



Daniel Munteanu

Glaube, Bildung, Ethik und Theosis. Ostkirchliche Pädagogik anhand der Theologie von Clemens von Alexandrien

Abstract

Clemens of Alexandria, the first theologian who elaborate Christian ethics, is appreciated as an ingenious promoter of education. In his writings, the *παίδευσις* motif is central. Clemens exercised a decisive influence on *Christian spirituality and mysticism*. Without him, the mystical theology of Evagrius Pontikus, Origen, Gregory of Nyssa, Maximus Confessor and Pseudo-Dionysius Areopagita is unthinkable. He is also the first Christian theologian who writes about apophatic theology and the spirituality of hesychia. We find in Clement of Alexandria the beginning of the hesychastic tradition, i.e., the spirituality of uninterrupted prayer as union with God in the spiritual, uncreated light of the glory of God. Constant prayer is the union of man



Prof. Dr. habil. Daniel Munteanu, Universität Walachei von Târgoviște, Rumänien, Koordinator an der Doktorandenschule der Universität „1. Dezember 1918“ von Alba Iulia, Rumänien, PD an der Otto-Friedrich Universität Bamberg, Deutschland

with God. *Vita contemplativa* and *vita activa* are inseparable from Clemens. Through prayer, man attains a clarity of vision and understanding that Clemens calls clarity of righteousness. Through the love of God, man receives the divine power to do the good.

Keywords

Clemens of Alexandria, Ethics, Theosis, Faith, Education, orthodox Pedagogics

1 Einleitung

In der Geschichte des Christentums spielt Clemens von Alexandrien (150-215) eine besondere Rolle. Er gilt als „der erste christliche Humanist“¹, „der erste christliche Ethiker“² sowie als Vater bzw. Begründer der systematischen Theologie überhaupt. In seinen Schriften zieht sich das *παίδευσις*-Motiv „wie ein roter Faden“³ durch. Clemens übte einen entscheidenden Einfluss auf die christliche Spiritualität und Mystik aus. Ohne ihn ist die mystische Theologie von Evagrius Pontikus, Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor und Pseudo-Dionysius Areopagita nicht zu denken⁴. Er ist auch der erste christliche Theologe, der über die *apophatische Theologie* sowie über die *Spiri-*

¹ Claude Mondésert, S.J., Introduction, in: Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Sources Chrétiennes (Paris 1949), S. 19.

² Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 57. Band, Berlin 1952), S. 75.43.

³ Ebd., S. 99.

⁴ Ebd., S. 47f.; 76: „Clemens ist doch der erste christliche Theologe gewesen, der dieses Schema (der Bergbesteigung des Moses als Urbild des Aufstieges des Frommen zu Gott) aufgestellt, ausgeführt und begründet hat“.

tualität der *Hesychia* schrieb. Wir finden bei Clemens von Alexandrien den *Beginn der hesychastischen Tradition*, d.h. die Spiritualität des ununterbrochenen Gebets als Vereinigung mit Gott und dem geistlichen, ungeschaffenen Licht der Herrlichkeit Gottes. Durch das ständige Gebet geschieht eine Vereinigung des Menschen mit Gott. *Vita contemplativa* und *vita activa* sind bei Clemens nicht voneinander zu trennen. Durch das Gebet erlangt der Mensch eine Klarheit des Sehens und des Verstehens, die Clemens als Klarheit der Gerechtigkeit bezeichnet. Durch die Liebe zu Gott erhält der Mensch die göttliche Kraft, das Gute zu tun⁵.

Besonders interessant für den ökumenischen Diskurs ist die Persönlichkeit von Clemens, da er in den Magdeburger Centurien gewürdigt wurde. Clemens habe „in allen Hauptpunkten bereits die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten“⁶.

In der Geschichte der *christlichen Ethik* steht er als herausragende Persönlichkeit für die *Imitatio-Christi Theologie* sowie für eine *Theologie der inneren Erfahrung und Erkenntnis*. Es ist nicht zufällig, dass Clemens von Alexandrien das erste Traktat über die christliche Pädagogie verfasste. In seinem Werk „Der Pädagoge“⁷ skizziert er die *soteriologische Bedeutung der Erziehung*. Die Erziehung führt zur Heilung sowie zur Vollendung des Menschen.

Der Sohn Gottes, der Logos ist Mensch geworden, damit wir die wahre Erziehung erhalten können. Christus heilt uns durch die wahre und reine Erkenntnis wie ein Arzt⁸. Die ganze heilsge-

⁵ Clemens von Alexandrien, *Tepiche (Stromateis)*, VI, XII, 102, 104, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel147.htm>, ab hier *Stromata*.

⁶ Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 226.

⁷ Clemens von Alexandrien, *Paidagogos (Pädagogus)*, I, 3, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2259.htm>.

⁸ Ebd.

schichtlich Offenbarung Gottes diene der *Erziehung des Menschen*, damit die Seele des Menschen gesund wird und der Mensch ein weises Leben führen kann⁹. Clemens denkt den Menschen ganzheitlich, als Leib-Seele-Einheit: „Der gute Pädagoge, die Weisheit, das Wort des Vaters, derjenige, der den Menschen geschaffen hat, der Arzt, der alle Krankheiten der Menschheit heilt, kümmert sich um das ganze Dasein des Menschen, heilt sowohl seinen Leib als auch seine Seele“¹⁰. Anhand dieses Prinzips der christlichen Pädagogik lässt sich erkennen, dass die Erziehung nicht nur die *Rationalität des Menschen* betrifft, sondern Konsequenzen für die Gesundheit bzw. die Genesung des ganzen Menschen hat.

Die *Erziehungsfähigkeit* des Menschen beruht auf seine Erschaffung durch Gott „כְּדִמוֹתָיו בְּצַלְמֵנוּ׃׃, Gen 1,26f.), ausgestattet mit dem „Hauch Gottes“¹¹. Geschaffen nach dem Bild Gottes verfügt der Mensch über die Fähigkeit, die Dynamik und die innere Sehnsucht, in der Erkenntnis Gottes bzw. in die Gottesgemeinschaft immer höher hinaufzusteigen. Clemens bejaht eine „Verwandtschaft“ zwischen dem Menschen und Gott aufgrund dieser ikonischen und dynamischen Anthropologie¹². Das Wesen der εἰκών besteht im λογικὸν εἶναι. Daher ist die εἰκών „unlösbar mit dem Streben nach ethischen Fortschritten verknüpft. (...) Clemens ist der erste christliche Schriftsteller gewesen, der diese Zusammenhänge so klar gesehen und die Lehre vom Ebenbild so entschieden in den Mittelpunkt seiner theologischen Überlegung gerückt hat“¹³.

⁹ Ebd., I, 1.4.

¹⁰ Ebd., II, 6.3.

¹¹ Ebd., III, 7.1-3.

¹² Ebd., III, 8.1; vgl. Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 111.

¹³ Ebd., S. 114.

Die *Erziehungsbedürftigkeit* beruht auf der Notwendigkeit der Orientierung und der Annahme des wahren Glaubens. Gott erschafft also den Menschen, damit er an der Fülle seiner trinitarischen Existenz teilhat und dadurch zur Vollendung seines Daseins gelangt. Die Erkenntnis Gottes als Weg zur Gottesgemeinschaft, sowie zur Teilhabe an den Gütern der Gottesgemeinschaft beschreibt Clemens als „Sehen Gottes“¹⁴. Dies stellt durchaus eine biblische Ansicht dar: „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen“ (Matthäus 5,8). Gotteserkenntnis bedeutet Gemeinschaft mit Gott, sowie „*ein neues Leben durch den Glauben*“¹⁵.

