

Unglaubliche Demut

Das Paradox der Christologie bei Augustin

VON SVEN GROSSE

1. Die moderne Infragestellung der Zwei-Naturen-Lehre

Die Lehre von der Inkarnation Gottes, derzufolge Jesus Christus in sich zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche Natur, vereine, ist in einem breiten Strom des Denkens seit dem 18. Jahrhundert in Misskredit geraten. Um nur ein Gegenargument, formuliert von einer prominenten Stimme, zu nennen: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling referiert diese Lehre so, „dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe“, und nennt dann als, wie er meint, schlagenden Einwand „wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist“¹. Es kann also, Schelling zufolge, gar kein Zeitpunkt angegeben werden, *zu dem* Gott die Menschwerdung vollzogen und die menschliche Natur angenommen habe.

Es fehlt dementsprechend nicht an Versuchen, diese Lehre umzugestalten und damit zu verabschieden, wofür diese Formulierung Friedrich Schleiermachers ein Beispiel bietet:

Insofern nun alle menschliche Thätigkeit des Erlösers in ihrem ganzen Zusammenhang von diesem Sein Gottes in ihm abhängt und es darstellt, rechtfertigt sich der Ausdruck, dass in dem Erlöser Gott Mensch geworden ist, als ihm ausschließlich zukommend, wie auch jeder Moment seines Daseins, soweit man ihn isolieren kann, ein neues solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes darstellt, weil immer und überall alles menschliche in ihm aus jenem göttlichen wird.²

Es *wird* das Menschliche aus dem Göttlichen (strenggenommen meint Schleiermacher das Abhängig-Sein des Menschen von Gott), aber Gott selbst *wird* eben nicht; er kann gar nicht werden.

Ich will gegenüber solchen Einwänden herausarbeiten, dass es möglich und sinnvoll ist, von den zwei Naturen in Christus zu reden, und dass es gerade angemessen ist, diese Rede als eine *paradoxe* Rede aufzufassen, die

¹ F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), in: Schellings Werke, nach der Originalausgabe herausgegeben von M. Schröter; Band 3, München 1927, 319 f. (V 297 f.). Der Satz lautet bei Schelling im Zusammenhang so: „Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch [wie die Dreieinigkeit; S. G.], nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist.“

² F. Schleiermacher, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2., umgearb. Aufl. Berlin 1830 [= CG], § 96.3, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von H.-J. Birkner [u. a.], fortgeführt von H. Fischer [u. a.] [= KGA], Bd. I.13/2, Berlin/New York 2003, 69,24–70,4 / herausgegeben von M. Redeker, Bd. 2, Berlin 1960, 58.

sehr wohl etwas „zu denken“ hat, gerade weil sie sich im Zusammen-Setzen von Gegensätzen ausdrückt. Als Grundlage zu diesen Überlegungen will ich mich einigen Texten Augustins zuwenden, weil er – nicht als der erste, aber doch mit der Prägnanz eines geschulten Rhetors – mit Bedacht eine paradoxe Redeweise gewählt hat, um vom Gott-Sein und Mensch-Sein Jesu Christi zu sprechen.³ Augustinus hat das Wort „paradoxum“ zwar nicht verwendet; das Griechische παράδοξον in Lk 5,26 („wunderbar“) wird in der Vulgata mit „mirabilia“ wiedergegeben, und Augustins Reflexionen über den besonderen Charakter der christologischen Sachverhalte, wie sie sich für den menschlichen Verstand darstellen, greifen immer wieder auf „mirari“ und damit verwandte Wörter zurück.⁴ Er stellt fest, dass der menschliche Verstand diese Sachverhalte „nicht zu erfassen vermag“,⁵ das heißt, er vermag sie wohl zu denken, aber nicht die Gegensätze zum Ausgleich zu bringen, die er im Durchdenken dieser Sachverhalte entdeckt. Die paradoxe Redeweise ist darum die allein sachgemäße; sie stellt aber auch eine Herausforderung an den Menschen dar, zu „glauben“, was sie ausdrückt. Augustin spricht sogar von einer „unglaublichen Demut“⁶ Gottes. Darum spricht er wiederholt davon, dass der Mensch sich darü-

³ Unter der Literatur zu Augustins Lehre von der Inkarnation siehe *G. Madec*, Art. Christus, in: AugL 1 (1994) 845–908, insbes. 899f.: Le paradoxe chrétien, sowie *A. C. Outler*, The Person and Work of Christ. A Companion to the Study of St. Augustine, herausgegeben von *R. W. Battenhouse*, New York 1955, 343–370, insbes. 348–355; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 597–604, insbes. 600–602, und *V. H. Drecoll*, Der Christus humilis, in: *Ders.* (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 438–445, insbes. 442–444 (zu ep. 137 und 219), sowie *R. Williams*, La cristologia de Agustín, in: Augustinus 52 (2007) 9–21. – Eine Übersicht über die wichtigsten Quellen zu Augustins Christologie und eine Charakteristik seiner Art, Christologie zu treiben, bei *D. Keech*, The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396–430, Oxford 2012, 6–12. *J. Lam Cong Quyn*, Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo, Rom 2007, hat sich vor allem mit der Menschheit Christi beschäftigt, nicht so sehr damit, wie menschliche und göttliche Natur zueinander stehen. – Eine Übersicht über die Christologie Augustins in den „Enarrationes in psalmos“ bietet *J. Bouman*, Augustinus: Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen (Enarrationes in Psalmos). Aus dem Nachlass herausgegeben von *S. Grosse* unter Mitarbeit von *B. Splitt*, Paderborn 2019, 118–187, insbes. 125–133.

⁴ Zur Begriffsgeschichte siehe *M. Neumeyer*, Art. Paradoxe, das, in: HWRh 6 (2003) 516–524; *H. Schröer*, Art. Paradox, in: HWPh 7 (1989) 90–96. – Zur Bestimmung des Paradoxons als einer „zusammengeballten Geschichte“ siehe *S. Grosse*, Theologie und Wissenschaftstheorie, Paderborn 2019, 36–41, insbes. 39.

⁵ „mens humana [...] non capit“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16); der menschliche Verstand neigt aber dazu, nur das zu glauben, „quae sibi quisque facilia non factu sed captu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit“ (ep. 137,14, CSEL 44: 117,2–4).

⁶ „fortasse non credit“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16 f.); „et putamus nobis de omnipotentia dei incredibile [...]“ (ep. 137,5, CSEL 44: 104,12); „Hoc solum si faceret Verbum deus, ut caro fieret, incredibilis esset humilitas; et beati qui credunt hoc incredibile: ex incredibilibus enim constat fides nostra“ (s. Mai 22,1, Miscellanea Agostiniana; Band 1: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, herausgegeben von *G. Morin*, Rom 1930, 314,19–21).

ber nur „verwundern“ kann.⁷ Schließlich verwendet er auch den Begriff „absurditas“⁸.

Dieses paradoxale Formulieren der Christologie wird in dem von Prosper von Aquitanien entworfenen *Lehrbrief Leos an Flavian* konsequent fortgesetzt, der gleichfalls in dieser Untersuchung herangezogen wird. Prosper hat durch ihn die augustinische Christologie an das Konzil von Chalcedon vermittelt.⁹ Durch dieses Konzil hat sie einen für die Kirche verbindlichen Rang gewonnen.

