

Gott und Mensch in der Ordnung des Gottmenschen

Zum Jubiläum des Konzils von Chalzedon

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

In seiner Enzyklika „Sempiternus Rex“ vom 8. September 1951 hat Papst Pius XII. zur Erinnerung an jenes Konzil aufgerufen, das die christliche Ökumene vom 8. Oktober bis zum 1. November 451 in Chalzedon am Bosphorus, gegenüber von Konstantinopel, feierte. Diese Erinnerung ist nicht nur Sache eines Jubiläums. Sie wird vielmehr sehr drängend durch die besondere Aktualität seiner Definition für das geistige Ringen unserer Zeit.

Bei dem damaligen Konzil ging es nicht darum, neue Glaubenslehren aufzustellen, sondern altes Glaubensgut gegen Unklarheit und Extremismus von beiden Seiten auf dem der Wahrheit eigenen „Weg der Mitte“ festzulegen, wie ein Theologe des fünften Jahrhunderts (Theodor von Raithu) gesagt hat. Was längst geglaubt wurde, fand seine eindeutige, auch begriffliche Formulierung.

Die Definition von Chalzedon ist für uns bedeutsam durch die doppelte Aussage, die in ihr enthalten ist. Das ist einmal die chalzedonische Aussage über Gott und zweitens die Aussage über den Menschen.

I.

Es ging in Chalzedon bekanntlich um die Klärung des Wesens Christi. Gegen Eutyches, der erklärt hatte, es gebe in Christus nur eine Natur, und gegen Nestorius, nach dem in Christus zwei Naturen, aber auch zwei Personen zu einer nur moralischen Einigung verbunden seien, definierte das Konzil in feierlichen Worten Folgendes:

„Den heiligen Vätern folgend, lehren wir alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei, vollkommen der Gottheit nach und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe. Der eine und derselbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, in allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen. Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Eingeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen durch die Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit beider Naturen bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben eingeborenen Sohn, das gött-

liche Wort, den Herrn Jesus Christus, wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat.“

Man könnte vielleicht sagen, daß es hier gar nicht eigentlich um das Gottesbild ging. Zwar wird Christi wahre Gottesnatur betont, aber das ist nur eine Aufnahme und Wiederholung der Definition des Konzils von Nizäa, das mit dem klassischen Begriff des *ὁμοούσιος* die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater festgestellt hatte. Das Konzil von Chalzedon hatte darüber hinaus die Unversehrtheit der Menschennatur Christi zu retten: Der klare Glaube, daß Christus wahrer Gott sei, konnte es schwer glaublich erscheinen lassen, daß daneben in dem einen Christus eine unversehrte Menschennatur Platz behalten könnte. Der Monophysitismus hatte dieses Problem durch die Vermischung beider Naturen (was natürlich auf Kosten der Menschennatur gehen mußte), der Nestorianismus durch Trennung und Zerreißung des einen Christus zu lösen versucht. Die Definition von Chalzedon steht daher vor allem im Dienst der Rettung der Menschennatur in Christus.

Nun zeigen uns aber gerade die anthropologischen Aussagen unserer Zeit deutlich genug, daß immer schon Aussage über den Menschen zugleich Aussage über Gott ist. In zugespitzter Weise muß das dort der Fall sein, wo Gott und Mensch in dem einen Gottmenschen geeint sind. Das Konzil brauchte gar nicht viel Ausdrückliches über Gott und sein Wesen zu sagen — tatsächlich hat es ja auch nur definiert, daß Christus dem Vatergott wesensgleich sei, über das Wesen Gottes selbst hat es nichts gesagt. Und doch leuchtet in seiner Definition das Gottesbild der Offenbarung auf. Eben dadurch, daß von der unvermischten und unversehrten Menschennatur Christi gesprochen wird, der zugleich dem Vater wesensgleich ist, wird uns Gott selbst in bedeutsamster Weise verkündet.

Der Hebräerbrief sagt an seinem Anfang zur Deutung Christi einige bedeutsame Worte: „Auf vielfache und mannigfache Weise hat Gott vor Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen. In dieser Endzeit hat er durch seinen Sohn zu uns gesprochen.“ Gott, der zwar als absoluter, unendlicher Geist ungreifbar und ungegenständlich für uns Menschen ist, ist immer schon — „auf mannigfache und vielfache Weise“ — der „sprechende“ Gott. Er, der die Welt und in ihr den Menschen als sein personales Gegenüber schuf, ist nicht eine unpersonale, neutrale Macht als „Gottheit“ oder „Göttliches“. Immer ergeht dieses Gottes Anruf an den Menschen, immer schon tritt er aus seiner absoluten Geistigkeit heraus und macht sich dem Menschen gegenständlich. Das ist eine Kenosis, ein Sich-Entleeren dieses Gottes. Denn das Wort, das der Menscheng Geist fassen kann, kündet immer nur unvollkommen und bruchstückartig von dem unendlichen Gott.