Laut Clemens von Alexandrien hängt die ethische Daseinsweise des Menschen von dem Grad seiner Gotteserkenntnis ab. Erkenntnis bedeutet Erleuchtung und Genesung des Menschen: „Das, was das Auge für den Körper ist, das ist die Erkenntnis für den Verstand“¹⁶. Durch die Erkenntnis Gottes geschieht eine Art Bekleidung mit dem neuen Menschen: „Nun aber legt auch ihr das alles ab: Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, schandbare Worte aus eurem Munde; belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat“ (Kolosser 3, 8-10)¹⁷. Dies belegt Clemens auch mit Hinweis auf 2 Kor 5,17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“¹⁸ sowie auf Röm. 6, 2: „Wir sind doch der Sünde gestorben. Wie können wir noch in

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Stromata IV, VI, 27.

¹⁶ Stromata III, V, 44.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Stromata III, VIII, 61.

ihr leben?“¹⁹ und Epheser 4, 24: „und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“²⁰.

Wenn der Mensch die Worte des Herrn empfängt und befolgt, schreitet er auf dem Weg der Gotteserkenntnis und der Gottesgemeinschaft empor. Daher vertritt Clemens eine *Ethik der Imitatio-Christi*, d.h. der Nachfolge Christi, der Nachahmung der Liebe und der Taten Christi²¹.

Wie kein anderer Theologe zuvor, hebt Clemens die Bedeutung der Erziehung, der Bildung, sowie der *enzyklopädischen Erkenntnis* hervor. Der wahre Christ (Gnostiker) sucht die Erkenntnis, um die Inhalte des Glaubens (*fides que*) zu verstehen: „Bildung (*Paideia*) und Pädagogie (*Paidagogia*) stellen die schönsten und vollkommensten Güter des Lebens dar. (...) Die Pädagogie ist eine gute Führung des Menschen zu den Tugenden, bereits von seiner Kindheit an“²². Das Kind (*paidike*) muss erzogen werden, um ein wahrer Mensch sein zu können. Auf der anderen Seite, erachtet Clemens das ewige Leben als eine Art Frühling des Lebens, ohne Alter, da die Weisheit immer jung und unverändert ist²³.

Sowohl für die *christliche Pädagogik* von Clemens als auch für die *orthodoxe Pädagogik* insgesamt sind die „Willensfreiheit“ und der „Synergismus“ grundlegend. Zur *ikonischen Anthropologie* gehört das *liberum arbitrium* als göttliches Geschenk, da Gott niemanden mit Zwang erlösen will. Liebe setzt Freiheit voraus. „The whole value of human freedom lies in the possibil-

¹⁹ Stromata III, XI, 75.

²⁰ Stromata III, XIV, 94.

²¹ Ebd. Pädagogus, III, 9.1.

²² Ebd., V, 16.1.

²³ Ebd., V, 20.4.

ity of its use as medium towards that likeness of God (...) which is at once our destiny and our choice”²⁴.

2 Die sakramentale Einbettung der christlichen Existenz und der christlichen Pädagogie

Die Grundvoraussetzung für die christliche Existenz stellt das Sakrament der Taufe dar. Sie wird von Clemens als *Sakrament der Erleuchtung* (φώτισμα), d.h. der *Gotteserkenntnis* beschrieben: „Es heißt Erleuchtung, weil wir dadurch das heilige und erlösende Licht erblicken können, in welcher wir Gott sehen und wahrnehmen“²⁵. Für Clemens zählt das „Sakramentale als Quellgebiet geistlichen Lebens“; er „kann sich nicht genug tun, die Bedeutung der Taufe zu schildern“²⁶. Die Taufgnade dient als Nährboden für das christliche, ethische Leben, da hier „eine Einleibung in Christus, (ein) wirkliches Gliedwerden am Corpus Christi mysticum“ geschieht²⁷.

Ohne die Sakramente der Kirche gibt es also keine wahre Gotteserkenntnis sowie kein Heil und keine Vollendung des Menschen: „Der Glaube und die Wiedergeburt bedeuten Vollendung im Leben“²⁸. Die Lehre Christi, die sakramental verinnerlicht wird, führt zur „ewigen Erlösung“²⁹. Die Taufe als Wiedergeburt des Menschen schließt den Empfang des Heiligen Geistes ein,

²⁴ Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 119, Zitat von Tollinton.

²⁵ Ebd., *Pädagogus*, VI, 26.1

²⁶ Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 148, zitiert von Hoh und A. Koch.

²⁷ Ebd., S. 152.

²⁸ Ebd., *Pädagogus*, VI, 27.2.

²⁹ Ebd., VI, 27.3.

der den Menschen von der Finsterniss der *Idolatrie* und der *Gottesferne* befreit.

Die Einwohnung des Heiligen Geistes führt den Menschen zur *Verähnlichung mit Gott (Theosis)*, zum *Sehen des göttlichen Lichtes*, bzw. zur *Teilhabe am Licht Gottes*³⁰. Die Taufe heilt den Menschen und befähigt ihn zur kontemplativen Existenz, zum Sehen Gottes. Dieses Sehen als Teilhabe bedeutet eine *Vorwegnahme des ewigen Lebens*. Dies hängt damit zusammen, dass die Taufe eine *Einwohnung des dreieinigen Gottes* im Menschen bedeutet³¹.

Wichtig ist hier der Zusammenhang von Bildung, Kirche und Sakramente. Weder die Erziehung noch die Erlösung erfolgen individualistisch, sondern gemeinschaftlich. Die Erkenntnis Gottes als Teilhabe am Heiligen Geist hat also genauso wie die *christliche Pädagogik eine sakramentale und ekklesiale Dimension*: „Die Katechese führt zum Glauben und der Glaube empfängt während der Taufe die Lehre des Heiligen Geistes“³². Die Katechese bzw. die Erziehung bleibt auch nach Empfang der Sakramente wichtig, weil sie zum Fortschritt der Erkenntnis beiträgt, zum „Wachstum auf das ewige Leben hin“³³.

In seiner biblisch begründeten Theologie, beschreibt Clemens Christus wie bei Osea 5,2 als „der Pädagoge, der uns Kinder zur Erlösung führt. (...) Die Pädagogie ist der Glaube an Gott; es ist die Lehre, Gott zu dienen; es ist Erziehung zur Erkenntnis der Wahrheit; es ist gerechte Existenz, die zum Himmel führt“³⁴. Christliche Pädagogie schliesst also die *heilende und erlösende Erziehung des Menschen* ein. Es handelt sich um eine integrale

³⁰ Ebd., VI, 28.1-3.

³¹ Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 153.

³² Pädagogus, VI, 30.1.

³³ Ebd., VI, 36.4.

³⁴ Ebd., VII, 53.3.

und religiöse Pädagogik, welche die *Kognition* und die *Wahrnehmung* des Menschen als ganzheitliches Geschöpf Gottes schult. Ohne die Schule des Sehens und der Hörens z.B. kann der Mensch nicht christlich sein. „Der Mensch lebt nicht von Brot alleine“ (Deut. 8, 3; Math. 4, 4)³⁵.

Darüber hinaus besteht gemäß der orthodoxen Pädagogik eine *Interdependenz zwischen der Orthodoxie und der Orthopraxie*, d.h. zwischen dem wahren Glauben, der wahren Erkenntnis (ὁρθὸς λόγος) und der ethischen Lebensführung.

