

Schöpfungslehre * 1. Mai 2024
Schöpfungslehre als Sophiologie

Wir haben gesehen, dass die Frage nach der Schöpfung aus zwei Perspektiven auftaucht:

* von Seiten Gottes: Wie ist Gott? in sich? über sich hinaus?

* von Seiten des Menschen und seiner „Welt“: Woher stammen wir? Was ist der Sinn und was ist das Ziel unserer Existenz?

Wir haben Ansätze kennengelernt, die eher von der einen und die eher von der anderen Seite ausgehen. Seit sich das „Weltwissen“ so sprunghaft vermehrt hat, ist der Ansatz „von unten“ so plausibel geworden, dass die Frage nach Gott eher verzichtbar erscheint: a) weil wir genug Arbeit damit haben, die Welt in uns und um uns zu verstehen; b) weil nicht klar ist, ob wir überhaupt etwas über „Gott“ wissen können (erkenntnistheoretische Frage), c) weil selbst dann, wenn „es Gott gibt“, damit nicht schon gesagt ist, dass sich etwas an unserem weltlichen Leben dadurch ändert.

In der Theologie haben wir hart daran gearbeitet, uns mit der Frage nach der „Denkbarkeit“ von Schöpfung angesichts der Naturwissenschaften und auch angesichts des (geschlossenen) Weltbegriffs zu befassen. Wir haben auch gesehen, wie glaubende Menschen Gott als Quelle des Seins verstehen: vom *ex nihilo* des Makkabäerbriefts bis zur Selbsterschöpfung Gottes nach Giordano Bruno. Dabei stellt sich immer mehr die Frage: Gibt es eine „Brücke“ zwischen dem einen und dem anderen Ansatz? Komme ich von Gott zur Welt? Komme ich von der Welt zu Gott? Kann ich überhaupt von einem Gott und Schöpfer sprechen?

Die erste Aussage muss immer eine klare ontologische Unterschiedenheit sein: „Gott hat nach der biblischen Lehre die Welt aus dem Nichts geschaffen. Das bedeutet, dass zwischen Gott und der Welt eine seinsmäßige Verschiedenheit besteht, die unauflöslich bleibt und die alle gegenseitigen Beziehungen bestimmt. Gott ist und bleibt der unerschaffene Schöpfer, während der Mensch ein Geschöpf ist und bleibt. Der geschaffene Mensch ist außerstande, den unerschaffenen Gott zu erkennen. Das unerschaffene Wesen Gottes, das sein Anderssein bedingt, bleibt für den Menschen unzugänglich und unerreichbar [...] Die Energien Gottes sind keine geschaffenen Brücken zwischen Gott und den Menschen. Sie sind Gott selbst, der sich dem Menschen und der ganzen Welt offenbart“.¹

¹ Georg Galitis, Georg Mantzaridis / Paul Wiertz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie. München ²1988, 90.

Die Frage nach der „Offenbarung“ Gottes wiederholt allerdings zunächst das Problem: Wenn Gott als der Unerschaffene, Ewige, so ganz anders ist – wie soll dann überhaupt „Offenbarung“ den Menschen erreichen? Was kann sie beinhalten? Himmlische Gebote und Richtlinien für eine gottgefällige Lebensführung? Dieses Offenbarungsverständnis hat geradlinig in den modernen Atheismus geführt, weil der Mensch sich durch diese Interventionen bevormundet fühlt. Man spricht vom „instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell“. Als Alternative hat sich die Rede von einem „kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell“ eingebürgert. Gott befiehlt und belehrt nicht, er „kommuniziert“ mit uns, „wie mit Freunden“, heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „*Dei Verbum*“ des II. Vatikanischen Konzils. In einer Habilitationsschrift der Fakultät war kürzlich zu lesen: Gott verhält sich wie ein „Coach“: Er schränkt unsere Freiheit nicht ein, sondern gibt uns „Hilfe zur Selbsthilfe“. Ich habe mir gestattet, das bestenfalls banal, schlimmstenfalls blasphemisch zu finden.

Solche Probleme und Redeweisen zeigen etwas, das sich in unserer Theologie seit Jahrhunderten eingebürgert hat: ein „univokes“ Reden über Gott und Mensch. Man schreibt diese Denkweise in der Regel dem Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus (1265/66-1308) zu. Vereinfacht gesagt, bedeutet Univozität: In den Sätzen „Gott ist“ und „Der Mensch ist“, hat „ist“ dieselbe Bedeutung. Scotus und seine Nachfolger bestehen auf dieser Grundlage vielleicht sogar aus frommen Gründen: Sie wollen garantieren, dass man über Gott überhaupt sinnvoll sprechen kann. Die „Risiken und Nebenwirkungen“ sind aber ebenso klar: Gott wird zu einem „Ding“ neben der Welt und tritt potentiell konkurrenzhaft zu ihr auf.

Thomas von Aquin hatte die Theologie anders gerettet: Er entfaltet gleich in der *Prima Pars* der *Summa theologiae* eine Analogielehre: Sie versucht, einerseits die Rede über Gott möglich zu machen, andererseits die klare ontologische Differenz zwischen Endlichem und dem ewigen Gott aufrechtzuerhalten: Du kannst über Gott sprechen, aber vergiss nicht, dass du dabei an Unverfügbares rührst. Die orthodoxe Theologie versteht sich als „apophatische“ Theologie, die nur in Ehrfurcht vor dem bleibenden Geheimnis Gottes sprechen darf.

Auch die Analogielehre ist zunächst eine Sprachregelung: Warum kann der unendliche Abstand zwischen Gott und Nicht-Gott sprechend überbrückt werden? Die erste Antwort muss immer lauten: Das ist dann und nur dann möglich, wenn in Gott selbst ein Grund besteht, diesen Abgrund zu überbrücken. Und wieder gibt es zwei Möglichkeiten:

1) Ich sage: **Gott ist allmächtig**. Er kann alles. Er kann sich sogar mit uns Erdenwürmern in Beziehung setzen. Das befriedigt den Glauben und das Heilsbedürfnis (soweit wir es haben), aber nicht die Vernunft.

