

Schriftauslegung als Verkündigung

Phil. 2,6–7 in den Weihnachtspredigten Leos des Großen

Von MARIA-BARBARA VON STRITZKY

Seit einiger Zeit ist in der Forschung eine breit gefächerte und kontrovers geführte Diskussion um die Monopolstellung der historisch-kritischen Methode bei der Schriftauslegung zu beobachten¹, die sowohl ihre unbestreitbare Notwendigkeit für die Erhellung und das Verständnis des biblischen Textes als geschichtliches Dokument göttlicher Offenbarung² als auch ihre Grenzen aufgezeigt hat, da ihr Interesse allzu einengend auf die Erforschung der Aussage und Bedeutung der biblischen Schriften in ihrem jeweiligen Entstehungshorizont gerichtet ist³. Als Ergebnis der bisherigen Auseinandersetzung ist in der Exegese die Erkenntnis gewachsen, dass ihr durchaus berechtigtes wissenschaftliches Verfahren aufgrund des spezifisch theologischen Inhalts ihres Forschungsobjekts durch eine gegenwartsbezogene Hermeneutik ergänzt werden muss, um die Botschaft des biblischen Textes in angemessener Weise für die jetzt lebenden Christen zu aktualisieren und fruchtbar zu machen⁴. Nur so ist es möglich, die Distanz zwischen der sich in der Heiligen Schrift ausdrückenden Glaubenserfahrung und der der heutigen Zeit zu überwinden und damit zugleich ihren grundlegenden und richtungweisenden Sinn offen zu legen⁵.

¹ Die Literatur zu diesem Thema ist uferlos, einen Überblick bis 1992 vermittelt der Anhang zu CH. DOHMEN, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: TH. STERNBERG (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (= QD 140) (Freiburg u. a. 1992) 68–74.

² Vgl. E. ZENGER, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms, in: BiLi 62 (1989) 10–20; TH. SÖDING, Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: W. PANNENBERG / TH. SCHNEIDER (Hgg.), *Verbindliches Zeugnis II*, (Freiburg u. Göttingen 1995), 76 f. Insbesondere hat auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 23.4.1993* übers. von L. RUPPERT u. A. SCHENKER = *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 115 (Bonn 1993) 30–60 die Wichtigkeit der historisch-kritischen Methode als ein Bündel von Einzelmethoden vor dem Hintergrund des Fundamentalismus mit seiner Ablehnung der Geschichtlichkeit der biblischen Offenbarung hervorgehoben.

³ Vgl. J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute*, in: DERS. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (= QD 117) (Freiburg u. a. 1989) 15–44; *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Anm. 2) 35; F. G. Untergassmaier, *Bibelwissenschaft: Stand und Gegenwartsprobleme der biblischen Wissenschaften angesichts moderner Bestreitungen der historisch-kritischen Exegese und des wachsenden Fundamentalismus innerhalb und außerhalb der Kirche*, in: BiLi 69 (1996) 139–143.

⁴ Vgl. z. B. K. BERGER, *Was ist biblische Spiritualität?* (Gütersloh 2000) 14–16.

⁵ UNGERGASSMAIER (Anm. 3) 142; F. HAHN, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese*, in: MThZ 48 (1997) 231–237.

Angesichts der skizzierten aktuellen Situation ist es nicht uninteressant, einen Blick auf die Schriftexegese der Alten Kirche zu werfen, nicht aus nostalgischer Sehnsucht nach einer vorkritischen Phase, in der angeblich eine Einheit von wissenschaftlicher und kirchlicher Auslegung existierte⁶, oder um etwa eine Rehabilitierung der Interpretation einer vergangenen Zeit anzustreben⁷, sondern um der Frage nachzugehen, wie es damals gelungen ist, eine Brücke zwischen Exegese und Hermeneutik zu schlagen.

Die altkirchlichen Exegeten verbindet mit ihren gegenwärtigen Kollegen die Tatsache, dass auch sie sich die seinerzeit gültigen wissenschaftlichen Methoden der „Profanwissenschaften“ zu Nutze machten, um mit ihrer Hilfe den biblischen Text zu erfassen und auszulegen. Sie fühlten sich zur Anwendung der herkömmlichen Verfahren berechtigt in der Überzeugung, dass die göttliche Wahrheit sich ebenfalls der gewohnten Medien der Sprache und Schrift bedient hatte⁸. Als in die antike Kultur eingebundene Menschen orientierten sie sich dabei an dem schon auf Pythagoras zurückgehenden und in damaliger Zeit unbestritten gültigen Grundsatz „Gleiches wird durch Gleiches“ erkannt⁹.

So reichte die Anwendung der anerkannten Methoden von der philologischen Textkritik, ohne die z. B. die Hexapla des Origenes oder die Vulgata des Hieronymus nicht denkbar wären, bis hin zur Übernahme von Auslegungstechniken, die einerseits von der Rhetorik¹⁰, aber auch von der hellenistischen Philologie der Schulen von Alexandrien und Pergamon her sanktioniert waren. In diesen Rahmen gehörte sowohl die Erforschung des Literalsinns¹¹ wie die heutige Leser merkwürdig bis willkürlich anmutende allegorische Schriftinterpretation, die der jüdische Gelehrte Philon von Alexandrien schon vor den Christen auf die Bibel angewandt hatte¹². Wie wichtig altchristlichen Autoren die exegetische Problematik war¹³, zeigen z. B. die ersten drei Bücher „De doctrina christiana“, in denen sich Augustin systematisch mit den Fragen der Schriftauslegung befasst

⁶ Vgl. SÖDING (Anm. 2) 76.

⁷ Zu diesem Problem: K. LEHMANN, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. SCHREINER (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese (Würzburg 1971) 77.

⁸ H. DÖRRIE, Zur Methode antiker Exegese, in: ZNW 65 (1974) 121–138; CH. SCHÄUBLIN, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. VAN OORT / U. WICKERT (Hgg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon (Kampen 1992) 148–173.

⁹ Nach Sextus Empiricus, M. I. 303 erhielt dieser Grundsatz erst durch Empedokles seine endgültige Prägung, vgl. H. Diels, Dox. Graeci frg. 109.

¹⁰ Vgl. P. PRESTEL, Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus „De doctrina christiana“ (Frankfurt 1992).

¹¹ CH. SCHÄUBLIN, Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (= Theophaneia 23) (Köln – Bonn 1974).

¹² M. SIMONETTI, Lettera e/o allegoria (Roma 1985); J. PÉPIN, La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante (Paris 1987); C. BLÖNNINGEN, Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorie und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik (Bern 1992).

¹³ Eine Aufstellung altkirchlicher Schriften, die diese Fragestellung betreffen, findet sich bei J. PÉPIN, Art. Hermeneutik, in: RAC 14 (1988) 753–757.

und sich dabei durchaus auch der überlieferten paganen Theorie und Praxis verpflichtet weiß¹⁴.