Ein zentrales Merkmal der christlichen Pädagogik ist die *Philanthropie* sowie die *Erziehung zur Moralität*: „Der Herr aß von einem einfachen Teller, saß auf dem Rasen mit seinen Jüngern, wusch die Füße seiner Jünger. (...) Der Herr des Universums brachte nicht vom Himmel ein silbernes Gefäß, um den Jünger, die Füße zu waschen!“³⁶.

Christus ist der Lehrer, weil er die Menschen liebt, und zum ewigen Leben führen möchte³⁷. Er bringt uns nicht bei, mit dem Bogen zu schießen, zu Tanzen oder zu Jagen, sondern Menschen bzw. menschenfreundlich zu sein³⁸. Clemens differenziert folglich zwischen einer menschlichen und einer göttlichen Pädagogie. Die *Paidagogia Theou* (göttliche *Paideia*) bezieht sich auf das heilsgeschichtliche Handeln Gottes durch den *Logos*³⁹.

Das Ziel der christlichen Pädagogik besteht darin, dem *Logos orthos*, so ähnlich wie nur möglich zu werden. Die tugendhafte Existenz nach dem Bild unseres Lehrers führt zur Erlösung, die

³⁵ Ebd., Teil II, I, 7.1.

³⁶ Ebd., Teil II, III, 38.1.

³⁷ Ebd., VII, 55.2.

³⁸ Ebd., VII, 55.1-2.

³⁹ Johannes Bernard, Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie (Erfurter Theologische Studien, Band 21, Leipzig 1968), S. 71f.

Clemens als Vergöttlichung (θεοποιεῖν) umschreibt⁴⁰. D.h., dass der Mensch durch die Weisheit des Logos, tugendhaft existiert, seine Worte und Taten befinden sich in einer direkten Harmonie mit dem Logos selbst. Wir lernen also von Christus, unserem Heiland, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6) ist, ein Leben der Nachfolge, d.h. der Demut und der Liebe zu verwirklichen⁴¹. Diese realisierte ethische Existenz der *Imitatio Christi* schließt eine *Harmonie mit der Weisheit des Logos* ein, eine *Beachtung des Willens Gottes*, eine *rationale, tugendhafte Existenz*, eine „gerechte Existenz“. Der Glaube muss in die Tat umgesetzt werden: „Dem Christen sind die Besonnenheit, die Ruhe, die Entspanntheit und der Frieden zu eigen“⁴². Für Clemens stellen die Tugenden ein Lobpreis Gottes sowie eine Anerkennung der göttlichen Rationalität dar⁴³.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die christliche Erziehung nicht auf die Vermittlung von theoretischen Lehrinhalte abzielt, sondern primär auf ein existenzielles Verhältnis zu Gott, „le Dieu vivant“: „Eine wahre Gotteserkenntnis ist nur durch die Liebe möglich; je tiefer man liebt, desto tiefer wird man erkennen. (...) Clemens räumt der ἀγάπη vor γνῶσις den Vorrang ein und lässt den Menschen durch die Liebe zu Gott emporsteigen, sich mit ihm durch Liebe verbinden (...) (so), dass der Gottesgedanke des Clemens viel lebendiger und persönlicher war, als man gewöhnlich anzunehmen pflegte“⁴⁴. Clemens bejaht auf der einen Seite die Bedeutung der enzyklopädischen Bildung, auf der anderen Seite weist er darauf hin, dass

⁴⁰ Ebd., S. 70: „Er verwendet dieses Wort als erster Autor in einem noch nie dagewesenen absolut spirituellen Sinn“.

⁴¹ Pädagogus, XII, 98-101.

⁴² Ebd., Teil II, VII, 60.5.

⁴³ Ebd., XIII, 102-103.

⁴⁴ Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, S. 96f.

wahre Erkenntnis Liebe bedeutet: „être gnostique (...) c'est être dans le Christ“⁴⁵.

Die *sakramentale Einbetung der christlichen Pädagogik* lässt sich auch dort erkennen, wo Clemens den Logos als Ernährer darstellt. Hier ist eine direkte Anspielung auf die Eucharistie als Teilhabe am Leib und Blut Christi, als Sakrament der Einwohnung Christi⁴⁶. Besonders lehrreich ist die Verknüpfung von Eucharistie und eucharistischer Existenz, von εὐχαριστία mit εὐχαρίστως⁴⁷. Es handelt sich hier um ein *eucharistisches Ethos* mit ökologischen Implikationen, da die dankbare Liebe des Menschen zu Gott von der Liebe zu den Mitmenschen und zu Gottes Schöpfung ungetrennt ist⁴⁸.

3 Ökumenische Pädagogik

Charakteristisch für die ökumenische Pädagogik ist die grundlegende Offenheit für die Weisheit und die Weltsicht des anderen. Clemens von Alexandrien bejaht die enzyklopädische Kultur, sowie die Pädagogik Gottes, die uns durch Philosophie erzieht. Als gelehrter von Alexandrien, einer kulturelle Hauptstadt, mit der berühmten Bibliothek und dem Leuchtturm, beide Weltwunder der Menschheit gelten, vertritt Clemens ein welt-

⁴⁵ Ebd., S. 327, zitiert von Mersch.

⁴⁶ Ebd., S. 185.

⁴⁷ Ebd., S. 197.

⁴⁸ Die Unterstellung eines „magischen“ Verständnisses der Liturgie und der Sakramente zeugt m.E. von einer mangelhaften Auseinandersetzung mit der Theologie und Spiritualität des Christlichen Ostens. Die Missdeutung der Tradition des Anderen ist weder wissenschaftlich noch ökumenisch. In einem ökumenischen Zeitalter sollte jeder Christ, die Tradition des Anderen respektieren und zugleich versuchen, daraus zu lernen.

offenes Christentum, welches zum interreligiösen und interdisziplinären Dialog fähig ist.

Es handelt sich um eine Pädagogik, die auf eine Anthropologie des Vertrauens gründet, dass jeder Mensch von Gott erschaffen und zur Gottesgemeinschaft, zum ewigen Heil gerufen ist. Diese christliche, enzyklopädische, dialogische und weltoffene Pädagogik inspiriert uns heute noch und ermahnt uns zugleich zur realen Verantwortung, wahre Christen zu sein, die einen realen Beitrag zur Weltkultur leisten und die Prinzipien der Menschenwürde und der Menschenfreundlichkeit achten.

Clemens von Alexandrien kann als Beispiel für eine *kontextuelle, ökumenische Theologie* angesehen werden, die *per se dialogisch, interdisziplinär* und *interreligiös* ist. Eine solche Theologie schätzt die Bedeutung der Weisheit und verknüpft die doxologische Erkenntnis Gottes mit der Überwindung von Ignoranz, Diskriminierung des anderen, aufgrund seiner kulturell-religiösen Zugehörigkeit. Als Spiritualität der Gottesschau und der Verähnlichung mit Gott durch eine tugendhafte Daseinsweise, ist die östliche Theologie zugleich von einer unsagbaren philosophischen Tiefe und praktischen Komplexität.