2) Es gibt eine andere Lösung. Und der wenden wir uns heute zu – und zwar in der Erscheinungsform der „Sophiologie“ der russischen Religionsphilosophie. Es ist nicht die einzige Weise, die schwierige Aufgabe zu lösen: Man muss **ein verbindendes „Drittes“ zwischen Gott und Nicht-Gott** angeben können, ohne dass dieses „Dritte“ ein additives Drittes ist, das nicht nur verbindet, sondern auch trennt (wie eine Vorzimmerdame auf dem Weg zum Firmenchef!)

Das (additiv) Dritte ist eine bekannt Lösung aus der Religionsgeschichte:

* Es tritt entweder positiv in der Form eines Demiurgen auf, der mit der Welterschaffung betraut wird, ohne dass der Gott des Himmels in direkte Berührung mit dem Endlichen käme. Selbst dann fällt ein Schatten der Abwertung auf das Geschaffene, weil es gleichsam Gottes nicht würdig ist.

* Oder das „Dritte“ tritt auf in Form des negativen Abfalls von Gott. Dann ist das endliche Sein von seinem Ursprung her und daher im Wesen etwas Negatives, das überwunden und zurückgelassen werden muss, um zu Gott zu finden.

Die Sophiologie siedelt das „Dritte“ zwischen Gott und Nicht-Gott nicht in einem räumlich verstandenen additiven Dritten an, sondern in den beiden ontologischen Elementen selbst. Sie bleibt in ihrer Argumentation zunächst streng irdisch. Ich verzichte hier auf mögliche philosophische Vorentwürfe und beginne sofort mit dem Offenbarungstheologischen Ansatz. Er findet sich in dem langen dogmengeschichtlichen Vorwort von Sergij Bulgakov (1871-1944) zu seiner Christologie („Das Lamm Gottes“, 1933). Die Argumentation ist fast identisch mit dem Argument, das Karl Rahner in seinem berühmten Aufsatz „Zur Theologie des Symbols“ vorträgt.²

Ich beschränke mich in diesem Falle auf die Wiedergabe des Arguments, das nicht von Gott auf die Schöpfung schließt, sondern von der Heilsgeschichte auf Gott und das Wesen Gottes: Wenn Gott Mensch geworden ist und in Jesus Christus sich selbst geoffenbart hat – als wahrer Gott und wahrer Mensch in der Person des ewigen Logos, gemäß der Lehre des Konzils von Chalcedon –, dann muss ich daraus schließen, dass das wahre Menschsein Jesu Gott nicht etwas Fremdes, Äußerliches ist, sondern dass Gott sich im Menschen in seinem Gottsein ausdrücken kann. Andernfalls – so Karl Rahner – hätte Gott nicht sich selbst offen-

² In: ders., Schriften zur Theologie, Bd IV: Neuere Schriften, Einsiedeln – Zürich – Köln (1960) ⁵1967, 275–311.

bart, sondern das Menschsein wie eine Verkleidung, eine „Livrée“ benutzt, um mit uns sinnvoll kommunizieren zu können. Wir wüssten dann zwar, was Gott uns mitteilen will, aber nicht wer Gott ist. Nicht Gott wäre in der Welt gegenwärtig, sondern Gottes Lehre, seine moralischen und geistlichen Anweisungen etc.

Eigentlich sollte uns dieser einfach Grundgedanke nicht ganz fremd sein. Wir sagen in der theologischen Anthropologie: Der Mensch ist geschaffen nach dem Bild Gottes (das Jesus Christus ist) und ein Abbild des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur ist. Das Ur-Abbild des Urbildes ist die zweite Person des dreieinen Gottes. Das Abbild des Urbildes ist die Menschennatur, wie der Logos sie in Jesus dem Christus angenommen hat. Abbilder dieses Urbildes sind auch alle geschaffenen Menschen, die deshalb in der Gemeinschaft mit dem Gottmenschen Jesus Christus die erlöste Gott-Menschheit bilden. Die bekannte Rede von der Gottebenbildlichkeit hat also auch ein Gegenstück, und das lautet: Gott ist von Ewigkeit her „menschenförmig“, d.h. die wahre Gestalt des Menschseins ist in der Natur Gottes von Ewigkeit her präsent. Wenn Gott schafft, handelt er nicht nur aus seinem allmächtigen Willen heraus, sondern wirkt durch seine ewige göttliche Natur, die in der geschöpflichen Natur eine endliche, aber zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur bestimmte Entsprechung erhält.

Von diesem Grundgedanken her, der nun in der Tat die menschliche Vernunft anspricht, entwickelt sich die Sophiologie. Ihre Aufgabe ist die Grundaufgabe der Theologie: Sie muss ein „Drittes“ benennen, das Gott und Nicht-Gott eint, ohne ein additiv trennendes Drittes zu sein. Das tut sie durch eine einfache Grundunterscheidung:

- * ungeschaffene Weisheit(natur Gottes) / Sophia
- * geschaffene Weisheit(natur der Schöpfung) / Sophia

Rein sprachlich haben sie ein gemeinsames Element, Weisheit oder Sophia genannt, und ein verschiedenes Element: ungeschaffen / geschaffen. Das entspricht der Analogielehre, die Ähnlichkeit mit (je größerer) Unähnlichkeit zu verbinden sucht.

Zunächst müssen wir verstehen, warum hier das Wort „Weisheit“ / „Sophia“ auftaucht, das auch durch „Natur“ oder „Wesen“ oder griechisch *ousia* ersetzt werden könnte:

- * die alttestamentliche Weisheitsgestalt bietet sich an, weil sie eine merkwürdige Zwischenstellung hat: nahe bei Gott und doch nicht Gott selbst
- * die architektonische Tradition der Hagia Sophia und der ihr folgenden Kirche, die der göttlichen Weisheit geweiht sind
- * die ikonographische Tradition der rätselhaften, bis heute wenig gedeuteten Ikone der Sophia, Weisheit Gottes.

Ein wenig irreführend bleibt die Bezeichnung schon, weil wir uns daran gewöhnen müssen, „Weisheit“ nicht als *eine* Eigenschaft Gottes unter anderen zu sehen, sondern als Inbegriff des göttlichen Wesens. Das ist andererseits nicht besonders schwer, weil es in Gott keine Eigenschaft gibt, die nicht mit allen anderen Eigenschaften und mit dem ewigen Wesen Gottes zusammenfällt. Es ist also eher eine Ermessensfrage, welches Wort ich wähle. Bulgakov sieht die Rede von der „Weisheit“ eng verbunden mit der biblischen Rede von Gottes „Herrlichkeit“, die ebenfalls als Inbegriff des göttlichen Wesens verstanden werden kann.