2. Das Paradox der zwei Naturen

Als ein erstes Beispiel paradoxalen Redens sei eine Stelle aus dem *Brief 137* genannt, in welchem Augustin seine Christologie besonders konzentriert und durchdacht darbietet. Wie in einer Vorwegnahme des schellingschen Einwandes und in bewusster, direkter Konfrontation mit ihm schreibt er:

[D]erjenige [Gott] hielt sich in seinem Leibe an die Ordnungen und Maße der Zeiten, der ohne jegliche eigene Veränderlichkeit durch Veränderung die Ordnung der Jahrhunderte zusammengewoben hat. Das nämlich wuchs innerhalb der Zeit, was seinen Anfang genommen hat außerhalb der Zeit: das Wort aber, das am Anfang war, durch das die Zeiten geworden sind, hat eine Zeit erwählt, zu der es Fleisch annahm [...].¹⁰

3. Die Diastase der zwei Naturen

Diese in Paradoxen formulierte Christologie wird indes von Augustin oft so weiter ausgeführt, dass sie ein Missverständnis nahelegt. Augustin formuliert mehrmals als Regel des katholischen Glaubens:

Was immer ihr also Niedriges von dem Herrn Jesus Christus gehört habt, denket an die erfolgte Annahme des Fleisches, wie er wurde unsertwegen [...]; was immer ihr aber von ihm im Evangelium hört oder leset, wie hoch er sei und wie erhaben über

⁷ „Miratur hoc mens humana“, „se ipsam primitus scrutata miretur“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16f.); in dem Nachdenken über die Fernsinne, die eine Analogie zur Inkarnation mit sich bringen, heißt es dann: „uisus auditusque adferunt mirabilem quaestionem“; „haec omnia mira sunt“ (ep. 137,5, CSEL 44: 103,17–104,1; 104,7). – Hier klingt auch das an, was Platon über das Erstaunen als Anfang aller Philosophie gesagt hat (Theaitetos 155d).

⁸ „nihil horum adfirmari sine quadam uelut absurditate potest“ (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7f.).

⁹ Vgl. COD(D)² 1 (1998), 77–82. Zur Verfasserschaft des Briefes siehe W. Geerlings, Art. Prosper Tiro von Aquitanien, in: LACL³ 3 (2002) 596f., hier 597a (ep. 28 ad Flavianum).

¹⁰ „ille in suo corpore numeros temporum mensurasque seruauit aetatum, qui sine ulla sui mutabilitate mutando contextit ordinem saeculorum. Hoc enim creuit in tempore, quod coepit ex tempore; uerbum autem in principio, per quod facta sunt tempora, tempus elegit, quo susciperet carnem“ (ep. 137,10, CSEL 44: 109,8–14). Es gibt eine englische Übersetzung dieses Briefes von W. Parsons in FaCh 20 (1953) 18–36. – Peter Günzel hat die rhetorische Struktur von „Brief 137“ wie auch anderer christologischer Texte Augustins sehr ausführlich untersucht, indes nicht das eigentümlich Paradoxe in Augustins Rhetorik herausgearbeitet: P. Günzel, Christologie im Kontext. Zur rhetorischen Struktur christologischer Texte bei Augustinus von Hippo, Würzburg 2019.

alle Geschöpfe, dem Vater gleich und gleichewig wie er, darin sollt ihr das erkennen, was zur Gestalt Gottes, nicht was zur Gestalt des Knechts gehört.¹¹

Es werden also die Aussagen, welche die Bibel von Jesus Christus macht, aufgeteilt – je nachdem, ob sie von ihm als Gott oder als Mensch zu gelten haben. Wenn Christus also von sich sagt: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28), dann spricht er als Mensch. Wenn er hingegen sagt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30), dann spricht er als Gott. Jesus Christus ist dann als Gott größer als er selbst als Mensch.¹² Als Gott ist Christus weiterhin auf seinem Thron im Himmel; er übt weiterhin die Herrschaft über die Welt aus. In der Gestalt Gottes hat er die Welt gemacht; in der Gestalt des Knechtes ist er gekreuzigt worden. „Wir sagen nämlich nicht, dass das in Christus tot war, was Gott war, sondern was Mensch war.“¹³ Augustin geht noch weiter: Es muss unterschieden werden, ob die biblischen Aussagen von seiner menschlichen Seele oder seinem Leib sprechen. Der Seele nach ist er während der drei Tage in der Unterwelt gewesen; dem Fleische, also dem Leibe, nach lag er während dieser Zeit im Grab.¹⁴

Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt dann, dass Christus der Menschheit nach sterben konnte, der Gottheit nach aber nicht,¹⁵ und ordnet die Widerfahrnisse und Taten Jesu jeweils der einen oder der anderen der beiden Naturen zu.¹⁶

Solche Stellen können den Eindruck erwecken, dass die Menschwerdung Gottes offenbar gar nichts für Gott selbst austrägt. Er ist nach wie vor so, wie er auch ohne die Menschwerdung oder vor der Menschwerdung gewesen ist. Besonders diesen Eindruck bestärkend ist Augustins Auslegung von Phil 2,7, „Et habitus inventus ut homo“. Es gibt Augustin zufolge vier Arten von *habitus*. Auf den *habitus* der Menschheit, die der Gottgleiche annimmt, trifft die dritte Art zu: Es ist wie mit der Kleidung, die ein Mensch anlegt. Er hat auch ohne sie seine Gestalt; seine Gestalt ändert sich nicht, wenn er die Kleidung anlegt; aber die Kleidung verändert ihre Gestalt durch das Anlegen.¹⁷

¹¹ „Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Iesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate, qualis factus est propter nos, [...] quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque diuinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in euangelio poni uel legeritis, scitote uos hoc legere quod ad formam Dei pertinet, non quod ad formam serui“ (Io. ev. tr. 36,2, CChr.SL 36: 324,1–7; BKV² 11, 545). Ähnlich in div. qu. 69,1 und dort „regula catholicae fidei“ genannt: Wenn vom Sohn gesagt wird, er sei geringer als der Vater, dann ist es von seiner Menschheit gesagt; wenn, er sei ihm gleich, dann ist es von seiner Gottheit gesagt (CChr.SL 44A: 184,1–16).

¹² Io. ev. tr. 78,2 (CChr.SL 36: 524,12–14; BKV² 19, 898 f.).

¹³ „neque enim dicimus hoc in Christo esse mortuum, quod deus erat, sed quod homo erat“ (s. Guelf. 3,3, Miscellanea Agostiniana 1, 454,3–5).

¹⁴ Io. ev. tr. 78,2–3 (CChr.SL 36: 524,6–12; 525,14–16; BKV² 19, 900).

¹⁵ COD(D)² 1 (1998) 78b, 17f.

¹⁶ U. a. Joh 10,30 und 14,28 (ebd. 79b,22–81a,11).

¹⁷ div. qu. 73, CChr.SL 44A: 209–212.

