

Sophiologie im Überblick

25. März 2025 * Prof. Barbara Hallensleben

Sophiologie in der politischen Theologie – ein heutiges Anwendungsbeispiel + Kapitel 1

Wir haben in der vergangenen Woche die „westliche Sophiologie“ kennengelernt, die bereits beim 4. Laterankonzil 1215 eine wesentliche Frage der Gotteslehre klärt: Die „Einheit“ des Dreieinen Gott ist kein Abstraktbegriff, der vom menschlichen Intellekt für Gegenstände namens „Gott“ gebildet wird. „Gott“ als Wesensaussage ist ein *ens realissimum*, eine höchst reale Wirklichkeit, die den göttlichen Lebensinhalt bezeichnet. Dieses göttliche „Wesen“ ist von der Art, dass es in drei Personen hypostasiert ist, d.h. sich als personaler Selbststand vollzieht.

Wie die menschliche Seele nicht die Form eines in sich apersonalen, amorphen, materiellen „Körpers“ ist, sondern die Form genau dieses Leibes, so ist die göttliche Natur nicht ein apersonales „Etwas“, das als Viertes neben den Personen stünde. In einer ähnlichen Korrespondenz wie zwischen Leib und Seele müssen wir von einer einzigartigen Entsprechung zwischen einer dreipersonalen Natur und einer einzigen Verwirklichung in drei Personen ausgehen. Die Dreizahl gehört also ebenso auf die Ebene der Natur wie der Personen. Die Einheit ist die Einheit der Personen aufgrund einer einzigen dreipersonalen Natur. Die Vielheit liegt in der Natur, die nur in drei Personen voll hypostasiert ist.

Erkenntnistheoretisch haben wir es mit dem Grenzfall zu tun, dass es für Gott gar keinen Allgemeinbegriff geben kann, weil mit „Gott“ die umfassende, konkrete Wirklichkeit gedacht ist, die sich nicht de-finieren lässt, die keine Grenze hat, die sie nicht selbst gewährt. Die menschliche Vernunft wird also an die Grenze einer „Erkenntnis“ geführt, die nur als bejahende Anerkennung einer unvordenklichen Vorgabe vollzogen werden kann. Hier hat die negative oder apophatische Theologie ihren Ort: *Si comprehendis, non est Deus* (Augustinus, Sermo 52). Was Du (in der Form begrifflicher Allgemeinheit) verstanden hast, ist nicht Gott.

In dieser Woche bin ich auf einen Artikel gestoßen, der eine heutige Anwendung der Sophiologie zeigt, um ein Problem zwischen dem paulinischen Gesetzesbegriff und der modernen politischen Theologie zu klären:

Aaron Riches, *Political Theology and Pauline Law: Notes Toward a Sapiential Legality*, in: *Telos* 146 (2009) 140-157.

Ausgangspunkt sind drei bzw. vier Denker, die sich sowohl mit dem paulinischen Gesetzesbegriff als auch mit der modernen politischen Philosophie befassen und in diesem Licht die zeitgenössische politische Situation beleuchten:

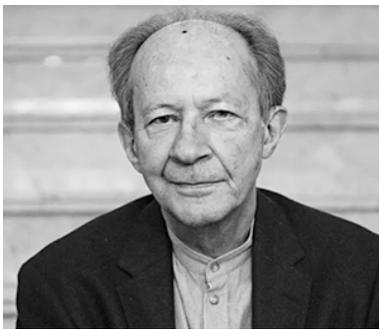
Walter Benjamin (1892-1940) – jüdischstämmiger Philosoph



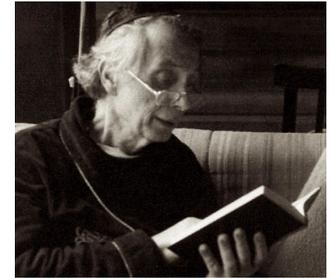
Carl Schmitt (1888-1985) – Jurist und politischer Denker



Jacob Taubes (1923-1987) – jüdischer (Quer)Denker



Giorgio Agamben (* 1942) – italienischer (politischer) Philosoph



Aaron Riches (* 1974) stammt aus Kanada, promovierte bei John Milbank an der Nottingham University und ist heute Dozent in Kansas, USA.



Die Ausgangsfrage liegt im Begriff des „Gesetzes“ bei Paulus, der zum Testfall für die heutige politische Ordnung genommen wird, also zur Deutung des „Gesetzes“ in Form von jeglicher juristisch geregelten Ordnung (Verfassung, Strafgesetz, Reglemente, ...). Immer treten zwei Möglichkeiten auf: Das Gesetz wird angewandt – oder es wird außer Kraft gesetzt, im Einzelfall (Übertretung? Dispens?) oder grundsätzlich (Ausnahmestand). Der politische Ausnahmezustand macht sichtbar, dass bereits das Gesetz selbst Akt einer Setzung war, d.h. ein Element von Entscheidung und einer gewissen Willkür in sich trägt. „Reine Gewalt“ zeigt sich im Gesetz, wie Walter Benjamin sagt. Es müsste nicht so sein, wie es ist. Indem es gesetzt wird, indem es aufgehoben wird, indem es geändert wird.

