

Sergij Bulgakov

Die Weisheit Gottes. Grundzüge der Sophiologie

Erstmals auf Englisch publiziert 1937: *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*. Pref. By the Rev. Frank Gavin, trans. By the Rev. P. Thompson, the Rev. O.F. Iarke and Miss X. Braikevitch, New York: The Paisley Press, and London: Williams and Norgate.

Französische Übersetzung von Constantin Andronikof: *Père Serge Boulgakov, La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie*, Lausanne: L'Age d'Homme 1983.

Erste russische Publikation durch Dick Verhoef, Verlag Pravdimar (Polen), o.O. 2010.

Deutsche Übersetzung von Xenia Werner.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
1 Die göttliche Sophia in der Hl. Dreifaltigkeit	9
2 Die Hypostasen der Hl. Dreifaltigkeit und die göttliche Sophia	15
3 Die göttliche und die geschöpfliche Sophia	22
4 Die Inkarnation Gottes	33
5 Pfingsten und die Gottmenschheit	39
6 Die Verehrung der Gottesgebälerin (Mariologie)	45
7 Die Kirche	53

[3] Einführung

Wer die Kathedrale der Hl. Sophia in Konstantinopel je besuchte und diese Offenbarung durchlebt hat, der ist für immer um ein neues Wissen über die Welt in Gott, die göttliche Weisheit, reicher geworden. Diese Himmelskuppel, die sich zur Erde hinunter neigt und sie umfasst, bringt in letztgültigen Gestalten und Formen die Unendlichkeit und die Einheit des Alls, die unerschütterliche Ewigkeit und das Wunder seiner *Harmonie* in einem Ebenbild der Schöpfung zum Ausdruck. Die Leichtigkeit, Klarheit und Schlichtheit, die wunderbare Harmonie, bei der die Schwere der Kuppel und der Wände völlig zurücktritt, dieses Lichtermeer, das sich von oben ergießt und über diesen ganzen Raum herrscht, schlägt uns völlig in Bann. All das bezwingt uns, indem es versichert: Ich bin in der Welt, und die Welt ist in mir. Das ist ein christlich getaufter Platon, sein „höherer Bereich“, in den die Seelen zur Ideenschau aufsteigen. Aber die heidnische Sophia eines Platon wird durch das Prisma der göttlichen Weisheit gesehen und begriffen, die Kirche der Heiligen Sophia ist ihr wahrhaftiger Beweis und ihre Zurschaustellung durch die Kunst, ihr göttlicher Schutz und Schirm über der Welt. Es ist die letzte wortlose Offenbarung des griechischen Genies von der Sophia, der Weisheit Gottes, die den künftigen Äonen verheißen wurde. Dieses Wunder der Architektur, das in einem theologischen Jahrhundert nach dem Willen eines Theologenkaisers¹ entstand, der diese Leuchte für die kommenden Jahrhunderte entzündet hatte, blieb ohne erkennbare Verbindung zur Theologie des Justinianischen Zeitalters. Die Kuppel der Hagia Sophia krönt das gesamte theologische Schaffen der Epoche der Ökumenischen Konzile, fasst es gleichsam zusammen.

Was bedeutet die Hagia Sophia, der Tempel der göttlichen Weisheit, im Hinblick auf die frohe Botschaft der Weltkirche in der Stadt des Neuen Roms? Handelt es sich nur um eine in Stein gemeißelte Allegorie wie bei den Kirchen, die dem Frieden, dem Glauben und der Hoffnung gewidmet waren?² Die Hagia Sophia besiegelte die Sakralarchitektur der Epoche, denn Sophienkathedralen wurden, trotz der geheimnisvollen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit dieses Symbols in Byzanz wie in den slawischen Ländern errichtet. Selbst wenn es sich um eine Kathedrale zu Ehren Christi handeln sollte, so ist es doch ein Christus unter dem Blickwinkel der Sophia, eine Christusweisheit. – Was soll das bedeuten? Die byzantinische Theologie ließ die Frage unbeantwortet, worin genau das Zeugnis dieser Sakralarchitektur besteht, und hinterließ ihre hieratische Sophiologie den kommenden Jahrhunderten als theologisches Problem.

Das antike Rom hat es sich weder als *civitas Dei* noch als *civitas Romana* gestellt, noch hat es ihm überhaupt Beachtung geschenkt. Die Universalität der Kirche wurde hier als geistige Festung aufgefasst, als *imperium Romanum*, eine Organisation kirchlicher Macht, konzentriert in der Gestalt des Primas von Rom. Die in der Luft des Himmelsgewölbes schwebende Sophia wurde an der Säule der Hierarchie befestigt. Das Gewölbe erwies sich nicht als Zeichen der Unendlichkeit, sondern als eines der endlichen Geschlossenheit. Alles ist definiert, beendet, inbegriffen, untergeordnet, auf den Einklang mit der Macht des Stellvertreters Christi eingeschworen. Auch der frohen Botschaft der Kirchen der heiligen Sophia und ihres Reiches setzte der Westen eine Grenze, die für den Osten nicht existierte. Als sich die Flamme des Christusglaubens im Norden von Byzanz, im „dritten Rom“ des Russischen Reiches entzündete, da gelangte hierher auch die geheimnisvolle, noch nicht vollendete Offenbarung der Sophia, die den Hieroglyphen der Sakralarchitektur eingeprägt war. Die Hauptstadt Kiew – die „Mutter der russischen Städte“ – schmückte sich als erste mit einer Sophienkathedrale (11. Jh.), und bald verbreiteten sich im Norden mit der russischen Kirchlichkeit, Staatlichkeit und Kultur auch die Sophienkathedralen: Moskau, die freie Stadt Nizhnij Nowgorod, Jaroslawl und andere Städte errichteten ihre Kathedralen zu Ehren der

¹ Gemeint ist der byzantinische Kaiser Justinian, die die Hagia Sophia in Auftrag gegeben hatte, Anm. d. Übers.

² Gemeint sind die Kirchen der hl. Eirene, Pistis, und Elpida in Konstantinopel, die nicht etwa heiligen Frauen gewidmet waren, wie man meinen könnte, sondern den entsprechenden, allegorisch gedachten Tugenden – dem Frieden (der Friedfertigkeit), dem Glauben und der Hoffnung, Anm. d. Übers.

[4] Weisheit Gottes. Der tiefere theologische Sinn dieses Symbols blieb auch hier lange ein heiliges Geheimnis, das sich jedoch schon zu lüften begann, freilich nicht in der Theologie, die bei dem, historisch gesehen, noch jungen Kirchengemeinde unterentwickelt war, sondern in der weiteren Entwicklung der Sakralsymbolik. Das sophianische Symbol wurde vor allem in den Tagen der Kirchweihfeste gelüftet, die anderen Ideen zugeordnet wurden als in Byzanz. In der Regel wurde das Kirchweihfest in den Sophienkathedralen der Rus an Marienfeste begangen (zur „Geburt der Gottesgebärerin“ in Kiew; zur „Entschlafung Marias“ in Nowgorod und andernorts). Zu nennen sind auch die der Sophia gewidmeten liturgischen Texte, von denen es zwar nicht viele, dafür aber sehr wichtige gibt.

Neben dem christologischen Verständnis der Sophia, das der göttlichen Weisheit entspricht, taucht also noch ein mariologisches Verständnis auf, das der geschöpflichen Sophia entspricht und der Verherrlichung der Kreatur gilt. Noch wichtiger sind die sophiologischen Symbole der Ikonendarstellungen der göttlichen Sophia, einer Theologie in Farben und Figuren. Es handelt sich um äußerst komplexe und bedeutungsschwere dogmatische Kompositionen, die sich nur schwer entschlüsseln lassen. Es sind gottesgelehrte Kontemplationen der unbekanntenen Schöpfer der Ikonen, die von der Kirche schweigend angenommen und autorisiert wurden und bis heute gehütet werden. Die Denkmäler der symbolischen Sophiologie sind jedoch *stumm*, und während sie zu ihrer Entstehungszeit verständlich waren, bleiben sie für die Epigonen, die bar jeder sophianischen Inspiration sind, rätselhaft und zum Teil unverständlich. Die heutige Schultheologie verweist die erhabene Symbolik der Sophienkirchen und -ikonen samt den liturgischen Texten als etwas heute Antiquiertes in den Bereich der Archäologie oder man erklärt sie in böser Absicht zum theologischen Missverständnis, zur Folge der allegorischen Aufgeblasenheit in Byzanz oder der naiven Nachäfferei in Russland. Mit dem Staub von Jahrhunderten bedeckt, wurden diese Ikonen und liturgischen Texte, die niemand brauchte, in den Lagerräumen der kirchlichen Altertümer verwahrt.

Doch nun ist die Zeit gekommen, den Staub der Vergangenheit wegzuwischen, die heiligen Buchstaben zu lesen und die unterbrochene kirchliche Tradition als eine lebendige Überlieferung wiederherzustellen, denn *Überlieferung verpflichtet*. Sie ruft uns nicht auf zu abergläubischem Götzendienst oder rationalistischer Vernachlässigung, sondern zu schöpferischem Begreifen und zur Weiterentwicklung. Ihr Aufruf richtet sich vor allem an unsere Zeit mit ihren besonderen Offenbarungen und Berufungen.

Für die westliche Theologie existierte die Sophia trotz ihrer stürmischen Blütezeit weder im Mittelalter noch während der Reformation als theologisches Thema. Selbstverständlich kommt auch die westliche Theologie den Problemen der Sophiologie immer näher. Allerdings war die allgemeine Problematik von Reformation und Gegenreformation mit ihrer Fixierung auf Fragen wie das persönliche Seelenheil, der Gnade und des Glaubens einer Weiterentwicklung der Dogmatik nicht förderlich, was insbesondere für die Anthropologie in Verbindung mit der Kosmologie gilt, die für die Sophiologie charakteristisch ist.

Als besonders unfruchtbar erwies sich hier der Protestantismus mit seiner allgemeinen Verengung [5] der Brandbreite theologischer Probleme. Und ganz besonders gilt das vom jüngsten Protestantismus, sowohl den „liberalen“ mit seinem rationalistischen Adogmatismus und Historizismus der *Leben-Jesu-Forschung*, als auch für den orthodoxalen, der mit neuer Kraft die Beschränktheit seiner Weltsicht restauriert. Leider hatte die sophiologische Leere der westlichen Theologie auch eine negative Auswirkung auf die östliche Theologie, die überhaupt leicht unter westlichen Einfluss geriet. Dadurch entstand eine gewisse Diskrepanz zwischen der wahren Weisheit der Kirche und einer vorwiegend rationalistischen Theologie. Es ist heute unsere Aufgabe, diese beiden Bereiche wieder miteinander in Einklang zu bringen.

Ganz unerwartet und unabhängig von der östlichen Tradition entsteht bei Jakob Böhme, dem rätselhaften Schumacher aus Görlitz (17. Jh.), der so gut wie der genialste Denker Deutschlands ist, die Lehre von

der *Jungfrau Sophia*.³ Böhme ist neben Meister Eckhard die verborgene Urquelle der Philosophie Hegels und Schellings, F. Baaders und der Romantiker. Er übte einen gewaltigen Einfluss aus auf seine Zeitgenossen und Nachfolger in Deutschland und jenseits der deutschen Grenzen (in England). Das gilt insbesondere von seiner eigenständigen Sophienlehre, die bei ihm in engem Zusammenhang mit der Trinitätslehre steht. Unter Böhmes Einfluss steht auch der Arzt John Pordage, ein englischer Mystiker des 18. Jahrhunderts, der eine Reihe bemerkenswerter Traktate über die Sophia schrieb. Die westliche Sophiologie fällt vor allem dadurch auf, dass sie bereits ganz klar die Problematik dieser Lehre erkannte und zahlreiche wertvolle und scharfsichtige Ideen zu diesem Thema beitrug. Sie konnte allerdings von der zeitgenössischen orthodoxen Sophiologie nicht vollständig rezipiert werden, obwohl diese nicht umhin konnte, die ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Die Werke von Böhme, Pordage und anderen wurden dafür von den russischen, mystisch gesinnten Freimaurern des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts emsig gelesen. Trotz der Verbote durch die Zensur wurden ihre Übersetzungen in Russland herausgegeben und gelesen. Sie haben das hiesige religiöse Denken unauslöschlich geprägt, allerdings verbindet die zeitgenössische russische Sophienlehre ihre eigene Tradition nicht mit ihnen, sondern mit der Überlieferung, die schweigsam die gesamte Geschichte der Ostkirche durchzieht. Was das russische religiöse Denken betrifft, so ist das 19. Jahrhundert von einer einzigartigen Spannung in Bezug auf die Frage nach dem religiösen Sinn der Geschichte, der schöpferischen Arbeit und der Kultur gekennzeichnet. Typisch für dieses Denken ist der Titel eines Werkes von A.M. Bucharjew (Archimandrit Feodor), eines frühen Vertreters der Religionsphilosophie: „Über die Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Moderne“.⁴ Dieselben Fragen zur religiösen Rechtfertigung von Kultur und künstlerischem Schaffen, die von der Reformation und dem Humanismus gestellt wurden und nur in der Säkularisation eine Antwort fanden, werden von russischen Denkern auf eigene Art qualvoll durchlebt. Es findet weniger in der Schultheologie statt, die dafür nicht genug entwickelt war und obendrein durch die offizielle Orthodoxie gegängelt wurde, als im Milieu der Künstler und Schriftsteller, die sich ihrer religiösen Quellen durchaus bewusst waren. Im Feuer dieses Suchens ging der große russische Schriftsteller Gogol zugrunde, der danach strebte, sein Werk Gott als Opfergabe darzubringen. Bei der prophetischen Suche nach neuen Wegen des Lebens und Schaffens erwies sich das [6] Schicksal des Archimandriten Feodor (A.M. Bucharjew) als eine Tragödie voller Opfer. Dieser Mann des Gebets, Mönch und Asket, stand mit der offiziellen Kirche auf Kriegsfuß. Er kehrte in den Laienstand zurück, um sich durch dieses für ihn unendlich große Opfer das Recht zu verschaffen, seine Mission ungehindert zu vollenden.

Die Probleme Gogols und Bucharjews entbrannten erneut in Dostojewskis Schaffen, der nach den Wegen des Gottesreiches in der Welt suchte, die er in der künftigen Orthodoxie zu erblickten glaubte. Zugleich finden wir bei Dostojewski ein tiefes Gefühl für die „Mutter Erde“, den kosmischen Aspekt der Kirche und ihre anthropologische Offenbarung, sowie eine scharfe Wahrnehmung der Geschichte als Apokalypse. Außer ihm sind noch einige große Dichter zu nennen, die einen besonderen Scharfblick für die Mystik der natürlichen Welt hatten, wie Fjodor Tjutschew, der Dichter des kosmischen Chaos,⁵ und andere, die ihm Nahestehende wie Fet und Baratynski.⁶ Während die Mehrheit der russischen *Intelligenzia* von einem oberflächlichen Positivismus ergriffen war oder bestenfalls, von dem beschränkten Moralismus eines Tolstoj, vollzog sich in diesem zwar erlesenen, aber begrenzten Kreis eine wahre geistige Wiedergeburt des russischen orthodoxen Denkens. Zu diesem Kreis gehört auch Nikolaj Fjodorow,⁷ der sich

³ So im russischen Text, Anm. d. Übers.

⁴ Russ. Titel: О православии в его отношении к современности [СПб., 1860, Ergänzt. d. Übers.].

⁵ Fjodor Iwanowitsch Tjutschew (1803-1873) – russischer Dichter, Anm. d. Übers.

⁶ Afanassi Affanassjewitsch Fet (eigentlich: Foeth, 1820-1892) – russischer Dichter und Übersetzer. Er übersetzte u.a. Teile der *Aeneis*, *Faust I*, *Die Welt als Wille und Vorstellung* von Anton Schopenhauer, Anm. d. Übers. Jewgeni Abramowitsch Baratynski (1800-844), zu ergänzen Anm. d. Übers.

⁷ Nikolaj Fjodorowitsch Fjodorow (1829-1903) – russischer Philosoph, arbeitete als Lehrer in mehreren

sowohl durch Größe als auch durch eine gewisse paradoxe Geheimnishaftigkeit auszeichnet, der das Christentum auf sehr eigenwillige Art deutete: Es sei die „gemeinsame Sache“ aller Christen, ihre jeweiligen Vorfahren durch die Kraft Christi im Namen der Hl. Dreifaltigkeit aufzuerwecken. Obwohl Fjodorow für sich steht, befindet er sich geistig (und biographisch) nahe der erwähnten Strömung.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts nimmt diese Suche bereits in einer eigenständigen Theologie Gestalt an, deren wichtigste Errungenschaft die Sophienlehre (oder Sophiologie) ist. Ihr erster Vertreter in Russland war der brillante russische Philosoph W. Solowjow (1853-1900), der diese Lehre in seinem Traktat *Vorlesungen über die Gottmenschheit* (1883), das in einer der renommiertesten kirchlichen Zeitschriften erschien, erstmals philosophisch-theologisch formulierte und in zahlreichen Artikeln und Büchern weiterentwickelte (s. insbesondere *La Russie et l'Eglise universelle*, 1885). Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Solowjows Sophienlehre synkretistisch war: Es gibt hier außer der alten orthodoxen Überlieferung auch einzelne Motive aus den gnostischen Systemen der Antike sowie Spuren von westlichen Sophiologen wie Jakob Böhmes, die noch durch Solowjows eigene poetische Mystik kompliziert wird. In seiner Dichtung entfernt sich Solowjow weit von der Gestalt der Sophia, die in der Orthodoxie vorkommt (obwohl er mit dieser Seite seiner Weltanschauung einen zwar mächtigen, wenn auch weitgehend unseligen Einfluss auf die nächste Generation begabter Poeten wie A. Blok und A. Belyj ausübte, die in ihrer Dichtung meist erotisch-gnostische Themen über das weibliche Prinzip entwickelten).

Unbestritten ist auch der große Einfluss W. Solowjows auf Dostojewski, insbesondere auf dessen wichtige Gedankenblitze zur „Mutter-feuchte Erde“ und zur künftigen „freien Theokratie“. Die religiöse Weltanschauung W. Solowjows prägte das Denken der folgenden Generation nachhaltig, ganz unabhängig davon, ob ihre einzelnen Vertreter seine Lehre [7] befürworteten oder nicht. Obwohl ich Solowjows gnostische Neigungen nicht teile, halte ich ihn für meinen „Wegbereiter zu Christus“ in der weltanschaulichen Krise, als ich mich „vom Marxismus zum Idealismus“⁸ entwickelte und schließlich zur Orthodoxie übertrat.

Es ist sehr wichtig hervorzuheben, dass W. Solowjows christliche Philosophie mit dem gesamten vorherigen russischen Denken in einem engen Zusammenhang steht und dieses gewissermaßen zusammenfasst.⁹ Es gibt einen geraden Weg von der slawophilen Theologie Chomjakows über alle von mir erwähnten Denker zu Solowjow; insbesondere kamen alle heute lebenden russischen religiösen Denker direkt oder indirekt, positiv oder negativ, mit seiner Sophiologie in Berührung, z.B. die Brüder S.N. und E.N. Trubezkoj, N.A. Berdjajew, W.W. Zenkovsky, Karsawin und der Priester P. Florenskij. Das Problem der Sophiologie erhält bei P. Florenskij, dem späteren Professor der Moskauer Geistlichen Akademie, eine orthodox-kirchliche Fragestellung. In seinem bekannten Werk „Die Säule und die Feste der Wahrheit“ legt er in dem Kapitel über die Sophia eine eigenständige theologische Deutung der oben erwähnten orthodoxen Verehrung der Weisheit Gottes (Sophia) in Ikonographie und Liturgik dar, die er im Lichte seiner eigenen Ekklesiologie beleuchtete. Dieses Buch hinterließ in der russischen Theologie einen tiefen Eindruck und rief viele Diskussionen hervor. Seine sophiologischen Ideen gingen jedenfalls in die Problematik des russisch theologischen Denkens ein und sind aus ihm nicht mehr wegzudenken. Parallel zu Vater P. Florenskij entwickelte auch ich meine theologische Weltanschauung in einer Reihe von Büchern, angefangen mit den vorwiegend philosophischen Werken (*Die Philosophie der Wirtschaft*,

Provinzschulen. Seine Philosophie verbindet christliche und philosophische Konzepte, unter anderem auch die Idee der Auferstehung des Körpers oder die Vorstellung eines Weltbewusstseins (Noosphäre), Anm. d. Übers.

⁸ Unter diesem Titel wurde der Sammelband meiner Artikel aus den Jahren 1895-1903 publiziert, in dem die Studie über Solowjow einen besonders wichtigen Platz einnimmt.

⁹ Es gibt lediglich eine Besonderheit in der Weltanschauung W. Solowjows, die ihn von dieser Überlieferung trennt, nämlich sein Liebäugeln mit dem römischen Katholizismus, die Anerkennung des päpstlichen Primats, in dem er eine alte kirchliche Überlieferung sah.

1910; *Das unvergängliche Licht*, 1917; *Die Tragödie der Philosophie*)¹⁰ bis zu den im Ausland publizierten theologischen Schriften.

Dank der allgemeinen Unkenntnis unserer „barbarischen“ Sprache (die immerhin Schriftsteller und Dichter von Weltrang hervorgebracht hat) befindet sich das russische religiösen Denken nach wie vor in einer, der christlichen Welt bisher unbekanntem tragischen Lage, ähnlich der Amerikas vor seiner Entdeckung. Nur zufällig und eher selten gelangen die authentischen Kostbarkeiten aus der Schatzkammer des russischen Denkens in den üblichen europäischen geistigen Kreislauf. Durch ihre Eigenart verblüffen sie den Europäer, der die allgemeine geistige Atmosphäre dann einer bestimmten Person oder einem bestimmten Werk zuschreibt (wie die Bolschewiken vor dem ahnungslosen Touristen sowohl mit dem russischen Winter, der russischen Wolga und der russischen Kunst prahlen). Andererseits sind wir russischen Europäer, die wir alle Erscheinungen des europäischen Denkens verfolgen, manchmal verblüfft, was für armselige und elementare, unbedeutende und keineswegs originelle Ideen dort die Bedeutung von großen Ereignissen erlangen, „Schulen“ begründen und eine immense Literatur hervorrufen.

[8] Natürlich gilt dies nicht für wissenschaftliche Untersuchungen, bei denen der Vorrang des Westens uns gegenüber völlig unbestritten ist. Heute, in einer Epoche der sich entwickelnden ökumenischen Bewegung, ist das für uns besonders schwer zu ertragen. Einem russischen Sprichwort zufolge „kann man sich nicht mit Gewalt beliebt machen“, aber es ist eine Pflicht der westlichen Christenheit, uns zu kennen, wie wir sind, und sei es auch nur deswegen, weil keine christliche Kirche eine solche Feuerprobe ertragen musste wie wir, mit all den geistigen Offenbarungen, die diese Erfahrung mit sich bringt. Und wenn in Bezug auf das russische Denken für den Westen bisher die Regel galt: *graeca* (bzw. *barbarica*) *sunt non legatur*, so müssen wir uns, ob wir wollen oder nicht, eine „Gehorsampflicht“ auferlegen, wie man in Klöstern sagt, damit wir die verschiedenen Strömungen unseres Denkens wenigstens in kurzen Umrissen zugänglich machen. Genau diese Aufgabe stellt sich der vorliegende Abriss der Sophiologie, der eigens für den westlichen Leser geschrieben wurde, in der heimlichen Hoffnung, sein Interesse wecken und ihn auf die wichtigsten Werke neugierig machen zu können.

Es geht um die Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes, die in unserem eigenen orthodoxen Milieu gegenwärtig ein ideelles Brodeln hervorruft, das von einzelnen Vertretern der kirchlichen Hierarchie bereits mit Verboten eingedämmt werden soll, obwohl die Lehre noch ganz am Anfang ihrer dogmatischen Erörterung steht. Dank der Atmosphäre von Sensationslust und Freude am Skandal, die törichterweise um die Weisheitslehre geschaffen wurde, hat auch der westliche Leser die Begriffe „Sophia“ und „Sophiologie“ kennengelernt, wenn auch nur mit dem Beigeschmack orientalischer Exotik wie der „Gnosis“ und überhaupt jeglichen Unsinn und Aberglaubens. Dabei kommt niemand auf den Gedanken, dass es in Wirklichkeit um das Wesen des Christentums geht, das nun von der ganzen westlichen Christenheit erörtert wird. Ja, es geht in der Tat um eine Rückbesinnung des Christentums auf sein eigentliches Wesen, um eine gewisse dogmatische (dieses Wort streichen?) *metanoia*, eine Umkehr und Erneuerung der Herzen – nicht mehr und nicht weniger. Dabei predigt die Lehre von der göttlichen Sophia kein neues Dogma und ist daher keine neue Häresie im Christentum, wie es dessen Hütern zuweilen vorschwebte, die in einer reglosen geistigen Trägheit die Garantie für Rechtgläubigkeit zu erkennen meinten und daher jede neue Idee fürchteten.

Die Sophiologie ist eine theologische oder, wenn man so will, eine dogmatische Weltanschauung innerhalb des Christentums, die charakteristisch für eine bestimmte Strömung in der Orthodoxie ist (allerdings keine dominierende) wie der Thomismus oder der Modernismus im Katholizismus, der liberale „Jesuanismus“ oder das Barthianertum bei den Protestanten. Der sophiologische Gesichtspunkt

¹⁰ Bei den genannten Buchtiteln handelt es sich um russischsprachige Ausgaben, mit Ausnahme von „Die Tragödie der Philosophie“, die 1927 als deutsche Ausgabe erschien; Anm. d. Übers.

fördert ein besonderes Verständnis für alle christlichen Lehren und Dogmen, angefangen bei der Trinitäts- und der Inkarnationslehre bis zu den Fragen des praktischen Christentums der heutigen Zeit. Es ist eine Lüge zu behaupten, dass durch die Entwicklung der Sophienlehre angeblich irgendwelche christlichen Dogmen verneint oder erschüttert würden. Es ist genau umgekehrt: Die Sophiologie akzeptiert alle Dogmen, die von der Orthodoxen Kirche als wahr anerkannt werden (die ihr nicht aufgrund eines scholastischen Missverständnisses von außen aufgebunden wurden).

Worin besteht dieser sophiologische Gesichtspunkt? Und wie bezieht er sich auf die Grundlehren des Christentums? Eine kurze Antwort darauf gibt der vorgestellte Abriss. Hier kann nur angedeutet werden, worum es geht. Das zentrale Problem und der Ausgangspunkt der Sophiologie ist *Gottes Verhältnis zur Welt* oder, was im Grunde dasselbe ist, *Gottes Verhältnis zum Menschen*. Es geht [9] um die Frage nach der Kraft und der Bedeutung der *Gottmenschheit*¹¹ nicht nur im Gottmenschen, dem fleischgewordene Logos, sondern um die Gottmenschheit als der Vereinigung Gottes mit der gesamten kreatürlichen Welt durch den Menschen und im Menschen.

Was diese Frage betrifft, so führt das Christentum in seinem Inneren einen steten Kampf gegen zwei Extreme: den Dualismus und den Monismus bei einer Wahrheitssuche, die nichts als ein Mono-Dualismus ist: die Gottmenschheit. Es gibt zwei wichtige Pole im christlichen Weltempfinden, die beide in ihrer Einseitigkeit falsch sind: das weltentsagende Manichäertum, das Gott und die Welt durch einen unüberwindlichen Abgrund trennt und dadurch die Gottmenschheit abschafft, und die Annahme der Welt, so wie sie ist, mit Ehrfurcht vor ihren Kostbarkeiten – die „Säkularisation“. Das erste beobachten wir in verschiedenen, manchmal unerwarteten Verbindungen, größtenteils dort, wo eine konzentrierte religiöse Ernsthaftigkeit, ein Gefühl für Gott den Menschen vor das Dilemma stellt: entweder Gott oder die Welt. Wenn er Gott wählt, wird er dazu angeregt, sich von der Welt abzuwenden, ihre Taten und Werte zu verachten, und sie dem Los ihres eigenen Tuns und ihrem Abfallen von Gott zu überlassen. Einen solchen Akosmismus oder gar Antikosmismus gibt es in der historisch dominierenden Strömung der Orthodoxie: einerseits in der pseudo-monastischen Weltanschauung, und andererseits im orthodoxalen Protestantismus, wo sich ebenfalls ein Transzendentismus Gottes in Bezug auf die Welt verfestigt, der die Welt faktisch entgöttlicht. Das zweite – die Säkularisierung des Lebens – ist im neueren Christentum Ausdruck einer allgemeinen geistigen Lähmung, die im Grunde zu schwach ist, die Führung des Lebens zu übernehmen, und sich stattdessen nur den Gegebenheiten fügt. Eine solche Faktenverehrung ist unverantwortlich gegenüber dem Leben. Und wenn sie die „Erlösung“ als eine Weltflucht versteht, die mit einer Liebedienerei gegenüber der Welt einhergeht, dann wendet sich die Welt von einem solchen Christentum zusehends ab und erklärt sich und ihr eigenes Leben zum Selbstzweck.

Von dieser Art ist der moderne Atheismus, der in Wirklichkeit „Weltvergötzung“ und „Menschenvergötzung“ ist, eine Abart des Heidentums. Der Atheismus ist keine *Null-Religion*, wie er oft vorgibt, sondern ein *Minus-Christentum*. Auch ist das Christentum zu schwach, um die Aufspaltung von Religion und Welt im modernen Leben zu überwinden, denn sie existiert nicht nur außerhalb des Christentums, sondern auch in seinem Innern. Versuche, das Christentum mit dem Leben zu vereinen (insofern sie sich auf der Grundlage der Unterwerfung der Welt unter eine machtvolle kirchliche Organisation wie im römischen Modell vollzieht), stellen gleichsam ein Nebeneinander von unvereinbaren heterogenen Körpern dar, von denen jeder seine eigene Totalität oder Exklusivität anstrebt. In einer ebenso tragischen Kraftlosigkeit verharrt auch das „soziale“ Christentum, da es lediglich eine bestimmte Anpassung, eine Art Opportunismus anstrebt, denn es kennt sein *Dogma* nicht. Es möchte ein „angewandtes“ Christentum

¹¹ So betitelte W. Solowjow seinen Abriss der Sophiologie: *Vorlesungen über die Gottmenschheit*, und denselben Titel trägt auch mein wichtigstes theologisches Werk *Über die Gottmenschheit*, Teil 1: Das Lamm Gottes, Teil 2: Der Tröster (oder Der Paraklet); Teil 3: Die Braut des Lammes (alle Titel im Original auf Russisch, Anm. d. Übers.).

werden, ein „Nikäa der Ethik“ (Bischof Söderblum). Doch der utilitaristische Zug verweist eher auf das Fehlen Nikäas: die geschäftlichen Arrangements, Konzessionen und Kompromisse sind Zeichen eines Mangels an Inspiration und kreativer Führungskraft. Seither trottet das Christentum dem Leben hinterher, anstatt in Führung zu gehen. Wie [10] könnte man denn etwas führen, das man nicht versteht, an das man nicht glaubt und das man, sei es aus Menschenliebe oder Moralismus, lediglich den Verhältnissen anpassen will?

Der soziale Ökumenismus, der ganz in seinen praktischen Aufgaben aufgeht – der Rechtfertigung der Welt in Gott statt ihrer Vertreibung durch Gott, die im Christentum von der Orthodoxie und vom Protestantismus gleichermaßen gepredigt wird. Gibt es auf Erden überhaupt die Himmelsleiter, auf der die Engel auf- und absteigen? Oder ist sie eher ein Trittbrett, von dem die Erlösung Suchenden sich abstoßen, um die Welt hinter sich zu lassen? Ist die Himmelfahrt des Herrn der Schlussakt unserer Erlösung oder folgt danach sein zweites Kommen, eine Parusie Christi, die nicht nur Gericht, sondern auch der Anfang seines ewigen Bleibens auf Erden ist? Diese Frage wurde vom christlichen Glauben längst beantwortet, nur ist die Antwort noch nicht vernommen worden.

Sie besteht in der christlichen Grundlehre von der *Gottmenschheit*. In der göttlichen Sophia ist die kreatürliche Welt mit der göttlichen Welt vereint; der Himmel hat sich zu Erde geneigt; die Welt ist nicht nur eine Welt an sich, sondern eine Welt in Gott; und Gott ist nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden, bei den Menschen in der Welt. Christus sagt von sich: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18). Die Gottmenschheit ist auch ein dogmatischer Aufruf zu geistiger Askese, einer schöpferischen Vorgehensweise bei der Erlösung von der Welt und bei der Erlösung der Welt. Sie ist ein dogmatisches Banner, das heute in der Kirche Christi mit ganzer Kraft und Herrlichkeit entrollt werden muss.

Das Dogma der Gottmenschheit ist ein Grundthema der Sophiologie, die nichts anderes ist als eine kraftvolle dogmatische Enthüllung. Warum ausgerechnet diese Enthüllung mit der Lehre von der göttlichen Weisheit zusammenhängt, und wie sich dieser Zusammenhang auswirkt, das wird der Leser aus der vorgestellten Skizze ersehen, die ein kurzes Resümee oder ein Leitfaden zum Verständnis der Sophiologie ist, wie sie der Verfasser in seinen Werken entwickelt hat. Die Moderne braucht eine neue, lebendige Auslegung der dogmatischen Formeln, die in der Überlieferung der Kirche bewahrt werden, und man kann sagen, dass es heute kein anderes dogmatisches Problem gibt, das eine solche Neubewertung erforderte. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht seit eh und je das christlichen Grunddogma der Inkarnation Gottes: „Das Wort ist Fleisch geworden“ in der Erläuterung, die das Vermächtnis von Chalzedon ist. Die Wurzeln dieses Dogmas erstrecken sich bis in die Tiefen von Himmel und Erde, ins Innere der Hl. Dreifaltigkeit und in die geschaffene Natur des Menschen.

Die Inkarnationstheologie ist jetzt das wichtigste Element der dogmatischen Selbstbestimmung bei Anglikanern und Protestanten, und erst recht bei den ältesten Kirchen, der orthodoxen sowie der römisch-katholischen. Doch wird dabei bedacht, dass dieses Dogma nicht primär, sondern sekundär ist? Es setzt in den Lehren von Gott und dem Menschen sowie in der ursprünglichen Lehre von der Gottmenschheit eine Reihe von dogmatischen Prämissen voraus, *und gerade diese Prämissen werden von der Weisheitslehre oder Sophiologie enthüllt*. Dasselbe gilt in höherem Maße von dem anderen Dogma, der Lehre von der Gottmenschheit, die zwar anerkannt ist, aber dogmatisch kaum entwickelt wurde: die Lehre von Pfingsten, der Herabkunft des Hl. Geistes und ihre Verbindung mit der Inkarnation Gottes. Und diese Verbindung sowie auch die Kraft des Pfingstereignisses enthüllt die Sophiologie in der Gottmenschheit allein. Eine weitere Hauptschwierigkeit, die [11] durch das Vereinigungsstreben der Kirchen bisher nicht überwunden werden konnte, ist das Fehlen einer Lehre vom Wesen der Kirche. Es geht hier nicht darum, was die äußeren Kennzeichen der Kirche seien, die kanonischen, liturgischen usw., sondern darum, was sie selbst *im Grunde* sei, was die „Vereinigung der Kirchen“ in der *einen* Kirche bedeute. Handelt es sich bei dem Erscheinen der *einen* Kirche als offenbarter Gottmenschheit, als Sophia, Gottes

Weisheit, nun um einen „Pakt“ oder einen Akt? So lange, wie das kirchliche Bewusstsein diese Tiefe der Selbstdefinition nicht erreicht, sind alle „ökumenischen Pakte“ vergebens. Die einzelnen Kirchen werden im tragischen Bewusstsein ihrer Hilflosigkeit und aus objektiven Gründen immer wieder auf Trennmauern stoßen, die es ihnen unmöglich machen, eine wahre Wiedervereinigung zu erlangen. Und dennoch gibt es einen richtigen Weg, wenn man die Kirche als offenbarte Gottmenschheit erkennt, als Sophia, die Weisheit Gottes.