Trotz einer hier aufgezeigten gewissen Übereinstimmung zwischen altkirchlicher und heutiger Exegese hinsichtlich der Zuhilfenahme profanwissenschaftlicher Auslegungsverfahren wäre es zu kurz gegriffen, die patristische Schriftauslegung in die Kategorien einer wie auch immer gearteten Schuldisziplin einzuordnen. Da die altkirchlichen Exegeten die Bibel vorrangig unter dem Aspekt der darin ergangenen Offenbarung des Wortes Gottes betrachten, wobei die theologischen Implikationen der Begriffe Logos bzw. Verbum beachtet werden müssen, versuchen sie bei der Deutung der Worte des Textes über die Intention des jeweiligen Autors hinaus zu der Wahrheit vorzudringen, die in ihnen enthalten ist. Dabei sind sie sich bewusst, dass Gott nicht nur der Garant dieser Wahrheit ist, sondern in dieser Art der Schriftauslegung die Möglichkeit besteht, ihm selbst, d. h. dem Logos Gottes, Jesus Christus, zu begegnen. Ihr Interesse am Text richtet sich nicht in erster Linie auf dessen literarische Eigenart, sondern ist theologisch motiviert und ausgerichtet auf die „Schönheit der Wahrheit“, die sich darin mitteilt, wie Basilius in typisch griechischer Tradition formuliert¹⁵.

Aus dieser Auffassung resultiert die Bedeutung der Heiligen Schrift in der Alten Kirche sowohl im Hinblick auf die *regula fidei* wie auf die gesamten christlichen Lebensvollzüge¹⁶. Daraus ergibt sich ebenfalls, dass die Bemühung um das Verständnis der Schrift in altkirchlicher Zeit keinem Selbstzweck dient, sondern auf die im paulinischen Sinn verstandene Erbauung der Ekklesia ausgerichtet ist, d. h. die patristische Exegese zielt auf die Verkündigung ab und folgt damit der in der Heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheit, die als Wort des Heils den Menschen zugesprochen wird¹⁷. Einen treffenden Beweis für die notwendige Verbindung von Auslegung und Verkündigung bietet Augustinus im 4. Buch „de doctrina christiana“, in dem er darlegt, wie die Ergebnisse der Exegese die Gläubigen erreichen können. Dazu zählt nicht nur die genaue Vorbereitung des Predigers im Hinblick auf den biblischen Text, sondern ebenso das Gebet und sein eigenes vorbildliches Leben¹⁸. Beide Kriterien tragen entscheidend dazu bei,

¹⁴ CH. SCHÄUBLIN (Anm. 8) 164f.; B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift, in: DERS., *Mysterium Caritatis* (Roma 1999) 113–116.

¹⁵ Hexaem. II, 7 (MG 29, 44C – 48B); IV, 7 (MG 29, 92D – 93C); Hom. Ps. 1 (MG 29, 212 AB); vgl. STUDER (Anm. 14) 116.

¹⁶ CH. KANNENGIESSER, Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde. Die patristische Exegese und ihre Voraussetzungen, in: Conc (D) 27 (1991) 25–30.

¹⁷ TH. GRAUMANN, Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (=PTS 41) (Berlin 1994) 270; A. MERKT, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (= Suppl. VigChr40) (Leiden 1997) 267–271.

¹⁸ Vgl. *doctr. crist.* IV, 63 (CCL 32, 167): *Si enim regina Esther pro suae gentis temporaria salute locutura apud regem, ut in os eius deus congruum sermonem daret, quanto magis orare debet, ut tale munus accipiat, qui pro aeterna hominum salute in verbo et doctrina laborat? ; doctr. crist.* IV, 59 (CCL 32, 163): *Habet autem ut oboedienter audiamus, quantacumque granditate dictionis maius pondus vita dicentis.*

ob das in der Schrift ergangene Heilsangebot den Adressaten erklärend vermittelt und von ihnen auch angenommen werden kann¹⁹.

Wesentlicher Grundzug der patristischen Exegese ist somit die Aktualisierung der biblischen Botschaft in der Verkündigung, die vorwiegend in den Gottesdienst integriert war und zu deren Ausgangspunkt die zuvor erfolgte Schriftlesung wie auch der Hauptgedanke eines Festes zählen konnte.

Vor diesem Hintergrund möchte ich die Verknüpfung von Auslegung und Verkündigung in den Weihnachtspredigten Leos des Großen betrachten, der ausgehend vom Festgedanken der Inkarnation an Phil 2,6–7 seine Gedanken zur Christologie entwickelt.

I. Der Hymnus Phil 2, 6–11

Ein zentraler christologischer Text des Neuen Testaments

Der vorpaulinische Hymnus²⁰ ist einer der ältesten Texte des Neuen Testaments, die ein dezidiert christologisches Interesse zeigen und auch eine entsprechende Reflexion widerspiegeln, indem er einen Bogen von der Präexistenz über die Selbstentäußerung und Erniedrigung Jesu Christi bis zu seiner Erhöhung und zur Verleihung des Kyrios-Namens schlägt. Zwar wird Jesus Christus in Phil 2,6–7 nicht unmittelbar Gott genannt, doch sagt der Text, dass er sich als Präexistenter ἐν μορφῇ θεοῦ befand, Gott gleich war und sich in der Annahme der μορφῇ δούλου²¹ entäußerte und Mensch wurde. Auf diese paradoxe Aussage beider Verse zielt der Hymnus ab, denn bei der Entäußerung Jesu Christi geht es keineswegs nur um eine Veränderung der äußeren Erscheinungsform, als habe er sich nur den Anschein menschlicher Existenz gegeben; es geht vielmehr um den radikalen Verzicht Jesu auf seine Gottgleichheit, wenn er sich vorbehaltlos auf die Bedingungen des menschlichen Lebens einlässt, das vor dem Hintergrund der damaligen Lebenssituation im Gegenüber zum gottgleichen Dasein nur als Sklavendasein bezeichnet werden kann²².

Wie die exegetische Forschung nachgewiesen hat, tritt der Philipperhymnus hinsichtlich seiner Thematik und Form aus einem judenchristlichen Hintergrund heraus und bietet ein Beispiel dafür, wie Christen mit paganer hellenistischer Prägung beginnen, den ihnen von Judenchristen vermittelten Glauben in ihre Sprache und Kultur umzusetzen²³. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass der

¹⁹ K. POLLMANN, *Doctrina Christiana*. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina Christiana* (= *Paradosis* 41) (Freiburg/Schweiz 1996) 226 f.

²⁰ Vgl. J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (= *HThK X/3*) (Freiburg 1968) 131–138; U. B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (= *ThHK 11/I*) (Leipzig 1993) 90–93.

²¹ Nach W. PÖHLMANN, *Art. μορφῇ*, in: *EWNT* 2 (1980) 1089 ff. bezeichnet dieses Wort die spezifische Gestalt, an die Identität und Status gebunden sind.

²² TH. SÖDING, *Erniedrigung und Erhöhung – Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2, 6–11)*, in: *ThPh* 67 (1992) 13.

²³ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1974) 120 f.; SÖDING (Anm. 20) 9 f.;

Inhalt des Christusliedes für einen in der hellenistischen Kultur beheimateten Menschen eine Zumutung darstellte, denn er wurde aufgefordert, die Größe und Schönheit des Göttlichen in der Erniedrigung, nämlich im Fleischgewordenen und Gekreuzigten, wahrzunehmen²⁴. Das bedeutete eine völlige Abkehr von bisherigen Gottesvorstellungen und einem entsprechenden theologischen Denken; nicht umsonst bezeichnete Paulus die christliche Botschaft vom Kreuz als Konkretion der äußersten Erniedrigung Gottes in 1 Kor 1,23 als Torheit für die Heiden, mit der er die Weisheit Gottes, die im Christumysterium beschlossen ist, kontrastierte.

