

## Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa

VON FRANZ DÜNZL

In den vergangenen Jahrzehnten hat die patristische Forschung im eigenen Arbeitsbereich viel von der historisch-kritischen Bibelexegese und ihren Methoden profitiert<sup>1</sup>: Ein eher dogmatisch orientiertes Verständnis der frühchristlichen Texte, die entweder als Zeugen der eigenen Tradition dienen mußten oder ‚Abweichungen‘ davon markierten, machte nach und nach einer unvoreingenommeneren und vielschichtigeren Untersuchung dieser Texte Platz. Textanalysen auf der Basis kritischer Editionen und der Versuch einer Rekonstruktion des jeweiligen historischen Kontextes aus den zeitgenössischen (nicht nur christlichen) Quellen ermöglichten – wenigstens im Idealfall – die Annäherung an den ursprünglichen Sinn der literarischen Zeugnisse und ließen die Vielfalt der frühchristlichen Theologie deutlich zutage treten. Das Feld für weiteres Arbeiten in dieser Richtung bleibt unübersehbar – nicht nur wegen der Fülle des Quellenmaterials, sondern auch von der Dynamik der wissenschaftlichen Methode her, die einerseits zunehmende Spezialisierung auf Details, andererseits die bessere Vernetzung unterschiedlicher Erkenntnisse (aus verschiedenen Wissenschaftszweigen) erfordert, wobei eine ständig wachsende Flut an Sekundärliteratur zu bewältigen ist.

Diese Entwicklung, die der Logik des wissenschaftlichen Anspruchs folgt, birgt auch Gefahren: Der Umgang mit den Texten, die uns überliefert sind, wird mehr und mehr zur Sache eines kleinen Kreises internationaler Experten, die in einem imaginär geschlossenen Raum ihre Fragen und Einsichten diskutieren, sich um wissenschaftlichen Fortschritt bemühen, während die Weitervermittlung der Ergebnisse an ein breiteres Publikum immer schwieriger wird. Gegenreaktionen bleiben nicht aus: Der Blick auf die Exegese des Alten und Neuen Testaments zeigt, daß der historisch-kritischen Untersuchung der biblischen Schriften heute ein fundamentalistisches Bibelverständnis einerseits und die ‚postmodern‘ beliebige Instrumentalisierung biblischer Texte andererseits als bedenkliche Alternativen gegenüberstehen<sup>2</sup>. Den Texten der Kirchenväter droht

<sup>1</sup> Die Nutzung der historisch-kritischen Exegese über die Ränder des biblischen Kanons hinaus führt neuerdings eindrucksvoll der ‚Kommentar zu den Apostolischen Vätern‘ vor Augen, der von N. Brox, G. Kretschmar und K. Niederrwimmer herausgegeben wird (Göttingen 1989 ff.) und die ‚Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament‘ bildet.

<sup>2</sup> Ausführlicher J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg u. a. 1989, (15–44) 16 f. 18 f. Wenn Ratzinger nach einer Problemanalyse und der

dagegen eher ein anderes Schicksal. Bei der wachsenden Komplexität der Forschungsergebnisse könnten sie (außerhalb der patristischen Forschung, versteht sich) immer mehr der Nichtbeachtung verfallen. Der theologische Diskurs der Gegenwart überläßt sie getrost den Experten und geht an ihnen vorbei. Dieser Abkopplungseffekt kann nicht im Sinne der Patristik sein, die damit ihrer Aufgabe im Gesamt der Theologie auch nicht mehr gerecht würde: Sie soll das literarische Erbe des Frühchristentums der Gegenwart ja nicht entziehen, sondern es ihr vermitteln. Das gelingt ohne historisch-kritische Forschung nicht, aber durch Selbstbeschränkung auf deren Methoden und ihre Perfektionierung allein ist diese Aufgabe auch nicht zu erfüllen; es müssen noch andere Wege begangen werden.

Der vorliegende Beitrag ist in der Überzeugung geschrieben, daß eine Begegnung mit den Texten der Kirchenväter sich nicht in Rekonstruktion und Analyse erschöpfen darf, daß sie den Mut zu einer kreativen und doch behutsamen Rezeption mit einschließt – kreativ in dem Sinn, daß sie die Gegenwart, ihre Fragen und Assoziationen nicht ausblendet<sup>3</sup>, behutsam aber insofern, als sie die Texte nicht für die eigenen Anliegen usurpiert (also vorgibt zu wissen, was diese Texte ‚uns eigentlich sagen wollten‘). ‚Fremdes‘ und ‚Eigenes‘ sollen unterscheidbar bleiben als die Spannungspole, zwischen denen ein ‚Übersetzen‘ im bildhaften Sinn des Wortes versucht werden soll.

Konkret geht es mir in diesem Beitrag um jene theologischen Vorstellungen bei Gregor von Nyssa, die man als ‚physische Erlösungslehre‘ bezeichnet hat. Dieser Lehre zufolge sei ‚Erlösung‘ im wesentlichen so zu verstehen, daß der göttliche Logos in der Inkarnation die gesamte menschliche Natur (Physis) angenommen habe und diese – nach und nach – reinige und heilige, bis sie, von aller Bosheit befreit, ihr eschatologisches Ziel erreiche.

Die Deutung dieser ‚Lehre‘ ist freilich umstritten; fraglich ist v. a., in

---

Freiburg u. a. 1989, (15–44) 16f.18f. Wenn Ratzinger nach einer Problemanalyse und der Darstellung einer ‚Selbstkritik‘ der historisch-kritischen Methode dann allerdings Gregor von Nyssa bemüht (ebd. 34–37), um Wege zu einem neuen Schriftverständnis zu öffnen, so gerät dies seinerseits zu einer (eher vorkritischen als postmodernen) Montage einzelner Texte und Gedanken, die seinem Anliegen dienen sollen.

<sup>3</sup> Die kreative Rezeption ist – historisch gesehen – die am weitesten verbreitete Form der *Relecture* alter Texte. Sie wird (im christlichen Kontext) bereits innerhalb der Bibel praktiziert und setzt sich in der Kirchengeschichte bis heute (in Predigten z. B.) fort. Die historisch-kritische Forschung bedeutete demgegenüber eine Zäsur. Ihr ursprüngliches Anliegen ist nicht die (kreative) Fortsetzung der Wirkungsgeschichte eines Textes, sondern deren Aufarbeitung, um zum ‚ursprünglichen‘ Sinn des Textes zurückzugelangen. Erst neuerdings wandelt sich auch hier die Perspektive wieder: siehe *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (Mt 1–7), Zürich u. a. 1985, 78–82. Luz sieht „ein Hauptproblem historisch-kritischer Exegese heute darin, daß sie einen Text in seiner eigenen Zeit und in seiner eigenen Ursprungssituation isoliert und ihn so daran hindert, zur Gegenwart etwas zu sagen“ (ebd. 79). Die Einbeziehung von Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in die Exegese soll deshalb „helfen, ein Defizit der historisch-kritischen Auslegung zu überwinden. Sie will helfen, die biblischen Texte in die Gegenwart hineinzuführen“ (ebd. 82).

welchem Sinn Gregor von der gesamten menschlichen Physis als einer Einheit, einem Ganzen gesprochen habe. Am gründlichsten hat sich bislang R. M. Hübner (1974) mit dem Problem auseinandergesetzt. Er wendet sich mit Vehemenz gegen eine „*platonische* Interpretation“ der physischen Erlösungslehre, wonach „die Einheit der menschlichen Natur bei Gregor ... als der in platonischer Weise real existierend zu denkende Allgemeinbegriff ‚Menschheit‘ zu verstehen“ wäre, „den der Logos angenommen hat.“<sup>4</sup> Hübner stellt sich damit quer zu einer Forschungstradition, die (unter mehr oder weniger deutlichem Rückgriff auf die platonische Ideenlehre) davon ausging, daß die gesamt-menschliche Physis bei Gregor ontologisch als eigene Realität, die alle menschlichen Individuen umfaßt, begriffen sei. A. Ritschl, A. von Harnack, H. U. von Balthasar und H. de Lubac sind neben vielen anderen hier zu nennen<sup>5</sup>. Hübners Arbeit, die diesem Meinungsdruck entschlossen Widerstand leistet, hat überwiegend positives Echo gefunden<sup>6</sup>.

Durch sorgfältige Analyse der Texte Gregors, die im Zusammenhang der ‚physischen Erlösungslehre‘ immer wieder herangezogen werden, gelingt es Hübner (m. E. überzeugend), nachzuweisen, daß die Vorstellung der ‚physischen Erlösung‘ in diesen Texten nicht im Zentrum der Aussageabsicht Gregors steht, daß Gregor also keine theoretische (konkret: platonische) Konzeption des Erlösungsprozesses vorgelegt hat<sup>7</sup>. Weiterhin kann Hübner zeigen, daß Gregor keinen ‚physischen Heilsautomatismus‘ (also eine Ausbreitung der Erlösung, die mit gesetzlicher Notwendigkeit die gesamte menschliche Natur und damit jeden einzelnen erfaßt) vertreten hat, sondern durchaus Glaube, sittliches Streben (Tugend) und die Liebe zu Gott als Prinzipien des Fortgangs der Erlösung auf Seiten der Menschen zur Geltung bringt, also die menschliche Freiheit betont<sup>8</sup>. Hübner ist es auch darum zu tun, die ‚physische Erlösungslehre‘ aus den hermeneutischen Erfordernissen der damaligen Zeit zu erklären<sup>9</sup> und ihren Ursprung über Athanasius, Markell von Ankyra und Irenäus bis in

<sup>4</sup> R. M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre*, Leiden 1974, 1.

<sup>5</sup> Eine ausführliche Forschungsgeschichte bietet Hübner ebd. 3–25.

<sup>6</sup> So in den Rezensionen von E. Ferguson, in: ChH 44 (1975) 396 f.; R. Brändle, in: ThZ 32 (1976) 311; F. Mann, in: ThRv 74 (1978) 31–35 (lediglich philologische Kritik). In Einzelfragen kritisieren G.-M. de Durand, in: RSPHTh 59 (1975) 448–453; E. P. Meijering, in: VigChr 29 (1975) 153–155; F. Winkelmann, in: ThLZ 101 (1976) 931 f.; H.-J. Sieben, in: ThPh 51 (1976) 281–284 die Untersuchung Hübners. Insgesamt kritische Tendenz wird in den Rezensionen von A. Meredith, in: JThS NS 27 (1976) 489 f. und C. Kannengiesser, in: RHE 74 (1979) 52–57 erkennbar. B. Studer wiederum folgt Hübner weitgehend in seiner Darstellung der „Soteriologie eines christlichen Philosophen, Gregors von Nyssa“, in: M. Schmaus u. a. (Hg.), HDG III/2 a, Freiburg u. a. 1978, 136–143.