Es liegt nahe, diese Ausführungen Augustins darauf zurückzuführen, dass er zu stark der (neu-)platonischen Philosophie verpflichtet geblieben sei und damit ein fremdes Element in die christliche Theologie hineingetragen habe.¹⁸ Man könnte demgegenüber versuchen, die Zwei-Naturen-Lehre anders zu gestalten: Die göttliche Natur würde dann aufgrund der Menschwerdung auch leidensfähig oder, noch weiter gehend: Sie wäre schon vor der Menschwerdung leidensfähig und gerade aufgrund dessen zur Menschwerdung in der Lage. Nach der Menschwerdung litte dann Gott tatsächlich in seiner göttlichen Natur.¹⁹

4. Die reale Einheit der beiden Naturen

Es lohnt indes, diese augustinischen Stellen genauer zu betrachten und in ihrem Zusammenhang zu sehen. Augustin betont auf der einen Seite die Unterscheidbarkeit von Gott und Mensch, wie auch von Seele und Leib, in Jesus Christus, auf der anderen Seite und im selben Zuge identifiziert er dies alles mit demselben Subjekt. Er lässt sich dabei vom Glaubensbekenntnis leiten:

Denn auch dem Menschen Christi wird es nicht vorenthalten, Sohn Gottes genannt zu werden, so wie auch sein Fleisch, das alleine im Grab war, verdiente, Sohn Gottes genannt zu werden. Denn was sonst bekennen wir, wenn wir sagen, dass wir an den eingeborenen Sohn Gottes glauben, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist? Und was von ihm begraben worden ist als das enteelte Fleisch? Wenn wir also glauben an den Sohn Gottes, der begraben wurde, nennen wir ohne Zweifel Sohn Gottes auch das Fleisch, welches allein begraben wurde.²⁰

Nun handelt es sich hier nicht um eine bloße Sprechweise. In einem gleichlaufenden Gedankengang, nur mit „Christus“ als dem identischen Subjekt und ebenfalls mit der Begründung aus dem Glaubensbekenntnis, heißt es an einer anderen Stelle der Johannauslegung: Es „ist Christus begraben worden“, und: „Wer außer Christus Jesus, sofern er das Wort ist, ist Gott bei Gott?“²¹ Hier wird also nicht bloß benannt, sondern auch identifiziert. Augustin erklärt in *Brief 137* ausdrücklich: Jesus Christus, der Mittler,

¹⁸ Dies war in der Tat die Auffassung der neuprotestantischen Augustin-Interpretation, besonders der von O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen 1901. Dazu, referierend und – zu Recht – als Fehlurteil würdigend, und zur weiteren, einsichtigeren Forschungsgeschichte W. Geerlings, *Die Christologie Augustins*. Zum Stand der Forschung, in: C. Mayer (Hg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 in Gießen, Würzburg 1989*, 219–230.

¹⁹ Vgl. dazu die Überlegungen von J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 184–267.

²⁰ „Neque enim homo Christus non dicitur Filius Dei, quod etiam sola caro eius in sepulcro meruit appellari. Nam quid aliud confitemur, cum dicimus credere nos in unigenitum Dei Filium, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus? Et quid eius nisi caro sepulta est sine anima? Ac per hoc cum credimus in Dei Filium qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem quae sola sepulta est“ (Io. ev. tr. 78,2: CChr.SL 36, 524,5–12; BKV² 19, 898).

²¹ „sepultus est Christus“, „Quis, nisi Christus Iesus, quantum adinet ad id quod est Verbum, Deus apud Deum?“ (Io. tract. 47,13, CChr.SL 36: 412,15f. 20f.; BKV² 11, 698f.).

ist zwischen Gott und den Menschen erschienen, damit er in der Einheit der Person beiderlei Natur verbinde und das Gewöhnliche erhebe zum Ungewöhnlichen und das Ungewöhnliche einschränke durch das Gewöhnliche.²²

Es besteht also eine *reale* Einheit aufgrund des Eine-Person-Seins, welche die göttliche und die menschliche Natur miteinander verbindet, so wie auch Leib und Seele im Menschen miteinander als in einer Person verbunden sind.²³ Es handelt sich also um eine wirkliche Demut Gottes, wenn er Mensch wird, und dies ist das, was, Augustin zufolge, den Logos der biblischen Schriften vom Logos der Platoniker unterscheidet.²⁴ Es ist dann ein weiterer, folgerichtiger Schritt, in dem Augustin von einem „deus crucifixus“²⁵ spricht. Im *Lehrbrief Leos an Flavian* heißt es:

Wegen dieser Einheit der Person also, die bei jeder der beiden Naturen zu denken ist, heißt es einerseits, der Menschensohn sei vom Himmel herabgekommen [...], und andererseits, der Sohn Gottes sei gekreuzigt und begraben worden, obwohl er dies nicht in der Gottheit selbst [...], sondern in der Schwachheit der menschlichen Natur erlitten hat.²⁶

Augustin denkt hier offenbar in der gleichen Weise wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Cyrill von Alexandrien: Wenn beide Naturen in ihrer Person – Cyrill sagt: in ihrer *hypostasis* – eins sind, dann kann, was eigentümlich für eine der beiden Naturen ist, von dem Konkretum der anderen Natur als Subjekt ausgesagt werden, weil derjenige, der Mensch ist, real identisch ist mit demjenigen, der Gott ist. So ist Maria auch die Gebärerin Gottes.²⁷ Augustin hätte sich, wenn er noch am Konzil von Ephesus hätte teilnehmen können, auf die Seite Cyrills gegen Nestorius gestellt, auch wenn seine Aufteilung der Aussagen über Christus – das eine ist gemäß seiner menschlichen Natur zu sagen, das andere gemäß seiner göttlichen – *für sich* genommen an die nestorianische Trennungschristologie erinnern.²⁸ Sie sind aber nicht für

²² „nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret“ (ep. 137, 9, CSEL 44: 108,14–16).

²³ Vgl. Ench. 10,35–11,35 (CChr.SL 46: 69f. – Wilhelm Geerlings erhebt ganz zu Recht Einspruch gegen die Interpretation bei *Scheel*, *Die Anschauung Augustins*, 97 und 232, die darauf hinauslaufen würde, dass es sich bei Augustin um eine „Redefigur oder eine rein verbale Idiomenkommunikation“ handle: *W. Geerlings*, *Christus Exemplum*, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1977, 130. Der Grund dafür ist die reale Einheit von Gott und Mensch in einer Person.

²⁴ Conf. VII, ix, 13–14; xviii, 24, vgl. *Drecoll*, *Der Christus humilis*, 440f.

²⁵ „Verbum dei [...] mortuus [...] deus crucifixus est“ (s. Mai 22,1, *Miscellanea Agostiniana* 1, 314,21 f., vgl. ep. 169,8, CSEL 44: 617). Die weiteren Formulierungen, die *Geerlings*, *Christus Exemplum*, 126, nennt: „deus nascens“ (s. 192,1, PL 38: 1012; s. 189,4; PL 38: 1006), „deus mortuus“ (s. 214,7, PL 38: 1069, en.Ps. 130,12, CChr.SL 40: 1907), „caro Dei“ (trin. IV, 21,31, CChr.SL 50: 204) finden sich nicht an den als Belege genannten Stellen. Augustinus sagt dort lediglich, dass der Eine Christus geboren wurde, starb und Fleisch hatte.

²⁶ „Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura [...] legitur filius hominis descendisse de caelo, et filius dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa [...] sed in naturae humanae infirmitate perpressus“ (COD[D]² 1 [1998] 80a, 26–37).

²⁷ *Cyrill*, *Anathematismen zu Brief 3 an Nestorius*, Nr. 1: COD(D)² 1 (1998) 59a,10–15.

²⁸ Als „nestorianisch“ wird hier einfach die Gegenposition zum Anathematismenbrief

sich zu nehmen, sondern immer im Gegenüber zu den Aussagen über die reale Identität desjenigen, der Gott und Mensch zugleich ist.

Gott erniedrigte also wirklich sich selbst, wie es in Phil 2,7f. gesagt und immer wieder von Augustinus bekräftigt wird,²⁹ wengleich er immer wieder hinzufügt, dass Gottes Sohn zugleich seine Erhabenheit bewahrte: „[D]ie Erniedrigung war also ein Annehmen des Niedrigen, kein Verlieren der Erhabenheit.“³⁰ – Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt dann: Der Sohn Gottes „steigt vom himmlischen Thron herab, ohne die Herrlichkeit des Vaters zu verlassen“; „der leidensunfähige Gott war sich nicht zu schade, leidensfähiger Mensch zu sein“, aber die „Entäußerung, in der sich der Unsichtbare sichtbar darbot“, war „eine Herabneigung des Erbarmens, nicht ein Fehlen von Macht“³¹.