Die Problematik, die sich nachmals in der Alten Kirche im Hinblick auf die Trinitätslehre und die Christologie ergab, resultierte nicht zuletzt aus einem theologischen Denken, das im Grunde noch in den alten, gewohnten Bahnen verlief und das Paradox des Christusgeschehens unter diesem Aspekt aufzulösen versuchte. Das hatte schon Tertullian klar erkannt, wenn er mit der ihm eigenen polemischen Schärfe erklärte, jedes Süppchen der Häretiker sei mit platonischen Gedanken gewürzt²⁵. Gerade deshalb wurde der Philipperhymnus für die Kirchenväter im Osten wie im Westen²⁶ zum Ausgangspunkt ihres theologischen Denkens mit dem Bemühen, sich dem Christusgeheimnis zu nähern. Dabei waren sie sich ihrer eigenen Grenzen durchaus bewusst und verloren nicht die Abhängigkeit menschlichen Erkennens und Verstehens von der göttlichen Gnade aus dem Blick, wie es z. B. Augustinus gegen Schluss seines Werkes „*De doctrina christiana*“ formulierte: *et de prospero exitu dictionis eidem gratias agant, a quo id se accepisse non dubitant, ut qui gloriatur, in illo gloriatur, in cuius manu sunt et nos et sermones nostri*²⁷.

II. Die Auslegung von Phil 2, 6–7 in den Weihnachtspredigten Leos des Großen

Hatten schon während der arianischen Auseinandersetzung Gegner wie Befürworter des Glaubens von Nizäa an den Termini *forma Dei* und *forma servi* in Phil 2, 6–7 ihre jeweils unterschiedliche theologische Position deutlich gemacht²⁸, so war es Augustin vorbehalten, ausgehend von Phil 2,6–7 eine Chris-

S. VOLLENWEIDER, Die Metamorphose des Gottessohns – Zum epiphaniale Umfeld in Phil 2,6–8, in: U. MELL / U. B. BECKER (Hgg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (= FS J. Becker) (Berlin 1999) 107–131.

²⁴ Vgl. VOLLENWEIDER (Anm. 23) 130f.

²⁵ de an. 23,5 (CCL 2, 815, 20f.): *doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.*

²⁶ Vgl. P. GRELOT, La traduction et l'interprétation de Phil 2, 6–7. Quelques éléments d'enquête patristique, in: NRTh 93 (1971) 897–922; 1009–1026.

²⁷ Doctr. christ. IV 63 (CCL 32, 167).

²⁸ Vgl. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo (= Studia Ephemeridis „Augustinianum“) (Roma 1975) 475f.; CH. KANNENGIESSER, Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens (= ThH 70) (Paris 1983) 61f.; M. FIGURA, Der

tologie zu entwickeln, die den Weg nach Chalcedon wesentlich mitbestimmte²⁹. Von diesen theologischen Voraussetzungen her ist es nicht verwunderlich, dass Leo, der sich nicht erst seit der Übernahme des Pontifikats am 29. September 440 mit den anstehenden christologischen Fragen auseinander setzte, sondern schon als Archidiakon und Berater seiner Vorgänger Coelestin und Sixtus III. ab 430 mit der Problematik vertraut war³⁰, sich dieses Thema als Bischof von Rom sogleich zu Eigen machte.

Von Bedeutung ist, dass Leo seine Gedanken zur Christologie in der Auslegung von Phil 2, 6–7 zuerst in seinen Predigten zum Weihnachtsfest vorträgt, auf die er dann im Verlauf des eutychanischen Streits zurückgreift, wie die berühmte Ep. 28 vom 13. Juni 449, der *Tomus ad Flavianum*, zeigt³¹. Sie spiegeln nicht allein sein Interesse an dogmatischen Fragen wider, sondern zeigen gleichzeitig seine pastorale Sorge um das Heil der ihm anvertrauten Gläubigen.³² Es geht ihm dabei auch nicht nur um eine theoretische theologische Erörterung, sondern um seine Überzeugung, dass der Glaube an den einen Herrn Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, die Voraussetzung für ein verantwortliches christliches Leben bildet. Aus diesem Grund ist für ihn die interpretierende Aktualisierung der Schrift und ihre Integration in die liturgische Feier, die selbst eine Aktualisierung der Mysterien Christi bedeutet, besonders wichtig.

1. *Forma Dei – forma servi*

Christologische Auslegung in soteriologischem Kontext

In Anlehnung an eine lange Auslegungstradition von Phil 2,6–7 im Osten wie im Westen³³ nimmt Leo schon in der ersten Weihnachtspredigt seines Pontifikats die Antithese von der *forma Dei* und der *forma servi* auf, um zu versuchen, seinen Adressaten das Festgeheimnis der Inkarnation deutend zu erschließen. Er weiß, dass dieses letztlich nicht aussagbar oder gar erklärbar ist, doch im

Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers, in: M. SCHMIDT (Hg.), *Von der Suche nach Gott* (= FS H. Riedlinger) (Stuttgart 1998) 351–366.

²⁹ A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon Saint Augustin. L'hymne aux Philippiens* (= ThH 72) (Paris 1985) 205–410.

³⁰ Nestorius und Cyrill von Alexandrien hatten sich in diesem Jahr wegen ihrer unterschiedlichen Auffassungen nach Rom gewandt, worauf Leo Johannes Cassian zur Abfassung der Schrift *„De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII“* veranlasste; vgl. D. WYRWA, *Art. Leo I., der Große*, in: *LACL* (Freiburg 1999), 390–392.

³¹ Vgl. H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (= FThSt 122) (Freiburg 1982) 355–363 zeigt auf, dass in den VV 54–91 des Tomus wörtliche Übernahmen aus den Weihnachtspredigten XXI – XXIV zu verzeichnen sind.

³² Vgl. B. STUDER, *Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen*, in: *Aug 25* (1985) 462.

³³ STUDER (Anm. 32) 466–475.

Vertrauen auf die Hilfe Gottes möchte er mit seiner Interpretation im Sinne des Paulus zur Erbauung seiner Zuhörer beitragen³⁴.

Die mit der Inkarnation gegebene christologische Fragestellung ist für Leo deshalb nicht isoliert zu betrachten, sondern steht in enger Verbindung mit der Soteriologie, von der ausgehend er seine Christologie entwirft. Von dieser Position her unternimmt er die Verteidigung der wahren Gottheit Christi, da Gott allein das Heil der Menschen gewähren kann, und die der wahren Menschheit Christi, weil erst durch die Inkarnation, durch die Solidarität Gottes mit der Menschheit, der Heilsweg erschlossen ist³⁵. Gerade der soteriologische Kontext bewahrt Leo vor der Gefahr, bei der Betonung der göttlichen wie der menschlichen Natur Jesu Christi in eine Trennung der beiden Naturen im Sinne des Nestorius zu geraten oder im Hinblick auf die Kenosis des Gottessohnes, wie nachmals Eutyches, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen.

a. Deus verus – homo verus

Leo versucht seinen Adressaten die Bedeutung der Inkarnation vom soteriologischen Ansatz her in folgender Formulierung nahe zu bringen: *Verbum igitur Dei, Deus Filius Dei . . . propter liberandum ab aeterna morte hominem factus est homo, ita se ad susceptionem humilitatis nostrae sine diminutione suae maiestatis inclinans, ut manens quod erat adsumensque quod non erat, veram servi formam ei formae in qua Deo Patri est aequalis uniret, et tanto foedere naturam utramque consereret, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret adsumptio*³⁶.