Dieses Wort nun, in dem Gott von sich selbst Kunde gab, hat „vielfache und mannigfache“ Gestalt. Es ist im auserwählten Volk des Alten Bundes das Kündewort der Propheten. Es ist aber auch die geistige Einsicht der

Philosophen, die wenigstens in Ahnungen bis zu den Vorhöfen des göttlichen Wesens vorgedrungen sind. Aber das alles ist doch so, daß es Sprechen von einem Gott, Hinweisen auf einen Gott ist, der selbst weit jenseits solcher Worte liegt. Prophetische Kündeworte, philosophische Gotteserkenntnis weisen immer über sich selbst hinaus. Es ist nur Botendienst. Da liegt auch seine Grenze und Gefahr: Daß man den Boten für den Herrn, das Kündewort für die Anrede des göttlichen Partners selbst hält. Die Gefahr aber auch, daß man das Wort des Boten in Zweifel zieht, weil es Menschenwort ist; und daß man über dem Zweifel die Zuversicht verliert, Gott wirklich begegnen zu können. Daß man aus dem Botenwort über Gott wegstreicht, was man nicht hören möchte, und hinzudenkt, was der menschlichen Art mehr zu schmeicheln vermag. Das heißt: Gott entschwindet in eine unsichtbare, rein geistige und damit unverbindliche Ferne. Der Mensch bleibt zurück in einer Selbständigkeit, die Verlassenheit und Verzweiflung oder auch titanenhafte Selbstvergottung werden kann.

Der Mensch ist zwar als Bild Gottes geschaffen. Aber dieses Bild ist nicht Gleichbild, sondern Abbild mit all dem Unterschied, der das Urbild vom Abbild scheidet. Der Mensch trägt sein geistiges Gottesbild in weltverbundener Leiblichkeit. Und nur was ihm leiblich begegnet, ist ihm wirklich. „Wirklich“ hier genommen im eigentlichsten Klang dieses Wortes: Wirkend. Der Geist, auch Gott selbst, mag das Realste sein, was es gibt. Im Menschen wirkend, so daß er als freier Mensch in Tat gesetzt wird, wird er nur, wenn er dem Menschen verleibt, gegenständlich wird. Das kann er tun in der Gestalt eines ihn repräsentierenden Menschen wie dem Propheten; er kann es tun in der aus der kosmisch-geistigen Welt gewonnenen Einsicht des Philosophen. Aber das alles ist noch nicht unmittelbar der gegenständlich gewordene Gott. In der Gestalt und Autorität des menschlichen Stellvertreters ist der Abglanz Gottes so gering, in der Einsicht des Philosophen fehlt am wahren Bild Gottes so viel, daß Gott dem Menschen unglaublich wird und doch wieder ins Ungegenständliche entschwindet.

In jener Endzeit, von der die Hebräerbriefstelle spricht, ist uns Gott unmittelbar gegenständlich geworden. Ohne aufzuhören, Gott zu sein, ist er selbst unmittelbar Mensch. Und zwar nicht im doketisch verstandenen Scheinmenschentum einer bloßen Vision oder Vorstellung, sondern in einer Menschennatur, die Gottes Menschennatur ist. In Christus wird nun unmittelbar Gott gesehen. Mit Christus umgehend, geht der Mensch mit Gott um. Er ist uns Partner geworden, der uns anruft. Das hat Chalzedon, den Glauben der Christenheit in begriffliche Form fassend gesagt: die eine Person des Logos, in den beiden Naturen: Gott und Mensch, dem Vater wesensgleich der Gottheit nach, uns wesensgleich seiner Menschheit nach.

Nun ist Gott nicht mehr „der Gott der Philosophen“, denen es allenfalls gelingt, die unendliche Allmacht eines absolut unendlichen „Ersten Bewegers“ zu erschließen, der unbezweifelbar real und doch nicht eigentlich