<sup>7</sup> Diesem Nachweis dienen die ersten beiden Kapitel des 1. Teils in Hübners Studie (27–167).

<sup>8</sup> Dieses Anliegen bestimmt die anderen beiden Kapitel im 1. Teil der Studie Hübners (168–231).

<sup>9</sup> Wesentlich dafür ist der Abschnitt zur „Hermeneutik der ‚physischen‘ Erlösungslehre“ ebd. 142–146.

die Gnosis zurückzuverfolgen<sup>10</sup> (und damit zu disqualifizieren, so der Eindruck).

Befremdlich aber wirkt die klar erkennbare Tendenz Hübners, Gregors zahlreiche ‚physische‘ Erlösungs-Aussagen konsequent abzuwerten. Immer wieder heißt es, Gregor gebrauche hier lediglich ein ‚Bild‘<sup>11</sup>, er spreche „eine bildliche, und das heißt uneigentliche, inadäquate Sprache“<sup>12</sup>, was seine bisherigen Interpreten übersehen hätten. Darüber hinaus sei die physische Erlösungsvorstellung von ihrer Entstehung her ein „völlig unbeabsichtigtes Nebenprodukt“ bei der theologischen Abwehr der physischen Erlösungslehre der Gnostiker<sup>13</sup>. Noch bei Gregor finde sich „der unverdauliche Rest, der bei der Uminterpretation der ehemals gnostischen Formel notwendig übrigbleibt.“<sup>14</sup> Hübners wissenschaftlicher ‚Angriff‘ gilt also nicht nur einer Fehlinterpretation der ‚physischen Erlösungslehre‘, sondern dieser ‚physischen Erlösungslehre‘ selbst, die in seinen Augen offenbar schon im Ansatz mißglückt ist und auch in ihrer späten Erscheinungsform bei Gregor von Nyssa nicht recht ernst genommen werden darf. Nicht durch die wissenschaftliche Untersuchung als solche, sondern erst durch diese Bewertung wird die physische Erlösungslehre ‚erledigt‘.

Widerspruch erfuhr Hübners Untersuchung (1982) durch R. Schwager<sup>15</sup>. Zum einen kritisiert auch er die Abwertung der ‚bildhaften‘ Aussagen Gregors<sup>16</sup>, zum anderen versucht er, wesentliche Argumente Hübners zu entkräften: Für Schwager ist Gregors eschatologische Vorstellung einer durch die ‚physische Erlösung‘ zum ‚Leib Christi‘ geeinten Menschennatur durchaus verträglich mit dessen anderer eschatologischen Konzeption des ‚Leibes Christi‘ als Einheit *aller* geistigen Kreaturen (also auch der Engel, die von der Inkarnation ja nicht betroffen

<sup>10</sup> Dies ist Sache des 2. Teils seiner Untersuchung: ebd. 232–324.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 101 f. 103. 106. 108. 113. 140. 142. 174 f. *H.-J. Sieben* wendet in seiner Rezension (ThPh 51 [1976] 284) zu Recht ein: „Doch, zugegeben, daß die physisch klingenden Aussagen nur Bild, nur Interpretament sind, es fragt sich . . . : Bild für was? Interpretament von was? . . .“ Hübners Hinweise auf die universale Bedeutung der Inkarnation (vgl. *Hübner* 99. 103. 106), die nicht nur alle, sondern auch den ganzen Menschen betrifft (vgl. ebd. 141), stellen (auch) Sieben nicht zufrieden.

<sup>12</sup> *Hübner* 105; vgl. auch ebd. 108. 145. 149. 328, wo ebenfalls die Inadäquatheit der ‚physischen‘ Aussagen Gregors betont wird.

<sup>13</sup> Ebd. 116; vgl. ebd. 2. 332. Am deutlichsten ausgeführt ist diese These ebd. 301–310 an der theologischen Arbeit des Irenäus, wobei dessen ‚Unzulänglichkeit‘ bei der Umdeutung der gnostischen Erlösungslehre ans Licht kommt: Hübner kann (ebd. 309) mitteilen, was Irenäus „eigentlich . . . sagen wollte“, aber offenbar – wie auch die späteren Kirchenväter – nicht auszudrücken verstand.

<sup>14</sup> Ebd. 199, bezogen auf eine Stelle in Gregors Schrift *De perfectione* (GNO VIII, I, 205 f.).

<sup>15</sup> *R. Schwager*, Der wunderbare Tausch. Zur ‚physischen‘ Erlösungslehre Gregors von Nyssa, in: ZKTh 104 (1982) 1–24; inhaltlich unverändert abgedruckt in: *ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 77–100. Zitiert wird im folgenden nach ZKTh 104.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 9 f.

sind)<sup>17</sup>, während Hübner hier ‚Widersprüche‘, einen ‚logischen Bruch‘, ‚Ungereimtheit‘ oder ein ‚Schwanken‘ Gregors verzeichnet<sup>18</sup> und sich dadurch legitimiert sieht, einer der beiden Vorstellungen den Vorzug zu geben<sup>19</sup>. In diesem Punkt kann man sich Schwagers Argumentation anschließen, da die Forderung nach einer einheitlichen, logisch stringenten ‚Leib-Christi‘-Konzeption ja lediglich den Anspruch Hübners (also des Interpreten) widerspiegelt, an dem Gregor nicht zu messen ist. Weniger überzeugend scheint mir der Versuch von Schwager, Hübners umfangreiche Textanalysen zur Frage, ob Gregor von einer real existierenden Einheit der gesamten ‚Menschennatur‘ ausgegangen sei, durch Passagen aus zwei kleineren trinitätstheologischen Schriften (*Ad Ablabium: quod non sint tres dei; Ad Graecos: ex communibus notionibus*), auszuhebeln<sup>20</sup>, die Hübner nicht genügend berücksichtigt habe; eine Anfrage (die freilich weit in die Trinitätsproblematik hineinreicht<sup>21</sup>) ist mit diesen Texten gestellt, eine Widerlegung Hübners aber nicht geleistet. Entscheidend anders als Hübner akzentuiert Schwager auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit in Gregors Denken<sup>22</sup>: Sie widerspreche der Vorstellung einer ‚physischen‘ Erlösung keineswegs, da Gregor (wegen der definitiven Begrenztheit des Bösen) „keine absolute Selbstbestimmung der geschaffenen Freiheit“ kenne<sup>23</sup>. Der „Spielraum“ der Freiheit sei bei Gregor „begrenzt“; sie könne „sich nicht absolut gegen ihr Ziel und gegen die Bewegung der Natur bestimmen“.<sup>24</sup> Wesentlicher als die freie Entscheidung des einzelnen sei das ihr vorgelagerte Streben der Physis, auf das „der Logos durch die angenommene menschliche Natur ... einwirken“ konnte. Schwager zufolge lehrt Gregor also „eine dem sittlichen Tun vorausliegende Einheit der Menschheit“<sup>25</sup>, auf die die Wirksamkeit des Logos in der Inkarnation abzielte, – damit ist die traditionelle Auffassung der ‚physischen Erlösungslehre‘ repristinert. Schwager beläßt es allerdings nicht bei der (angestrebten) Verteidigung dieses Standpunkts, sondern bietet seinerseits eine theologische Kritik der ‚phy-

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 10f. und *Kannengiesser*, in: RHE 74 (1979) 54f.

<sup>18</sup> Vgl. *Hübner* 51.205.60.129.

<sup>19</sup> Für Hübner zeichnet sich (ebd. 205) „deutlich der Sieg der origeneischen Konzeption [also der Einheit aller geistigen Kreaturen] und ihrer Prinzipien bei Gregor ab“ – auch hier wird die ‚physische Erlösungsvorstellung‘ deklassiert.

<sup>20</sup> Vgl. *Schwager* 11–14.

<sup>21</sup> Die neuere Untersuchung von *G. C. Stead*, *Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine*, in: *H. R. Drobner – C. Klock* (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden u. a. 1990, 149–163, die sich besonders mit den beiden oben genannten Schriften befaßt, erweckt gerade nicht den Eindruck, als wäre Gregors Argumentation hier so eindeutig, wie es in Schwagers Darstellung den Anschein hat.

<sup>22</sup> Vgl. *Schwager* 14–17.

<sup>23</sup> Ebd. 16.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. 17.

sischen Erlösungslehre<sup>26</sup>: Da die Kirche die Lehre von der Allversöhnung, der Apokatastasis, verworfen habe, die Rolle der geschaffenen Freiheit also anders bewertet werden muß, als es bei Gregor der Fall ist, „fällt die ganze Erlösungslehre Gregors in sich zusammen“.<sup>27</sup>

Damit stehen wir vor einem erstaunlichen Resultat: Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur ‚physischen Erlösungslehre‘ Gregors, die zu ganz gegensätzlichen Ergebnissen gelangen, kommen doch in einem entscheidenden Punkt überein: Für die (heutige) Theologie ist diese Form der Soteriologie wertlos – im ersten Fall, weil hier ‚bildhafte‘ Sprache vorliegt, die Gregors ‚eigentliche‘ Vorstellung von Erlösung gar nicht wiedergibt, im zweiten Fall, weil hier zwar doch die authentische Auffassung Gregors deutlich wird, diese Auffassung aber als theologisch unangemessen zurückgewiesen werden muß. So oder so führt die wissenschaftliche Analyse zu der Konsequenz, die betroffenen Texte Gregors aus dem theologisch relevanten Diskurs als nicht weiter brauchbar zu eliminieren. Problematisch scheint mir die hier praktizierte Weise der Textbegegnung: Beide Autoren bemühen sich (bei stark divergierenden Ergebnissen!) mit wissenschaftlichem Ernst darum, die Aussagen Gregors dem Sinn nach eindeutig zu machen; ist der Sinn aber festgestellt, wird er dem Maßstab der eigenen Theologie unterworfen. Das läuft bei Schwager auf offene Ablehnung hinaus<sup>28</sup>, bei Hübner eher auf verdeckte Assimilation der Theologie Gregors<sup>29</sup>.