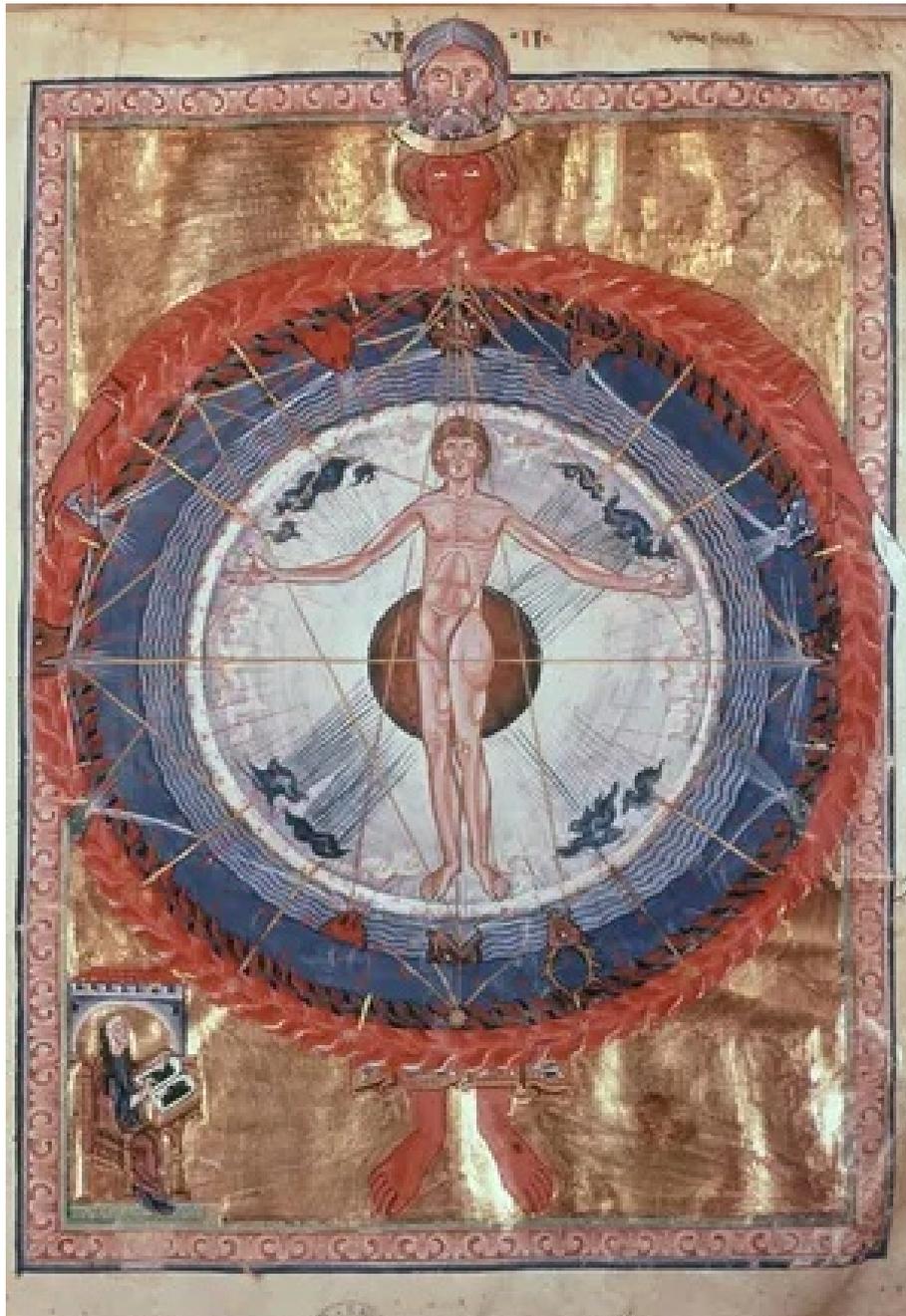
Eine erste Folge der sophiologischen Grundunterscheidung ist sehr bedeutsam und entspricht genau dem Anliegen der Analogielehre:

* Einerseits ermöglicht uns die Einsicht in Gottes Wirken unter Einschluss seines Wesens die Rede von Gott, vermittelt durch sein geschichtliches Handeln.

* Andererseits ändert sich der erkenntnistheoretische Status aller endlichen Dinge, die als Schöpfung dieses Gottes betrachtet werden. Auf alles Irdische fällt ein Glanz des göttlichen Geheimnisses, das wir benennen können, ohne es begrifflich eindeutig zu erfassen. Wenn ich sage: Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, dann spreche ich anders, als wenn ich sage: Oh, auf diesem Foto erkenne ich meinen Bekannten X. Ich sage dann: Ich weiß, was der Mensch ist – und ich weiß es zugleich nicht, denn im ewigen Gott hat er eine Wahrheit, über die ich nicht verfüge. Das sprachliche Äquivalent in der säkularen Sprache ist wohl die heutige Rede von der „unantastbaren Menschenwürde“. Deshalb ist auch zu befürchten, dass die Menschenwürde als Bezugspunkt anerkannter, nicht gesetzter Menschenrechte ins Wanken gerät, wenn sie nicht einen transzendenten Bezugspunkt in der Schöpfungslehre bzw. einer Gotteslehre behält.

Eine weitere Frage, die an die Sophiologie gerichtet zu werden pflegt, ist der Verdacht, hier könne es sich um eine Neuauflage der platonischen Ideenlehre handeln. Die Ideenlehre aber steht im Verdacht, alle irdische Wirklichkeit gegenüber der alleinigen Fülle der Ideen abzuwerten und zu einem bloßen Abglanz herabzusetzen. Hier bin ich geneigt, Platon zu verteidigen, der kein Platoniker war, sondern genau wie wir um weltanschauliche Grundfragen mit transzendtem Horizont gerungen hat. Ohne Platon gäbe es keine Theologie, und die Theologiegeschichte – einschließlich Thomas von Aquin – ist voll von platonischen Inspirationen. Das wäre an anderer Stelle zu zeigen.

aus dem Codex „Scivias“ der Hildegard von Bingen:







Sophia-Ikone, Novgoroder Tradition

Sophiologie als negative Theologie³

Die von Bulgakov gewählte Terminologie einschließlich des Sophia-Begriffs ist ohne Schwierigkeiten ersetzbar durch andere Ausdrücke. Doch der fremde Sprachgebrauch erschließt auf unerwartete Weise neu die Wahrheit der vertrauten Aussagen und lässt die Mängel und Lücken mitten in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten erkennen. Der Vorwurf gegen die Sophiologie lautet vielfach, sie hebe die apophatische Theologie des verborgenen Gottes auf, um frevelhaft in das Geheimnis Gottes einzudringen zu wollen. Im Kontext von Bulgakovs Denken erschließt sich vielmehr sein Anliegen, gleichsam eine negative Theologie bezüglich der Welt zu entwerfen und ihre Teilhabe am Geheimnis Gottes zu bezeugen.