Gott selbst setzt die Erlösung des Menschen, seine Befreiung vom ewigen Tod, ins Werk. Das *Verbum Dei*, das Leo *Deus Filius Dei* nennt, um damit die innertrinitarische Wesenseinheit Gottes zum Ausdruck zu bringen, ergreift die Initiative, indem es sich in der Inkarnation den Menschen zuneigt. Gleichzeitig bleibt es das, was es war, nämlich Gott.

Die *inclinatio* als Ausdruck für das Heraustreten Gottes aus der absoluten Beziehungslosigkeit der Transzendenz ohne Minderung seiner Substanz wird bei Leo zum Schlüsselwort für die personale Beziehung, die Gott in Jesus mit den Menschen eingeht. Daher verwendet er dieses Wort an anderer Stelle auch

³⁴ Tract. XXIII,1 (CCL 138, 102, 4–6): *...nativitas salvatoris, quae a nobis numquam est tacenda, licet non sit, ut dignum est, explicanda; tract. 25,1 (CCL 138, 117, 1–6): quamvis, dilectissimi, ineffabilis sit nativitas Domini nostri Iesu Christi, qua se naturae nostrae carne vestivit, audeo tamen non de facultate mea sed de ipsius inspiratione praesumere, ut die qui in sacramentum humanae restitutionis electus est, aliquid a nobis quod audientes possit aedificare promatur.*

³⁵ B. STUDER, *Consubstantialis Patri – Consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, in: *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (= StAns 107)* (Roma 1992) 57.

³⁶ Tract. XXI, 2 (CCL 138, 86, 38–87, 43); vgl. tract. 69, 3 (CCL 138 A, 421, 56f.): *... ut manens in forma Dei, formam impleret et servi, et veritatem corporeae nativitatis confirmaret saevitia corporeae passionis.*

als Synonym für die in Phil 2,7 ausgesprochene Entäußerung Jesu Christi, die nicht im Verlust der göttlichen Natur besteht,³⁷ sondern in der Verhüllung des für den Menschen unerträglichen Glanzes der göttlichen *maiestas* durch den Körper³⁸. Diese Interpretation ist vor dem Hintergrund der in Ex 33, 18–23 geschilderten Bitte des Mose um die Anschauung der Herrlichkeit Gottes zu sehen. Gewährt Gott dem Mose nur die Schau seines Rückens, weil er die seines Angesichtes nicht ertragen könnte, so ist durch die Inkarnation die Perspektive eine andere geworden. Gott verhüllt in der menschlichen Natur seine göttliche Herrlichkeit, um für die Menschen sichtbar zu werden³⁹.

Weiterhin resultiert die *inclinatio* aus dem Erbarmen Gottes, das eine seiner Wesenseigenschaften ist⁴⁰. Deshalb will er seine in Not geratenen Geschöpfe nicht in diesem Zustand belassen, sondern steigt zu ihnen herab, wie Leo in einer weiteren Weihnachtspredigt betont⁴¹. Die göttliche und die menschliche Natur des Inkarnierten umschreibt er durch die Antithese von *maiestas* und *humilitas*, wobei *maiestas* für den Ruhm und die Machtfülle Gottes steht, während *humilitas* den äußersten Gegensatz dazu, die Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit, meint⁴². An anderer Stelle konkretisiert Leo mit den Zitaten Gal 4,4 und Jo 1,3, was die *humilitas* und die *maiestas* Jesu Christi bedeuten: *in humilitate humana factus ex muliere sub lege, in maiestate divina manens Deus verbum, per quod facta sunt omnia*⁴³.

In diese Korrelation ordnet er auch die *forma servi* und die *forma Dei* ein, wobei er besonderen Wert auf die *vera servi forma*, die wahre Menschheit Jesu Christi, legt und ebenso seine Wesensgleichheit mit Gottvater betont.

Die Vereinigung der beiden Naturen in Jesus Christus erklärt Leo seinen Zuhörern in der für sie verständlichen Ausdrucksweise als *foedus*. Der aus dem täglichen Leben gegriffene Ausdruck steht für eine vertragliche Verbindung zwischen zwei Partnern, die auch nach Eingehen des Vertrages ihre Eigenständigkeit bewahren. Die Bedeutung dieses Begriffs, die durch das Verb *conserere*

³⁷ Das hatte schon Hilarius von Poitiers abgelehnt, indem er die Unterscheidung von *forma und natura* vornahm, *trin. IX, 14* (CCL 62 A, 385, 15f.): *evacuatio formae non est abolitio naturae, quia qui se evacuat, non caret sese; et qui accipit, manet; vgl. FIGURA* (Anm. 28) 356f.

³⁸ Tract. 25, 2 (CCL 138, 119, 40–45): *et velamine corporis splendorem maiestatis suae, quem visus hominum non ferebat, obtexit. unde etiam exinanisse se dicitur, tamquam se propria virtute vacuerit.... nec aliquid illi hac inclinatione decessit.*

³⁹ Tract. XXII, 1 (CCL 138, 92, 39f.): *universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae dignitate suscepit.*

⁴⁰ Tract. XXIII, 2 (CCL 138, 105, 64): *exinanitio... inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis; vgl. tract. LXXII, 5* (CCL 138 A, 446, 124–126): *exinanitio enim illa quam reparationi impendit humanae, dispensatio fuit miserationis, non privatio potestatis.*

⁴¹ Tract. XXIV, 1 (CCL 138, 109, 5 ff.): *in Christo ipsa ad peccatores misericordia... descendit; vgl. ARENS* (Anm. 31) 385–394.

⁴² Wie ARENS (Anm. 31) 323–326 nachgewiesen hat, gehört dieses Gegensatzpaar nicht nur in den Weihnachtspredigten zu den Standardverbindungen Leos.

⁴³ Tract. XXIII, 2 (CCL 138, 104, 40f.)

unterstrichen wird⁴⁴, ermöglicht Leo die Aussage, dass die *glorificatio* als Synonym für die *forma Dei* nicht die geringere, nämlich die menschliche Natur, aufzehrt, noch ihre Annahme die ihr überlegene *FORMA DEI* vermindert. Diese christologische Interpretation von Phil 2, 6–7, die Leo in seiner ersten Weihnachtspredigt bietet, wird zu einer Konstanten, die auch in seinen anderen Predigten aus Anlass dieses Festes wiederkehrt⁴⁵.

Der Erklärungsversuch mit einem Ausdruck aus der alltäglichen Erfahrungswelt bedeutet jedoch nur eine erste Stufe, um die Adressaten an das schwierige Thema heranzuführen, da Leo seine Verantwortung als Bischof besonders auch gegenüber den neuen Christen ernst nimmt⁴⁶. Für die Fortgeschrittenen, die *docti*, schließt er eine zweite, theologisch anspruchsvollere Auslegung an: *salva igitur proprietate utriusque substantiae et in unam coeunte personam, suscipitur a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad dependendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est infusa passibili, Deusque verus homo verus in unitatem Domini temperatur, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei hominumque mediator et mori posset ex uno et resurgere posset ex altero*⁴⁷.