Wir werden hier nicht von den vielen theologischen Einzelfragen sprechen, die von der Weisheitslehre neu beleuchtet werden. Wir wollen lediglich auf *eine* Frage eingehen: Nie zuvor ist dem christlichen Bewusstsein die Frage nach dem Schicksal des Menschen in der Geschichte und über sie hinaus, nach seinem Schaffen und der Verantwortung für seine eigene Gottmenschheit so eindringlich gestellt worden. Die Geschichte offenbart sich uns als eine Apokalypse, die als Eschatologie zu verstehen ist; „das Ende“, als Vollendung; das Kommen Christi in der Parusie, als seine Begegnung mit der Kirche: „*Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! ... Ja, komm, Herr Jesus!*“ (Offb 22; 17, 22.). Ist der Fluch der Säkularisation (ebenso wie die manichäische Weltentsagung) nun ein Zeichen von Schwäche oder „Misserfolg“ des historischen Christentums oder handelt es sich hier nur um die Dunkelheit vor der Morgenröte des kommenden Tages? Ist die Welt eine Gottmenschheit *in actu*, eine Offenbarung der Weisheit Gottes wie die „mit der Sonne bekleidete Frau“ (Offb 12,1), obwohl sie bisher vom Drachen in die Wüste getrieben wurde, oder ist sie selbst nur Wüste, ein „leeres Haus“, das der Herr verlassen hat? In der Welt kämpfen tendenziell zwei Kräfte gegeneinander – Kosmismus und Antikosmismus; es sind zwei voneinander getrennte Seiten des einen gottmenschlichen Theokosmismus.

Historisch gesehen, kam die Säkularisation durch die Reformation und die Renaissance. Es waren zwei parallele Flüsse desselben Stromes: des antikosmischen Kosmismus, so paradox diese Definition auch klingen mag. Die Annahme der Welt im Humanismus ist eine Reaktion auf ihre vorherige Nichtannahme, die ihr immerhin ein Existenzrecht zusprach. Hier gibt es eine weitere „Dialektik“ der unübertroffenen Widersprüche, durch welche die Moderne zugrunde geht. Doch ist eine solche Dialektik nicht der Weisheit letzter Spruch. In Bezug auf die Welt muss eine regelrechte christliche Asketik entwickelt werden: eine Askese als Kampf gegen die Welt aus Liebe zu ihr. Die säkulisierenden Kräfte der Reformation und der Renaissance müssen überwunden werden – nicht durch eine negative, „dialektische“ Überwindung, die der Gelehrtenstube entspringt und obendrein kraftlos ist, sondern durch eine positive Überwindung aus Liebe zu ihr. Das kann durch eine gewisse *Metanoia* bewirkt werden, eine Veränderung des Weltempfindens, durch die sophianische Annahme der Welt in der Weisheit Gottes. Das ist das Einzige, das Kraft zu neuer Inspiration, zu neuem Schöpfertum und zur Entmechanisierung des menschlichen Lebens verleihen kann. Im sophianischen Weltverständnis liegt das Unterpfand für das künftige Schicksal des Christentums. In der Sophiologie liegt sich der Knotenpunkt/die Verknüpfung aller dogmatischen und praktischen Probleme der heutigen christlichen Dogmatik und Asketik, und sie ist im wahren Sinne des Wortes eine Theologie der Krise – nicht der Zersetzung, sondern der Erlösung.

Wenn wir uns schließlich der von Säkularisierung und neuem Heidentum ermatteten Kultur zuwenden, die ihre Inspiration verloren hat, zur historischen Tragödie, die keine Antwort hat, als ob sie ihre Bedeutung eingebüßt hätte, dann können wir allein in der sophianisch-theandrischen Erneuerung unseres Glaubens an den Sinn der Geschichte und der Schaffenskraft (statt: Schöpfertum) die Quelle des lebendigen Wassers finden. Die heilige Sophia, die Weisheit Gottes beschützt (осенить – „beschatten“ kann auch in diesem Sinne gebraucht werden, s. den Anfang dieser „Einführung“, wo Bulgakov vom Schutz und Schirm der Sophia spricht) diese sündige, aber geheiligte Erde genauso wie ihr prophetisches Symbol – die Hagia Sophia der Kaiserstadt¹² – die in ihrer Kuppel den sich zur Erde hinab geneigten Himmel offenbart.

¹² „Kaiserstadt“ [russ. Царьград] ist eine in älteren Quellen häufig vorkommende Bezeichnung für Konstantinopel, das heutige Istanbul, Anm. d. Übers.

[13] Kapitel 1
Die göttliche Sophia in der Hl. Dreifaltigkeit

Das Dogma der Hl. Dreifaltigkeit enthält zwei grundsätzliche Aussagen: erstens, die Konstatierung der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen, der „Dreiheit in der Einheit“ und der „Einheit in der Dreiheit“. Der eine Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist in drei unterschiedlichen göttlichen Personen; zweitens wird die Wesensgleichheit der Hl. Dreifaltigkeit festgestellt, die ein Wesen oder eine Natur hat (οὐσία oder φύσις, *substantia* oder *natura*). Dieses Dogma kommt im lateinischen Glaubensbekenntnis des 5. Jahrhunderts *Quicumque* (Athanasium) am deutlichsten zum Ausdruck.¹³ Die erste Seite des Dogmas, die Lehre von der Wechselbeziehung der drei Hypostasen mit ihren hypostatischen Eigenschaften oder Merkmalen, wurde im Laufe des dogmatischen Schaffens der Kirche zur Genüge erklärt. Dagegen war die andere Seite des trinitarischen Dogmas, nämlich die Lehre von der Wesensgleichheit der Hl. Dreifaltigkeit, wie auch der Begriff ‚Wesen‘ oder ‚Natur‘ wenig entwickelt und ungenügend beachtet. Dabei ist anzumerken, dass wir die Namen der drei Personen in der Bibel zwar finden; der Ausdruck „Wesen“ oder „Wesensgleichheit“ ist jedoch nicht biblischer Herkunft, sondern wurde nach gewaltigen Anstrengungen bei der Formulierung des Gedankens der Göttlichkeit des Logos durch seine Wesensgleichheit mit dem Vater auf dem Konzil von Nikäa entdeckt. Die Verwendung dieses Begriffes in Bezug auf die Hl. Dreifaltigkeit setzte sich später vor allem in der Theologie der kappadokischen Kirchenväter durch (insbesondere bei Basilius) und wurde dann von Johannes von Damaskus und der gesamten Ostkirche übernommen. Ursprünglich stammte der Begriff von Aristoteles, der in den Dingen ein „erstes“ und ein „zweites“ Wesen unterscheidet: das konkrete Sein, in dem sich einige allgemeine Eigenschaften durch bestimmte Merkmale individualisieren, und der abstrakte Begriff des Wesens, der aufgrund des Fehlens solcher Merkmale kein reales Sein hat. Dieses Schema ist bei Aristoteles auf jedes individuelle Sein anwendbar, gleichermaßen auf einen Stein und einen Engel, auf eine Sache oder einen Menschen. Bei Basilius dem Großen und Johannes von Damaskus aber wird es so auf die Lehre von der Hl. Dreifaltigkeit bezogen, dass das eine göttliche Wesen hier durch drei hypostatische Merkmale individualisiert wird: die Vaterschaft, die Geburt und das Hervorgehen. In der westlichen Theologie dagegen (bei Augustinus) umfasst die Substanz oder das Wesen die drei Hypostasen, die in ihrem Sein durch die Wechselbeziehung aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit definiert werden. So kommt es, dass der Begriff „Wesen“ sowohl im Osten als auch im Westen nur [14] eine philosophische Abstraktion bleibt, die zur logischen Überwindung des trinitarischen Dogmas verwendet wird. Das „Wesen“ spielt bei der Konstruktion seiner Doktrin gewissermaßen die Rolle eines ideologischen Trampolins. In diesen Begriff passt die göttliche Offenbarung vom *einen* Leben der Hl. Dreifaltigkeit, Gottes in drei Personen nicht hinein. Das Dogma von der Wesensgleichheit, das die Einheit der Hl. Dreifaltigkeit garantiert, wird von der Kirche religiös weder angeeignet noch aufgedeckt.

Indessen wird in der Bibel die Lehre vom Leben des dreieinigen Gottes offenkundig dargelegt, obwohl der abstrakte Begriff des „Wesens“ in ihr nicht vorkommt. Allerdings blieb diese Lehre gleichsam unbemerkt oder zumindest in der trinitarischen Theologie ungenutzt, was insbesondere für die Lehre von Gottes Wesen gilt. Das ist die biblische Offenbarung der Weisheit (der Sophia) und der Herrlichkeit Gottes. Das liturgische Bewusstsein der Kirche war folglich höher als das dogmatische Bewusstsein, da

¹³ „... unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes; alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas“. Das Dogma der Wesensgleichheit der [Personen der] Hl. Dreifaltigkeit findet in der orthodoxen Liturgie mannigfaltigen Ausdruck, zum Beispiel in den folgenden beiden Exklamationen des Priesters: 1. Gepriesen sei die heilige, wesensgleiche, lebendig machende und unteilbare Dreifaltigkeit; 2.... denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes.

diese Offenbarungen seit eh und je in den Texten des Gottesdienstes, der Hymnen und Lesungen, Gebete und Lobpreisungen enthalten sind.¹⁴ Die *lex orandi* postulierte stillschweigend auch eine *lex credendi*; doch wurde dieses Postulat in der russischen Theologie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als der sophianische Gedanke entsteht, nicht vernommen.

Die Lehre von der Weisheit Gottes (*chochma*, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ) ist vor allem in den Sprüchen Salomons enthalten, wo der Begriff (in den Kap. 1-9) einerseits zur Bezeichnung der Weisheit als einer Qualität bzw. „Eigenschaft“ verwendet wird: 1,7; 2,6, 10; 3, 13, 14-18; 4,5; 5,1; 7,4; 9,10 (die Bedeutung spaltet sich auf: 1, 22-33; 3, 19-20). Andererseits gibt es jedoch keinen Zweifel, dass Kap. 8, 2-31 die Lehre von der Weisheit als einem gewissen göttlichen Wesen vorstellt, obwohl es dabei nicht um eine Person geht.¹⁵ Es gibt keine ausreichende Gründe, um dieses Prinzip dem Logos, der zweiten Hypostase, gleichzusetzen,¹⁶ wie es in der arianischen und sogar in der anti-arianischen patristischen Exegese getan wurde, aber dennoch wird diesem Prinzip in Gott Überweltlichkeit [премирность] („Der Herr hatte mich am Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, von Anbeginn her“, Spr 8,25), und folglich auch Ewigkeit zugeschrieben: „Ich wurde gesalbt¹⁷ von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war“, 8,23 ff.). Die Sophia gehört Gott als „Anfang seiner Wege“, als seine „Künstlerin“ oder „Baumeisterin“ und seine „Freude“ – eine Freude über die Menschensöhne (einen ähnlichen Gedanken über die Weisheit Gottes gibt es im Buch Hiob 28, 20-27). Von der göttlichen Weisheit in personifizierter Form handeln auch die Verse 9, 1-4, obwohl die Bedeutung dieses Textes sich aufteilt. Ein ontologisches Verständnis der göttlichen Weisheit finden wir des Weiteren in zwei Pseudoepigrapha zur Weisheit Salomos und Jesus Sirach (Ecclesiasticus), Bücher, die beide so etwas wie metaphysische Kommentare zu den *Sprüchen* sind. In der *Weisheit Salomos* sind außer den Kapiteln 1, 5 und 8 das Kapitel 7, 21 über die Weisheit als Künstlerin oder Baumeisterin des Alls (ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις) und die Stelle über den „Geist der Weisheit“ am wichtigsten. Die Weisheit sei, so steht dort, „der Odem von Gottes Kraft und ein reines Ausströmen der Herrlichkeit des Allermächtigen (τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης)“. Sie sei der „Widerstrahl des ewigen Lichtes und ein reiner Spiegel der Energie Gottes“ (τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας) – ein Bild seiner Güte. Sie habe „Lebensgemeinschaft mit Gott“ [сожитие с Богом] und sei „eingeweiht in Gottes Wissen“. In Weisheit hat Gott den Menschen erschaffen [15] (τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον). Sie „kennt deine Taten und war zugegen, als du die Welt erschaffen hast“ usw. In den Kapiteln 10-12 wird sie nicht nur als Grundlage der Welt, sondern auch als eine die Welt bewahrende Kraft dargestellt. Ähnlich wird die Weisheit auch bei Jesus Sirach, Kapitel 1 und 24 (αἴνεσις σοφίας – im Lob der Sophia) dargestellt: „Ich entsprang dem Mund des Allerhöchsten, und wie eine Wolke bedeckte ich die Erde“ (24,3 ff.). Abgesehen von den Einzelheiten kann man sagen, dass dieses gewaltige Bild, das die Sophienlehre ausdrückt, eindeutig nicht die Lesart zulässt, die Weisheit sei lediglich eine Qualität oder Eigenschaft Gottes. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Wenn man die unzulässige Deutung der Weisheit im Sinne der zweiten Hypostase oder des Logos nicht bewusst von vornherein ausschließt, dann hat die Idee der Weisheit keine rechte theologische Verwendung und ist für die Theologie etwas Überflüssiges, das nur Verwirrung stiftet. Doch so kann es letztendlich nicht bleiben.

¹⁴ Wie wir gesehen haben, wird sogar im Athanasium von der einen Gottheit gesprochen: „una divinitas, aequalis gloria, coeterna maiestas“. Allerdings haben all diese Ausdrücke eher einen rhetorischen Charakter und werden gewöhnlich nicht als dogmatisch verbindliche Formeln verstanden.

¹⁵ „Wisdom is personal, but not a person“ (Drummond, A New Commentary on Holy Scripture, 2,70).

¹⁶ Vorwand für eine solche Deutung ist bei den Arianern der Ausdruck, dass Gott die Weisheit erschaffen hat (ἔκτισε). Dieser Ausdruck wird jedoch genauer als ἐκτήσασθαι – hatte (possessed, formed me, Vers 22) gelesen. Zwar steht in Vers 24: „zeugte mich“, *genna me* (I was brought forth, I was fashioned), doch im Gegensatz zu Vers 22 kann diesem Ausdruck keine dogmatische Bedeutung im Hinblick auf den Sohn beigemessen werden.

¹⁷ So die Septuaginta (LXX) und die slawische Bibel; dagegen die deutsche Bibelübersetzung nach Luther: „Ich bin eingesetzt von Ewigkeit usw.“, Anm. d. Übers.

Es sind noch einige Worte über die neutestamentarische Verwendung der Weisheitsidee hinzuzufügen. Wenn wir die recht zahlreichen Texte beiseitelassen, in denen die Weisheit eindeutig als Qualität oder Eigenschaft aufgefasst wird (2 Petr 3,15; Röm 11,33; 1 Kor 1, 19.20-30; Eph 1,17; 3,10; Kol 1,9.28; 2,3; 3,16; Offb 5,12; 7,12), so haben wir hier die Stelle 1 Kor 1,24, wo die Weisheit christologisch interpretiert wird (vgl. Lk 11, 49) sowie andere Textstellen, die keinen christologischen Zusammenhang aufweisen: Mt 11,19 und Lk 7,35. Allerdings muss auch die christologische Verwendung in Zusammenhang mit der alttestamentarischen Sophiologie verstanden werden (mehr dazu weiter unten).

Wir finden also in der biblischen Theologie außer der Offenbarung des persönlichen Gottes auch die Lehre von der göttlichen Weisheit in oder bei Gott. Neben der Weisheit gibt es aber auch das ebenso eindrucksvolle religiöse Bild der *Herrlichkeit* Gottes, in der sich die Gotteserscheinungen ereignen. Erstmals begegnen wir ihr in Ex 16,7.10: „ihr werdet die Herrlichkeit Gottes sehen ... und siehe, die Herrlichkeit des Herrn erschien in der Wolke“ (vgl. Lev 9,16.23; Num 14,10; 16,19.42; 20,6). Die Wolke der Herrlichkeit Gottes erscheint während der Weihe des Bundeszeltens (Ex 40,34-35; vgl. Num 9,15-23) und während der Weihe des Salomonischen Tempels (1 Kön 8, 10-11; 2 Chron 5,13-14). Eine besondere Bedeutung hat natürlich die Gotteserscheinung des Moses auf dem Sinai, die ebenfalls in einer Wolke der Herrlichkeit geschah (Ex 24,16-18, und besonders Ex 33,18), wo beschrieben wird, dass Moses auf seinen Wunsch die Herrlichkeit Gottes sah, wobei das Sehen der Herrlichkeit dem Schauen von Gottes „Angesicht“ gegenübergestellt wird. Die Erscheinung der Herrlichkeit wird folgendermaßen beschrieben: „Da kam der Herr hernieder in einer Wolke, und Mose trat daselbst zu ihm und rief den Namen des Herrn an. Und der Herr ging vor seinem Angesicht vorüber, und er rief aus: Der Herr, der Herr barmherzig und gnädig und geduldig und von Großer Gnade und Treue“ (34,6). Charakteristisch ist hier die gleichzeitige Gegenüberstellung der Herrlichkeit Gottes dem Angesicht Gottes, d.h. seiner hypostatischen Offenbarung, wobei das Erscheinen der Herrlichkeit mit Gottes Erscheinen identifiziert wird, die Doxophanie mit der [16] Theophanie, die durch die Verkündung von Gottes Namen bezeugt wird. Mit der Gotteserscheinung des Propheten Moses kann im Grunde auch die Gotteserscheinung des anderen großen Propheten Elias verglichen werden, der zusammen mit Moses die Herrlichkeit Christi auf dem Berg der Verklärung erschaute. Die Gottesoffenbarung auf dem Berg Horeb geschah nicht mehr in einer Wolke, sondern „in einem stillen sanften Sausen“ (1 Kön 19,12). Dann folgt der Prophet Jesaja mit der Erscheinung des thronenden Herrn, „und sein Saum füllte den Tempel (Jes 6,1; Variante in LXX: ...mit Herrlichkeit“ / τῆς δόξης). Schließlich haben wir die gewaltigste Darstellung der Herrlichkeit Gottes in der Vision des Propheten Hesekiel (1-2), der davon mit der größten Konkretion spricht als einem Ereignis, das an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit stattfindet und sich bewegt: die Herrlichkeit kommt, und sie geht: 3,12-13; 8,4; 9,3; 11,22-23; 43,2-5. Vorläufig sehen wir keine Notwendigkeit, die besonderen Züge des Bildes von Hesekiels Räderwerk, das „ein Gleichnis der Herrlichkeit Gottes“ ist (2,1)¹⁸, in seiner Komplexität zu analysieren.

Indem wir alle diese Bilder der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes nebeneinander stellen, fragen wir uns: Was bedeutet sie in Bezug auf Gott? Hier taucht nicht einmal die Versuchung auf, die es in der Geschichte hinsichtlich der Weisheit gab, nämlich die Ungewissheit, ob sie als kreatürliches Prinzip oder als Gottes „Eigenschaft“ aufzufassen sei. Die Herrlichkeit Gottes wird hier klar als göttliches Prinzip definiert, das sich zwar vom *persönlichen* Sein Gottes unterscheidet, jedoch mit diesem untrennbar verbunden ist: nicht Gott, sondern Gottheit.

Wie über die Weisheit so läßt sich auch über die Herrlichkeit sagen: Diese Begriffe haben nicht nur keine theologische Deutung erfahren, sondern sie wurden von der Dogmatik so gut wie nicht beachtet. Ein vorläufiger Schluss, den man hier aufgrund der oben angeführten Gegenüberstellungen ziehen kann,

¹⁸ Russ. Bibel: такое было видение подобия славы Божией – „Das war die Schau eines Bildes (bzw. Zeichnisses) der Herrlichkeit Gottes“. Luther übersetzt: ...So war die Herrlichkeit des Herrn anzusehen“ (1,28).

lautet: Gott verfügt über Herrlichkeit und Weisheit (bzw. diese sind ihm eigen); sie agieren in der Schöpfung als seine Selbstoffenbarung, und sie sind auch in seinem eigenen Leben von ihm untrennbar. Hinzu kommt, dass Gottes Antlitz, das im Alten Testament verhüllt ist, sich im Neuen Testament in seiner Dreifaltigkeit offenbart. Daraus folgt, dass auch das besagte göttliche Wesen der Hl. Dreifaltigkeit gehört, denn in der Hl. Schrift gibt es keinen Grund, seine Zugehörigkeit auf eine Person der Hl. Dreifaltigkeit, z.B. den Vater oder den Sohn, einzuschränken.¹⁹

In was für einem Verhältnis stehen aber die dogmatische Idee des Wesens oder der Natur (οὐσία, φύσις) Gottes und die biblischen Bilder und Offenbarungen einerseits von der Sophia und andererseits, von der Herrlichkeit? Gibt es einen Grund, sie zu unterscheiden oder sie gar einander gegenüberzustellen? Vor allem aber: Gibt es einen Grund, die Weisheit und die Herrlichkeit als zwei *unterschiedliche* Prinzipien in der Gottheit in ihrem Erscheinen bzw. in ihrer Selbstoffenbarung und der Offenbarung der Schöpfung einander gegenüberzustellen? Zweifellos unterscheiden sie sich voneinander als zwei unterschiedliche *Aspekte* der Gottheit in ihrer Offenbarung: nämlich in Bezug auf ihren *Inhalt* – als Weisheit, und in Bezug auf ihr *Erscheinen* – als Herrlichkeit. Jedoch können diese beiden Aspekte keinesfalls getrennt oder gar als zwei Prinzipien in Gott gegenübergestellt werden. Das widerspräche der Wahrheit des Monotheismus: [17] Der eine Gott hat, obwohl er dreifaltig ist, als Weisheit und als Herrlichkeit auch [nur] eine Gottheit. Diese beiden Bilder, so unterschiedlich sie auch sein mögen, verdoppeln die Gottheit nicht. Ihre Zweiheit muss in Hinblick auf die Eigenart dieser Bilder verstanden werden, darf jedoch ihre wesentliche Identität keineswegs schmälern. Allerdings ist die systematische Theologie kein Anliegen der Bibel, diese stellt ihre Bilder sozusagen in theologischem Rohzustand vor, und es ist Sache der biblischen Theologie, sie zu begreifen und einander gegenüberzustellen.

Nun fragt sich aber: In welcher Hinsicht können die (aristotelischen) Abstraktionen der *ousia* oder des Wesens, das Prinzip der Wesensgleichheit in der Hl. Dreifaltigkeit nach der allgemein akzeptierten dogmatischen Definition, und die biblische Weisheit und Herrlichkeit einander gegenübergestellt werden? Vielleicht haben sie nichts miteinander zu tun, wie auch diese Frage in der Theologie, die diese Beziehung bisher gar nicht bemerkte, faktisch durch Stillschweigen gelöst wurde? Doch genügt es, diese Frage nur zu stellen, um die Unmöglichkeit einer solchen Lösung zu erkennen. Die Verneinung einer Verbindung zwischen der *Ousia* einerseits und der Weisheit-Herrlichkeit andererseits führt zwangsläufig zu einer Verdoppelung der Gottheit. Sie lässt die *Ousia* im Hinblick auf die konkreten Bilder des göttlichen Lebens in Weisheit und Herrlichkeit als ein leeres, abstraktes metaphysisches Schema in ihrer Andersartigkeit zurück. Die *Identifizierung* der beiden Prinzipien, des dogmatischen und des biblischen, ist daher ein notwendiges Postulat des Monotheismus. In einem gewissen Sinne, der näher zu definieren ist, sind gerade die Weisheit und die Herrlichkeit die *Ousia*, seine „ewige Kraft und Gottheit“ (Röm 1,20).²⁰

Man kann die Triade *Ousia*—*Sophia*—*Doxa* (Herrlichkeit)²¹ natürlich terminologisch vereinen, indem man ihre Bedeutung in einer beliebigen der drei Definitionen zum Ausdruck bringt und das eine dem anderen vorzieht. Einer derartigen terminologischen Willkür widersetzt sich allerdings die gesamte Geschichte

¹⁹ Arianisierende oder anti-arianisierende Versuche, die Weisheit dem Sohn gleichzusetzen, berauben den Vater und den Hl. Geist der Weisheit, im Grunde aber auch den Sohn. Die Missverständnisse, die mit 1 Kor 1, 24 verbunden sind, werden wir später einzeln untersuchen.

²⁰ In der Dogmengeschichte gibt es eine Analogie in der Lehre des hl. Gregor Palamas (14. Jh.) von der Gottheit als einem göttlichen Wesen und seinen Energien (ἐνέργεια). Hier wird die Identität der transzendenten *Ousia* und der vielen, sie offenbarenden Energien festgestellt, wobei zwischen ihnen unterschieden wird. Eine ähnliche Identität liegt auch im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen der *Ousia* einerseits, und der Weisheit bzw. der Herrlichkeit andererseits vor.

²¹ Aus Gründen der Kohärenz scheint es mir in dieser formelhaften Triade angemessener, den deutschen Begriff durch sein griechisches Äquivalent zu ersetzen, *Anm. d. Übers.*

des dogmatischen Denkens: mit jedem dieser Ausdrücke ist eine bestimmte Bedeutungsnuance verbunden. Den Kreis der sophiologischen Probleme im Begriff der Sophia abzuschließen, wäre daher insbesondere dem Ort in der Dogmengeschichte unangemessen, der gerade mit der gegebenen dogmatischen Definition besetzt ist. Dagegen wäre es ganz natürlich, die Problematik unserer Tage mit dem Ausdruck *Sophia* zu verbinden (der noch durch den der *Herrlichkeit* zu ergänzen ist). Daher werden wir verkürzt und vereinfacht sagen: Die Gottheit in Gott ist die göttliche Sophia (– Doxa), womit gemeint ist, dass die letztere auch die *Ousia* ist: Ousia – Sophia – Doxa.

Als nächstes kommen wir zur Frage nach dem Begriff der „Gottheit“ in Bezug auf ihre hypostatische Person. Der dreifaltige Gott hat *eine* Gottheit – die Sophia, und zwar in einer Weise, dass sie jeder der drei Personen der Hl. Dreifaltigkeit entsprechend ihren hypostatischen Eigenschaften gehört (ganz in dem Sinne wie die *Ousia*).²² Die Ousia-Sophia unterscheidet sich von den Hypostasen, und doch existiert sie nicht außerhalb dieser, sondern wird durch sie ewig hypostasiert. Sie [18] hat daher die Fähigkeit, einer Hypostase anzugehören, ist in ihr hypostatisches Sein eingebunden, das jedoch mit ihrer eigenen, nicht-hypostatischen Natur durchaus vereinbar ist. Gott ist Geist, und dem Geist ist es eigen, eine Hypostase zu haben, die gemäß ihrer Natur lebt, oder als Einheit von Prädikaten das Subjekt ihrer Natur zu sein, wobei ihre Wechselbeziehung und Verbundenheit auch das Leben des Geistes zum Ausdruck bringen. Aber dieses Leben setzt an sich voraus, dass die Natur des Geistes selbst keine Sache, sondern ein zwar unpersönliches, aber lebendiges Prinzip ist.

Die *Ousia*-Sophia ist das Leben des hypostatischen Geistes, obwohl sie selbst nicht-hypostatisch ist. Was aber erfüllt das göttliche Leben oder was ist Gott? Gott ist Liebe, und zwar eine Liebe, die allein Gott eigen ist, nicht als Qualität oder Eigenschaft, sondern als das Wesen und die Kraft seines Lebens. Die göttliche Dreifaltigkeit ist gegenseitige Liebe, bei der sich jede Hypostase in einem ewigen Akt aufopfernder Liebe in den anderen Hypostasen offenbart. Doch nicht nur die göttlichen Hypostasen sind die persönlichen Zentren dieser Liebe, sondern auch die *Ousia*-Sophia gehört dem Reich der göttlichen Liebe an. Sie wird von der Hl. Dreifaltigkeit wie das Leben und die Offenbarung geliebt; in ihr liebt der dreifaltige Gott sich selbst. Aber auch ihr eigenes Sein kann in Bezug auf die Hypostasen nicht nur durch eine passive Zugehörigkeit definiert werden, sondern es ist ebenfalls Liebe, wenn auch eine besondere Art der nicht-hypostasierten Liebe. Die Liebe ist mannigfaltig: die Gesichter [лики] der triadischen Liebe unterscheiden sich auch in den unterschiedlichen Hypostasen der Hl. Dreifaltigkeit. Doch kann es außer der persönlichen Liebe noch eine unpersönliche Liebe geben.²³ Das ganze Leben in Gott ist Liebe, und in diesem Sinne kann man von der Liebe in Gott nicht nur gemäß der Wechselbeziehung der trinitarischen Hypostasen und Gottes Liebe zu seiner Gottheit sprechen, sondern auch über die Liebe der Gottheit zu Gott. In diesem Sinne liebt Gott seine Sophia, aber auch die Sophia liebt Gott. Anders kann das trinitarische Verhältnis Gottes zu seiner *Ousia* überhaupt nicht gedacht werden.

Indem wir nun Bilanz ziehen, gelangen wir zu dem Schluss, dass die Natur in Gott (die zugleich die göttliche Sophia ist) ein lebendiges, und folglich ein liebendes Wesen ist, „ein Prinzip“ und ein Fundament. Ist sie nicht etwa eine „vierte Hypostase“? Nein, denn sie selbst ist gar keine Hypostase, sondern verfügt lediglich über die Fähigkeit sich zu hypostasieren, einer Hypostase anzugehören, ihr

²² Vgl. Augustinus, De Trinitate, Buch VII, Kap. 1,2: Ergo et pater ipse sapientia est ... Unde et pater et filius simul una sapientia est, quia una essentia etc. (Daher ist auch der Vater selbst Weisheit ... Folglich haben sowohl der Vater als auch der Sohn *eine* Weisheit, weil sie *eines* Wesens sind usw.).

²³ Eine ganze Reihe von Bibeltexten: über die Liebe der Natur zu ihrem Schöpfer (Ps 19,1-5; Ps 148), über die Liebe der Kirche zu Christus (Eph 4,11; 5,32; Offb 21,9; 22,17 u.a.) sowie zahlreiche Texte der orthodoxen Liturgie bezeugen die Existenz einer solchen nicht-hypostatischen hingebungsvollen Liebe. Außerhalb eines solchen Verständnisses verlieren alle diese Ausdrücke ihre Bedeutung und verwandeln sich in rhetorische Metaphern. Der allgemeine Sinn dieser Texte ist, dass die Natur Gott lobt und folglich den Schöpfer liebt, allerdings mit einer gewissen nicht-hypostatischen Liebe.

Leben zu sein. Ist die Sophia womöglich ein „anderer Gott“, gleichsam ein zweites göttliches Prinzip in Gott? Abermals nein, denn niemandem ist je in den Sinn gekommen, das im Hinblick auf die göttliche *Ousia* im Verhältnis zu ihren Hypostasen²⁴ zu behaupten, die *Ousia* aber ist nur ein nicht-enthüllter Begriff für dieselbe Sophia. Die ganze Kraft des Dogmas der Hl. Dreifaltigkeit ist in der Feststellung des *einen* Lebens und des *einen* Wesens der göttlichen Dreieinigkeit inbegriffen, wie auch in der Feststellung ihrer Identität: Gott *hat* oder *ist* die Gottheit – *Ousia*-Sophia. Das bedeutet nicht, dass die drei Personen einen gemeinsamen Besitz und dabei einen getrennten Gebrauch eines gewissen [19] gemeinsamen Wesens aufgrund eines gleichsam kollektiven Eigentumsrecht hätten: das wäre Tritheismus, aber keine Dreifaltigkeit. Das eine Prinzip der Selbstoffenbarung, die Einheit des Lebens bei Ungeteiltheit der Hypostasen begründet die lebendige Dreieinigkeit der Hl. Dreifaltigkeit, die *eine* *Ousia* hat (nicht drei *Ousien*); auch nicht drei Drittel einer, unter den drei Hypostasen geteilten *Ousia*. Sie hat *eine* Weisheit (nicht drei Weisheiten) und *eine* Herrlichkeit (nicht drei Herrlichkeiten). So löst sich die anfängliche Verwirrung, die unmittelbar an der Schwelle zur Sophiologie entstanden war, ganz von selbst auf.

²⁴ Die Lehre des Gilbert de la Porrée, die 1147 durch das Konzil von Reims verurteilt wurde, wird der Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass die Heiligste Dreifaltigkeit in ihrer Natur eine Art vierter Hypostase umfasst und so zur *quaternitas* wird. Mit Recht urteilte das Konzil, die *Divinitas* sei *Deus* und *Deus* sei die *Divinitas*.

[21] Kapitel 2

Die Hypostasen der Dreifaltigkeit und die göttliche Sophia

Die heilige Dreifaltigkeit ist wesensgleich und ungeteilt. Die drei Personen der hl. Dreifaltigkeit haben ein Leben, eine *Ousia*, eine Sophia. Und dennoch lässt sich die Einheit des göttlichen Lebens damit vereinbaren, dass das Leben jeder Hypostase in der göttlichen *Ousia-Sophia* entsprechend ihrem persönlichen Charakter bzw. den hypostatischen Eigenschaften qualifiziert wird. Dieselbe Sophia haben der Vater, der Sohn und der Heilige Geist auf eine andere Weise, und diese trinitarische Andersartigkeit widerspiegelt sich auch in der Definition der Sophia. Diese muss gleichzeitig trinitarisch und als Einheit begriffen werden. In ihr widerspiegelt sich die göttliche Dreieinigkeit auf eine eigene Weise. Es gibt jedoch einen Unterschied in der logischen Betonung, die im Verständnis der *Dreieinigkeit* der *drei* Hypostasen und der *Dreieinigkeit* der *einen* göttlichen Sophia gemacht wird. Im ersten Fall geht es um die einzelnen persönlichen Hypostasen der Dreifaltigkeit – um drei, die eins sind; im zweiten Fall aber um das eine Wesen, das in seinem Sein trinitarisch bestimmt ist. Die Dreieinigkeit der Hypostasen widerspiegelt sich in der trinitarischen Modalität der einen *Ousia-Sophia* Gottes. Betrachten wir die trinitarische Charakteristik der göttlichen Sophia etwas genauer. Das Ausgangsaxiom ist dabei für uns gerade die Dreiheit, die sich aus der Zugehörigkeit der göttlichen Sophia allen drei Hypostasen ergibt. Es gibt ein sophiologisches Vorurteil, dass nämlich die Sophia lediglich mit einer Hypostase, und zwar der des Sohnes, verbunden sei, so dass sie sogar mit dieser identifiziert wird. Es gründet sich auf die unrichtige Deutung von 1 Kor 1,24 (darüber mehr weiter unten). Eine solche Deutung anzunehmen, hieße, dass der Vater wie auch der Heilige Geist, der „Geist der Wahrheit“, keine Weisheit hätten. Das ist offensichtlich absurd, und das Problem wird hier um den Preis seiner Perversion vereinfacht.

In die Sophiologie wird anstelle des trinitarischen Prinzips ein utilitaristisches eingeführt. Insofern die Sophia ein Ebenbild der *Ousia* ist, ist sie der ganzen hl. Dreifaltigkeit eigen, sowohl ihren drei Hypostasen in ihrer Ungeteiltheit als auch in ihrer Verbundenheit miteinander. Vor allem gehört sie dem Vater als „dem Anfang“ bzw. jener Hypostase, die in der Dyade der beiden offenbarenden Hypostasen – des Sohnes und des Geistes – offenbart wird. Der Vater ist das transzendente Prinzip in der Hl. Dreifaltigkeit;²⁵ da er sich nicht selbst offenbart, sondern offenbart wird, den offenbarenden Hypostasen immanent wird. Er ist sozusagen das göttliche Subjekt, das im Prädikat in Erscheinung tritt. Er ist göttliche Tiefe und Geheimnis. Er ist gleichsam das Schweigen vor dem Wort und in diesem Sinne das wortlose Schweigen. Er ist ein Denken, das sich selbst denkt (*νόησις τῆς νοήσεως*), früher als der artikulierte Gedanken. Er ist der Urwille vor jeglichem Willen, die Fülle vor jeglichem Sein. Er enthält die All-Einheit vor aller Ganzheit. Er ist die Quelle der Schönheit vor jeglicher Schönheit. Er ist Liebe, die in sich zurückgehalten und noch nicht erschienen ist. Er ist Vater, Quelle des Seins und der Liebe, eine sich selbst offenbarende Liebe. Dabei existiert das transzendente Prinzip nicht abstrakt in sich verschlossen, sondern ist durch die [22] Bande der Liebe mit dem Immanenten untrennbar verbunden. Das Transzendente ist Wurzel und Quelle des Immanenten, und das Immanente existiert nicht, ohne vom Transzendenten unterstützt zu werden. Im persönlichen Leben der Hl. Dreifaltigkeit entspricht das dem Verhältnis der sich offenbarenden und der offenbarenden Hypostasen in ihrer gegenseitigen Verbundenheit. Die Hl. Dreifaltigkeit selbst ist ein Verhältnis, das aufgrund der gegenseitigen Offenbarung existiert (nicht aber aufgrund einer kausalen „Herkunft“ im Sinne eines Auftauchens, wie es gewöhnlich verstanden wird). Der Vater zeugt das Wort und ruht auf ihm durch den vom Vater ausgehenden Geist. Er offenbart sich in dieser zwei-hypostatischen Einheit, in der Dyade des Sohnes und des Hl. Geistes. Dabei ist die Selbstoffenbarung des Vaters als Transzendenten, der sich in den offenbarenden Hypostasen offenbart, die dem immanenten Prinzip in der Gottheit entsprechen, absolut adäquat. In der Hl. Dreifaltigkeit bleibt keinerlei Platz für ein nicht-offenbartes Geheimnis: „Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis“ (1 Joh 1,5). Der Vater hält nichts in sich zurück, was nicht auch im Sohn wäre und nicht

²⁵ Siehe *Der Paraklet* [Утешитель], Nachwort; *Der Vater* (S. 406; vgl. auch *Die Tragödie der Philosophie*).

auch im Hl. Geist geschähe. „Wie mich der Vater kennt, so kenne ich den Vater“ (Joh 10,15; so in der russischen Bibel), sagt der Sohn über sich. Über den Hl. Geist heißt es ebenfalls: „Der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ (1 Kor 2,7.10-11). Daher ist der Vater an sich ein wahres Geheimnis, aber in der Dyade des Sohnes und des Geistes – ein offenes.