Bulgakov entwickelt seine Begrifflichkeit mit Bezug auf die Grundstruktur des Geistes: Zu jedem Geist gehört ein seiner selbst bewusstes Ich, eine Natur als Inhalt des Selbstvollzuges sowie das Sein, das Leben, das eine Art „Selbstoffenbarung“ darstellt.⁴ Diese drei Größen entsprechen dem Subjekt, dem Prädikat und der Kopula des Satzes. Absoluter Geist Gottes und relativer Geist des Menschen sind in dieser Struktur verwandt: „Die Natur ist das Leben des Geistes als dessen Selbstoffenbarung“.⁵ Bulgakov löst die Identifikation von Natur bzw. Körperlichkeit⁶ und raum-zeitlicher verfasster Materie, die in der westlichen Philosophie durch die Trennung von *res extensa* und *res cogitans* im Gefolge Descartes' selbstverständlich geworden war: Es gibt eine geistige Natur, geistige Körperlichkeit. Ja, in Gott hat das Prinzip der Einheit von Ich und Natur nicht eine abgeschwächte, sondern seine urbildliche Gültigkeit⁷: Für den geschaffenen Geist ist seine Natur eine nicht eingeholte und nicht einholbare Bedingtheit, ein Nicht-Ich. Er ist im Werden begriffen und bleibt sich selbst in diesem Zustand stets auch verborgen und unbekannt.⁸ Die göttliche Natur dagegen ist vollständig personal realisiert, nicht in einer egozentrischen selbstbezüglichen Subjektivität, sondern in drei Personen, die in wechselseitiger Selbstentäußerung ein und dasselbe Leben miteinander teilen.

³ Vgl. die zweibändige Monographie von Lev Zander, einem Schüler Bulgakovs, der das Werk selbst kritisch durchsah: *Dieu et le monde*, 2 Bde, Paris 1948; vgl. ders., *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*: KuD 2 (1956) 29–53.

⁴ Vgl. *Le Paraclét* 72; vgl. Sergej Bulgakov, *Die Tragödie der Philosophie*, aus dem Russ. übers. v. A. Kresling, Darmstadt 1927.

⁵ *Du Verbe incarné*, 8.

⁶ Vgl. *Le Paraclét*, 330; *La lumière sans déclin*, 231.

⁷ So schon Solowjew: vgl. *Deutsche Gesamtausgabe* I, 672.

⁸ Vgl. *Du Verbe incarné*, 15.

In diesem göttlichen Lebensvollzug hat die Sophia ihren Ort: „die göttliche Weisheit ist nichts anderes als die Natur Gottes, sein Wesen“.⁹ Sie ist nicht selbst Person, aber von Ewigkeit her in den göttlichen Personen personalisiert: „Die Sophia-Natur [Gottes] ist unterschieden von den Personen, kann aber nicht außerhalb ihrer existieren; sie ist von Ewigkeit her in ihnen personifiziert“.¹⁰ Die göttliche Sophia ist gleichsam der „Leib“ Gottes, seine „Welt“, sein „Leben“, seine „Liebe“, sein „Sein“, seine „Herrlichkeit“, seine „Selbstoffenbarung“, wie die verschiedenen Umschreibungen Bulgakovs lauten. In seiner Sicht wurde in der theologischen Tradition die Natur Gottes gegenüber den drei Personen stark vernachlässigt.¹¹ Eine markante philosophische Entsprechung zu dieser Entwicklung sieht er in der Ich-Philosophie Fichtes, die dem Subjekt eine gleichsam unkonditionierte, inhaltslose Macht der Selbstsetzung zuspricht: „luziferische Ich-Philosophie“.¹²

Die Bewährungsprobe gegenüber dem Verdacht des gnostischen Dualismus besteht dieses Konzept in der Schöpfungslehre. Die drei-personale innertrinitarische Selbstoffenbarung Gottes und seine geschichtliche Selbstoffenbarung in der Schöpfung werden von Bulgakov unterschieden und zugleich in Beziehung gesetzt. Dadurch wird das gnostische Sophia-Prinzip wesentlich transformiert: die himmlische wird nicht zur gefallenen Sophia, sondern die Sophia-Natur der Schöpfung verweist auf das göttliche Geheimnis in ihr und garantiert ihr ontologisches Gutsein. Die *creatio ex nihilo* (Schöpfung aus dem Nichts) ist ein Ausdruck negativer Theologie und schließt ein zweites Prinzip der Welterschaffung in Gestalt einer Urmaterie oder eines Demiurgen sowie die Notwendigkeit der vorfindlichen Welt für menschliches Begreifen aus. Durch beide Negationen hindurch macht Bulgakov eine Bejahung sichtbar, die das lebensstiftende Ja Gottes zu seiner Schöpfung begrifflich nachvollzieht: „Gott hat die Welt aus sich selbst geschaffen“.¹³ Ein unableitbar freier Akt Gottes transformiert die kontradiktorische Verneinung jeglichen Seins außerhalb Gottes, das *ouk on* (οὐκ ὄν), in die privative Form des *me on* (μὴ ὄν), in das Nicht-Seiende mit der Möglichkeit zu sein bzw. zu werden.¹⁴ Die Schöpfung begründet die Möglichkeit des Werdens und damit die Freiheit der Mitwirkung an der Selbsterschaffung.

Aus diesem ersten Blick ins Herz der Theologie Bulgakovs wird deutlich: Es geht ihm nicht um eine neue Lehre, sondern um eine neue – und darin altehrwürdige

⁹ Ebd. 22.

¹⁰ Ebd. 25.