Die Philosophie trägt dazu bei, dass die Wahrheit des Evangeliums verstanden und empfangen wird. Die Bejahung des philosophischen Denkens bezieht sich auf den kognitiven Aspekt des christlichen Glaubens. Das Christentum basiert auf Glaubenswahrheiten, die rational ausgedrückt werden. Die Erkenntnis Gottes bedarf laut Clemens der Übung des Denkens, um höhere Stufen der Erkenntnis, der Erleuchtung und der Gottesgemeinschaft zu erreichen. Die Philosophie ist ein „Geschenk Gottes“, eine Übung des Denkens für den Empfang des Glaubens. Sie ist nicht ein Zweck an sich, sondern dient dem

Verstehen der Offenbarung Gottes⁴⁹. Clemens spricht in diesem Zusammenhang von der Philosophie als „*bonum vitae*“, „*tutela vineae*“, d.h. Schutzmauer des Weinbergs des Herrn, „*preparatio evangelica*“, „*ancilla fidei*“, „*donum dei*“, sowie ein „*proprium christianum*“⁵⁰.

Die christliche Wahrheit kann ohne die Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten nicht in ihrer Fülle wahrgenommen werden. Die „tiefe Erkenntnis“ als Ziel der theologischen Erkenntnis basiert auf der Erfahrung des Glaubens⁵¹. Wir können heute von Clemens Vieles über den interdisziplinären, interkulturellen und interreligiösen Aspekt des christlichen Diskurs lernen.

Als Befürworter der enzyklopädischen Bildung, legt Clemens einen hohen Wert auf die grundsätzliche Offenheit für die Bereicherung und die Suche nach Erkenntnis:

„Viel trägt aber die durch die Vorübung erlangte Fertigkeit dazu bei, daß man das Nötige sieht. Übungsfeld für den Geist kann aber nur das Geistige sein. Dessen Wesen ist dreifach und wird im Zählbaren und Meßbaren und Gedachten gesehen. Denn die auf Beweise gestützte Lehre flößt der Seele dessen, der sich von ihr leiten läßt, unerschütterlichen Glauben ein, daß er nicht einmal an die Möglichkeit denkt, das Bewiesene könnte sich auch anders verhalten, und sie läßt ihn den Bedenken nicht unterliegen, die sich, um uns zu täuschen, heimlich bei uns einstellen. Bei solcher Beschäftigung mit den Wissenschaften

⁴⁹ Stromata II, 19.1.

⁵⁰ Rüdiger Feulner, Clemens von Alexandrien, Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken (Bamberger Theologische Studien, Band 31, Frankfurt am Main, Berlin u.a., 2006), S. 62ff.

⁵¹ Stromata I, 21.

wird also die Seele von den Sinnendingen gereinigt und neubelebt, damit sie endlich die Wahrheit sehen kann"⁵².

Der Christ darf nicht hinter den säkularen Menschen anstehen, was das enzyklopädische und philosophische Wissen angeht. Jedoch dürfen die Wissenschaften nicht als Zweck an sich verstanden werden, sondern nur als für die bestimmten Umständen des Lebens nützlich⁵³. Clemens vergleicht den Erzieher mit einem Architekten, der das „Gebäude der Erkenntnis“ baut⁵⁴.

Der Mensch braucht die Erziehung durch die „wahre Philosophie“, um das ewige Leben in Christus zu erlangen.⁵⁵

Das Verständnis der Bildung gründet auf einer bestimmten Anthropologie. Laut der patristischen Anthropologie wurde der Mensch als freies Wesen geschaffen. Die Freiheit bezieht sich auf die Fähigkeit, durch Bildung und Übung tugendhaft zu existieren. Der Mensch wird folglich nicht mit Zwang erlöst.⁵⁶ Der Mensch als freies und wissensdurstiges Wesen, kann durch Erkenntnis und die Gnade Gottes zu einer *neunen Existenzweise* gelangen. „Der Mensch wurde von Anfang an für die Erkenntnis Gottes geschaffen“⁵⁷. Das Herz des Menschen (*cor inquitum*) sucht die Erkenntnis bzw. die Gottesgemeinschaft. Durch die Suche nach der Gotteserkenntnis geschieht eine Vereinigung des Menschen mit dem, den er liebt. Der Mensch wird zum

⁵² Stromata VI, 33, 1-3, siehe: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel152.htm>.

⁵³ Stromata IX, X, 83.

⁵⁴ Alain Le Boulluec, *L'interprétation de la Bible et le „Genre symbolique“ selon Clément d'Alexandrie*, in: V. Cernuskova, J. L. Kovacs, J. Platova (eds.), *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29-31, 2014)* (Supplements to *Vigiliae Christianae* vol. 19, Leiden, Boston 2017), S. 65; Stromata V, 4, 26, 3-4.

⁵⁵ Stromata IV, III, 4-11

⁵⁶ Stromata VI, XII, 96.

⁵⁷ Stromata VI, VIII, 65.

„Freund Gottes“⁵⁸. Es besteht eine Interdependenz zwischen dem Selbst-, Gottes- und Weltbild. Eine Existenzweise nach dem Bild Christi verändert den Menschen und führt zur Gottähnlichkeit.⁵⁹ Der Mensch empfängt in sich das Antlitz Christi, indem er Gott dient durch Gerechtigkeit und Erkenntnis⁶⁰. Wahre Gotteserkenntnis ist eigentlich *doxologisch* bzw. ein Lobpreis Gottes⁶¹:

„Ein solches gutes Gewissen wahrt die Frömmigkeit gegenüber Gott und die Gerechtigkeit gegenüber den Menschen und erhält die Seele rein durch ehrbare Gedanken und heilige Worte und gerechte Taten. So gewinnt die Seele Kraft von dem Herrn und strebt danach, Gott zu sein, indem sie nichts für ein Übel hält als den Mangel an Erkenntnis (Ignoranz) und als ein Handeln, das der rechten Vernunft nicht entspricht, und indem sie immer Gott für alles dankt durch gerechtes Hören und göttliches Lesen, durch wahres Forschen, durch heiliges Opfer, durch seliges Gebet, und lobt, rühmt, preist und Psalmen singt; denn eine solche Seele wird nie und bei keinem Anlaß von Gott geschieden“⁶².

Die neue Existenzweise basiert auf der *sakramentalen Wiedergeburt des Menschen*. Die Neuschöpfung durch den Glauben, das neue Leben in Christus (Gal. 2, 20) schließt eine bestimmte Erkenntnis mit ein. Es handelt sich um ein *Leben der Nachfolge*⁶³, eine Art Verleiblichung der göttlichen Weisheit in der eigenen Raum-Zeitlichkeit. Dieser Gedanke wird später von Gregor von Nyssa wie folgt beschrieben: „formée en nous... la for-

⁵⁸ Stromata VI, IX, 76.

⁵⁹ Stromata II, 28, 80, 1.

⁶⁰ Stromata IX, 77-78.

⁶¹ Stromata IX, 77.

⁶² Stromata VI, XIII, 113.

⁶³ Vgl. D. Bonhoeffer, Nachfolge, Gütersloh ⁵2013.

me du Christ“ (μορφωθῆ ἐν ἡμῖν ... ἡ τοῦ Χριστοῦ μορφή)⁶⁴ – das Gestaltgewinnen Christi in uns. Die *Ethik als Gestaltung* wurde auch von Dietrich Bonhoeffer erkannt und bejaht⁶⁵. Es geht um „das Gestaltwerden der Gestalt Christi unter uns“, die zur Teilhabe an der Auferstehung Christi sowie zur Erneuerung des Menschen führt.⁶⁶

Bildung dient folglich der *Kultivierung* unserer Denkfähigkeiten und dem Verstehen der tieferen Wahrheit des Evangeliums. Bonhoeffers Verständnis der „Gestaltung Christi in uns“ kommt dem Theosis-Gedanke näher. Bildung, Kultur, religiöse Zugehörigkeit üben eine transformative Wirkung aus. Wir können uns als Menschen ohne Sprache, Sozialität, aktive Integration und Partizipation an einem bestimmten Werte- und Sinnhorizont nicht verstehen!