Es wird nun die ganze Komplexität des Paradoxons sichtbar, mit dem Augustinus die Gottmenschheit Christi beschreibt. Das Paradox besteht nicht nur darin, dass Gott und Mensch eine Person sind. Es besteht auch in dem Zusammen-Setzen von (a) dem Auseinanderhalten von Gott und Mensch und (b) dem Eins-Sein von Gott und Mensch in der einen Person. Auf der einen Seite (a) spricht man dann von der göttlichen und der menschlichen Natur, auf der anderen (b) vom Konkretum „Gott“ (oder „Gottes Sohn“) und „Mensch“.

Es wäre nun ein Missverständnis, wenn man meinen würde, man hätte das Problem gelöst und das Paradox damit aufgelöst, dass man das Auseinanderhalten von Gott und Mensch der Ebene der göttlichen beziehungsweise menschlichen Natur zuordnet, das Eins-Sein hingegen dem Konkretum „Gott“. Diese Sprachregelungen dienen nur der Klarheit und Durchsichtigkeit, in welcher das Paradox dargestellt wird. Denn *divinitas* beziehungsweise *humanitas* kann nichts anderes sein, als was der *deus* beziehungsweise *homo* Jesus Christus ist. Wenn man in dieser Sprachregelung für das Auseinanderhalten von Gott und Mensch von der Natur Gottes beziehungsweise des Menschen spricht, dann deswegen, weil hier ausgedrückt wird, was die beiden Naturen *abgesehen* von ihrer Vereinigung in der Inkarnation sind, was die göttliche Natur *auch* im Gott-Menschen Jesus Christus weiterhin ist³².

bezeichnet. – Vgl. als Problemanzeige bei Augustinus (nicht als Problemlösung) G. Remy, La christologie d'Augustin cas d'ambiguïté, in: RSR 96 (2008) 401–425, hier 424.

²⁹ Io. eu. tract. 47,13 CChr.SL 36: 412; BKV² 11, 699; ep. 137, 4.12.

³⁰ „fuit ergo exinanitio accipere humilia, non perdere sublimitatem“, s. Lambot 16, zit. nach *Madec*, Art. Christus, 899. Vgl. Io. eu. tr. 51,3, CChr.SL 36: 440 (BKV² 11, 748), oder auch: „Sic se inavit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens; formam servi accessit, non forma Dei discessit“ (s. 183,4f., PL 38: 990), vgl. auch ench. X,34 (CChr.SL 46: 68f.).

³¹ „de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens“, COD(D)² 1 (1998) 79a, 20f.; „inpassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis“ (ebd. 79a, 30f.); „exinanitio illa qua se invisibilis visibilem praebeuit [...] inclinatio fuit miserationis, non defectus potestatis“ (ebd. 78b, 32–37).

³² Diese Paradoxalität wird übersehen, wenn man nur einseitig davon spricht, dass Augustin die Leidensunfähigkeit Gottes bekräftigt habe, wie dies in den Aufsätzen von Michael Figura und Markus Enders der Fall ist: *M. Figura*, Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchen-

5. Die Notwendigkeit der Unversehrtheit der göttlichen Natur

Weshalb aber betont Augustinus immer wieder, dass die Gottheit in Jesus Christus nichts an ihrer Vollkommenheit verloren habe? Die erste Antwort lautet: Damit noch immer gesagt werden kann, dass Jesus Christus Gott ist. Der Satz „Das Wort wurde Fleisch“ (Joh 1,14) kann nicht so verstanden werden, dass das Wort aufhörte, Wort, also Gott, zu sein. Man könnte aber noch fragen, ob man nicht sehr wohl von einem Bleiben der göttlichen Natur in Jesus Christus reden könne, aber so, dass diese sich verändere: dass sie leide, dass sie ihre Macht verliere, dass sie – wenn man dies denken könnte – sterben würde, ohne aber aufzuhören, göttliche Natur zu sein.

Augustin besteht hingegen darauf, dass die göttliche Natur in Jesus Christus durch die Vereinigung mit der menschlichen Natur nicht versehrt wird. Er setzt dieser Aussage, wie wir gesehen haben, die Aussage paradoxal entgegen, dass Gott in der konkreten Person Jesu Christi sehr wohl leidet und stirbt. Er betont aber die Unversehrtheit der göttlichen Natur, weil nur so zu erklären ist, dass Menschen gerettet werden durch Jesus Christus. Das göttliche Wort bleibt ewig und „geht nicht unter, und durch es gehst auch du nicht unter“³³. Deswegen und nur deswegen kann auch der Mensch der Vergänglichkeit entzogen werden. Die Menschwerdung des Wortes verursacht eine Vermittlung, ein Weiterreichen der göttlichen Natur an den Menschen (vgl. 2 Petr 1,4). Gerade die göttliche Eigenschaft der Unsterblichkeit, der Unverletzlichkeit, darf nicht durch die Menschwerdung beeinträchtigt werden, sonst würde ja ihr Ziel nicht erreicht.³⁴

6. Die Vergöttlichung der menschlichen Natur

Die menschliche Natur ist eine veränderliche und faktisch dem Tod unterworfenen Natur. Sie ist aber sozusagen auch nach oben hin verwandelbar. Sie wird durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur unsterblich. Das deutet Augustin in *Brief 137,9* an, wenn er sagt, dass Christus als der Mittler das

väter, in: Com(D) 32 (2003) 434–450, hier 446 f.; M. Enders, Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter, in: Com(D) 32 (2003), 451–464, hier 461. Doch kommt Michael Figura dann doch in einer Bilanz der patristischen Theologie zu der Einschätzung, dass man zu der Affirmation der Leidensunfähigkeit Gottes die Christologie hinzuzunehmen habe und sich daraus das christliche Paradox ergibt, dass der leidlose Gott leidet: *Figura*, Das Leiden Gottes, 447 f.

³³ „non perit, et per ipsum nec tu peris“ (s. 124,3, PL 38: 688). Zugleich sagt Augustin, dass der Mensch Jesus Christus, Mittler zwischen Gott und Mensch, „an unserer Sterblichkeit teilnahm, um uns an seiner Gottheit teilnehmen zu lassen“: „qui factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae“, ciu. 21,16 (De civitate Dei, herausgegeben von B. Dombart/A. Kalb; Band 2, Leipzig 1929, 520,14–16).

³⁴ Augustinus entwickelt diesen Gedanken auch auf der Ebene der Seele: Ohne die Gnade des Glaubens, die von Christus stammt, kann niemand die fleischlichen Begierden besiegen und durch Vergebung der Sünden gereinigt werden. Das ist aber nur möglich, wenn Gott sich bei der Menschwerdung nicht verwandelt (vgl. ep. 137,12, CSEL 44: 113,7–11).

Gewöhnliche erhebe zum Ungewöhnlichen.³⁵ Gott wandelte, indem er die Menschheit annahm, den Menschen zu etwas Besserem, während er selbst nicht zu einem Schlechteren gewandelt wurde. Er gewährte der menschlichen Natur reichlich seine Gottheit.³⁶

Der Sohn Gottes wurde nämlich der Wirkung der Sterblichkeit teilhaftig, damit der sterbliche Mensch der Gottheit teilhaftig würde. Der dir verheißen hat, mit dir sein Gutes gemeinsam zu haben, der hat zuerst mit dir dein Schlechtes gemeinsam gehabt.³⁷

Es ist die

menschliche Natur zu beglückwünschen, dass sie so von dem eingeborenen Worte angenommen wurde, dass sie als unsterblich in den Himmel übertragen und die Erde so hoch emporgehoben wurde, dass ein unvergänglicher Staub zur Rechten des Vaters sich setzte.³⁸

Diese Verwandlung der menschlichen Natur vollzieht sich zuerst in dem Menschen Jesus Christus. Die Verwandlung ist ein Prozess, der mit der Ankunft des Wortes im Leib der Maria, mit der Entstehung des Menschen Jesus Christus beginnt, aber erst mit der Auferstehung und der Himmelfahrt für ihn ihr Ziel erreicht. Dieser Prozess ist ein Urbild des Prozesses, den jeder einzelne Mensch durchläuft, wenn er zum Glauben an Jesus Christus kommt und mit ihm durch den Glauben verbunden wird.³⁹

³⁵ Im Lehrbrief Leos, COD(D)² 1 (1998) 78b,31: „humana augens“.