Inkarnation bedeutet für Leo, dass beide Naturen, die göttliche und die menschliche, ohne Beeinträchtigung ihrer Eigenarten in der einen Person Jesu Christi vereint sind⁴⁸. Er bedient sich dabei der von Augustin geprägten Formel *una persona*, mit der dieser ausdrücken wollte, dass der Gott-Mensch Jesus Christus ein einziges konkretes Wesen ist⁴⁹. Während er die *persona* als Einheitsgrund der beiden Naturen betrachtet, beschreibt Leo die Menschennatur, die

⁴⁴ Vgl. tract. XXIII, 2 (CCL 138, 103, 30f.): *hanc unitatem, dilectissimi, qua creatori creatura conseritur...*

⁴⁵ Tract. XXII, 1 (CCL 138, 91, 34f.): *filius Dei, de caelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens*; tract. XXIII, 2 (CCL 138, 103, 37–104, 40): *in forma enim servi, quam nostrae reparationis causa in saeculorum fine suscepit, minor est Patre, in forma autem Dei, in qua erat ante saecula, aequalis est Patri*. An dieser Stelle legt Leo Joh 10, 30 durch Phil 2, 6–7 aus; tract. XXV, 2 (CCL 138, 118, 35–39): *et formam sibi servi in similitudinem carnis peccati, incommutabilis Verbi deitas coaptavit, in nullo apud se et Patrem et Spiritum sanctum minor gloria sua, quia diminutionem et varietatem summae et aeternae essentiae natura non recipit*; tract. 27, 1 (CCL 138, 133, 21–23): *deitas enim, quae illi cum Patre communis est, nullum detrimentum omnipotentiae subiit, nec Dei formam servi forma violavit*; tract. 28, 1 (CCL 138, 139, 7–11): *Deus enim Dei filius de sempiterno et ingenito Patre unigenitus, sempiternus manens in forma Dei et incommutabiliter atque intemporaliter habens non aliud esse quam Pater, formam servi sine suae detrimento maiestatis accepit*; tract. 30, 5 (CCL 138, 156, 113–115): *idem est in forma Dei, qui formam recepit servi. idem est incorporeus manens et corpus adsumens*.

⁴⁶ Vgl. tract. XXV, 1 (CCL 138, 117, 7–10): *...cum utique multis nunc primum ad fidem venientibus oris nostri officium debeamus, meliusque sit doctos onerare iam notis, quam rudes fraudare discendis*.

⁴⁷ Tract. XXI, 2 (CCL 138, 87, 43–51).

⁴⁸ Vgl. tract. 91, 2 (CCL 138 A, 566, 41–43): *qui enim factus est forma servi, forma Dei esse non destitit, nec alter cum altero, sed unus in utroque est*.

⁴⁹ T. J. VAN BAVEL, Recherches sur la christologie de saint Augustin (= Paradosis 10) (Freiburg/Schweiz 1954) 20; STUDER (Anm. 32) 477.

Gott, als dessen Wesensmerkmale ihm *maiestas*, *virtus* und *aeternitas* gelten, annimmt, mit den kontrastierenden Begriffen *humilitas*, *infirmetas* und *mortalitas*. Somit solidarisiert sich Gott gemäß der leonischen Auslegung von Phil 2,7 mit den niedrigen, schwachen und sterblichen Menschen, indem er das Menschsein voll auf sich nimmt, sogar leidensfähig wird, ohne sich selbst in seiner Göttlichkeit aufzugeben⁵⁰. Auf diese Weise vermag er den Menschen aus seiner schuldbeladenen Situation herauszuführen. Damit verbindet Leo wiederum seine christologischen Aussagen mit dem soteriologischen Aspekt, den er in einem weiteren Interpretationsansatz fortführt.

Die *una persona* wird jetzt durch die *unitas Domini* umschrieben, in der sowohl wahrer Gott, *Deus verus*, als auch wahrer Mensch, *homo verus*, in gebührendem Maß vereinigt sind. Deshalb ist Jesus Christus, der nach 1 Tim 2, 5 ein und derselbe Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, als Träger beider Naturen in der Lage, seine Mittlerfunktion auszuüben⁵¹. Die Bedeutung dieser Mittlerschaft erläutert Leo seinen Adressaten in einer anderen Weihnachtspredigt durch ein Bild aus dem täglichen Leben. Durch die Annahme der menschlichen Natur ist Jesus Christus für uns zu der entscheidenden, die Trennung zwischen Gott und den Menschen überwindenden Stufe geworden, auf der wir aufgrund seines Erlösungswerkes durch ihn als Mittler zu ihm, zu Gott, aufsteigen können, weil er die Personalunion von Gott und Mensch ist⁵². Diese Personalunion ist Voraussetzung und Bedingung für die sog. Idiomenkommunikation⁵³, die Leo berechtigt zu sagen, dass Jesus Christus sowohl sterben als auch auferstehen konnte.

Die Vereinigung der beiden Naturen in der einen Person hebt Leo besonders eindringlich in seiner 454, drei Jahre nach dem Konzil von Chalcedon, gehaltenen Weihnachtspredigt hervor. Mit einer fünffachen Anapher verdeutlicht er, dass die Antithesen, die sich aus der göttlichen und menschlichen Natur ergeben, auf den einen Jesus Christus zutreffen: *idem est in forma Dei, qui formam recepit servi, idem est incorporeus manens et corpus adsumens, idem est in sua virtute inviolabilis et in nostra infirmitate passibilis, idem a paterno non divisus throno et ab impiis crucifixus in ligno, idem est super caelorum altitudines victor mortis ascendens, et usque ad consummationem saeculi universam ecclesiam non relinquens*⁵⁴.

⁵⁰ Vgl. ARENS (Anm. 31) 345.

⁵¹ Vgl. tract. 69, 5 (CCL 138 A, 424, 131–134): *qui cum esset in forma Dei, forma servi dignatus est fieri, ut in uno mediatore Dei et hominum, homine Iesu Christo, et plenitudo maiestatis divinae, et veritas naturae esset humanae.*

⁵² Tract. XXV,3 (CCL 138, 120, 62 f.): *in adsumptione enim naturae nostrae nobis factus est gradus quo ad ipsum per ipsum possumus ascendere.*

⁵³ Augustinus hatte diese bereits an 2 Beispielen in seiner Schrift c. Arrian. (PL 42, 688) erläutert: *propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de caelo cum filius Dei carnem de ea virgine de qua est natus adsumpserit, et rursus filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus cum haec non in divinitate ipsa.... sed naturae humanae sit infirmitate perpeusus; vgl. ARENS (Anm. 3) 517 f.; STUDER (Anm. 32) 468 f.*

⁵⁴ Tract. 30, 5 (CCL 138, 156, 114–157, 119); vgl. tract. 28,6 (CCL 138, 144, 134–139): *idem*

Es fällt auf, dass Leo das Christusmysterium hier, ausgehend von den zentralen Begriffen *forma Dei – forma servi*, mit einer Akzentverschiebung in historisch – ekklesiologischer Perspektive betrachtet. In allen das Erlösungswerk umfassenden Stadien ist Jesus Christus ein und derselbe, der in der Identität seiner Person Gottheit und Menschheit vereint. Diese Identität beginnt in der Inkarnation, in der er einen Körper annimmt und aufgrund der Schwäche der menschlichen Natur leidensfähig wird, setzt sich fort im Tod am Kreuz und bleibt auch nach der Himmelfahrt erhalten, denn nach der Verheißung in Mt 28,30 steht er seiner Kirche bis zum Ende der Geschichte bei.