Die christliche Bildung steht in Verbindung mit der Spiritualität, d.h. dem „Prozess der Gleichgestaltung des Menschen mit Christus“ und zwar in der Gemeinschaft der Kirche als „Ort der persönlichen und gemeinschaftlichen Wiedergeburt und Erneuerung“⁶⁷. „Christliches Leben ist der Anbruch des Letzten in mir, das Leben Jesu Christi in mir“⁶⁸. Der Christ nimmt am Auferstehungsleben mitten in der Geschichte teil, weil die Auferstehung „schon mitten in der alten Welt angebrochen (ist), (...) als lebendige Wirklichkeit“⁶⁹.

Diese *eschatologische Orientierung der christlichen Spiritualität* als Vorgesmack und Vorwegnahme des ewigen Lebens

⁶⁴ Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Écclésiaste, (Sources Chrétiennes Nr. 416, Paris: Les Édition du Cerf: 1996), S. 318.

⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Ethik*, Gütersloh 32010, S. 62ff.

⁶⁶ Ebd., S. 125.

⁶⁷ Ebd., S. 126.

⁶⁸ Ebd., S. 160.

⁶⁹ Ebd., S. 150.

kommt in der Orthodoxen Theologie deutlicher zum Tragen, u.a. aufgrund der trinitarischen Pneumatologie.

Die Zugehörigkeit zum Christentum schließt die existentielle Bejahung der christlichen Werte mit ein. Daher bedeutet Christsein Bekenntnis nicht nur durch Wissen, sondern auch durch Leben und Wort⁷⁰.

Wahre Erkenntnis heißt, in Christus verwurzelt zu sein⁷¹. Der Erkenntnisprozeß ist dynamisch und kennt eigentlich keine Grenzen. Clemens unterscheidet zwischen verschiedenen Formen der Erkenntnis:

1. Erkenntnis der Buchstaben und Wörter;
2. Erkenntnis des Sinnes der Wörter;
3. Erkenntnis des Sohnes Gottes durch die Kraft des Vaters⁷².

„Das Licht der Wahrheit ist das wahre Licht“⁷³. Sie schließt die Teilhabe an der göttlichen Weisheit⁷⁴. Es gibt folglich:

1. Eine *propositionale Erkenntnis*;
2. Eine *semantische Erkenntnis*;
3. Eine *Erkenntnis durch Teilhabe und direkte „Berührung“ Gottes*, die auch apophatische Erkenntnis bzw. „cognitio Dei experimentalis“ genannt wird.

„Es gibt zwei Formen der Wahrheit, der *Name der Wahrheit* und das *Wesen der Wahrheit*; so reden die einen von den Wörtern; das sind diejenigen, die sich mit der *Schönheit der Sprache* befassen, nämlich die Philosophen bei den Griechen; mit dem *Wesen der Wahrheit* beschäftigen wir uns. Man soll also nicht auf den sprachlichen Ausdruck, sondern auf den Sinn achten.

⁷⁰ Stromata IV, IV, 13.

⁷¹ Stromata VI, XV, 120.

⁷² Stromata VI, XV, 132.

⁷³ Stromata VI, XVI, 138.

⁷⁴ Ebd.

Wer sich nur um den sprachlichen Ausdruck kümmert und sich nicht um die Erkenntnis bemüht, dem wird die Lehre nicht anvertraut, da ja auch die Raben Menschenstimmen nachahmen, ohne eine Ahnung von der Sache zu haben, von der sie reden; eine *verständige Erfassung* aber steht in naher Beziehung zum Glauben⁷⁵.

Die wahre Erkenntnis, die in der Liebe gipfelt⁷⁶, bewirkt eine Reinigung der Seele durch die Nähe zum göttlichen Licht. Die Stufe der Erkenntnis ist zugleich eine Stufe des Seins. Die Erkenntnis verfügt in der orthodoxen Theologie über eine soteriologische Dimension. Von der wahren Erkenntnis hängt das ewige Leben ab, welche darin besteht, Gott zu kennen⁷⁷.

Man erkennt bei Clemens von Alexandrien die Anfänge einer Lehre von der Erlösung als *Einwohnung Gottes im Menschen* und des Menschen in Gott, die später von Maximus Confessor entfaltet wird⁷⁸. Hierin wird die *perichoretische Struktur der Erkenntnis und der Liebe* deutlich: „Je mehr jemand Gott liebt, desto tiefer dringt er in das Innere Gottes ein“⁷⁹. Clemens denkt die Einwohnung Gottes im Menschen trinitarisch: „welch großen Schatz wir ‚in einem irdenen Gefäß‘ (2 Kor. 4,7) tragen, einen Schatz, der durch die Kraft Gottes des Vaters und das Blut

⁷⁵ Stromata VI, XVII, 151, 2, 4.

⁷⁶ Stromata VII, XVIII, 162.

⁷⁷ Clemens von Alexandrien, *Welcher Reiche wird gerettet werden?*, 7.1; 18.1, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel146.htm>.

⁷⁸ Vgl. D. Munteanu, *Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor*, in: Theresia Hainthaler, Fanz Mali, Gregor Emmenegger, Mantè Lenkaitytè Ostermann (Hgg.), *Für uns und unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Studientagung Esztergom, 3.-5. Oktober 2012 (Pro Oriente Band XXXVII. Wiener Patristische Tagungen VI, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2014)*, S. 389-408.

⁷⁹ Clemens von Alexandrien, *Welcher Reiche wird gerettet werden?*, 27.5.

(...)des Sohnes und den Tau des Heiligen Geistes wie mit einer Mauer umschirmt ist“⁸⁰.

4 Anthropologie der Musikalität und die Musikalität des Universums

Die orthodoxe Spiritualität wird treffend mit dem Syntagma „kosmische Liturgie“⁸¹ zusammengefasst. Es handelt sich um eine liturgische Spiritualität mit ökologischer Tragweite, welche dem Menschen die polyphonische, intrinsische Rationalität der Schöpfung Gottes bewußt macht.

Clemens von Alexandrien beschreibt das Christentum als *neue Musikalität*, die durch Christus in die Welt gekommen ist. „Mein Sänger“ befreit von der Tyrannei der Idolatrie und von der Ignoranz, indem er die Menschen menschlich macht, die Herzen aus Stein mit Herzen aus Fleisch ersetzt und zwar durch die befreienden Kraft seiner Offenbarung⁸². Die *Musikalität des Glaubens* befreit von der Finsternis der bitteren Unwissenheit und der Verwirrung.

Clemens bejaht folglich eine *Anthropologie der Musikalität*, indem er den Menschen als beseeltes, musikalisches Instrument darstellt⁸³. Die Erkenntnis, die der Mensch verinnerlicht, führt zu einer bestimmten Art und Weise, „religiös musikalisch“ oder „unmusikalisch“ zu existieren. Clemens legt einen hohen Wert auf die Erziehung, da der Mensch durch den Glauben, durch die Erkenntnis, wahrer Mensch werden kann.