Selbst der Liberalismus trägt dann potenziell faschistische Züge: „For at least a time, liberalism manifested afresh its internal capacity to transform itself into a new variant of quasi-fascism, wholly determined by an apparent sovereign power of decision over life“ (Riches, 154). Seit Michel Foucault nennt man diese Form der Politik „Biopolitik“, d.h. eine Politik, die das Leben als solches unter ein letztlich gewaltförmiges Gesetz bringt – wie es im Ausnahmezustand der Corona-Zeit sichtbar wurde.

Wie geht man mit dieser Situation um:

* Einige sagen: Man muss so rasch wie möglich vom Ausnahmezustand zum Gesetz zurückkehren. Dann ist eine stabile Ordnung gewährleistet.

* Andere sagen: Man muss das Gesetz „deaktivieren“, d.h. ihm seine Gewalt über die Menschen nehmen. Aber wie soll man dann die Anarchie vermeiden?

Riches sagt: Beide Lösungen bleiben hinter dem paulinischen Gesetzesverständnis zurück: Paulus hat als Bezugspunkt nicht das irdische Gesetz in seiner schieren Willkür, sondern das himmlische, ewige Gesetz Gottes. Es umschließt eine Ordnung, wie sie der personalen göttlichen Weisheit entspricht. Es beruht nicht auf reinem Willkürakt Gottes, sondern ist die weisheitliche Ordnung des göttlichen Lebens, die das Urbild der geschöpflichen Ontologie darstellt.

Deshalb wird das Gesetz nicht einfach gesetzt, sondern *entdeckt*.

Es wird nicht in seiner Einhaltung überwacht, sondern *studiert*. (Das Studium ist die typisch jüdische Weise, mit dem Gesetz umzugehen – nicht in Form eines „Jura-Studiums“, sondern im Dienst der Entdeckung der weisheitlichen Ontologie der Schöpfung!)

Das Ziel besteht darin, das Gesetz in Liebe zu erfüllen. Dies geschieht, in dem der *Wille* der irdischen Setzung und die *Vernunft* der Entsprechung zur konkreten Weisheit in der Ordnung der Dinge durch ein weisheitliches Urteil in Übereinstimmung miteinander gebracht werden. Das ist es, was Paulus anstrebt. Für ihn zeigt sich diese Weisheit in der Bundesordnung zwischen Gott und seinem Volk bzw. der ganzen Schöpfung. Das ist es, was Jesus proklamiert: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen: Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist“ (Mt 5,17-18).



Liebe als Zusammenfall von Wille zum Guten und konkrete Vernunft

Weisheitliche Urteile

Die hier zitierte politische Philosophie ist sich darin einig: Wo der Bezugspunkt zum – personal verstandenen – göttlichen Gesetz (das der Sache nach Bulgakovs „Sophia“ entspricht) entfällt, wird Politik eine unlösbare Aufgabe, die weder in der Anwendung noch im Ausnahmezustand ihre Gewaltförmigkeit auf Dauer verbergen kann.

Auf diesem Hintergrund gehen wir nun zu Kapitel 1 in Bulgakovs Buch über:

Kapitel 1

Die göttliche Sophia im Dreieinen Gott¹

Das Dogma über den Dreieinen Gott enthält zwei grundsätzliche Aussagen: Erstens wird die Dreieinheit des personalen Gottes festgehalten, die „Dreiheit in der Einheit“ und die „Einheit in der Dreiheit“. Ein Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist in drei unterschiedenen göttlichen Personen. Zweitens wird die Wesenseinheit des Dreieinen Gottes festgestellt: eins im Wesen bzw. in der Natur (ὄυσία/φύσις [*ousia/physis*], *substantia/natura*). Dieses Dogma kommt mit höchster Klarheit im lateinischen Glaubensbekenntnis *Quicumque (Athanasianum)* des 5. Jahrhunderts zum Ausdruck, dessen Autorität auch in der Ostkirche anerkannt ist.² ♦ Der erste Aspekt des Dogmas, die Lehre von der Wechselbeziehung der drei Hypostasen mit ihren hypostatischen Eigenschaften bzw. Merkmalen, wurde im Laufe des dogmatischen Schaffens der Kirche recht ausführlich entfaltet. Kaum entwickelt und gleichsam unzureichend beachtet wurde jedoch der andere Aspekt des trinitarischen Dogmas, die Lehre von der *Wesenseinheit* des Dreieinen Gottes, wie auch der Begriff „Wesen“ bzw. „Natur“ selbst. Dabei ist noch anzumerken: Die Namen der drei Personen finden wir in der Bibel; der Ausdruck „Wesen“ oder „Wesenseinheit“ ist jedoch nicht biblisch. Er wurde nach äußersten Anstrengungen des dogmatischen Denkens als Ergebnis der arianischen Streitigkeiten gefunden und erstmals angewandt, um auf dem Konzil von Nicäa den Gedanken der Göttlichkeit des Logos durch seine Wesenseinheit mit dem Vater (ὁμοούσιος) [*homoousios*] zu formulieren.

