

Sinn seines Schaffens klar zu werden. Die Idee der Selbstgenügsamkeit, des Auf-sich-selbst-Beruhens, der *Aseitas* des göttlichen Lebens ist eine esoterische und in letzter Instanz eine falsche Idee, die der Idee des Gottmenschentums und des Gottmenschen von Grund aus widerstreitet. Durch den Gottmenschen Christus nimmt die menschliche Natur an der Heiligen Dreieinigkeit wie an der Tiefe des göttlichen Lebens teil. Es gibt ein gewisses Menschentum in Gott und damit auch etwas Göttliches im Menschen. Daher ist der schöpferische Akt des Menschen eine Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens. Nicht jeder schöpferische Akt des Menschen hat freilich diesen Charakter. Es gibt auch eine böse, ja eine teuflische Schöpferfähigkeit; diese aber beruht immer auf einem falschen Schöpferferrum, das dem Nichtsein zugewandt ist. Das wahre Schöpferferrum ist christologisch, auch wenn dies dem Schaffenden gar nicht zum Bewusstsein kommt. Der Humanismus begreift diese Tiefe des Problems der schöpferischen Tätigkeit nicht; er bleibt bei dem Vorletzten und Sekundären stehen. Das christliche Bewusstsein hingegen, das mit dem sozialen Alltag verknüpft ist, hat sich gleichfalls gegen das schöpferische Geheimnis des Menschen verschlossen; es war ausschliesslich mit dem Kampfe gegen die Sünde beschäftigt. So war es bis auf den heutigen Tag. Es kann ein neues menschliches Selbstbewusstsein im Christentum entstehen. Die anthropologischen Untersuchungen müssen es allerdings von allen Seiten her vorbereiten. Die traditionelle christliche Anthropologie wie die traditionellen philosophischen Anthropologien, die idealistischen wie die naturalistischen, müssen überwunden werden. Die Lehre vom Menschen als *Schöpfer* ist die schöpferische Aufgabe des modernen Menschen.

Die christliche Anthropologie

Von Sergius Bulgakov

I. Gott und Mensch

Der Mensch ist ein erschaffener Gott, ein Gott durch die Gnade. Das ist die wahre und grundlegende Definition des Menschen. Der Mensch ist ein *Ebenbild Gottes*, woraus sich mit Notwendigkeit die weitere Folgerung ergibt, dass auch Gott in gewissem Sinne menschliche Züge eigen sein müssen. Hiermit ist das ursprüngliche Gottmenschentum: die zweieinige Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf festgelegt. Daher bildet dieses *»und«*, diese Verbindung von Gott und Mensch, die zugleich auf ihre Unterscheidung hindeutet, die eigentliche Vorfrage der christlichen Philosophie. Oder allgemeiner ausgedrückt, es ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Es besteht ein grundlegender Unterschied zwischen Gott an sich selbst, als dem Absoluten, und Gott in seiner Beziehung zur Welt, zur Schöpfung. (Ist doch Gott nach *Basilius dem Grossen* ein relativer Begriff, der auf eine Wechselbeziehung zwischen Gott und der Welt hinweist.) Das Absolute ist undefinierbar und unerkennbar, sofern nämlich jede »definitio est negatio« und sofern jedes Erkennen eine Entzweiung und Entgegensetzung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, von Erkanntem und Erkennendem voraussetzt. Gott kann nicht einmal das Prädikat des Seins beigelegt werden, soweit dieses nämlich ein Korrelat des Nichtseins darstellt. Hier ist daher nur eine Definition im Sinne der *apophatischen* Theologie am Platze.¹ Die *areopagitische* »docta ignorantia« des *Nicolaus Cusanus*. Die Kraft dieser Verneinung übertrifft nicht bloss die des griechischen *»μηδέν«* (das ja eigentlich gar keine Verneinung bedeutet: denn *»μηδέν«* hat eher den Sinn von

¹ Mein Werk »Das ewige Licht«, I. Kap. Apophatische Theologie (russ.).