„wirklich“ vor uns Menschen ist. Selbst als jener Gott, von dem Paulus vor den Griechen in Athen spricht, „in dem wir leben, uns bewegen und sind“, hätte er nicht die „Wirklichkeit“, die seiner Realität entspricht. Auch ihm, dem rein geistigen und nur geistig zu erfassenden Wesen, würde der Mensch sich so leicht entwinden. So verwirklicht Gott dieses fast Paradoxe: in Gottesgestalt seiend, nimmt er die Gestalt des Knechtes (Phil 2, 6—7) an. Diese Menschennatur ist ontologisch weniger an Realität als die unendliche Geistigkeit seiner Gottesnatur. Und doch ist er dadurch für uns Menschen „wirklicher“ geworden. Uns gegenständlich, leiblich gegenüberstehend, wirkt er auf uns und in uns, gerade insofern wir Menschen sind, mehr. Er ist mehr Wort an uns geworden, als er es wäre, wenn er in seiner eigenen Gottesgestalt geblieben wäre. Denn seine Knechtsgestalt in wahrer Menschennatur greift mehr nach uns, weil wir sie mehr greifen können; und sie läßt uns zugleich die zu unserem Menschentum gehörende Freiheit eigener Entscheidung, da wir die Menschengestalt gläubig durchdringen müssen, um in ihr zur Gottbegegnung zu kommen.

Hier leuchtet sofort die Aktualität der Definition von Chalzedon für unsere Zeit auf, jene Zeit, die im Alltäglich-Praktischen sowohl wie im Geistig-Grundsätzlichen, ja Theologischen davon gezeichnet ist, daß sie die Synthese von Chalzedon, die die Synthese der offenbarten Wahrheit ist, verloren hat. Wenn sie Gott sagt, meint sie ein neutrales, außerhalb jeder weltlichen Zuständigkeit vorgestelltes „höchstes Wesen“ von der Unverbindlichkeit abstrakt-philosophischer Wahrheiten. Wenn sie Jesus sagt, meint sie einen Menschen, der in besonderer Weise Mensch gewesen sein mag, den aber dann eine das urchristliche Kerygma umformende hellenistische Geistigkeit vergottet habe, angeblich nicht, weil sie glaubte: Jesus ist Gott, sondern weil sie sich in Jesus in besonderer Weise an Gott erinnert fühlte, weil in und durch Jesus Gott für uns Menschen wirkt. Nicht weil Jesus Gott ist, kann er mir helfen, sondern weil Jesus mir hilft, deshalb wird er Gott genannt (obwohl er es eigentlich nicht ist), so hat Rudolf Bultmann jüngst wieder diese verhängnisvolle Auflösung des Gottmenschentums Christi und damit des christologischen Glaubens selbst formuliert. Wir hatten gehofft, der protestantische Ökumenische Rat der Kirchen habe in Amsterdam die objektiv-klare, weil Gottes Offenbarung aussprechende Mindestnorm für das Recht, sich einen Christen zu nennen, eindeutig verstanden, wenn er damals sagte: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als unseren Gott und Heiland bekennen.“ Und wir hoffen das auch weiter, wenn auch die Theologie der Entmythologisierung sich dieser klaren Sprache entwindet, Jesus zu einem bloßen Menschen macht — in den hinein die hellenistischen Teile des Neuen Testaments Gott den Herrn objektiviert, „mythologisiert“ hätten — und, ob sie will oder nicht, damit Gott in einen unwirklichen Himmel verweist.

II.

Dieser Gott hat aber, Mensch werdend, unser Menschentum bestätigt. Damit kommen wir zur chalzedonischen Aussage über den Menschen. Das eine dürfte dabei klar sein: Wenn die Definition des Konzils von Chalzedon eine Aussage über den Menschen und seine Bedeutung, seinen Sinn und seinen Wert macht, ist ihre Aktualität für unsere Zeit ohne weiteres gegeben. Denn wir sind ja nun mittlerweile so weit, daß die Auseinandersetzung und das Suchen weithin schon nicht mehr um den Inhalt des Menschenbildes geht. Heute ist es sogar fraglich geworden, ob überhaupt der Mensch von einem vorgegebenen „Bilde“ her bestimmt und auf die Verwirklichung dieses Bildes angelegt ist. Wo die Sinnlosigkeit das Menschendasein erklären soll, muß der Mensch die Frage nach dem Inhalt des Menschenbildes für unerheblich halten. Eine Wahl zwischen diesem oder jenem Menschheits-sinn setzt die Frage als beantwortet voraus, ob des Menschen Dasein überhaupt auf Sinn angelegt ist. Die Kunst unserer Tage scheint, so weit sie sich mit dem Menschen selbst befaßt, diese Frage verneinend beantwortet zu haben, da sie das Bild des Menschen in der Brechung — oder soll man sagen, Zerbrochenheit? — durch das bewegte Wasser in der Seele des Künstlers erscheinen läßt. Und was die Praxis des menschlichen Daseins, die relativierende Auseinanderreißung des Lebens in seine verschiedenen Bereiche; die Unwahrhaftigkeit des Menschen in seinem Alltag gegenüber sich selbst in seiner Religion; die doppelte Gerechtigkeit des Menschen vor sich selbst und vor den anderen — was diese Praxis längst ausübt, das hat der extreme Existentialismus in einem Bekenntnis, das man, wenn es nicht zynisch klänge, fast mutig nennen möchte, programmatisch ausgesprochen. Er hat dabei nicht den Widerspruch gescheut, Sinnlosigkeit, Urbildlosigkeit philosophisch auszudrücken, es dem Menschen zu überlassen, in eigener Setzung die Wesenheit seines Daseins zu machen, und dies dann doch als das Wesen des menschlichen Lebens zu erklären.