Eine Textbegegnung in der oben skizzierten behutsam-kreativen Weise ist das nicht. Das Ziel kann nicht sein, sich der Texte mit Hilfe des wissenschaftlichen Instrumentariums zu ‚bemächtigen‘ und dann das Urteil darüber zu sprechen. Wenn die eigene Theologie sich nicht öffnet für einen Dialog mit dem Fremden, Andersartigen, es nicht mit ‚Sympathie‘ mitdenkt und dennoch ‚fremd‘ bleiben läßt, – dann gelingt es ihr auch nicht, das dort verborgene Sinnpotential freizusetzen und zu nutzen.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 22–24.

<sup>27</sup> Ebd. 22.

<sup>28</sup> Schwager spricht ebd. 22 von „der ungeklärten Freiheitsproblematik“ bei Gregor, ebd. 13.22 von dessen „Verkennung des Personalen“; ebd. 24 beschäftigt ihn der „(mißlungene) Lösungsversuch Gregors“, die Selbstbestimmung der Freiheit und die erlösende Tat Christi zusammenzudenken.

<sup>29</sup> Hübner bezieht beispielsweise folgendermaßen Stellung: „Das Heil bleibt ... eine Sache zwischen dem freien Gott und jedem seiner freien Geschöpfe“ (Hübner 63). „Der ‚physische‘ Prozeß der Erlösung ... erweist sich als Bild und Ausdruck für den Glauben an die unbedingte Heilszusage Gottes in Christus für alle Menschen“ (ebd. 174f.). „Diese Hinweise mögen als Nachweis dafür genügen, daß bei Gregor die physische Gesetzmäßigkeit ... aufgehoben ist und überall durch die in ihrer Wirksamkeit nicht rational faßbaren Gesetze der pneumatischen Neuschöpfung des Menschen ersetzt wurden, die durch das freie göttliche Angebot des Heils in Christus und die begnadete freie Annahme dieses Heils durch den Menschen gekennzeichnet ist“ (ebd. 201f.). Solche Aussagen spiegeln indirekt die Theologie Hübners wider, die er bei Gregor wiederzufinden meint. Wenn Hübner dann im Blick auf die physische Erlösungslehre von einem ‚unverdaulichen Rest‘ bei Gregor spricht (s. o. S. 164 mit Anm. 14), so kommt dabei auch zum Ausdruck, daß er selbst es für unmöglich hält, Gregors ‚physische Aussagen‘ theologisch sinnvoll zu integrieren.

Dabei stehen hier durchwegs beeindruckende Texte zur Debatte: Etwa Gregors Verwendung des paulinischen Bildes vom ‚Teig‘ (φύραμα) und der ‚Erstlingsgabe‘ (ἀπαρχή) (vgl. Röm 11, 16)<sup>30</sup> im Kontext der Inkarnation: Der ‚Teig‘ ist hier die menschliche Natur, deren ‚Erstlingsgabe‘ (Jesus) der Logos bei der Menschwerdung annahm<sup>31</sup>. Oder die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Lk 15, 3–7 / Mt 18, 12 f.), das bei Gregor wiederum die menschliche Natur darstellt, die der Logos im Erlösungsgeschehen ‚auf seine Schultern nahm‘<sup>32</sup>. Hier handelt es sich wirklich um ‚Bilder‘, nicht um ‚sachliche Darstellung‘ – soweit ist Hübner durchaus recht zu geben. Doch hat die Exegese mittlerweile den Sinn für Bilder, für Geschichten und Mythen wiedergefunden – man würde sich heute schwertun, sie rundweg als ‚inadäquat‘ zu deklassieren. Die Einsicht ist gewachsen, daß ein Bild in seiner Vielschichtigkeit und Unschärfe mehr zum Ausdruck bringen kann, als sich in nüchterner, trockener Sprache sagen läßt.

Über diese Bilder hinaus, die zum ‚Kern‘ der ‚physischen Erlösungslehre‘ gehören, finden sich bei Gregor zahlreiche Aussagen über die menschliche Natur (übrigens auch über die geschaffene geistige φύσις oder die göttliche φύσις – Gregor denkt bzw. formuliert offenbar gern in Physis-Kategorien): Neben beschreibenden Aussagen, die die menschliche Natur in ihrer Eigenart charakterisieren, gibt es bei Gregor auch Texte, in denen sie als ‚Subjekt‘ der Heilsgeschichte in Erscheinung tritt. An zwei Passagen aus den Canticum-Homilien (*CantHom*) – überarbeiteten exegetischen Predigten aus Gregors letzten Jahren, die im Ansatz nicht polemisch sind, sondern oft als spirituell oder ‚mystisch‘ angesehen werden, – will ich zeigen, was damit gemeint ist: In Hom V deutet Gregor Cant 2, 11–13 b – Verse, die das Anbrechen des Frühlings nach dem Vergehen des Winters beschreiben<sup>33</sup>, – auf die Heilsgeschichte. Anfangs, sagt er, hat die menschliche Natur ‚geblüht‘, solange sie im Paradies war (τεθήλει τὸ κατ’ ἀρχὰς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἕως ἐν τῷ παραδείσῳ ἦν... GNO VI, 152), als (noch) – anstelle von Blättern – der junge ‚Trieb‘ der

<sup>30</sup> Nach U. Wilckens, Der Brief an die Römer. 2. Teilband (Röm 6–11), Zürich u. a. 1987, 246 geht es Paulus ursprünglich um die Heiligkeit ganz Israels aufgrund der Erwählung seiner ‚Erstlingsgabe‘ (der Erzväter).

<sup>31</sup> Relevante Texte bei Gregor finden sich in: *De perfectione* (GNO VIII, I, 206); *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 70); *III 10* (ebd. 294); *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 346.374.386); *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III, II, 14.16); *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III, I, 151); *CantHom XIII* (GNO VI, 381 f. 391); XIV (ebd. 427 f.).

<sup>32</sup> Siehe *EcclHom II* (GNO V, 305); *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 68); *III 10* (ebd. 293); *CantHom II* (GNO VI, 61); nur mit Vorbehalt ist auch *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386) hier zu nennen (s. u. Anm. 45). Beachtenswert ist die Deutung des verlorenen Schafs im *Antirrheticus adv. Apolinarium* (GNO III, I, 152 Z. 2 f. 14 f.): ἡμεῖς δὲ οἱ ἄνθρωποι ἐσμεν ἐκεῖνο τὸ πρόβατον... τὸ μὲν φαινόμενον πρόβατον, τοῦτέστιν ἄνθρωπος... Gregor variiert also die Formulierung des Gedankens: Nicht nur die menschliche φύσις, auch ‚uns Menschen‘ bzw. ‚[den] Menschen‘ bezeichnet er als jenes verlorene Schaf.

<sup>33</sup> Vgl. dazu F. Dünzl, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), Tübingen 1993, 101–105.

Unsterblichkeit die Natur verschönte (ὅτε ἦν ἀντὶ φύλλων ὁ τῆς ἀθανασίας βλαστὸς ὠραΐζων τὴν φύσιν: ebd. 153); der ‚Winter‘ des Ungehorsams aber ließ die ‚Wurzel‘ verdorren, die ‚Blütenpracht‘ wurde abgeworfen, und der Mensch wurde der Schönheit der Unsterblichkeit entblößt (... καὶ ἐγυμνώθη τοῦ κάλλους τῆς ἀθανασίας ὁ ἄνθρωπος: ebd.); Gregor beschreibt weiter die schlimmen Folgen dieses ‚Winters‘: Das ‚Gras‘ der Tugenden vertrocknete, die Liebe zu Gott erkaltete, die verschiedensten Leidenschaften ‚türmten sich hoch‘, wodurch es zu den schlimmen ‚Schiffbrüchen‘ der Seele kommt (δι’ ὧν τὰ πονηρὰ τῆς ψυχῆς ναύγια γίνονται: ebd.). Sobald aber, fährt Gregor fort, der kam, der für uns den ‚Frühling‘ der Seelen herbeiführt, beginnt auch unsere Natur wieder ‚aufzublühen‘ und sich mit den (ihr) eigentümlichen ‚Blumen‘ (d. h. den Tugenden) zu schmücken (ἀλλὰ ἐλθόντος τοῦ τὸ ἔαρ ἡμῖν τῶν ψυχῶν ἐμποιήσαντος ... καὶ πάλιν ἀναθάλλειν ἄρχεται καὶ τοῖς ἰδίοις ἄνθεσιν ἢ φύσιν ἡμῶν ὠραΐζεσθαι: ebd.). Auch in diesem Text gebraucht Gregor wieder bildhafte Sprache (wie generell über weite Strecken der *CantHom* hinweg), wenn er Unheil und Erlösung des Menschen in den Metaphern der Jahreszeiten beschreibt. Hervorzuheben ist, daß Gregor in dieser Beschreibung nicht *nur* von der menschlichen φύσις spricht, sondern auch vom ‚Menschen‘, von ‚der Seele‘ oder auch den Seelen (im Plural) – seine Diktion ist flexibel; aber umgekehrt macht Gregor Unheil und Heil eben auch nicht nur an den einzelnen Seelen (Menschen) fest, sondern umfassender an der menschlichen Natur.

Um das zu unterstreichen, will ich eine Passage aus Hom XV anführen, in der Gregor seinen Hörern/Lesern einen von den subtileren Grundsätzen (δόγμα τι τῶν ἀστειοτέρων: GNO VI, 457) vorlegt, der aus Cant 6, 8–9 c hervorgehe – eine höhere Ebene theoretischer Abstraktion ist damit angezeigt<sup>34</sup>. Es geht Gregor hier um den Unterschied zwischen Schöpfung und Neuschöpfung: Als zu Anfang, führt er aus, die Physis der Schöpfung durch die göttliche Macht ins Dasein tritt, da wurde bei jedem einzelnen Seienden seine Endstufe unverzüglich mit dem Anfang fertiggestellt (ὅτε μὲν γὰρ κατ’ ἀρχὰς διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἢ τῆς κτίσεως ὕριστᾶται φύσις, ἐφ’ ἐκάστου τῶν ὄντων ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναπηρτίσθη τὸ πέρας: ebd. 457 f.), da bei allem, was aus dem Nichtseienden ins Sein überführt wurde, die Vollkommenheit zugleich mit dem Anfang hervortrat. Ein (Teil) des Geschaffenen ist auch die menschliche Physis (ἐν δὲ τῶν κτισθέντων καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις

<sup>34</sup> Nach M. Elze, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, in: ZThK 61 (1964) 421–438 bedeutet δόγμα ursprünglich „eine Lehrmeinung im Sprachgebrauch der Philosophie“ oder „im Sprachgebrauch des Rechtes ... eine öffentlich erlassene verbindliche Verordnung“ (ebd. 423). Seit den Apologeten sei die erstere Bedeutung auch auf die christlichen Lehren angewandt worden (sowie auf die Lehrmeinungen der Philosophenschulen und häretischen Gruppierungen): vgl. ebd. 424–433. Auch Gregor will in den *CantHom* mit seinen Hinweisen auf δόγματα Grundzüge des für ihn (einzig) gültigen philosophisch-theologischen ‚Systems‘ hervorheben.