1 Literatur (russisch): *Capita de trinitate* [deutsche Übersetzung in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 26, 3 (1936) 144-167; 26, 4 (1936) 210-230; 35, 1-2 (1945) 24-55]. – Hypostase und Hypostasität (im Band zu Ehren von Pëtr Struve) [Prag 1925, 353-372]. – Über die Gottmenschheit: Teil I. Das Lamm Gottes, Paris 1933, Kapitel 1 [Die göttliche Sophia], §§ 2-3 [Der Geist Gottes. Die göttliche Welt], 117-130; Teil II. Der Tröster, Paris 1936, §§ I-VI [Einführung: Die Lehre über den Heiligen Geist in den patristischen Schriften], 6-63.

2 „[...] *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*“ [DH 75]. Das Dogma der Wesenseinheit des Dreieinen Gottes findet in der orthodoxen Liturgie vielfältigen Ausdruck, z.B. in den folgenden beiden Ausrufen des Priesters: 1. Gepriesen sei der heilige, wesenseine, lebensschaffende und ungeteilte Dreieine Gott; 2. [...] denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Im Weiteren wurde dieser Ausdruck auf den Dreieinen Gott angewandt und in der Theologie bekräftigt, insbesondere bei den kappadokischen Kirchenvätern (vor allem bei Basilius dem Großen), und später von der Ostkirche übernommen (vor allem bei Johannes von Damaskus). Entlehnt wurde der Begriff der Philosophie des Aristoteles, der in den Dingen ein „erstes“ und ein „zweites“ Wesen unterscheidet: Das „erste Wesen“ ist das konkrete Sein, in dem gewisse allgemeine Eigenschaften bzw. das Wesen durch ein bestimmtes Merkmal individuiert werden. Das „zweite Wesen“ bezeichnet den abstrakten Begriff des Wesens, dem ein solches Merkmal fehlt und der auch über kein reales Sein verfügt. Dieses Schema wird bei Aristoteles gleichermaßen auf jedes individuelle Sein angewandt, sei es ein Stein oder ein Engel, eine Sache oder ein Mensch. Bei Basilius dem Großen und Johannes von Damaskus wird es auch auf die Lehre vom Dreieinen Gott bezogen, indem hier das eine göttliche Wesen durch drei hypostatische Merkmale individuiert wird: Vaterschaft, Zeugung und Hervorgang. In der westlichen Theologie (im Augustinismus) tritt die Substanz bzw. das Wesen hinter den drei Hypostasen zurück, die in ihrem Sein durch die wechselseitige Ursprungsbeziehung (in ihrer Gegensätzlichkeit) definiert sind. So bleibt der Begriff „Wesen“ im Osten wie auch im Westen eine bloße philosophische Abstraktion, die zur logischen Bewältigung des trinitarischen Dogmas verwendet wird. „Wesen“ erweist sich als eine Art von gedanklichem Sprungbrett für das entsprechende Lehrgebäude. Diesem Begriff fügt sich die göttliche Offenbarung vom einen Leben des Dreieinen Gottes, von Gott in drei Personen, nicht ein. Im religiösen Sinne ist das Dogma von der Wesenseinheit, das die Einheit des Dreieinen Gottes garantiert, weder angeeignet noch erschlossen.

Obwohl in der Bibel der abstrakte Begriff des Wesens nicht vorkommt, wird hier die Lehre vom Leben des dreieinen Gottes offen dargelegt. Allerdings blieb sie gleichsam unbemerkt oder jedenfalls in der trinitarischen Theologie ungenutzt, insbesondere in ihrer Lehre vom Wesen Gottes. Das ist die biblische Offenbarung der Weisheit bzw. der Sophia und auch der Herrlichkeit Gottes. Das liturgische Bewusstsein der Kirche stand in diesem Sinne höher als das dogmatische³, da diese Offenbarungen von jeher in den Texten des Gottesdienstes enthalten sind:

3 Wie wir gesehen haben, wird sogar im Athanasianum 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.

in Hymnen und Lesungen, Gebeten und Doxologien. Die *lex orandi* postulierte stillschweigend aus sich heraus die *lex credendi*. Doch dieses Postulat blieb in der russischen Theologie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ungehört; erst dann erwacht das sophiologische Denken.