Diese Philosophie ist in einem wahr: Sie ist der bewußte Ausdruck für die Ausweglosigkeit des Menschen von heute. In ihr ist die Ratlosigkeit zum System geworden. Und sie heißt Verzweiflung. Ihr kann man nur im Trotz, der dann tragisch sein muß, begegnen; in einer Tat aus Sorge, die ihre Norm und ihr Gebot nicht in einem vorgegebenen Ganzen findet, in das der einzelne mit dem anderen in Gemeinschaft hineingestellt ist; die vielmehr ihre grimmige Kraft im verzweifeltten Aufbegehren nimmt, das in Wahrheit Aufgeschrecktsein durch das Ende im Nichts ist und deshalb keine heilende Kraft haben kann. Oder aber, wenn der Ekel die treibende Kraft ist, wird der Trotz zum Haß aller gegen alle, deren einzige Gemeinsamkeit nur noch die gemeinsame Bindungslosigkeit ist, also das Fehlen jeder Gemeinsamkeit.

Wir wollen nicht übersehen oder leugnen, daß es solche Verzweiflung am Menschentum nicht nur dort gibt, wo man mit einem rein innerweltlichen

Deutungsversuch des Menschen notwendig Schiffbruch leiden mußte. Es gibt auch eine einseitig verstandene Christlichkeit, die aus mancherlei Gründen theoretisch-theologischer oder praktisch-asketischer Art zu einer ähnlichen Verneinung kam, sei es, daß man in der christlichen Lehre von der Erbsünde eine Zerbrechung der Menschennatur sah, sei es, daß man in einseitig verneinend-asketischer Bemühung eine übermächtige natura humana selbst zerbrechen zu müssen glaubte, um die Bindung an Gott neu zu erleben. Mag sein, daß es edle Impulse waren, die zu solchen Lehren und Haltungen geführt haben. Christlich sind sie nicht. Aller Verzweiflung an der Menschennatur nämlich, allem Aufgeben des Suchens nach dem wahren Menschenbild stellt der offenbarende Gott eine zuversichtliche Bejahung gegenüber, die dem menschlichen Defaitismus immer wieder so unglaublich erscheint, daß er es besser wissen will und schlecht macht, was Gott doch bestätigt hat.

Die Aussage über den Menschen nun, die wir all diesem Pessimismus gegenüber in der Definition von Chalzedon enthalten sehen, ist einmal ein bestätigender Hinweis auf den Menschen, den wir dann auch begründet sehen in einer göttlichen Tat am Menschen.

Hilflos gegenüber seiner eigenen Armseligkeit, wohl auch in der ständigen Suche nach einem Alibi, das ihn von eigener Schuld am Versagen freisprechen soll, ist der Mensch immer wieder von seiner Natur abgerückt. Er hat oft — so könnte man, ein Wort des Herrn im Evangelium abwandelnd, sagen — geglaubt, Gott einen Dienst zu erweisen, indem er sein Menschentum verfolgte und schlecht machte. Da jedoch, wo der Mensch das tut, wird er sich von diesem Gott nicht bestätigt sehen. Gibt der Mensch sein Menschentum auf, weil er an ihm verzweifelt; sucht er eine einseitig spiritualistische Gottunmittelbarkeit oder zerbricht er die Norm der natura humana, um in Willkür eine Freiheit zu leben, zu der er sich verurteilt glaubt, dann weist ihn Gott selbst mit unübersehbarem Finger auf sein Menschentum zurück. Denn Gott selbst wurde Mensch, lebt seit dieser Menschwerdung in einer Gottesnatur und zugleich in der Natur des Menschen; und zwar nicht in einer menschlichen Übernatur oder einer besonders zurecht gemachten natura humana, die es sonst nicht mehr gäbe, sondern in einer Menschennatur, deren Menschlichkeit nicht deutlicher bestätigt werden kann als durch das Schriftwort, das im Konzil von Chalzedon zitiert wird: „Uns in allem ähnlich außer der Sünde.“ So wesensgleich, wie er dem Vater der Gottheit nach ist, so wesensgleich ist uns der Sohn der Menschheit nach, definiert das Konzil ausdrücklich. Die frühe Christenheit hat in der Lebendigkeit ihres Glaubens diese Wahrheit in Maria, der Mutter des Herrn, geradezu personal bezeugt gesehen: So wie sie sich an der Tatsache der Jungfrauengeburt Christi aus Maria lebendig bewußt blieb, daß Gott der einzige Vater dieses Sohnes ist, der eben der wesensgleiche Sohn des ewigen Vaters ist, so hielt sie an der wahren Mutterschaft Mariens im Kampf gegen den gnostischen Doketismus der Frühzeit ihren Glauben an die