³⁶ „hominem in melius mutandum nullo modo in deterius mutata coaptavit nomen humanitatis ab eo dignanter adsumens, diuinitatis ei largiter tribuens“ (ep. 137,8, CSEL 44: 107,5–7).

³⁷ „Filius enim dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps diuinitatis, qui tibi promisit communicandum tecum bonum suum, prius tecum communicauit malum tuum“ (en. Ps. 52,6, CSEL 94/1: 98,14–17). Vgl. auch die Stelle im s. Mai 22,1: „inuenit iacentem aegrotum, communicauit cum illo infirmitatem suam, uocans illum ad diuinitatem suam: factus est in passionibus occidens passionem, et moriens suspensus in ligno est, ut interficeret mortem“ (Miscellanea Agostiniana 1, 314,24–27).

³⁸ „naturae humanae gratulandum est, eo quod sic assumpta est a Verbo unigenito, ut immortalis constitueretur in caelo, atque ita fieret sublimis, ut incorruptibilis puluis sederet ad dexteram Patris“ (Io. eu. tract. 78,3, CChr.SL 36: 525,20–23). BKV² 19, 900, übersetzt hier: „der vergängliche Staub“. Das ist vom Text nicht gedeckt; Augustinus will gerade sagen, dass der Staub, welcher der Mensch ist (Ps 103,14), unvergänglich wird. – Zugleich aber sagt Augustin damit, dass die menschliche Natur auch in dieser Erhöhung menschliche Natur bleibt. Obgleich er die Ausdrücke „misceri“, „permixtus“ usw. für die Verbindung der beiden Naturen verwendet, die im *Horos* von Chalcedon ausgeschlossen werden (*ἀσυγχύτως*), macht er aber doch, ganz chalcedonensisch, deutlich, dass er damit nicht meint, aus dem miteinander Gemischten würde ein Drittes werden. Beides bewahrt seinen unterschiedlichen Charakter, so wie auch Licht sich nicht mit der Luft vermischt, die es durchdringt (vgl. ep. 137,11, CSEL 44: 110,3–10). Augustinus schiebt damit der später „monophysitisch“ genannten Lehre des Eutyches einen Riegel vor, derzufolge die menschliche Natur als solche in der göttlichen aufgelöst würde: „[deus / verbum] non consumpsit [hominem] utique, sed adsumpsit. Ecce sic factum est et tamen quidam haeretici peruerse mirando eius laudandoque uirtutem naturam humanam in eo prorsus agnoscere noluerunt“; es folgt die von Augustin schon vor Chalcedon formulierte chalcedonensische Formel „in unitate personae copulans utramque naturam“ (ep. 137,10, CSEL 44: 108,1–4.14f.). – Der *Horos* von Chalcedon: COD(D)² 1 (1998) 86a, 33. Dazu: E. L. Fortin, *The Definitio Fidei* of Chalcedon and its Philosophical Sources, Berlin 1962, 489–498; H. R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie* bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel „Una persona“, Leiden 1986, inbes. 169–171.

³⁹ Siehe dazu *Geerlings*, *Christus Exemplum*, 198f., zu Christus als „exemplum resurrectionis“ und damit als „sacramentum“ (220–228, mit Belegen).

7. Die Verhüllung der göttlichen Natur

Die Natur Gottes wandelt sich hingegen nicht, denn das würde ihrem Wesen widersprechen. Es gibt aber für sie etwas, das dem Sich-Wandeln, und zwar dem Leiden und Sterben der menschlichen Natur entspricht. Es ist dies das *Hinzunehmen* und *Sich-Vereinigen* mit der menschlichen Natur. Wenn Gott die menschliche Natur nicht annehmen und sich nicht mit ihr vereinigen würde, dann würde es für ihn in der Person Jesu Christi auch keinen Tod geben. So wird er aber zu einem, der leidet und stirbt. Gott *kann* dies nur, weil er sich mit einem Menschen vereinigt hat. Christus ist tot gewesen, weil er Mensch war.⁴⁰ Das Sich-Entleeren von Phil 2,7 vollzieht sich in diesem Hinzunehmen und ist ein Verbergen der göttlichen Natur unter der menschlichen: „Er verbarg, was er war.“⁴¹ Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt, dass Gott, als er Knechtsgestalt annahm, die Unermesslichkeit seiner Hoheit „verhüllte“.⁴²

8. Die kreatürlichen Analogien zum Paradox der Inkarnation

Augustin bringt in *Brief 137* eine Reihe von Plausibilisierungen dieses christologischen Paradoxons. Wenn man diese betrachtet, dann kommt man zu einem genaueren Verständnis, sowohl, wie er das Verhältnis der beiden Naturen in Christus auffasst, als auch, welche Vorstellung er von dieser Paradoxalität hat.

Augustin nennt Analogien zu dem Sachverhalt, dass Gottes Wort sich einerseits in die menschliche Natur Christi eingebunden hat, eins geworden ist mit dem Leib des Kindes im Leib der Mutter Maria, und andererseits weiterhin an jedem Ort der Schöpfung voll gegenwärtig ist. Die Analogien betreffen immer Sachverhalte, wonach etwas einerseits an einem begrenzten Ort lokalisierbar ist, sich andererseits aber weit über dessen Begrenzungen hinaus erhebt. Dies ist bereits beim Gesichtssinn und beim Hörsinn der Fall. Das Auge und das Gehör sind eindeutig ein Bestandteil des Körpers in seiner Begrenztheit. Und doch richtet sich das Sehen und das Hören auf etwas, das weit außerhalb des Körpers sein kann. Diese Eigenart wird deutlich, wenn man diese Sinneswahrnehmungen der Fernsinne mit denen des Schmeckens und des Fühlens vergleicht, die nur im oder am Körper stattfinden können (das Riechen hat hingegen wohl eine Mittelstellung).⁴³ Die Seele wiederum erfasst diese Eigenart der Sinneswahrnehmung, ohne

⁴⁰ Es war in ihm tot, was Mensch war: „neque enim dicimus hoc in Christo esse mortuum, quod deus erat, sed quod homo erat“ (s. Guelf. 3,3, Miscellanea Agostiniana 1, 454,3–5), also war er in der Einheit der Person tot, *weil* er Mensch war.

⁴¹ „Occultans quod erat“ (s. 187,4, PL 38: 1003).

⁴² „universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit“, COD(D)² 1 (1998) 79a, 27–29.