⁸⁰ Ebd., 34.1.

⁸¹ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Trier 31988).

⁸² Clemens von Alexandrien, *Mahnrede an die Heiden* (Protrepticus), I., 2.3, siehe: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2117.htm>.

⁸³ Ebd. I., 5.4.

Als erster Theologe in der Geschichte des Christentums erkennt Clemens von Alexandrien die Bedeutung der Bildung. Seine theologische Weisheit wird heute durch anerkannte Kulturanthropologen⁸⁴ bejaht: Der Übergang *von humus zum homo* geschieht durch die Kultur bzw. „cultivation“⁸⁵. Die Menschen müssen genauso wie die Bäume und die Pflanzen ihre Wurzeln pflegen⁸⁶.

Neben der Bedeutung der Bildung unterstreicht Clemens die zentrale Signifikanz des Glaubens. Der Glaube stellt eine höhere Form der Erkenntnis dar, eine Erkenntnis des Herzens, der Gottesnähe und der gesteigerten Sensibilität der Welt und den Mitmenschen gegenüber.

Clemens denkt die Musikalität des Menschen im Zusammenhang mit der Musikalität des Universums. Sowohl der Mensch als auch das gesamte Universum sind von Gott erschaffen. Daher die Musikalität des Logos, die Weisheit des Christentums ist zugleich eine intrinsische, ontologische Musikalität zur kosmischen Harmonie, zur Symphonie. Diese Metapher der Musik dient als großartige Intuition, die zum ökologischen Bewußtsein bzw. Sensibilität beiträgt. Die neue Musikalität des Wortes Gottes, die uns zu Menschen macht, indem sie uns von der

⁸⁴ C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt am Main 1987); idem, The Interpretation of Cultures. Selected Essays (New York 1973); vgl. Jerry D. Moore, Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists (Oxford 21997).

⁸⁵ G. Hartmann, The Fateful Question of Culture (New York 1997), S. 172; vgl. R. Niebuhr (2001), S. 69: „Christ claims no man as a purely natural being, but always as one who has become human in culture; who is not only culture, but into whom culture has penetrated. Man not only speaks but thinks with the aid of the language of culture“.

⁸⁶ Vgl. Simon Weil, The Need for Roots (London 1958), S. 41: „A human being has roots by virtue of his real, active and natural participation in the life of community. (...) Every human beings needs to have multiple roots“.

Idolatrie und der Unwissenheit befreit, hat eine *schöpfungstheologische Dimension*:

„Und dieses reine Lied, die feste Grundlage des Alls und die Harmonie der Welt, die sich von der Mitte bis an die Enden und von den äußersten Grenzen bis in die Mitte erstreckt, hat dieses All harmonisch gemacht. (...) Der göttliche Logos (...) erfüllte durch den Heiligen Geist diese Welt und dazu auch die Welt im Kleinen, den Menschen, seine Seele und seinen Leib, mit Harmonie und preist Gott mit diesem vielstimmigen Instrument“⁸⁷.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird somit als Fähigkeit aufgefasst, die göttliche Musikalität wahrzunehmen und in der Raumzeitlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Das musikalische Wort Gottes, der Logos ist die präexistente Weisheit Gottes, „der göttliche Anfang aller Existenzen“, „die Quelle der Güter“, der guten, ewigen Existenz. Damit möchte Clemens zum Ausdruck bringen, dass die Weisheit des Logos sowohl schöpferisch als auch heilend ist. Die Suche nach Weisheit als Suche nach Gotteserkenntnis liegt in der

Natur des Menschen. Gott und die Gnade Gottes sind dem Menschen nicht äußerlich, sondern die wahre Erfüllung des Menschen:

„Was will nun dieses Instrument, der göttliche Logos, der Herr und das neue Lied? Die Augen der Blinden öffnen und die Ohren der Tauben auf tun und die Hinkenden und Verirrten zur Gerechtigkeit führen, den unverständigen Menschen Gott zeigen, dem Verderben ein Ende machen, den Tod besiegen, ungehorsame Söhne mit dem Vater aussöhnen. Menschenfreundlich ist das göttliche Instrument; der Herr zeigt Erbarmen, erzieht, ermahnt, warnt, rettet, bewahrt; und zum Lohn dafür, daß wir seine Jünger werden, verheißt er uns noch zum Überfluß das Himmelreich, indem er nichts von uns haben will als

⁸⁷ Clemens von Alexandrien, Mahnrede an die Heiden, I, 5.3.

unsere Rettung. Denn die Bosheit nährt sich vom Verderben der Menschen; die Wahrheit aber richtet wie die Biene nirgends Schaden an und freut sich allein am Heil der Menschen“⁸⁸. „Gott umfasst den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge“⁸⁹.

Hier erkennt man die *Christozentrik des Universums* sowie eine Auffassung von der *Heilsgeschichte*, die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gipfelt. Der Logos lädt mit seiner Schönheit und Musikalität die Menschen zur Gottesgemeinschaft ein, d.h. zur inneren Freiheit und Freude. Der musikalische Logos heilt die kranke Seele des Menschen von den Leidenschaften, von den Sünden, indem er die gute Medizin verabreicht, nämlich die Offenbarung des wahren Lebens und der wahren Erkenntnis⁹⁰. Christus ist der Erzieher und der Heiler zugleich, weil er von der Finsternis der Sünde und der Ignoranz befreit⁹¹. Christus der Logos ist der Erzieher aller Geschöpfe⁹². Alle Menschen sind zur heilsamen Erkenntnis aufgerufen⁹³.

Der Mensch verfügt über eine besondere Würde, eine „noblesse divine“⁹⁴, dank seiner Bestimmung zur Gottesgemeinschaft. Das Christentum ist die wahre Religion und die wahre Philosophie, weil Christus als die göttliche, ewige Vernunft, die Menschen erzieht:

„C'est ce Logos qui a inspiré les philosophes quand ils ont approché, dans leur recherches, de l'unique Vérité, appréhendant en elle quelques-unes des vérités éternelles; les artistes et les artisans, quand ils ont capté et exprimé dans leurs oeuvres et leurs

⁸⁸ Ebd., I, 6. 1-2.

⁸⁹ Ebd., VI, 69.4.

⁹⁰ Claude Mondésert, S. J., Introduction, S. 13.

⁹¹ Clemens von Alexandrien, Mahnrede an die Heiden, S. 28.

⁹² Stromata VI, 7, 58.1.

⁹³ Strom. V, 1, 10.3.

⁹⁴ Vgl. Claude Mondésert, S. J., Introduction, S. 17.

travaux quelque chose de l'unique Beauté, de l'Harmonie et du Nombre parfaits"⁹⁵.

5 Bemerkungen zum Theosis-Begriff

Die Vergöttlichung zählt zum „eigentümlichen Gedankengut“ der patristischen Theologie und der Orthodoxen Kirche. Zugleich ist die Theosis-Lehre der evangelischen Theologie und Frömmigkeit nicht fremd. Tuomo Mannermaa belegte, dass „der Terminus *deificatio* bzw. Vergöttlichung in den Texten Luthers sogar öfters (vorkommt) als der Terminus *theologia crucis*“⁹⁶. Luther hob die reale Gegenwart Christi im Gläubigen, die Vereinigung von Christus und dem Christ, vom fröhlichen Wechsel hervor. Daher bejaht Mannermaa die „*Theosis als einen Ausdruck der inneren Struktur der Theologie Luthers*“⁹⁷, ja sogar als „eine *zentrale Struktur der Theologie Luthers*“⁹⁸. Als Nachweis für dieses real-partizipatorisches Verständnis der Gerechtigkeit und der Vereinigung mit Christus führt Mannermaa folgende Stelle von Luther an:

„Durch den Glauben an Christus wird also die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit und alles, was sein ist, sogar er selbst, wird unser... und wer an Christus glaubt, haftet an Christus und ist eins mit Christus und hat dieselbe Gerechtigkeit mit ihm“ (Igitur per fidem in Christum, fit iustitia Christi nostra iustitia, et omnia que sunt ipsius, immo ipsemet noster fit... at qui credit in Christo, haeret in

⁹⁵ Ebd., S. 19.