Menschheit Christi lebendig. „Vor aller Zeit“, so sagt das Konzil von Chalzedon, „wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach; für uns aber und um unseres Heiles willen wurde er aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach geboren.“ Der unendliche Gott, der Mensch wird, hebt die Menschennatur nicht auf — es sei denn, man nehme dieses Wort ganz wörtlich im Sinne des Emporhebens zu einer neuen Würde und einem neuen Sein. In diesem Aufheben verkürzt Gott die Menschennatur in keiner ihrer Eigenschaften und Kräfte. „Niemals“, so die Definition, „wird der Unterschied der Naturen durch die Einheit aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit beider Naturen bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen.“

Wer an die Definition von Chalzedon glaubt, ist also auf die *natura humana* verwiesen. Ihm ist bestätigt, daß es Menschennatur, daß es ein von Gott vorgezeichnetes Menschentum gibt. Es ist uns eindeutig das Recht verweigert, den Dienst an der Humanitas aufzugeben, und wäre es auch um der heiligsten Gottunmittelbarkeit willen. Wir mögen an manchen Orten Gott begegnen: im Glauben an sein Wort, wie es geschrieben ist in der Heiligen Schrift und durch die lebendige Kirche zu uns kommt; im Gebet, das uns Gottes Wirklichkeit spüren läßt; im Kultus, in dem wir Christi heiliges Opfer mitvollziehen — seitdem Gott Mensch geworden ist, ist der eigentlichste Ort unserer Gotthegegnung der Mensch, dessen Natur Gott annahm, um unter uns zu erscheinen. Der erhabenste Dienst vor Gott geschieht in jenem Tempel, zu dem Gott den Menschen gemacht hat. Das erschreckendste Mißverständnis aber ist es, wenn man glaubt, Gott finden und ihm dienen zu können, indem man den Menschen verfallen läßt.

Das Gesagte darf nicht mißverstanden werden. Die Offenbarungslehre von der Menschwerdung des Logos gibt uns nicht das Recht, im beruhigten Besitz einer in sich gültigen *natura humana* auszuruhen. Wenn uns die Menschwerdung des Logos auf unser Menschentum verweist, dann im Sinne einer ernstesten Aufgabe. Sie besteht darin, daß wir das tun, was er tat: Mensch werden. Gewiß, das hat bei uns einen anderen Sinn als bei ihm, der Gott ist und Mensch wurde, indem er Menschennatur annahm. Und doch ist ein je neues Menschwerden auch unsere Aufgabe. Nicht indem wir eine Menschennatur annehmen, die wir noch nicht hätten. Wir haben sie, aber sie muß werden, was sie nach Gottes Gedanken ist. Wir sind Menschen, deren Menschentum stets im Werden ist. Und dieses Werden liegt unter der Last der Erbsündlichkeit, die uns zwar nicht aufhören ließ, Menschen zu sein, deren Folgen uns aber mit der Entwürdigung unseres Menschseins bedrohen, indem wir leben wie Nicht-Menschen. Im Bemühen, selbst Mensch zu werden, beantworten wir das Geheimnis des Gottmenschen.

Das heißt keineswegs einem uneingeschränkten Humanismus das Wort reden. Gewiß, wenn es irgendwo eine göttliche Bestätigung für den Humanismus gibt, dann im Konzil von Chalzedon, in dem dort definierten Grundgeheimnis unserer Erlösung, der Menschwerdung Gottes in Christus. Hier

