton (Chrapowicki), W. I. Niesmielow, N. S. Arseniew, N. N. Glubokowski, S. Bulgakow, G. Florovsky; vgl. A. Salajka, *Nauka wschodnich odluczonych teologu zvlaste ruskich o Kristowe wykopueni*, Praha 1936; W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 424.

Wiedergeburt der orthodoxen theologischen Idee gefördert, die die Rückkehr zu den Schriften der ostkirchlichen Väter und die Befreiung von westlichen Einflüssen predigten. Solch einen Standpunkt vertritt die Mehrheit der modernen orthodoxen Theologen. Sie behaupten, daß das Heilswerk Christi vor allem das Geheimnis (*mysterion*) der Liebe Gottes sei. Das Heilswerk an sich schließt jegliche Versuche der Spekulationen bezüglich der Weise aus, in der es vollzogen ist. Die orthodoxe Kirche hält jene theologischen Spekulationen für unsinnig und unnötig, weil sie über den Inhalt der jüdischchristlichen Offenbarung hinausgehen²⁴.

Nach ostkirchlicher Theologie ist das Heilswirken des Sohnes und des Geistes auf engste miteinander verbunden. Darum werden die Gaben des Sohnes, Gotteskindschaft und die Vergöttlichung des Menschen, durch den Geist vermittelt. Konkret wirkt dann der Geist die gnadenhafte Teilnahme aller am Sohn Gottes: „Am Sohn selbst schreibt Athanasius – nimmt alles Anteil gemäß der von ihm stammenden Gnade des Geistes“²⁵. Der Geist Gottes sorgt für die Verwirklichung der Gotteskindschaft. Er schenkt die seinsmäßige Gnade der Gotteskindschaft. Prinzipiell schenkt der Paraklet die Einwohnung Gottes im Menschen und die lebendige Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Dadurch, daß der Geist Gottes in den Gläubenden weilt, sind sie in Gott und Gott ist in ihnen: „Wir sind also wegen der uns gewährten Gnade des Geistes in ihm und er ist in uns“²⁶. Konkret schenkt die dritte Person der Dreifaltigkeit den Gläubenden innere Heiligung²⁷.

Das Heil bedeutet eine tiefgreifende Verwandlung des Daseins des Sünders. Dieser Übergang darf nicht nur auf die Versöhnung und die Vergebung der Sünden allein eingeschränkt betrachtet werden. Er ist als eine ontische Erneuerung der menschlichen Natur, als ihre Heilung zu verstehen. Er bringt mit sich eine Aufgeschlossenheit des Menschen für ein Leben in Gott. In der soteriologischen Überlieferung der Ostkirche liegt der Akzent immer auf der Befreiung vom Bösen durch Heilung, durch sakramentale Wiedergeburt und Vergöttlichung. Die Konzeption der Erlösung in der Orthodoxie drückt sich am vollkommensten in der Kategorie der Vergöttlichung aus. Im Bewußtsein der Ostkirche ist die Überzeugung tief verwurzelt, daß das ganze Leben Christi eine erlösende und vergöttlichende Kraft besitzt. Jährlich am ersten Fastenssonntag verkünden orthodoxe Christen in ihrer Liturgie, daß Christus „uns mit sich in Mysterium der Heilsökonomie versöhnt hat, und durch sich und in sich versöhnte er

²⁴ Vgl. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 424.

²⁵ Athanasius, *De incarnatione*, 1, 16.

²⁶ Ebd. 3, 24.

²⁷ Vgl. G. Kraus, *Gnadenlehre – Das Heil als Gnade...*, S. 200–201.

uns auch mit Gott Vater und mit dem allerheiligsten und Leben schenkenden Geist²⁸.