In Bezug auf die Einheit der göttlichen Ousia-Sophia heißt das: Der Vater hat sie vor allem in der Dreieinigkeit der Hl. Dreifaltigkeit und folglich, „mit“ dem Sohn und dem Hl. Geist. Aber in seinem persönlichen hypostatischen Sein hat er sie als *Quelle* der Offenbarung, als Geheimnis und Tiefe seines hypostatischen Seins, im wahren Sinne als seine Natur, die künftig erscheinen wird, der es bevorsteht, sich in den offenbarenden Hypostasen zu enthüllen. Da der Vater ihre Offenbarung den offenbarenden Hypostasen überlässt, bleibt die göttliche Sophia im Vater vor allem als Ousia die nicht enthüllte Tiefe der Natur, aber diese ursprüngliche göttliche Finsternis ist identisch mit dem „unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16), in dem Gott wohnt und das die kreatürlichen Augen blendet: „Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis“ (1 Joh 1,5). Die Hypostase des Vaters bleibt also verborgen, sie offenbart sich lediglich kraft seiner selbstverleugnenden sich aufopfernden Liebe in den anderen Hypostasen, so bleibt auch die *Ousia* in ihm als Sophia verborgen. Sie ist das wahre Fundament und die Quelle der Offenbarung. Die *Ousia* und die Sophia im Vater bewahren natürlich ihre *Identität* als eines sich offenbarenden und eines offenbarten Inhalts, wobei sich jedoch die Art der Offenbarung unterscheidet. Dieses Verhältnis kann in der folgenden Formel ausgedrückt werden: Die Sophia in der Hypostase des Vaters ist vor ihrer Offenbarung überwiegend die *Ousia*, bis zu ihrer Offenbarung als Sophia.

Wenn wir nun zur zweiten Hypostase, dem Logos in seinem Verhältnis zum Vater übergehen, so haben wir in ihr unmittelbar die den Vater offenbarende Hypostase, sein hypostatisches Wort. Die allgemeine Korrelation zwischen dem Sprecher und dem gesprochenen Wort Gottvaters wird in der Heiligen Schrift und in der Theologie zur Genüge erläutert. Der Sohn ist das Wort des Vaters, das Ebenbild und der Abglanz seiner Herrlichkeit,²⁶ seine Offenbarung im Wort. Der Logos ist die Hypostase des Wortes in der ganzen Fülle seiner antiken Bedeutung: Wort-Gedanke, Logos-Logik, das sich selbst denkende Denken, der Denkende und der Gedanke, die hypostatische Denktätigkeit. In der Hypostase des Wortes können wir auch ein transzendentes und ein immanentes Prinzip erkennen, ein Subjekt und ein Prädikat, einen Sprecher und das Gesprochene, das selbst sprechende hypostatische Wort und das gesprochene Wort aller Wörter bzw. den *Inhalt*. Das gesprochene Wort gehört dem hypostatischen Leben des Logos [23] in seiner *Ousia*, die sich gerade in der Hypostase des Wortes als Sophia oder göttliche Weisheit als *Inhalt* des göttlichen Gedankens enthüllt. Dieser Inhalt schließt alles in sich ein und bezieht sich auf alles: „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Joh 1,3). Der Universalismus des Wortes wurde hier nicht nur positiv formuliert, sondern auch durch eine Negation bestätigt. Wie soll dieses „alle Dinge“ gedacht werden, das als Wort aller Wörter verstanden wird, als Gehalt der göttlichen Weisheit, der *Ousia*, die als Sophia offenbart worden ist? Vor allem muss hier ein abstraktes Verständnis des Wortes der Wörter ausgeschlossen werden, demzufolge die Wörter lediglich kraftlose, leblose Bilder sind, die keine Seinskraft haben, sondern bloß „abstrakt“ sind: abgehoben von allem anderen alogischen Sein, von den „Gegenständen“. Doch kann kein alogisches oder außer-logisches Sein, das für den Logos ein Gegenstand oder eine Gegebenheit wäre, zugelassen werden. Die Wörter des Wortes haben in sich Gedanken und Leben. Sie sind gewisse geistige Wesen, die wie Platons *Ideen* mit Lebenskraft ausgestattet, am besten als ideal-real beschrieben werden können. Alles ist die Welt des göttlichen Seins, das von der Seite seines idealen Gehalts aufgefasst wird. Es ist gewissermaßen die Wahrheit des Seins und das Sein der Wahrheit, über welches das Wort der Worte sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).

²⁶ Vgl. Hebr 1,3: „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens“ – Anm. d. Übers.

Wir sollten nun das, was über den hypostatischen Charakter des Wortes gesagt wurde, auf die Definition der göttlichen *Ousia*-Sophia in der Hinsicht anwenden, die sie in Bezug auf die zweite Hypostase erhält. Wenn die Worte des Wortes über *alles* (alle Dinge) keinen abstrakten und kraftlosen Charakter haben, sondern Licht und Leben sind, *ens realissimum*, ein ideales göttliches Sein, dann ist dieses Sein die göttliche *Ousia*, die sich jedoch als Sophia, als *Ousia* im Logos, als Weisheit der göttlichen Welt, als ideales „Alles“ sozusagen in sich, in ihrem eigenen Sein und ihrer Eigenart enthüllt und in Erscheinung tritt. Wenn der Logos gewöhnlich als Ebenbild der Hypostase des Vaters bezeichnet wird, dann ist die Sophia als die *Ousia* im Logos das Abbild dieses Ebenbildes, seine objektive Selbstoffenbarung. Sie ist die Weisheit und die Wahrheit des ganzen göttlichen Seins, d.h. *aller Dinge überhaupt*, da es eine außer-göttliche oder antigöttliche Seinsquelle nicht gibt. Das ganze mannigfaltige Sein, das ein Wort oder eine Idee, seinen qualitativen Charakter hat, geht dadurch schon als absoluter göttlicher Gehalt in die göttliche Sophia ein. Es umfasst alles; nichts wird aus ihm ausgeschlossen. Es enthält alles und jegliches, die Fülle – die mannigfaltige Weisheit Gottes – ἡ πολιποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ (Eph 3, 10).

Dabei ist es gleichermaßen wichtig, den Logos sowohl in seinem hypostatischen Sein mit seiner Weisheit zu identifizieren, wie auch beide voneinander zu unterscheiden. Die Sophia existiert nicht außerhalb der Verbindung mit der Hypostase des Logos, von ihm nicht hypostasiert, ebenso existiert auch die Hypostase des Logos nicht außerhalb der Verbindung zur Sophia. Und dennoch wird diese unverbrüchliche Verbindung notwendigerweise auch von einer Unterscheidung der Hypostase des Logos und der Sophia begleitet.²⁷ Die Weisheit Gottes ist nicht nur das „aus Gottes Mund“ und „aus dem Mund“ des Logos hervorgehende Wort, sondern auch das Wort als eigenständiger Inhalt. In Gottes Wort können das Wort und das Sein nicht getrennt oder [24] gegenübergestellt werden, und das Wort enthält Wörter über das wahre [das seiende], all-eine Wort aller Dinge, in allen Dingen und über alle Dinge: „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm 11,36). Das bezieht sich nicht nur auf die Schöpfung, sondern auch auf das ewige Sein in der göttlichen Sophia.

Wenn es aber so ist, wenn die Sophia ein objektives Prinzip ist, das in Korrelation zum hypostatischen Logos steht, obwohl es von ihm hypostasiert wird, dann müssen wir auch hier eine Wechselbeziehung der *Liebe* des hypostatischen Wortes in Bezug auf sein Wort der Wörter oder der Sophia feststellen. Das ist seitens der göttlichen Hypostase des Logos eine Liebe zu seiner Selbstoffenbarung wie zu seiner Gottheit. ΟΗ=ΟΗΑ?/Sie ist zugleich auch die Offenbarung des Vaters im Sohn. Ihr entspricht auch die zwar nicht-hypostatische, aber dadurch ihre Wirklichkeit nicht verlierende Liebe Gottes zu Gott, der Sophia zum Logos. Die innere Verbindung der Wörter im All-Organismus *des Ganzen* (aller Dinge) ist ebenfalls der Odem der Liebe und nicht nur eine „logische“ Verbindung. Die letztere ist ontologisch in der Sophia gerade die Liebe. Also lieben im Logos-in der Sophia alle einander: gegenseitig lieben sich der Logos und die Sophia, wenn auch auf unterschiedliche Weise, und die innere Liebe ist die Verbindung des Ganzen in der Sophia. Hier leuchten unterschiedliche Bilder der Liebe auf, die einer hypostatischen und einer nicht-hypostatischen, einer vernünftig-logischen. Die „Logik“ in Gott ist keine kalte, erzwungene, unerlässliche Verbundenheit der Dinge untereinander – ein Bild, das sie in der gefallenen Welt hat – sondern es ist eine *vernünftige Liebe* als ein besonderer Aspekt der Liebe.

Man kann also gewissermaßen sagen, dass der Logos die Hypostase der Weisheit ist, und die Weisheit ist die Selbstdefinition der Hypostase des Logos oder, kurzum: *der Logos ist die autohypostatische Weisheit* schlechthin.

Diese Definition ist bei den Gegnern der Sophiologie überaus beliebt. Um richtig verstanden zu werden, muss sie allerdings unbedingt eingeschränkt werden. Gerade dieser Ausdruck darf nur im positiven, nicht

²⁷ Daher versündigt sich die verbreitete Meinung, die sich auf ein unzureichendes Verständnis von 1 Kor 1,24 gründet und den hypostasierten Logos und die Sophia einfach miteinander identifiziert, vor allem gegen das trinitarische Dogma, das die Hypostase und die *Ousia* in Gott, und daher auch im Logos (bzw. im selbstsprechenden oder im hypostatischen Wort und seinem Inhalt) voneinander *unterscheidet*.

im negativ-eingeschränkten Sinne gebraucht werden. Wenn wir sagen, dass der Logos vorwiegend die hypostasierte Weisheit ist, so heißt das nicht, dass die anderen Hypostasen in der Hl. Dreifaltigkeit nichts mit der Weisheit zu tun hätten. Vielmehr ist die Weisheit allen drei Hypostasen eigen, einer jeden auf eigene Art, wie ihnen allen auch die göttliche *Ousia* gemeinsam ist. Doch die Eigenschaft der zweiten Hypostase besteht in ihrer unmittelbaren Hinwendung zum Logos, und in diesem Sinne, in ihrer Identifizierung mit ihm. Der Logos ist der ideelle Inhalt/Gehalt der Sophia, der sie logisch – d.h. ideell – durch sich definiert.

Doch muss die Sophia, die Weisheit Gottes, auch im Hinblick auf den Hl. Geist definiert werden. Zu diesem Zweck muss man zuvor möglichst genau den hypostatischen Ort des Hl. Geistes in der Hl. Dreifaltigkeit erkennen. Die dritte Hypostase ist in der Hl. Dreifaltigkeit jene, welche die erste und die zweite, den Vater und den Sohn, miteinander verbindet. Sie geht vom Vater aus auf den Sohn oder „durch“ (διὰ) den Sohn, nach einem östlichen Theologoumenon, oder durch den Vater „und“ den Sohn, nach einem westlichen Theologoumenon.²⁸ Der Hl. Geist „geht aus“ vom Vater zum Sohn als hypostatische väterliche Liebe und „ruht“ auf dem Sohn, indem er seine Existenz [действительность] und seine Inbesitznahme durch ihn für den Vater verwirklicht. Seinerseits geht der Hl. Geist „durch“ den Sohn hindurch (ἐν μέσῳ), gleichsam als hypostatische Gegenliebe des Sohnes in den geheimnisvollen Kreislauf zum Vater zurückkehrend. Dadurch verwirklicht sich der Hl. Geist für sich selbst als Hypostase der Liebe. [25] Er ist selbst Liebe in der Liebe – der Hl. Geist im dreieinigen Gott, der Geist ist.

Der Hl. Geist offenbart den Vater *zusammen* mit dem Sohn in der göttlichen Sophia. Der Sohn und der Hl. Geist, ihre ungeteilte und unvermischte Dyade, verwirklichen die Selbstoffenbarung des Vaters in seiner Natur. Der Sohn ist untrennbar vom Hl. Geist, der stets auf ihm ruht, wie auch der Hl. Geist sich mit dem Logos vereint, ohne sich mit ihm zu vermischen. Die *Ousia* wie die Sophia, die Selbstoffenbarung des Vaters in der Hl. Dreifaltigkeit, ist notwendigerweise und wesentlich eine zwei-einige, vereinte Offenbarung des Logos und des Hl. Geistes. Und wenn wir gerade vereinbart haben, mit gewissen Einschränkungen die Formel zuzulassen, dass der Logos gewissermaßen die Sophia sei, so galt das nur in einem besonderen, eingeschränkten Sinne. Der Logos, auf dem der Hl. Geist ruht, lediglich in dyadischer Vereinigung mit ihm, d.h. nicht abgesondert aus der sakralen Einheit der Hl. Dreifaltigkeit – eine solche Lästerung sei uns fern – ist die Sophia. Daher ist der Hl. Geist der Weisheit nicht nur nicht fremd, sondern er hat sie ungeteilt mit dem Sohn und enthüllt sie. Daher kann man in einem bestimmten Sinne auch sagen, dass auch der Hl. Geist die Weisheit sei, wie es einige Väter tun (wie die Hl. Theophilus von Antiochien²⁹ und Irenäus von Lyon³⁰).

Wenn die göttliche Sophia eine zweiseitige Offenbarung des Sohnes und des Hl. Geistes ist, dann muss bestimmt werden, welcher Art ihre gegenseitigen Beziehungen sind. Offensichtlich wiederholen sie beide einander nicht und vermischen sich auch nicht miteinander. Und doch identifizieren sie sich beide in der *einen* Selbstoffenbarung der Hl. Dreifaltigkeit, in Einheit mit der Hl. Sophia. Etwas ähnliches wird im trinitarischen Dogma gesagt: dass nämlich alle drei Hypostasen, das väterliche Prinzip und der Sohn und der Hl. Geist, die *ein* Wesen haben, sich in ihm in einem Leben vereinen, sich dabei jedoch je nach Person unterscheiden [раздельно-лично]. Auch die beiden dyadischen Hypostasen sind in ihrer Beziehung zur einen göttlichen Sophia voneinander zu *unterscheiden*.

Die Hypostase des Logos definiert durch sich ganz allein den Inhalt der Sophia als ein ideales „All“, ein All-Organismus von Ideen, eine ideale All-Einheit. Es gibt nichts, und es kann nichts geben, das hier hinzugefügt oder weggenommen werden könnte, nicht einmal seitens der dritten Hypostase. Hier müssen wir uns von dem unmittelbaren Zeugnis des inkarnierten Logos über sich und den Hl. Geist leiten

²⁸ Siehe die ausführliche Abhandlung über das Hervorgehen des Hl. Geistes in meinem Buch „Der Paraklet“ (Über die Gottmenschheit, T. 2, Kap. 2, S. 93-186, russische Ausgabe).

²⁹ Ad Autolicum 2,10.

³⁰ Adversus haereses 4,12.

lassen. Wenn der Hl. Geist im Alten Testament „Geist der *Weisheit*“ genannt wird, so heißt er im Neuen Testament „Geist der *Wahrheit*“, d.h. nicht die Weisheit und die Wahrheit als solche, aber immerhin ausdrücklich ihr Geist. „Der Geist der Wahrheit... wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden....“ (Joh 16,13). „Derselbe wird mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum habe ich gesagt: Er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen“ (14-15). Von dieser Art ist die *Transparenz* des Hl. Geistes für den Sohn. Aufgrund der dyadischen Vereinigung mit dem Hl. Geist verspricht Christus, vom Vater einen „anderen Tröster“ zu schicken, in dessen Person er gleichsam selbst kommt: „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch“ (Joh 14,18). Wenn daher die Selbstoffenbarung Gottes in der Weisheit inhaltlich als Wort des Wortes, als Gottes Wort selbst definiert wird, dann kann sich die Beteiligung des Hl. Geistes an dieser zwei-einigen Selbstoffenbarung nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die besondere Seinsweise dieses Inhalts an sich und für die göttlichen Hypostasen beziehen. [26] Der Hl. Geist ist die hypostatische Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater. Die Offenbarung des Sohnes ist das göttliche Gedanken-Wort, der Logos Gottes über sich selbst, „das Ebenbild und der Abglanz des Vaters“³¹ als der sich denkende Gedanke und das sich sprechende Wort.

Die Offenbarung des Hl. Geistes vollzieht sich wie das wahre Leben des hypostasierten Wortes, seine lebendige Wirklichkeit für den Vater, und dadurch auch für den Hl. Geist selbst. Sie ist die hypostatische Gegenseitigkeit des Vaters und des Sohnes, eine gegenseitig-frohlockende Liebe, ein Frohlocken, das durch ihre gegenseitig-aufopfernde Selbstentsagung in der Geburt und im Geborenssein gerechtfertigt und begründet ist. Und der Hl. Geist selbst ist diese vollkommene Freude, dieses Frohlocken der Liebe des Vaters und des Sohnes. Die Natur der Liebe besteht darin, all das Ihre hinzugeben, ohne etwas für sich zurückzuhalten und für sich nur durch diese Selbstentsagung im Geliebten alles zu erhalten. Als hypostatische Liebe ist der Hl. Geist für die Begegnung des Vaters und des Sohnes völlig transparent. Er selbst ist diese Transparenz, denn er ist Liebe. Und als diese ist der Hl. Geist das lebensschaffende Prinzip der geistigen Wirklichkeit in der Hl. Dreifaltigkeit, die Wirklichkeit und das Leben des Wortes der Wahrheit. Doch die Wirklichkeit der Wahrheit ist die Schönheit, das „sehr gut“ (добро зело, Gen 1,10. 12): Das Wort kleidet sich in Schönheit von dem auf ihm ruhenden Geist. Der Hl. Geist, der auf dem Sohn ruht, lässt ihn dem Vater in Schönheit erstrahlen, denn er selbst ist die „Schönheit des Herrn“ (LXX/slaw. Bibel: Ps 26,4: созерцать/ красоту Господю).³²

In der Selbstoffenbarung Gottes, der Ousia-Sophia, ist der „Geist der Weisheit“, der Hl. Geist ein Realitätsprinzip. Er macht die Welt der idealen Ideen lebendig und zu einem realen Wesen, einem eigenständigen Wesen Gottes, *ens realissimum*, zu einer Welt des göttlichen Seins. Das ist das göttliche Fiat („es werde“) in Gott selbst hinsichtlich seines einen Seins, dessen Inhalt im Wort ideell ausgedrückt und definiert wird. Aber das Sein in Gott ist kein dingliches Sein, kann es nicht sein, keine tote Gegenständlichkeit, die wir (übrigens auch nur kraft unserer beschränkten Wahrnehmung) in unserer Welt sehen. Nein, die Welt der göttlichen Ideen ist, wie auch die Welt der göttlichen Realien, ein lebendiges Wesen, das Leben selbst. Und der Odem dieses Lebens ist der Hl. Geist, „der Odem aus dem Mund Gottes“ (in der Väterliteratur wird die Hypostase des Geistes gewöhnlich mit dem Atem beim Aussprechen eines Wortes verglichen). Und dieses *Sein* der Wahrheit, die ihr angemessene Transparenz ist eine Schönheit, welche die Selbstoffenbarung Gottes ist, sein „Gewand“. Doch gerade sie ist jene Herrlichkeit Gottes, welche die Himmel verkünden (Ps LXX 18/19,2).³³ Und von dieser Herrlichkeit als einem Bild der

³¹ Vgl. Hebr 1,3: „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Lebens“.

³² Wörtlich: „die Schönheit des Herrn zu betrachten“; siehe dagegen die deutsche Bibelübersetzung Ps 27,4: „die schönen Gottesdienste des Herrn ... zu betrachten“, bzw. „die Freundlichkeit des Herrn“, Anm. d. Übers.

³³ Ps 18,2 (übersetzt nach der russ. Bibel): „Die Himmel predigen die Herrlichkeit Gottes, und die Himmelsfeste verkündet vom Werk seiner Hände“, Anm. d. Übers.

Selbstoffenbarung Gottes oder der Gotteserscheinung hat uns auch Gottes Wort verkündet (siehe weiter oben). Die Selbstoffenbarung der Weisheit ist identisch mit der Selbstoffenbarung der Herrlichkeit. Die Weisheit ist die Herrlichkeit Gottes, und beide Ausdrücke könnte man gleichermaßen auf die Selbstoffenbarung Gottes in seiner Gottheit oder *Ousia* anwenden, die sich auf dasselbe göttliche Wesen beziehen. Wir ziehen es jedoch vor, sie Sophia – die Weisheit Gottes zu nennen; wir verwenden also ihre Definition im Hinblick auf die zweite Hypostase, den Logos, da sie von ihm *inhaltlich* bestimmt wird; dagegen wird sie in der Herrlichkeit nach *dem Sein* definiert. Was die Selbstoffenbarung Gottes betrifft, so müssen wir stets daran denken, dass sie durch die *Dyade* der offenbarenden Hypostasen – des Wortes und des Hl. Geistes – geschieht. Daher müssen wir bei ihrer Definition, wenn wir über die Weisheit sprechen, die Herrlichkeit mit einbeziehen: Die Weisheit existiert als verherrlichte Weisheit, und die Herrlichkeit hat die Weisheit als ihren Inhalt.

Wir sind also zum Verständnis der Selbstoffenbarung der Gottheit (der *Ousia*) als einem zweieinigen Bild der Weisheit- und Herrlichkeit gelangt, dem die *Dyade* des Wortes und [27] des Geistes entspricht. Führt das aber nicht zu einer Spaltung der einen ungeteilten Dreifaltigkeit: einerseits die Hypostase des Vaters, dem die göttliche Weisheit-Herrlichkeit gehört, und andererseits die beiden offenbarenden Hypostasen, der Sohn und der Hl. Geist, die sie durch sich zum Vorschein bringen [являются]? Wiederholt sich hier nicht, wenn auch in veränderter Form, jene Verirrung, die wir bereits verworfen haben: nämlich dass die Weisheit in der Hl. Dreifaltigkeit angeblich nur einer Hypostase gehört oder mit dieser (meist mit der zweiten) identifiziert wird, *nicht* aber den anderen Hypostasen? Kurzum, ist die Weisheit nicht der Grund für eine Trennung innerhalb der Hl. Dreifaltigkeit?

Doch es gibt in ihr nur *ein* ungeteiltes Wesen (*eine Ousia*), und die Hl. Dreifaltigkeit hat sie in einem dreieinigen Akt in der Einheit ihres Lebens. Auch teilt die *Ousia-Sophia* die Hl. Dreifaltigkeit nicht, sondern öffnet sie von innen. Das gemeinsame Prinzip dieser Selbstoffenbarung ist die ursprüngliche Unterscheidung, der zufolge es eine anfängliche, sich offenbarende Hypostase, ein Subjekt der Offenbarung gibt: den Vater, der den Sohn zeugt und den Hl. Geist hervorbringt, und es gibt die offenbarenden Hypostasen, die hervorgebracht werden: der vom Vater gezeugte Sohn und der aus dem Vater hervorgehende Hl. Geist. Der Inhalt dieser Offenbarung ist die göttliche Weisheit-Herrlichkeit [София-Слава] als in Erscheinung getretenes Ebenbild der göttlichen *Ousia*. Die Zweieinigkeit der beiden offenbarenden Hypostasen – der *Dyade* des Sohnes und des Hl. Geistes – offenbart die göttliche Sophia. Gewissermaßen kann man über sie sagen, dass die Sophia ihre Selbstoffenbarung *ist*. Sie kann daher mit beiden göttlichen Hypostasen des Sohnes und des Hl. Geistes, die auch ihr zweieiniges Subjekt ist, in Beziehung gesetzt werden. Jedoch gilt dabei weiterhin der Grundsatz, dass die *Dyade* des Sohnes und des Hl. Geistes den Vater offenbart, und ihre Selbstoffenbarung ist die des Vaters in ihnen und durch sie. Folglich gehört die Sophia dem Vater, er ist ihr ursprüngliches und endgültiges Subjekt. Sie ist die Enthüllung seiner Transzendenz, seines Schweigens und seines Geheimnisses, sie ist der durch den Sohn und den Hl. Geist in Erscheinung getretene Vater.

So gelangen wir schließlich zur Einsicht, dass die göttliche Sophia als Selbstoffenbarung der Gottheit allen drei Personen der Hl. Dreifaltigkeit gehört, sowohl in ihrer Dreieinigkeit als auch in ihrem einzelnen persönlichen Sein, und dennoch gehört sie jeder Person auf eine eigene Weise. Sie ist ihre Selbstoffenbarung oder ihr Prädikat. Doch muss die Art und Weise dieser Prädikativität unterschieden werden. Die Sophia hat gerade zur zweiten und zur dritten Person der Hl. Dreifaltigkeit eine unmittelbare Beziehung [непосредственное отношение], da in ihr die hypostatische Seinsweise einer jeden Person zum Ausdruck kommt. Dagegen ist die Beziehung der Sophia zum Vater durch sein Verhältnis zu den anderen Hypostasen, die ihn in der Sophia offenbaren, mittelbar [опосредствовано].

Diese Überlegungen abschließend, können wir sagen, dass die ganze Hl. Dreifaltigkeit in ihrer Dreieinigkeit „die Sophia ist“, ebenso wie alle drei Hypostasen einzeln. Man muss richtig verstehen, was hier das Wort „ist“ bedeutet. Diese Kopula vereint das dreihypostatische Subjekt mit dem Prädikat. Das Subjekt

hat ein Sein in der Natur, in der es sich offenbart. Doch dieses Prädikat als Inhalt seines natürlichen Lebens enthält die Hypostase selbst nicht, sondern offenbart sie bloß. Und die Sophia ist in diesem Sinne – noch einmal – nicht die Hypostase, sondern lediglich eine *Hypostasiertheit*, ein Attribut des hypostatischen Seins. Daraus ergibt sich die überaus wichtige Besonderheit von Aussagen wie dieser (die unumkehrbar ist): Der Vater, der Sohn, der Hl. Geist, die Hl. Dreifaltigkeit „ist“ die Ousia oder die Sophia. Man darf aufgrund der angeführten Aussagen nicht auch den Umkehrschluss ziehen, bei dem die Ousia-Sophia die Stelle des Subjekts einnimmt und die hypostatischen Definitionen anstelle des Prädikats träten, wie: „Die Ousia-Sophia ist [28] der Vater, der Sohn usw.“. Eine solche Aussage wäre eindeutig falsch, denn sie enthielte im Verständnis der Hl. Dreifaltigkeit die Häresie des Impersonalismus. In ihr würde ein Prinzip, dass an sich nicht hypostatisch ist, obwohl es einer Hypostase gehört, den Hypostasen gleichgesetzt, was ein ontologisches Absurdum oder eine Häresie darstellt, die verschiedenen impersonalistischen Vorstellungen von der Hl. Dreifaltigkeit eigen ist (vom seligen Augustinus über Jakob Böhme, Meister Eckhard bis zu Schelling und Hegel).

Wir haben also eine Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Sophia und der göttlichen Ousia festgestellt, und dabei auch ihre Beziehung zu allen trinitarischen Hypostasen erläutert. Jede von ihnen hat die Sophia auf eine eigene Weise und *ist* in diesem Sinne die Sophia. Der Vater als *deus absconditus* hat sie als seine Offenbarung in der Dyade der offenbarenden Hypostasen. Der Sohn hat sie als seine eigene Offenbarung, die durch den Hl. Geist Kraft gewinnt und vollbracht wird. Die Hl. Dreifaltigkeit hat als dreieiniges Subjekt, das in drei einzelnen Hypostasen existiert, in der Dreieinigkeit *eine* Ousia,³⁴ die in ihrer Offenbarung die göttliche Sophia ist.

³⁴ Erwähnenswert ist die dürftige Aufmerksamkeit, die der Ousia in der Hl. Dreifaltigkeit bisher gewidmet wurde. Damit hängt auch die Abwesenheit der Sophiologie zusammen, in der diese Lehre notwendigerweise zum Ausdruck gekommen wäre. Man kann sagen, dass der Begriff der Ousia in der Schultheologie in dem erstarrten Zustand blieb, in dem sie ihn aus der Aristotelischen Philosophie übernommen hatte. Er bezeichnete eher den *Ort* der künftigen Probleme, war eher ein theologisches Symbol als eine theologische Lehre. So konnte es nicht ewig bleiben, und so kommt in unseren Tagen die Sophiologie herbei, um diesen Ort zu besetzen und dieses Symbol zu entschlüsseln.

Die göttliche Sophia und die geschöpfliche Sophia

Der dreifaltige Gott offenbart sich. Seine Natur, die Ousia, bildet in ihm die Weisheit und die Herrlichkeit, die wir in dem einen Begriff – Sophia – zusammenfassen. Nicht nur besitzt Gott in ihr das Prinzip seiner Selbstoffenbarung, sondern die Sophia *ist* auch sein ewiges göttliches Leben, die Gesamtheit und die Einheit all seiner „Attribute“. Dabei muss man vor allem das herkömmliche scholastische Missverständnis aus dem Weg räumen, dass die Weisheit angeblich nur eine „Eigenschaft“ oder Qualität Gottes sei, die ihm per Definition gehöre, als ob sie kein eigenes Sein hätte. Wenn es tatsächlich so wäre, da die Sophia die Ousia ist, insofern sie offenbart ist, dann müsste man denselben Schluss auch hinsichtlich der Ousia ziehen. Auch sie verlöre ihren Platz im wesenhaften Sein des göttlichen Geistes und wäre ebenfalls nichts als eine „Eigenschaft“. Mit einer solchen Deutung wäre das Dogma der Hl. Dreifaltigkeit wesentlich geschwächt, denn sie implizierte, dass Gott ein Geist ohne eigene Natur ist und dass die göttlichen Hypostasen in Wirklichkeit keine Ousia haben. Ihr Sein wäre dann nichts als eine hypostatische Selbstaussage in der Leere der Naturlosigkeit (wie es der Ich-Philosophie des älteren Fichte entspricht).³⁵

Im Gegensatz zu einer derartigen scholastischen Abstraktion, die zur trinitarischen Häresie führt, müssen wir auf ontologischen Realität der Ousia-Sophia bestehen. Es geht hier nicht um eine einfache Bestimmung des persönlichen Gottes, sondern die Ousia-Sophia existiert für Gott und in Gott als Gottheit. Es gibt hier keine „vierte Hypostase“. Wir verwandeln die Dreifaltigkeit nicht dadurch in eine Vierfältigkeit, dass wir in der Ousia-Sophia die Gottheit in Gott, ein *anderes* Prinzip als seine Hypostasen, anerkennen. Es ist ganz natürlich, wenn der diskursive Verstand von der Notwendigkeit, in ein und demselben göttlichen Geist ein hypostatisches und ein wesenhaft-sophianisches Sein zu unterscheiden, überfordert ist. Doch das trinitarische Dogma, das außer der Lehre von den Hypostasen der Hl. Dreifaltigkeit auch die von der Wesensgleichheit ihrer Natur enthält, gebietet geradezu eine solche Unterscheidung. Dasselbe verlangt von uns eine vernünftige Ontologie, die es nicht zulässt, das Wesen (die Natur) in eine gespenstische logische Abstraktion zu verwandeln.

Wir haben es hier mit einer Antinomie zu tun – einem Gespann aus zwei miteinander nicht vereinbaren Thesen: 1. Gott hat eine Ousia oder Sophia; gewissermaßen *ist* er die Ousia oder Sophia (das ist die These seiner Identität), und 2. die Sophia oder Ousia existiert nur in Gott; sie gehört ihm als sein Seinsgrund (das ist die Antithese, die der Unterscheidung). Das eine wie das andere trifft zu: Die Ousia oder Sophia ist ein nicht-hypostatisches Wesen, und doch existiert es nur in der Verbindung mit dem dreifaltigen Gott [с триипостасною личностью Божией]. Diese Antinomie kann durch einen Vergleich erläutert werden, zum Beispiel anhand der Wechselbeziehung zwischen Körper und Geist im Menschen. Der menschliche Geist existiert nicht ohne Körper, wie auch der vom Geist getrennte Körper [30] nicht existiert. Der Körper als solcher besteht nicht nur aus der Gesamtheit der Knochen und Muskeln, die zur kosmischen Materie gehören; er ist mehr als Materie. Der Körper muss aufgrund seiner Gestalt und seines Lebens als eine Offenbarung des Geistes verstanden werden. Als ideelle Form bringt er die menschliche Individualität zum Ausdruck, ist ihre sichtbare Gestalt – eine Ikone des in ihm lebenden Geistes. Als lebendiger Organismus verwirklicht er in sich das Leben dieses Geistes, ist seine Offenbarung, sein Werk und seine „Herrlichkeit“ (Phil. 3,21). Der vom Geist getrennte Körper hört auf, als solcher zu existieren; er wird zum Leichnam, zu einfacher Materie, „denn du bist Erde und sollst zu Erde werden“ (1 Mos 3,19). Ebenso hört auch der Geist ohne Körper auf, ein Mensch im vollen Sinne des Wortes ein Mensch zu sein. Im Menschen als einem inkarnierten Geist haben wir ein anschauliches Bild der Antinomie des hypostatischen und des nicht-hypostatischen Seins in ihrer Verquickung. Inwieweit

³⁵ Das Gegenteil von einem solchen „naturlosen“ Verständnis des Geistes ist die Negierung der Personalität in ihm, wobei der Geist lediglich Inhaber einer Natur ohne persönliche Selbsterkenntnis bleibt. Von dieser Art ist die Philosophie des „Unbewussten“, die von Schopenhauer, Hartman und Drews vertreten wird.

können wir diese Analogie auf das Verhältnis zwischen dem dreihypostatischen Gott und seine Weisheit anwenden?

Gewöhnlich wird der Geist überhaupt, insbesondere aber der göttliche Geist, nach dem negativen Merkmal der Körperlosigkeit definiert: er hat keinen Körper. Dabei wird dieser als ein Prinzip verstanden, das dem Geist entgegengesetzt ist. Um besser verständlich zu machen, was der göttliche Geist ist, wird oft auf die Vorstellung von den Engeln als körperlosen Geistern zurückgegriffen. Die Körperlosigkeit der Engel bezeichnet jedoch nur ihren besonderen Ort in der Schöpfung sowie ihren Dienst für die Menschen³⁶; man darf sie keineswegs als Definition der Natur des Geistes als solchen verstehen. Die Engelwelt der körperlosen Geister muss immer in Zusammenhang mit der Welt der *menschlichen* Geister gesehen werden, die an einen Körper gebunden sind und sich durch ihn in der eigenen Natur offenbaren.

Die Engel dienen der *menschlichen* Welt. Daher werden sie im Gegensatz zu den Menschen als körperlose Wesen bezeichnet. Das Prädikat der Körperlosigkeit verweist auf einen bestimmten Platz in der Hierarchie ihres Seins und bringt zugleich eine gewisse Beschränktheit zum Ausdruck. Auf das höchste Sein, den göttlichen Geist, ist jedoch keine Beschränkung anwendbar: er hat in seiner Weisheit und Herrlichkeit, die mit seinem Wesen identisch sind, ein ausreichendes Mittel, um sich zu offenbaren. Dagegen kann man die Offenbarung, die in Gottes Wort in den gewaltigen Bildern der Weisheit und der Herrlichkeit beschrieben wird, eher mit dem Prinzip der Offenbarung des Menschen durch seinen Körper vergleichen, diesen also als das wahre Urbild der menschlichen Offenbarung interpretieren. Bekanntlich wird in Gottes Wort wiederholt vom „Leib“ Gottes gesprochen, zumindest aber von seinen einzelnen Körperteilen oder Organen: dem Haupt, den Ohren, Augen, Händen, Beinen. Gewöhnlich ist man bemüht, diese Ausdrücke als Allegorie oder Anthropomorphismus zu verstehen. Doch wäre es nicht besser, diese Vorstellungen ontologisch aufzufassen, nämlich als Werkzeuge der Offenbarung des Geistes, die ihr geistiges Urbild in der Fülle des göttlichen Lebens haben? In anderen Worten: Die Leibesgestalt im Menschen entspricht gewissermaßen der Gestalt der Herrlichkeit Gottes als Ausdruck der Fülle des göttlichen Lebens. Natürlich kann diese Analogie nur dann gesehen werden, wenn der Leib kein „materieller Stoff“ ist (dieser ist eher eine Negation des Leibes), sondern ein dem Geist gehorsamer und für diesen durchsichtiger „geistiger Leib“ (1 Kor 15, 44). Der Ausdruck „geistiger Leib“ ist nicht nur kein Widerspruch und kein Paradox, sondern entspricht der ursprünglichen Realität des Leibes aufgrund seines göttlichen Urbildes in der Weisheit und der Herrlichkeit Gottes.