ist allerdings auch der Humanismus vor seinem Mißverständnis bewahrt. Wenn Humanismus die Rettung und Erfüllung des Humanum bedeutet, dann ist man dort am wenigsten Humanist, wo man das Menschentum aus sich selbst erklärt oder zu einer rein immanenten Würde erhebt. Dann nämlich muß es fragwürdig werden und sich selbst aufgeben. Auf unser Menschentum sind wir verwiesen, weil Gott darin einging. Das tat er in seiner göttlichen Weise in der Menschwerdung. Er tat es aber schon in der Schöpfung, die uns „nach seinem Bild und Gleichnis“ prägte. „Gottes Bild und Gleichnis“ ist die Wesensbestimmung des Menschen, die uns Gottes Offenbarung gibt. Und sie erinnert uns an eines, das alle Wesensbestimmungen philosophischer Art, wenn nicht leugnen, so doch verschweigen: die Polarität des gleichzeitigen Verwiesenseins auf uns selbst und auf Gott. Wenn wir Gottes Bild sind, sind wir auf uns selbst verwiesen; denn ein Bild kann seinen Sinn nicht ausüben, wenn es den Betrachter nicht auf sich zieht. Aber als Bild Gottes ist unser Humanum zugleich relativiert: Es hat seinen Sinn und sein Recht vom göttlichen Urbild her und darauf hin; es weist über sich selbst hinaus. Dieser Charakter unseres Menschentums fand in der Menschwerdung seine Vollendung: In Christus nämlich wurde Menschennatur in einem ungeahnt wörtlichen Sinn Transparent Gottes.

Es ist nicht überflüssig, daß wir uns durch das Geheimnis der Menschwerdung an diese Tatsache erinnern lassen. Unsere Zeit will die Spannung in ein Entweder-Oder auflösen. Und weil alles in ihr auf Entscheidung abgestellt ist, mag selbst der ernste, um Erfüllung seines Lebens ringende Mensch dieser Versuchung anheimfallen: *Entweder* Gott, zu dem man betet, auf den man hofft, den man im jenseitigen Einst erwartet — dann vergißt man den Menschen in sich selbst und den Menschen nebenan, und es gewinnen die Anklagen Recht, die man nicht nur aus dem Munde der Oberflächlichen hört, daß man aufs Jenseits vertröste und den lebendigen Menschen im Diesseits verkommen lasse; und die Forderungen, daß die Tat der Nächstenliebe das einzige Wort sei, das sich als berechtigt ausweise; und die Behauptungen, daß die einzige Überwindung der Angst die Besorgung des Daseins sei — *oder* es bleibt nur der Mensch in dieser Welt, dessen einzige Bindung die ist, die er selbst aus sich heraus setzt. Die Definition von Chalzedon erinnert an die Synthese, die Gott selbst begründet hat: Der Mensch, in dem Gottes Bild aufleuchtet und auf den uns, wenn wir an ihm verzweifeln wollen, Gott selbst verweist, da er Mensch wurde; und Gott, dem wir begegnen, ohne aus dieser Welt mit ihren Menschen hinausgehen zu müssen.

Man glaube nicht, im Geheimnis des Kreuzes sei dieser Verweis auf das Humanum wieder in Frage gestellt oder gar zurückgenommen. Das Kreuzesopfer Christi hat seine schmerzliche Gestalt, weil es Sühne ist für eben jene Auflösung der Spannung im Entweder-Oder, die in der Sünde geschieht: Absolutsetzung des Menschentums, dessen Gottbezogenheit der Mensch geleugnet hatte. Im Leidensopfer wird diese Gottbezogenheit im Um-so-mehr

einer leidenden Liebe vollzogen. Diesen Sinn hat und behält alles Leid in unserem Leben: Es stellt unser Menschentum nicht in Frage, sondern dient seiner Erfüllung. Da wir nämlich in der Gefährdung leben oder ihr anheimgefallen sind, die Würde des Humanum im Pseudo-Humanismus zu verabsolutieren, wird Gott mit dem schmerzlichen Einbruch in unser Leben sich in Erinnerung bringen als die Macht, der wir trotz allem Nichtverstehen unser dienendes Ja zu geben haben. Das aber ist wiederum nicht Zerschlagung oder Verneinung des Menschentums, sondern seine gnadenhafte Erfüllung.

Gott aber kann trotz aller humanistischen Gefahren es wagen, uns auf unser Menschentum zu verweisen, weil der Mensch in Christus in eine Wirklichkeit erhoben ist, die sein menschliches Sein und Leben selbst „vergöttlicht“, wie die frühchristliche Tradition gern sagte. Daß Gott uns, Mensch werdend, wie mit mahnendem Finger an unser Menschentum erinnert, ist noch gar nicht die letzte Begründung für unser Ja zum Menschsein. Es hat vielmehr selbst wieder in dem neuen Sein des Menschen in Christus seine Begründung und Möglichkeit gefunden.

Die frühe Christenheit hat die Herrlichkeit des in Christus erlösten Menschen gern ausgedrückt, indem sie sagte, Gottes Sohn sei Menschensohn geworden, damit wir Menschenkinder Gotteskinder würden. Ein Wort, das unser immer noch an den Folgen rationalistisch-sentimentaler Religionsauffassung der Aufklärungszeit krankendes Denken so falsch im verniedlichten Sinne einer kindhaften Bravheit vor dem lieben Gott versteht, wo es doch in Wirklichkeit der gläubige Ausdruck eines in Christus neu gegründeten Daseins ist.