»etwas« als von »nichts«), sie übertrifft sogar noch die des *νοῦς* (das immerhin einen gewissen differenzierten Inhalt, als Gegenstand der Verneinung, zur Voraussetzung hat und das in diesem Sinne gleichfalls relativ ist). Diese Verneinung kann allein durch das beziehungslose »*privativum* ausgedrückt werden, das das Schweigen, die Stummheit symbolisiert, die ihr mystischer Ausdruck ist. Die negative Theologie ist in diesem Sinne auch eine Nichttheologie, da sie das Wort nicht kennt, nicht über Worte verfügt und somit ein Nicht-Wort, ein Nicht-Gedanke, ein Nicht-Wissen ist. Das Absolute ist auch nicht Gott, wie es ja überhaupt *nicht ist*. Es darf nicht einmal als Transzendentes verstanden werden, das doch auch nur als Korrelat zum Immanenten existiert. Für das Absolute gibt es überhaupt kein »trans«. Es liegt völlig jenseits *ἐπέκεινα* von Denken und Sein. Verschiedene philosophische Systeme (man erinnere z.B. an das Plotinische »*ἐπέκεινα*«) oder religiöse Lehrgebäude (vergl. z.B. das indische »Atman«) haben versucht, es in Worte zu fassen oder in Begriffen auszudrücken, dies geschieht jedoch immer nur durch eine Art logischer Ablösung von jedem Inhalt und jeder Wesenheit.

Zugleich mit diesem apophatischen Aspekt des Absoluten, das nicht existiert, oder richtiger ausgedrückt, als Uebersein, Uebergedanke, Ueberbewusstsein, kurz als jede Art von »Ueber« (*ἐπέκεινα*) existiert, tut sich noch ein anderer kataphatischer Aspekt des Absoluten vor uns auf; das Absolute als Gott, der sich in sich Selbst und ausserhalb Seiner Selbst, d.h. — der Schöpfung offenbart. Das Absolute als Transzendentes, das sich im Spiegel des Immanenten reflektiert, ist: *Gott*. Gott als Schöpfer — ist der Sich Selbst, Sein göttliches Sein — dem aussergöttlichen Sein der Welt und der Schöpfung offenbarende Gott. Die Offenbarung setzt die Existenz eines sich enthüllenden Mysteriums und eines die Gottheit in sich aufnehmenden kreatürlichen Seins voraus. Damit erhebt sich die Frage nach der gegenseitigen Beziehung zwischen dem Uebersein, in seiner völligen Verhüllung und in der Selbstabgeschlossenheit des Absoluten — und dem sich offenbarenden Gott. Es kann natürlich keine Rede von einer ontologischen Differenz zwischen Gott und dem Absoluten sein, wir müssen hier im Gegenteil eine weitere ontologische *Identität* feststellen: die zwischen dem Absoluten oder Gott in

sich Selbst, und Gott *ad extra*. Der in sich abgeschlossene und der sich offenbarende Gott ist ein und dasselbe Wesen in zwei Aspekten, obwohl diese beiden Aspekte in ihrer Beziehung auf die geschaffene Welt in unüberbrückbarem Gegensatz zueinander verharren. Wie aber verhält sich der eine Aspekt zu dem anderen? Ist er etwa der ursächliche Grund des anderen, wie dies Verhältnis in den verschiedenen emanativen Subordinationssystemen (am schärfsten und bestimmtesten im *Neoplatonismus*) gedacht wird, oder gibt es hier einen für jedes Denken unüberwindlichen *hiatus*, als dessen letzte und äusserste Antinomie? Die erste Art der Beziehung, d.h. die zwischen Ursache und Wirkung, muss schon deshalb ausgeschlossen bleiben, weil sie zu einer logischen Scheinlösung führt. Denn hier wird der *hiatus* nicht wirklich überwunden, sondern nur mit Worten maskiert, ein *hiatus*, der sich tatsächlich für unser Denken ergibt, sowie es den Versuch macht, den Zusammenhang zwischen beiden Aspekten des Absoluten begrifflich zu erfassen. Denn beide Aspekte bieten sich dem Denken kraft einer Urtaatsähnlichkeit dar, die sich ihm mit Notwendigkeit aufdrängt, und bleiben unerfassbar für ein Denken, dem sie als etwas jenseits von allem Denken Liegendes gegenüberstehen. So bleibt nur der zweite Ausweg übrig: die offene und unumwundene Anerkennung der hier für das Denken vorliegenden *Antinomie*, der Sprung über den logischen (nicht aber über den ontologischen) Abgrund hinweg.