Tatsächlich kann man diese Analogie noch weiterführen, denn es ist möglich, im Leib dessen „vernunftbegabte Seele“ (ψυχὴ νοερά) und sein eigentliches Gefühlsorgan, mit anderen Worten, seine Form und seine Materie zu erkennen – Prinzipien, die jeweils den Logos und den Geist, das Denken [31] und die Schönheit repräsentieren. Der Leib hat nämlich eine zweifache Bestimmung, die dem dyadischen Charakter der göttlichen Selbstoffenbarung durch die Weisheit und die Herrlichkeit in der zweiten und dritten Hypostase entspricht.³⁷

Die Sophia-Doxa hat in Gott eine ähnliche ontologische Realität, wie sie der vernunftbegabte und beseelte Leib in dem ihm innewohnenden Geist hat. Man kann sie daher mit dem absoluten, himmlischen und geistigen Leib vergleichen, der dem göttlichen Geist in der Fülle seiner Offenbarung gehört. Über diese Fülle (πλήρωμα) heißt es in Hinblick auf den inkarnierten Logos: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 2,9). Man kann Gottes innere Offenbarung wie die Fülle seiner Weisheit und Herrlichkeit auch als göttliche „Welt“ im persönlichen Leben der Gottheit selbst definieren.

³⁶ Siehe Лествица Иаковля (об Ангелах) [Die Jakobsleiter(Über die Engel)]. Paris, 1929.

³⁷ Hier weicht in der französischen Übersetzung Andronikoff, der nur die zweite Hypostase nennt, deutlich von der russischen Vorlage ab; im Russischen heißt es wörtlich: „...der Selbstoffenbarung Gottes durch die zweite und die dritte Hypostase, in der Sophia-Doxa, entspricht“; Anm. d. Übers.

Dieses Leben ist offenbar keine Leere im Sinne eines Fehlens aller Definitionen, sondern eine Fülle, die jede Definition übersteigt.

Die Einfachheit von Gottes geistigem Wesen ist kein Zeichen eines Mangels an Mannigfaltigkeit, wie auch die Einheit Gottes seine Vielfalt nicht ausschließt. Vielmehr ist gerade die Einfachheit eine Fülle, in der alle Eigenschaften zusammenkommen. Diese Einheit von allem mit allem und in allem ist die innere Kraft der göttlichen Liebe. „*Was ihren Inhalt betrifft, so ist die Sophia oder die Welt Gottes ein All-Organismus der Ideen von allem und in allem. Und die Lebenskraft dieses Organismus kommt vom Heiligen Geist. Das gerade ist die Gottheit für Gott.*“³⁸

Doch können wir, die wir kreatürlich sind, in das innere Leben der Gottheit hineinblicken und es beurteilen? Wäre ein solcher Einblick unsererseits nicht eine irrsinnige Unverschämtheit und eine ohnmächtige Anmaßung? Wäre hier nicht die *Verbote* der „negativen“ Theologie, der *docta ignorantia*, deren Weisheit allein in dem Wissen besteht, dass wir *nichts* wissen, das dem Wesen der Sache einzig Angemessene? Solche Zweifel werden von verschiedenen Seiten in Bezug auf die Sophiologie geltend gemacht. Sind sie gerechtfertigt?

Ja, natürlich ist Gott in seiner Absolutheit für das menschliche Wissen unzugänglich. In seiner Überweltlichkeit ist Gott für den Menschen dermaßen transzendent, dass schon das reine *Nicht* der apophatischen Theologie, das Negieren jeglichen Wissens über Gott, schon zu viel enthielte, da es *nicht* von einem gewissen *Ja* ausgeht und eine Verneinung auch schon eine Art des Behauptens ist. Daher wäre hier das Fehlen jeglichen Denkens oder jeglicher Gotteslehre, ein Agnostizismus, der einem praktischen Atheismus gleichkäme, das einzig Adäquate. Doch hat uns der barmherzige Gott nicht der Finsternis eines solchen Agnostizismus überlassen, er hat uns eine Offenbarung über sich gegeben. Er selbst offenbart sich uns in seinem persönlichen, dreifaltigen Sein als auch in der Einfachheit seiner Gottheit. Es ist nur kraft dieser Offenbarung, dass wir es wagen, positive Annäherungsversuche in Bezug auf Gott zu machen; wir dürfen es nicht nur, sondern wir sind dazu verpflichtet.

Der absolute, in sich selbst existierende, in seiner Absolutheit eingeschlossene und sich in seiner Majestät genügende Gott tritt aus diesem „Zustand“ heraus und setzt neben sich ein nicht-absolutes, kreatürliches Sein, mit dem er eine Beziehung eingeht. Und ausschließlich in Bezug auf dieses Sein kann er Gott genannt werden.³⁹ Die Ewigkeit legt die Grundlage für die Zeit; das, was außerhalb des Raumes ist, legt die Grundlagen für die räumlichen Wesen; der Unveränderliche erschafft das Werden, während Gott „im Himmel“, [32] in seiner Ewigkeit und Absolutheit weilt. Diese Vereinigung der Absolutheit des Absoluten mit der Verhältnismäßigkeit Gottes zur Welt, des göttlichen Lebens an sich mit ihrer Erscheinung in der geschaffenen Welt ist überhaupt die äußerste antinomische Grenze für unser Denken und für unsere Erkenntnis, und zwar eine unüberwindliche Grenze. Hier gebietet das Feuerschwert der Antinomie unserem Denken Einhalt. Dieses vermag die Existenz der Antinomie lediglich zu konstatieren und muss beide Thesen als gleich notwendig akzeptieren, obwohl sie sich gegenseitig ausschließen.

Praktisch können wir diese Antinomie für uns so formulieren: *Das Absolute offenbart sich uns als Gott*, und wir lernen Gott in seinem dreifaltigen Sein und in seiner Gottheit ausschließlich aufgrund seiner Selbstoffenbarung kennen, d.h. in der Herrlichkeit und in der Weisheit seines Wesens.

Neben der ewigen göttlichen Welt gibt es die Welt des geschaffenen Seins, die von Gott „aus dem Nichts“ (ἐκ οὐκ ὄντων) erschaffen wurde. Was bedeutete dieser Ausdruck? Vor allem, dass es kein Prinzip der Schöpfung außerhalb Gottes gibt. Dadurch wird dem manichäischen Dualismus eine Absage erteilt, demzufolge es außer dem wahren Gott noch einen gewissen Gegengott gebe – angeblich der wahre Ursprung der erschaffenen Welt. Außerdem wird der heidnische Materialismus aus dem Weg geräumt, der eine Urmaterie annimmt, die in mythologischen Gestalten wie der Tiamat sozusagen mit

³⁸ Агнец Божий, С. 135, [Das Lamm Gottes, S. 135 (russ. Ausgabe)].

³⁹ „Gott ist ein relativer Begriff“ (hl. Basileus der Große). „Deus est vox relativa (Is. Newton).

Gott koexistiert.⁴⁰ Doch es kann für die Entstehung der Welt keine andere Quelle außer Gott geben. Das bedeutet, dass die Welt von Gott zum Sein bestimmt wurde, dass sie von ihm aus eigener Kraft aus ihm selbst geschaffen wurde. Folglich unterscheidet sich die Schöpfung von der Gottheit nicht nach dem Ursprung ihres Seins, sondern lediglich in Bezug auf die besondere Art und Weise, wie sie es erhalten hat. Wenn wir allerdings über die Schöpfung aus dem Nichts nachdenken, müssen wir uns fragen, ob dieses *Nichts* „vor“ der Schöpfung und außerhalb dieser überhaupt existierte. Man kann es sich unmöglich als Grenze vorstellen, die Gottes Sein umfinge, aber auch nicht als eine Leere, die Gott gewissermaßen umgäbe. „Nichts“ bedeutet „keine Sache“, aber nicht „etwas“, das außerhalb Gottes existierte. Denn um zu „sein“, muss das Nichts zunächst selbst auftauchen, es muss von Gott kommen, der laut Pseudo-Dionysios gewissermaßen auch der Schöpfer des *Nichts* ist.

Tatsächlich steht gerade das Nichtsein in einem Verhältnis zum Sein. Unter einen bestimmten Gesichtspunkt können beide Begriffe als Antipoden sozusagen dialektisch identisch sein, wie sie es im *Parmenides* von Platon sind. Das *Nichts* bringt hier lediglich den Charakter des kreatürlichen Seins in seiner Relativität, seiner Unvollkommenheit, in seinem *Werden* zum Ausdruck. Jede Form des geschaffenen Seins dieser Art taucht auf oder entsteht. Sein Erscheinen bedeutet, dass eine Leere erfüllt wird oder ein fehlendes Sein durch eine positivere, wenn auch unvollkommene Form ersetzt wird. Aufgrund dieses Prozesses erhält sogar das Nichtsein (das „Nichts“) ein Existenzrecht. Es gibt im Akt seines Auftauchens zwei Pole: die positive Quelle des Seins und die Leere des Nichtseins, die erfüllt wird und sich vereint mit der Fülle. Im Grunde *existiert* nur die Seinsfülle wirklich, die jene Leere erfüllt; dagegen ist das „Nichts“ nur der Antagonist dieser Fülle im Zustand der Insuffizienz des werdenden Seins. Auf einer solchen Einheit von positivem Sein und Leere, Sein und Nichtsein beruht auch die Kreatürlichkeit. Das Auftauchen oder Entstehen liegt dem geschaffenen Sein zugrunde, gerade das Fehlen der eigenen Seinskraft, während eine der Schöpfung von oben eingegebene Kraft vorhanden ist: die Kraft des göttlichen Seins, die außerhalb Gottes in Erscheinung tritt.

Wenn die Welt keine eigene Seinskraft hat, sondern sie von Gott erhält, dann fragt man sich, in welcher Beziehung diese göttliche Kraft, die das Sein der Welt zusammenhält, [33] zu Gottes eigenem Leben, seiner Natur bzw. seiner Weisheit steht.

Die wichtigste Frage, die der bereits genannten vorausgeht, ist jedoch, ob das Erhalten des Lebens der Welt oder das ihr Zugrundelegen von göttlichen Prinzipien für Gott etwas Neues ist, das ihm vor der Schöpfung unbekannt war und das in ihm außerhalb seiner Beziehung zur Schöpfung fehlt? Es genügt, diese Frage nur zu stellen, um sofort die offensichtliche Antwort zu erhalten. Denn es ist ganz klar: Die *Neuheit* des Schöpfungsprinzip für Gott zuzulassen, würde bedeuten, in ihm eine gewisse *Fülle* jenseits der Schöpfung anzuerkennen. Daher drängt sich der Schluss auf, dass die Erschaffung der Welt gewissermaßen auch für Gott eine Selbstoffenbarung ist. Mit der Schöpfung erscheint in ihm etwas Neues, das es zuvor nicht gab. Doch diese Annahme verwirft im Grunde die Absolutheit und die Selbstgenügsamkeit Gottes, die Fülle des göttlichen Lebens an sich. Eine solche Annahme führt zu einem theologischen Absurdum, einem Widerspruch, aus dem sich ergibt, dass der sich selbst genügende Gott die Welt erschafft, indem er sich gewissermaßen der Notwendigkeit der Selbstergänzung beugt und in sich selbst etwas Neues für sich findet.

Wir sind also gezwungen, den entgegengesetzten Standpunkt einzunehmen, dass Gott nämlich die Welt aus sich selbst erschaffen hat, aus der Fülle seiner eigenen göttlichen Ursprünge. Durch das Leben der kreatürlichen Welt wird für Gott nichts Neues ergänzend hineingetragen. Es eignet sich die Prinzipien des göttlichen Lebens nur auf eine eigene Weise an. Die kreatürliche Welt offenbart in ihrem Sein lediglich ein Ebenbild und ein Spiegelbild der göttlichen Welt. Dieser Grundgedanke kommt in der Lehre der Kirchenväter zum Ausdruck, der zufolge Gott bei der Erschaffung der Welt göttliche Urbilder

⁴⁰ Die Urgöttin Tiamat verkörpert in der babylonischen Mythologie das Meer, Anm. d. Übers.

(παραδείγματα) oder Vorherbestimmungen (προορισμοί) in sich trug, so dass die durch das göttliche Urbild geprägte Welt gleichsam seinen Widerschein in sich trägt. Eine solche Lehre finden wir insbesondere bei den Kirchenvätern, die in ihrer allgemeinen Weisheitslehre, insbesondere bei ihrer Deutung von Spr 8,22ff., noch unter dem Einfluss der arianischen Problematik standen und die Weisheit mit der Hypostase von Gottes Sohn gleichsetzten. Dessen ungeachtet, behaupten sie in ihrer Schöpfungslehre die Existenz göttlicher Urbilder der kreatürlichen Welt, wie es den Grundsätzen der Sophiologie entspricht. Auch der hl. Athanasius der Große vertrat diese Lehre.⁴¹ Von den Urbildern sprechen des weiteren Pseudo-Dionysius,⁴² Johannes von Damaskus,⁴³ Maximus der Bekenner,⁴⁴ [34] Gregor von Nyssa,⁴⁵ der selige Augustinus⁴⁶ und – vielleicht mit der größten Nachdrücklichkeit und Unmittelbarkeit – der hl. Gregor der Theologe.

Was stellen die ewigen Urbilder der Schöpfung eigentlich dar, die von den Kirchenvätern als der Schöpfung göttliches Fundament betrachtet werden? Obwohl die Väter sie nicht als göttlichen Sophia bezeichnen, geht es im Grunde gerade um diese göttliche Welt als Urbild der kreatürlichen Schöpfung. Somit wird die Lehre von der Sophia als dem Urbild der Schöpfung von der kirchlichen Tradition hinreichend gestützt. Wenn wir uns Spr 8,22-33 (und den entsprechenden Parallelen in den Pseudo-Epigrapha) im Lichte der dargelegten Ideen zuwenden, dann kann man sich leicht davon überzeugen, dass die Weisheit Gottes auch hier als Urbild der Schöpfung dargestellt wird, das vor der Erschaffung der Welt bei Gott ist. Sie ist die „Freude“ Gottes an der Schöpfung, Gottes „Künstlerin“. „Bei dir ist die Weisheit, die deine Taten kennt und dabei war, als du die Welt erschufst“ (Spr 9,9). Bei der Schaffung der Welt „sah Gott sie und offenbarte sie“ (Hiob 28,17). Die biblische Weisheitslehre umfasst zweifellos die Lehre vom göttlichen Urbild der Schöpfung in Gott, wie auch immer man sie des Weiteren in Bezug auf die göttlichen Hypostasen deuten mag: Gott hat die Welt *in Weisheit geschaffen* (vgl. Ps 104,24). Gewöhnlich werden diese Gedanken rationalistisch gedeutet in dem Sinne, dass Gott die Welt in seiner Eigenschaft *weise* erschaffen hat. Doch ist die Unzulänglichkeit dieser Interpretation ganz offensichtlich. Die Weisheit muss ontologisch, d.h. nicht als abstrakte Eigenschaft verstanden werden, sondern als wahre Kraft Gottes, als göttliches Wesen, die Gottheit selbst. Ein anderer Interpretationstyp (der Spr 8,22-31) assimiliert die Weisheit an den hypostatischen Logos als Weltschöpfer, durch den „alle Dinge ... gemacht sind, und ohne (den) nichts gemacht ist, was gemacht ist“ (Joh 1,3; vgl. Röm 11, 36). Im

⁴¹ Siehe *Der brennende Dornbusch* [Неопалимая Купина], Exkurs 3.

⁴² De divin. nom. C. 5 IX Migne PG vol. III, c. 824: Die Urbilder in Gott sind die wesentlichen und allesamt präexistenten Ursachen, welche die Theologie Vorherbestimmungen nennt“ [die Übersetzung der Zitate folgt der russischen Vorlage, Anm. d. Übersetzerin].

⁴³ „Verteidigungsrede gegen diejenigen, welche die hl. Ikonen ablehnen“: I, 10; III, 9. „Die zweite Art des Bildes ist der Gedanke in Gott darüber, was er erschaffen wird, d.h. sein ewiger Ratschluss, der sich stets gleich bleibt, denn die Gottheit ist unveränderlich, und ihr Ratschluss ist ohne Anfang... da die Bilder und Beispiele der Dinge, die von ihm geschaffen werden, sein Gedanke über jeden dieser Gegenstände ist... In seinem Ratschluss wird das umrissen und dargestellt, was er vorherbestimmt hat, nämlich sein Gedanke über jeden dieser Gegenstände [Wiederholung streichen?].

⁴⁴ PG 4, c. 442.

⁴⁵ „Ich frage: Wenn man Gott weder Passivität noch Unvollkommenheit zuschreiben darf, womit war dann Gottes Denken beschäftigt, bevor der Allerhöchste, der in der Leere der Äonen herrscht, das Universum erschuf und es mit Formen ausschmückte? Er betrachtete die ersehnte Lichterfülltheit seiner Güte, seines Verstandes und den ebenfalls vollkommenen Lichterglanz der dreifach strahlenden Gottheit [трисиянного божества], wie ihn die eine Gottheit kennt und derjenige, dem es Gott offenbart hat. Der weltengebärende Geist betrachtete in seinen großen Geistesvorstellungen auch die von ihm zusammengestellten Gestalten der Welt, die er zwar erst später geschaffen hat, die für Gott aber schon damals gegenwärtig war. Gott hat alles vor Augen: das, was sein wird, und das, was war und was jetzt ist. Für mich wird eine solche Unterscheidung durch die Zeiten gesetzt, dass die eine Sache bevorsteht, die andere aber zurückliegt; für Gott aber fließt alles in eines, und alles wird in der einen Gottheit zusammengehalten“ (Carmina mystica, Rede 4).

⁴⁶ PL 34-35, c. 1387.

Resultat dieser Deutung erhält man mehr als man beweisen will: dass nämlich allein der Logos in der Hl. Dreifaltigkeit der Weltschöpfer sei. Das aber widerspricht der unerschütterlichen Wahrheit, dass die Erschaffung der Welt eine Sache der ganzen Hl. Dreifaltigkeit war. Dem nicht genug: Die gewöhnliche patristische Formel lautet, dass der Vater der Weltschöpfer sei, der sie durch das Wort im Hl. Geist erschaffen hat, wobei die beiden Hypostasen manchmal eine fast instrumentale Bedeutung erhalten als Gottes Hände in der Schöpfung (hl. Basileus der Große u.a.).⁴⁷

[35] In der Offenbarung von der Schöpfung finden wir den Hinweis auf einen gewissen Anfang der Schöpfung: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1), „der Herr hatte mich am Anfang seiner Wege vor seinen Geschöpfen“ (Spr 8,22). Hierher gehört auch Joh 1,1: „Am Anfang war das Wort“. Gewöhnlich wird der Ausdruck „am Anfang“ als Umstandsbestimmung der Zeit verstanden; in ihm wird nur ein Hinweis auf die Reihenfolge der Ereignisse gesehen (was in Bezug auf Joh 1,1 besonders seltsam erscheint). In Zusammenhang mit dem Dargelegten, bedeutet „Anfang“ das Prinzip des göttlichen Lebens, Ousia-Sophia. So verstanden, erhalten alle diese Texte die Bedeutung eines Zeugnisses über den weiterbauenden [ο μιροζιждительном] Anfang in Gott: Gott erschuf die Welt durch seine Gottheit oder seine Sophia, welche nämlich die ewige Selbstoffenbarung in Gott ist. Daher offenbaren sich in ihr [der Gottheit, der Sophia] auch der Logos (Joh 1,1) und der Hl. Geist. Die Grundidee besteht hier darin, dass der hypostatische Gott die Welt aufgrund der Sophia – auf ihrem Fundament – schuf. Das ist der Sinn des Sechstageswerks (Gen 2, 3-31), und hier finden wir das nächste Grundschema der Schöpfung: Gott erschafft die Welt durch sein Wort (indem er sie schöpferisch ins Leben ruft: *es werde!*). Hier unterscheiden wir den hypostatischen Schöpfer – Gottvater („den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt“ – nach dem Glaubensbekenntnis von Nizäa), sein schöpferisches Wort und die Vollendung (das *Fiat*). Sowohl das Wort, das alle Wörter über die Schöpfung enthält, als auch der vollendende Geist sind Hypostasen in der Hl. Dreifaltigkeit. Jedoch erkennen wir im Text mühelos, dass gerade der Vater in der Eigenschaft des hypostatischen Gottes agiert. Der Sohn und der Hl. Geist beteiligen sich an der Schöpfung lediglich durch ihre Selbstdefinition in der Sophia, als Worte des Wortes und Vollendung des Geistes. Nicht das Wort selbst, der Logos, spricht das schöpferische Wort, sondern Gottvater,⁴⁸ der es mit dem Gebot „es werde“ bekräftigt. Obwohl die Welt vom dreifaltigen Gott unter Beteiligung einer jeden Hypostase entsprechend ihrem hypostatischen Charakter erschaffen wurde, wird die Art und Weise dieser Beteiligung für die einzelnen Personen der Hl. Dreifaltigkeit doch unterschiedlich definiert. Nur der Vater erschafft die Welt als göttliche Person, hypostatischer Gott; der Sohn und der Geist aber fügen sich in den Willen des Vaters als dessen Wort und dessen Wirken. Es ist der Vater, der spricht, nicht der Sohn, obwohl es die Worte des Logos sind; und es ist der Vater, der erschafft, nicht der Hl. Geist, obwohl es durch seine lebenspendende Kraft geschieht. Die Dyade des Sohnes und des Geistes beteiligt sich an der Schöpfung nicht hypostatisch, sondern sophianisch, durch ihre Selbstoffenbarung in der Sophia, wie es auch vom Sohn heißt: „Alle Dinge sind durch dasselbe [Wort] gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Joh 1,2), und vom Hl. Geist: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes“ (Ps 33,6; 104,30).⁴⁹ Daher kann man sagen: Gottvater

⁴⁷ Der hl. Basileus der Große nennt den Vater in der Schöpfung den Urgrund [πρωτογενή, προκαταρκτική], den Sohn den schaffenden bzw. erbauenden [δημιουργική], den Hl. Geist – den vollendenden [τελειωτική]. Der hl. Johannes von Damaskus bezeichnet den Vater als den Ursprung und die Ursache der Schöpfung, den Sohn als die Kraft des Vaters, welche die Schöpfung im Voraus einrichtet [сила предустраивающая], und den Hl. Geist als ihren Vollender. „Der Vater machte alles durch das Wort als seine Hand und tat nichts ohne dieses“; „[Das Wort] ist Gottes Wille“ (Athanasius, Contra Arianos, II).

⁴⁸ Nach dem allgemeinen Wortgebrauch des Neuen Testaments bezieht sich das Wort „Gott“ („der Herr“) ohne nähere Definition immer auf Gottvater, die erste Hypostase. Vgl. das Nachwort zu meinem Buch *Утешитель [Der Paraklet oder Der Tröster]*.

⁴⁹ Der nicht-hypostatische, sophianische Charakter der Beteiligung der zweiten und der dritten Hypostase an der Schöpfung der Welt durch den Vater wird indirekt dadurch bekräftigt, dass der Mensch als hypostatischer Geist

erschuf die Welt durch die Sophia⁵⁰ als eine Offenbarung des Sohnes und des Hl. Geistes. Dabei muss man darauf achten, dass die Sophia in Gott nicht getrennt von den göttlichen Hypostasen existiert, sondern von ihnen ewig hypostasiert wird. Doch ist in der Selbstoffenbarung der Gottheit durchaus eine solche Unterscheidung möglich, dass sie vorrangig entweder im Hinblick auf die Hypostase oder auf die Sophia definiert wird. In dem einen Fall haben wir vor allem eine hypostatische, und im anderen eine sophianische Offenbarung. In der Schöpfung tritt gerade die folgende Korrelation zutage: der hypostatische Schöpfer [36] ist der Vater, der Beginn der Hl. Dreifaltigkeit, der die Welt in einem dreifachen Akt durch die göttliche Sophia erschafft. Jedoch kommen dabei die zweite und die dritte Hypostase nicht als einzelne Personen ins Spiel, indem sie sich gleichsam in der Hypostase des Vaters als dem Urwillen zur Schöpfung kenotisch verstecken.

Die göttliche Sophia als Offenbarung des Logos enthält die ganze Fülle der idealen Welt, *die All-Enheit*. Doch auch der Schöpfung vertraut der Schöpfergott dieses *alles* an, ohne etwas für sich zurückzuhalten und es durch irgendetwas einzuschränken: „Alle Dinge sind durch dasselbe (das Wort) gemacht“ (Joh 1,3). Die Fülle des idealen Bildes des Wortes in der Sophia widerspiegelte sich auch in der Schöpfung. Das bedeutet, dass die Gattungen des kreatürlichen Seins nicht irgendwelche neuen Gestalten sind, die Gott vorsätzlich für die Schöpfung gefunden hat, sondern auf ewigen göttlichen Urbildern beruhen.⁵¹ Daher trägt auch die kreatürliche Welt ein gewisses „Siegel“ oder „Prägebild“⁵² der göttlichen Welt, da sie die Fülle der göttlichen Ideen (Urbilder) in sich hat. Das wird daraus ersichtlich, dass Gott nach der Schöpfung „von allen seinen Taten ruhte“ (Gen 2,1-3). Diese Vorstellung ist ein Zeugnis der Fülle der Schöpfung, die zwei Bereiche umspannt: „den Himmel und die Erde“, die Welt der Engel und die der Menschen (diese Unterscheidung ändert jedoch nichts an der Grundaussage, dass der Urgrund der Welt in der göttlichen Sophia liegt).

Gott hat der Welt bei der Schöpfung nicht nur die Fülle des Idealbildes verliehen, das der göttlichen Welt eigen ist, sondern auch die Kraft der eigenen Realität und des Lebens vom hl. Geist. „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen.... Nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub ...“ (Ps 33,6; 104,29-30). Die Tätigkeit des Hl. Geistes ist das weiterbauende „Es werde“, das den unterschiedlichen Gestalten der Schöpfung direkt oder indirekt hinzugefügt wird („Es wimmle das Wasser... Die Erde bringe hervor“: Gen 1,20.24). Das lebendig machende Wirken des Geistes verleiht der Kreatur eine allgemeine Seinskraft, bevor sie in ihren einzelnen Gattungen entsteht: „Der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ (Gen 1,2), d.h. über der Urmaterie, die dem Nichts (*tohu wa bohu*) das Sein verlieh, in dem sich alles verwirklichen sollte. Der den Idealbildern Wirklichkeit verleihende Hl. Geist ist die Kraft der *Schönheit* oder die göttliche Herrlichkeit. Und nach dem Vorbild der göttlichen Herrlichkeit verleiht der Vater durch die Kraft des Hl. Geistes auch der Schöpfung Herrlichkeit. Das ist das göttliche Lob der Schöpfung, das seit dem dritten Tag an jedem Schöpfungstag wie eine Bestätigung der Herrlichkeit wiederholt wird: „und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1,10.12.18.21.25). Und es endet mit den Worten: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31). „Was er tut, das ist herrlich und prächtig“ (Ps 111,3).

Gott erschuf die Welt also durch sein Wort und seinen Hl. Geist, beide offenbaren sich in der Weisheit, und in diesem Sinne schuf er die Welt in Weisheit oder in Übereinstimmung mit der Weisheit. Ein und

im Unterschied zur gesamten Schöpfung unter der Beteiligung aller drei Personen der Hl. Dreifaltigkeit geschaffen wird, wie es aus der Pluralform klar hervorgeht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ (Gen 1,26).

⁵⁰ Siehe *Der Paraklet*, S. 222-229.

⁵¹ Platons Ideenlehre stellt eine Art philosophische Sophiologie dar, die jedoch in der Offenbarung vom dreieinigen Gott keine Grundlage hat, vgl. *Das unvergängliche Licht*.

⁵² Ein Lieblingsausdruck des hl. Athanasius von Alexandria, der die kreatürliche Weisheit in Bezug auf die göttlichen Weisheit (die er einseitig nur mit dem Logos identifiziert) mit „den Namenszügen des Kaisersohnes auf jedem Gebäude, das in seiner Vaterstadt gebaut wird“ vergleicht.

dieselbe Weisheit war als ewige Realität Gottes auch das Fundament der kreatürlichen Welt. Man kann hier nochmals zu der dogmatischen Formel zurückkehren, dass die Welt „aus dem Nichtsein“ oder „aus dem Nichts“ erschaffen wurde, aber nicht *durch nichts*, sondern durch Gottes Weisheit. Sie ist die positive Grundlage der Schöpfung und ihre Seinskraft. Dadurch wird im Grunde [37] auch die Göttlichkeit der Welt bekräftigt, die *Einheit* ihres Ursprungs in Gott und in der Schöpfung, und dieser Ursprung ist die göttliche Sophia. Die kreatürliche Sophia ist mit ihrem Urbild – der göttlichen Sophia – ontologisch identisch. Die Welt existiert zwar außerhalb Gottes, aber zugleich auch in Gott, durch seine Gottheit: „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm 11,36). Hier verläuft die Grenze, die das Christentum vom Pantheismus trennt. In letzterem ist die Welt mit Gott identisch, und daher existiert, streng genommen, weder die Welt noch Gott, sondern es gibt nur ein werdender Welt-Gott. Im christlichen Verständnis dagegen gehört die Welt Gott, hat in ihm ihr Fundament und ihre Seinskraft. Außerhalb Gottes gibt es nichts, das als etwas ihm Fremdes oder ihn Begrenzendes existiert. Jedoch hat die Welt als etwas „aus dem Nichts“ Geschaffenes in diesem „Nichts“ für sich einen Platz als ein außergöttliches eigenständiges Sein des göttlichen Prinzips/des Göttlichen. Es ist kein Pantheismus, sondern Pan-en-theismus.

Die erschaffene Welt ist also die *kreatürliche* Sophia als das Prinzip eines relativen, eines werdenden Seins, das mit dem Nichts des Nichtseins verwachsen ist. Das bedeutet, dass *Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat*. Doch obwohl das positive Prinzip der Welt zum göttlichen Sein gehört, hat die Welt auch eine Eigenständigkeit, eine „Selbstzugehörigkeit“, mit anderen Worten: sie hat ein außergöttliches Sein. Obwohl die Welt durch Gottes Kraft oder die kreatürliche Sophia in ihrem Sein unterhalten wird, ist sie nicht Gott, sondern nur Gottes Schöpfung. Es gibt für sie keine ontologische Notwendigkeit, die Gott sozusagen zur Erschaffung der Welt um seiner eigenen Entwicklung willen oder um seiner Selbstergänzung willen gezwungen hätte (eine solche Idee wäre reiner Pantheismus). Im Gegenteil: Gott vollbringt die Schöpfung in der Freiheit seiner überfließenden Liebe. Die Selbstgenügsamkeit Gottes wird vom Leben der wesensgleichen Dreifaltigkeit bis zum Ende ausgeschöpft und kann darüber hinaus durch nichts ergänzt werden. Für sich selbst braucht Gott die Welt ganz gewiss nicht. Doch ist die göttliche Freiheit, die in der Schöpfung zum Vorschein kommt, keine Willkür oder zufällige Laune, aufgrund derer die Welt hätte auch nicht erschaffen werden können. Für die Schöpfung gibt es eine *andere*, eine freie „Notwendigkeit“ für die Kraft der Liebe Gottes, die sich jenseits der Grenzen des eigenen Seins ins außergöttliche Sein ergießt. Sonst wäre die Absolutheit Gottes eine Grenze für das Absolute selbst. In der Erschaffung der Welt wird diese Grenze vom allmächtigen Gott als Gott der Liebe aktiv überschritten: durch den Akt der Schöpfung tritt das Absolute aus sich heraus ins Relative. Das Absolute lebt nicht nur innerhalb seiner selbst, in seiner Absolutheit, sondern als Gott auch außerhalb Seiner selbst, in Korrelation zur Welt. Dieses Ausgießen der Liebe Gottes in die Schöpfung geschieht nicht aufgrund einer *natürlichen* Notwendigkeit (wie bei Plotin), sondern ist ein *persönlicher* Schöpfungsakt Gottes, sein freiwilliges Aus-Sich-Heraustreten in der Liebe.

Doch der die Welt durch seine Allmacht frei aus dem Nichts erschaffende Gott verleiht ihr die Kraft des Seins aus sich selbst, vereint sie mit *seinem* göttlichen Leben, d.h. mit der göttlichen Sophia. Er verleiht sie der Schöpfung, soweit diese sie zu fassen vermag, als die geschöpfliche Sophia. Schon zu Zeiten des Philo von Alexandria und später in den arianischen Kontroversen war die Frage nach der Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und der Welt aufgekommen;⁵³ sie wurde auch [38] in der Epoche der christologischen Streitigkeiten nicht gelöst. Man kann die Notwendigkeit eines solchen Mittlers nicht leugnen, da gleichzeitig sowohl die Außergöttlichkeit der Welt als auch ihre Teilhaftigkeit an Gott behauptet wird. Doch ein solches Bindeglied zwischen Gott und der Welt ist nicht die Hypostase des

⁵³ Daraus entstand bei dem Athanasius dem Großen die Lehre von den beiden Weisheiten, der göttlichen und der kreatürlichen, die er in der Polemik gegen die Arianer entwickelte, insbesondere in der Exegese von Spr. Sal. 8, 22 (s. *Der brennenden Dornbusch*, Exkurs 3).

Logos (ein solcher Standpunkt würde unvermeidlich zum Subordinatianismus in der Christologie führen, wie bei Tertullian, Origenes bei den Arianern): Es ist überhaupt nicht Gott, sondern seine Gottheit als Gottes Offenbarung in ihm selbst und seine Offenbarung in der Welt, in den beiden Gestalten: der göttlichen und der geschöpflichen Sophia. Die Sophia vereint Gott mit der Welt zu einem Prinzip oder einem göttlichen Fundament des kreatürlichen Seins. Während es sich um *ein* Prinzip handelt, existiert es in zwei Seinsweisen, einer ewigen und einer zeitlichen, einer göttlichen und einer kreatürlichen, wobei es gleichermaßen wichtig ist, sowohl die Einheit als auch die Andersartigkeit zu begreifen.

Der Schöpfungsakt selbst bleibt für die Kreatur ein Mysterium, das zu seinem Sein transzendent ist, es ist die Entstehung des Seienden aus dem Nicht-Seienden durch Gottes Allmacht. Wir können jedoch die Grenzen der Schöpfung immerhin erspüren, dann da wir selbst zur kreatürlichen Welt gehören, finden wir sie in unserer inneren wie in unserer äußeren Erfahrung.⁵⁴ Der wichtigste Zug der kreatürlichen Welt ist das *Werden*⁵⁵ als Auftauchen, Entwicklung, Verwirklichung. Als Prozess setzt es die Zeitlichkeit, die Vielfalt, die Räumlichkeit, das Partielle als Formen des werdenden Seins voraus. Doch obwohl das Werden auch eine Entwicklung ist, ist es keine Entwicklung aus dem Nichts, wie es gewöhnlich in den Evolutionstheorien verstanden wird, denn von nichts kommt nichts (*ex nihilo nil fit*). Es ist ein Aufkeimen der göttlichen Samen des Seins im Nichtsein, die Verwirklichung der göttlichen Urbilder, der göttlichen Sophia in der geschöpflichen Sophia. Ein Same ist aber nur ein Same, nicht die Pflanze selbst. Die werdende Welt muss einen langen Weg des weltlichen Seins zurücklegen, um das Antlitz der göttlichen Sophia klar widerspiegeln zu können, um in ihm „verklärt zu werden“. Die kreatürliche Sophia, das Fundament des Seins der Welt, laut Aristoteles ihre Entelechie (*entelecheia*), befindet sich im Zustand der Potentialität (*dynamis*) und ist ihre bewegende Kraft (*energeia*), ihr Zielgrund. Die Welt wurde in ganzer Fülle erschaffen, Gott *ruhte* nach der Schöpfung *von seinen Werken*. Doch gehört diese Fülle lediglich als Aufgabe zum Inhalt der Schöpfung, nicht aber als deren Vollendung. Die Welt, die aus dem Nichts geschaffen wurde, ist das kreatürliche Abbild der göttlichen Sophia und ist es auch nicht, wird es aber im Laufe des Weltprozesses.