Die personale Einheit Jesu Christi, in der die Eigenheiten der göttlichen und menschlichen Natur erhalten bleiben, umschreibt Leo in chiasmischer Wortstellung auch als *communio unitatis*, in der – wohl in deutlicher Stoßrichtung gegen Nestorius – weder das Göttliche vom Menschlichen noch das Menschliche vom Göttlichen getrennt werden kann: *unde utrique naturae in suis proprietatibus permanenti, tanta est unitatis communio ut quidquid ibi Dei est, non sit ab homine separatum, et quidquid est hominis, non sit a deitate divisum*⁵⁵.

So ist die Person Jesu Christi Garant des von Gott seit Anbeginn der Welt versprochenen Heils, das die Propheten in Zeichen und Bildern verkündet haben und das durch das geschichtliche Faktum der Inkarnation Wirklichkeit geworden ist, auf das sich der Glaube gründet⁵⁶.

b. nova nativitas – novus ordo

Den Ausgangspunkt für einen weiteren, anders akzentuierten Interpretationsansatz bietet der Festgedanke, die Feier der Geburt Jesu, den Leo mit der Betonung des *hodie* aktualisierend aufgreift⁵⁷, um seine Adressaten für die Bedeutung dieses heilsgeschichtlichen Ereignisses zu sensibilisieren. Dabei geht es nicht nur um die Erinnerung an das in der Vergangenheit liegende Geschehen, sondern um seine Auswirkungen bis in die Gegenwart hinein⁵⁸, die sowohl Heilige wie Sünder und auch Heiden, d. h. Mitglieder der Kirche ebenso wie Außenstehende, betreffen, denn die Menschwerdung Christi eröffnet das Heil für alle⁵⁹. Da dieser soteriologische Gesichtspunkt für Leo aufs engste mit der Christologie ver-

erat in miraculis, idem in contumeliis; per humanam infirmitatem crucifixus, mortuus et sepultus, per divinam virtutem die tertia resuscitatus, ascendit ad caelos, consedit ad dexteram Patris, et in natura hominis a Patre accepit quod in natura deitatis etiam ipse donavit.

⁵⁵ Tract. 28, 1 (CCL 138, 139, 11–15).

⁵⁶ Tract. XXIV 1, (CCL 138, 109, 10–20): *promissum quidem hoc a constitutione mundi, et multis significationibus rerum atque verborum semper fuerat prophetatum... longa et occulta promissa adventu suo Christus impleret... iam nos non signis neque imaginibus ad fidem ducimur, sed evangelica historia confirmati, quod factum credimus, adoramus, accedentibus ad eruditionem nostram prophetis instrumentis, ut nullo modo habeamus ambiguum, quod tantis oraculis scimus esse praedictum.*

⁵⁷ Tract. XXI,1 (CCL 138, 85,1); tract. 26,1 (CCL 138, 125,9); tract. 28,1 (CCL 138, 139,2).

⁵⁸ M.-B. DE SOOS, *Le mystère liturgique d'après S. Léon le Grand (= LWQF 34)* (Münster 3/4 1972) 23–27.

⁵⁹ Tract. XXI, 1 (CCL 138, 85, 7–10): *liberandis omnibus venit. exultet sanctus, quia pro-*

bunden ist, legt er ausgehend vom Anlass des Weihnachtsfestes Phil 2,7 im Hinblick auf die Geburt Jesu aus: *filius Dei, de caelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. novo ordine, quia ... universitatis Dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae dignitate suscepit... nova autem nativitate generatus est, conceptus a virgine, natus ex virgine, sine paternae carnis concupiscentia, sine maternae integritatis iniuria, quia futurum hominum salvatorem talis ortus decebat, qui et in se haberet humanae substantiae naturam, et humanae carnis inquinamenta nesciret*⁶⁰.

Die Person Jesu Christi, der in sich die göttliche und die menschliche Natur vereinigt, konstituiert eine neue Ordnung. Die bisher gültige und mit menschlichem Denken nachvollziehbare Ordnung der absoluten Trennung von Gottheit und Menschheit wird durch die Menschwerdung Gottes durchbrochen. Leo wählt zur Umschreibung dieses unerhörten Vorgangs, in dem Gott die menschliche Natur annimmt, die Antithese *dominus universitatis – servilis forma*, die für antike Vorstellung den äußerst denkbaren Gegensatz darstellt, der jedoch in der Person Jesu Christi aufgehoben ist. Dieses die menschliche Fassungskraft weit übersteigende Ereignis, dem der Mensch nur in bewunderndem Staunen gegenüberstehen kann, gründet letztlich in dem unauslotbaren und daher auch unaussprechlichen Wesen Gottes, der sich gerade im *novus ordo* der Inkarnation offenbart und deshalb als wahres Licht das Dunkel der menschlichen Unwissenheit vertreibt⁶¹.

Diesem *novus ordo*, der die Gottheit und Menschheit Jesu Christi betrifft, stellt Leo die *nova nativitas* an die Seite, die er ebenfalls aus soteriologischer Sicht betrachtet. Dabei steht für ihn die in 2 Kor 5, 21 und Hebr 4, 15 ausgesprochene Sündenlosigkeit Jesu im Mittelpunkt, da nur ein Sündenloser die Sünden der Menschheit auf sich nehmen und sie davon befreien kann⁶². In diesem Kontext ist die Empfängnis und die Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria von entscheidender Bedeutung.

Indem sich Leo die Erbsündenlehre Augustins zu Eigen macht⁶³, vollzieht sich nach seiner Auffassung die Weitergabe der Ursünde in dem durch die *concupiscentia* depravierten Geschlechtsakt, durch den ein neuer Mensch gezeugt wird. Somit wird jeder Mensch bei seiner Zeugung zum Sünder, weil sich im Zeugungsakt aufgrund der damit verbundenen Begierde die Ursünde auswirkt und übertragen wird⁶⁴. Die *nova nativitas* Jesu besteht darin, dass er nicht durch

pinquat ad palmam. gaudeat peccator, quia invitatur ad veniam. animetur gentilis, quia vocatur ad vitam.

⁶⁰ Tract. XXII, 2 (CCL 138, 91, 34–92, 49).

⁶¹ Tract. XXV, 1 (CCL 138, 117, 10–16): *quod ergo filius Dei, humilitatis nostrae particeps fieri et unus passibilium, unus voluit esse mortalium, tam sacratum tamque mirabile est, ut ratio divini consilii sapientibus mundi patere non possit, nisi humanae ignorantiae tenebras lux vera discussit*; vgl. ARENS (Anm. 31) 290f.

⁶² Vgl. tract. XXII,1 (CCL 138, 85, 19f.): *mortalitatis quidem nostrae participem, sed peccati totius expertem*; tract. XXIII,2 (CCL 138, 105, 62): *adsumpsit formam servi sine sorde peccati*; tract. 28,3 (CCL 138, 141,58): *proles est orta sine vitio*.

⁶³ Aug. nupt. et conc. II, 12 (CSEL 42, 207 ff.).