ἔστιν: ebd. 458), für die dasselbe gilt, wie Gregor unter Bezugnahme auf Gen 1,26 an der Gottebenbildlichkeit des Menschen klarmacht. Bei der ersten Schöpfung, rekapituliert Gregor, erschien also unverzüglich mit dem Anfang auch die Endstufe, und die Physis begann ihr Sein bei der Vollkommenheit (ἐπι μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο: ebd.); nachdem sie aber – durch die Neigung zur Bosheit mit dem Tod vertraut gemacht – vom Beharren im Guten abwich, nimmt sie die Vollkommenheit nicht – wie bei ihrer ersten Konstituierung – auf einmal wieder an (ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθείσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρῦη, οὐκ ἀθρόαν καθ' ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμβάνει τὴν τελειότητα); vielmehr geht sie durch ein bestimmtes Verfahren vorwärts, auf das Größere zu, (und zwar) in einer bestimmten Abfolge und Ordnung, indem sie nach und nach die leidenschaftliche Neigung zum Entgegengesetzten aus dem Weg räumt (ἀλλ' ὁδῶ τινι πρόεισιν ἐπὶ τὸ μείζον διὰ τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως κατ' ὀλίγον ἀποσκευαζομένη τὴν πρὸς τὰ ἐναντία προσπάθειαν); bei der ersten Erschaffung gab es nämlich nichts, was das Zusammenfallen der Vollkommenheit der Physis mit ihrer Entstehung verhinderte, da es ja keine Bosheit gab (ἐπι μὲν γὰρ τῆς πρώτης κατασκευῆς οὐδὲν ἦν τὸ κωλῶν συνδραμεῖν τῇ γενέσει τὸ τῆς φύσεως τέλος κακίας οὐκ οὔσης: ebd.); bei der folgenden Wiederherstellung aber begleitet notwendigerweise die Erstreckung (dieses Prozesses) über einen (zeitlichen) Abstand diejenigen, die zum ersten Gut zurückeilen (ἐπι δὲ τῆς δευτέρας ἀναστοιχειώσεως ἀναγκαίως ἡ διαστηματικὴ παράτασις συμπαραμαρτεῖ τοῖς πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἀνατρέχουσιν: ebd. 458 f.)<sup>35</sup>. In diesem Text faßt Gregor die Geschichte von Schöpfung, Fall und (allmählichem) Wiederaufstieg nicht bildhaft, sondern versucht, sie abstrakt zu beschreiben – so abstrakt, daß er zuerst bei der ‚Physis der Schöpfung‘ ansetzt, als deren ‚Einzelfall‘ die menschliche Physis dann vorgestellt wird, bis schließlich die Perspektive auf die (individuellen Menschen) überwechselt, die zum ersten Gut zurückeilen<sup>36</sup>.

Zwar verliert Gregor in den beiden exemplarisch angeführten Texten zur Heilsgeschichte die ‚individuelle‘ Perspektive nicht völlig aus dem Blick – das muß festgehalten werden; im Vordergrund aber stehen die Aussagen über die menschliche φύσις, ihr ursprüngliches ‚Blühen‘, ihr ‚Winterschicksal‘ und ‚Wiederaufblühen im Frühling‘ (Hom V) bzw. – abstrakter formuliert – ihre ursprüngliche Vollkommenheit, deren Verlust und allmähliche Wiederannahme (Hom XV). Sieht man genauer zu,

<sup>35</sup> Zum Kontext der Passage in Gregors *CantHom* siehe *Dünzl* 217–222, zu ihrer Deutung auch ebd. 248–251.

<sup>36</sup> Diese letzte Perspektive behält Gregor auch im folgenden (GNO VI, 459 f.) bei, wenn er den unterschiedlichen Status der einzelnen Menschen auf dem Weg nach oben beschreibt.

so läßt sich ein solches Geschehen auch gar nicht am individuellen Menschen darstellen, da jedes Einzelschicksal innerhalb dieser Geschichte seinen ‚Ort‘ hat, sie aber nicht umfassen kann. Die individuelle Perspektive *muß* – bildhaft oder abstrakt – transzendiert werden, und Gregor tut dies mit der Kategorie der Physis. Uns stellt sich damit die Frage nach der Bedeutung der ‚physischen *Perspektive*‘ Gregors. Hier ‚begegnet‘ uns das ‚Fremde‘, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen.

Dabei scheint es mir wenig hilfreich, in solchen Texten einen ‚platonischen Ideenrealismus‘ zu konstatieren (oder zu negieren), als wäre damit alles gesagt. Platons Ideenlehre wirklich, lebendig zu interpretieren (anstatt sie als philosophisches ‚Fertigteil‘ in die eigene Argumentation einzubauen), halte ich für ein wenigstens ebenso anspruchsvolles Unterfangen wie die fruchtbare Exegese der Bibel oder der Kirchenväter. Wer die platonische Ideenlehre bei Gregor vorzufinden meint oder ihr Vorhandensein dezidiert bestreitet, hat damit in Wirklichkeit mehr Fragen gestellt als beantwortet. Mit griffigen Etikettierungen allein ist niemandem gedient<sup>37</sup>.

Umgekehrt geht es aber auch nicht an, die ‚physischen‘ Aussagen Gregors als irrelevant zu eliminieren und seine Theologie unserem individualistischen Denken anzupassen. Die ‚physische‘ Sprache Gregors sperrt sich gegen eine solche Vereinnahmung. In dieser Irritation sehe ich einen wesentlichen Impuls, der von solchen Texten ausgeht: Sie ernstzunehmen erfordert die Bereitschaft, das eigene, gängige Menschenbild in Frage zu stellen und nach Ansatzpunkten einer anderen Sicht des Menschen zu suchen – einer Sicht, die *wir* bejahen können, die aber gleichzeitig eine *Re-lecture* (keine Wiederholung!) der ‚physischen‘ Aussagen Gregors ermöglicht. Das soll in mehreren Schritten versucht werden.

Während in Philosophie und (verallgemeinert) in unserem Lebensgefühl eine individualistische, subjektivistische Strömung zu verzeichnen ist, bieten heute v. a. die Natur- und Sozialwissenschaften eine ergänzende und korrigierende Perspektive: Aus biologischer Sicht stellt sich die Menschheit als ein zusammenhängendes Kontinuum dar, in dem das

<sup>37</sup> Rückhalt finden meine Bedenken bei *M. Heidegger*, Was heißt Denken?, Tübingen 1971, 68 f.: „Es gibt kein allgemeines, mechanisch anlegbares Schema für die Interpretation von Schriften der Denker, nicht einmal für ein und dieselbe Schrift eines Denkers. So läßt sich ein Dialog Platons ... nach ganz verschiedenen Bereichen und Hinsichten, Tragweiten und Fraglichkeiten auslegen. Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachten. Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre ... Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein ... Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen. ... Ein Dialog Platons ist nicht nur für die Nachwelt und die von ihr ausgehenden wechselnden Auffassungen, sondern er ist von sich her, seinem Wesen nach, unausschöpfbar. Dies aber bleibt das Zeichen des Schöpferischen ...“

menschliche Erbgut über die Generationen hinweg in immer neuen Kombinationen weitergegeben wird und sich wandelt; zugleich bestimmt es den einzelnen Menschen bis zu einem gewissen Grad in all seinen Dimensionen. An Bedeutung ebenso relevant ist (aus sozialwissenschaftlicher Sicht) die ständige Interaktion der Glieder des Kontinuums, die sowohl synchron als auch diachron (Traditionsbildung!) verlaufen kann. So gesehen, ist die Menschheit nicht nur die abstrakte Summe der Individuen, sondern ein unendlich komplexes, hochdifferenziertes Ganzes, das sich in dauerndem Wandel befindet. So unwiederholbar-einmalig der einzelne Mensch in diesem Prozeß zwar ist, so vielfältig und unentrinnbar ist er doch mit dem Ganzen verflochten. Vererbung, frühkindliche Prägung, Erziehung und Sozialisation in den verschiedenen Phasen des Lebens bezeichnen wichtige Vernetzungen der Menschen untereinander, die – in jeweils verschiedenem Sinn – ‚real‘ sind<sup>38</sup>. Den einzelnen, die Person aus diesen Zusammenhängen zu isolieren und absolut zu setzen, ist eine (zwar naheliegende, aber dennoch irreführende) Vereinfachung unserer Vorstellung. Mit diesen Hinweisen soll natürlich nicht suggeriert werden, Gregor habe mit seiner ‚physischen‘ Perspektive die Erkenntnisse der heutigen Wissenschaften im Ansatz vorweggenommen, seine Rede von der menschlichen ‚Physis‘ sei in der angedeuteten natur- und sozialwissenschaftlichen Weise zu interpretieren; zeigen läßt sich indes, daß es auch uns – mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium und in der Sprache *unserer* Zeit – möglich ist, eine individualistisch verengte Sicht des Menschen zu transzendieren, wie es Gregor zu *seiner* Zeit und in *seiner* Sprache offenbar selbstverständlich war.