Von einem Blick ins Evangelium aus sei das zu erklären versucht. Wovon ist das Leben des Herrn dort gekennzeichnet? Nicht so sehr vom Wunder, das er wirkt, oder von der heilenden Menschenliebe, die er verschenkt, oder von der Weisheit und Macht, mit der er spricht. Das alles ist wahr, und hat doch seinen letzten Grund in etwas anderem, das sein Leben vor allem kennzeichnet: im Dienst am Willen des Vaters. Hier erschließt sich uns der Zugang zum tieferen Verständnis seines gottmenschlichen Lebens, also auch dessen, wozu in ihm die menschliche Natur weit über ihr Wesen hinaus erhoben wurde. Wenn Christus nämlich sein Ja zum Willen des Vaters sagt, ob im beglückten Erfüllen seiner messianischen Sendung an die Menschen oder in der schmerzlichen Hingabe im Tod, im Jubel des Volkes, das ihn ob seiner Güte umjubelt, wie in der Gewalt eines rechtverzerrenden Scheingerichtes: in diesem Ja zum Willen des Vaters vollzieht sein Menschentum das, wozu es in der Personseinheit mit dem Logos Gottes erhoben wurde. Das Leben der zweiten Person des dreifaltigen Gottes nämlich ist nichts anderes als das ewige Auf-den-Vater-hin-Sein, von dem er in der ewigen Zeugung sein Gottsein besitzt. In diese Bewegung auf den Vater hin wurde in der Menschwerdung des Gottessohnes eine *natura humana* einbezogen. Daher muß in ihr dieses Leben des Sohnes Gottes vor dem Vater, in Menschen-

gestalt übersetzt, mitvollzogen werden. Und diese Übersetzung lautet: „Siehe, ich komme, deinen Willen zu tun.“ Denn der Gottmensch ist als Gott und Mensch Sohn des Vaters, auf den Vater hin. Umgekehrt heißt das aber auch: Sein Ja zum Willen des Vaters ist nicht rein menschlich-moralisches Gehorchen gegen eine Macht, die schließlich doch fremd, weil göttlich, ist. Es ist seinsmäßiger Mitvollzug des Lebens Gottes selbst. Christi Gestalt ist menschlich bewunderungswürdig, vollendetes Menschentum; aber weil dieser Mensch hypostatisch dem Sohne Gottes eins ist, sind seine menschlichen Handlungen selbst Mitvollzug des Gotteslebens der zweiten Person, des Sohnes vor dem Vater. Um das zu sein, brauchen sie nicht ihre menschliche Qualität aufzugeben. Das Leben des Sohnes Gottes auf den Vater hin gewinnt in seiner Menschennatur menschliche Verständlichkeit.

Darin nun liegt das tiefste Wesen unseres Erlöstseins begründet. Daß Christus am Kreuz den Schuldschein, der gegen uns zeugte, zerriß, wie Paulus sagt, ist nicht die ganze Erlösung; es ist gewissermaßen nur der negative Teil. Was uns gegeben ist, ist ein seinsmäßiges Verbundensein mit Christus, dem Gottmenschen. Nicht so, als ob wir unser eigenes Personsein verlören — wie man bisweilen den Gedanken des Mystischen Leibes Christi mißzuverstehen geneigt war, und doch im Sinne einer seinsmäßigen Verbundenheit, die zur Folge hat, daß alles, was wir aus menschlich-personaler Entscheidung im Dienst Gottes tun, Mitvollzug des Lebens Christi, des Gottessohnes vor dem Vater im dreifaltigen Gott ist. Nicht erst im einstigen Jenseits wird es so sein, sondern schon jetzt ist es so. Und nicht nur da ist es so, wo wir, wie etwa im kultischen Gottesdienst, uns dessen ausdrücklich bewußt sind, sondern überall, wo wir Gott tatsächlich begegnen. Das aber geschieht, wenn wir aus gläubiger Entscheidung die Ordnungen der Welt, die Würde unseres personalen Gegenüber, die fordernde Situation bejahen.