⁶⁴ Zu diesem Themenkomplex vgl. ARENS (Anm. 31) 289–293.

den Koitus von Mann und Frau gezeugt wurde und dadurch in den Bann der Erbsünde geriet, sondern nach Mt 1, 18 und Lk 1, 35 durch Gottes Wirken, nämlich die Kraft des Heiligen Geistes, von einer Jungfrau empfangen wurde und auf diese Weise von der Erbsünde bewahrt blieb. Von dieser Voraussetzung her kann Leo sagen, dass Jesus Christus die menschliche Natur besitzt, jedoch ohne den Sündenschmutz des menschlichen Fleisches.

Denselben Gedanken bringt er in einer weiteren Interpretation von Phil 2, 7 noch deutlicher zum Ausdruck: *adsumpta est de matre Domini natura, non culpa. creata est forma servi sine conditione servili, et novus homo sic contemptus est veteri, ut et veritatem susciperet generis et vitium excluderet vetustatis*⁶⁵.

Da der Herr von seiner Mutter die menschliche Natur, aber nicht die normalerweise damit verbundene Schuld annimmt, versieht Leo die *forma servi*, die ihm allgemein als Metapher für die Menschheit Jesu Christi gilt, mit dem Zusatz *sine conditione servili*, um damit den sündhaften Zustand des Menschen auszuschließen. Wichtig ist, dass Leo in diesem Zusammenhang den Terminus *creare* gebraucht, mit dem er auf das schöpferische Wirken Gottes beim Entstehen des Menschen in seinem sündenlosen Urstand hinweist.

Um der Gefahr zu entgehen, durch den Ausschluss der Sünde Zweifel an der wahren Menschheit Jesu Christi aufkommen zu lassen, nimmt er die paulinische Antithese vom neuen und alten Menschen aus Röm 6, 4–6 zum Anlass, die wirkliche Annahme des Menschengeschlechts durch den Gottessohn zu betonen⁶⁶.

Welchen Wert Leo auf die wirkliche menschliche Natur Jesu Christi legt, erhellt auch folgender Text aus seiner 454 gehaltenen Weihnachtspredigt: *quia iustificandis hominibus hoc principaliter opitulatur, quod Unigenitus Dei etiam filius hominis esse dignatus est, ut homoousios Patri Dei, id est unius substantiae, idem homo verus et secundum carnem matri consubstantialis existeret, utroque gaudemus, quia non nisi utroque salvamur*⁶⁷.

Im Hinblick auf die Erlösung stellt Leo abermals die Notwendigkeit der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi in den Mittelpunkt und nimmt dazu die Aussagen des Glaubenssymbols von Chalcedon in Anspruch. Dieses hatte im Einklang mit dem Konzil von Nizäa durch die Formel $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \tau\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\acute{\rho}\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha$ die Wesensgleichheit mit dem Vater und damit die wahre Gottheit Jesu Christi betont, der es in paralleler Formulierung mit $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \alpha\nu\theta\omega\pi\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha$ die wahre Menschheit des Gottessohnes an die Seite stellte⁶⁸.

Da die Gottheit Jesu Christi als Gleichwesentlichkeit mit dem Vater zum damaligen Zeitpunkt nicht mehr umstritten war, übernimmt Leo die Formel

⁶⁵ Tract. XXII, 3 (CCL 138, 121–129).

⁶⁶ Vgl. tract. XXII, 2 (CCL 138, 104, 55–58): *in integra igitur veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris.*

⁶⁷ Tract. 30, 6 (CCL 138, 158, 141–145); STUDER (Anm. 35) stellt diesen Text in den Zusammenhang der Leo voraufgehenden griechischen und lateinischen Tradition.

⁶⁸ ACO II, I, 2, 129.

homoousios Dei Patri ohne weitere Erklärung. Um jedoch eine mögliche monophysitische Verwässerung des *consubstantialis nobis* abzuwehren und die wahre Menschheit Christi anlässlich der Feier seiner Geburt den Gläubigen besonders deutlich vor Augen zu stellen, wandelt Leo das *consubstantialis nobis secundum humanitatem* aktualisierend in *secundum carnem consubstantialis matri* ab. Dabei ersetzt er den Terminus *humanitas*, der ein weites Spektrum umfasst, durch den biblischen Begriff *caro* aus Joh 1,14, den er unmittelbar zuvor sehr realistisch auslegt, um die wahre Menschheit Jesu Christi abzusichern. Das Wort Gottes hat nämlich aus dem Mutterschoss der Jungfrau Maria nicht irgendeine Materie angenommen, sondern die uns zugehörige Substanz, und hat sich sogar die Natur unseres Körpers zu Eigen gemacht⁶⁹. Aufgrund dieser Interpretation ersetzt Leo das *consobstantialis nobis* präzisierend durch das *consobstantialis matri*, das er in der für ihn charakteristischen Weise wieder in die Notwendigkeit der Inkarnation für die Erlösung einmünden lässt.

Wie die Person Jesu Christi einen *novus ordo* begründet, der rational nicht fassbar ist, übersteigt auch seine *nova nativitas*, seine singuläre Menschwerdung ohne Erbsünde, jegliche Erkenntnis⁷⁰. So lässt sich die Inkarnation nur verstehen vor dem Hintergrund des göttlichen Heilsplans, der von der unendlichen, nicht hinterfragbaren Güte Gottes und seinem Erbarmen bestimmt ist, den Menschen als Geschöpf nach seinem Ebenbild und Gleichnis nicht dem Unheil und dem Untergang preiszugeben⁷¹. Diese Güte Gottes gewinnt in der Person Jesu Christi sichtbare und erfahrbare Gestalt, indem sie sich bis in den Kreuzestod hinein entäußert, ohne ihr Wesen aufzugeben⁷². Gerade weil in der Inkarnation keine Wesensumwandlung Gottes geschieht und die Dialektik von Gottheit und Menschheit gewahrt bleibt, ereignet sich darin das Heil für die Menschen⁷³.

⁶⁹ Tract. 30,3 (CCL 138, 154, 51–55): *cuius caro de utero virginis sumpta...quia naturam nostri corporis suam fecit, aedificante sibi sapientia domum, non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cuius adsumptio est manifestata cum dictum est: verbum caro factum est et habitavit in nos.*

⁷⁰ Tract. 30, 4 (CCL 138, 155, 89ff.): *nativitas autem Domini nostri Iesu Christi omnem intelligentiam superat et cuncta exempla transcendit, nec potest ullis esse comparabilis, quae est inter omnia singularis.*

⁷¹ Tract. XXII, 1 (CCL 138, 90, 8 -16): *Deus enim omnipotens et clemens, cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est, statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae, praeparata renovandis mortalibus pietatis suae remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit, denuntians serpenti futurum semen mulieris quod noxii capitis elationem sua virtute contereret, Christum scilicet in carne, Deum hominemque significans, qui natus ex virgine violatorem humane propaginis incorrupta nativitate damnet; vgl. tract. XXIV, 2 (CCL 138, 110, 36–38): *qui cum origini humanae multum dederit, quod nos ad imaginem suam fecit, reparationi nostrae longe amplius tribuit, cum servili formae ipse se Dominus coaptavit.**

⁷² Tract. XXIII,2 (CCL 138, 105, 63–65): *exinanitio enim illa qua se invisibilis visibilem praebuit, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis.*

⁷³ Tract. 30,6 (CCL 138, 145–148): *utroque gaudemus, quia non nisi utroque salvamur, in nullo dividendes visibilem ab invisibili, corporeum ab incorporeo, passibilem ab impassibili, palpabilem ab impalpabili, formam servi a forma Dei...; vgl. ARENS (ANM. 31) 383.*

2. *Forma servi in paränetischem Kontext*

Leo stellt seinen Zuhörern nicht nur die Bedeutung und die Auswirkungen der göttlichen Heilsökonomie in der Inkarnation Jesu Christi vor Augen, die die Erlösung des Menschen ins Werk setzt, sondern weist auch auf ihren exemplarischen Charakter hin. Da Jesus Christus Gottheit und Menschheit in sich vereinigt, sieht Leo die beiden Naturen als Träger unterschiedlicher Aufgaben an. Die göttliche Natur bewirkt das Heil, die menschliche Natur hält für die Menschen ein Beispiel bereit, an dem sie ihr Leben ausrichten sollen⁷⁴.