In der christologisch-pneumatologischen Soteriologie der Ostkirche dominiert der Gedanke, daß Christus dazu gekommen ist, um das Böse und den Tod zu vernichten und den Menschen nach seinem Ebenbild zu erneuern. Er vollbrachte dieses Werk durch sein Kreuz und seine Auferstehung. Der Begriff des Heils hat infolgedessen einen österlichen Charakter; es ist eine Belebung, eine Befreiung von Sünde und Tod, d.h. vom Ringen mit sich selbst und vom endgültigen Kampf mit dem Tod. Der durch den Tod besiegte Tod und das Leben als Endziel der Erlösung und des Heils – das sind zwei Hauptmotive aller soteriologischen Reflexionen in der orthodoxen Theologie. Die Betonung liegt hier auf dem endgültigen Sieg des Lebens. Vom Augenblick der Menschwerdung an geht alles auf die Auferstehung zu. Vorrangig sind in der ostkirchlichen Erlösungsauffassung die ontischen und endgültigen Dimensionen der menschlichen Existenz, ihre Verwandlung und Erneuerung in eschatologischer Hinsicht. Diese theologische Sichtweise macht den positiven Inhalt des Heiles deutlich²⁹.

Die negativen Dimensionen nicht verschweigend, stellt man das Heil als Verwandlung zu einer immer größeren Übereinstimmung des Menschen mit dem Bild Gottes und als zu ihrer Fülle wachsende Teilhabe am öttlichen Leben dar. Orthodoxe Theologen vertreten die Meinung, daß man jedoch manchmal andere Begriffe als nur rein wissenschaftlich-historische Kategorien verwenden sollte, um solch einen Reichtum an Dimensionen des Geheimnisses Christi zum Ausdruck zu bringen. Deshalb benutzen sie auch die Sprache des Symbols, des Bildes des Gedichtes und die der liturgischen und sakramentalen Akten³⁰.

Das Wirken der vergöttlichenden Gnade im Menschen

Die ostkirchliche Gnadenauffassung, wie sie bei Irenäus und Origenes grundgelegt wurde, hat bei Athanasius im 4. Jahrhundert neue, prägende Schwerpunkte erhalten und dank seiner Leistung bleibende Grundakzente bekommen, die künftig kaum wesentliche Änderungen erfahren werden. Vor allem arbeitete Athanasius – im Streit mit den Arianern über das wahre Gottsein Jesu Christi – die Unterscheidung zwischen der Natur und Gnade aus. Nach Athana-

²⁸ Vgl. Meyendorff, *The Byzantine Theology...*, S. 41.

²⁹ Vgl. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, S. 54–55, 57–58; G. Florovsky, *Creation and Redemption...*, S. 109; W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa...*, S. 425.

³⁰ Vgl. ebd., S. 425.

sus erwiesen sich noch die Ansätze der drei großen Kappadokier Basilios (†379), Gregor von Nazianz (†390) und Gregor von Nyssa (†394) als bedeutend für das Gnadenverständnis. Der Beitrag von Athanasius wurde auch von bekannten mittelalterlichen Theologen der Ostkirche übernommen, wie etwa von Maximus Confessor (†662), Johannes von Damaskus (†749), Symeon dem Neuen Theologen (†1022) und Gregorios Palamas (†1359). Bei einzelnen Theologen traten jeweils Schwerpunkte und Sondergedanken auf, aber sie bewegten sich auf der gleichen Grundlinie. Es gibt zwar keine systematische Gnadenlehre in der gesamten ostkirchlichen Theologie, aber es findet sich dort eine Fülle von verstreuten Aussagen über die Gnade, die zu drei Hauptbereichen geordnet werden können: 1. Gnade ist ein trinitarisches, personales Heilshandeln Gottes in der Geschichte; 2. Dieses Wirken Gottes zum Heil der Menschen erfolgt durch den Heiligen Geist konkret in der Kirche, und zwar in der Gnade der Taufe und Sündenvergebung sowie in den Gnadengaben der Charismen (*charismata*); 3. Zwischen dem Gnadenhandeln Gottes und dem Tun des Menschen herrscht ein kooperatives Miteinander (*synergeia*)³¹.

Die Analyse des Zusammenwirkens der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit konzentriert sich nicht auf den Begriff „Gerechtigkeit“, wie es bei der lutheranischen Rechtfertigungslehre der Fall ist, sondern auf Schlüsselwörter wie „Gotteserkenntnis“ und „Unsterblichkeit“. Gott schuf die Menschen nach seinem Bild (*eikon*) „und teilte ihnen von der Kraft seines eigenen Logos mit, damit sie gleichsam – wir lesen bei Athanasius – einen Schatten vom Logos hätten und in dieser Vernunft selig bleiben könnten“³².