Man kann sich nun fragen: Ist die Schöpfung nicht gleichsam eine Selbstwiederholung der göttlichen Sophia? Doch ist der Begriff der Wiederholung auf das Verhältnis zwischen dem Ewigen und dem Werdenden nicht anwendbar. Es ist besser, von der Einheit und der Identität der göttlichen und der geschöpflichen Sophia zu sprechen, denn in Gott gibt es keine Selbstwiederholungen. Doch kann man nicht gleichzeitig und mit dem gleichen Nachdruck von zwei unterschiedlichen Arten der Sophia in Gott und in der Schöpfung sprechen. Sie unterscheiden sich wie die ewige All-Einheit und Fülle und das zeitliche Werden, wie das göttliche und das außergöttliche Sein. Es handelt sich um eine *coincidentia oppositorum*, bei der Identifizierung und Unterscheidung, die Einheit und die Zweiheit der Sophia in Gott und in der Schöpfung gleichermaßen plausibel sind.

Diese Einheit von Gegensätzen kommt letzten Endes als eine Korrelation von Urbild und Abbild, als Identität in der Unterscheidung und [39] Unterscheidung in der Identität, als eine Art Analogie zum Ausdruck. Das ist die erste und die letzte Antinomie der Sophiologie. Doch diese sophiologische Antinomie drückt lediglich die äußerste Antinomie aus, von der die Theologie ausgeht und zu der sie zurückkehrt: die Antinomie des Absoluten und Gottes in ihrer Identität und Unterschiedlichkeit. Indem das absolute, in sich seiende und verschlossene Sein seine Absolutheit bewahrt, stellt es gleichsam das korrelative Sein, um dessentwillen es Gott wird, neben sich oder außer sich. Das Absolute ist Gott, aber Gott ist nicht das Absolute, da er in einem Verhältnis zur Welt steht, zu ihr korrelativ ist. Deshalb wird diese theologische Antinomie, das Absolute und Gott, sophiologisch in einer Reihe von Korrelationen zum Ausdruck gebracht: Gott und die Welt, die göttliche und die kreatürliche Sophia, Urbild und Abbild.⁵⁶

⁵⁴ Siehe das Kapitel über die Kreatürlichkeit, in: *Das unvergängliche Licht* [Свет невечерний].

⁵⁵ W. Solowjow nennt die Welt in diesem Sinne ein „werdendes Absolutes“.

⁵⁶ Siehe *Das unvergängliche Licht*, insbesondere die Kapitel über die apophatische und die kataphatische

Nun muss bei der Definition der Korrelation zwischen Bild und Urbild, der göttlichen und der geschöpflichen Sophia, der letzte Schritt getan werden. Die kreatürliche Welt ist die *menschliche* Welt.⁵⁷ Der Mensch, der am sechsten Tag erschaffen wurde, um in der Welt zu herrschen (Gen 1,26-27) ist nicht nur irgendeine Kreatur, sondern die All-Kreatur, die in sich die ganze Fülle, den Mikrokosmos oder, nach einem Ausdruck der Väter, die „kleine Welt“ [мир стяженный] in sich einschließt: sogar die Engel, die körperlose Welt, (in der Vorlage fälschlich: die unfruchtbare) dient dem Menschen, und da sie an ihr teilhaben, sind sie der menschlichen Welt ebenfalls untergeordnet соподчинены). Man kann gewissermaßen sagen, dass die Welt die Menschheit ist, die ihr integrales Bild in sich enthält. Und daher ist Gottes Ebenbild in der Schöpfung auch das menschliche Ebenbild, was der wichtigen Tatsache entspricht, dass *der Mensch nach Gottes Ebenbild* geschaffen wurde (Gen 1,27), eine Offenbarung, die mit Beherztheit und Ernsthaftigkeit angenommen werden muss.⁵⁸ Dieses Bildnis ist das *ens realissimum* im Menschen, durch dieses wird eine gewisse Identität des Bildes mit dem Urbild hergestellt, nicht nur die Göttlichkeit des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, sondern auch eine gewisse Menschlichkeit Gottes: „Wir sind seines Geschlechts“ (Apg 17,28).

In der Vision der Herrlichkeit des Propheten Hesekiel finden wir einen bezeichnenden Zug: „Und über der Feste, die über ihrem Haupt war, sah es aus wie ein Saphir, einem Thron gleich, und auf dem Thron saß einer, der aussah *wie ein Mensch*“ (Ez 1,26). Das ist ein Bild der himmlischen Menschheit. Und dasselbe menschliche Bild finden wir in Dan 7,9-13: „Siehe, aus den Wolken im Himmel kam jemand wie ein Menschensohn, [40] gelangte zum Alten der Tage und wurde zu ihm geführt“ (13).⁵⁹ Im Neuen Testament wird vom himmlischen Menschen hauptsächlich im Hinblick auf Christus gesprochen: „der vom Himmel herniedergekommene ...Menschensohn“ (Joh 3,13). „Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der andere Mensch ist vom Himmel“ (1 Kor 15,47). „Gottes Gabe... durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus“ (Röm 5,15). In Zusammenhang mit dieser himmlischen oder ewigen Menschheit steht auch die Menschwerdung Gottes. Es gibt etwas im Menschen, das direkt im Verhältnis zu Gottes Wesen steht, und das ist nicht irgendein Einzelzug, sondern die Menschheit selbst – das Ebenbild Gottes. Sie hat ihren Entwicklungsweg, ihre Äonen, ist jedoch bereits im Menschen als eine positive Kraft angelegt und zu seinem Fundament vorherbestimmt. Sie ist ein in uns noch nicht enthülltes, sondern ein sich enthüllendes Wesen, das sich erst dann offenbaren wird, wenn „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28).

Theologie. Zur Vermeidung von Missverständnissen erinnern wir daran, dass sich die Antinomie sowohl von dem logischen als auch von dem dialektischen Widerspruch unterscheidet. Eine Antinomie drückt sich in der gleichzeitigen Anerkennung zweier entgegengesetzter, logisch unvereinbarer, aber ontologisch gleichermaßen notwendiger Thesen aus. Sie ist das Zeichen eines Mysteriums, hinter dessen Grenzen das menschliche Denken nicht dringen kann. Jedoch wird dieses Mysterium in der religiösen Erfahrung realisiert und überwunden. Zu dieser Art gehören alle wichtigen dogmatischen Definitionen. Eine Antinomie darf weder beseitigt noch aufgelöst werden. Dagegen bezeugt ein logischer Widerspruch stets einen Denkfehler, der gefunden und beseitigt werden muss. Ein dialektischer Widerspruch (wie bei Hegel) hat mit einer Antinomie nichts zu tun, sondern gilt lediglich in Bezug auf das rationale Denken, das keine widersprüchlichen Definitionen zulässt, aber einem sich entwickelnden dialektischen Gedanken das volle Existenzrecht zugesteht.

⁵⁷ Siehe *Das Lamm Gottes* [Агнец Божий], Kap. 1,4; 2,3-4; *Der Paraklet* [Утешитель] Kap. 4 a, b.

⁵⁸ In der patristischen Literatur finden wir eine solche Akzeptanz im höchsten Masse bei Johannes von Damaskus („Dritte Verteidigungsrede gegen jene, welche die heiligen Ikonen ablehnen“, 17,10): „Jegliches Bild ist eine Offenbarung und eine Erkenntnis des Verborgenen... Das erste natürliche und unveränderliche Bild des unsichtbaren Gottes ist der Sohn des Vaters.... Und der Hl. Geist ist ein Bild des Sohnes... Die zweite Art des Bildes ist der Gedanke in Gott darüber, was er erschaffen wird, d.h. sein ewiger Ratschluss... Die dritte Art des Bildes ist der von Gott aufgrund der Nachahmung Erschaffene, d.h. der Mensch“ (PG 96, col. 1339-41).

⁵⁹ Hier nach der russischen Bibel übersetzt, Anm. d. Übers. – Hierher gehören auch die Engelercheinungen in Menschengestalt, die ebenfalls Theophanien sind. Besonders wichtig ist die Erscheinung der drei Wanderer dem Abraham, die viele als Erscheinung der Hl. Dreifaltigkeit deuten.

Die göttliche Sophia als Menschheit oder Prinzip der Menschheit ist noch kein Mensch. Dieser ist eine Hypostase, die in ihrer Natur lebt – in der Menschheit. So drückt die Sophia noch nicht das volle Ebenbild des Menschen aus, der notwendigerweise einer Hypostase bedarf. Diese erhält er bei der Schöpfung von Gott durch das Einhauchen des göttlichen Odems – das ist das Ich, in dem, für das und durch das seine Menschheit lebt. Sie verfügt bereits über die Fähigkeit, eine Hypostase anzunehmen, wie auch ihr Urbild in der göttlichen Sophia, das niemals nicht-hypostatisch ist, sondern sich ewig hypostasiert. Die Hypostase des Logos ist in einem besonderen Sinne die Hypostase der göttlichen Sophia (siehe weiter oben). Über den Logos kann gesagt werden, dass er der vor-ewige Mensch sei, das menschliche Urbild vor der Schöpfung, wie auch das Lamm, das vor der Erschaffung der Welt geschlachtet wird, d.h. ihm war vorherbestimmt, auch ein irdischer Mensch zu werden. Das Verhältnis der dritten Hypostase zur himmlischen Menschheit (oder Gottmenschheit) kommt nicht darin zum Ausdruck, dass sie für diese das hypostatische Zentrum wäre. Doch sie verwirklicht die Gottmenschheit, offenbart sie für den Sohn, und dadurch auch für den Vater, als göttliche Realität. In diesem Sinne werden in der vorewigen Gottmenschheit der Logos als Gottmensch und der Hl. Geist als seine Gottmenschheit unterschieden. Folglich gibt es einen Unterschied im Verhältnis des Logos und des Hl. Geistes zur Gottmenschheit. Der Logos ist ihr als seiner eigenen Hypostase zugewandt, während der Hl. Geist der bereits durch den Logos offenbarten Gottmenschheit zugewandt ist. Die ungeteilte Zweiheit des Sohnes und des Hl. Geistes⁶⁰ ist die Gottmenschheit als Offenbarung des Vaters in der Hl. Dreifaltigkeit. Diese Eigenheit der zweiten und der dritten Hypostase im Hinblick auf die Gottmenschheit kann auch als Verhältnis der beiden Prinzipien in der Gottheit ausgedrückt werden, die sich in der kreatürlichen Menschheit als Korrelation zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geist widerspiegeln (statt: „widerspiegelt“). Das göttliche Ebenbild kommt im Menschen in ganzer Fülle gerade als Korrelation der beiden Prinzipien zum Vorschein (Gen 1,27). Dieselbe Unterscheidung wird in der Inkarnation auf Christus und die Kirche bezogen. Die menschlichen Hypostasen [лики] sind Abbilder des Logos [образы Логоса], des himmlischen Menschen, des „neuen Adam“. Doch auch der auf dem Sohn ruhende Hl. Geist ist ein Urbild der menschlichen Hypostasen. Dem entspricht die Tatsache, dass der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, als ein männliches und ein weibliches Wesen geschaffen wurde. Der Mann und die Frau, die sich als zwei Arten Mensch voneinander unterscheiden, tragen in ihrer Einheit die Fülle [41] der Menschheit und ihres göttlichen Ebenbildes in sich. Sie sind geprägt von der Dualität des Sohnes und des Hl. Geistes, die den Vater offenbaren und tragen (in Zusammenhang mit ihrer Fortpflanzungsfähigkeit) in sich das Abbild der dreifaltigen „Einheit in der Vielheit“ [образ триипостасного многоединства] -- das Prägebild des Menschengeschlechts.

Das Ebenbild Gottes, das dem Menschen eingegeben ist, ist mit seiner Gottähnlichkeit untrennbar verbunden. Beide verhalten sich zueinander wie das von Gott *Gegebene* und das von ihm *Aufgegebene*, die Gabe und die Aufgabe, die der Mensch durch sein eigenes Wirken in schöpferischer Freiheit verwirklichen soll. Diese Verwirklichung ist ein schwerer Weg voller Anfechtungen und Mühen, zugleich aber ein königlicher, gottähnlicher Weg. Das kreatürliche und begrenzte Sein ist anfällig für Versuchungen wie beim Sündenfall Adams in der sogenannten Erbsünde. Doch selbst dann verliert der Mensch sein göttliches Ebenbildnis nicht, sondern es wird lediglich verdunkelt. Aufgrund der Verbundenheit der menschlichen Natur mit der gesamten Schöpfung entsteht durch den Sündenfall jedoch eine Disharmonie; jedoch kann der gefallene Mensch in der Gottmenschheit, in der Inkarnation des Logos und im Pfingstereignis des Hl. Geistes wieder aufgerichtet werden.

⁶⁰ Siehe *Der Paraklet*, das Kapitel über die „Dualität des Sohnes und des Hl. Geistes“ sowie das Nachwort, „Der Vater“.

[43] Kapitel 4 Die Inkarnation Gottes

Christi Kommen in die Welt, die Inkarnation Gottes, gehört zu Gottes ewigem Ratschluss und war nach der Hl. Schrift schon vor der Schöpfung vorgesehen. Christus ist das „unschuldige und unbefleckte Lamm, zuvor ersehen, ehe der Welt Grund gelegt wurde, aber offenbart zu den letzten Zeiten um unseretwillen“ (1 Petr 1,19-20; vgl. 1 Kor 2,7; Eph 1,4-6; 3,9-11). Die Liebe Gottes hörte nach der Erschaffung der Welt nicht auf, sondern bestimmte Gottes Hinabsteigen in die Welt. Angesichts des Sündenfalls war die Inkarnation vor allem eine Art Freikauf. Doch ist ihr Ziel viel umfassender, nämlich: die gesamte Schöpfung, alles Himmlische und Irdische, unter Christi Haupt zu vereinen und völlig zu vergöttlichen. Aber was ist die Grundlage für die Inkarnation? Ist sie ein Akt der göttlichen Allmacht wie die Erschaffung der Welt aus dem Nichts? Oder setzt sie das Vorhandensein des „Fleisches“ voraus, d.h. der menschlichen Natur mit ihren unveräußerlichen Eigenschaften, und ist allein kraft dieser die Möglichkeit der Inkarnation des Logos verständlich -- nicht als *deus ex machina*, um der Natur Gewalt anzutun, sondern ganz im Gegenteil, als ihre weitestgehende Offenbarung? Offensichtlich trifft Letzteres zu. Die Grundlagen für die Menschwerdung des Logos wurden bereits bei der Erschaffung des Menschen gelegt, der gleichsam seiner Annahme harret. Sie ist der innere Ruf des Menschen zum Himmel, seine Aufgabe, die er jedoch nicht selbst, sondern nur durch Gott verwirklichen kann. Bei der Erschaffung des gefallenen Adam kam dieses Bestreben zur Vereinigung mit Gott in den prophetischen Erwartungen Emmanuels und des Erlösers zum Ausdruck (Hiob 19,2.5-27). Es ist dabei natürlich, dass die Hypostase des Sohnes vom Vater zur Inkarnation Gottes in die Welt gesandt wird, denn vor allem der Logos ist das Urbild des Menschen (siehe weiter oben). Die inkarnierende Hypostase ist jedoch der Hl. Geist, der auf die Jungfrau Maria gesandt wurde.

Im Resultat einer jahrhundertelangen dogmatischen Bewegung formulierte die Kirche auf dem Vierten Ökumenischen Konzil in Chalzedon das wichtigste christologische Dogma über den Gottmenschen und die Gottmenschheit (dieser Ausdruck kommt allerdings in der Definition selbst nicht vor). Laut dem Dogma von Chalzedon gibt es in Christus *eine* Hypostase und zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Diese Hypostase ist der Logos, die zweite Person der hl. Dreifaltigkeit. Das theologische Denken konnte lange nicht das Gleichgewicht finden, das in der Definition von Chalzedon erreicht wurde. Die christologische Dialektik, die in den gegensätzlichen Schulen von Alexandrien und Antiochien zum Ausdruck kam, zeichnete sich durch zwei Extreme aus: der monophysitischen Vermischung der beiden Naturen, bei der die Menschheit von der Gottheit absorbiert wird, und der diphysitische Dualismus, der den einen Gottmenschen in zwei Personen teilte. Die gesuchte Zwei-Einheit als Einheit der Hypostase bei zwei Naturen wurde in Chalzedon nicht als theologische Synthese gefunden, sondern nur als eine dogmatische Definition, die These und Antithese vereint. Dabei ist es eine Besonderheit des chalzedonischen Dogmas, dass die Korrelation der beiden Naturen in Christus nicht positiv, sondern negativ definiert wird, und zwar durch eine vierfache Negation: *inconfuse, immutabiliter, inseparabiliter (...)* *salva proprietate utriusque naturae...* [44] *in unam personam atque subsistentiam concurrente*.⁶¹ Bei der großen und grundsätzlichen Bedeutung dieser Definition für den christlichen Glauben kann man nicht leugnen, dass sie dem theologischen Denken neue Schwierigkeiten bereitet, die es nach der chalzedonischen Negation zur chalzedonischen Affirmation ziehen, die hier schweigend vorausgesetzt wird. Mit anderen Worten: Um das chalzedonische Dogma vollkommen verstehen zu können, müssen bestimmte dogmatische Voraussetzungen erfüllt werden, die erläutert werden müssen.

Laut der Definition lebt „ein und derselbe Christus“, der „vollkommen nach der Gottheit und vollkommen nach der Menschheit“ ist, der *eine* Hypostase für *zwei* Naturen hat, in allen beiden [Naturen]

⁶¹ „Unvermischt, unveränderlich, ungeteilt und untrennbar, so dass die Eigentümlichkeiten jeder der beiden Naturen bewahrt werden und zu einer Person und einer Hypostase zusammenkommen“, Anm. d. Übers.

und hat natürlich *ein* Leben. Die Menschheit des Gottmenschen ist dabei im Logos „hypostasiert“ (ἐνυπόστατος, nach Leontius von Byzanz), so dass die göttliche Hypostase des Logos auch die menschliche wurde. Folglich ist das ontologisch möglich und so vorherbestimmt. Aber wie ist das möglich, und warum wurde es so vorherbestimmt? Kann denn die menschliche Natur anstatt *einer* menschlichen Hypostase – oder richtiger: als menschliche Hypostase – die göttliche Hypostase des Logos annehmen? Was bedeutet das? Die menschliche Natur kann nur eine menschliche Hypostase haben und nimmt keine fremde an. Daher muss man den Schluss ziehen, dass die Hypostase des Logos, welche die Möglichkeit hat, in der menschlichen Natur zu leben, gewissermaßen selbst eine menschliche Hypostase ist, die nicht nur Gott, sondern auch dem Menschen gehört: dem Gottmenschen.

Um auch eine menschliche Hypostase zu werden, muss die göttliche Hypostase des Logos menschlich oder, genauer gesagt, mit-menschlich [сочеловечна] werden. Ihre Vereinigung mit der menschlichen Natur ist keine Vergewaltigung, keine Zerstörung oder Beseitigung der letzteren, sondern entspricht dem ursprünglichen Verhältnis zwischen ihnen. Andererseits muss der Mensch seiner Natur nach imstande sein, die göttliche Hypostase als menschliche Hypostase anzunehmen und zu umfassen. Mit anderen Worten: der Mensch ist nach seiner ursprünglichen Anlage gottmenschlich.

Daher ist eine gewisse ursprüngliche Analogie der göttlichen und der menschlichen Hypostase ein Postulat der Inkarnation, was den wesentlichen Unterschied zwischen beiden nicht beseitigt: es ist das Verhältnis von Abbild und Urbild. Der menschliche hypostatische Geist ist göttlichen Ursprungs und stammt aus dem „Odem Gottes“ (Gen 2,7); er ist sozusagen ein Funken der Gottheit. Durch seinen Geist ist der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig und damit zur Vergöttlichung fähig. Da der Mensch mit einer menschlichen Natur versehen ist, die aus einer vernunftbegabten Seele und einem Leib besteht, und er durch sie lebt, ist er in einem bestimmten Sinne gemäß seinem Organismus und seiner Vorherbestimmung schon Gottmensch. Obwohl der Zustand der Sünde in ihm die Erinnerung an seine göttliche Heimat verdunkelt, so trägt er doch das Postulat der Gottmenschheit in sich. Der Mensch trägt den kommenden Christus schon vor seiner Ankunft in sich. Doch er vermag es nicht aus eigener Kraft, seine neue geistige Geburt in die Wege zu leiten, die *nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches* [Joh 1,13], sondern von Gott ist.

Wenn der Mensch seiner Bestimmung nach Gottmensch ist, so ist der Logos als Urbild des kreatürlichen Menschen der ewige Gottmensch. In diesem Sinne verstehen wir den anthropologische Grundsatz des Apostels Paulus und seine Lehre von den beiden Menschen: „Der eine Mensch ist von der Erde und irdisch; der andere Mensch ist vom [45] Himmel“ (1 Kor 15, 47-49; Joh 3,3), das ist „der Mensch Jesus“ (Röm 5,15). Daher konnte auch die Hypostase des Logos, des himmlischen Gottmenschen, zur Hypostase des kreatürlichen Menschen werden, der seine ursprüngliche Gottmenschheit verwirklicht. Die Hypostase des Logos ist ewig menschlich, und daher konnte sie für die kreatürliche Menschheit zur Hypostase werden, die er erhöhte, aber nicht aufhob. Man kann sagen, dass der Logos *für die menschliche Natur* in Christus (=anstelle der menschlichen Natur?) die menschliche Hypostase ersetzte (Логос для человеческой природы во Христе.... естественно заместил собою человеческую ипостась). Das war möglich, weil diese menschliche Hypostase übernatürlich war und im Menschen das göttliche Prinzip darstellte. In seiner Eigenschaft als neuer Adam war der Logos auch für die Menschheit Christi seine Hypostase. Folglich konnte die menschliche Natur in Christus die göttliche Person auch aufnehmen und als eigene Hypostase in sich tragen. Daher bekennen wir Christus als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen, dessen menschlicher Organismus in ganzer Fülle erhalten bleibt, denn das Einwohnen des Logos im Menschen hat in ihm ein hinreichendes ontologisches Fundament. Das, was im Menschen der menschliche, von Gott ausgehende Geist ist, das ist in Christus der ewige Logos, der göttliche Geist, die zweite Hypostase der Hl. Dreifaltigkeit.

Der Logos nimmt die seelisch-körperliche Natur des Menschen an (σὰρξ ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος), wobei er seine Gottheit behält, die ihm in der ungeteilten Vereinigung mit seiner Hypostase gehört. Was

aber bedeutet hier die Zweiheit der Naturen in *einer* Hypostase? Das Verhältnis der Naturen zueinander wird im chalzedonischen Dogma lediglich durch Negationen definiert: „ungeteilt und unvermischt“. Es muss zwischen ihnen aber auch eine positive Korrelation geben.⁶² Die Vereinigung der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, kann nicht als eine mechanische Vereinigung zweier, einander völlig unähnlicher Prinzipien verstanden werden, was ontologisch ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Auch wäre es falsch, sich auf Gottes Allmacht zu berufen, um etwas zu rechtfertigen, das der von Gott geschaffenen Natur widerspräche. Die Allmacht Gottes bezieht sich auf die ursprüngliche Schöpfung, aber in der Fürsorge für die Welt bewahrt der Herr unverbrüchlich seine Natur. Ein objektiver Grund für die Vereinigung der beiden Naturen in Christus ist ihre Korrelativität als zwei verschiedene Arten der göttlichen und der geschöpflichen Sophia. Die Vereinigung der beiden Naturen ist nur daher verständlich, dass die Menschheit nur das kreatürliche Abbild der göttlichen Sophia ist, die gerade die göttliche Natur in ihrer Selbstdefinition ist. Daher besteht zwischen den beiden Naturen in Christus nicht nur ein Unterschied, sondern auch eine ontologische Identität bzw. eine Analogie. Sie gerade ist das Ja Chalzedons, das auch das Nein umschließt. Und jenseits dieser ursprünglichen Analogie der Vereinigung der beiden Naturen wäre es das ontologische Absurdum, für das es der Rationalismus hält. Im Lichte der Sophiologie hört es jedoch auf, ein solches zu sein, und daher ist die Grundlage des christologischen Dogmas sophiologisch. Selbstverständlich ist die kreatürliche Sophia im Menschen durch seinen Sündenfall verdunkelt, aber Christus, der neue Adam, hat eine sündlose Menschheit angenommen, die intakt ist und seinem göttlichen Urbild entspricht. Doch hat die Möglichkeit der Annahme der menschlichen Natur durch Gott und ihrer Wiedervereinigung mit der göttlichen Natur ihren Grund allein in ihrer ontologischen Korrelation, [46] die durch die Einheit der Sophia in Gott und in der kreatürlichen Welt oder durch ihr Anderssein hergestellt wird. Doch hebt das Anderssein die ursprüngliche Einheit nicht auf. Wie soll man nun das eine Leben des Gottmenschen in zwei Naturen „ungeteilt und unvermischt“ verstehen? Das allgemeine theologische Schema verweist aufgrund von Phil 2,6-8; 2 Kor 8,9; 2,10-17; 5,7-8 auf die Lehre von der Kenosis (der Entäußerung).⁶³ Wie der hl. Kyrill von Alexandrien sagte: „Das Wort überantwortete sich freiwillig der Entäußerung und kam auf eigenen Willen zu unseresgleichen hinab, ohne je aufzuhören, der zu sein, der er ist, sondern *Gott bleibend und das Maß des Menschlichen nicht verachtend... denn wieso hätte es sich kleingemacht, wenn es sich des menschlichen Maßes schämte*“. Wie ist die Kenosis des Wortes zu verstehen? Vor allem ist hier trotz der protestantischen kenotischen Theorien anzuerkennen, dass der Herr auch in der Entäußerung nicht aufhört, Gott zu sein, die zweite Person der Hl. Dreifaltigkeit. Zugleich war seine Menschheit imstande, sein göttliches Leben zu umfassen, so dass er wahrhaftig zugleich Gottes Sohn und Menschensohn war. Zwischen diesen beiden Definitionen muss es eine Verbindung geben, die sie trotz der Unterscheidung miteinander identifiziert.

Gerade das ist die Gottmenschheit, die Einheit der ewigen und der kreatürlichen Menschheit, welche die Sophia, die Weisheit Gottes ist. „Das Herabkommen vom Himmel“ bedeutet für den Sohn Gottes, dass sich seine himmlische Sophianität auf das Maß ihres kreatürlichen Seins im Menschen verringert, um im Zustand seiner Verherrlichung das Kreatürliche ins Himmlische zu erheben. Er lässt „die Herrlichkeit, die er vor dem Sein der Welt hatte“ hinter sich (Joh 17,5) und empfängt sie vom Vater erneut in der „Verherrlichung des Menschensohnes“ (Joh 13,31). Erst dann sagt er: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18). Doch die Herrlichkeit des Sohnes – das ist eben die Sophia, seine

⁶² In der Erklärung des Chalzedonischen Dogmas, die auf dem VI. Ökumenischen Konzil abgegeben wurde, werden in Christus zwei parallele Übereinstimmungen des Willens und der Energie festgestellt, wodurch der Gedanke ihrer positiven Korrelation noch konkreter bestimmt wird.

⁶³ Kenosis (griech. κένωσις; „Leerwerden“, „Entäußerung“) ist das Nomen zu einem Verb, das der Apostel Paulus im Philipperbrief in Bezug auf Gottes Sohn gebraucht: ἐκένωσεν (*ekenosen*), „er entäußerte sich“ (eigentlich: „wurde leer“, Phil 2,7). Über Jesus Christus ausgesagt, bedeutet der Begriff den Verzicht auf die göttlichen Attribute bei der Menschwerdung.

Gottheit, die in der Hl. Dreifaltigkeit die Offenbarung des Wortes ist, (eine Offenbarung) die vom Hl. Geist vollendet wird. In der Fleischwerdung Gottes legt der Logos seine Herrlichkeit ab und schränkt sein Leben in der göttlichen Sophia auf das Maß der entstehenden geschöpflichen Sophia ein. Er bleibt in der Natur der Gottheit, doch ohne seine Herrlichkeit. Die Trennung der Natur vom Leben, welche die Kenosis des Sohnes ausmacht, ist ein göttliches Opfer, ein unbegreifliches Wunder der Liebe Gottes zur Schöpfung, ein Geheimnis, „das auch die Engel gelüftet zu schauen“ (1 Petr 1,12).

In Zusammenhang mit dieser metaphysischen Kenosis ist auch die irdische, menschliche Kenosis zu sehen, der Weg des Gehorsams bis zum Tod am Kreuz. Das eine gottmenschliche Leben verlief gleichzeitig auf den Wegen *einer* Kenosis in *zwei* Naturen. Der Herr ertrug die Begrenztheit des menschlichen Lebens und seine Schwäche. Er war den sündlosen menschlichen Eigenschaften wie Hunger und Durst, Erschöpfung, Trauer, Versuchung ausgesetzt (obwohl er nicht zu Fall gebracht wurde). Er selbst bezeugte sein Nichtwissen, nämlich die Grenze seines, auf das menschliche Maß reduzierten Wissens. Er betete zu seinem himmlischen Vater wie zu Gott. Er vollbrachte Wunder durch den Hl. Geist und sein Gebet und offenbarte sich darin als geisttragender Prophet.⁶⁴ Er diente als Lehrer und Prophet, der die Weisheit Gottes in menschliche Worte fasste. Schließlich fiel er in die Hände der Menschen und wurde von ihnen dem Tode überantwortet. [47] Sein persönliches Selbst-Bewusstsein war die Gottmenschheit, jedoch blieb sogar dieses persönliche Bewusstsein eingeschränkt auf das Maß seiner menschlichen Entwicklung. Über seine frühen Jahre heißt es: „Das Kind wuchs und ward stark, voller Weisheit, und Gottes Gnade war bei ihm“ (Lk 2,40) und „Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“ (Lk 2,52). In seinem Leben galten Zeiten und Fristen. Es war erfüllt von aktivem Gehorsam und Dienen (*oboedientia activa et passiva*) bis zum inneren Ringen im Garten Gethsemane und auf Golgotha. Dieses Ringen mit sich selbst ist ein klares Zeugnis seiner wahren Menschheit wie auch seiner völligen Entäußerung: Der Herr unterwirft seine „bis zum Tod leidende“ menschliche Natur dem Willen des Vaters, den er als Stimme des göttlichen Willens in sich hört. Als Allmensch trägt er während seines inneren Ringens in Gethsemane die Sünde der ganzen Welt; diese lastet auf ihm, dem einzig Sündlosen, als schreckliche Qual und als Zorn des gerechten Gottes über diese Sünde. Er nimmt die Sünde kraft seiner Identifizierung mit der gesamten Menschheit auf sich, ontologisch – kraft der Menschwerdung, und geistig – kraft der mitleidenden Liebe. Indem er die Sünde unter Qualen als Gottes Zorn erduldet, erlöst er die Menschheit bereits *geistig*. Doch genügt der Menschheit, die auch eine seelisch-körperliche Natur hat, eine geistige Erlösung allein nicht. Dazu sind schreckliche körperliche Leiden notwendig und die Hinnahme des Todes im Gefühl der totalen Gottverlassenheit. Jesu Seufzer „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30), den er beim Eintritt des Todes vom Kreuz herab ausstößt, bezeugt die letzten Tiefe der Kenosis und ihrer Fülle.⁶⁵ Von nun an beginnt seine Verherrlichung.

Zum richtigen Verständnis der Kenosis ist es unerlässlich zu begreifen, dass auch die Verherrlichung Christi zugleich seine Selbstverherrlichung durch den Gehorsam und das aktive Einwirken des Vaters auf seine Menschheit ist, das ihn darauf vorbereitet, die Kenosis zu durchstehen. In diesem Sinne sind auch eine Reihe von Texten zu verstehen, die sich auf die Auferstehung beziehen (einerseits Mt 28,6; Lk 23,34; Röm 8,34; 1 Kor 15,32; und andererseits: Apg 2,24.32; 3,15.26; 4,10; 5,30; 10,40; 8,30.32; 34, 37; 17,31; Röm 4,24; 10,9; Kol 2,12; 2 Kor 4,14; Gal 1,17; Eph 1,20; 2,5-6; 1 Thess 1,10, vgl. 1 Petr 1,21), sowie auf die Himmelfahrt (einerseits Mk 16,19; Lk 24,50; andererseits Apg 2,23; Eph 1,19-20). Diese Textstellen handeln davon, dass Christus auferstanden bzw. vom Vater auferweckt wurde, dass er zum Himmel auffuhr bzw. vom Vater emporgehoben wurde. Das bedeutet, dass die Kenosis des Sohnes, der seine göttliche Macht und Herrlichkeit abgelegt hat, auch nach seinem irdischen Dienen fort dauert. Die Unsterblichkeit, die seinem verherrlichten Leib verliehen wird (und in diesem, der gesamten Menschheit

⁶⁴ Siehe dazu: *Über die Wunder des Evangeliums (eine christologische Abhandlung)*. Paris: YMCA PRESS, 1931.

⁶⁵ Diese Fülle wird in der Predigt in der Unterwelt erreicht, als d.h. durch Christi Erscheinen den Menschen jenseits des Grabes, bei dem wir uns hier nicht weiter aufhalten wollen.

in der Auferstehung), ist ein neuer Schöpfungsakt Gottes. Es ist jedoch keine Schöpfung „aus dem Nichts“, sondern ein bereits geschaffenes Menschenwesen, das in Christus durch den Heroismus der Freiheit und des Gehorsams gegenüber dem Vater gewürdigt und befähigt wurde, diese Gabe zu empfangen.

„Gott hat... Jesus von Nazareth auferweckt, ... der die Fesseln des Todes sprengte, da es diesem unmöglich war, ihn festzuhalten“ (Apg 2,22,24). Die Kenosis setzte sich im letzten Stadium im Himmel fort, in den zehn Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten [48], als der Sohn den Vater bittet, den Hl. Geist zu senden. Sie endet erst, als der Sohn den Hl. Geist vom Vater sendet. Christus sitzt in Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, fern von dieser Welt, bis zu seiner glorreichen Wiederkehr.

Was bedeuten die Überwindung der Kenosis und die Verherrlichung des Gottmenschen im Hinblick auf die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen, oder – wie wir meinen – der Wechselbeziehung zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Sophia? Während seines irdischen Dienstes bestand der Unterschied zwischen den beiden Naturen darin, dass die menschliche Natur Jesu, die er in der kreatürlichen und durch die Sünde in Mitleidenschaft gezogenen Weise (ungeachtet seiner persönlichen Heiligkeit und Sündlosigkeit und seiner Empfängnis durch die Jungfrau außerhalb der Erbsünde) mit seiner göttlichen Natur, bzw. der göttlichen Sophia, in Einklang bringen musste. Die menschliche Natur, die eigentlich sophianisch ist, war es nicht in ihrem aktuellen Zustand, sondern das sophianische Prinzip musste sich erst in ihr verwirklichen. In der Sprache der Christologie ausgedrückt, musste der menschliche Wille parallel zum göttlichen Willen gestärkt werden, damit er dem göttlichen Willen in einer steten heroischen Anstrengung „folgen“ konnte. Die Anspannung und Opferbereitschaft, die dabei nötig waren, kommen in seinem Gebetseufzer von Gethsemane klar zum Ausdruck, als er sagt: „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22,42). „Dein“ Wille ist der göttliche Wille, der beim Vater und beim Sohn identisch ist; „mein“ Wille ist der in Gehorsam zum Vater definierte menschliche Wille im Gottmenschen, der sich dem göttlichen Willen beugt. In seinem Dienen verwirklichte der Herr die Kraft der göttlichen Sophia gänzlich in seiner menschlichen Natur, und in diesem Sinne heißt es von ihm, er sei „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“.⁶⁶ In seiner gottmenschlichen Natur hat sich die kreatürliche Sophia mit der göttlichen Sophia vollkommen vereint und mit ihr identifiziert, ohne den fundamentalen ontologischen Unterschied zwischen den beiden Naturen aufzuheben. Beide Naturen bleiben in ihrer Unterschiedlichkeit ewig ein Ausdruck der Inkarnation Gottes und der sich daraus ergebenden „Komplexität“ der Natur des Gottmenschen. Doch erlangen sie in seiner Verherrlichung die völlige Übereinstimmung und gegenseitige Durchdringung: das, was in der östlichen Patristik *perichoresis* oder *communicatio idiomatum* genannt wird: die Einheit und die Fülle des göttlichen und des menschlichen Lebens in Christus und in der eschatologischen Vollendung der ganzen Welt, der gesamten Menschheit. Der Herr hat die Menschheit nicht nur in die frühere Herrlichkeit, die sie vor dem Sündenfall hatte (Röm 3,23) zu sich hinaufgeführt, sondern auch in den Zustand der Vergöttlichung (theosis) erhoben, durch die „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28). Doch die Vergöttlichung muss auch eine ontologische Grundlage haben, obwohl sie eine Folge der Inkarnation Gottes und des Wirkens seiner Gnade ist. Nur das kann vergöttlicht werden, was diese Vergöttlichung annehmen kann; nur der ist ontologisch dazu berufen, der sie als seine Aufgabe ansieht, als seine [49] Entelechie, um mit Aristoteles zu sprechen. Die Vergöttlichung kann weder durch das äußerliche Einwirken eines *deus ex machina* geschehen noch durch einen Gewaltakt gegen die Natur. Genau diese Korrelation [сообразность] finden wir auch vor, wenn wir die göttliche und die menschliche Natur in Christus als zwei Modi der einen Sophia deuten: in Gott und in der Schöpfung. Die Sophiologie ist daher eine Grundprämisse der Christologie, da sie ein positives

⁶⁶ Wenn dieser Text (1 Kor 1,24) zum Beweis dafür angeführt wird, dass gerade die zweite Hypostase, der Logos, die Weisheit ist, dann wird dabei außer Acht gelassen, dass sich diese Worte nicht auf den Logos, sondern auf Christus beziehen, d.h. auf den Gottmenschen in sophianischer Vereinigung der beiden Naturen, der göttlichen wie der menschlichen, der göttlichen wie der geschöpflichen Sophia.