Die Lehre von der Weisheit Gottes (חכמה / *chokmah*, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ) ist vor allem im **Buch der Sprichwörter** enthalten. Hier wird in den Kapiteln 1 bis 9 der Begriff einerseits klar zur Bezeichnung der Weisheit als *Qualität* (oder „Eigenschaft“) verwendet: Spr 1,7; 2,6.10; 3,13.14-18; 4,5; 5,1; 7,4; 9,10 (vieldeutig: Spr 1,20-21; 3,19-20). Zweifellos liegt jedoch in Spr 8,2-31 die Lehre von der Weisheit als einer Art göttlicher *Wesenheit* vor, jedoch nicht als Person.⁴ Es gibt keine hinreichenden Gründe, um dieses Prinzip mit dem Logos – der zweiten Hypostase – gleichzusetzen, wie es in der arianischen und sogar in der anti-arianischen patristischen Exegese geschah, und doch wird dieser Ursprung in Gott als vorweltlich beschrieben („Der Herr hatte mich im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit“, Spr 8,22), und folglich als göttliche Ewigkeit: „Ich wurde gesalbt von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war“, Spr 8,23ff.). Die Weisheit gehört Gott als „Anfang seiner Wege“, als „Künstlerin“ und als seine Freude – die Freude über die Menschenkinder (30-31) (ein ähnlicher Gedanke über die Weisheit Gottes findet sich im Buch Ijob 28, 20-27). Von der göttlichen Weisheit (in personifizierter Form) spricht auch Spr 9,1-4, auch wenn dieser Text eher vieldeutig ist.

Ein ontologisches Verständnis der göttlichen Weisheit finden wir auch in zwei Pseudepigraphen über die Weisheit: **im Buch der Weisheit und in Jesus Sirach (Ecclesiasticus)**, Bücher, die beide so etwas wie metaphysische Kommentare zum *Buch der Sprichwörter* sind. Im *Buch der Weisheit* ist neben Kapitel 1,5-8 das Kapitel 7 über die Weisheit als Künstlerin aller Dinge (ἡ τῶν πάντων τεχνίτις) (Weish 7,21) und über den „Geist der Weisheit“ (Weish 7,7) am wichtigsten. Die Weisheit ist „ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers (τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης)“ (7,25). Sie ist der „Widerschein des ewigen Lichtes, der reine Spiegel der Energie Gottes“ (τοῦ Θεοῦ ἐνέργειας) (7,26)

4 „*Wisdom is personal, but not a person*“ ([Zitat von James] Drummond in: [Walter Lock, *The Gospel According to St John*, in: Charles Gore/Henry Leighton Goudge/Alfred Guillaume (eds.): *A New Commentary on Holy Scripture, [including the Apocrypha*, London: SPCK 1928] II,70 [Lock zitiert Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, London: Williams and Norgate 1903]).

– Ebenbild seiner Güte. Sie hat „Lebensgemeinschaft mit Gott“ (7,28) und ist „eingeweiht in Gottes Wissen“ (8,4). In Weisheit hat Gott den Menschen erschaffen (τῆ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον) (9,2). Sie „kennt deine Werke und war zugegen, als du die Welt erschufst“ (9,9) usw. In den Kapiteln 10-12 wird sie nicht nur als die Welt gründende, sondern auch als die Welt erhaltende Kraft dargestellt. In genau demselben Sinne wird die Weisheit auch in *Jesus Sirach*, Kapitel 1 und 24 (ἄνεσις Σοφίας – im Lob der Sophia; vgl. Jes Sir 24,1) dargestellt: „Alle Weisheit ist beim Herrn, und auf ewig ist sie bei ihm“ (1,1). „Ich ging aus dem Mund des Allerhöchsten hervor, und wie eine Wolke umhüllte ich die Erde“ (24,3) usw. Unabhängig von Einzelheiten ist zu sagen: Dieses gewaltige Bild bringt die Lehre von der Weisheit zum Ausdruck; es lässt eindeutig keine Auslegung zu, die seine ganze Kraft vernichtet und es lediglich im Sinne einer Qualität oder Eigenschaft Gottes auslegt. Etwas anderes kommt hinzu. Gerade wenn man bewusst die Deutung der Weisheit im Sinne der zweiten Hypostase oder des Logos für unzulässig hält⁵, hat der Gedanke der Weisheit keine rechte theologische Anwendung oder Auslegung erhalten und bleibt für die Theologie bis heute etwas Unnötiges, das Befremden auslöst. Doch dabei kann es letztlich nicht bleiben.