¹¹ Vgl. *La Sagesse de Dieu*, 19.

¹² *L'épouse de l'agneau*, 72 und passim.

¹³ *L'épouse de l'agneau*, 41; vgl. *La Sagesse de Dieu*, 41.

¹⁴ Vgl. *La lumière sans déclin*, 178, und passim.

– Weise, die Theologie als ganze zu entwickeln: „es geht wahrhaft um das Wesen des Christentums selbst“.¹⁵ Ja: „In der Sophiologie konvergieren alle dogmatischen und praktischen Probleme der zeitgenössischen Theologie und Aszetik“.¹⁶ In diesem Rahmen ist auch die 1917 in „Das abendlose Licht“ noch unbefangene und ungeschützte Ausdrucksweise der Sophia als vierter Hypostase in Gott¹⁷ theologisch zu beurteilen. Angesichts der einsetzenden Kritik konnte Bulgakov ohne Widerruf seiner Gedanken herausstellen, dass von einer „Vierfältigkeit“ im Sinne der kirchlichen Verurteilungen des 4. Laterankonzils 1215¹⁸ keine Rede sein kann, bildet doch die Sophia für ihn kein Prinzip außerhalb der drei göttlichen Personen. In der Folgezeit nimmt er die Terminologie behutsam, aber entschieden erneut auf: Jede vierte Hypostase in Gott „ist nicht notwendig; sie wäre gleichsam Ausdruck des Überflusses, eine Art göttliche Vervielfachung ... doch Gott hat die schöpferische Macht, sich in personaler Gestalt zu ‚vervielfachen‘, den Bereich des personalen göttlichen Seins über die Trinität hinaus auszuweiten, sich widerzuspiegeln in einer vierten, in ‚vierten‘ geschöpflichen und daher nicht göttlichen Personen“.¹⁹

Ein unerhörtes Konzept freier geschöpflicher Mitwirkung ist in diesem Denkhorizont eröffnet: In der sophianischen Welt hat das Novum einen Platz – das Neue, das nicht aus dem Kausalprinzip herleitbar ist –, weil Gott den Menschen in die Schöpfung der Welt einbezieht: „der Mensch wirkt mit Gott an seiner eigenen Erschaffung mit“.²⁰ Die Geschichte ist die Geschichte des Werdens der geschaffenen Sophia, die ihre Vollendung in der Zwei-Einheit mit der ungeschaffenen göttlichen Weisheits-Natur findet. Die Schöpfung ist sophianisch in ihrem Prinzip, nicht jedoch in ihrem Zustand, so dass sie in immer neuem Ringen mit dem göttlichen Ursprung und Ziel der Welt in Einklang zu bringen ist. Dieser Prozess ist vermittelt durch das freie menschliche Handeln und seine gemeinschaftlichen Grundvollzüge in Kultur, Politik und Wirtschaft, getragen durch die in der geschaffenen Sophia gegenwärtige Vorsehung.

¹⁵ Ebd. 13.

¹⁶ Ebd. 17.

¹⁷ Vgl. ebd. 199.

¹⁸ Vgl. DH 745 und 803–808.

¹⁹ *L'épouse de l'agneau*, 77.

²⁰ Ebd. 72.

Aspekte der Wandlung des Gottesbildes durch die Sophia

Nur in Ansätzen kann die erschließende Kraft der Sophia-Lehre im philosophisch-theologischen Kontext im folgenden exemplarisch sichtbar gemacht werden:

1. *Sophia und Christus*: Bulgakovs christologische Überlegungen gründen auf einer sorgfältigen Untersuchung der Dogmengeschichte, insbesondere der Geschichte der frühen christologischen Streitigkeiten: Deutlich arbeitet er heraus, dass die Definition des Konzils von Chalcedon 451 – zwei Naturen in einer Person – wesentlich negativen Charakter besitzt. Beide Extreme der vorausgehenden Diskussion – der Monophysitismus und die Annahme zweier Personen in Christus – werden durch eine vermittelnde Sprachregelung zurückgewiesen, ohne das Fundament der behaupteten gott-menschlichen Einigung einsichtig zu machen. Der von Leontius von Byzanz erarbeitete Begriff der Enhypostasie, wonach die menschliche Natur der eigenen Personalität entbehrt, da sie im göttlichen Logos hypostasiert ist, mutet für das moderne Empfinden fragwürdig an, ein *asylum ignorantiae*. Die Formel von Chalcedon bleibt „eine Art Abrakadabra“.²¹ Von der Weisheitsnatur Gottes her denkt Bulgakov weiter. Wie man einen Hundekopf nicht auf einen Menschenleib verpflanzen kann²², so kann eine bestimmte Natur nicht auf jede Weise selbständig verwirklicht werden. „Man muss daraus schließen, dass die Person des Logos, wenn sie in der menschlichen Natur ebenfalls leben kann, selbst in einem gewissen Sinne menschlich ist“.²³ Umgekehrt gilt: Die Natur des Menschen muss in gewisser Weise göttlich sein, um die Hypostase des Logos ohne Überfremdung des eigenen Wesens aufnehmen zu können. Die Vereinigung der beiden Naturen in Christus gründet in der Entsprechung zwischen geschaffener und ungeschaffener göttlicher Weisheit. Die göttliche Sophia ist unter diesem Aspekt „die urewige Menschheit in Gott – das göttliche Urbild und der Grund für das Sein des Menschen“.²⁴ Der Mensch ist „ein geschaffener Gott“²⁵, ein „Gott der Möglichkeit nach ... befähigt zur Vergöttlichung“.²⁶ „Die Grundlage des christologischen Dogmas ist sophiologisch“.²⁷ Die in der westlichen Theologie oft isoliert herausgestellte gott-menschliche Einigung in Christus steht gleichsam von Ewigkeit her im Horizont der Theanthropie: „Der Mensch ist gott-menschlich“.²⁸

²¹ Du Verbe incarné, LXII.

²² Ebd. 110.

²³ La Sagesse de Dieu, 56.

²⁴ Du Verbe incarné, 34; vgl. Le buisson ardent, 18.

²⁵ Du Verbe incarné, 60; Le buisson ardent, 17 .

²⁶ La lumière sans déclin, 256.

²⁷ La Sagesse de Dieu, 58.

²⁸ Ebd. 57.