⁹⁶ Tuomo Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, in: Simo Peura, Antti Raunio (Hg.), *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie* (Helsinki-Erlangen 1990), S. 11.

⁹⁷ Vgl. Claude Mondésert, S. J., *Introduction*, S. 17.

⁹⁸ Ebd., S. 20.

Christo, estque *unum cum Christo*, habens eandem iustitiam, cum ipso“ StA I, 222, 11-12).⁹⁹

Im 20. Jhd. hat auch die deutsche Lutherforschung diese Aspekte der Vergöttlichung des Menschen sowie der Einwohnung Christi thematisiert¹⁰⁰. Luther spricht im großen Galaterkommentar zu 2, 20 vom „Zusammenleimen des Glaubenden mit Christus, durch die beide völlig ‚Eines‘, ‚gleichsam ein Körper‘, ‚gleichsam eine Person‘ werden“¹⁰¹.

Die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf wird in Martin Luthers Theologie durch das inkarnierte Wort Gottes überbrückt. Laut Hannu T. Kamppuri verstehen „Palamas und Luther (...) das Endergebnis der Vergöttlichung in gleicher Weise. Der Mensch wird der Heiligkeit Gottes, der Unsterblichkeit und Gottes selbst teilhaftig“.¹⁰² „Fidex est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis“ (Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit, natürlich nicht in sua substantia, sondern in uns)¹⁰³. Die forensische bzw. juristische (in foro coeli, imputare) Auffassung der Rechtfertigung wird somit um den Aspekt der *transformativen Einwohnung Christi* ergänzt¹⁰⁴. „Die Rechtfertigung des Sünders verursacht also eine ‚neue Seinswirklichkeit‘ im Glaubenden. Diese Wirklichkeit ist aber nicht mit der Vernunft oder mit den Sinnen wahrnehmbar. (...) Die Kreuzestheologie und *die neue*

⁹⁹ Ebd., S. 15.

¹⁰⁰ Vgl. Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1997); vgl. Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen* (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 2004), S. 39f.

¹⁰¹ Wilhelm Koepf, *Unio mystica*, RGG² (Bd. 5, Tübingen 1931), S. 1368f.

¹⁰² Hannu T. Kamppuri, *Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas*, in: J. Heubach (Hg.) *Luther und Theosis* (Erlangen 1990), S. 57-58.

¹⁰³ WA 40, I, 360, 5f; K. Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen* (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 2004), S. 263.

¹⁰⁴ Lutherjahrbuch 72. Jahrgang 2005. Organ der internationalen Lutherforschung, S. 152.

Seinwirklichkeit des Gerechtfertigten schließen sich einander nicht aus, sondern sie gehören untrennbar zusammen“¹⁰⁵.

Der forensische Aspekt der Rechtfertigung müsse daher um den entscheidenden Gedanken der *unio cum Christo* ergänzt werden. Laut Luther ist und bleibt „Christus so ganz nah und innerlich in uns (...) wie Licht oder weiße Farbe an der Wand haftet. Christus also, so sagt Paulus, der in mir sein Wesen hat, mir verschmolzen ist und in mir bleibt, lebt dieses Leben, das ich habe, in mir; ja das Leben, das ich so lebe, ist Christus selbst. Daher sind Christus und ich in dieser Hinsicht schon eins“¹⁰⁶. Die orthodoxe Soteriologie versteht die Vollendung des Menschen als Theosis, als Vergöttlichung, als Verwandlung durch das Licht der Liebe und Güte Gottes, die ethische Konsequenzen nach sich zieht. Das heißt, dass der christliche, geistliche Mensch eine ethische Daseinsweise bejaht und verwirklicht.

Die katholische Theologie von Karl Rahner kann ohne den Theosis-Begriff nicht verstanden werden¹⁰⁷. In der evangelischen Theologie des 20.-21. Jhd. wird der Theosis-Begriff oft verwendet. Jürgen Moltmann verwendet ihn¹⁰⁸ sehr ausführlich in seiner Eschatologie zum Beispiel, wenn er von der Vergöttlichung

¹⁰⁵ Ebd., 155.

¹⁰⁶ Hermann Kleinknecht (Hg.), D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, 4. Band, Der Galaterbrief (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 21987), S. 110.

¹⁰⁷ Vgl. Daniel Munteanu, Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Johannes Zizioulas, Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010).

¹⁰⁸ Vgl. dazu J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh 31994; ders., Wer ist Christus für uns heute (Gütersloh 1994), S. 230: Im Reich der Herrlichkeit Gottes werden die Menschen „ganz und gar in das ewige Leben des dreieinigen Gottes hineingenommen und – wie die Alte Kirche sagte – ‚vergottet‘ werden (theosis)“.

des Menschen und von der Vergöttlichung des Kosmos spricht¹⁰⁹. Auch Wolfhart Pannenberg bejaht die Theosis als Heilung und Vollendung des Menschen. Durch die Überwindung des Christomonismus und die Wiederentdeckung der Pneumatologie nähert sich Pannenberg der *orthodoxen Theosisvorstellung* an¹¹⁰, ja er stimmt sogar der Theosis-Lehre zu: „Ich stehe

¹⁰⁹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, (Gütersloh 1995).

¹¹⁰ Zur orthodoxen Theosis-Lehre siehe: Michael J. Christensen, Jeffery A. Wittung (ed.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Michigan 2008); vgl. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford 2004); vgl. Kallistos Ware, *Mensch werden - an Gott teilhaben. Wie versteht die orthodoxe Tradition die Erlösung?* (Bern 1997); vgl. ders., *La théologie orthodoxe au vingt-et-unième siècle*, in: *Irenikon* 2-3, 2004, 219-238; Panayiotis Nellas, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (New York 1987); vgl. Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs* (Paris 1970); vgl. Michael J. Christensen (ed.), *Partaken of the Divine Nature: the History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Michigan 2008); vgl. Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (München 1995); vgl. Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Göttingen 1997); vgl. Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris 1996); vgl. Albert M. Ammann SJ, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik* (Würzburg ³1986); vgl. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes, introduction, texte critique, traduction et note par Jean Meyendorff* (Louvain 1959); vgl. Dumitru Staniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris 1981); vgl. Joachim Giosanu, *La déification de l'homme d'après la pensée du père Dumitru Staniloae* (Iassy 2003); vgl. Michael Schneider, *Zur Erlösungslehre in der orthodoxen Theologie* (Köln 2003); vgl. Pablo Argárate, *Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen* (Bonn 2007); Walther Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik* (Wiesbaden 1974); vgl. Père Matta El-Maskîne, *La nouvelle création de l'homme* (*Spiritualité Orientale*, n. 74, Bégrolles-en-Mauges, 1988); vgl. Archevêque Basi-