Einige Worte sind noch über die **neutestamentliche Verwendung der Idee der Weisheit** hinzuzufügen. Lassen wir die recht zahlreichen Texte beiseite, in denen die Weisheit eindeutig als Qualität oder Eigenschaft aufgefasst wird (2 Petr 3,15; Röm 11,33; 1 Kor 1,17.19.20-21.30; Eph 1,8.17; 3,10; Kol 1,9.28; 2,3; 3,16; Offb 5,12; 7,12), so finden wir hier die Stelle 1 Kor 1,24, wo die Weisheit christologisch interpretiert wird (vgl. Lk 11, 49), sowie andere Textstellen, die keinen christologischen Bezug aufweisen: Mt 11,19 und Lk 7,35. Allerdings muss auch die christologische Verwendung im Licht und im Zusammenhang der alttestamentlichen Sophiologie verstanden werden (mehr dazu später).

Wir finden also in der biblischen Theologie außer der Offenbarung des personalen göttlichen Seins auch die Lehre von der göttlichen Weisheit in Gott oder bei Gott. Doch neben der Weisheit gibt es im Alten Testament auch **das ebenso gewaltige**

5 Vorwand für eine solche Deutung ist bei den Arianern der Ausdruck, Gott habe die Weisheit „erschaffen“ (ἐκτίσεν) (Spr 8,22). Heute wird jedoch präziser ἐκτίσαστο gelesen: er formte mich (›possessed, formed me‹). Zwar steht in Vers 24: „er zeugte mich“, [γεννα με] ποιῆσαι: er brachte mich hervor, ich wurde gebildet. Doch im Gegensatz zu Vers 22 kann diesem Ausdruck keine dogmatische Bedeutung im Hinblick auf den Sohn beigemessen werden.

religiöse Bild der Herrlichkeit Gottes, in der sich die Gotteserscheinung ereignet, die Theophanie. 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 9,6.23; Num 14,10; 16,19; 17,7; 20,6). Die Wolke der Herrlichkeit Gottes erscheint während der Weihe des Bundeszeltes (Ex 40,34-35; vgl. Num 9,15-23) und während der Weihe des Salomonischen Tempels (1 Kön 8,10-11; 2 Chr 5,13-14). Besondere Bedeutung hat natürlich die Gotteserscheinung vor Moses auf dem Sinai, die ebenfalls in einer Wolke der Herrlichkeit geschah: Ex 24, 16-18, und besonders Ex 33,18-23), wo es heißt: Moses sah nach seinem Wunsch die Herrlichkeit Gottes. Dabei wird jedoch das Schauen der Herrlichkeit der Schau von Gottes „Antlitz“ entgegengesetzt. Die Erscheinung der Herrlichkeit wird folgendermaßen beschrieben: „Der Herr aber stieg in einer Wolke herab und stellte sich dort neben ihn hin. Er rief den Namen Jahwe aus. Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Herr, Herr, barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,5-6).

Auf typische Weise wird hier die Herrlichkeit Gottes zugleich der Person Gottes (Ex 33,22-23) gegenübergestellt, d.h. seiner hypostatischen Offenbarung. Dabei wird das Erscheinen der Herrlichkeit mit dem Erscheinen Gottes, die Doxophanie mit der Theophanie identifiziert, und das wird durch die Kundgabe des Namens Gottes bezeugt. Mit der Gotteserscheinung vor dem Propheten Moses kann im Grunde auch die Gotteserscheinung vor dem anderen großen Propheten Elija verglichen werden, der zusammen mit Moses die Herrlichkeit Christi auf dem Berg der Verklärung schaute. Die Gottesoffenbarung auf dem Berg Horeb geschah nicht mehr in einer Wolke, sondern „in einem sanften, leisen Säuseln“ (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 der Septuaginta: „und voll war das Haus mit seiner Herrlichkeit“: τῆς δόξης; siehe auch Joh 12,41). Schließlich finden wir die erhabenste Darstellung der Herrlichkeit Gottes in der Schau des Propheten Ezechiel (Ez 1-2), der mit größter Konkretheit spricht: Sie vollzieht sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit, bewegt sich, kommt und geht: Ez 3,12-13.23; 8,4; 9,3; 10,18; 11,22-23; 43,2-5. An dieser Stelle ist es nicht nötig, das Bild von Ezechiels Wagen in seinen besonderen Zügen und in seiner ganzen Komplexität zu analysieren. Es ist „ein Gleichnis der Herrlichkeit Gottes“ (Ez 1,28).