Verständnis des Chalzedonischen Dogmas ermöglicht, das lediglich in negativen Definitionen dargelegt wurde. Die kreatürliche Menschheit in Christus wird transparent für seine ewige Menschheit. Der wahre Gott scheint in seiner Herrlichkeit im Gottmenschen hindurch, im Lichte der ewigen Gottheit – der göttlichen Sophia. In ihm verwirklicht sich erstmals der vollkommene Mensch, so wie ihn sich der Schöpfer eronnen hatte: in der ganzen Lichtfülle seiner ursprünglichen Gestalt.⁶⁷ Die Gottmenschheit ist auch die Einheit und die völlige Übereinstimmung der göttlichen mit der geschöpflichen Sophia, Gottes und der Schöpfung in der Hypostase des Logos.

Die Vereinigung der beiden Naturen in Christus ist in ihrer Dialektik die Erlösung, die Versöhnung Gottes mit dem Menschen. Christus zieht als Hohepriester in den Himmel ein mit seinem Blut und hält vor dem Vater Fürsprache wegen unserer Sünden, und dieses Erlösungsoffer, das überzeitlich und daher auch in allen Zeiten dargebracht wird, wird im Mysterium der göttlichen Eucharistie vollzogen. Der nicht-verherrlichte Teil der Menschheit Christi, d.h. die ganze lebende, gelebt habende und künftig lebende Menschheit, bleibt in dynamischer Einheit mit ihm verbunden, und ist in diesem Sinne die Kirche als Christi Leib. Christi Verlassen der Welt in der Himmelfahrt ist daher keine Trennung von ihr (Joh 14,18-19), sondern lässt Raum für seine Verbundenheit mit ihr und für sein Bleiben in ihr. Wie Christus über sich selbst sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18), ist dieses „und“, das Bindeglied zwischen Himmel und Erde, eben die Gottmenschheit als Einheit des Göttlichen und des Geschöpflichen, das sich in der „Sophianisierung“ der Welt verwirklicht, in ihrer Hinführung zur Ebenbildlichkeit [сообразность] mit ihrem sophianischen Urbild.⁶⁸ Die Gottmenschheit ist die Einheit und die völlige Übereinstimmung der göttlichen mit der geschöpflichen Sophia, Gottes mit der Schöpfung in der Hypostase des Logos. Das Hinführen geschieht durch das Dienen Christi, das sich fortsetzt, obwohl es eigentlich beendet ist: im prophetischen Dienst (durch die Lehre), im hohepriesterlichen Dienst (durch die Sakramente) und im königlichen Dienst des Herrschers über das All, der die Welt mit ihrem göttlichen Entwurf in Einklang bringt, indem er sie als die kreatürliche Sophia – Gottes Weisheit – manifestiert.

⁶⁷ Im russischen Text steht wörtlich: „во всей незатемненности его образа“ – *in der Nicht-Verfinsternung seines Bildes, d.h. in seinem von der Finsternis (der Sünde) unberührten (göttlichen) Ebenbild*, Anm. d. Übers.

⁶⁸ Der russisch-slawische Ausdruck „сообразность“, der hier im Deutschen als „Ebenbildlichkeit“ übersetzt wurde, enthält in seinem Wortstamm образ – „Bild“, „Bildnis“, „Ebenbild“, „Ikone“. Der Ausdruck „сообразность“ bezieht sich auf die Übereinstimmung zweier Bilder: des Abbilds mit seinem Urbild. Es handelt sich um einen Grundbegriff der orthodoxen Bildertheologie, die nicht nur in der Ikonenlehre, sondern auch in der Anthropologie und der Soteriologie zum Tragen kommt: das Bild verweist als Abbild immer auf sein Urbild. Auf den Menschen bezogen, heißt das: Adam, der nach dem göttlichen Ebenbild geschaffene Mensch, verweist auf sein Urbild, das Christus ist, (vgl. Röm 5,14, wo Adam als Bild-Abbild [„typos“] des Künftigen bzw. des Kommenden – d.h. Christus – bezeichnet wird.). Zwar wurde das göttliche Ebenbild im Sündenfall „befleckt“, „verdunkelt“ oder „verfinstert“; es kann jedoch in eschatologischer Perspektive durch ein Leben in Gott und die Teilhabe an den Sakramenten (insbesondere durch die Taufe und die Eucharistie) in seinem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt werden. Eine solche „Wiederherstellung“ anzustreben, ist Aufgabe eines jeden Christen, Anm. d. Übers.

Pfingsten und die Gottmenschheit

Die Selbstoffenbarung Gottes in der Hl. Dreifaltigkeit geschieht durch die Geburt des Sohnes aus dem Vater und das Hervorgehen des Hl. Geistes aus demselben. Daher ist die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes die dyadische Zwei-Einheit des Sohnes und des Hl. Geistes – zweier Hypostasen, die den Vater in *einer* Offenbarung der göttlichen Sophia manifestieren. Es ist nicht nur eine Offenbarung des Logos als der Hypostase der Weisheit und auch nicht nur eine Offenbarung des Hl. Geistes als des hypostatischen Geistes der Weisheit; sondern eine Offenbarung der beiden offenbarenden Hypostasen in ihrer Ungeteiltheit und Unvermischtheit. Dem Wort gehört der Inhalt, dem Geist – das Leben bzw. das Sein; das Erste ist die Wahrheit, das Zweite – die Schönheit. Die Wahrheit existiert nicht getrennt von der Schönheit, wie auch die Schönheit nicht außerhalb oder unabhängig von der Wahrheit existiert. Die göttliche Selbstoffenbarung ist keine nur ideelle, aber leblos-abstrakte Gedankenwelt, wie sie auch nicht inhaltsleer und dem Denken fremd ist, obwohl sie eine lebendige Realität ist. Gedanken ohne Lebenskraft sind schematisch und leblos, und ein Leben ohne ideellen Gehalt ist blind und irrtümlich. Die Weisheit Gottes als Selbstoffenbarung der Gottheit ist ein lebendiger Gedanke, ein Wort des Wortes, auf dem die Kraft des Hl. Geistes ruht.

Die Sophia ist das himmlische Urbild der Menschheit, sozusagen die himmlische Menschheit. Folglich ist sie eine zwei-einige Offenbarung des Logos und der Sophia, eine dyadische Offenbarung *zweier* Hypostasen. Laut Gen 1,27 prägte sich Gottes Ebenbild im Menschen in der Zwei-Einheit des männlichen und des weiblichen Prinzips ein (die an sich mit dem Geschlecht und dem geschlechtlichen Leben nicht identisch sind, denn letzteres ist eine sündhafte Entartung der gegenseitigen Beziehungen dieser beiden Prinzipien, ihr Einkleiden des menschlichen Wesens in „Röcke von Fellen“, vgl. Gen 3,21). Die Zwei-Einheit des männlichen und des weiblichen Prinzips im Menschen, die dem Primat des Denkens im Mann und dem des Herzens und Fühlens in der Frau entspricht, differenziert zwar den Menschen und verwirklicht seine Fülle, aber sie spaltet sein Wesen nicht in zwei Naturen auf. Das männliche und das weibliche Prinzip existiert im Menschen unvermischt, doch lassen sie im geistigen Bereich ein gewisses Mischwesen zu, bei dem sie in dem Sinne ungetrennt existieren, dass eines ohne das andere in seinem menschlichen Wesen nicht vollkommen ist, sondern jeder Mensch in seinem Geist Elemente des männlichen und des weiblichen Prinzips vereint, wenn auch auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Korrelationen.

Für diesen Zug des göttlichen Ebenbildes im geschaffenen Menschen gibt es offenbar eine Analogie in der himmlischen Menschheit, der göttlichen Sophia. Man darf hier die irdischen Kategorien „männlich“ und „weiblich“ nicht wortwörtlich übertragen, aber auch die Analogie von Abbild und Urbild darf nicht völlig aufgegeben werden. Insbesondere haben wir es einerseits mit der Annahme der menschlichen Natur durch den Logos ausdrücklich in *männlicher* (nicht in weiblicher oder mannweiblicher) Gestalt zu tun; und andererseits haben wir die unveränderte Symbolik der Kirche [52] in weiblicher Gestalt (vor allem der Jungfrau Maria und der entsprechenden biblischen Vorbilder (s. Hohelied, Apokalypse, Epheserbrief)).⁷⁰

Gott (Gottvater) vollbringt die Schöpfung „im Anfang“ [Gen 1,1], d.h. in der göttlichen Sophia unter der Beteiligung des Sohnes und des Hl. Geistes – durch das Schöpferwort: „*Es werde ...*“. Der Heilige Geist ist unsichtbar in der Welt gegenwärtig als ihre lebensschaffende Kraft und Wirklichkeit. Doch ist er nicht nur als eine Kraft da, welche die Eigenart und die Lebensfähigkeit der Welt bestärkt, sondern auch als

⁶⁹ Siehe zu diesem ganzen Kapitel auch mein Buch, „Der Paraklet“ [Утешитель] Paris, 1936, Kap. IV–V (russisch).

⁷⁰ Dazu gehört auch die Wahrnehmung der dritten Hypostase als weibliche Gestalt, die sich in der Alten Kirche bei den syrischen Schriftstellern des 4. Jh. (wie Aphrahat) und in der altsyrischen Bibelübersetzung widerspiegelt.

eine Inspiration, die den Menschen auf die Höhe der Inspiration durch Gott erhebt, der – wie es im Glaubensbekenntnis heißt – „gesprochen hat durch die Propheten“. Der Heilige Geist wird von Gottvater noch vor dem Hinabsteigen des Wortes in die Welt gesendet. Der Geist hypostasiert sich jedoch nicht, sondern wirkt durch seine Gaben auf die kreatürliche Sophianität des Menschen ein. Das Alte Testament kennt auch die Vielfalt der Gaben des Hl. Geistes (mitunter schlicht „Gottes Geist“ genannt) wie den Geist der Kriegskunst [воинствования], der Machtausübung, der Kunst, der Prophezeiung. Wir finden also schon im Alten Testament noch vor der Menschwerdung Gottes eine Art Gottmenschheit. Die göttliche und die menschliche Natur haben sich bereits im Ausgießen der Geistesgaben auf den erwählten Teil der Menschheit vereint, doch ohne die Vereinigung in ganzer Fülle, d.h. auch im seelisch-körperlichen Leben zu verwirklichen. Die Fülle der Inkarnation Gottes, -- d.h. die Herabkunft des Logos vom Himmel und seine Empfängnis durch die Jungfrau – war ebenfalls ein dyadischer Akt, an dem sowohl der Logos als auch der Hl. Geist beteiligt waren: nämlich in der Verkündigung an Maria, als beide [Logos und Geist] vom Vater ausgesandt wurden und sich in der Sophia (der himmlischen Menschheit) der irdischen Menschheit offenbarten. Bemerkenswert ist, dass der Hl. Geist zuerst auf die Jungfrau Maria herabkam. Sie empfing ihn in der Verkündigung, bevor sie den sich inkarnierenden Logos empfing. Jenes war die Voraussetzung für dieses [die Herabkunft des Geistes auf sie, für ihre Empfängnis], nicht umgekehrt. Die Dyade des Sohnes und des Hl. Geistes kommt bei der Inkarnation vom Himmel herab, während der auf dem Sohn ruhende Hl. Geist das hypostatische Wort zur Jungfrau Maria bringt, durch dessen Kraft sie den Sohn empfängt und Gottesmutter – Theotokos – wird.

In der Taufe des Heilands kommt der Hl. Geist, der ewig auf dem Sohn ruht und untrennbar mit der Gottheit verbunden ist, dessen Gnade auf seiner Menschheit ruht (Luk 2, 40) auch hypostatisch auf den Sohn herab, um während seiner gesamten Mission auf ihm zu ruhen. In der Taufe wird der Heiland in vollem Sinne Christus: der vom Hl. Geist Gesalbte. Und in diesem Sinne ist er auch *Gottes Kraft* und *Gottes Weisheit* (1 Kor 1,24). Sein Verlassen der Welt, das seiner Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters entspricht, wird von Anfang an durch die Verheißung angekündigt, einen „anderen Tröster“ auszuschicken. Diese Verheißung wird zu Pfingsten erfüllt. Wir müssen dieses Ereignis in seiner ganzen Tragweite im Lichte der Lehre von der göttlichen Sophia – der Gottmenschheit – zu begreifen suchen.

Vor allem muss das Verhältnis der aussendenden und der ausgesandten Hypostasen zueinander geklärt werden. Die ursprünglich in die Welt entsendende Hypostase ist und [53] bleibt unverändert der Vater. Doch kehrt sich das Verhältnis der Hypostasen im Verlauf der Sendung diametral um, wenn nämlich der inkarnierende Wille (d.h. der aussendende und handelnde Wille) in der Inkarnation der Hl. Geist ist. Dagegen ist zu Pfingsten der Sohn der aussendende Wille, der verheißt, den Vater um dieses Aussenden „bitten“ zu wollen, damit er selbst den Tröster in seinem Namen senden könne. Die bereits vollendete Menschwerdung des Sohnes schafft ein völlig neues Verhältnis und für den Geist eine neue Möglichkeit, durch den Sohn in die Welt hinabzukommen. Die dyadische Verbindung zwischen dem Wort und dem Leben, dem Sohn und dem Hl. Geist, ergibt sich aus der Getrenntheit dieser beiden Hypostasen bei der Einheit ihrer Selbstoffenbarung in der Sophia, wie in der ewigen Gottmenschheit, so auch in der Inkarnation Gottes. Ein „anderer Tröster“ wird nicht deshalb in die Welt gesandt, um seine andere, eigene Offenbarung in sie hineinzutragen, sondern um dieselbe Offenbarung des Sohnes zu verwirklichen, die für beide *identisch* ist. Das ist der Gedanke, der mit besonderem Nachdruck vor allem in den Verheißungen des Heilands über das Aussenden eines „anderen Trösters“ zum Ausdruck kommt: Die beiden „Tröster“ sind zwar verschiedene Personen, ungeteilt und unvermischt, aber es gibt nur *einen* Trost.

Der in die Welt herabkommende Tröster bringt das Leben in Christus, er verkündet ihn, denn er ist der „Geist Christi“, von dem gesagt werden kann: „Wer ... Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“ (Röm 8,9). „Dass der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den *Geist der Weisheit*

und der Offenbarung, ihn zu erkennen“ (Eph 1,17; vgl. Phil 1,19; Gal 4,6; 1 Petr 1,10-12). Über den Tröster sagt Christus, er werde „euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Er wird „von mir Zeugnis ablegen“ (15,26). Abschließend heißt es in der Zusammenfassung dieser Gedanken: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum habe ich gesagt: Er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen“ (Joh. 16, 13-15). In der patristischen Literatur– bei Athanasius dem Großen, Basilius dem Großen u.a. – wird dieser Gedanke so zum Ausdruck gebracht, dass der Sohn das Abbild des Vaters sei, und der Hl. Geist – das des Sohnes. Zu diesem Bekenntnis gehört auch, dass nach Pfingsten nicht der Hl. Geist und nicht Pfingsten Thema der apostolischen Predigt sind, sondern ausschließlich Christus, seine Passion und seine Verherrlichung (vgl. die erste Predigt des Apostels Petrus: Apg 2,22-36). Hier stellt sich unwillkürlich die Frage. Wie ist ein solches Verhältnis zu verstehen, in welchem dem Heiligen Geist neben dem Gottmenschen gleichsam eine dienende Nebenrolle zugeteilt wird? Er verkündet ihn nur, und er dient ihm nur. Man kann sagen, dass dieses Verhältnis zu dem in der Inkarnation diametral entgegengesetzt ist: Dort bereitet der Hl. Geist sie vor, verkündet sie, geht ihr entgegen. Die dienende Funktion des Hl. Geistes ist keine Subordination in Bezug auf den Sohn oder gar eine Herabstufung des Hl. Geistes zu einem bloßen Werkzeug der Inkarnation. Das Wechselverhältnis der beiden Hypostasen ist lediglich Ausdruck der Zweieinigkeit der Sophia, d.h. der himmlischen und der kreatürlichen Menschheit. Es ist ein und dieselbe Offenbarung: das hypostatische Wort, das sich durch den Hl. Geist inkarniert. Eben dieses Wort haben die Apostel verkündet, die vom Geist bewegt waren. Der dritten Hypostase ist jedoch, entsprechend der hypostatischen Art der göttlichen Liebe, eben jene Transparenz eigen, kraft derer sie in der Gottmenschheit [54] nicht sich, sondern das Wort zum Vorschein bringt, jedoch durch sich. Das Leben im Hl. Geist ist das Leben in Christus; die Erkenntnis Christi verleiht Inspiration durch den Geist; und wer den Geist Christi nicht hat, ist auch nicht der „Seine“. So ist die gegenseitige Identifizierung der beiden unterschiedlichen Hypostasen in der Offenbarung beschaffen.

Was geschah eigentlich zu Pfingsten? Was ist das für eine Grenze, die das Leben der Welt in vorher und nachher unterteilt? Die Gaben und das Wirken von Gottes Geist wurden der Welt seit ihrem Bestehen gewährt, wie im Alten Testament so auch nach der Inkarnation Christi. Das völlig Neue, das zu Pfingsten geschehen ist, ist das Herabkommen von „Gottes Geist“ nicht nur in seinen Gaben, sondern in seiner Hypostase, und zwar nicht nur binnen enger Grenzen, nicht nur auf Christus und die Gottesmutter, sondern auch auf die Apostel und alle, die mit ihnen waren, auf die ganze Kirche und die ganze Welt. Die Verheißung vom Aussenden eines „anderen“ Trösters ist erfüllt worden; Christus hat den Hl. Geist vom Vater in die Welt ausgesendet. Dieses Ereignis an sich sollte in seiner ganzen Tragweite und Tiefe wie auch im Zusammenhang mit der Inkarnation begriffen werden; seine Bedeutung kann nur mit der Inkarnation verglichen werden. Wenn in dieser die zweite Hypostase vom Himmel herabkommt und Mensch wird, so kommt zu Pfingsten die dritte Hypostase vom Himmel herab und ruht auf der Welt. Das Herabkommen vom Himmel der zweiten und der dritten Hypostase ist einerseits als solches identisch, zugleich unterscheidet es sich aber jeweils in der Art und Weise des Geschehens. Der Unterschied ist offensichtlich: Die zweite Hypostase wird Mensch – hypostasierter Gottmensch; die dritte Hypostase wird *nicht* Mensch, auch *nicht* hypostasierter Gottmensch, durchdringt aber die menschliche Natur und ruht auf ihr, vergöttlicht sie. Das Herabkommen der beiden Hypostasen vom Himmel dient dem Vollenden der Gottmenschlichkeit, der Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Lebens, der Teilhabe der kreatürlichen Menschheit an der himmlischen Gottmenschheit. Mit anderen Worten: Es handelt sich um die Vereinigung und die Identifizierung, allerdings bei unterschiedlichen Naturen, der göttlichen und der geschöpflichen Sophia. In der Menschwerdung Gottes nimmt die kreatürliche Sophia (die irdische Menschheit) den Logos an – Gottes hypostatische Weisheit; und in der Herabkunft des Hl.

Geistes nimmt die kreatürliche Sophia den hypostatischen Geist der Weisheit an. Die Fülle der Gottmenschheit kommt nur in der Vereinigung dieser beiden Ereignisse zustande, da auch die göttliche Sophia eine dyadische Offenbarung der beiden offenbarenden Hypostasen ist: nicht nur des Sohnes, sondern auch des Hl. Geistes.

Eine Gottmenschheit, die sich mit der Inkarnation begnügte, wäre unvollkommen, ebenso wie eine, die sich auf das Herabsenden der Gaben des Hl. Geistes (wie im Alten Testament) oder auf das hypostatische Herabkommen des Hl. Geistes beschränkte, was übrigens ohne die vorherige Inkarnation Gottes unmöglich wäre. Es ist der Sohn, der den Hl. Geist vom Vater als Vollendung seiner Inkarnation in die Welt sendet. Hier stehen wir angesichts der Verknüpfung zwischen den beiden Akten – der Inkarnation Gottes und des Pfingstgeschehens. Sie entspricht der Beziehung der beiden Hypostasen, wie sie sowohl in der Hl. Dreifaltigkeit als auch in der göttlichen Sophia besteht. Beide Hypostasen sind ungeteilt und unvermischt vereint; sie offenbaren den Vater in der ewigen Weisheit und in der Schöpfung, die vom Vater unter der Beteiligung beider ins Sein gerufen wird. Daher können auch die Erlösung und die Vergöttlichung der Kreatur in der Gottmenschheit nur unter Beteiligung der beiden dyadisch vereinten Hypostasen geschehen. Aber das ist noch nicht alles: Selbst das Herabkommen jeder der beiden Hypostasen vom Himmel geschieht unter der Beteiligung und dem Mitwirken der jeweils anderen Hypostase, [55] ist also dyadisch. Wir haben es bereits in Bezug auf die Inkarnation des Wortes gesehen, in welcher der Vater aussendet und der Hl. Geist inkarniert, und dasselbe haben wir auch im Pfingstereignis, in dem der Vater den Hl. Geist durch den Sohn aussendet, so dass (nach der entsprechenden „Bitte“ an den Vater) der den Geist unmittelbar Aussendende der Sohn ist. Verglichen mit der Inkarnation, hat sich hier das Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Geist umgekehrt. Warum ist das so? Weil das *allgemeine* Herabkommen des Hl. Geistes in die Welt gewissermaßen erst *nach* der Inkarnation möglich war. Durch sie kommt der Hl. Geist auf die Welt wie auf den inkarnierten Christus. Er ruht in der Hl. Dreifaltigkeit ewig auf dem Sohn. Er ruht auf dem inkarnierten Wort (Christus), auf seinem Dienen, auf seiner Verherrlichung und seinem Sitzen „zur Rechten des Vaters“ (der Hl. Geist, der in der hypostatischen Liebe den Vater und den Sohn verbindet, ist tatsächlich *zur Rechten des Vaters* – die himmlische Herrlichkeit des Gottmenschen).

Doch der in seiner Himmelfahrt die Welt und die Menschheit sozusagen zurücklassende Sohn deinkarnierte sich *nicht*; er verlor weder seine Menschheit noch seine Verbundenheit mit der Kreatur, die er in der Menschwerdung erlangt hatte. Zwar ist seine eigene, *persönliche* Menschheit als der in den Himmel aufgefahrne Auferstehungsleib der Welt vorübergehend fern, doch bleibt die ewig mit ihm verbundene Menschheit des Neuen Adam in dieser Welt, mit der auch sie verbunden ist. Sie gehört Christus und ist zur Vergöttlichung in und mit ihm bestimmt, und doch blieb sie in der Himmelfahrt, die den aufgefahrenen Herrn von ihr entrückte und trennte, verwaist zurück. Diese *Verbindung* mit Christus, dieses Leben in ihm, diese Realität der Gottmenschheit in der Welt und ihre Vollendung ist das Werk des Hl. Geistes, der durch den Sohn vom Vater ausgesandt wurde, um die Mission Christi zu vollenden, ihn zu offenbaren und die Kreatur zu „verherrlichen“. Wie der Vater den Sohn im Hl. Geist verherrlichte, so wurde dieser auch der Welt als Herrlichkeit gesendet. Zu Pfingsten kommt die dritte Hypostase persönlich herab, nicht nur in ihren Gaben, wie es Gottes Wort unmittelbar bezeugt und wie es der Herr in seiner Abschiedsrede verheißen hatte (1 Kor 12,11; 2,10-11; Röm 8, 26-27; Eph 4, 30; Apg 13,2). Freilich bleibt seine Hypostase im Gegensatz zu der des Sohnes für uns verborgen. Der Heilige Geist offenbart sich uns in dieser Welt nur durch seine Gaben – in der „Gnade“. Die Kraft des Pfingstereignisses in Bezug auf die *persönliche* Herabkunft des Hl. Geistes wird nicht enthüllt und bleibt uns verborgen. Es setzt sich gleichsam in der Geschichte der Kirche fort. Doch hat es in ihrem Innersten bereits stattgefunden: der Heilige Geist ist hypostatisch in die Welt gekommen und bleibt in ihr.

Die Art seines Herabkommens und seines Bleibens in der Welt ist jedoch anders als bei der Inkarnation Gottes. Das Herabkommen des Sohnes vom Himmel wird von seiner Entäußerung (der Kenosis)

begleitet, dem freiwilligen Verlassen der Herrlichkeit oder dem Sich-Entkleiden der Gottheit. Es ist ein Verlassen des Himmels, das mit der Rückkehr in ihn – der Himmelfahrt – endet (was keine Unterbrechung im Leben der Gottheit des Logos bedeutet). Eine solche Kenosis kennt dagegen der Hl. Geist nicht: vom Himmel herabgekommen, verlässt er ihn nicht; er legt seine Gottheit nicht ab, er entäußert sich nicht seiner Herrlichkeit (da er ja selbst diese Herrlichkeit ist). In diesem Herabkommen des Geistes vom Himmel, das kein Verlassen desselben bedeutet, verwirklicht sich gerade die *Verbundenheit* zwischen Gott und der Schöpfung, (eine Verbundenheit) die durch die Inkarnation entstanden war. Doch entsprechend der *persönlichen* Herabkunft des Sohnes in der Inkarnation [56] war auch hier ein *persönliches* Kommen erforderlich; die Gaben des Hl. Geistes allein genügten nicht. Wir stehen vor der Grundtatsache, dass nicht eine, sondern zwei göttliche Hypostasen vom Himmel gesandt werden. Die sich verwirklichende Gottmenschheit setzt eine Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur (bzw. der göttlichen und der geschöpflichen Sophia) in der einen Hypostase des Logos voraus, und diese Vereinigung geschieht durch den Heiligen Geist, mehr noch: sie *ist* der Heilige Geist und muss durch ihn gestärkt werden als das Leben Christi in der Menschheit und der Menschheit in Christus. Das Herabkommen des Heiligen Geistes, die Vertiefung dieser Verbindung, ist gleichsam eine neue Erscheinung oder eine Erneuerung der Inkarnation Christi. Vom Himmel herabkommend, bietet er in sich den bereits inkarnierten Christus gleichsam erneut als einen „anderen Tröster“ dar (Joh 14,16-18). Hier offenbart sich das Mysterium der Gegenwart Christi in der Welt durch den Hl. Geist, mit anderen Worten, in der dyadischen Koexistenz beider: denn Christus ist vom Hl. Geist nicht zu trennen. Daher sind sowohl die Inkarnation Gottes als auch die Gottmenschheit das Werk zweier Hypostasen: des Sohnes und des Hl. Geistes in ihrer dyadischen Vereinigung. Das dyadische Axiom gilt gleichermaßen in Bezug auf die göttliche und die kreatürliche Sophia, wie auch in Bezug auf die Gottmenschheit und die Erscheinung Gottes in der Welt. Christus und der Hl. Geist sind ein und derselbe Trost, obwohl der Tröster zweieinig ist; und es gibt *eine* Gottmenschheit, obwohl sie durch zwei Hypostasen bewirkt wird.

Das Herabkommen des Hl. Geistes in die Welt ist endgültig; es wird nicht unterbrochen und kennt keinen Rückweg in den Himmel. Vielmehr bereitet er ein neues Kommen vor: Christi Wiederkehr in die Welt als Erscheinen der Gottmenschheit. Dieses Erscheinen wird auch eine hypostatische Offenbarung des Hl. Geistes sein, die uns im Diesseits nicht gewährt wird, da die Gegenwart des Hl. Geistes hier nur in seinen Gaben in Erscheinung tritt. Es sind vielerlei und unterschiedliche Gaben, die zwar in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen offenbart wurden, aber nicht in ganzer Fülle. Sie alle sind Ausdruck der göttlichen Inspiration des Menschen, die Einheit der menschlichen Inspiration und der ihr antwortenden göttlichen Inspiration in Einklang mit den Prinzipien *ex opere operantis* und *ex opere operato*.⁷¹ Das Wirken des Hl. Geistes beschränkt sich jedoch nicht auf den Bereich des Geistes, sondern erstreckt sich auch auf die gesamte angeborene Natur, die er heiligt und von innen her verklärt. Die Parusie – die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten – wird von einer Verklärung der Welt begleitet, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und vom Herabkommen des himmlischen Jerusalem. All das sind Werke des Hl. Geistes, der als Geist Christi handelt und die Kraft der Inkarnation Christi zur Entfaltung bringt.

Ein Grundzug der Wirkungsweise des Hl. Geistes ist seine besondere Anpassungsfähigkeit an das Aufnahmevermögen der Kreatur. Der Hl. Geist gewährt sich selbst „in Maßen“ und „allmählich“. Nur in Bezug auf den Sohn Gottes heißt es im Unterschied und im Gegensatz zur übrigen Schöpfung: „Gott gibt den Geist nicht nach dem Maß“ (Joh 3,34). Das Maß richtet sich danach, die Kreatur nicht herabzusetzen, nicht zu überfordern und für sie erträglich zu sein. Indem der Hl. Geist Maß hält, drosselt er die Fülle

⁷¹ Die beiden lateinischen Ausdrücke bezeichnen gegensätzliche Positionen in der Sakramentenlehre der römisch-katholischen Kirche: der erste (*ex opere operato*) erklärt die Gnadenwirkung der Sakramente aus der vollzogenen Handlung des Priesters; der zweite hält dagegen, dass die Wirksamkeit der Sakramente von der Einstellung des Spenders bzw. des Empfängers (*ex opere operantis*) abhängt, Anm. d. Übers.

seiner Wirkungsmacht. In Analogie dazu, wie im Gottmenschen die beiden Naturen, die zwei Willen und zwei Energien haben, diese miteinander in Einklang brachten, bringt der Hl. Geist seinen [57] göttlichen Willen in Einklang mit dem kreatürlichen Willen.

In Christus vollzieht sich diese Anpassung innerhalb seiner ungeteilten Person; doch der Hl. Geist, der sich nicht inkarniert hat, sondern alles durchdringt, wendet sich an einen Jeden: „Siehe, ich stehe an der Tür *des Herzens* und klopfe an“ (Offb 3,20).⁷² Im Menschen stimmt sich die Gnade mit der Freiheit ab, die sie zwar erzieht und vorbereitet, der sie jedoch keine Gewalt antut. Bei dieser freiwilligen Enthaltsamkeit aus Liebe zur Schöpfung und aus Respekt vor ihrer Freiheit handelt es sich um eine *Kenosis* der dritten Hypostase aufgrund ihrer Teilhabe an der Göttlichkeit. Wie sich der allmächtige und allheilige Gott in seiner Wirkungsweise auf das Maß der Schöpfung zurücknehmen kann, ist dem Menschen ebenso unbegreiflich wie ihm die Selbstbeschränkung des Absoluten bei der Schöpfung der Welt stets unbegreiflich bleiben wird. Die Kenosis des Geistes als einer sich aufopfernden Liebe entsteht notwendigerweise aus der Art des göttlichen Dienens, in dem sich der Hl. Geist „völlig verausgabt“, jedoch stets in Abstimmung mit der Aufnahmefähigkeit der menschlichen Freiheit.

So kommt es, dass sich die Kenosis der dritten von der Kenosis der zweiten Hypostase unterscheidet, die sich bei ihrem Wirken nach der Entäußerung ihrer Gottheit in der Menschwerdung nach dem Höchstmaß an Reinheit und Heiligkeit der menschlichen Natur im Gottmenschen richtet. Der Hl. Geist, der sich seiner Gottheit nicht entäußert und sich mit der menschlichen Natur nicht vereint, während er sie durchdringt. Doch bei dieser Durchdringung passt er sein Wirken unablässig der Schwachheit der Kreatur an. Die Kenosis des Sohnes erstreckt sich lediglich auf die Zeit seines irdischen Dienens und endete mit seiner Verherrlichung. Dagegen beginnt die Kenosis des Geistes, streng genommen, schon bei der Erschaffung der Welt, als dem Hl. Geist die Bewahrung und die Erquickung der Kreatur gemäß ihrer Empfänglichkeit obliegen. Ihr Höhepunkt tritt erst mit seiner Herabkunft zu Pfingsten ein und wird bis zur Vollendung der Gottmenschheit, wenn Gott „zu allen Dingen in allen (Menschen)“ wird, andauern. Folglich gehört die Epoche der Kenosis dem gesamten Zeitalter der „kämpfenden“ Kirche, dem Reich der Gnade, erst danach beginnt das „Reich der Herrlichkeit“. Die Herrschaft Christi auf Erden (sein „königliches Dienen“) dauert an und verwirklicht sich in der Welt kraft des Hl. Geistes, der das „Gottesreich“ ist, das „mit Kraft kommt“ [Mk 9,1]. Das ist Pfingsten als vollendete Menschwerdung Gottes, als Sophianisierung der Kreatur, als Vereinigung der göttlichen und der geschöpflichen Sophia im Hl. Geist, als Gottmenschheit.

Aus dem oben Gesagten folgt notwendig der *eschatologische* Aspekt des Pfingstgeschehens, dessen volle Bedeutung sich erst bei der Wiederkunft Christi und der Verklärung der Welt manifestieren wird. Eine eigene Parusie des Hl. Geistes wird es dagegen nicht geben: denn nachdem er in die Welt gekommen ist, verlässt er sie nicht mehr. Doch es wird so etwas wie ein neues Pfingsten aus voller Kraft geben und, noch wichtiger, eine *persönliche* Offenbarung der dritten Hypostase. Wir kennen ein geistliches Leben in der Gnade des Geistes und seine Heiligkeit, aber wir kennen nicht den Heiligen Geist selbst, sein hypostatisches Antlitz. Er wird der Menschheit in der Wiederkunft des Sohnes bekannt werden, die *in diesem Sinne* auch eine Parusie des Hl. Geistes ist: die vollkommene Offenbarung der göttlichen Sophia in ihrer dyadischen Gestalt, in den beiden Hypostasen, die den Vater offenbaren. Daraus folgt auch eine besondere Beteiligung der dritten Hypostase an der Auferstehung, [58] am Jüngsten Gericht und an der Verherrlichung der Kreatur. Denn „das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“ (Mt 25,14) *ist* der Hl. Geist (laut einer uralten Lesart des Herrengebets: „dein Reich komme = der Hl. Geist komme“). Daher wird die Bedeutung des Pfingstgeschehens in der Rede des Apostels Petrus unmittelbar danach aus dem Propheten Joel erklärt, einem eindeutig eschatologisch Text (Apg 2,16-21; vgl. Joel 2,28-32). Die Verheißung, Gott werde „alles in allem“ sein (1 Kor 15,28) bezieht sich auf das vollständige Erscheinen der göttlichen Sophia in der geschöpflichen Sophia, auf die Vergöttlichung der Kreatur, die durch die Kraft Christi im Hl. Geist verwirklicht wird.

⁷² Das Kursive ist ein Zusatz des Verfassers, Anm. d. Übers.

Die Verehrung der Gottesgebärerin (Mariologie)

Die Kirche besingt die Gottesmutter als „geehrt über die Cherubim“ und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim“⁷³ als „Himmelskönigin“, der „alle Naturgewalten, Himmel und Erde, die Luft und das Meer gehorchen“. Es gibt unzählige Gebete und Hymnen, die ihre Majestät und ihre Herrlichkeit lobpreisen. Dem protestantischen Bewusstsein, das in einer unverständlichen Blindheit die Stellung der Jungfrau Maria weder in der Inkarnation noch im gesamten kirchlichen Leben erfasst, kommt es jedoch so vor, als sei ihre Verehrung eine Art Götzendienst. Tatsächlich findet in der Gottesmutter eine vollkommene *Vergöttlichung* statt, kraft derer sie das Herz der Welt und ihre Ehre ist. Allerdings erschließt sich uns das Dogma der Theotokos letztlich nur im Lichte der Sophienlehre – der Lehre von der Weisheit Gottes in der Schöpfung.