Eine andere Frage ist, welche Relevanz das im Kontext der Theologie haben kann: Die theologische Anthropologie befaßt sich ja in erster Linie nicht mit der Evolution oder den Formen menschlicher Gesellschaft, sondern mit Schuld und Heil des Menschen. Kann sie das überhaupt anders als im Blick auf den einzelnen, wenn sie menschliche Personalität, Freiheit und Verantwortung ernst nehmen will? Wesentliche Grunddaten der theologischen Anthropologie sind damit genannt<sup>39</sup>; aber auch hier gilt es, sich vor Vereinfachung zu hüten: Die menschliche Freiheit vollzieht sich nicht in Isolation, sondern immer geschichtlich in der Welt vermittelt<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ähnliche Überlegungen stellt *Stead* 161 an, um Gregors Gedankengang in den kleineren trinitätstheologischen Schriften nachvollziehen zu können: „human social life, I would agree, is a concrete reality. There is no need to determine that human beings themselves are concrete, but the things they do together are not. An actual conversation is a concrete reality, though it is not a thing but a shared action“.

<sup>39</sup> Sie umschreiben jene gemeinsame Ausgangsposition, die Hübner und Schwager ihrer Auseinandersetzung mit Gregors ‚physischer Erlösungslehre‘ zugrunde legen, auch wenn diese Auseinandersetzung zu kontroversen Ergebnissen führt.

<sup>40</sup> Nach *K. Rabner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Sonderausgabe), Freiburg u. a. 1984, 101 f. ist die „Freiheit als Freiheit des Subjekts über sich selbst ... als das eine Ganze nicht eine Freiheit, die hinter einer bloß physischen, biologischen, äußeren geschichtlichen Zeitlichkeit des Subjekts lebt, sondern sie vollzieht

Die Werte, Überzeugungen, Plausibilitäten und Handlungsmuster des einzelnen weisen stets über ihn hinaus; sie entstehen und wandeln sich in dauernder Auseinandersetzung mit der Umwelt und lassen erkennen, wie der konkrete Mensch seine ‚Welt‘ erlebt (erlitten) und verarbeitet hat. So ist der Mensch – als Person! – immer auch ‚Ausdruck‘, ‚Kristallisationspunkt‘ einer umfassenderen Wirklichkeit, wobei Gesellschaft, Staat, Kultur, Religion, Schicht, Gruppe etc. nur einzelne Momente dieser Wirklichkeit bezeichnen, deren Bedeutsamkeit für den jeweiligen Menschen ganz unterschiedlich sein kann; er ist keineswegs auf diese Momente reduzierbar, kann aber auch nicht aus diesen Zusammenhängen herausgelöst werden.

Es ist unmöglich, den Vollzug der eigenen Freiheit klar von der interpersonellen Vermittlung dieses Vollzugs zu trennen: So kommt etwa in der Gewalttat eines einzelnen die latente Gewaltbereitschaft und -bejahung weiter Kreise zum Ausbruch. Oder es verdichten sich in der psychischen Erkrankung eines Menschen die krankheitsstiftenden Momente seiner ‚Welt‘, seiner näheren Umgebung, die er – im Gegensatz zu anderen – offenbar nicht mehr zu bewältigen vermag. Umgekehrt sind auch die Bereitschaft zu solidarischem Handeln oder die Fähigkeit zur Lebensbewältigung nicht als ‚Erfindung‘ des einzelnen zu erklären; auch sie sind in vielschichtiger Weise vermittelt. Der Mensch steht – auch in seiner Schuld und in seinem Heil – immer im Kontext: Nicht als ob seine Verantwortung, die Freiheit seines Selbstvollzugs dadurch aufgehoben wäre; aber dieser Selbstvollzug ist aus dem Kontext, in dem er geschieht, nicht nachträglich zu isolieren, um ‚gesondert‘ beurteilt zu werden. Ein objektives Urteil über den Freiheitsvollzug des einzelnen Menschen liegt nicht in unserer ‚Reichweite‘<sup>41</sup>.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen und uns damit Gregors Aussagen über das ‚Ableiten‘ der menschlichen Physis von der im Anfang gegebenen Vollkommenheit nähern: Der einzelne Mensch kommt, wenn er seine Freiheitsgeschichte in dem oben beschriebenen Kontext beginnt, nicht in eine unbelastete, ausgeglichene Situation. Der geschichtli-

---

sich selber als diese subjekthafte Freiheit im Durchgang durch diese Zeitlichkeit ... Natürlich ist eine solche Konzeption viel differenzierter, viel komplexer, viel weniger durchschaubar als die primitive kategoriale Konzeption der Freiheit als Vermögen, dieses oder jenes nach Belieben zu tun ... Aber es ist nun einmal so, daß in einer ontologischen Anthropologie das Komplexen, das Schwierige, das gar nicht in seiner Identität und Einheit radikal Durchschaubare das Wahre ist.“

<sup>41</sup> Rabner 104 beschreibt den Sachverhalt so: „Das Subjekt hat bezüglich der einzelnen Freiheitshandlungen im Leben nie eine absolute Sicherheit hinsichtlich der subjekthaften und damit sittlichen Qualität dieser einzelnen Handlungen, weil diese als real und erkenntnistätig objektiviert immer schon die nicht mehr reflex adäquat auflösbare Synthese von ursprünglicher Freiheit und angenommener Notwendigkeit sind.“ Konkreter: „Unter dem scheinbar größten Verbrechen kann sich u. U. nichts verbergen, weil es nur ein Phänomen vorpersonaler Situation sein kann, und hinter der Fassade bürgerlicher Wohlanständigkeit kann sich ein letztes verbittertes und verzweifelteres, aber wirklich subjekthafte getanes und nicht nur leidhaft erlittenes Nein zu Gott verstecken“ (ebd. 108).

che ‚Ort‘, an dem er sein Leben vollziehen muß, ist immer schon geprägt, ja gewissermaßen ‚verdorben‘ durch die Auswirkung fremder Schuld (weltweite *Beispiele* sind die Benachteiligung der marginalisierten Völker oder die drohende Zukunft einer zerstörten Umwelt, in der kommende Generationen vielleicht werden leben müssen). Der Mensch kann sich nicht so entfalten, wie er es *könnte* ohne diese Belastung durch fremde Schuld. Dieses Schicksal trifft aber nicht den einen oder anderen (wenn es auch für jeden einzelnen in unterschiedlicher Weise konkrete Gestalt annimmt), sondern *jeden* Menschen, und das von *jeder*<sup>42</sup>. Diese Wahrheit kann in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht werden: Die Bibel gestaltet sie narrativ in den Geschichten vom Anfang (Gen 2 ff.), die ja keine historischen Einzelschicksale erzählen, sondern (in teilweise ätiologischer Form) Gültiges über den Menschen aussagen; Gregor beschreibt diese Wahrheit mit der Kategorie der Physis, und bei näherem Zusehen gewinnt die bildhafte oder abstrakte Form seiner Darstellung für uns an Aussagekraft: Denn auch wir können ja das ‚ursprüngliche Blühen‘, die ‚im Anfang gegebene Vollkommenheit‘ der menschlichen Physis, von der Gregor spricht, sowie den Verlust dieses ‚Urzustandes‘ nicht an geschichtlichen Personen festmachen (notdürftig und behelfsweise geschieht das im Rekurs auf ‚Adam‘ und ‚Eva‘ – wer diese Gestalten jedoch heute noch ernsthaft historisieren will, gerät eo ipso in unlösbare Aporien<sup>43</sup>); dennoch bleibt uns der Sinn solcher Aussagen nicht gänzlich verschlossen: Die Menschheit in ihrer geschichtlichen Ausdehnung (und darin eingebettet der einzelne Mensch) verwirklicht – so, wie sie sich vorfindet, – nicht, was ihre eigentliche Möglichkeit und Bestimmung gewesen wäre, und es steht auch gar nicht in der *Macht* des einzelnen, das (auch nur für sich selbst) zu ändern, weil das Verhängnis ihm je und je vorausliegt. Nach diesen Überlegungen scheint es nicht mehr so ‚abwegig‘, wenn Gregor von der menschlichen Physis *als einem Ganzen* spricht (wobei die hermeneutische Mehrdeutigkeit dieser Formulierung nicht überlesen werden sollte!); mit dieser ‚physischen Perspektive‘ versucht er, ‚Grundlegenderes‘ zur Darstellung zu bringen, als es in einer Aussage über den einzelnen Menschen möglich wäre<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Diese Gedanken interpretieren jenen Aspekt der Wirklichkeit, den die traditionelle Theologie unter der Bezeichnung ‚Ersünde‘ behandelt; vgl. den Abschnitt über die ‚Ersünde‘ bei *Rahner* 113–121. Rahner bezeichnet es ebd. 115 als „Botschaft des Christentums“, daß die „Mitbestimmtheit der Situation jedes Menschen durch fremde Schuld als eine allgemeine, bleibende und darum auch ursprüngliche ausgesagt wird. Es gibt für den einzelnen Menschen keine Inseln, deren Natur nicht schon mitgeprägt ist durch die Schuld anderer, direkt oder indirekt, nahe oder von ferne. Es gibt für die Menschheit in ihrer konkreten diesseitigen Geschichte auch keine reale Möglichkeit – wenn auch ein asymptotisches Ideal –, diese Schuldbestimmtheit der Freiheitssituation jemals endgültig zu überwinden.“

<sup>43</sup> Diese Ausweglosigkeit demonstriert *F. Mildenerger*, Art. Adam IV, in: *TRE* 1, 1977, 431–437, v. a. 434 f.