◆ Wenn wir all diese Bilder der Erscheinung von Gottes Herrlichkeit nebeneinanderstellen, fragen wir uns: Was bedeutet diese Erscheinung in Bezug zu Gott? Hier taucht nicht einmal die Versuchung auf, die es in der Geschichte bezüglich der Weisheit gab, insofern sie als geschöpfliches Prinzip oder als Gottes „Eigenschaft“ aufgefasst wurde. Die Herrlichkeit Gottes wird hier ganz offensichtlich als göttliches Prinzip bestimmt, das sich zwar vom *personalen* Sein Gottes unterscheidet, mit diesem jedoch untrennbar verbunden ist: nicht Gott, sondern Gottheit. Wie über die Weisheit, so lässt sich auch über die Herrlichkeit sagen: Dieser Begriff hat keine theologische Deutung erfahren, ja er blieb in der Dogmatik so gut wie unbemerkt.

Die vorläufige Schlussfolgerung, die man aufgrund der angeführten Zusammenstellungen ziehen kann, lautet: Gott hat – Gott verfügt über – bei Gott gibt es Herrlichkeit und Weisheit; sie sind von ihm untrennbar als seine Selbstoffenbarung im Wirken (in der Schöpfung), aber auch als Selbstoffenbarung seines eigenen Lebens. Hinzuzufügen ist: Gottes Antlitz selbst, das im Alten Testament verborgen ist, offenbart sich im Neuen Testament in der Dreiheit seiner Hypostasen. Daraus folgt unbedingt: Auch das genannte göttliche Wesen gehört zum Dreieinen Gott, denn in der Heiligen Schrift findet sich kein Grund, dessen Zugehörigkeit auf eine einzige göttliche Person einzuschränken, z.B. auf den Vater oder den Sohn.⁶ ◀

In welchem Verhältnis zueinander stehen die dogmatische Idee von Wesen bzw. Natur (ὄυσία / φύσις) Gottes und die biblischen Bilder und Offenbarungen der Weisheit (Σοφία) einerseits und andererseits der Herrlichkeit? Gibt es einen Grund, sie zu unterscheiden oder gar entgegensetzen? Vor allem aber: Gibt es einen Grund, Weisheit und Herrlichkeit als zwei *unterschiedliche* Prinzipien der Gottheit in ihrem Erscheinen bzw. ihrer Selbstoffenbarung sowie in der Offenbarung für die Schöpfung einander entgegensetzen? Sicherlich *unterscheiden* sie sich voneinander als zwei verschiedene *Aspekte* der Gottheit in ihrer Offenbarung: in Bezug auf ihren *Inhalt* – als Weisheit, und in Bezug auf ihr *Erscheinen* – als Herrlichkeit.

6 Arianische und anti-arianische Versuche, die Weisheit mit dem Sohn gleichzusetzen, berauben den Vater und den Heiligen Geist der Weisheit, im Grunde aber auch den Sohn, insofern er in dieser Deutung selbst nicht über die Weisheit verfügt, sondern die Weisheit ist. Die Missverständnisse im Zusammenhang mit 1 Kor 1,24 werden später untersucht.

Diese beiden Aspekte können jedoch keinesfalls getrennt oder als zwei Prinzipien in Gott einander entgegengesetzt werden. Das widerspräche der Wahrheit des Monotheismus: Der eine Gott, wenn auch in drei Hypostasen, hat auch eine Gottheit als Weisheit und Herrlichkeit. Die Zweiheit dieser Bilder, so unterschiedlich sie auch sein mögen, verdoppelt nicht die Gottheit selbst. Diese Zweiheit muss im Hinblick auf die jeweilige Eigenart der Elemente verstanden werden, ohne jedoch deren wesentliche Identität zu schmälern. Die Bibel selbst befasst sich allerdings nicht mit systematischer Theologie, sie stellt ihre Bilder sozusagen im theologischen Rohzustand zur Verfügung, und es ist Sache der biblischen Theologie, sie zu durchdenken und einander zuzuordnen.

Nun stellt sich die Frage: In welcher Hinsicht können der Abstraktbegriff *ὄυσια* [*ousia*] bzw. Wesen, das Prinzip der Wesenseinheit im Dreieinen Gott gemäß der allgemein anerkannten dogmatischen Definition, und die biblische Weisheit und Herrlichkeit einander zugeordnet werden?⁷ Vielleicht haben sie überhaupt nichts miteinander zu tun? So wurde ja bislang diese Frage faktisch, wenn auch stillschweigend, in der Theologie gelöst, indem man den Bezug gar nicht bemerkte. Doch es genügt, die Frage einfach direkt zu stellen, um eine solche Lösung als ganz unmöglich zu erkennen. Wer die Verbindung zwischen der *Ousia* einerseits und der Weisheit-Herrlichkeit andererseits negiert, *verdoppelt* zwangsläufig die Gottheit. Die *Ousia* bleibt dann als leeres, abstrakt metaphysisches Schema in ihrer Andersheit gegenüber den konkreten Bildern des göttlichen Lebens als Weisheit und Herrlichkeit zurück. **Ein notwendiges Postulat des Monotheismus besteht also darin, das dogmatische und das biblische Prinzip gleichzusetzen.** In einem gewissen, näher zu bestimmenden Sinne ist die *Ousia* sowohl Weisheit als auch Herrlichkeit, „ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,20).⁸