Die Orthodoxie teilt nicht das jüngste katholische Dogma von der *unbefleckten Empfängnis der Gottesgebärerin* (1854), da die von der Erbsünde freigesprochene Gottesmutter aufgrund der „unbefleckten Empfängnis“ von der übrigen Menschheit abgesondert wäre. Sie wäre dann nicht imstande, die erlösungsbedürftige Menschheit des Alten Adam an ihren Sohn weiterzugeben. Als wahrhaftiger Mensch teilt sie die Erbsünde mit der übrigen Menschheit als eine Schwäche der menschlichen Natur, eine Schwäche, die im unausweichlichen Tod ihren letzten Ausdruck findet. Doch ist die Kraft der Erbsünde (die bei unterschiedlichen Menschen überhaupt unterschiedlich ist) in der Jungfrau Maria nur potentiell vorhanden; als bloße Möglichkeit, die niemals Realität wird. Mit anderen Worten: die Jungfrau Maria kennt keine *persönliche* Sünde; der Hl. Geist heiligte sie bereits in ihrer Empfängnis. In zahlreichen liturgischen Texten (die sich auf die Empfängnis, die Geburt und den Tempelgang der Gottesgebärerin beziehen) wird sie ein „beseelter Himmel“ genannt, das „Allerheiligste“, „reinsten lebendiger Tempel Gottes“, „rein von Kindheit an“ usw. Es heißt, ihre Mutterschaft sei „vor Äonen prophezeit worden“, sie selbst sei „in den letzten Jahren als Gottesgebärerin in Erscheinung getreten“, doch sie liebe „Gott seit Ewigkeit“. Dementsprechend war auch ihre endgültige Verherrlichung: nach ihrem „Entschlafen“ wurde sie von ihrem Sohn auferweckt und in den Himmel erhoben (diese Lehre widerspiegelt sich im Festtagsgottesdienst der „Entschlafung der allheiligen Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria“).⁷⁴

Die allheilige Jungfrau wird aufgrund ihrer Beteiligung an der Menschwerdung Gottes verherrlicht, bei der es sich um einen zweiseitigen Akt handelte: das Hinabsteigen des Logos vom Himmel und seine Empfängnis durch die menschliche Natur, die durch Maria sprach: „Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe nach deinem Wort“ (Luk 1, 38). Dazu musste es auf Erden ein würdiges Menschenwesen geben, das imstande wäre, die frohe Botschaft des Erzengels zu empfangen. Die Kraft der Gerechtigkeit, die sich in der Kirche des Alten Testament [60] akkumuliert hatte, und ihr heiliger Stammbaum vereinten sich mit ihrer Demut und ihrer unfassbaren persönlichen Heiligkeit. Maria wurde der Herabkunft des Hl. Geistes gewürdigt. Nachdem sie den Geist empfangen hatte, empfing sie ihren Sohn (der vom Geist untrennbar ist) und wurde die Mutter Gottes. Ihre Menschheit wurde zu seiner Menschheit, die sich mit der göttlichen Natur vereinte. Maria empfing in Christus die göttliche Hypostase des Logos und war dadurch in die Gottmenschheit eingebunden. Die Menschheit der Gottesmutter blieb jedoch in der Beschaffenheit, welche die Hypostase der Jungfrau Maria hatte, ehe sie vom Hl. Geist geheiligt wurde und Geist-Trägerin geworden war. Die Geburt des Gotteskindes aus der Jungfrau legte den Grund für die dauerhafte Verbundenheit zwischen Mutter und Sohn, so dass die Ikone der Gottesmutter mit dem Kind eigentlich eine Ikone der Gottmenschheit ist.

⁷³ Aus dem Refrain zum Marienlied (Lk 1,46-55), der nach jedem Vers dieses Liedes gesungen wird (aus dem täglichen Morgengottesdienst), Anm. d. Übers.

⁷⁴ Die Kirche spricht bei Heiligen, insbesondere bei der Jungfrau Maria, eher von „Entschlafung“ als von „Tod“ (gr. Koimesis, slaw. Успение), um so zum Ausdruck zu bringen, dass der Tod in christlicher Perspektive nicht das „letzte Wort“ hat. Das Fest Mariä Entschlafung wird am 15./28. August begangen, Anm. d. Übers.

Als Geiststrägerin wurde die Gottesmutter zwar nicht zum Gottmenschen oder zu einer Inkarnation des Hl. Geistes, denn dieser inkarniert sich nicht, sondern er bewirkt die Inkarnation. Er wohnt in der Immerjungfrau wie in einem geweihten Tempel, und sie ist in ihrer hypostatischen menschlichen Gestalt für den Hl. Geist durchsichtig, wird gewissermaßen zu seinem menschlichen Antlitz. In der Beschattung der Immerjungfrau durch den Hl. Geist gibt es unterschiedliche Abstufungen. Hervorzuheben ist ihre einzigartige Heiligung durch die *Gnade* des Hl. Geistes in ihrer Empfängnis, ihrer Geburt, ihrem Tempelgang, ihrer heiligen Kindheit und Jugend. Es folgt die hypostatische Herabkunft des Hl. Geistes in der Verkündigung, ein Ereignis, das ihren Leib heiligte und sie zur Gottesmutter machte. Natürlich konnte die Weihe des leiblichen Tempels der Jungfrau Maria nicht ohne die Weihe ihrer heiligen Seele geschehen. Es war nicht ihre letzte Heiligung, denn ihr stand bevor, mit ihrem Sohn und in seiner Nachfolge den Weg des irdischen Dienens zu gehen, am Kreuz von Golgotha das ihre Seele durchdringende Schwert (vgl. Lk 2,35) zu ertragen und einen geistig-seelischen Tod zu erleiden, bis sie schließlich mit ihrem Sohn in seine Herrlichkeit einging.

Das Eingehen in die Herrlichkeit setzte ein zu Pfingsten, als sie mitten unter den Aposteln den Heiligen Geist empfing, der sie auf ihr Ende vorbereitete. Nach der Verkündigung war dieses Ereignis für sie bereits die zweite Herabkunft des Geistes; sie wurde nun zu einer vollkommenen Geiststrägerin und empfing die Herrlichkeit, die Christus vom Vater empfangen hatte, damit all jene sie sehen, „die du mir gegeben hast“ (Joh 17, 24). Auch die Auferweckung der Gottesgebälerin und ihre Himmelfahrt müssen in Zusammenhang mit ihrer Verherrlichung gesehen werden: als Vorwegnahme dessen, was die gesamte Christenheit in der allgemeinen Auferstehung erwarten wird, ihr jedoch schon am Lebensende zuteilwird. Obwohl sie wie alle Menschen den Tod erlitt, konnte dieser „ sie nicht festhalten“⁷⁵, denn ihre Menschheit ist auch die ihres Sohnes, des Schöpfers des Lebens. Wenn Christus auferstanden ist, so musste auch sie auferstehen, aber nicht so, wie er, der Gottmensch. Sie wurde von ihm auferweckt [61], wie er bei seiner Wiederkunft (der Parusie) auch alle übrigen Menschen auferwecken wird. Die Auferweckung der Gottesgebälerin (wie die künftige allgemeine Auferstehung) geschieht kraft des Hl. Geistes, des „Lebensspenders“⁷⁶, in Christus und durch ihn, wobei sie erneut als Geiststrägerin⁷⁷ offenbart wird. Aber ihre Auferstehung *vor* der allgemeinen Auferstehung macht sie in Bezug auf die Welt bereits *jenseitig*, und in diesem Sinne ist ihre Auferstehung ihre Himmelfahrt, die in den liturgischen Texten auch als ihr „Sitzen zur Rechten“ des Sohnes beschrieben wird. Selbstverständlich ist die dogmatische Bedeutung der Himmelfahrt Christi nicht mit der Himmelfahrt der Gottesgebälerin gleichzusetzen; beides muss unterschieden und sogar miteinander kontrastiert werden. Als Rückkehr ins Innere der allheiligen Dreifaltigkeit steht die Himmelfahrt Christi in Zusammenhang mit seinem Herabsteigen vom Himmel zur Menschwerdung. Mit der gegenläufigen Bewegung – Christi Himmelfahrt – endet seine Kenosis; während die Himmelfahrt der Gottesmutter die höchstmögliche Verherrlichung der Kreatur durch Vergöttlichung und Teilhabe am göttlichen Leben bedeutet. Ihre Himmelfahrt ist kein Eingehen ins Innere der allheiligen Dreifaltigkeit – für die Schöpfung ein Ding der Unmöglichkeit – sondern eine Teilhabe am Leben der Dreifaltigkeit als ein Leben mit Christus und im Hl. Geist, auf dass „Gott alles in allen (Dingen) sei“. Nicht mehr, aber auch nicht weniger bedeutet die Vorstellung vom Sitzen „zur Rechten des Sohnes“. Die Himmelfahrt der Gottesgebälerin ist kein Verlassen der Welt und auch keine ontologische Absonderung von ihr, was dem Wesen der Kreatur widerspräche. Die Kirche bekennt in der

⁷⁵ Zitat aus dem Kontakion der Entschlafung der allheiligen Gottesgebälerin, Anm. d. Übers.

⁷⁶ „Lebensspender“ (slaw. жизни податель, griech. „ζω?ς χορηγός“) – in der Ostkirche das charakteristische Epitheton des Hl. Geistes, siehe das Gebet „Himmlischer König“. – Im klassischen Griechisch bezeichnet „χορηγός“ den Leiter eines Tanzchores, was im gegebenen Zusammenhang ein Verständnis des Lebens als eine Art Tanz nahelegt, dessen „Wimmeln“ der Hl. Geist „dirigiert“ oder koordiniert, Anm. d. Übers.

⁷⁷ Dieser Gedanke kommt in der Westkirche in der *Verherrlichung der allheiligen Gottesgebälerin* (bzw. ihrer *Krönung*) zum Ausdruck, denn der Hl. Geist ist in der Hl. Dreifaltigkeit die Herrlichkeit.

Liturgie ausdrücklich, dass die Gottesgebälerin „in der Entschlafung die Welt nicht verlassen“ hat.⁷⁸ Sie gehört weiterhin der Welt an, obwohl sie in ihrer Herrlichkeit auch über ihr steht, sozusagen an der Grenze zwischen Gottes Himmel und der Schöpfung. Ihre gnadenhafte Gegenwart in der Welt und ihre vorsätzliche Nähe zur ihr werden nicht nur vom allgemeinen Bewusstsein der Kirche lebendig gehalten, sondern werden auch durch die unablässigen Marienerscheinungen vor auserwählten Heiligen und die „wundertätigen“ Ikonen bezeugt.

Mit der Auferstehung und der Himmelfahrt der Gottesmutter wird der Schöpfungsplan erfüllt; das Ziel ist erreicht, und „die Weisheit wurde gerechtfertigt in ihren Kindern“ (Mt 11,19). Die Gottesmutter ist bereits eine eigene verherrlichte Welt: vergöttlicht und aufnahmebereit für die Gottheit. Sie, die ihrem Sohn die Menschheit des neuen Adam geschenkt hat, ist auch die Mutter des Menschengeschlechts, der universalen Menschheit, Mittelpunkt der Schöpfung und Herz der Welt. Sie ist die gänzlich vergöttlichte Kreatur, die Gott hervorbringt, Gott trägt und Gott aufnimmt. In Bezug auf den Vater heißt sie „Tochter“, und in Bezug auf den Logos – „Mutter“, aber auch „Gottesbraut“ oder „unvermählte Braut“.⁷⁹ In Bezug auf den Hl. Geist ist sie Geistträgerin, Ruhm der Welt, das Herz der Kirche, ihr Antlitz und ihr Mittelpunkt. Mit den Heiligen ist sie in der verherrlichten Kirche vereint und hält Fürbitte für die Welt, ein Gebet, das wir uns stets erleben. Und dennoch steht sie in ihrer Hinwendung zum Himmel, in ihrem „Sitzen zur Rechten des Sohnes“ über allen Heiligen und sogar über den Engeln, da sie dem Mysterium der Fleischwerdung Gottes gedient hat. In diesem Sinne ruft die Kirche sie an: „Allheilige Gottesgebälerin, errete uns“.⁸⁰ Als Himmelskönigin [62] hat sie Macht durch ihren Sohn (aber es ist nicht die Macht des Gottmenschen, an dessen Herrlichkeit sie teilhat). Eher ist sie die mächtigste Fürbitterin der Menschen, die sie mit ihrem heiligen Mantel – dem Maphorion – beschützt.⁸¹ Denn die Heiligen sind noch diesseits der Auferstehung, die sie bei der Wiederkunft des Herrn erwartet. Ihnen steht noch bevor, was für sie bereits geschehen ist, denn sie hat die *Fülle* der Vergöttlichung und der Gnade erreicht, die für die gesamte Kreatur im Jenseits liegt. Daher steht die Gottesmutter über der Welt, und wenn sie im Diesseits erscheint, so nur aufgrund ihrer liebevollen Nachsicht. Die Jakobsleiter – ein Bild der allheiligen Gottesmutter – ragt auf zwischen Himmel und Erde. Die vollkommene Manifestation der Gottesmutter in Herrlichkeit wird der Welt erst dann sichtbar sein, wenn sie kraft der Auferstehung und der Verklärung der Kreatur ins Reich der Herrlichkeit eingeht. Daher steht die Figur der Gottesgebälerin in Darstellungen des Jüngsten Gerichts als Fürbitterin für die sündenverstrickte Welt an der rechten Seite ihres Sohnes. Nach dem Glauben der Kirche ist sie auch Beistand der Sterbenden auf dem Weg ins Jenseits: denn es ist ein Weg, den sie selbst schon gegangen ist.

Die orthodoxe Verehrung der Gottesmutter kann bei Außenstehenden leicht die Frage aufwerfen, ob es sich hier nicht um eine göttliche Verehrung handele und ob somit nicht eine weibliche Gottheit in die christliche Lehre eingeführt werde. Dieses Missverständnis kann durch den einfachen Hinweis aus dem Weg geräumt werden, dass die Gottesmutter keine Gottheit ist, wie hoch ihre Verehrung auch immer sei, denn sie ist kein Gottmensch. Ihre menschliche Hypostase und ihre menschliche Natur bleiben trotz ihrer Vergöttlichung menschlich. Obwohl der Hl. Geist auf ihr ruht, ist sie weiterhin ein Mensch, wenn auch ein vergöttlichter. Der Heilige Geist inkarniert sich *nicht* wie der Sohn als Hypostase, obwohl er

⁷⁸ Zitat aus dem Troparion des Festes der „Entschlafung der hl. Gottesgebälerin und Immerjungfrau Maria“ am 14./28. August, Anm. d. Übers.

⁷⁹ Als „unvermählte Braut“ – *nymphē anympeute*“ (im Vokativ) wird Maria immer wieder im Akathistos-Hymnus angerufen. Eigentlich ist dieses Oxymoron unübersetzbar: bei der wortwörtlichen Übertragung in eine andere Sprache, geht nicht nur das Wortspiel, sondern auch sein erhabenes Pathos verloren: „unvermählt“ zu sein ist hier kein Manko, sondern Zeichen der göttlichen Auserwähltheit der Braut, Anm. d. Übers.

⁸⁰ Dieser Ruf bedeutet keineswegs, dass die Gottesgebälerin die Welt neben oder zusammen mit dem Heiland erlöse. Er ist vielmehr ein Zeichen der besonderen Kraft ihrer Fürbitte – nicht mehr.

⁸¹ Die Vorstellung von Marias Schutzmantel hat sich später zum Fest Mariä Schutz und Schirm („Pokrov“) entwickelt, das die russisch-orthodoxe Kirche am 1./14. Oktober begeht, Anm. d. Übers.

göttlich ist. Er beschattet, weiht (heiligt), durchdringt, erquickt; dennoch manifestiert er sich vollkommen in der Geistträgerin, der „gnadenreichen“ Jungfrau Maria, die eine menschliche Erscheinung des Hl. Geistes ist. Durch sie, in ihrer für den Hl. Geist transparenten menschlichen Gestalt, haben wir gleichsam eine Offenbarung des Hl. Geistes, dessen Hypostase uns sogar bei seiner Herabkunft zu Pfingsten verschlossen bleibt.⁸² In der Jungfrau Maria gibt es jedoch eine menschliche Hypostase, die den Hl. Geist offenbart, aber dieses *Erscheinen* des Hl. Geistes – nicht seine Inkarnation – bleibt für uns transzendent. Vom Sein der Welt unterscheidet es sich durch die Entschlafung, die Auferstehung und die Himmelfahrt der allheiligen Gottesgebälerin, denn die Welt kennt ihre verherrlichte Gestalt nicht und [63] kann das Erscheinen des Hl. Geistes noch nicht fassen. Beides bezieht sich auf das künftige Zeitalter und gehört somit zur Eschatologie. Mit dem verherrlichten Christus wird am Ende auch die verherrlichte Menschheit in der Person der Jungfrau Maria, der Geistträgerin, ans Licht treten.

Die Gottmenschheit hat im Himmel und auf Erden nicht nur eine, sondern zweierlei Gestalten: nicht nur Christus, sondern auch seine Mutter. Jesus und Maria – das ist Gottmenschlichkeit in ihrer Fülle. Die Selbstoffenbarung der hl. Dreifaltigkeit ist dyadisch: der Vater offenbart sich in der Zwei-Einheit des Sohnes und des Hl. Geistes in ihrer Ungeteiltheit und Unvermischtheit. So ist es auch in der Inkarnation: durch den Hl. Geist nimmt der Sohn Fleisch an und wird aus der Geistträgerin geboren. Die Jungfrau Maria ist die hypostatische Menschheit Christi, ihre weibliche Gestalt. Christus von der Gottesmutter zu trennen (sie gar völlig zu übergehen, wie es der Protestantismus faktisch tut) heißt, sich am Mysterium der Inkarnation Gottes, an seinem Heiligtum zu versündigen.

Doch gilt die Verehrung der Jungfrau Maria nicht nur ihrer Gottesmatterschaft, sondern auch ihr selbst, weshalb sie auf einigen Ikonen ohne das Christuskind als „unvermählte Braut“ und „Immerjungfrau“ dargestellt wird.⁸³ Diese Darstellungen gelten gleichsam einer Figur der Kirche, der Braut des Lammes, der verherrlichten Kreatur – Symbole des *Hohelieds* von der mystischen Ehe Christi und der Kirche. Es sind Ikonen der geschöpflichen Sophia, wie zum Beispiel die Gottesmutter als Orante in der Apsis der Kiewer Sophienkathedrale – quasi im Zentrum des Tempels der göttlichen Weisheit. Damit sind wir beim sophiologischen Aspekt der Lehre von der Verehrung der allheiligen Gottesgebälerin angelangt.

Wie umstritten diese Sicht der Dinge im Einzelnen auch sein mag, so ist es doch eine historische Tatsache von höchster dogmatischer Bedeutung, dass die der göttlichen Weisheit gewidmeten Gotteshäuser, die in Byzanz christologisch interpretiert wurden, in Russland eine mariologische Deutung erhielten. Sie waren der Gottesmutter gewidmet, und die Patronatsfeste wurden nach russischer Sitte an Marienfesten begangen⁸⁴ (zur „Geburt der Gottesgebälerin“ – in Kiew, zur ihrer „Entschlafung“ in Nowgorod und anderenorts). Die Sophia wurde in der Alten Rus' mit den Zügen der Theotokos ausgestattet, und so wurde die Christus-Sophia von Byzanz durch die Theotokos-Sophia ergänzt. Diese Veränderung kam auch in der Ikonographie und in der Liturgik zum Ausdruck. Die Ikonen der Sophia erhielten entweder

⁸² Siehe ausführlicher im Kapitel über Pfingsten, in: *Der Paraklet* [Утешитель].

⁸³ Dazu gehört das bekannte Mosaik „Unzerstörbare Mauer“ [Нерушимая Стена], im Altar der Sophienkathedrale in Kiew sowie die Ikone, vor welcher der hl. Seraphim von Sarow betete (siehe die Reproduktion bei A.F. Dobbie-Bateman [Übersetzer und Hg.], *St. Seraphim of Sarov: Concerning the Aim of Christian Life*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1936, 60 pp.).

[Bibliographische Einzelheiten sowie der Name des Übersetzers wurden von mir ergänzt bzw. korrigiert. Als weitere Mitwirkende werden genannt: „Eastern Church Association, afterwards Anglican and Eastern Association, afterwards Anglican and Eastern Churches Association, Society for Promoting Christian Knowledge (Great Britain)“. – Bei der erwähnten Ikone des hl. Seraphim kreuzt Maria (ohne Kind) ihre Arme über der Brust; nach der heute üblichen Gepflogenheit würde man diese Ikone nicht als *Umilenie* bezeichnen (der so bezeichnete Ikonentyp stellt Mutter und Kind dar, sein spezifisches Merkmal ist die Innigkeit („Umilienie“), die durch die Berührung der beiden Wangen zum Ausdruck kommt, Anm. d. Übers.).

⁸⁴ Zu den marianisch-sophianischen Festen gehört auch das in Russland besonders beliebte Fest Mariä Schutz und Schirm (Покров).

eine marianische [„theotokarische“] Bedeutung⁸⁵ oder sie stellten eine komplexe dogmatische Komposition dar, in welcher auch der Gottesmutter Raum gegeben wurde.⁸⁶ Belege dazu liefern die liturgischen Texten aller Marienfeste [64], in denen die ewige Vorherbestimmung Marias und die ihr geltenden „Verheißungen“ auf den Wegen der Vorsehung enthüllt werden, gewissermaßen in Analogie zum Lamm, das „ersehen (war) ehe der Welt Grund gelegt ward“ (1 Petr 1,20).⁸⁷ Es gibt sogar ein eigenes Offizium zu Ehren der heiligen Sophia, der Weisheit Gottes, das mit dem Fest der Entschlafung der Gottesgebärerin vereint wird. Seine wichtigste Besonderheit besteht darin, dass die christologische und die mariologische Bedeutung in den einzelnen Gebeten und Hymnen zusammengeführt werden. Die Sophia wird quasi in einem Atemzug mit Christus und mit der Gottesmutter gleichgesetzt. Diese Dualität verweist auf eine eigenständige sophiologische Konzeption, die es im Hinblick auf die Gottesmutter aufzudecken gilt.

Die Identifizierung der Gottesmutter mit der Sophia, der Weisheit Gottes, kann zweierlei Quellen haben und ist daher möglicherweise auch auf zweierlei Weise zu deuten. Vor allem kann die Gottesmutter als Wohnstatt des Hl. Geistes „Geistträgerin“, „Sophia“ oder „geweihter Tempel“ genannt werden. Da der Hl. Geist sich in ihr nicht inkarniert, ist sie zwar kein Gottmensch, aber immerhin sein heiliges Gefäß. Die Weisheit in Gott ist die Zwei-Einheit des Sohnes und des Hl. Geistes. Wenn der Logos die Weisheit ist, dann ist auch der Hl. Geist (der „Geist der Weisheit“)⁸⁸ die Weisheit. So kann die Verehrung der Gottesmutter als Weisheit auch der Geistträgerin gelten, sich auf ihre persönliche Offenbarung des Hl. Geistes beziehen und, zumindest indirekt, auf den Hl. Geist selbst. In diesem Fall erhält die Verehrung der Gottesmutter die Bedeutung einer Verehrung der *göttlichen* Sophia.

Daneben gibt es auch noch die Verehrung der Gottesmutter als *kreätürliche* Sophia. Als verherrlichte Kreatur ist die Gottesmutter der Inbegriff der geschöpflichen Sophia: In ihr wird das Ziel der Schöpfung erfüllt, die Kreatur ist sophianisiert (verweisheitlicht); das kreätürliche Abbild entspricht seinem Urbild, der höchsten Vollkommenheit. In der Jungfrau Maria ist die Schöpfung für ihr Urbild vollkommen durchsichtig. In ihr ist Gott bereits „alles in allem“. Die unvollkommene Sophianität der Schöpfung, die mit ihrer Freiheit im Werden zusammenhängt, ist in der bereits verherrlichten „Magd des Herrn“ überwunden. In ihr erstrahlt die göttliche Sophia in kreätürlicher Gestalt als vollkommene Heiligkeit, „geehrt über die Cherubim‘ und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim“. Heiligkeit ist realisierte Sophianität, „die Weisheit (ist) gerechtfertigt worden aus ihren Werken“ (Mt 11,19; Lk 7,35). Bei dem Aspekt der Weisheit, der in der allheiligen Gottesgebärerin zum Vorschein kommt, ist gerade die Kreätürlichkeit entscheidend, ihre kreätürliche Menschheit, die der Empfängnis des Hl. Geistes gewürdigt wird.

Dieser Gedanke enthält notwendigerweise auch einen christologischen Aspekt. Die Gottesmutter wird als Weisheit verherrlicht, da sie die Mutter des Gottmenschen ist, an den sie ihre menschliche Natur weitergab, die der geschöpflichen Sophia entspricht. Nach den [65] sophiologischen Deutungen des Chalzedonischen Dogmas entsprechen die beiden Naturen in Christus den beiden Arten der Sophia, der

⁸⁵ Hier ist die Patronatsikone der Kiewer Sophienkathedrale hervorzuheben (die offenbar westlicher Herkunft ist): auf ihr wird die Weisheit als die Gottesmutter (Spr. Sal. 9,1 ff.) und als Figur der Kirche dargestellt.

⁸⁶ Hier ist vor allem die Nowgoroder Ikone der Weisheit in Gestalt eines Feuerengels zu erwähnen, zu dessen Rechten die Gottesmutter, und zur Linken der Vorläufer dargestellt sind: siehe Alexis van der Mensbrugge *From Dyad to Triad: A Plea for Duality Against Dualism and an Essay Towards the Synthesis of Orthodoxy*. London: Faith Press, 1935, 153 pp. [bibliographische Einzelheiten z.T. von mir ergänzt, Anm. d. Übers.]

⁸⁷ Es ist charakteristisch, dass für diese Feste unverändert Spr. Sal. Kap. 9 in die Parämien – die alttestamentischen Lesungen – eingebunden wird, und zu Mariä Verkündigung kommt noch die Lesung von Weish. Sal. 8,22-35 hinzu, wodurch die Weisheit ebenfalls eine theotokarisch-sophianische Deutung erfährt (mit christologischem Bezug wird die Lesung dieser Textstelle nie verwendet).

⁸⁸ „Geist der Weisheit“ (siehe Jesaja 11,2) – diese Bibelstelle wird von den Kirchenvätern meist pneumatologisch gedeutet, Anm. d. Übers.

göttlichen und der geschöpflichen. Die kreatürliche Menschheit und die Gottmenschheit wurden ihm von der Gottesmutter verliehen. Sie gehört ihr. In einem gewissen Sinne kann man sagen, dass sie selbst diese hypostatische kreatürliche Menschheit Christi ist, die kreatürliche Sophia. Die Menschheit Christi, die Christus als eine seiner beiden Naturen gehört, gehört jedoch gleichzeitig auch der Gottesmutter als seinem hypostatischen Ebenbild. Und in diesem Sinne, als menschliche Natur, die sie mit dem Gottmenschen teilt, ist auch die allheilige Gottesgebärerin die kreatürliche Sophia. So vereinen sich die unterschiedlichen Aspekte der Sophia, die verschiedenen Strahlen der Weisheit Gottes, in der Gestalt der Gottesmutter, was sich auch in der Komplexität ihrer dogmatischen Deutung widerspiegelt.

Die allheilige Gottesgebärerin ist also die kreatürliche Sophia, und in dieser Eigenschaft wird sie von der russischen Frömmigkeit bekannt und verehrt als „geehrt über die Cherubim“ und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim“, und natürlich auch als die Allerheiligste. Doch die Gottesgebärerin ist nicht nur eine Manifestation der kreatürliche Sophia;⁸⁹ ontologisch gehört die gesamte Schöpfung zu ihr: „Himmel und Erde“, die Engel- und die Menschwelt haben in ihr den Grund ihres Seins. Sie beziehen sich aufeinander wie Entwurf und Realisierung (die Welt der Platonischen Ideen und ihre Verwirklichung im empirischen Sein und Werden). Doch die ontologische Verbundenheit der Schöpfung mit ihrem sophianischen Urbild genügt nicht, denn es gibt sie auch in der gefallenen Welt (selbst bei Satan und den von ihm verführten Engeln und Menschen). Die kreatürliche Sophia wirkt nicht nur als Seinsgrund in der Schöpfung, sondern auch als die Kraft ihrer Verherrlichung. Es geht um die Sophianisierung der in ihrem Wesensgrund bereits sophianischen Kreatur, um die Aneignung ihrer eigentlichen Gestalt, um die *Heiligkeit* der Kreatur, in der sie sich mit der Gottesgebärerin als Krone der Schöpfung, als Königin von Himmel und Erde vereint. Die Heiligkeit bzw. die Sophianität der Kreatur ist hier im Prinzip dasselbe, obwohl es Unterschiede gibt.

Betrachten wir zunächst die Engelwelt. Nach dem Fall Luzifers und seiner Engel wurden die bewährten Engel unter der Führung des Erzengels Michael verherrlicht (Offb 12,7-11). Sie offenbaren die kreatürliche Sophia in der Welt der körperlosen Geister. Doch warum stehen sie trotz ihrer ehrfurchtgebietenden Nähe zu Gottes Thron „unvergleichlich“ tiefer als die allheilige Gottesgebärerin? Der Grund liegt einerseits in der Unvollkommenheit ihres Zustands im Vergleich zu den Menschen, mit denen sie durch ihren Dienst verbunden sind (denn die Engel sind Gottes Diener in der Welt der Menschen). Der Sündenfall hat die Menschen von den Engeln getrennt; die Menschwerdung Gottes hat sie zwar erneut miteinander verbunden (Joh 1, 16), doch noch nicht ganz. Den Menschen steht noch das Jüngste Gericht bevor und die letzte Trennung [der Guten von den Bösen] auf dem Weg zur [66] Verherrlichung, wenn auch die Engel gerichtet werden (1 Kor 6,3). Daher gibt es vor der Verherrlichung des Menschen und der vollkommenen Offenbarung ihrer Gottmenschheit auch bei den Engeln keine vollkommene Verherrlichung. Dagegen hat die allheilige Gottesgebärerin die Fülle ihrer Verherrlichung bereits erlangt und steht im Himmel über den Engeln, die sie als Gottesmutter verehren. Sie wird nicht gerichtet, während sich die Menschen und die Engel dem Gericht stellen müssen. Erst bei der Wiederkunft des Herrn werden sich die Engel den Menschen vollends annähern (Mt 25,31). Daher gilt das, was über den Gottmenschen gesagt wird, indirekt auch für die Gottesmutter: „Er ist so viel höher geworden als die Engel, so viel erhabener der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat“ (Hebr 1,4).

Die *Fülle* der Schöpfung, die sich in der Gottesmutter manifestiert hat, macht sie „unvergleichlich“ erhabener über die relative Unvollkommenheit der körperlosen Geister, die den Menschen dienen. Immerhin stehen die Engel aufgrund ihrer Heiligkeit der Gottesgebärerin am nächsten, allen voran Gabriel, der Verkündigungengel, wie es die Kirchenhymnen und die Ikonen bezeugen: „An Dir, Du Gnadenreiche, freut sich die ganze Schöpfung: alle Engel und das Menschengeschlecht [ангельский

⁸⁹ Der Lehre von der geschöpflichen Sophia ist meine folgende Trilogie gewidmet: 1. Der brennende Dornbusch (über die Gottesmutter); 2. Der Freund des Bräutigams (über den Vorläufer); 3. Die Jakobsleiter (über die Engel). Paris: YMCA PRESS 1927, 1928, 1929.

собор и человеческий род]. Die Engel *dienen* der Gottesgebälerin als dem manifestierten Abbild der geschöpflichen Sophia: sie ist auch ihre „Herrin“, ihre „Himmelskönigin“.

Durch ihre Heiligkeit ist die Gottesgebälerin auch mit *allen Heiligen* vereint, die ebenfalls Abbilder oder Ebenbilder der geschöpflichen Sophia sind; auch sie tragen Christi Abbild, auch ihnen wurde das Siegelbildnis des Hl. Geistes eingeprägt, und auch sie gehören zur Gottmenschheit. Hier ist die Verbundenheit sogar stärker als in der Engelwelt, denn die Gottesmutter ist auch Mutter des Menschengeschlechts und steht über diesem, da sie bereits über dem Diesseits steht, jenseits von Tod und Auferstehung. In ihr hat sich die Fülle der Herrlichkeit offenbart, nichts kann mehr hinzugefügt werden. Bei den letzten „Zuckungen“ dieses Zeitalters am Jüngsten Gericht wird sie nur als Fürbitterin auftreten, während die übrigen Heiligen die Trennung [in „Böcke“ und „Lämmer“] über sich ergehen lassen müssen. Sie wäre dort fehl am Platze: „Du bist wunderbar schön, meine Freundin, und kein Makel ist an dir“ (Hld 4,7). Während die Heiligen vom Hl. Geist geheiligt wurden und am Leben Christi teilhaben, so ist sie selbst Tempel des Hl. Geistes, (der Tempel) in dem Gottes Sohn ruhte, den sie geboren hat. Sie ist von „Ihresgleichen“⁹⁰ umgeben – von Heiligen, die je nach dem Maß ihrer Heiligkeit näher bei ihr oder weiter entfernt von ihr stehen. An der Spitze aller sophianischen Menschen stehen zwei Heilige namens Johannes: der Vorläufer und der Theologe; Letzterer, aufgrund seiner Annahme (durch Maria) an Sohnes statt am Fuße des Kreuzes, und der Erste, aufgrund seiner Christusnähe⁹¹ (die nur mit der Nähe der Gottesgebälerin verglichen werden kann). Christus nannte den Vorläufer den „Größten“, der je von einer Frau geboren wurde (Mt 11,11). Sein Dienen als Vorläufer, Täufer und „Freund des Bräutigams“, der auf diesen zuging und ihn im Namen aller Menschen als Messias erkannte – all das erhebt ihn über die Apostel und alle übrigen Erwählten, die Christus nahestanden. Sein Dienen wird auch als der [67] eines „Engels“ bezeichnet (Mal 3,1 = Mt 11,10; Mk 1,2; Lk 7,27), was eine geheimnisvolle Verbundenheit mit der Engelwelt andeutet. Schon im Mutterleib vom Hl. Geist erfüllt (Lk 1, 44), beeindruckt er durch seine strenge asketische Gestalt sowie durch die Kraft, die ihn befähigt, vor Christi Antlitz zu stehen und an ihm die Taufe zu vollziehen, als mystischer Seher der Epiphanie und Zeuge seines Kommens in die Welt. All das legt nahe, in ihm eine hochheilige und womöglich sündlose Person zu sehen, ja, ihn auf eine Stufe mit der heiligen Jungfrau zu stellen. In diese Richtung scheint auch das ikonographische Zeugnis der Kirche zu weisen, denn auf den Ikonen wird der Vorläufer direkt neben Christus dargestellt, näher als die anderen Heiligen und sogar die Engel: die Gottesgebälerin zu seiner Rechten, und der Vorläufer zur Linken. Diese Anordnung gibt es sowohl in der Ikonostase, die den Altar vom übrigen Gotteshaus trennt, als auch in der einzelnen *Deisis*-Ikone⁹² und in verschiedenen anderen Kompositionen (wie z.B. in der

⁹⁰ „Er ist von unserer Art“, soll die Gottesmutter über den hl. Seraphim gesagt haben, als sie ihm in Begleitung der beiden erwähnten Heiligen erschien [zur Erscheinung der Gottesmutter und ihrem legendäre Ausspruch siehe die Vita des hl. Seraphim von Sarow (1759-1833), Zusatz d. Übers.].