Diese Antinomie wird dadurch charakterisiert, dass ihre beiden Glieder ontologisch gleich notwendig und gleich unvereinbar sind. Die antinomische Thesen unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, dass der dialektische Gegensatz der Thesen und Antithesen in der Synthese *aufgehoben* wird. Sie ist immer auflösbar und stellt bloss ein Verfahren der Aufschliessung und Entfaltung an der Hand der Widersprüche dar. In diesem Sinne ist die Dialektik im objektiven Sinne des Wortes eine besondere Form der *Entwicklung*, was ja nicht nur in den angewandten Teilen der Hegelschen Philosophie (der Philosophie der Geschichte und der Religion), sondern auch in der materialistischen »Dialektik« von *Marx* zum Ausdruck kommt. Nichts dergleichen lässt sich dagegen von der oben erwähnten Antinomie sagen: sie ist unauflösbar und ausweglos: in ihr

stehen sich das *Ja* und das *Nein* schroff gegenüber, wobei sich jedes ihrer Glieder mit der gleichen Notwendigkeit selbst bejaht und poniert: als ein *Ja* in bezug auf sich selbst und ein *Nein* in bezug auf das andere Glied. Hier sind wir an der Grenze alles Denkens angelangt, haben wir es mit einem Grenzbegriff zu tun, bis zu dem das Denken auf dem Wege der Logik vordringt, bis es den Gipfel erreicht hat, von dem aus schon kein Pfad mehr weiterführt. Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angesichts der *Unmöglichkeit* jedes Weiterkommens Halt. Diese Unmöglichkeit ist jedoch mit der Notwendigkeit gepaart, beide Thesen der Antinomie anzuerkennen, und zwar nicht als äusserlich, wenn auch in widerspruchsvoller Weise verbundene, doch aber tatsächlich als dialektische *Thesis* und *Antithesis* harmonisch miteinander verkettete, sondern als einander schroff gegenüberstehende und keiner dialektischen Harmonisierung fähige Positionen und Negationen. Die Antinomie reisst das Denken in seiner logischen Kontinuität auseinander und ist nur im Aufstieg zu jener logisch mit dem Gedanken verbunden. So können die gewaltigen Bergriesen wohl bis zum Gipfel auf Höhenwegen erstiegen werden, noch weiter hinauf aber führt kein Weg mehr. Sie verlieren sich im Himmel. Ebenso verliert sich auch der irdische Gedanke durch die Antinomie in dem Himmel.

Allein die Antinomie ist nicht nur ein schmerzhafter Stachel für das Denken, sondern zugleich ein glückbringender Rettungsanker für den Glauben, den dieser in den bodenlosen Ozean des Mysteriums auswirft. Vom Denken jedoch wird sie als auswegloser Engpass empfunden.

Das Herz des Glaubens ist nicht nur die Offenbarung, sondern auch das Geheimnis als Absolut-Transzendentes, das jedes Mass der Offenbarung übersteigt und dieser dennoch Kraft und Nahrung gibt. Das ist die *mystische*, wort- und gedankenlose Offenbarung: »was wir sein werden — ist noch nicht offenbart« (Joh. 3, 2.), eine Musik der Seele, ihr reines, oder noch genauer, ihr erstes Gefühl. Auf solcher Höhe jedoch können die Söhne des Tales nur mit Mühe die dünne Luft atmen, und es wird ihnen schwer, hier längere Zeit zu verweilen, ihnen, die immer wieder in die Ebene zurückkehren müssen. Das ist das Gefühl der Offenbarung, da Gott den Menschen erscheint und

der Verkehr der Geschöpfe mit Gott sich vollzieht, das Gefilde des Gottmenschentums. Und hier erhebt sich eine neue Grenzfrage, eine Frage ganz neuen Charakters: nicht mehr die nach dem gegenseitigen Verhältnis zwischen dem Absoluten und Gott, sondern die nach der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch. Hier aber tut sich zugleich ein neuer Abgrund zwischen Gott und Schöpfung auf. Dieser logisch gleichfalls nicht zu überbrückende Abgrund wird durch den Begriff der Schöpfung *symbolisiert*, und zwar der Schöpfung aus dem »Nichts«. Dadurch kommt der *aussergöttliche* Charakter der Schöpfung zum Ausdruck: der ontologische Ort des Geschöpfes ausserhalb von Gott. Wie aber ist dieses »ausserhalb« zu verstehen und in Gedanken zu fassen? Gibt es denn überhaupt für Gott ein »ausserhalb«, das seine Grenze darstellt? Kann denn Gott durch irgend ein »ausserhalb« begrenzt sein?