2. *Die Theanthropie und ihre sprachphilosophische Grundlegung*: Das Hauptargument der Gegner der Sophiologie wird von Bulgakov durchaus bejaht, allerdings im nicht-exklusiven Sinne: „Der Logos stellt die personifizierte Weisheit *par excellence* oder im herausragenden Sinne dar“.²⁹ Der Logos *ist* tatsächlich die Sophia: Der Sohn ist eines Wesens mit dem Vater, die Sophia macht also gleichzeitig die Natur des Sohnes aus.³⁰ Der Logos ist die Sophia – diese Aussage ist auch sprachphilosophisch zu rechtfertigen, insofern hier von einem personalen Subjekt (Logos) seine Natur (Sophia) als Prädikat ausgesagt wird, die im Heiligen Geist (sprachlich angezeigt durch die Kopula „ist“) zur Selbstoffenbarung gelangt. Falsch wird die Identitätsaussage erst durch ihre Umkehrung: Die Sophia kann als an sich nicht-personale Natur Gottes nicht Subjekt für den Logos sein. Dasselbe gilt für alle Personen der Trinität: Der Vater, der Sohn, der Geist, die ganze Trinität *ist* die Sophia, doch „wir können nicht das Gegenteil behaupten, indem wir die Sophia-Natur an die Stelle des Subjekts und die Personen an die Stelle des Prädikats setzen; z.B.: ‚Die Sophia-Natur ist der Vater, der Sohn etc.‘“.³¹ Diese a-personale Verkehrung betrachtet Bulgakov als den Grundfehler bedeutender philosophischer Rekonstruktionen der Gotteslehre: „Gott ist die Wahrheit, doch man kann nicht sagen, dass die Wahrheit Gott sei (Hegel). Gott ist das Gute, aber die Umkehrung ist irrig (Kant). Gott ist die Schönheit, doch es ist falsch zu sagen, dass die Schönheit Gott sei (Schiller, Goethe)“.³² Eine entsprechende Lösung sieht Bulgakov für den Streit um die Verehrung des Namens Jesu: Er stellt sich auf die Seite des Johannes von Kronstadt, der für die Identität des Namens Gottes mit Gott selbst eingetreten war. Der Name Gottes ist Gott. Allerdings lässt sich diese Aussagen nicht umkehren, denn das Prädikat „... ist Gott“ „stellt in keiner Weise eine Identität mit dem personalen Sein Gottes her“.³³

3. *Sohn und Heiliger Geist in der Offenbarung der Sophia*³⁴: Sohn und Geist bilden in der Offenbarung der Sophia, der göttlichen Natur, eine Einheit: „weder der Logos noch der Heilige Geist als solche, insofern sie sich als Personen voneinander unterscheiden, sind die Sophia, denn die Sophia ist ihre Selbstoffenbarung in der Einheit ihrer Zweierheit im Bezug zum Vater“.³⁵ Bei der Herabkunft des Geistes auf

²⁹ Ebd. 31.

³⁰ Vgl. *La Sagesse de Dieu*, 30.

³¹ Ebd. 35.

³² *La Lumière sans déclin*, 84. Auf diese Weise überwindet Bulgakov die sterile, ohnehin durch ihre sprachliche Fassung selbstwidersprüchliche Kant'sche Zweiteilung zwischen der unzugänglichen Welt des „Dings an sich“ und den ihres Sinnes beraubten Phänomenen: Vgl. *Philosophie du verbe et du nom*, 71. 86–90 und passim.

³³ *Philosophie du verbe et du nom*, 206.

³⁴ Vgl. Charles Lee Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Diss. Basel 1972.

³⁵ *Du Verbe incarné*, 31.

Maria geht der Geist der Fleischwerdung voraus, beim Pfingstereignis ist es der Sohn, der den Geist sendet, so dass der Vorrang der Heilsordnung sich jeweils in der Ordnung der geschichtlichen Erscheinungen umkehrt. Das pneumatologische Defizit der zeitgenössischen Theologie, dem Bulgakov mit seinem Werk „Der Tröster“ entgegentritt, hat nach Bulgakov zwei Gründe: Zum einen geht es hervor aus einer unzulänglichen theologischen Begrifflichkeit, die in der Bestimmung der innergöttlichen Hervorgänge (*processiones*) das Kausalprinzip und den raumzeitlichen Aspekt des Zählens in Gott hineinträgt – mit der Folge eines „unbeabsichtigten Subordinationismus“.³⁶ Die Pneumatologie auf die Kontroverse über das *filioque* festzulegen, beruht nach Bulgakov auf einer falschen Fragestellung: Der Hervorgang des Geistes „aus dem Vater“ war in der klassischen Theologie nicht im exklusiven Sinn des Photius als „aus dem Vater allein“ gemeint, sondern durchaus vereinbar mit der Interpretation „durch den Sohn“. Nicht die theologischen Begriffe, sondern ihr Missbrauch im „Geist der Spaltung“ machen die theologische Debatte zu einer unfruchtbare „Logomachie“.³⁷

Die weitaus größere Schwierigkeit einer Theologie des Heiligen Geistes liegt darin begründet, „dass wir seine personale Offenbarung in der Geschichte der Kirche nicht kennen. Als Person ist der Heilige Geist noch nicht offenbar“.³⁸ Wenn nur wenige Gebete persönlich an den Heiligen Geist gerichtet sind, dann beruht das nicht (nur) auf einem Defizit der theologischen und liturgischen Tradition, sondern auf der Eigenart der Sendung des Heiligen Geistes selbst. Er hat auf seine Weise Anteil an der Kenose der Dreifaltigkeit: Während die Selbstentäußerung des Sohnes in seinem irdischen Leben durch seine Auferstehung und Verherrlichung aufgehoben ist, dauert die Kenose des Geistes an. Sie besteht in einer „Zurücknahme seiner selbst“³⁹ zugunsten der reinen Transparenz auf die beiden anderen Personen hin. Erst an Pfingsten bricht ein neues Element an: Pfingsten „ist die Herabkunft in die Welt nicht mehr des ‚Geistes Gottes‘ in seinen Gaben, sondern des Heiligen Geistes selbst als Person“.⁴⁰ Dieses Erscheinen des Heiligen Geistes als Person war nötig, um die Offenbarung der Sophia, des göttlichen Wesens, in Christus zu vollenden. Dennoch bleibt auch nach Pfingsten seine personale Gestalt verborgen und der Welt unbekannt. Erst durch die vollständige Verwirklichung der Gottmenschheit, durch die vollständige Personwerdung der geschaffenen Sophia kommt sie zur Vollendung. Die endgültige Offenbarung des Angesichts der dritten göttlichen Person wird mit der Wiederkunft Christi zu-

³⁶ Le Paraclet, 58f.