7 Im Gegensatz zur Weisheit, die willkürlich mit der zweiten Hypostase gleichgesetzt wurde, wurde die Herrlichkeit mit keiner Hypostase des Dreieinen Gottes in Verbindung gebracht, vielleicht weil es überhaupt keine Theologie der Herrlichkeit gibt. [Fußnote von Bulgakov im Manuskript gestrichen].

8 In der Dogmengeschichte gibt es eine Analogie in der Lehre des Gregor Palamas (14. Jh.), die von der Ostkirche übernommen wurde: In der Lehre von der Gottheit als göttlicher *Ousia* und ihren Energien (ἐνέργεια) wird die Identität der transzendenten *Ousia* mit der Vielzahl der sie offenbarenden Energien bei gleichzeitiger Unterscheidung zwischen ihnen ausgesagt. Eine ähnliche Identität in der Unterschiedenheit finden wir auch im Verhältnis der *Ousia* einerseits und der Weisheit bzw. Herrlichkeit andererseits.

◆Die ganze Triade der Bestimmungen *Ousia*-Sophia-Herrlichkeit lässt sich natürlich terminologisch vereinen, indem man ihre Bedeutung in einer beliebigen der drei Bestimmungen zum Ausdruck bringt und die eine den anderen vorzieht. Einer solchen terminologischen Willkür widerspricht jedoch die gesamte Geschichte des dogmatischen Denkens: Mit jedem dieser Ausdrücke ist eine bestimmte Bedeutungsnuance verbunden. Schließt man etwa den Kreis der sophiologischen Themen in den Begriff der *Ousia* ein, entspräche das folglich nicht dem Ort in der Dogmengeschichte, den gerade die gegebene dogmatische Definition der *Ousia* besetzt. Hingegen wäre es ganz natürlich, die Fragestellung unserer Tage vorrangig mit dem Ausdruck *Sophia* zu verbinden (noch zu ergänzen durch *Herrlichkeit*). Daher werden wir in verkürzter und vereinfachter Wortwahl sagen: **Die Gottheit in Gott ist die göttliche Sophia (und Herrlichkeit). Das bedeutet: Sie ist zugleich die *Ousia*: *Ousia-Sophia-Herrlichkeit*.**

Als nächstes stellt sich die Frage nach dem Begriff der Gottheit selbst im Verhältnis zu ihrer hypostatischen Person. Der eine Gott in drei Hypostasen hat die eine Gottheit – die Sophia, und zwar verfügt jede der Personen des Dreieinen Gottes über die Sophia gemäß ihrer jeweiligen hypostatischen Eigenheit (ganz in demselben Sinne wie auch über die *Ousia*).⁹ **Die *Ousia-Sophia* unterscheidet sich von den Hypostasen, und doch existiert sie nicht außerhypostatisch, sondern ist von Ewigkeit her durch sie hypostasiert.** Sie vermag daher einer Hypostase anzugehören, ist in ein hypostatisches Sein einbezogen, das jedoch mit ihrer eigenen, nicht-hypostatischen Natur völlig vereinbar bleibt. Gott ist Geist, und dem Geist ist es eigen, eine Hypostase zu haben, die in ihrer Natur lebt, bzw. Subjekt seiner Natur als Einheit der Prädikate zu sein, deren Wechselbeziehung und Verbundenheit zugleich auch das Leben des Geistes zum Ausdruck bringen. Dieses Leben setzt jedoch aus sich heraus bereits eine Natur des Geistes voraus, die keine Sache ist, sondern ein lebendiges, wenn auch apersonales Prinzip. Die *Ousia-Sophia* ist das Leben des hypostatischen Geistes, obwohl sie selbst nicht-hypostatisch ist. Was aber erfüllt das göttliche Leben? Anders gefragt: Was ist Gott? **Gott ist Liebe, und zwar Liebe nicht als Qualität oder Eigenschaft, die Gott bloß zugehört, sondern als sein Wesen selbst und als Kraft seines Lebens.** Der eine

9 Vgl. Augustini De Trin<itate> 1<iber> VII, S. I-III: *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 [...] [I,2]. Vater und Sohn ist daher zusammen die eine Weisheit, weil das eine Wesen [...] [II,3]: Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bände 13-14, Kempten, München 1935, hier: Band 13, 239-240].