⁹¹ Усыновление – „Annahme an Sohnes statt“, „Adoption“ – bezieht sich hier auf die letzten Worte Jesu am Kreuz, mit denen er seinen Lieblingsjünger an seine Mutter verwies und umgekehrt (Joh 19, 26-27). Die altkirchlicher Überlieferung identifiziert den im Evangelium ungenannten Jünger, „welchen Jesus liebhatte“, der beim letzten Abendmahl „an der Brust Jesu lag“ (Joh 13,23) mit dem Apostel und Evangelisten Johannes, der in der orthodoxen Kirche auch als schlechthin „der Theologe“ bezeichnet wird. – Unter einem Theologen verstanden das Frühchristentum und das patristische Zeitalter keinen Stubengelehrten, sondern den aus der Gebetserfahrung Gotteskundigen, wie es der große Lehrer der Eremiten Evagrius Ponticus in seinem Zweizeiler bezeugt: „Die Brust des Herrn ist die Erkenntnis Gottes,/ und wer sich an sie legt, wird ein Theologe sein“, aus: *Worte an die Mönche*, 120 (zitiert nach der Ausgabe von W. Eisele und F. Ruppert, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1012, S. 57). Dieses altkirchliche Gedankengut wird auch in den liturgischen Quellen bewahrt (z.B. in den gottesdienstlichen Minäen, am 8./21. Mai und am 26. September/9. Oktober, den beiden Festtagen „Johannes des Theologen“, sowie im „Akathistos“ (Акафист), der ihm zu Ehren gesungen und gelesen wird), Anm.d. Übers.

⁹² Die *Deisis*ikone (δέσις – Fürbitte) besteht aus dem thronenden Christus, der flankiert wird von der Gottesgebälerin und dem Vorläufer (beide im Gestus der Fürbitte). Die *Deisis* verweist programmatisch auf das Jüngste Gericht mit Christus, dem höchsten Richter und den beiden größten Fürbittern der Kirche. In der

Nowgoroder Ikone der heiligen Sophia, die als Feuerengel zwischen dem Täufer und der Gottesmutter erscheint – den beiden Personen, welche neben der symbolischen Gestalt der himmlischen Sophia die gesamte Schöpfung – die kreatürliche Sophia – vertreten).

Und doch gilt weiterhin, dass *ein* Unterscheidungsmerkmal die Gottesgebälerin von der übrigen Schöpfung trennt: sie ist bereits verherrlicht worden, während der Vorläufer leiblich noch im Diesseits weilt und an der Auferstehung teilhaben wird, die für die Gottesmutter in ihrem Entschlafen geschehen ist. Am Jüngsten Gericht wird er nach der kirchlichen Überlieferung als Zeuge sein, vielleicht auch als Fürsprecher wie die allheilige Gottesgebälerin. Denn er war es, über den der höchste Richter sagte: „Die Weisheit ist gerechtfertigt durch ihre Kinder“ (Mt 11,19). Beide – der Vorläufer und die Gottesgebälerin – repräsentieren die in der Schöpfung offenbarte Weisheit Gottes.

Ikonostase gibt es meist eine erweiterte *Deisisreihe*, in der paarweise links und rechts weitere heilige Fürbitter (in absteigender Hierarchie, nach Dionysius dem Areopagiten) dargestellt werden: Erzengel, Hierarchen (Bischöfe), Märtyrer und Mönchsheilige. Die Schar der Heiligen steht insgesamt für die Fürbitte der himmlischen Kirche, die den höchsten Richter milde stimmen will (dieser ist *en face* abgebildet, jene im Dreiviertelprofil), Anm.d. Übers.

[69] Kapitel 7:
Die Kirche⁹³

Was ist die Kirche? Diese Frage steht seit der Reformation vor dem dogmatischen Bewusstsein der Christen, und sie hat zweifellos auch heute noch ein großes Gewicht. Man kann diese Frage als das Hauptproblem des ökumenischen Gedankens bezeichnen, der aus dem Bestreben entstand, die vielfältig zersplitterte Kirche zur Einheit zu führen. Gewöhnlich wird bei der Definition der Kirche sozusagen von ihrer Phänomenologie ausgegangen, ihrem empirischen Sein als „sichtbarer“ Kirche, über deren unterschiedliche Aspekte man urteilt und streitet. Relativ wenig hat man sich damit befasst, was als die „unsichtbare“ ontologische Grundlage der Kirche bezeichnet werden könnte, von der es im Glaubensbekenntnis heißt: „*Ich glaube ... an die [eine, heilige und apostolische] Kirche*“. Die Kirche hat zwar empirisch sichtbare Formen, doch ist sie offenbar für unser empirisches Bewusstsein zugleich auch Gegenstand eines Jenseitsglaubens, eines „Nichtzweifeln(s) an dem, das man nicht sieht“ (Hebr 11,1). Die Kirche ist nicht nur eine Institution, die in einer bestimmten historischen Epoche entstanden ist, wie sie auch nicht [nur] eine menschliche Gesellschaft ist, die auf einer gewissen Solidarität in der Lehre und Organisation des Lebens beruht, und überhaupt ist sie nicht nur die historische Kirche. Nein, die Kirche *existiert* vor allem als *meta*-historisches Sein, das nicht nur der Zeit, sondern auch der Ewigkeit angehört. Sie ist nicht nur eine göttliche Institution, sondern hat auch ein göttliches Sein, das der historischen Kirche ontologisch vorausgeht, genauer gesagt: das ihr geschichtliches Sein bedingt, da es ihr *prius* ist. Die Kirche ist „ungeschaffen“, doch zugleich ist sie Teil der menschlichen Geschichte. Sie hat also einen gottmenschlichen Charakter, ist Gottmenschheit *in actu*. Nach dem „Hirten des Hermas“ erschuf Gott die Welt um der Kirche willen.⁹⁴ Sie ist also auch Grund der Welt und ihr Ziel, ihr Zielgrund oder ihre Entelechie. Die Welt und der Mensch wurden bereits bei ihrer Erschaffung zur Vergöttlichung – in der Inkarnation und zu Pfingsten – vorherbestimmt, man kann sogar sagen: ihretwegen. Doch diese Vergöttlichung als Kraft und höchste Realität der Welt ist eben die Kirche, die eine Art Leiter ist, die Himmel und Erde miteinander verbindet, und dem geschaffenen Leben das göttliche Leben vermittelt. Das heißt aber auch, dass die Kirche die göttliche Sophia ist, insofern sie ihren ewigen Grund in Gott hat, und zugleich ist sie in ihrem irdischen, historischen Sein die kreatürliche Sophia. Schließlich ist sie auch die gegenseitige Durchdringung beider, die Transparenz der göttlichen in der geschöpflichen Sophia, ihre vollkommene Vereinigung – unvermischt und ungeteilt. Das chalzedonische Dogma über eine solche Vereinigung der beiden Naturen in Christus ist im Grunde auch ein Dogma über die Kirche, das als ein solches zwar noch nicht formuliert wurde, faktisch jedoch vorhanden ist in der kirchlichen Pfingstlehre vom Herabkommen des Hl. Geistes ins kreatürliche Leben und seinem Eingehen in den Geist des Menschen. Wenn man nicht von den Grundsätzen der Sophiologie ausgeht, dann kann man die Kirchenlehre weder richtig verstehen noch richtig zum Ausdruck bringen.

[70] Es gibt also außer dem Verständnis der Kirche als lokaler Gemeinschaft in den unterschiedlichen Zeiten und Orten des Alten und des Neuen Testaments (dazu gehört auch die „unfruchtbare Kirche der Heiden“⁹⁵) auch eine Kirche als Gegenstand des Glaubens, als offenbartes Mysterium und geistiger

⁹³ Siehe auch [S. Bulgakov] *The Orthodox Church*, 1935, sowie die Abhandlungen über die Ekklesiologie in der Zeitschrift *Путь* [russ. Titel: *Очерки учения о Церкви*].

⁹⁴ Das Werk entstand um das Jahr 145 in Rom und wurde in einigen christlichen Gemeinden bis ins vierte Jahrhundert im Gottesdienst vorgelesen, vor allem im Orient, in Ägypten. Zeitweilig wurde sogar darüber diskutiert, ob es zum Kanon des Neuen Testaments gehört. Hermas wird zu den apostolischen Vätern, und damit auch zu den Heiligen gerechnet, Anm. d. Übers.

⁹⁵ Es handelt sich hier um ein bekanntes Zitat aus einem sogenannten *Irmos* (alias *Heirmos*) – einer „Leitstrophe“ im Kanon: *Процвела есть пустыня, яко крин, Господи, / языческая неплодящая церковь, / пришествием Твоим, ...* (Hirmos – die Leitstrophe – des dritten Liedes im zweiten Ton: „Aufgeblüht ist die Wüste wie eine Lilie, [nämlich] die unfruchtbare Kirche der Heiden, durch dein Kommen, o Herr.... Die Grundidee ist hier das Wachsen der christlichen Kirche, ihre „Fruchtbarkeit“ über die Grenzen des Judentums hinaus und ihre

Organismus, durch den „der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am anderen hängt durch alle Gelenke, wodurch ein jegliches Glied dem andern kräftig Handreichung tut nach seinem Maße“ (Eph 4,16ff.). Über die Kirche als Schöpfungsgrund heißt es, dass Gott „uns in (Christus) erwählt hat, ehe der Welt Grund gelegt wurde“ (Hebr 1,4), damit Gottes geheimer Ratschluss ausgeführt würde, „der von Weltzeiten her verborgen war in (Jesus Christus), der alle Dinge geschaffen hat; auf dass jetzt kund würde an der Gemeinde den Mächten und Gewalten im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes. Diesen ewigen Vorsatz hat Gott ausgeführt in Christus Jesus, unserm Herrn“ (Eph 3,9-11). In diesem Text wie auch in anderen wird die Kirche direkt definiert als die Weisheit Gottes in ihren unterschiedlichen Aspekten: als himmlisches Jerusalem, das „von Gott aus dem Himmel (herabfährt), bereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Mann“ (Offb 21,2); als Herrlichkeit, die auf Christi Bitte (Joh 17,22) „an uns offenbart werden soll“ (Röm 8,18,21); als „ein Bau, von Gott erbaut, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel“ (2 Kor 5,1); als „das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“ (Mt 25,34).

Die Welt ist gemäß der Schöpfung und der Vergöttlichung eine werdende Sophia-Kirche, wobei das Erste (die Sophia) die Vorbedingung für das Zweite (die Kirche), und das Zweite die Vollendung des Ersten ist. Gott hat die Welt erschaffen, um sie zu vergöttlichen, um für sie alles in allem zu werden. Und diese „Verkirklichung“ der Welt, die mit ihrer Vergöttlichung identisch ist, geschieht sowohl in der Inkarnation des Logos als auch in der Herabkunft d. Hl. Geistes in der dyadischen Offenbarung der beiden offenbarenden Hypostasen, die ungeteilt und unvermischt sind. Daher wird in der sophiologischen Definition der Kirche mit dem gleichen Nachdruck auf ihre Natur verwiesen, und zwar im Hinblick auf das inkarnierte Wort wie auch auf den in die Welt herabkommenden Hl. Geist. Eine ebensolche Unterscheidung und zugleich Übereinstimmung haben wir auch im Wort Gottes.

Die Kirche wird dort vor allem „Leib Christi“ genannt: „Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil“ (1 Kor 12,27); die Kirche „ist sein Leib, nämlich die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt“ (Eph 1,23; 4,12; Kol 1,24). Diese Definition darf nicht als einfacher Vergleich oder eine Art Metapher verstanden werden, sondern in einem höchst realen Sinne. Die Kirche ist der Leib Christi aufgrund seiner Inkarnation, sowie seiner allmenschlichen Natur des neuen Adams, der geschöpflichen Sophia, die in ihm ungeteilt und unvermischt mit seiner göttlichen Natur, der göttlichen Sophia, vereint ist, welche die „Fülle dessen (ist), der alles in allen erfüllt“. Aufgrund der „Ko-Inkarnation“ [совоплощение] mit Christus konnte der Apostel Paulus im Namen einer jeden gläubigen Seele sagen: „Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Ein anderes mystisches Bild, das zur Definition der Kirche gegeben wird, ist „Braut“ oder „Frau“ Christi (2 Kor 11,2; Offb 19,7-8; 21,9; 22,17). Streng genommen, stammt das Bild aus dem Alten Testament, wo es im Hohelied (einem sehr geheimnisvollen Bibeltext, der dem Neuen Testament besonders ähnelt) und bei den Propheten vorkommt (Jes 54,6; 62,5; Ez 16). Die Ehe selbst wird als Geheimnis (Mysterium) bezeichnet: „Dieses Geheimnis ist groß; ich rede aber von Christus und der Kirche“⁹⁶ (Eph 5,32). Die Beziehung [71] zwischen Bräutigam und Braut, insbesondere die zwischen Mann und Frau, wird durch den Liebesbund zweier zu *einem* Leben, „einem Fleisch“ (Gen 2,24; Mt 19,5-6; 8,10). Daher wird diese Beziehung auch auf die Inkarnation Gottes bezogen: im engeren Sinne, auf die Beziehung zwischen Christus und der Gottesmutter, der „unvermählten Braut“⁹⁷, und im weiteren Sinne, auf die menschliche Seele überhaupt. Die sophiologische Bedeutung dieses Bildes liegt darin, dass der Logos, Gottes Weisheit, in Güte über die kreatürliche Weisheit herrscht, mit der er sich vereint und die er dadurch vergöttlicht. Dabei wird sie

Ausdehnung in der gesamten Welt, der Ökumene, Anm. d. Übers.

⁹⁶ Luther dagegen übersetzt: „...und der *Gemeinde*“, Anm. d. Übers.

⁹⁷ „Unvermählte Braut“ (im Vokativ : невесто невестная) – der Ausdruck ist ein Oxymoron, d.h. eine paradoxe Wortfigur, der häufig im „Akathist-Hymnus“ vorkommt, einer hohen liturgischen Dichtung, die meist dem aus Syrien stammenden byzantinischen Dichter Romanos Melodos zugeschrieben wird, Anm. d. Übers.

jedoch ihres eigenen Lebens nicht beraubt, weder des natürlichen noch des hypostatischen Lebens in vielen geschöpflichen Hypostasen. Es handelt sich zwar um eine ungleiche, aber immerhin eine gegenseitige Liebe: Christus ist das Haupt, und wie der Mann das Haupt der Frau ist, so ist Christus das Haupt der Kirche (Eph 5,24).

Außerdem wird die Kirche als der Hl. Geist definiert, und das Leben in ihr als seine gnadenvolle Erleuchtung: die Kirche ist also nicht nur „Leib Christi“, sondern auch „Tempel des Hl. Geistes“: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid, und der Geist Gottes in euch lebt?“ (1 Kor 3,16-17; 6,19; 2 Kor 6,16; Eph 2,21; vgl. auch alle Belegstellen in der Apostelgeschichte für das Herabrufen des Hl. Geistes durch die Apostel). Außerdem ist zu bedenken, dass alle Sakramente und kirchlichen Riten im Hl. Geist vollzogen werden, vor allem aber die eucharistische Wandlung in der Epiklese. Wir kennen bereits die Gründe für die Vereinbarkeit der Offenbarung des Sohnes und des Hl. Geistes in der Kirche, denn es handelt sich um ein und dieselbe Offenbarung in der Zwei-Einheit der vom Vater in die Welt gesandten göttlichen Hypostasen.

Die Kirche ist somit auch eine Offenbarung der göttlichen Sophia in der geschöpflichen Sophia. Es handelt sich um eine, durch die Inkarnation hergestellte und im Hl. Geist vollzogene mystische Verbindung, die in den Sakramenten verwirklicht wird (diese sind der zwar reguläre, aber keineswegs der einzige und ausschließliche Weg der Kommunion mit Gott), vor allem aber in der göttlichen Eucharistie. Man kann sagen, dass die Kirche als Leib Christi in diesem Zeitalter der eucharistische Leib ist, in welchen die eucharistischen Gaben, die das Leben in Christus schenken, durch den Hl. Geist verwandelt werden. Überhaupt gilt die ganze Fülle der Bilder, die sich auf die göttliche Sophia beziehen, auch für die Kirche. Sie gewährt daher nicht nur die volle Teilhabe an Christus durch den Hl. Geist, sondern auch die Fülle der Teilhabe an der göttlichen und der geschöpflichen Sophia. Diese offenbart sich für die Kirche in Gestalt der Gottesmutter sowie der gesamten himmlischen Kirche, der Engel und aller Heiligen. Die Fülle der Sophianität, die der Kirche eigen ist, kann nicht auf ihre Beziehung zu Christus eingeschränkt werden, die sozusagen vom Christozentrismus bestimmt wird. An diesem krankt vor allem der Protestantismus, der den eigenen Platz der geschöpflichen Sophia im Leben der Kirche abstreitet, wie er auch das von sich weist, was unter Vorbehalt die „Gemeinschaft der Heiligen“, angeführt von der Gottesmutter genannt werden kann. Die Sophianität strömt als Lebenskraft der Kirche in die verherrlichte Schöpfung. Doch diese Lebensfülle der Kirche wird nicht nur bei einer vollkommenen Leugnung der Heiligkeit und der Verehrungswürdigkeit der Gottesmutter und der Heiligen eingeschränkt, sondern auch bei ihrer unzureichenden Verehrung (die im Hinblick auf die Gottesmutter viel weiter verbreitet ist als es scheinen mag, gerade in den Kreisen, die blind sind für die Offenbarungen der göttlichen Sophia in der Welt und im Menschen).

Ebenso darf man aufgrund des bereits Gesagten die Grenzen der Kirche nicht auf den menschlichen Bereich einschränken, sondern es ist notwendig, auch die mit dem Menschen verbundene Natur mit einzubeziehen. [72] Mit dem Sündenfall des Menschen wurde sie „der Vergänglichkeit unterworfen“ (Röm 8,20), und mit seiner Verherrlichung erwartet sie die Ihrige. Die Weihen natürlicher Dinge (wie Wasser, Früchte und Wohnstätten), die sozusagen eine vorläufige Sophianisierung durch den Hl. Geist darstellen, sind ein klares Zeichen des Wirkens der Kirche außerhalb der menschlichen Welt. Es ist ihre Vorbereitung auf die allgemeine Verklärung, das Erscheinen „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“, in denen die Wahrheit lebt.

Die Kirche ist das Herz der Welt, ihr Wesenskern, ihr verborgener Zielgrund. Sie ist vor allem eine Schatzkammer der Gnadengaben, eine Quelle des ewigen Lebens und der Erlösung. Sie ist auch Hüterin der Sakramente durch die ihr innewohnende Kraft aufgrund der „apostolischen Nachfolge“, die auf Christus zurückgeht. All das wird stets in der Lehre von der Kirche dargelegt. Doch darüber hinaus hat sie auch noch einen kosmischen, historischen und eschatologischen Aspekt, der besonders hervorzuheben ist. Als Gottmenschheit in einer sich wandelnden Geschichte ist die Kirche vom menschlichen

Leben in der Zeit nicht zu trennen. Die Menschheit selbst kann sich von der Kirche trennen, indem sie der Götzenverehrung der Naturkräfte dieser Welt oder der Selbstvergöttlichung verfällt, wofür unsere Epoche mit ihrem heidnischen Naturalismus und ihrem menschenvergötternden Humanismus beispielhaft ist. Doch eine falsche Einseitigkeit kann die Wahrheit nicht zerstören, die von ihr verdreht wird. Diese Wahrheit besteht darin, dass der Mensch nach der Schöpfung tatsächlich Herr über die Natur ist. Er ist dazu berufen, die gesamte Schöpfung zu Gottes Herrlichkeit zu führen, und wenn er in seinem Sündenfall ihr [d.h., der Natur] Sklave wurde, so wird diese Sklaverei in Christus und durch den Hl. Geist überwunden. Das seelenlose Beherrschen der Natur durch die Technik und in „ihrem Namen“ verstärkt im Menschen das luziferische Prinzip. Es kann jedoch auch eine gute, wahrhaftige Vermenschlichung der Natur geben, die im Namen Christi geschieht und in die „Werke“ eingeschlossen wird, welche die an Christus Glaubenden in seinem Namen tun sollen (Joh 14,12-13). Das Beherrschen der Naturkräfte, das jetzt seelenlose Magie ist, kann in der Kirche und durch diese zu christlicher Theurgie werden. Die Natur ist der periphere Leib des Menschen nach dem Vorbild der geschöpflichen Sophia, die durch den Menschen aus der „gestaltlosen“ Naturkraft des Tohuwabohu zum Vorschein kommt. Dadurch wird die prophetische Verheißung des Christentums, dass Himmel und Erde durch Gottes Kraft am Ende der Zeiten verklärt werden, nicht geleugnet. Doch räumt sie auch nicht die Wahrheit aus dem Weg, dass *diesseits* der Verklärung alles Menschenmögliche in der Geschichte getan werden kann und muss. Denn die Gottmenschheit bezieht die ganze Fülle der Menschheit in ihre Freiheit und ihr Schaffen mit ein. Bisher lastete über der wirtschaftlich-technischen Entwicklung der Fluch der Säkularisation, eine Erscheinung der Neuzeit (denn in den vorangehenden historischen Epochen – nicht nur im Christentum, sondern auch im Heidentum – gehörte die Wirtschaft zu den religiösen Werten und wurde so oder so sanktioniert/geheiligt). Die Trennung des menschlichen vom göttlichen Prinzip in der Säkularisation, und infolgedessen die Vergöttlichung des menschlichen Prinzips, ist falsch; doch ebenso falsch ist das Leugnen des Menschlichen im Namen des Göttlichen. Denn die Kirche als Gottmenschheit ist die vollkommene Vereinigung der beiden Prinzipien, und für das sophianische Verständnis der Welt ist ihre manichäische Verunglimpfung unmöglich, der zufolge die Welt böse und zur Zerstörung verdammt sei und der Mensch nur danach streben solle, sich von der Welt zu befreien, ein weltloses Wesen zu sein, sich also zu deinkarnieren. Das sophianische Verständnis der Kirche schließt unbedingt auch ihre Auswirkung auf die Natur mit ein (was in allen [73] kirchlichen Weiheriten symbolisch zum Ausdruck kommt). Die Natur ist der Kirche nicht fremd, sondern gehört mit zu ihr.

Noch weniger kann in Bezug auf das menschliche Schaffen insgesamt eine Fremdheit behauptet werden. Das im Laufe der Jahrhunderte dominierende asketisch-manichäische (und überhaupt nicht sophianische) Verständnis des Christentums hatte grundsätzlich eine mißtrauische, zuweilen aber auch eine unverhohlenen negative Einstellung zum menschlichen Schaffen, in dem es lediglich die luziferische Selbsterhebung des Menschen sah, sein Ausgeliefertsein an den Fürsten dieser Welt. Selbstverständlich beobachten wir parallel dazu auch etwas anderes, nämlich dass sich die christliche Geschichte durch eine Blütezeit des menschlichen Schaffens auszeichnete, denn das Christentum verlieh dem Menschen geistige Freiheit und befreite dadurch auch seine schöpferische Kraft. Die Jahrhunderte des dogmatischen und des liturgischen Schaffens waren gekennzeichnet durch das Aufblühen der schöpferischen Kräfte des Menschen. Nach einiger Zeit gab es in diesem Bereich eine fatale Trennung: im Humanismus nahm das Schaffen einen wahrhaft luziferischen Verlauf mit menschenvergötternden Anfechtungen, und das Christentum sah sich aufgrund dieser Entwicklung gezwungen, eine apologetisch-defensive Haltung einzunehmen. Der „Humanismus“ der geschilderten Art ist nach wie vor heidnisch, während der wahre Humanismus zum Christentum gehören sollte, das in diesem Sinne bisher noch nicht in Erscheinung getreten ist.

Doch das menschliche Schaffen im Denken, in der Wissenschaft und in der Kunst ist in seinen Fundamenten und Aufgaben sophianisch. Es ist das Begreifen der Sophia in der Welt und ihre Offenbarung

durch den Menschen. Nur eine sophianische Weltanschauung kann die schöpferische Berufung des Menschen rechtfertigen und begründen, der sich gerade durch sein Schaffen für sich selbst in seiner Menschheit offenbart. Ein *kirchliches* und gleichzeitig freies Schaffen mit Christus und in Christus, das von Gottes Geist inspiriert wäre, ist das Gesuchte, das unserer historischen Epoche aufgetragen ist. So lautet auch die Verheißung des Dogmas von Chalzedon von der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus, und folglich auch in seiner Kirche, in der ganzen Fülle jeder der beiden Naturen. In seinem Schaffen muss sich der Mensch vollkommen vermenschlichen, bevor sich dieses Äon/Zeitalter seinem Ende zuneigt. Es gibt eine Fülle und eine Reife der Geschichte, die mit dem näherkommenden eschatologischen Frühling eintritt, wenn der „Zweig (des Feigenbaumes) treibt und die Blätter kommen“ (Mt 24,32).

Im Menschen erkennt das Schaffen sich selbst in seiner Sophianität, es erkennt es als Vernunft, als Logos der Schöpfung und seine Schönheit. Und gleichzeitig erkennt sich der Mensch in seiner Sophianität als Ebenbild Gottes. Die Reue für die Sünden und die Erlösung, die Christus gibt, sind nichts Lähmendes, sondern befreien den Menschen in seinem Schaffen. Dabei erkennt sich der Mensch aufgrund seines göttlichen Ebenbildes auch selbst in seiner Vielheit als Einheit [многоединство], nicht als Individuum, sondern als Menschheit, die durch das Band der hypostatischen Liebe und der Einheit der Natur verbunden ist. Auch die Kirche ist eine gottmenschliche Einheit in Vielheit, ebenso die Gemeinschaft [соборность] ihres mystischen Lebens und infolgedessen, auch die Gesellschaftlichkeit [социальность] ihres historischen Lebens. Man kann sagen, dass alles im inneren Leben der Kirche *soborno* [gemeinschaftlich] und alles im empirischen Leben sozial sei. Die unterschiedlichen Bilder von Gesellschaftlichkeit, die wir im öffentlichen und im kulturellen Leben haben, sind Erscheinungen dieser inneren Einheit in Vielheit, der Gegenseitigkeit, durch welche die Menschheit so sehr gebunden ist, dass die Gottesliebe und die Nächstenliebe nicht voneinander zu trennen sind: „das andere (Gebot) aber ist dem ersten gleich“ (Mt 22,39). Daraus folgt die soziale Berufung der Kirche, die nicht nur Fürsorge und Verantwortung für die persönliche Erlösung, sondern auch für das soziale Leben übernimmt.

[74] Das ist nicht nur eine angewandte Ethik des Christentums oder ihre praktische Anpassung an die Bedürfnisse der Zeit, nein, das ist auch seine eigene Ontologie. Denn die Menschheit besteht nicht nur aus atomisierten Individuen oder ihrer akkumulierten Gesamtheit, einem Aggregat, sondern sie ist ein Organismus, der Leib der Kirche, der Leib Christi. Die Gesellschaft als Elementarkraft entpuppte sich in unseren Tagen als Feind des Christentums oder zumindest als unabhängig von ihm. Aber das ist nichts weiter als ein vorübergehendes Missverständnis: sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche wird immer mehr die Wahrheit begriffen, dass „ihr ohne mich nichts machen könnt“ (Joh 15,5), denn die Gesellschaft ist die werdende Sophianität der Menschheit in der Geschichte. Und obwohl die Kräfte des Bösen ihre zersetzende und verführerische Kraft bis zum Schluss behalten werden, wird das „Reich der Heiligen mit Christus“ schließlich ans Licht kommen (Offb 20,1-6).

Das populistische Element, das „Tier“ mit seiner Rebellion gegen die Sophianität, zeigt sich am deutlichsten in der Staatsmacht, die sozusagen ein widerlicher Auswuchs auf dem sozialen Körper darstellt. Obwohl es vom Christentum geduldet (Röm 13) und unter Vorbehalt sogar sanktioniert werden kann, was eine gewisse Zähmung dieser Bestie voraussetzt und ihre Fügsamkeit, so ist und bleibt sie in ihrem Streben nach Totalitarismus, dem uneingeschränkten Triumph ihrer Bestialität, doch unbezähmbar. Daher nimmt der Staat die Erscheinung eines „Tieres [an], das aus dem Abgrund hervorkommt“, und frevelt in seinem Namen jedes Heiligtum. Die Kirche kann mit ihm keinen Frieden halten, der Herr Jesus muss dem Bestienstaat mit dem Hauch seines Mundes den Garaus machen (2 Thess 2,8), ihn im „Reich der Heiligen“ überwinden, selbst wenn dieser Sieg der Kirche auf Erden nur vorübergehend wäre. Die Kirche offenbart im Kampf gegen das Tier die wahre Gemeinschaft, die auf der Liebe gründet, nicht auf Gewalttätigkeit, wie sie dem Staat eigen ist. Eine Versöhnung mit dem Staat kann daher für die Kirche

nur in einem Kompromiss bestehen, was für sie immer belastend ist, denn eigentlich neigt sie in Bezug auf den Staat zur Anarchie.

Die Geschichte der Menschheit Christi ist die der Kirche, so wie sie in der *Offenbarung* dargestellt wird. Der apokalyptische Inhalt des Konflikts in der Geschichte ist das Drama des kosmischen Konflikts zwischen den Kräften Christi und des Antichristen. Da Christus der Sieger ist, so ist sie die Geschichte seines Sieges, der Beginns seiner Herrschaft, der Triumph des Gottesreiches. Man kann ihn auch darstellen als Kampf zwischen zwei gegensätzlichen Prinzipien: den der wahren Sophia, die ihre lichte Weisheit auf die Welt ausstrahlt, gegen die Kräfte des Bösen, „die gefallene Sophia“. Die vom Drachen verfolgte und in die Sonne gehüllte Frau (Offb 12,1) wird der Hure gegenübergestellt, dem „großen Babylon“, „der Mutter der Huren und aller irdischen Abscheulichkeiten“ (Offb 17,5, vgl. die entsprechenden Bilder aus Spr 7,6-27; 9,13-18). Hier ist nicht der Ort, um eine vertiefte Diskussion über die Natur des Bösen vom Zaun zu brechen, die eine der Hauptfragen für die Theologie ist: die über die Natur des Bösen. Das Böse ist ein Parasit ohne Existenzrecht, aber doch existiert, insofern es mit dem Guten vermischt ist, von dem es sich nährt, so wie Schatten und Finsternis nur bei Licht als solche erkennbar sind. Das Böse zu überwinden und zu beseitigen, kann folglich nur darin bestehen, es vom Guten zu trennen. Dann erlischt es und stirbt. Eine solche Trennung geschieht am Ende der Geschichte. In dieser Hinsicht, ist diese ein dialektischer Prozess, der einige sophianische und antisophianische Momente umfasst. Die Herrschaft Christi, das Gottesreich, das die Vollendung im Hl. Geist ist, beginnt mit dem Herabkommen des Neuen Jerusalem vom Himmel. [75] Das ist ein Sinnbild der Einheit der göttlichen und der geschöpflichen Sophia. Die ganze Welt wird zur Kirche, und daher wird es in der neuen Stadt auch keinen besonderen Tempel geben (Offb 21,22), denn die göttliche Sophia, die Dyade des Sohnes und des Hl. Geistes manifestiert sich in der geschöpflichen Sophia.

Erst im Lichte der Sophiologie kann die ganze Tragweite dieser eschatologischen Vollendung erfasst werden. Sie endet nicht mit der Trennung zwischen Gut und Böse am Jüngsten Gericht, sondern überwindet auf uns unbekanntem Wege die Trennung selbst, denn dann wird Gott „alles in allem“ sein, und die göttliche Sophia wird sich in der geschöpflichen Sophia völlig verwirklichen. Es für diese letzte Verwirklichung eine innere Notwendigkeit und eine Prädestination, die jedoch die kreatürliche Freiheit nicht außer Kraft setzt. In der Tat ist diese Freiheit nicht substantiell, sondern *modal*, sie bestimmt nicht das *Was*, sondern nur das *Wie*; nicht das Wesen und nicht die letzte Bestimmung des Weltprozesses, sondern nur die Art seiner Verwirklichung. Der ganze Reichtum des positiven Seins gehört der Sophianität der Kreatur. Der kreatürlichen Freiheit gelingt es zwar teilweise, die Freiheit in der „gefallenen“ Sophia zugrunde zu richten, aber dieser Zustand kann nur vorübergehend sein, nicht endgültig. Die Sophianität siegt, denn sie überzeugt als positive Lebenskraft: „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der Herr Zebaoth“ (Sach 4,6). Als Schatten täuscht das Böse nur ein Trugbild vor, dessen Illusionismus und Leere früher oder später entlarvt werden. Die Freiheit der Kreatur kann nicht endlos gegen die Kraft der Sophianität ankämpfen, die durch ihre pure Offensichtlichkeit und Realität überzeugt und siegt. Das ist gewissermaßen das „ontologische Argument“ für die Existenz der Sophia und ihre offensichtliche Effizienz. Ihre Überzeugungskraft ist eine Sache der Langmut Gottes und setzt sich um den Preis eines langen Leidenswegs der störrischen Kreatur durch. Dieses Prinzip des sophianischen Determinismus anzunehmen, bedeutet keineswegs, das Leiden zu leugnen, das „dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“ (Mt 25,41), noch die Freiheit derer, die in ihrer Selbstbehauptung, Böses zu tun, beharren. Aber die Freiheit, Böses zu tun, hat keine substantielle Grundlage, keine innere Kraftquelle, die ihr gestattet, in Ewigkeit auszuharren, und früher oder später muss sie in der Ausstrahlung der Sophianität erlöschen. Dabei handelt es sich keineswegs um „Apokatastasis“ – eine Wiederherstellung,⁹⁸ eine Idee, die überhaupt auf einem Missverständnis beruht, da in

⁹⁸ Apokatastasis (bzw. recapitulatio) – philosophisch-theologischer Begriff, der von einigen frühen Kirchenvätern (Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa u.a.) in der Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge am Ende der

der Eschatologie von der Vollendung dessen die Rede ist, das in der Weltgeschichte nie zuvor stattgefunden hat. Jedenfalls ist es keine Apokatastasis, sondern eine Pan-en-theosis oder schlicht eine πανθέωσις – eine vollkommene Sophianisierung der Schöpfung, d.h. eine vollkommene Durchdringung der Kreatur durch die Weisheit, die Manifestation der Macht der Gottmenschheit im Universum.

Damit dies geschehen kann, ist ein sophianisches Postulat vonnöten, das auch tatsächlich verwirklicht wird, wenn auch erst im Jenseits, in jener, für unseren Verstand unfassbaren „Ewigkeit“, von deren Existenz die Kirche unermüdlich predigt. In diesem Geschehen wird es nichts Gewalttätiges oder Mechanisches geben, das die Freiheit verletzte oder außer Kraft setzte. Die kreatürliche Freiheit kann jedoch in der Schöpfung nicht aufgrund eines ebenbürtigen Wettbewerbs neben die göttlichen Sophia gestellt oder ihr gegenübergestellt werden, denn beide sind ontologisch nicht ebenbürtig. Sie werden allerdings von denen als ebenbürtig angesehen, die eine gleiche oder gleichwertige Ewigkeit von Paradies (Sophianität) und Hölle (Anti-Sophianität) postulieren. Die Freiheit der rebellierenden Kreatur kann sich aus der Leere ihres Nichts der göttlichen Sophia nicht endgültig widersetzen, denn tatsächlich gibt es nur *ein* wahres Sein – das göttliche, es gibt nur Gott in seiner göttlichen Sophia, und nichts außer ihm, auch keinen Nicht-Gott. Aber die Freiheit übt keinen Zwang aus, sondern sie überzeugt, und nach dem Sieg über die Hölle und ihre Mächte wird sie unverbrüchlich erhalten bleiben. Es wird auch keine Vernichtung, keine „Unsterblichkeit unter Vorbehalt“ geben, sondern eine Befreiung der sophianischen Lebenskräfte, die selbst in dem hässlichen, krampfartigen Zustand der Hölle bewahrt bleiben werden. Und in diese Fülle der ins Licht getretenen Sophia muss unbedingt auch die ganze Fülle der Geschichte eingehen, der menschlichen Selbstgestaltung und Selbstbestimmung, denn in Freiheit muss die Menschheit ihre Sophianität annehmen, nachdem sie gelernt hat, mit ihrem Willen und ihrer Energie dem göttlichen Willen zu folgen (gemäß dem Dogma des Sechsten Ökumenischen Konzils). Die Freiheit ist lediglich die Art und Weise der Annahme, nicht der Lebensinhalt. Es gibt nur einen Inhalt: die schöpferisch akzeptierte und in Freiheit verwirklichte und in ihrer Verwirklichung ewig währende göttliche Sophia in der geschöpflichen Sophia, die Kirche.

*Alles (alle deine Werke) hast du in Weisheit erschaffen.*⁹⁹

Zeiten verwendet wird, Anm. d. Übers.

⁹⁹ Die Apokalyptik und die Eschatologie werden hier nur in ganz allgemeinen Umrissen angedeutet. Ihre Ausarbeitung steht dem Verfasser noch in Teil III seines fundamentalen Werkes bevor, das er nun zum Druck vorbereitet. – [Der letzte Satz des Traktats zitiert Ps 104,24/LXX 103,24b: *вся премудростию сотворил еси* (kirchenslaw.). Aktiven Kirchgängern ist dieser Psalm („Schöpfungspsalm“) aus der täglichen Vesper meist gut bekannt, Zusatz d. Übers.].