<sup>44</sup> Ein entsprechender Versuch heute liegt m. E. in der Theologie K. Rahners vor, die

Wenn es uns nach dieser Reflexion gelingt, Texte wie die aus *CantHom* V und XV neu zu lesen (ohne sie wiederholen oder bekämpfen zu müssen), können wir auch einen Zugang zu Gregors ‚physischer Erlösungslehre‘ im engeren Sinn finden: Daß Gregor das verlorene (verirrte) Schaf aus Lk 15, 3–7 / Mt 18, 12f. auf die menschliche Physis deutet<sup>45</sup>, also nicht die Verirrung einzelner im Visier hat, sondern eine alle Menschen umfassende Wirklichkeit, stellt die Interpretation nach dem bisher Gesagten vor keine neue Aufgabe. Darüber hinaus bieten diese Texte nun aber Aussagen/Bilder der *Erlösung*, die im übrigen deutlich vom Bibeltext inspiriert sind: Da ist vom ‚Nachgehen‘, ‚Suchen‘, ‚Finden‘ und ‚Retten‘ dieses ‚Schafes‘ die Rede; der Erlöser (von Gregor hier meist als ‚Hirte‘ gezeichnet) nimmt es auf seine Schultern<sup>46</sup> (vgl. Lk 15, 5). Diese letzte Aussage wird in *CantHom II* kurz erläutert: Dort heißt es, der gute Hirt trage auf seinen Schultern die gesamte Schafherde (ὁ αἴρων ἐπὶ τῶν ὄμων ὄλον τὸ ποιμνιον: GNO VI, 61 Z.7), was durch die Gleichsetzung des *einen* Schafes mit der ganzen menschlichen Physis begründet wird (Z. 8f.: ἐν γάρ ἐστι πρόβατον πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἣν ἐπὶ τῶν ὄμων ἀνέλαβες). Im Bild der ‚Schafherde‘ schwingt das Moment der Vielzahl (der vielen ‚Schafe‘/Menschen) mit, während das Bild des *einen* ‚Schafes‘ (der ganzen menschlichen Physis) eher die Einheit betont – beide Aspekte sind hier miteinander verwoben. Dabei ist zu beachten, daß die zitierte Passage gänzlich unbetont in die Auslegung von Cant 1,7 eingeflochten ist. Antieunomianische oder antiapollinaristische Polemik liegt hier nicht vor<sup>47</sup>; Gregor greift das Bild en passant auf, ohne seinen Zuhörern<sup>48</sup> bzw. den späteren Lesern umständlich erläutern oder begründen zu müssen, was damit gemeint sei – offenbar glaubt er sich von seinen Adressaten ohne weitere Erklärung verstanden.

Für uns freilich stellt sich wieder die Frage, ob wir diesem Bild Sinn abgewinnen können: Was bedeutet es, daß der Erlöser die ‚ganze menschliche Physis auf die Schultern nahm‘? Erkennbar ist, daß auch die

---

philosophische Anleihen bei I. Kant und M. Heidegger macht, wenn sie die ‚transzendente Verfaßtheit‘ des Menschen von deren ‚kategorialer Verwirklichung‘ unterscheidet und die philosophische Kategorie des ‚Existentials‘ in der theologischen Anthropologie einsetzt. Weiter wäre zu fragen, ob nicht auch Platons Ideenlehre (auf den Menschen bezogen) dasselbe Anliegen mit anderen Mitteln verfolgt.

<sup>45</sup> So explizit in *EclHom II* (GNO V, 305 Z.3f.); *Contra Eunomium III* 2 (GNO II, 68 Z.20f.); *III* 10 (ebd. 293 Z.18f.); *CantHom II* (GNO VI, 61 Z.8f.); im *Antirrheticus adv. Apollinarium* (GNO III, I, 152) spricht Gregor dagegen von ‚uns Menschen‘ bzw. vom ‚Menschen‘ (s. o. Anm. 32), und in der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386) wird das ‚verlorene Schaf‘ nicht explizit identifiziert.

<sup>46</sup> Siehe *EclHom II* (GNO V, 305 Z.10); *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 386 Z.6f.); *Antirrheticus adv. Apollinarium* (GNO III, I, 152 Z.4f.); *CantHom II* (GNO VI, 61 Z.8f.).

<sup>47</sup> Auf diese Polemik als eigentliche Aussageabsicht Gregors weist Hübner 134–142 im Zusammenhang mit entsprechenden Stellen in den Werken gegen Eunomios und Apollinarios hin. *H.-J. Sieben* stellt in seiner Rezension zu Hübners Untersuchung demgegenüber in Frage, ob dessen „Interpretation ‚unpolemischen Texten‘ [Gregors] ... wirklich gerecht wird“ (PhTh 51 [1976] 283).

<sup>48</sup> Die *CantHom* gehen auf echte Predigten Gregors zurück; siehe *Dünzl* 13–16.

‚Erlösung‘ hier nicht individuell beschrieben wird – der einzelne scheint im Erlösungsgeschehen gewissermaßen subsumiert (als ‚Schaf‘ in der ‚Herde‘ sozusagen); die Schlußfolgerung, die Erlösung des einzelnen Menschen sei dann logischerweise als ‚automatisches Geschehen‘ zu verstehen, verfällt jedoch dem Fehler, erneut den (ungeeigneten) individualistischen Maßstab an Gregors physische Aussagen anzulegen. Das Bild sagt über die konkrete Rettung des einzelnen *nichts*. Aber es bringt zum Ausdruck, daß Erlösung für Gregor noch etwas anderes, Umfassenderes bedeuten muß als eine Vielzahl glücklich gewendeter Einzelschicksale: Wie uns anhand der Aussagen Gregors über den ‚Fall‘ der menschlichen Physis bewußt wurde, von welch übergreifenden Unheilszusammenhängen her sich der Mensch verstehen muß, so kann das Bild der ‚physischen Erlösung‘ zeigen, in welch umfassendem Heilshorizont er sich sehen darf. Beides hängt miteinander zusammen: Unheil und Heil konstituieren sich nicht erst im einzelnen (obwohl sie sich in ihm realisieren und konkretisieren). Auch die Erlösung zielt – aus ‚physischer‘ Perspektive – nicht auf diesen oder jenen, als gälte es, einzelne aus dem allgemeinen Unheil wieder herauszulösen, sondern auf die allumfassende Wandlung des menschlichen Unheils zum Heil. War das Unheil gekennzeichnet durch Verlust (ursprünglicher Seinsmöglichkeit) und Verlorenheit – im Bild von *CantHom V* (s. o.) durch die ‚Jahreszeit des Winters‘, dem der einzelne sich nicht entziehen kann, – so meint das Heil ein Gefunden- und Getragensein, einen heilsgeschichtlichen ‚Frühling‘, den der einzelne nicht erst zu schaffen braucht.

Diese Einsicht in die ‚überindividuelle‘ Seite des Heils kann uns in der Konfrontation mit Gregors physischen Formulierungen aufgehen. In solchen Formulierungen ist freilich die Bedeutung der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen nicht zum Ausdruck gebracht; Gregor kennt sie durchaus und stellt sie in seinen Schriften oft heraus (wie Hübner in seiner Studie immer wieder demonstriert und auch Schwager zugibt<sup>49</sup>), mit der physischen Perspektive aber beleuchtet er eine andere Seite der Wirklichkeit (die im Bewußtsein heutiger Theologie nicht im Vordergrund steht, da diese traditionell Personalität und Freiheit des einzelnen fokussiert). Die Möglichkeit eines solchen Perspektivenwechsels soll hier dargestellt werden – nicht nur aus historischem Interesse, um Gregors Texten umfassender gerecht zu werden, sondern auch im Interesse einer mehrdimensionalen Sicht der Wirklichkeit, die Verengungen heutiger Theologie in Frage stellen kann.

Ein anderes Bild Gregors für die ‚physische‘ Erlösung ist – wie gesagt – das der ‚Erstlingsgabe‘, mit der zusammen der ganze ‚Teig‘ der menschl-

<sup>49</sup> Schwager 9 zufolge weist Hübners Argumentation „mit Recht darauf hin, daß Gregor die Freiheit des Menschen stark betont und oft das freie sittliche Tun in der Nachahmung des göttlichen Logos hervorhebt.“

chen Physis geheiligt werde. Hier steht noch deutlicher als im allegorisch gedeuteten Gleichnis vom verlorenen Schaf die Inkarnation des Logos im Blickfeld Gregors, da die ‚Erstlingsgabe‘ (ἀπαρχή) den ‚gott-tragenden Menschen‘ (τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον), Christus, bezeichnet, wie es in *CantHom XIII* einmal heißt (vgl. GNO VI, 390 Z.22 – 391 Z.5). In diesem Bild werden dem Leser weitere Aspekte der physischen Erlösungsvorstellung vor Augen gestellt, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat. Ich wähle für die Darstellung erneut Texte aus den *CantHom*, während Hübner dieses Bild schwerpunktmäßig in den polemischen Schriften Gregors untersucht und dabei wichtige Erkenntnisse gewinnt<sup>50</sup>.

In *CantHom XIII* deutet Gregor seinen Zuhörern das Beschreibungslied Cant 5, 10–16 auf Christus, den im Fleisch geoffenbarten Gott<sup>51</sup>. In diesem Zusammenhang verwendet Gregor auch wieder das Bild von Teig und Erstlingsgabe: ... ἐπειδὴ ἀπαξ πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐπεσπάσατο τὴν ἐπίκτητον τῆς σαρκὸς φύσιν, ἣν διὰ τῆς ἀφθόρου παρθενίας ἀνέλαβεν, αἰεὶ τῇ ἀπαρχῇ συναγιάζει τὸ κοινὸν τῆς φύσεως φύραμα διὰ τῶν ἐνουμένων αὐτῷ κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ μυστηρίου τρέφων τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν, καὶ καταλλήλως τὰ ἐμφυόμενα διὰ τῆς πίστεως αὐτῷ μέλη τῷ κοινῷ σώματι ἐναρμόζων εὐπρεπὲς τὸ πᾶν ἀπεργάζεται ... (GNO VI, 381 f.); nachdem er (sc. der im