der Lehre der Theosis sehr nahe¹¹¹. Er versteht die durch den Glauben geprägte christliche Existenz als Vergöttlichung¹¹². Der Begriff der Versöhnung enthält für ihn das „Moment der Verwandlung“ durch Teilhabe an Gottes Gemeinschaft und ewigem Leben¹¹³. Das Heil wird zwar als eine Realität „extra se in Christo“ verstanden, jedoch mit der Vorstellung von der innerlichen Erneuerung nach dem Bild Christi ergänzt¹¹⁴. Pannenberg gelangt über seine Auffassung des Heils als Verwandlung und Erneuerung des Menschen zur Bejahung der österlichen Spiritualität in ihrer Dimension der „Freude“ über das neue Leben in

le Krivochéine, Dans la lumière du Christ. Saint Symeon le Nouveau Théologien 949-1022. Vie – Spiritualité – Doctrine (Chevetongne 1980), S. 411-419; vgl. Paul R. Hinlicky, Theological Anthropology: Toward Integrating Theosis and Justification by Faith, in: Journal of Ecumenical Studies, 34:1, 1997, S. 38-80, 51ff; vgl. G. W. Butterworth, The Deification of Man in Clement of Alexandria, in: JThS, XVII, 1965, S. 157-169; vgl. Paul Gächter SJ, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus, ZKTh 1934, S. 503-532; vgl. Otto Faller SJ, Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung (De Graecorum et Christianorum Deificatione), in: Gregorianum 6/1925, S. 405-435; vgl. Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch (Münster 1999), S. 296-304; vgl. Georgios I. Mantzaridis, The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition (New York 1984); vgl. ders., La déification de l'homme, in: Contacts 141 (1988), S. 6-18; vgl. John Meyendorff, Theosis in der östlichen christlichen Tradition, in: Louis Dupré (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität, Band 3, Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart (Würzburg 1997), S. 489-496; vgl. Theodor Nikolaou, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Vergöttlichung des Menschen, in: ÖF 11 (1988), S. 77-91.

¹¹¹ W. Pannenberg, Schlussdiskussion, in: ders., Sind wir von Natur aus religiös? (Düsseldorf 1986), S. 136.

¹¹² W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3 (Göttingen 1993), S. 227.

¹¹³ Ebd., S. 685.

¹¹⁴ Ebd., S. 226.

Christus¹¹⁵. Pannenberg definiert das Heil nicht nur als *Versöhnung*¹¹⁶, sondern auch als *Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott*, die durch die Sünde zerbrochen wurde¹¹⁷. Beide, Versöhnung und Erneuerung der Gemeinschaft haben eine ontologische Wirkung auf das Menschsein, weil sie zur „*Überwindung der Vergänglichkeit*“¹¹⁸, d.h. zur Errettung aus der Versklavung durch die Sünde und den Tod¹¹⁹, führen. Der Mensch wird durch die Versöhnung mit Gott von der Knechtschaft „der Welt, der Sünde und des Todes“¹²⁰ befreit. Diese Gemeinschaft mit Gott hat eine eschatologische Dimension, solange sie die vollendete Gemeinschaft der Neuschöpfung antizipiert und die *Vollendung des Menschseins* durch die *Teilhabe an der Herrlichkeit* des neuen Lebens der Auferstehung mit einschließt¹²¹. Das *eschatologische Heil* hat folglich eine interpersonale Dimension. Die Vollendung des Menschseins fällt außerdem mit der Vollendung der interpersonalen Kommunikation zusammen¹²². Pannenberg distanziert sich von der Rechtfertigungslehre als spezifisches Thema der paulinischen Theologie. Die Rechtfertigungslehre darf nicht als die „allein legitime“ Form des Heilsverständnisses angesehen werden¹²³, weil sie „nicht die einzige Aussageform des in Christus geschenkten Heils Gottes“ ist¹²⁴. Pannenberg weist darauf hin, dass nicht die Rechtfertigung im

¹¹⁵ W. Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte* (Göttingen 1986), S. 56.24.

¹¹⁶ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2 (Göttingen 1991), S. 456.451.

¹¹⁷ Ebd., S. 458.

¹¹⁸ Ebd., S. 236.

¹¹⁹ Ebd., S. 444.

¹²⁰ Ebd., S. 499.

¹²¹ Ebd., S. 446.

¹²² Ebd., S. 499.

¹²³ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, S. 241.

¹²⁴ Ebd., S. 240.

Mittelpunkt des Neuen Testaments steht, sondern „das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus“¹²⁵. Selbst bei Paulus bildet die Rechtfertigungslehre nicht das Zentrum seiner Theologie, sondern vielmehr Gottes Handeln in Jesu Christi Tod und Auferstehung zum Heil der Menschheit¹²⁶. Der Gedanke der Rechtfertigung ist sogar bei ihm dem eschatologischen Heil zugeordnet¹²⁷. Darin erkennt Pannenberg auch den Berührungspunkt mit seinem Heilsverständnis als Sohnschaft, bzw. als Teilhabe an der Sohnesbeziehung Christi zum Vater¹²⁸. Das Heil als Gottessohnschaft steht dem johanneischen, inkarnatorischen Heilsverständnis näher¹²⁹. Somit befürwortet Pannenberg die *real-ontologische Dimension des Heils* und lehnt eine rein forensische, imputative Gerechtigkeit ab¹³⁰, weil die ekstatische Existenz zur Erneuerung und Heiligung hinführt¹³¹. Durch den Akt des Glaubens ist der Mensch „ganz in Christus“ und wird daher auch „in sich selber“ erneuert¹³². Pannenberg stimmt mit Luther im Hinblick auf die ekstatische Heilsgemeinschaft der Glaubenden mit Christus überein¹³³. Denn durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung wird der Mensch „ekstatisch“ in Christus hineinversetzt.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., S. 241.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. W. Pannenberg, Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie, (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Heft 3, München 2000), S. 15f: „Der forensisch-imputative Typus der Rechtfertigungslehre, bei dem der Glaube zur bloßen Annahme des göttlichen Urteils wird, statt dessen Gegenstand zu sein, ist weiter von Paulus entfernt“.

¹³¹ W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, S. 246.

¹³² Ebd., S. 247.

¹³³ Ebd., S. 242.

In Übereinstimmung mit T. Mannermaa¹³⁴ und G. Ebeling¹³⁵ zeigt Pannenberg, dass Luther das Heil als „*unio cum Christo*“ verstand¹³⁶, und dass das *extra nos* des Glaubens ein *Christus in nobis* einschließt¹³⁷, weil der Glaube mit Christus einigt: „*per fidem Christus in nobis, imo unum cum nobis est*“¹³⁸. Aus diesem Grund hat die neue christliche Existenz Auswirkung auf das Wesen des Menschen.

Anhand dieser Zusammenfassung lässt sich das ökumenische Potential der Theosis-Lehre besser erkennen. Darüber hinaus kann man in diesem ökumenischen Kontext die historische Signifikanz der pädagogischen, ethischen und geistlichen Theologie von Klemens von Alexandrien besser würdigen.

¹³⁴ Vgl. T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog* (Hannover 1989).

¹³⁵ Vgl. G. Ebeling, *Lutherstudium II Disputatio de homine*, 3. Teil (Tübingen 1989), S. 174-176. S. 459f.

¹³⁶ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, S. 242.

¹³⁷ Ebd., S. 243.518.

¹³⁸ Ebd., S. 243, Anm. 374.