Die Gotteserkenntnis folgt also aus der Teilhabe am Logos Gottes und macht den Menschen von Natur aus unsterblich. Da sich aber der sündige Mensch von Gott abkehrt, verliert er mit der Gotteserkenntnis auch die Unsterblichkeit. Weil er sich nämlich den Geschöpfen zuwendet, die aus dem Nichts erschaffen und daher vergänglich sind, sinkt er auf die Ebene der allgemeinen geschöpflichen Vergänglichkeit ab und verfällt dem Tod³³.

Die Erkenntnis Gottes als Anteil am göttlichen Leben geschieht durch das Wirken der göttlichen Energien, die nach dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi zur Verfügung stehen und durch den Heiligen Geist erteilt werden. Bezüglich des Erkennens Gottes – wie „Moskauer Erklärung“ belehrt – unterscheidet die orthodoxe Kirche deutlich zwischen dem göttlichen Wesen, das für immer jenseits menschlichen Verstehens und Erkenntnis bleibt, und den göttlichen

³¹ Vgl. G. Kraus, *Gnadenlehre – Das Heil als Gnade...*, S. 201.

³² *De incarnatione*, 3.

³³ Vgl. E. Maurer, *Rechtfertigung (orthodox)*, „Ökumenische Studienhefte“ 8:1998, S. 59–60.

Energien, an denen der Mensch beteiligt ist und dadurch an Gott Anteil hat. Die göttlichen Energien sind Gott selbst in seiner Selbstoffenbarung. Um die Fülle der menschlichen Heiligung und die Art und Weise, wie der Mensch am Leben Gottes Anteil hat, zu beschreiben, benutzt die orthodoxe Kirche den patristischen Begriff „Vergöttlichung durch Gnade“ (*theosis kata charin*)³⁴.

Wir sehen nun, daß der Ausgangspunkt für die Rechtfertigung des Sünders in der ostkirchlichen Soteriologie die Erkenntnis Gottes ist. Der menschgewordene Logos bringt den gefallen Menschen auf einem Umweg – wieder zur rechten Gotteserkenntnis, weil sich Gott nun in der Sphäre der Vergänglichkeit offenbart. Solch eine Offenbarung ist aber kein bloß kognitiver Vorgang, denn die neu erschlossene Gotteserkenntnis verwandelt den Menschen und zieht ihn mehr und mehr in die unvergängliche Wirklichkeit Gottes hinein. Die durch die Menschwerdung erschlossene Gotteserkenntnis gibt dem Menschen eine neue Einstellung des Herzens, verwandelt also die innerste Bestimmtheit, die Affekte. Im Bereich der Gnadenwirkung kommt es nun zur Vergöttlichung des Menschen. Der Ausgangspunkt für diese ontische Verwandlung ist die Wiedergeburt in der Taufe³⁵.

Die orthodoxe Theologie legt einen starken Akzent auf die pneumatologische Dimension der Gnade. Demnach nimmt der Heilige Geist in den Herzen der Getauften Wohnung und dank dieser Einwohnung werden sie zu Tempeln des dreieinigen Gottes. Mit anderen Worten: die innere Gegenwart des Heiligen Geistes gibt dem Getauften aufs Neue Anteil an der Gotteskindschaft und bewirkt eine grundlegende Heiligung. Damit kommt es zu einer Gottähnlichkeit (*homoiosis theo*) oder zu einer Vergöttlichung (*theosis*) des Menschen. Beim Begriff der Vergöttlichung wird jedoch ausdrücklich differenziert, daß damit keineswegs eine Vergottung oder eine Gleichheit mit dem unendlichen Gott gemeint ist, sondern nur eine endliche Teilhabe des Menschen am Leben Gottes³⁶.

Aus unverdienter und ungeschuldeter Menschenfreundlichkeit schenkt Gott seine Gnade ohne jegliche menschliche Vorleistung; der Mensch kann auf das Angebot der Gnade Gottes frei mit Annahme oder Ablehnung antworten. Das Heilsgeschehen als Vergöttlichung ereignet sich für den Einzelnen im Zusammenwirken (*synergeia*) von menschlicher Mühe und göttlichen Gnadenbeistand. In diesem Zusammenhang meldet sich die für die ostkirchliche Theologie sehr charakteristische Betonung der Wahlfreiheit des Menschen als unverlierbare Schöpfungsgnade zu Wort³⁷.