⁴³ Ep. 137,5–6, CSEL 44: 102,5–104,9, vgl. etwa den Satz: „uisus auditusque adferunt mirabilem quaestionem, aut quo modo anima sentiat, ubi non uiuit, aut quo modo uiuat, ubi non est.

sich dazu der Sinneswahrnehmung zu bedienen.⁴⁴ Sie geht also auch über ihren Bereich hinaus. Die Inkarnation kann nun mit diesen Sachverhalten so verglichen werden, dass (a) Gott aus der Seinsweise, die ihm eigentümlich ist, nämlich der des reinen, unverbundenen Geistes, der gegenüber der körperlichen Welt sich so verhält, dass er an jedem ihrer Orte ganz gegenwärtig ist, sich in eine andere Seinsweise begibt, nämlich derjenigen, in der er mit der Menschheit des Menschen Jesu personal verbunden ist. Man kann dies aber auch in der Weise betrachten, dass (b) Gott sich gerade aus der Unbegrenztheit herausbegibt und sich an einem Ort lokalisierbar macht, also eine Bewegung umgekehrt zu derjenigen der Fernsinne vollzieht, welche die Grenzen eines lokalisierbaren Körpers überschreiten. Diese Bewegung hebt aber nicht auf, dass Gott so bleibt, wie er ist, genauso wie die Sinnesorgane Teile eines begrenzten Körpers bleiben und die Seele etwas Unkörperliches bleibt.⁴⁵ Augustin unterscheidet somit die Gegenwart des göttlichen Wortes im Menschen Jesus Christus, den das Wort angenommen hat, von seiner Gegenwart, in welcher es in anderen Kreaturen anwesend ist. Es handelt sich um eine weit andere Art von Gegenwart.⁴⁶

Was ich eben aber eine Plausibilisierung der Inkarnation durch den Vergleich mit den Fernsinnen und der nicht-sinnlichen Erkenntnis des Körpers durch die Seele nannte, ist genau genommen keine Plausibilisierung. Denn die Paradoxalität, oder wie Augustin sich ausdrückt, die „absurditas“ der Inkarnation wird durch diese Analogien keineswegs herabgesetzt und eingeebnet, sondern Augustin weist auf, dass es dort eine vergleichbare „absurditas“ gibt.⁴⁷ Er will nicht, dass man sich weniger über die Inkarnation wundert, sondern er will, dass man sich über diese Eigenheiten im geschöpflichen Bereich *auch* wundert.⁴⁸ Im Herausarbeiten des Wunderbaren – oder, wenn wir es so nennen wollen, des Paradoxen – geschieht die möglichst präzise Erfassung der gegebenen Sachverhalte. Die Arbeit der Vernunft in der Theo-

Neque enim nisi in carne sua est; sentit autem etiam praeter carnem suam“ (ep. 137,6, CSEL 44: 103,17–104,4).

⁴⁴ Ep. 137,6, CSEL 44, 9–11.

⁴⁵ Augustin setzt diese Analogien in Nr. 7, 8 und 10 des Briefes fort. Dort spricht er vor allem von der Paradoxie, dass sich in kleinen Dingen eine große Kraft befindet, z. B. aus kleinen Samen große Bäume werden können, die Pupille des Auges große Dinge zu sehen vermag, kleine Tiere wie Ameisen und Bienen in ihrem Vorsorgen eine Voraussicht für künftige Zeiten beweisen, wie sie Esel und Kamele nicht haben.

⁴⁶ Der Satz ep. 137,12 (CSEL 44: 111,13f.) ist in der Edition der CSEL und auch in der englischen Übersetzung in FaCh durch die Zeichensetzung falsch abgetrennt worden. Der vollständige Satz lautet: „longe alio modo quodam quam eo, quo creaturis ceteris adest, suscipit hominem.“ Erhellend ist der Gegensatz zu der Aussage Friedrich Schleiermachers: „Der Ausdruck ‚Sein Gottes in irgend einem anderen‘ kann immer nur das Verhältnis der Allgegenwart Gott zu diesem anderen ausdrücken.“ Es gibt „insofern kein Sein Gottes in irgend einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt.“ (CG, § 94.2, KGA I.13/2, 55,8–10 / Redeker 2, 45). Dazu S. Grosse, Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?, in: *Ders.* (Hg.), *Schleiermacher kontrovers*, Leipzig 2019, 83–118, hier 92f.

⁴⁷ Augustin sagt in Blick auf die transzendierende Kraft der Fernsinne: „nihil horum adfirmari sine quadam uelut absurditate potest“ (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7f.).

⁴⁸ „haec omnia mira sunt“ (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7).

logie besteht also nicht darin, das Paradoxe zu reduzieren, sondern darin, es möglichst präzise zu beschreiben.

Augustin hinterfragt dabei die Bereitschaft des Menschen, etwas für wahr zu halten. Der Mensch knüpft diese Bereitschaft gewöhnlich an die Bedingung, die Dinge erfassen zu können.⁴⁹ Der Mensch neigt dazu, nur das als wahr zu glauben, was er erfassen kann; alles darüber hinaus erklärt er für erfunden.⁵⁰ Es ist die Gewohnheit und das Gegebensein in der ständigen Erfahrung im täglichen Leben der Schöpfung, weswegen man diese Sachverhalte wie die Vereinigung von Seele und Leib für wahr anerkennt.⁵¹ Wenn man aber von dieser Erfahrung abstrahieren und nur nach der Glaubwürdigkeit dieser Vereinigung fragen würde, dann würde man nicht mehr in einem stärkeren Maße – Augustinus meint sogar: vielmehr in einem geringeren – bereit sein, dies zu glauben, als die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus.⁵²

Augustin sieht letztlich die Bereitschaft, die Inkarnation zu glauben, nur darin gegründet, dass Gott sie so zu glauben befiehlt: Wenn eine Begründung erfragt werden kann, dann wird es kein Wunder mehr sein; wenn ein vergleichbares Beispiel gebracht werden kann, wird es nicht mehr einzigartig sein. Gott kann etwas tun, das wir nicht erforschen können. In diesen Dingen besteht die ganze Erklärung der Tatsache darin, dass derjenige, der sie getan hat, sie hat tun können.⁵³ Augustin kann auch ganz einfach sagen: „Allein dieses, wenn das Wort, das Gott ist, dies tun würde, dass es Fleisch wird, wäre eine ungläubliche Demut; und selig sind, die das Ungläubliche glauben; unser Glaube gründet nämlich auf Ungläublichem.“⁵⁴

⁴⁹ „Miratur hoc mens humana et, quia non capit, fortasse nec credit“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16f.).

⁵⁰ Augustin formuliert dabei einen Ausspruch des Sallust um. Sallust schreibt: „quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit.“, Sallust, *Catilina* 3,2. Augustin ersetzt das „facilia factu“ (leicht zu tun) durch ein „facilia captu“ (leicht zu erfassen): „quae sibi quisque facilia non factu sed captu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit“ (ep. 137,14, CSEL 44: 117,2–4).

⁵¹ Vgl. ep. 137,10, CSEL 44: 109,15–18; ep. 137,11, CSEL 44: 110,9–12.

⁵² Vgl. ep. 137,11, CSEL 44: 111,1–7. Augustinus meint, es müsste dann leichter sein, dies zu glauben, weil ja immerhin die kreatürliche Seele und das Wort Gottes beide etwas Unkörperliches sind. Hier kann man indes einwenden, dass der Abstand zwischen dem Schöpfer und der Kreatur größer ist als der zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen. Immerhin sagt Augustin selbst, dass die Natur Gottes, welcher der Schöpfer von Leib und Seele ist, noch mehr von der Natur des Leibes unterschieden ist, als die Natur der Seele es bereits ist: ep. 137,4, CSEL 44, 101,9–15.

⁵³ „hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus deum aliquid posse, quod nos fateamur inuestigare non posse“, ep. 137,8, CSEL 44, 107,10–14. Ganz grundsätzlich stellt Augustin fest, dass man mit der Erforschung der Geheimnisse Gottes nie zu Ende kommen wird, s. ep. 137,3 mit dem Zitat von Eccli. 18,6 (CSEL 44: 99,14–100,11).