Gott in drei Hypostasen ist gegenseitige Liebe, in der jede Hypostase in einem ewigen Akt hingebungsvoller Liebe sich in den anderen Hypostasen kundtut. Doch nicht nur die göttlichen Hypostasen sind personale Zentren dieser Liebe, auch die *Ousia*-Sophia gehört zum Reich der göttlichen Liebe. Sie wird von dem Dreieinen Gott als Leben und Offenbarung geliebt; in ihr liebt der Dreieine Gott sich selbst. Auch ihr eigenes Sein in Bezug zu den Hypostasen kann jedoch nicht allein als passive Zugehörigkeit bestimmt werden, sondern es ist ebenfalls Liebe, wenn auch die besondere Art der nicht-hypostatischen Liebe. Liebe ist vielgestaltig: Die personalen Gestalten der trinitarischen Liebe sind auch in den verschiedenen Hypostasen des Dreieinen Gottes unterschieden. Doch außer der personalen Liebe kann es auch eine nicht-personale Liebe geben.¹⁰ Das ganze Leben in Gott ist selbst Liebe, und in diesem Sinne kann man nicht nur von der Liebe in Gott in der Wechselbeziehung der trinitarischen Hypostasen und in der Beziehung Gottes zu seiner Gottheit sprechen, sondern auch von der Liebe der Gottheit zu Gott. In diesem Sinne liebt Gott seine Sophia, doch auch die Sophia liebt Gott. Anders lässt sich das Verhältnis des einen Gottes in drei Hypostasen zu seiner *Ousia* überhaupt nicht denken.

Ziehen wir Bilanz, so kommen wir zu folgendem Schluss: Die Natur in Gott (also die göttliche Sophia) ist ein lebendiges und folglich liebendes Wesen, „Prinzip“ (>principle<) und Grund. Doch ist das nicht eine „vierte Hypostase“? Nein, denn sie selbst ist überhaupt nicht hypostatisch, sondern verfügt nur über die Befähigung, hypostasiert zu werden, zu einer Hypostase zu gehören, deren Leben zu sein. Ist das nicht ein „anderer Gott“, gleichsam ein anderer, anders-göttlicher Ursprung in Gott? Nochmals nein, denn niemandem ist je in den Sinn gekommen, so etwas im Hinblick auf die göttliche *Ousia* im Verhältnis zu ihren Hypostasen¹¹ zu behaupten. Die *Ousia* aber ist nichts als der nicht erschlossene Begriff für eben

10 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 4,16; 5,32; Offb 21,9; 22,17 u.a.) – sowie zahlreiche Texte der orthodoxen Liturgie bezeugen die Existenz einer solchen nicht-hypostatischen, selbstlosen Liebe. Ohne ein solches Verständnis verlieren all diese Ausdrücke ihre Bedeutung und verwandeln sich in rhetorische Metaphern. Der allgemeine Sinn dieser Texte lautet: Die Natur lobt Gott und liebt folglich den Schöpfer, allerdings mit einer besonderen, nicht-hypostatischen Liebe.

11 Gilbert von Poitiers, der 1148 durch das Konzil von Reims verurteilt wurde, vertritt in seiner Lehre die Meinung, der Dreieine Gott verfüge in seiner Natur über eine Art von viertem Wesen und bilde so eine *quaternitas*. Mit Recht hat das Konzil bestimmt: „Die Gottheit ist Gott, und Gott ist die Gottheit“ (*Divinitas sit Deus et Deus Divinitas*).

diese Sophia. Die gesamte Kraft des Dogmas über den Dreieinen Gott liegt in der Feststellung des *einen* Lebens und des *einen* Wesens der göttlichen Dreieinigkeit sowie in deren wechselseitiger Identität: Gott hat die Gottheit oder *ist* die Gottheit, ist *Ousia*, Sophia. Das ist nicht so zu verstehen, als hätten die drei Personen einen gemeinsamen Besitz und dabei einen getrennten Gebrauch eines gewissen gemeinsamen Wesens, sozusagen nach den Prinzipien des kollektiven Eigentums. Das wäre Tritheismus, nicht Trinität. Das eine Prinzip der Selbstoffenbarung, die Einheit des Lebens bei Verschiedenheit der Hypostasen, begründet die lebendige Dreieinheit des Dreieinen Gottes, der eine *Ousia* hat und nicht drei Wesenheiten, auch nicht drei Drittel einer *Ousia*, die unter den drei Hypostasen verteilt wären. Der Dreieine Gott hat eine Weisheit, nicht drei Weisheiten, und eine Herrlichkeit, nicht drei Herrlichkeiten. So löst sich die anfängliche Verwirrung, die an der Schwelle zur Sophiologie entsteht, von selbst auf. ◀