³⁷ Vgl. Le Paraclet, 123.

³⁸ Ebd. 169.

³⁹ Ebd. 175.

⁴⁰ Ebd. 256.

sammenfallen, die wiederum mit der Offenbarung der vollendet Person gewordenen Sophia einhergeht.⁴¹

4. *Sophia und Kirche*: Aus der Sophia-Christologie geht eine Ekklesiologie in kosmisch-katholischer Weite hervor. Wie die göttliche Sophia sich nicht in Christus allein darstellt, sondern in der Einheit der Offenbarung von Sohn und Geist, so ist der einzelne Mensch in seiner isolierten Individualität keine hinreichende Repräsentation der geschaffenen Sophia. „Die Menschheit ist eine Viel-Einheit mit einer Natur, aber einer Vielzahl von Personen; sie bildet keine unbestimmte und unabgeschlossene Reihe, die plötzlich unterbrochen wird; sie ist die Einheit, die Gesamtheit der Reihe“.⁴² Im Kult der Individualität, der satanischen „Viel-Individualität ohne Liebe“⁴³, die sich durch gegenseitige Abgrenzung definiert, sieht Bulgakov eine Folge des Sündenfalls.⁴⁴ Kain war der erste Individualist.⁴⁵ Persönlichkeit in ihrer erlösten Gestalt hingegen impliziert gemeinsame Verantwortung für die gemeinsame Menschennatur und relativiert Individualität.⁴⁶ Die erste Gabe des Pfingstgeistes ist die „Kirchlichkeit“, die Koinonia⁴⁷, die in der Geschichte zum Realsymbol der im Werden begriffenen Sophia bzw. Theanthropie wird. „Die Kirche ist die göttliche, urewige Weisheit wie auch die geschöpfliche Weisheit im Werden in ihrer Einheit“.⁴⁸ In ihrer Teilhabe am Geheimnis der göttlichen Weisheitsnatur gründet die Einheit der Kirche vor allen Differenzen: „Zuerst die Kirche, dann die Hierarchie, und nicht umgekehrt“.⁴⁹ Bulgakov erkennt die „Kirche außerhalb der Kirchen“ (*ecclesia extra ecclesias*)⁵⁰, er sieht die geschichtliche Gestalt der Kirche auf die Erlösung der gesamten Menschheit, ja auf die Heiligung des Kosmos hingebunden und bekennt sich insofern zu einem „religiösen Materialismus“.⁵¹

Die Einheit der Menschennatur bei einer Vielheit von Personen bildet den Ansatzpunkt nicht nur für eine Lehre über die Kirche, sondern auch für eine Sozialethik. Die sophianische Natur der Schöpfung ist gleichsam ihr *bonum commune*, das die Menschheit in gemeinsamer Verantwortung als ihren Lebensraum zu gestalten hat. In einer Zeit, in der der soziale Charakter des menschlichen

⁴¹ Vgl. ebd. 271.

⁴² L'épouse de l'agneau, 88.

⁴³ Le buisson ardent, 30.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Du Verbe incarné, 132.

⁴⁶ L'épouse de l'agneau, 76.

⁴⁷ Le Paraclet, 305f.

⁴⁸ Ebd. 201; vgl. L'épouse de l'agneau, 197.

⁴⁹ L'épouse de l'agneau, 219.

⁵⁰ Ebd. 213.

⁵¹ Le Paraclet, 328.

Zusammenlebens unübersehbar geworden ist, gewinnt diese Theologie neue Plausibilität und Aktualität: „Der dogmatische Gedanke der realen Einheit der Menschheit in dem einen Adam, dem alten und dem Neuen, erhielt eine unerwartete Bestätigung“.⁵² Die individualistische Moral des traditionellen Christentums wird dieser Entwicklung nicht gerecht; sie hat nicht nur faktisch die Säkularisierung begünstigt, sondern ist mittlerweile selbst von der Krise des sozialen Lebens betroffen: „Das soziale Leben wurde säkularisiert, und sogar dieses Faktum der Säkularisierung stellt die christlichen Lehre vor eine neue Frage, wie das Lächeln der Sphinx: Löse mein Rätsel, oder ich werde dich verschlingen“.⁵³ Die Einzigartigkeit jeder Person und ihre unmittelbare, unvertretbare Christus-Beziehung wird nicht geleugnet. „Doch es stellt sich die Frage, ob die ganze Wirklichkeit menschlichen Lebens durch diese getrennten Persönlichkeiten ausgeschöpft ist oder ob darüber hinaus die Menschheit als ein Ganzes, als ein Organismus existiert“.⁵⁴ Sein Postulat, in dem er zugleich die gedankliche Mitte der modernen russischen Theologie sieht, lautet: „Das Christentum muss sozial sein, es muss gemeinsames Werk werden“.⁵⁵

5. *Die endzeitliche Dimension der Sophiologie*: Bulgakovs Sozialethik, ja seine gesamte Theologie, steht im endzeitlichen Horizont: „Ein neues Lebensgefühl wird im Christentum geboren: es steht dem Menschen nicht zu, aus der Welt zu fliehen, denn Christus kommt zu ihr zum Festmahl der Hochzeit des Lammes“.⁵⁶ Bei seiner Loslösung vom marxistischen Geschichtsverständnis hatte Bulgakov einen Chiliasmus hinter sich gelassen, der das Absolute innerhalb der Geschichte sucht, und sich der jüdisch-christlichen Tradition der Apokalyptik bzw. Eschatologie zugewandt, die die Vollendung der Geschichte von einem freien Eingreifen Gottes erwartet und sie folglich nicht zum unmittelbaren Handlungsziel erheben kann.⁵⁷ Seine Sophiologie führt ihn zu einer neuen Synthese von Chiliasmus und Apokalyptik, hervorgehend aus dem Prinzip der Mitwirkung der Geschöpfe an Prozess der Personwerdung der geschaffenen Sophia: „Die Geschichte ist das Handeln, durch das der Mensch sich selbst in der Welt schafft ... Auch gibt es sozusagen eine natürliche Vorbereitung der Endzeit in der Geschichte“.⁵⁸ Die

⁵² Sergij Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology*, Evanston (Illinois) 1934, 10.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 11.