⁵⁴ „Hoc solum si faceret Verbum deus, ut caro fieret, incredibile esset humilitas; et beati qui credunt hoc incredibile: ex incredibilibus enim constat fides nostra“ (s. Mai 22,1, *Miscellanea Agostiniana* 1, 314,19–21). – Augustin berührt hier Tertullians Ausdrucksweise in dessen berühmten und umstrittenen „credibile est, quia ineptum est“, oft wiedergegeben als „credo quia absurdum“ (*Tertullian, De carne Christi* V,4, CChr.SL 2: 881,26–28); dazu: S. Grosse,

9. Die eschatologische Überwindung der Paradoxalität (Luther)

Das Paradox löst sich für den glaubenden Menschen erst dann auf, wenn er als Geschöpf ganz mit Gott vereint worden ist. Das wird von Luther in seiner *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* beleuchtet, wenn er zweierlei Sprachen nennt, in denen das Wort „Geschöpf“ unterschiedliche Bedeutungen habe: Es ist

dem Gebrauch der alten Sprache nach und bei anderen Dingen [wenn es nicht um die Vereinigung des Menschen mit Gott geht; S. G.] eine Sache, die in unendlicher Weise von der Gottheit getrennt ist.

Dann ergibt sich das Paradox.

Hingegen:

Dem Gebrauch der neuen Sprache nach bezeichnet das Wort [„Geschöpf“; S. G.] eine Sache, die mit der Gottheit untrennbar in derselben Person in unaussprechlicher Weise verbunden ist. So folgt notwendigerweise, dass die Wörter Mensch, Menschheit, gelitten usw. und alles über Christus Gesagte neue Wörter sind.⁵⁵

Der glaubende Mensch denkt sich, indem er glaubt, dabei jetzt schon, dass diese Worte eine neue Bedeutung haben, in denen die Vereinigung mit Gott für die menschliche Natur nicht etwas ihr Widersprechendes ist. Solange für den glaubenden Menschen aber noch gilt, dass sein Mensch-Sein ein von Gott getrenntes ist, muss für ihn die Rede von der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus ein Paradox sein.

10. Paradox der Verzweiflung (Kierkegaard) – Paradox der Hoffnung

Das Paradox ist bei Augustin wie auch bei Luther darauf angelegt, sich aufzulösen in eine nicht-paradoxe Beschreibung der Einheit von Gott und Mensch, weil Gott dem Menschen seine Natur mitteilt. Es ist somit ein Paradox der Hoffnung. Es ist kein Paradox der Verzweiflung, wie Kierkegaard es in seinen *Philosophischen Brocken* definiert:

Das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft [...] und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, ganz gleich, dass der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muss. Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann.⁵⁶

Christliche Apologetik als Integration und Konfrontation. Grundstrukturen der Apologetik Tertullians, in: ThPh 79 (2004) 161–173.

⁵⁵ (21) „Nam creatura veteris linguae usu et in aliis rebus significat rem a divinitate separatam infinitis modis“; (22) „Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabiliter in eadem personam ineffabilibus modis coniunctam“; (23) „Ita necesse est, vocabula: homo, humanitas, passus etc. et omnia de Christo dicta nova esse vocabula“: *M. Luther* *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* (1540), Thesen 21–23, Lateinisch-deutsche Studienausgabe; Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, herausgegeben und eingeleitet von *J. Schilling*, Leipzig 2006, 472f. (WA 39 II, 94).

⁵⁶ *S. Kierkegaard*, *Philosophische Brocken*. De omnibus dubitandum est, herausgegeben von *E. Hirsch/H. Gerdes*, übersetzt von *H. M. Junghans*, Gütersloh 1981, 35. Zuvor (29–32) spricht Kierkegaard von der Knechtsgestalt, die Gott angenommen hat.

Es sei denn, es ist damit das Ende der „alten Sprache“, das Ende des alten Menschen gemeint, der untergehen muss, damit der neue Mensch werde.

11. Die Übereinstimmung von Gottes Wesen und Gottes Inkarnation (Barth)

Auch im Blick auf Gottes Wesen ist das Paradox der Christologie kein „absolutes Paradox“, wie es, diese Auffassung ablehnend, der reife Karl Barth genannt hat. Man hätte es dann

noetisch-logisch mit einem absoluten Paradoxon, einer reinen Antinomie [zu tun,] ontisch mit dem Faktum einer Kluft, eines Risses und Abgrundes in Gott selber, zwischen seinem Sein und Wesen in sich und seinem Tun und Wirken als Versöhner der von ihm geschaffenen Welt⁵⁷.

Demgegenüber muss aber Gott so gedacht werden, dass sein Eins-Werden mit dem Menschen Jesus Christus in Übereinstimmung steht mit seinem Wesen und eine Möglichkeit dieses Wesens war:

Es ist gerade seine besonderste Gnadengegenwart [...] der Erweis und die Betätigung seiner Allgegenwart, d. h. der Vollkommenheit, in der er seinen allen geschaffenen Örtern gegenüber überlegen, sie alle nicht ausschließenden, sondern einschließenden, aber ihm eigenen Ort hat. Es ist gerade seine Allmacht darin groß als göttliche Machtvollkommenheit, dass sie [...] auch die Gestalt der Schwäche und Ohnmacht annehmen und als Allmacht auch, gerade in dieser Gestalt triumphieren kann. Es ist gerade seine Ewigkeit [...], die darin offenbar wird, dass er in unserer Zeit [...] eingehen und in ihr selbst zeitlich sein kann: ohne aufzuhören, ewig zu sein, vielmehr fähig, als der Ewige in der Zeit zu sein.⁵⁸

12. Leiden und Stärke der göttlichen Natur

Augustins Christologie kann also verteidigt werden gegen den neuzeitlichen – aber auch schon antik-philosophischen oder gnostischen – Einwand, hier würde so von Gott geredet werden, dass es unvereinbar ist mit der Gottheit Gottes. Er kann und er muss aber auch weitergedacht werden in der Verteidigung gegen solche Einwände, und die genannten Gedanken Luthers und Barths stellen bereits ein solches Weiterdenken dar. Das gilt nun auch für den Gedanken der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur. Wie wir gesehen haben, bejaht Augustin, dass es konkret ein Leiden und einen Tod Gottes

⁵⁷ KD IV/1, 201. Barth bezieht sich dabei auf die Aussagen des Melito von Sardes, fragm. 13: „horruit creatura stupescens ac dicens: quidnam est hoc novum mysterium? Iudex iudicabitur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit, incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum“ (zitiert in KD IV/1, 193, dort auch das Zitat von *Irenaeus*, haer. III, 16,6: „Invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis comprehensibilis et impassibilis passibilis.“ KD IV/1, 197, bekennt sich Barth zu dem augustinischen Gedanken der Gleichzeitigkeit des Einswerdens Gottes mit dem Menschen Jesus Christus und der Bewahrung seiner uneingeschränkten Gottheit, mit Verweis auf Sermo 183,4f. und Sermo 187,4 sowie gleichlaufenden Belegen aus Origenes und Gregor von Nyssa.

⁵⁸ KD IV/1, 205 [Hervorhebungen im Original].

gibt. Aber muss dann nicht auch von einer Leidensfähigkeit der göttlichen *Natur* gesprochen werden – wobei aber nicht die Paradoxie aufgelöst werden darf, dass Gottes Natur zugleich leidensunfähig ist⁵⁹ und gerade als solche dem Menschen im Akt der Erlösung mitgeteilt wird?