<sup>50</sup> In Gregors Schrift *In illud: Tunc et ipse filius* (wichtig ist hier v. a. GNO III, II, 14.16), die – gegen arianische Deutungsversuche – den Sinn von 1 Kor 15, 28 klarstellen will (vgl. *Hübner* 29), kommt neben dem physischen Bild von Teig und Erstlingsgabe „ein ganz anderer, und zwar aller physischen Gesetzlichkeit radikal entgegengesetzter Gedanke zur Geltung: der der Abwendung vom Bösen, die bei Gregor immer nur als freie Tat des gottebenbildlichen Menschen gedacht werden kann“ (ebd. 101; vgl. ebd. 98–103). – An einer Stelle der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 374 Z.11) sieht Hübner den Zusammenhang zwischen Erstling und Teig durch das (auf die stoische Philosophie zurückzuführende) Interpretament τῇ δυνάμει verdeutlicht, das – im Bild – die *potentielle* oder ‚*keimbhafte*‘ Einigung der ganzen Menschheit mit Gott bzw. ihre *potentielle* Heiligung in der Inkarnation zum Ausdruck bringt: vgl. *Hübner* 106–114. – Ebd. 114–125 macht Hübner klar, daß die Verwendung des Bildes von Teig und Erstlingsgabe in *Contra Eunomium III 10* (GNO II, 294) und in der *Ref. conf. Eunomii* (GNO II, 346) „die solidarische Einheit von Menschheit Christi und erlösten Menschen so stark“ betonen soll (ebd. 115), um Bibelverse wie Joh 20, 17, die den Arianern die untergeordnete Stellung des Logos signalisierten, „auf die dem Menschen Christus solidarisch geeinte und erlöste Menschheit“ beziehen zu können (ebd. 114) und so zu entschärfen (vgl. ebd. 123). – Im *Antirrheticus adv. Apollinarium* (GNO III, I, 151) bezeichnet die Formel ‚Erstling-Teig‘ im Hinblick auf die Inkarnation die *Vollständigkeit* der angenommenen menschlichen Natur (ähnlich in der *Ref. conf. Eunomii* [GNO II, 386]) – auch hier ist das Bild in polemischem Kontext eingesetzt (vgl. *Hübner* 134–136; 138–141), und zwar „gegen eine Christologie, die die Menschheit Christi verkürzen wollte“ (ebd. 140). – In *Contra Eunomium III 2* (GNO II, 70) wiederum liege der Akzent bei der Verwendung des Schemas ‚Erstling-Teig‘ nicht auf der Darstellung physischer Wesensgemeinschaft; es sei vielmehr „Ausdruck für die pneumatische Einheit der neuen Schöpfung“ (*Hübner* 169; vgl. ebd. 168–170). – Und in der (nichtpolemischen) Schrift *De perfectione* (GNO VIII, I, 206) stellt *Hübner* 199 eine „Durchbrechung der physischen Beziehung zwischen ‚Erstling‘ und ‚Brot‘ der Menschheit durch ... ethische Uminterpretation“ fest, weil hier die (ethische) Nachahmung des Mitlers durch den ‚Brot‘ den Weg zum Vater beschreibt (vgl. ebd. 198–201).

<sup>51</sup> Zum Kontext vgl. *Dünzl* 185–187, zur Deutung der oben angeführten Passage auch ebd. 341–343.

Fleisch geoffenbarte Gott) einmal die hingefällige Natur des Fleisches an sich gezogen hatte durch die Erstlingsgabe, die er durch die unverdorrene Jungfräulichkeit (sc. Mariens) annahm, heiligt er immerfort mit samt der Erstlingsgabe den gemeinsamen Teig der Natur durch diejenigen, die eins werden mit ihm gemäß der Teilnahme am Mysterium, indem er seinen Leib, die Kirche, nährt; und indem er auf angemessene Weise die Glieder, die ihm durch den Glauben eingepflanzt werden, dem gemeinsamen Leib einpaßt, macht er das Ganze stattlich ...

Interessanterweise sind in dieser langen Periode die physische und die individuelle Erlösungsperspektive miteinander verbunden; im Sinne Hübners wäre wohl auch hier eine ‚Durchbrechung‘ des physischen Bildes zu konstatieren – eine solche Wertung bedeutet aber eine unterschiedliche Gewichtung der beiden Perspektiven, also einen ‚Eingriff‘ des Interpreten in die Sinnstruktur des Textes. Vorsichtiger könnte man von einer ‚Koexistenz‘ beider Perspektiven sprechen und versuchen, sie zu erläutern: Daß – auf individueller Ebene – die einzelnen dem gemeinsamen Leib *durch den Glauben* eingepflanzt werden, bestätigt, was Hübner über die Rolle des (individuellen) Glaubens für den Aufbau des Leibes Christi in Gregors Konzeption sagt<sup>52</sup>, und bedeutet auch für unser Erlösungsverständnis keine Schwierigkeit. Weniger verständlich scheint uns demgegenüber wieder die physische Aussage zu Beginn der Passage, der zufolge der Logos durch die ‚Erstlingsgabe‘ die hingefällige Natur des Fleisches einmal (*ἄπαξ* kann pointierter auch bedeuten: ‚auf einmal‘ oder: ‚ein für allemal‘) an sich zog. Im Mittelteil der Passage verzahnen sich beide Perspektiven, wenn es heißt, die Heiligung des gemeinsamen Physis-Teiges vollziehe sich durch diejenigen, die mit dem (inkarnierten Logos) eins würden gemäß der Teilnahme am Mysterium.

Wie verhalten sich beide Perspektiven also zueinander? Zur Deckung sind sie nicht zu bringen: Die individuelle Perspektive drückt nicht einfach mit anderen Worten (besser) aus, was das physische Bild beinhaltet. Dennoch besteht ein Bezug zwischen den Ebenen: Auf individueller Ebene konkretisiert und realisiert sich, was Gregor im umfassenderen physischen Bild darstellt. Diese Realisierung vollzieht sich *κατὰ τὴν κοινῶνίαν τοῦ μυστηρίου* – als Teilnahme am Mysterium. Gregor hatte in der Einführung dieses längeren Satzes mit 1 Tim 3, 16 auf das ‚große Mysterium des Glaubens‘ verwiesen, die Offenbarung Gottes im Fleisch (vgl. GNO VI, 381 Z. 16 f.); der einzelne nimmt also am Mysterium der Inkarnation teil; auch hier ist – wie im physischen Bild – eine tiefere Ebene des individuellen Erlösungsgeschehens angezeigt<sup>53</sup>.

Diesen Aspekt gilt es jetzt zu verdeutlichen: Inkarnation meint bei Gregor offenbar mehr als ein Geschehen, das allein den Menschen Jesus

<sup>52</sup> Vgl. v. a. Hübner 188–192 unter der Überschrift „Der Glaube und der Leib Christi“.

<sup>53</sup> Zum Gebrauch des Begriffs *μυστήριον* in Gregors *CantHom* siehe Dünzl 330–336.

betrifft, während es die anderen Menschen nicht berührt. Damit ist auch an uns wieder die Frage gestellt, ob eine individualistisch verengte Sicht der Bedeutung der Inkarnation gerecht werden kann. Wenn die Deszendenzchristologie nicht *mehr* leistet als den ontologischen Sonderfall der hypostatischen Union in Christus zu beschreiben, wird sie auf wenig Verständnis stoßen (was heute ja auch weitgehend der Fall ist); sie *kann* aber mehr leisten, wie sich in Gregors physischen Aussagen zeigt: Das Bild der ἀπαρχή, des Erstlings des gemeinsamen Physis-Teiges, drückt – neben einem zeitlichen und qualitativen Aspekt<sup>54</sup> – auch den Gedanken der Repräsentation aus<sup>55</sup>: Der Erstling steht für das Ganze. Von *daber* – nicht von seiner isolierten Partikularität her – wird er bedeutsam. Auf die Inkarnation übertragen heißt das: Die Annahme der ἀπαρχή ‚Jesus‘ durch den göttlichen Logos hat in dieser Perspektive ihren Sinn nicht partikularistisch in sich selbst, sie repräsentiert vielmehr in ihrer Konkretheit die Annahme der ‚ganzen‘ menschlichen Natur durch Gott<sup>56</sup>. Zeitlich gesehen, bedeutet sie einen ‚Anfang‘, der sich durch das Einswerden der Vielen mit Christus in der Teilnahme am Mysterium, durch den Aufbau seines Leibes fortsetzt. Metahistorisch aber bedeutet sie etwas anderes: Das Eingehen Gottes in die gesamt menschliche Wirklichkeit (deren Verflochtenheit ja bereits dargestellt wurde), das An-sich-Ziehen ihrer Hinfälligkeit, das Auf-sich-Nehmen und Tragen ihrer Verlorenheit; insofern ist in der Inkarnation nicht nur *ein*, sondern *der* Mensch (in Gregors Diktion: die ganze menschliche Physis) angenommen und geheiligt, das Ja Gottes zum Menschen gesprochen, der heilsgeschichtliche ‚Wechsel der Jahreszeiten‘ vollzogen<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Vor allem diese Aspekte hebt *E. D. Moutsoulas*, ΑΠΑΡΧΗ. Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur, in: SE 15 (1964) 5–14 hervor.

<sup>55</sup> Dieser Aspekt scheint Moutsoulas entgangen zu sein. Er liegt aber bereits in Num 15,17–21 vor – einem Text, der in der LXX-Fassung zweimal die Wortverbindung ἀπαρχήν φυράματος (Num 15,20f.) benutzt; auf ihn bezieht sich Paulus in Röm 11,16. Der Numeri-Text verpflichtet die Israeliten, „vom ersten Brotteig der neuen Kornerte jedes Jahr einen kleinen Teil als Hebeopfer ... Jahwe darzubringen. Dadurch sollte auch das übrige Brot, das aus der neuen Ernte gebacken wird, Gott geweiht werden“ (*H. Schlier*, *Der Römerbrief*, Freiburg u. a. 1977, 332; vgl. *Wilckens* 246). Der Sinn des (repräsentativen) Opfers erstreckt sich also auf die ‚Heiligung‘ des Ganzen.

<sup>56</sup> Besonders deutlich wird der Repräsentationsgedanke in *CantHom XIV* in einer Passage, in der Gregor das Gleichnis vom barmherzigen Samariter allegorisch auf den Logos (in der Rolle des Samariters) deuten will. Das bewerkstelligt er so, daß er ihn als denjenigen beschreibt, der sich die ganze menschliche Natur mit Hilfe der Erstlingsgabe des Teiges umlegte, in der der Anteil eines jeden Volkes war, des jüdischen, samaritanischen, griechischen und einfach aller Menschen (... τὸν πᾶσαν τὴν ἀνθρώπινην φύσιν διὰ τῆς ἀπαρχῆς τοῦ φυράματος περιθέμενον, ἐν ἧ παντός ἦν ἔθνος τὸ μέρος, Ἰουδαίου τε καὶ Σαμαρείτου καὶ Ἑλληνος καὶ πάντων ἀπαξ ἀνθρώπων ... : GNO VI, 427f.). Weil die ἀπαρχή also auch einen samaritanischen ‚Anteil‘ hatte, darf man den Logos in der Rolle des Samariters sehen. Wichtiger als diese spezielle Intention Gregors ist für unseren Zusammenhang der Gedanke, daß die ἀπαρχή für alle Völker, alle Menschen steht; durch diese Repräsentation wird verständlich, inwiefern sich der Logos die ‚ganze menschliche Physis umlegt‘.