⁵⁵ Ebd. 20; Bulgakov spielt hier an auf die „Philosophie des gemeinsamen Werks“ des russischen Philosophen Nikolaj Fedorov (1829–1903); vgl. Michael Hagemester, *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989.

⁵⁶ Ebd. IX.

⁵⁷ Vgl. Ruppert, *Sozialismus im Christentum*, 75–85.

⁵⁸ *L'épouse de l'agneau*, 247.

Freiheit der Mitwirkung betrifft sogar die Beziehung des Menschen zu Gott: „die Freiheit ist in der Realität dieses Geschöpfes inbegriffen als eine schöpferische Selbstbestimmung nicht nur in Bezug zur Welt, sondern auch in Bezug zu Gott ... das Geschöpf kann weder etwas ontologisch Neues einführen noch auf diese Weise den Schöpfer überraschen oder bereichern. Doch die Wahl selbst und die schöpferische Aktualisierung seiner Möglichkeiten, kurz: der Bereich der Wahlfreiheit bleibt dem Geschöpf anvertraut und stellt insofern seinen schöpferischen Beitrag dar ... Die Mitwirkung ist eine gegenseitige Selbstbestimmung mit einem Element von Neuheit, die hier wirksam wird gemäß dem Modus beider Partner“.⁵⁹

Träger der Geschichte und ihres Fortschritts auf die Vollendung im göttlichen Leben hin ist nicht ein Geschöpf – in diesem Falle würde das Fortschrittsstreben unweigerlich zu einem „geistigen Kannibalismus“ führen.⁶⁰ Bulgakovs Verteidigung des Fortschreitens der Geschichte gründet nicht in einem oberflächlichen Optimismus: Die Geschichte ist Kampf und Tragödie; sie fordert Aszese und Opferbereitschaft, ja sie führt in einen immer tieferen Antagonismus der widerstreitenden Kräfte hinein.⁶¹ Seine Hoffnung gründet allein im Vertrauen, dass die sophianische Natur der Schöpfung gegen alle Bosheit triumphieren wird. Auf diesem Boden taucht die Wahrheit des Chiliasmus in gereinigter Form wieder auf: Die Idee des „tausendjährigen Reiches“ behält ihre Berechtigung als „die Seele des Fortschritts, der Antrieb des Humanismus, die Inspiration des schöpferischen Handelns“.⁶²

6. Sophiologie der Geschlechter: Bulgakovs Sophiologie der Geschlechter knüpft an die Zweigestaltigkeit der Selbstoffenbarung des Vaters an: Die Zweiheit von Sohn und Geist sieht er abgebildet in der Dualität von Mann und Frau, ohne dass in einer anthropomorphen Umkehrung der Logos als „männlich“, der Geist als „weiblich“ zu bezeichnen wäre.⁶³ Die weibliche Menschheit findet die personale Einheit in vielpersonaler Gestalt in der Person des Geistes, die männliche Menschheit in der Person Christi. Die Frau ist auf diese Weise einbezogen in die spezifische Kenose des Geistes auf dem Weg der Verwirklichung der Theanthropie: Insofern die geschaffene Sophia die Möglichkeit alles Werdens ist, stellt sie das Prinzip der Mütterlichkeit dar, das alle monistischen und pantheistischen Systeme leugnen⁶⁴, ist sie die „Urmaterie“, die „Große Mutter der ganzen naturhaften

⁵⁹ Ebd. 185.

⁶⁰ Ruppert, Sozialismus im Christentum, 31.

⁶¹ L'épouse de l'agneau, 257.

⁶² Ebd. 262.

⁶³ L'épouse de l'agneau, 74f.; vgl. ebd. 80.

⁶⁴ Vgl. La lumière sans déclin, 180, 223.

Welt“.⁶⁵ Als Isis, Gää⁶⁶ oder Demeter wird sie in der Geschichte der Religionen verehrt; als „Mutter Erde“ spricht Bulgakov sie in Gebetsform an.⁶⁷ Der Heilige Geist lässt die Mutterschaft zum Prinzip nicht nur vergänglichen Lebens, sondern wahrhaft göttlicher, unvergänglicher Wirklichkeit werden. In der Herabkunft auf Maria wird Gottes Geist nicht zum Vater Jesu, sondern ermöglicht die Mutterschaft Mariens.⁶⁸ Im Unterschied etwa zu Solowjew spricht Bulgakov der Frau eine aktive Mitwirkung zu: Mutterschaft ist der Wille zur Inkarnation des vom Geist empfangenen, aber noch nicht geborenen göttlichen Lebens.

Maria ist das Urbild der Geist-Trägerin, nicht als göttliche Person von Ewigkeit her, jedoch als in Gott vollendete Personwerdung der einen Menschennatur.⁶⁹ So konnte der Logos durch sie Mensch werden, der neue Adam durch die neue Eva. Das vollständige Bild der Inkarnation besteht in der Zwei-Einheit des fleischgewordenen Christus und der Gottesmutter Maria, seiner persongewordenen Menschheit.⁷⁰ Die Fleischwerdung verwirklicht sich nicht in einer Person, sondern in einer Zwei-Einheit von Personen. Die Ikone der Gottesmutter mit dem Kind ist nach Bulgakov die wahre und volle Darstellung der Menschwerdung Gottes.⁷¹ Maria ist die vor-vollendete Sophia der Schöpfung, die Personwerdung der Kirche. Bulgakov glorifiziert nicht das „ewig Weibliche“, er bedenkt die gegenseitige Verwiesenheit von Mann und Frau aneinander – mag auch ihr Weg gekennzeichnet sein durch „quälende Dissonanzen“⁷² – und ihre Teilhabe am Geheimnis der göttlichen Weisheit.

⁶⁵ Ebd. 178.

⁶⁶ Le Paraclet, 191.

⁶⁷ La lumière sans déclin, 178.

⁶⁸ Vgl. Le buisson ardent, 93.

⁶⁹ Le buisson ardent, 99.

⁷⁰ Vgl. Du Verbe incarné, 129.

⁷¹ Vgl. ebd. 130.

⁷² La lumière sans déclin, 270.