So geschieht Erlösung des Menschen nicht nur dadurch, daß Sünde, die er tat und tut, ihm nicht angerechnet würde, weil sie durch Christus gesühnt worden ist. Erlösung ist mehr. Sie gibt uns die Möglichkeit, das Humanum, dem wir um der Sünde willen, zu der es geneigt ist, skeptisch begegnen möchten, wieder neu zu bejahen. Denn Christi Erlösung hat uns das gegeben, daß wir nun unser menschliches Tun im dreifaltigen Gott vollziehen. Wiederum also sind wir auf unser Menschentum verwiesen. Jeder auf das Seine, daß er es in der Kraft der Gnade zum klaren, in Christi Menschheit vorgebildeten Menschentum gestalten lasse. Dem dient alle Askese, aller Verzicht und alle Gewalt, die man sich selbst anzutun hat. Denn unser Menschentum wächst ja nicht von selbst zu jener Harmonie, die es als Bild Gottes haben soll. Jeder ist aber auch auf das Menschentum verwiesen, das da im konkreten Menschen neben ihm Wirklichkeit geworden ist. Denn auch der soll zu dem ganzen Christus gehören, auf den sich das in Chalzedon definierte Gottmenschentum des einen Christus ausgeweitet hat.

Gewiß weiß der Christ sein Menschentum relativiert, und zwar — wie sich gezeigt hat — in zweifacher Weise: Als Ziel und Gegenstand unseres

Dienstes gewinnt es sein Recht nicht aus sich, sondern weil es Bild Gottes ist, dem wir in ihm begegnen; und als lebendiges Prinzip unseres Handelns gewinnt es seinen Anspruch und sein Recht darin, daß es, dem Gottmenschen gnadenhaft verbunden, im menschlichen Tun sein Leben im dreifaltigen Gott mit vollzieht. Diese Relativierung aber führt uns nicht vom Menschentum weg, um es geringschätzig den Mächten zu überlassen, die dann erst recht nichts mit ihm anzufangen wissen, sondern verweist uns vielmehr gerade auf den Menschen hin, in dem Gott und Mensch ihre immerwährende Begegnung feiern.

Zeitbericht

Parteisäuberung in den Ostblockstaaten — Die Christenverfolgung in China — Koreanisches Elend — Die Missionen in Indochina — Neue Schulgesetze in Frankreich — Französische Sprachpropaganda — Pius XII. zur geschlechtlichen Aufklärung — Priesterweihe evangelischer Geistlicher — Themen der Zeit: Der Ursprung des Lebens

Parteisäuberung in den Ostblockstaaten. Die Verdammung Titos in der Kominformresolution vom 28. Juni 1948 wurde der Auftakt zu einer ausgedehnten Säuberung der kommunistischen Parteien in den sogenannten Demokratischen Volksrepubliken Osteuropas. Ausstoßung, Verhaftung, Verbannung und Liquidierung der ehemaligen Genossen haben riesige Ausmaße angenommen. Man schätzt die Zahl der verhafteten Kommunisten auf 150 000, die der verbannten auf eine halbe Million („The World Today“, London, Oktober 1951). Im Ganzen wurden von ungefähr acht Millionen Parteimitgliedern 2—2,5 Millionen ausgestoßen. So entfernte zum Beispiel die KP der Tschechoslowakei fast eine Million „Verräter und Saboteure“ aus ihren Reihen. In Bulgarien haben von 400 000 Mitgliedern im Jahre 1949 nur 150 000, in Albanien von 70 000 nur 10 000 die Säuberung überstanden. Am glimpflichsten kamen die Kommunisten der deutschen Ostzone davon. Sie verloren von ursprünglich 1,8 Millionen SED-Mitgliedern nur etwa 20 %. Diese Zahlen beruhen auf Presseangaben der Satellitenländer, stellen aber nur Annäherungswerte dar. Noch sieht es keineswegs so aus, als sei die Zeit der von Moskau befohlenen und gelenkten Säuberungen bald vorüber.

In Bulgarien und Polen entdeckte man, daß ein „Antikommunist und Feindagent“ die wichtigste Parteistellung, nämlich den Posten des Generalsekretärs, bekleidete. Vier stellvertretende Ministerpräsidenten (in Albanien, Bulgarien, Polen und Rumänien), nahezu hundert kommunistische Generäle sowie über tausend hohe Regierungsbeamte und führende Parteifunktionäre fielen der Säuberung zum Opfer. Meist verschwanden diese roten Führer, ohne daß ihre Liquidierung offiziell bekannt gegeben wurde. Nur in drei Fällen fanden die sonst so beliebten Schauprozesse statt. Die sowjetische Taktik der geheimen Aburteilung auf dem Verwaltungswege scheint nun auch von allen Satellitenstaaten übernommen worden zu sein.

Die ausgeschlossenen, aber nicht verhafteten Kommunisten sind gleichwohl politisch, gesellschaftlich und wirtschaftlich erledigt. Man hält sie für weit gefährlicher als die Nichtkommunisten. Oft werden sogar die Familien verhafteter Kommunisten ins Gefängnis geworfen oder verlieren wenigstens ihre von der Partei gestellten Wohnungen; nicht selten werden sie auch in die Verbannung geschickt.