Man könnte gegenüber dem Gedanken, dass Gott wesensnotwendig vollkommen ist und seine Vollkommenheit durch Leiden geschmälert würde, entgegnen, dass Gottes Vollkommenheit in seiner Liebe besteht (1 Joh 4,8.16) und er aus Liebe zu den sündigen Menschen Leiden auf sich nimmt und damit selbst leidet. Diese Liebe muss aber nun mit der Stärke, also der Allmacht Gottes, zusammen gedacht werden. Ein Gott, der lediglich aus Liebe schwach wird, ohne dass er genau damit etwas bewirkt und ohne dass er dieses Schwach-Sein überwindet, wäre in der Tat nicht Gott. Hier erhebt ganz zurecht das Apathie-Axiom Einspruch. Der oben genannte Gedanke Barths über die Allmacht Gottes kann aber hier so weitergeführt werden, dass Gott sich gerade in seinem Schwachwerden und Leiden als stark erweist: Er überwindet die Sünde, indem er sie auf sich nimmt. Und er schreitet aus seinem Leiden heraus: Indem Jesus Christus aufersteht und zur Rechten des Vaters erhöht wird (Phil 2,9–11).

13. Die Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn in der Kenosis

Es kann auch an einer anderen Stelle Augustin weitergedacht werden: nämlich bei der Feststellung, dass Jesus Christus als Sohn oder als Wort dem Vater *gleich* ist. Dieses Gleich-Sein ist nämlich, wie Augustin selber begrifflich sehr scharf herausgearbeitet hat, das Gleich-Sein eines Sohnes mit seinem Vater.⁶⁰ Der Sohn ist Gott, indem er sein Gott-Sein von seinem Vater empfängt. Er wird von ihm gezeugt. Er hat sein Gott-Sein also nur als ein Empfangender. Er hat es nur so, wie ein Sohn zu seinem Vater ist: als einer, der sich senden lässt (Röm 8,3; Gal 4,4f.). Das Leiden, der Tod, das Tragen der Sünde, die Trennung von Gott sind darum dem Gott-Sein des Sohnes angemessen. Er ist eben nicht so Gott, dass er es für einen Raub hält, Gott gleich zu sein,

⁵⁹ Das ist nicht erst eine platonische Aussage von Gott, sondern auch eine biblische. Es sei hier nur auf Jak 1,17 und, in der Sprache der „*theologia symbolica*“ ausgedrückt, auf die Rede von Gott als dem Fels verwiesen. Aufgrund dieser biblischen Auffassung von Gott konnte erst der platonische Gedanke von der Apathie Gottes von den Kirchenvätern aufgenommen werden. Vgl. auch den bereits erwähnten Aufsatz *Enders*, Kann Gott leiden?

⁶⁰ Siehe die Ausführungen in *trin. V.* – Die folgenden Ausführungen konvergieren mit denjenigen von Wolfhart Pannenberg's Christologie, wenn der für ihn zentrale Gedanke der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nichts anderes meinen sollte als das Bezogen-Sein des Sohnes auf den Vater, worauf dieser Satz einen Hinweis gibt: „So hatte sein [Jesu] menschliches Dasein seine personale Identität nie in ihm selber, sondern immer nur in der Relation zum Vater und also darin, der Sohn dieses Vaters zu sein. Gerade darin ist er zugleich wahrhaft Mensch und wahrer Gott“ (*W. Pannenberg*, Systematische Theologie; Band 2, Göttingen 1991, 433, im Zusammenhang von 423–433. Pannenberg spricht hier zugleich die Enhypostasie der menschlichen Natur in der göttlichen Natur Christi an: Mensch-Sein hat seinen Sinn gerade in dem Eins-Sein mit Gott, wie es in Jesus Christus verwirklicht ist: Röm 8,29).

sondern dass er sich erniedrigt, ja, sich entleert (Phil 2,6–8). Die Gottheit des Sohnes ist also eine Gottheit, in welcher er den Vater jederzeit um etwas bitten kann (Lk 11,11 gilt urbildlich gerade von ihm als dem Sohn). Er hat aber nicht „an sich“ die Hoheitseigenschaften Gottes. Er kann auch von ihnen lassen in dem Bewusstsein, sie allezeit von seinem Vater erbitten zu können (vgl. Mt 26,53). Die Erfüllung dieser Bitten stellt er aber selbst dem Vater anheim (Mt 26,39.42.44). Der Vater versagt ihm die Erfüllung dieser Bitte, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen, nicht in der Weise, dass der Sohn auf immer von der Hilfe des Vaters getrennt wäre, denn das wäre nicht die Art eines Vaters. In der Erfüllung der Sendung ist der Sohn somit in maximaler Weise vom Vater entfernt und ihm zugleich besonders nah, eben weil er die Sendung erfüllt (Joh 19,30).

So beschreibt Luther das Getrennt-Sein und Verlassen-Sein Jesu Christi am Kreuz als paradoxal eins mit seinem Geborgen-Sein im Vater (Lk 23,46/Ps 31,6) in der Auslegung von Jesu Kreuzesruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46 / Ps 22,2):

In Christus ist zugleich die höchste Freude und die höchste Traurigkeit gewesen, desgleichen die höchste Schwäche und die höchste Kraft [...] so [auch] das höchste Leben und der höchste Tod. Was genügend auch dieser Vers anzeigt, wo er als wie sich widersprechend schreit, er sei von Gott verlassen und ihn dennoch seinen Gott nennt und damit bekennt, dass er nicht [von ihm] verlassen ist. Denn niemand spricht zu Gott „mein Gott“, der vollständig [in jeglicher Beziehung] verlassen ist.⁶¹

14. Die Zeugung des Sohnes als Ur-Kenosis (Balthasar)

Dieses Gott-Gleich-Sein im Sich-Senden-Lassen bis in die äußerste Gottesferne hinein hat aber wieder ein Urbild, wie Hans Urs von Balthasar herausgearbeitet hat. Balthasar schreibt vom Sich-Aussprechen und Zeugen des Vaters:

Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern „gleichwesentlich“ besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare „Trennung“ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann. Und dies, obschon die gleiche Mitteilung ein Geschehen absoluter Liebe ist, deren Seligkeit im Verschenken nicht nur von etwas, sondern seiner selbst besteht.⁶²

Und auch diese „Ur-Kenosis des Vaters“ ist eine, in welcher derjenige, der sich entleert, zugleich ungeschmälert ganz er selbst bleibt, so wie es Augustin und die anderen Väter von der Kenosis des Sohnes gesagt haben:

⁶¹ „in Christo simul fuisse summum gaudium et summam tristitiam, item summam infirmitatem et summam virtutem [...] ita summam vitam et summam mortem, quod satis et hic versus indicat, ubi velut contradicens sibi sese derelictum a deo clamat et tamen deum suum vocat ac per hoc non derelictum esse confitetur. Nemo enim dicit ad deum ‚Deus meus‘, qui omnino derelictus est“ (M. Luther, Operationes in psalmos [1521], WA 5, 602,21–28).

⁶² H. U. von Balthasar, Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 302 [Hervorhebungen im Original].

[I]ndem der Vater sich ohne Vorbehalt ausspricht und hingibt, verliert er sich nicht, geht nicht unter in der Gabe, sowenig er anderseits etwas von sich und für sich zurückbehält, denn er *ist* das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe.⁶³

Summary

In contrast to the modern questioning of two-nature Christology as contradictory in itself, it is shown that this doctrine, as one can see it particularly clearly in Augustine, is consciously formulated as a paradox, as an incredibility, which is to be believed, but which, however, does makes sense and is an appropriate description of reality. The affirmation of the invulnerability of the divine nature does not diminish God's humble condescension, nor is the opposite the case. Augustine's conception is, however, open to further reflection, as carried out by various later theologians.

⁶³ Ebd. 303 [Hervorhebung im Original].