An anderer Stelle betont er, dass die Werke Christi ihre Wirkung nicht nur durch das Sakrament entfalten, sondern auch durch das Beispiel, das die Gläubigen zur Nachahmung und Umsetzung in ihre Lebensweise und ihr sittliches Verhalten aufruft⁷⁵. In diesem Zusammenhang erinnert Leo seine Zuhörer daran, was das Christsein bedeutet: *frustra autem appellamur christiani, si imitatores non sumus Christi, qui ideo viam esse se dixit, ut conversatio magistri sit forma discipulis, et illam humilitatem eligeret servus, quam sectatus est dominus*⁷⁶.

Christen tragen ihren Namen nur dann zu recht, wenn sie sich als Nachahmer Christi erweisen. Wie diese *imitatio* aussehen und gelebt werden soll, erklärt Leo mit Hilfe der Selbstbezeichnung Christi als Weg (Joh 14,6), indem er wohl einen augustinischen Gedanken aufnimmt⁷⁷, und mit einer ergänzenden, dem paränetischen Kontext angepassten Interpretation der *forma servi*.

Durch seine *humilitas*, d. h. durch die Menschwerdung, ist Christus zum Weg, zum Wegweiser, für das Leben der Christen geworden. Die biblisch-metaphorische Ausdrucksweise setzt Leo konkretisierend in das für seine Adressaten verständliche Lehrer – Schülerverhältnis um. Der Lebenswandel des Lehrers Christus wird zur prägenden Norm für die Christen, seine Schüler, die dazu aufgerufen sind, sich seine Haltung anzueignen. Wenn auch gegenüber der christologischen Interpretation der *forma servi* hier die Akzente anders gesetzt sind, bleibt ihr Charakter doch erhalten, denn es ist die *humilitas* des Inkarnierten, die als Vorbild für die Christen, wollen sie ihrem Namen gerecht werden, bestimmend bleibt.

⁷⁴ Tract. XXI,1 (CCL 138, 87, 56 ff.): *nisi enim esset Deus verus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum*; tract. 28,3 (CCL 138, 141, 47 f.): *... qui ceteris et exemplo prodesset et merito*; vgl. tract. 63, 4 (CCL 138 A, 384, 64–67): *unde salvator noster filius Dei universis in se credentibus et sacramentum condidit et exemplum, ut unum adprehenderent renascendo, alterum sequerentur imitando*.

⁷⁵ Tract. XXV,6 (CCL 138, 123, 148–124, 151): *haec domini nostri opera, dilectissimi, non solum sacramento nobis utilia sunt, sed etiam imitationis exemplo, si in disciplinam ipsa remedia transferantur, quodque impensum est mysteris, prosit et moribus*; vgl. DE SOOS (Anm. 54) 98 f.; B. STUDER, Sacramentum et exemplum chez saint Augustin, in: Dominus Salvator (= StAns 107) (Roma 1992) 141; MERKT (Anm. 17) 274–276.

⁷⁶ Tract. XXV,6 (CCL 138, 124, 154–157).

⁷⁷ Trin. VII,3,5 (CCL 50, 253, 60 ff.): *quia factus est nobis via temporalis per humilitatem*; vgl. STUDER (Anm. 75) 170; DERS., Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen, in: Dominus Salvator (= St Ans 107) (Roma 1992) 127 f.

Gerade diese paränetische Auslegung der *forma servi*, mit der er sich in paulinischen Bahnen bewegt⁷⁸, zeigt das Anliegen Leos, die Schriftinterpretation im Leben der Kirche wie im Leben des einzelnen Christen zu verorten und fruchtbar werden zu lassen, um auf diese Weise im Sinne des Paulus (1 Kor 14) zur Erbauung der Kirche beizutragen.

III. Schlussbetrachtung

In Verantwortung für seine Gemeinde wie für die Gesamtkirche greift Leo aus aktuellem Anlass mit Phil 2, 6–7 einen zentralen christologischen Schrifttext auf, den er im Einklang mit der Tradition, aber doch in eigener Akzentuierung seinen Adressaten deutend zu erschließen versucht.

Aufgrund der in der Inkarnation ergangenen Offenbarung Gottes sieht er es als seine Aufgabe an, sich mit der Schriftauslegung dem Christusbegriff zu nähern, um das Aussagbare dieser Wahrheit mitzuteilen. Gleichzeitig erkennt er die Grenzen, die ihm dabei gesetzt sind, denn der Inkarnierte bleibt Gott, den die menschliche Vernunft nicht in Begriffe oder Aussagen fassen kann. So ist die Personalunion von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus intellektuell nicht einsichtig zu machen, sondern nur in gläubigem Vertrauen anzunehmen, weil sie in der unerforschlichen Liebe Gottes gründet, die sein Wesen ist⁷⁹.

Die Antinomie, die in dem absolut neuen und singulären *ordo*, der sich in der Person Christi äußert, beschlossen ist, deutet Leo in verschiedenen Antithesen an, ohne sie auflösen zu können oder gar zu wollen. Die Selbstmitteilung Gottes bleibt Geheimnis, doch verfällt er deswegen nicht in Resignation, sondern weiß, dass aller Fortschritt im Hinblick auf die Gotteserkenntnis im Anerkennen seiner über alles Wissen herausragenden Größe besteht⁸⁰. Diese Einsicht hebt den Wert theologischen Wissens und der Bemühung um theologische Erkenntnis nicht auf, rückt aber beides in die richtige Perspektive und lässt Raum für die in Jesus Christus als *exemplum imitationis* ergangene Einladung zu einer lebensvollen Gemeinschaft mit ihm.

⁷⁸ Paulus ordnet den Christushymnus in den Kontext der Ermahnung der Gemeinde von Philippi zu einem rechten christlichen Lebenswandel ein (Phil 2, 1–5).

⁷⁹ Tract. 29, 1 (CCL 138, 146, 6–8): *utramque enim substantiam in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat.*

⁸⁰ Tract. 29, 1 (CCL 138, 146, 13–15): *nemo enim ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat.* Diesen Gedanken hatte schon Gregor von Nyssa vertreten mit der Begründung, dass jede Erkenntnis durch die Unendlichkeit Gottes überholt wird: z. B. Cant. or. VI (GNO VI, 181, 16); Cant. or. VIII (GNO VI, 247, 10–19); Vit. Moys. II (GNO VII, 1 87, 15–17); vgl. M.-B. VON STRITZKY, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (= MBT 37) (Münster 1973) 95 f.