³⁴ Vgl. H. Meyer u.a. (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982)*, Bd. 1, Paderborn–Frankfurt a. Main 1991, S. 81.

³⁵ Vgl. E. Maurer, *Rechtfertigung (orthodox)...*, S. 61.

³⁶ Vgl. G. Kraus, *Gnadenlehre – Das Heil als Gnade...*, S. 202.

³⁷ Vgl. ebd., S. 203.

Für die Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre Luthers, die dem Menschen den freien Willen absagte, ist hier zu beachten, daß der Mensch grundsätzlich immer die Freiheit hat, sich für das Gute oder für das Böse auch noch nach dem Sündenfall zu entscheiden. Allerdings ist seit der Sünde Adams die Kraft des Menschen zum Durchführen des Guten geschwächt. Unter der Voraussetzung der immer bestehenden Wahlfreiheit der Menschen nimmt die Orthodoxie für das individuelle Heilsgeschehen ein Zusammenwirken (*synergeia*) von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit an. So sehr das Wollen des Guten grundsätzlich ein Geschenk der Gnade Gottes ist, so sehr kommt es beim Heil des einzelnen Menschen auf sein eigenes Bemühen an. Dementsprechend muß der einzelne Mensch nach einem würdigen Leben streben, damit er die Gnade der Taufe empfangen kann. Das ostkirchliche Denken unterstreicht im Heilsvollzug eine gewisse Proportionalität. Die Erlangung des Heils liegt sowohl am Wirken Gottes als auch am Wirken des Menschen. Je mehr der Mensch sich auf die Gnade Gottes einläßt und je mehr er sich anstrengt, desto mehr Gnade erhält er. Im Unterschied zu dieser weitverbreiteten Annahme eines Gleichgewichts von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit tritt manchmal die Ansicht eines göttlichen Übergewichts auf. Die menschliche Mühe bewirkt viel, aber die Gnade Gottes bewirkt das Meiste beim Heilsvollzug. In jedem Fall handelt es sich nicht – wie die westliche, besonders die reformatorische Sicht zuweilen negativ klassifiziert – um einen additiven Synergismus, wo göttliches und menschliches Wirken gleichwertig addiert werden. Vielmehr geht es um eine Kooperation im Heilsgeschehen, wo der Vorrang der Gnade Gottes und die gottgeschenkte Würde der Freiheit des Menschen gewahrt werden³⁸.

Im täglichen Leben der Getauften wirkt die Gnade des Heiligen Geistes, die in der altchristlichen Tradition in ontischen Kategorien, nicht wie bei den Reformatoren vorwiegend relational ausgedrückt wurde, als begleitende Kraft und Hilfe, die die menschliche Existenz umwandelt.

Praktisch gesehen wird der Prozess der Vergöttlichung erst dann richtig verstanden, wenn darin noch die große Rolle der Askese berücksichtigt wird. Es ist klar, daß die Verwandlung des Willens – die nach orthodoxer Auffassung nicht von der physischen Existenz abzutrennen ist – in der Kontrolle körperlicher und seelischer Begierden ihren Ausdruck finden muß, wobei diese Notwendigkeit nicht als Imperativ, sondern eher als eine logische Selbstverständlichkeit gesehen wird. Der von Gottesliebe durchdrungenen Person wird es leichtfallen, den Versuchungen zu widerstehen. Allerdings kann dabei keine

³⁸ Vgl. ebd., S. 204.

Vollkommenheit erreicht werden, denn jedes Werk ist als endliche Antwort auf die unendliche Liebe Gottes überbietbar³⁹.