<sup>57</sup> Eine vergleichbare Deutung der Inkarnation in universalem Horizont liegt vor bei

Daß der einzelne sich diesem ‚Mysterium‘ erst durch den Glauben erschließt, ist damit nicht bestritten – Gregor weist in dem vorgestellten Text ja auch darauf hin. Der Glaube bedeutet aber nicht die *Bedingung* des Mysteriums, durch die es erst zustande käme, sondern er ermöglicht die *Teilnahme* am Mysterium, das in der Inkarnation offenbar geworden ist<sup>58</sup>. Der Hinweis auf das Mysterium ist dabei nicht als theologische Leerformel zu verstehen, er bezeichnet vielmehr eine Wirklichkeit auf dem Grund der menschlichen Existenz, die durch Gottes Handeln ‚da‘ ist, sich aber dem ‚oberflächlichen‘ Blick (des Unglaubens) entzieht.

Die Vorstellung einer ‚physischen Erlösung‘, die sich bei Gregor zu Wort meldet, kann von uns demnach weder in einen flachen Heilsautomatismus übersetzt noch zugunsten der gängigeren Konzeption individuell-personaler Erlösung aufgelöst werden. Aber sie kann das, was ‚Erlösung‘ meint, von einer anderen Seite her beleuchten: Sie kann in Erinnerung rufen, daß der Mensch Gott nicht nur als Vereinzelter gegenübersteht, daß er – stärker, als wir im Alltag zu denken gewohnt sind, – eingebettet ist in den gesamt-menschlichen Kontext und auch von daher sein Unheil und sein Heil empfängt. Die bei Gregor überlieferte Theologie der menschlichen Physis bedeutet damit eine ernste Anfrage an ein extrem zugespitztes Konzept ‚isolationistischer‘ Personalität in der theologischen Anthropologie unserer Zeit. Sie kann dazu herausfordern, ‚Erlösung‘ nicht zu individualistisch-eng, zu rational-verständlich und oberflächlich zu denken, sondern sich an Bilder zu wagen, die die Tiefendimension, das ‚Geheimnis‘ ihrer universalen Weite zum Ausdruck bringen können. Auch wenn wir Gregors ‚physische Sprache‘ nicht unmittelbar übernehmen können, glaube ich doch, daß wesentliche Impulse von ihr ausgehen. Diesen Impulsen versuchte ich im vorliegenden Beitrag zu folgen, ohne dabei der Skylla positivistischer Textanalyse

---

*Rahner* 198–202, der hier das „*Verhältnis von menschlicher Transzendenz und hypostatischer Union*“ beschreibt und ebd. 201 formuliert: „Die These, die wir anstreben, geht dahin, daß die unio hypostatica, wenn auch als in ihrem eigenen Wesen einmaliges und in sich gesehen höchstes denkbare Ereignis, doch ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt ist. . . . In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen. Nicht so, daß diese auch die unio hypostatica als solche hätten. Sondern die unio hypostatica ereignet sich, indem Gott allen Menschen sich in Gnade und Glorie mitteilen will. Diese unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen ist in einer unwiderruflichen Weise geschichtlich greifbar und zu sich selbst gekommen.“

<sup>58</sup> Über das Verhältnis von Selbstmitteilung Gottes (im Blick auf die Inkarnation) und deren Annahme durch den Menschen reflektiert *Rahner* 193f.: „Selbstmitteilung Gottes ist . . . Mitteilung an Freiheit und Interkommunikation der pluralen kosmischen Subjekte. Diese Selbstmitteilung wendet sich notwendig an eine freie Geschichte der Menschheit, kann sich nur in freier Annahme durch freie Subjekte, und zwar in einer *gemeinsamen* Geschichte ereignen. . . . Diese freie Annahme oder Ablehnung von seiten der einzelnen Freiheiten befindet nicht eigentlich über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern nur über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt.“ In bezug auf Gregors Apokatastasislehre wäre anzumerken, daß in *dieser* optimistischen Sicht der Heilsgeschichte das Verhältnis des jeweiligen freien Menschen zur Selbstmitteilung Gottes kein *bleibend* ablehnendes ist.

noch der Charybdis phantasievoller Textverfremdung zum Opfer zu fallen. Den Versuch finde ich lohnend – inwieweit er hier gelungen ist, mag der Leser beurteilen.

Nach diesen Überlegungen zur ‚physischen Erlösungslehre‘ Gregors ist abschließend noch einmal die Frage nach dem rechten Zugang zu den Texten der Kirchenväter zu stellen: Führt die Forderung nach einer behutsam-kreativen Textbegegnung letztlich nicht zu einem Rückfall in eine vorkritische Interpretationsweise? Die Frage stellt sich deshalb in solcher Schärfe, weil die hier vorgelegte Deutung der physischen Erlösungslehre inhaltliche Berührungen mit einer Kirchenväterrezeption aufweist, wie sie beispielsweise bei H. de Lubac oder K. Adam zu greifen ist<sup>59</sup>. Jene Rezeption beruht methodisch nicht auf extensiven Textanalysen, sondern rafft gewissermaßen ‚die‘ Anschauung der Kirchenväter aus vielen Texten zusammen, um damit den eigenen theologischen Entwurf zu stützen<sup>60</sup>. Kreativ ist diese Art der Rezeption gewiß gewesen, sie hat auch intuitiv echte Impulse aufgegriffen, die sich aus der Kirchenväterlektüre ergaben, und in die theologische Diskussion ihrer Zeit eingebracht.

Dennoch ist hier eine klare Abgrenzung nötig: Die Theologie der Kirchenväter erscheint bei dieser Weise der Rezeption noch *unmittelbar* zugänglich und verständlich, bei ihrer Weitervermittlung werden keine Brechungen sichtbar, der historische ‚Graben‘ zwischen den alten Texten und dem ‚Heute‘ des Verstehens ist offenbar mühelos überwunden oder

<sup>59</sup> Hinzuweisen ist (mit *Hübner* 17–19, 21–25) auf folgende Werke: *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe. ‚Catholicisme‘, übertragen und eingeleitet von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln <sup>2</sup>1970 (franz. Original 1938); *K. Adam*, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf <sup>13</sup>1957 (Erstauflage 1924).

<sup>60</sup> Mit Bezug zum hier behandelten Thema heißt es etwa bei *Lubac* 23f.: „Für Irenäus, für Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, für Cyrill von Alexandrien, für Maximus, für Hilarius und andere mehr ist das verlorene Schaf des Evangeliums, das der Gute Hirt zum Schafstall zurückbringt, nichts anderes als die einheitliche Menschennatur... Diese menschliche Natur haben die Väter durch eine Reihe synonyme Ausdrücke, die alle auf einen konkreten Inhalt weisen, näher bestimmt; in ihren Augen war sie also wirklich eine Realität. Sie wohnten sozusagen ihrer Entstehung bei, sahen sie leben, wachsen, sich entwickeln wie ein einziges Wesen. Mit der ersten Sünde fiel dieses Wesen als Ganzes, wurde aus dem Paradies vertrieben und in Erwartung seiner Erlösung zu harter Verbannung verurteilt. Und als Christus... endlich erschien, war es wiederum ‚das ganze menschliche Geschlecht‘, dem er sich vermählen wollte.“ Die Anmerkungen dazu verweisen auf eine Palette von Kirchenvätertexten. – Auf Augustin als herausragenden Zeugen unter den Kirchenvätern beruft sich *Adam* 60f. (mit Anm. 18): „In Adam... war für Gott, den Schöpfer, die ganze Menschheit gesetzt. Adams Fall war der Fall der ganzen Menschheit... Der Mensch erkrankte und starb an sich selbst, er starb an seinem Ich. Und die ganze Menschheit starb mit ihm. Da trat nach Gottes ewigem Liebesratschluß der *neue Mensch* auf, ... *Christus, der Herr*. In Seinem Ich ward die in die Irre gegangene Menschheit... ein für allemal dauernd wieder mit der Gottheit... verbunden. Die Menschheit – nicht dieser und jener bloß, nicht Du und Ich bloß, sondern die ganze Menschheit, die Einheit aller Menschen – war wieder aus ihrer entsetzlichen Diaspora, aus ihrer Zerstreung heimgeholt zum lebendigen Gott. Der ganze Mensch war wieder da, dauernd verbunden mit der Gottheit, derart verbunden, daß für die Menschheit als Ganzes die Erlösungsgnade unverlierbar ist, wenn auch der einzelne aus dieser Verbindung sich lösen kann.“

besser: seine Existenz wird erst gar nicht deutlich. Die Autoren schreiben ein Stück Wirkungsgeschichte, Transformation der Kirchenvätertheologie, aber sie weisen das nicht aus, sind sich dessen vielleicht nicht einmal bewußt, sondern erwecken den Eindruck, es könnte diese Theologie selbst in die Gegenwart geholt werden. Insofern ist diese Weise der Rezeption noch als ‚vorkritisch‘ zu beurteilen, da es spezifische Aufgabe der kritischen Exegese ist, die historische Distanz zu den untersuchten Texten zu ‚schaffen‘ (bzw. bewußt zu machen), um den ‚Kurzschluß‘ des Verstehens zu verhindern: Der Leser soll die Texte als ‚fremd‘ erkennen und sie nicht für seine Vorstellungen vereinnahmen. Deshalb stellt der hier vorliegende Beitrag auch kein Plädoyer *gegen* die historisch-kritische Methode dar: Er will die ‚Fremdheit‘ der untersuchten Texte nicht vergessen machen und dennoch darauf antworten, darauf reagieren. Ziel ist es nicht, das kritische Bewußtsein auszublenden, sondern in diesem kritischen Bewußtsein *weitere* (m. E. notwendige) Schritte der Interpretation zu wagen. Die Gegenwart soll dabei wieder mehr Gewicht erhalten, sie soll sich zu Wort melden, aber in bewußter, kontrollierter Weise, nicht unter der ‚Maske‘ der alten Texte. Letztlich geht es dabei um eine Fortschreibung der Wirkungsgeschichte dieser Texte – eine Fortschreibung allerdings, die sich selbst als solche versteht und zu erkennen gibt, statt den (uneinlösbaren) Anspruch zu vertreten, den (eigentlichen) ‚Sinn‘ der Texte wiederzugeben. Diese Art reflektierter Interpretation, die ihre Bedingungen (und Beschränkungen) offenlegt, ist dann nicht als Rückfall in ein vorkritisches Textverständnis zu werten; vielmehr versucht sie, die historisch-kritische Exegese der Kirchenväter sinnvoll zu ergänzen.