Pointiert könnten wir sagen: der sehr pneumatisch orientierten Soteriologie ist es in den Ostkirchen gelungen, einen juridischen und rechtlichen Charakter des Heilgeschehens zu vermeiden. Daher braucht man sich nicht zu wundern, daß sie von Vergöttlichung anstatt von Rechtfertigung spricht. Dagegen wird der Begriff „der Heilige Geist“ in der kürzlich unterzeichneten lutheranisch-katholischen *Gemeinsamen Erklärung* leider nur dreizehnmal Mal erwähnt. Infolge der unzureichenden Akzentuierung der Rolle des Heiligen Geistes in der Rechtfertigung kann in dieser *Erklärung* auch ein anderer Mangel vermerkt werden: es fehlt dort eine Beschreibung der im Menschen geschehenen inneren pneumathologischen Auswirkungen des Rechtfertigungsaktes⁴⁰. In der katholischen Theologie Westeuropas und insbesondere im reformatorischen Denken haben sich polemische und unnötige Erörterungen zu stark auf den Menschen konzentriert. Dadurch ist der theologische Gedanke schnell an seine Grenzen gestoßen und in eine selbstverschuldete Begrenzung geraten, weil der Mensch doch kein unendliches Wesen ist. Er ist nur für die Unendlichkeit geöffnet, aber er selbst unterliegt vielen verschiedenen Einschränkungen.

Diese Stellungnahme hat also verursacht, daß die Theologie des Heilswerkes irgendwie an ihrer anziehenden Kraft und ihrem Glanz verloren hat. Jene zu oft unbegründet kritische Analyse der Heilsbotschaft der Liebe Gottes in den juristischen Kategorien sagt dem heutigen Menschen wenig. Es scheint also, es wäre besser über die Mysterien der personalen Begegnung zwischen dem sich im Heiligen Geist mitteilenden Jesus Christus und dem Menschen zu sprechen. Dann würde im Menschen anstelle von Skeptizismus gegenüber dem Angebot Gottes Freude für die Menschenfreundlichkeit Gottes geboren und anstelle von Kritik würde Begeisterung für die von Gott geschenkte Möglichkeit des anderen geistigen Lebens erblühen.

³⁹ Vgl. E. Maurer, *Rechtfertigung (orthodox)...*, S. 66–67.

⁴⁰ Vgl. A. A. Napiórkowski, *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia*, [in:] Z. Kijas (Hrsg.), *Niech zstąpi Duch Twój!*, Tarnów 1999, S. 100–102.

BYCIE USPRAWIEDLIWIONYM W SOTERIOLOGII KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

Streszczenie

Ludzkie pytanie o zbawienie jest centralnym pytaniem wszystkich religii. W chrześcijańskim rozumieniu staje się ono jednak czymś więcej, ponieważ oznacza włączenie człowieka w życie Boże, gdzie stworzenie otrzymuje udział w nieprzemijającej boskiej pełni życia. Jednakże różne chrześcijańskie tradycje inaczej postrzegają ten akt zbawczy. Luteranie, gdy mówią o zbawieniu, wskazują na usprawiedliwienie przez wiarę, dla rzymskich katolików usprawiedliwienie to łaska, która jest im podarowana w sakramentach, a prawosławni wierni z tęsknotą wyglądają za przeobóstwieniem (*theosis*).

Aktualny dialog ekumeniczny na temat nauki o usprawiedliwieniu, skoncentrowany przede wszystkim na rozmowach między luteranami i katolikami, może z pewnością doznać ubogacenia, jeśli poszerzony zostanie o stanowisko Kościoła Wschodniego. Pawosławna nauka o zbawieniu mówi o procesie, który osobę ludzką coraz bardziej wciąga w boską rzeczywistość. Proces ten określa ona jako przeobóstwienie (*theosis kata charin*), dokonujące się pod wpływem uzdrawiającej łaski, która jest zbawczym działaniem trójjedynego Boga. To działanie Chrystusowej łaski, powodującej ontyczną zmianę grzesznika, sprawia w Kościele Duch Święty poprzez łaskę chrztu i odpuszczenie grzechów lub w charyzmatycznych uzdolnieniach (*charismata*). Pomiędzy działaniem Bożej łaski a czynem człowieka panuje kooperatywne współdziałanie (*synergeia*).

Soteriologia Kościoła Wschodniego, mówiąc o przeobóstwieniu – dzięki mocnym akcentom pneumatologicznym – nie popadła w prawny i jurydyczny charakter wydarzenia zbawczego, co niestety dotknęło protestanckie i po części katolickie rozumienie usprawiedliwienia. Ponadto zaakcentowanie roli Ducha Świętego pozwoliło jej bardziej dostrzec wewnętrzny wymiar usprawiedliwienia (uświęcenie).