Andererseits kann die Schöpfung der Welt ihrem Gehalt nach auch nicht als ein für Gott selbst *neues* Moment gedacht werden, als etwas, das es bis dahin in ihm nicht gab und wovon er nichts wusste. Denn das hiesse annehmen, dass Gott vor Erschaffung der Welt in sich selbst nicht abgeschlossen und vollendet gewesen wäre. Gott müsste sich dann in der Schöpfung ausgebreitet, ausgeweitet und etwas in sich aufgenommen haben, was bisher noch nicht in ihm enthalten war. Ein solcher Gedanke würde die schlimmste Abart von Pantheismus darstellen (wie wir sie bis zu einem gewissen Grade im Evolutionismus *Hegels* vor uns haben). Diese Konzeption aber steht nicht im Einklang mit der christlichen Gottesidee, nach der »alle Dinge aus Ihm, durch Ihn und für Ihn« sind (Röm. 11, 35), denn durch das Wort Gottes sind alle Dinge gemacht *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο ὁὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν* (Joh. 1, 3.). Das kreatürliche Sein muss sein Prinzip und seinen Grund notwendig in Gott haben, zugleich wird ihm aber ein eigenes Sein, ein Sein in sich selbst, d.h. ausser Gott beigelegt: das ist die Antinomie der Schöpfung. Die Idee der Schöpfung führt nicht zum Pantheismus, der praktisch nichts anderes ist als Atheismus, sondern zum *Panentheismus*.

Das Prinzip der Schöpfung auf Gott beziehen und ihren Grund und Inhalt in Ihm verlegen, heisst, in Ihm Selbst das Urbild der Welt voraussetzen. Die Kirchenväter (*wie Maximus*

der Bekenner und der hl. Johannes Damascenus u.a. sprechen von den göttlichen Urbildern (παράδειγματα, προμορφωσις) der Welt in Gott, denen gemäss die Welt nach Gottes Ebenbilde erschaffen wurde.¹ Dieses Urbild in Gott, die göttliche Welt, den göttlichen Gedanken, muss man nicht abstrakt als ideales Schema verstehen, denn dem göttlichen Gedanken kommt immer auch Realität zu. Man muss es als *ens realissimum*, als echte wahre Wesenheit Gottes verstehen, die von sich aus das gesamte All prädeterminiert. Dieses Urbild der Schöpfung oder die göttliche Welt kann nicht ein äusserliches, Gott nur anhängendes Moment sein, sondern gehört zum eigenen Leben Gottes. Gott der Dreieinige hat eine einzige Natur oder Wesenheit (οὐσία, φύσις), ein einziges, einheitliches Leben. Allein dieses einheitliche Wesen offenbart sich in Gott auch nach der Seite Seines ewigen Gehaltes, als *Weisheit* Gottes, als *Sophia* (Σοφία), durch die Gott der Schöpfung zugewandt ist. Mit dem Begriff der Sophia soll jedoch nicht etwa ein neues Prinzip eingeführt werden, von dem die Offenbarung nichts zu berichten weiss. Im Gegenteil, gerade in den Sprüchen *Salomonis VIII* wird die Sophia als Grund der Weltschöpfung in Gott dargestellt, als ihr Prototyp, als »architekton«. Auch ontologisch unterscheidet sie sich nicht von dem Wesen oder der Natur Gottes, sie ist vielmehr mit diesem identisch, wie das Leben identisch ist mit dem Lebensinhalt, wie die Natur mit den sie erfüllenden Kräften und das Nomenon mit seiner phänomenalen Selbstentfaltung. Diese Entfaltung existiert lediglich für unser diskursives Denken und für die abstrakte Vernunft, die da unfähig ist, alle von selbst einleuchtenden Bestimmungen, die das Wesen Gottes betreffen, in *einer* Anschauung oder in einem Denkart zu umfassen. Die Sophia ist keinesfalls eine Art »vierter Hypostase der Gottheit, so wenig wie die göttliche οὐσία, mit der

¹ Einen schönen bildhaften Ausdruck für diesen Gedanken finden wir bei dem Heiligen *Gregorius*, dem Theologen; er stellt sich die Frage: »Womit war das Denken Gottes beschäftigt, bevor der Höchste, während er hoch in der Wüste der Aeonen herrschte, das All erschaffen und mit den Formen geschmückt hatte?« Und er antwortet: »Die weltentsprossene Vernunft betrachtet gleichfalls in ihren Vorstellungen die von Ihm erzeugten Bilder der Welt, die später erschaffen wurden, Gott jedoch auch schon damals gegenwärtig waren. Gott steht alles vor Augen, was war, was sein wird und was gegenwärtig ist« (Or. IV).

sie identisch ist¹, eine solche darstellt. Sie ist überhaupt keine Hypostase in der Art eines besonderen hypostasenhaften Zentrums in der Gottheit. Das Dogma von der hl. Dreieinigkeit enthält die von Gott offenbarte Wahrheit, dass die drei Hypostasen ein einziges (nicht ein gemeinsames, sondern nur ein *einziges*) Wesen und Leben haben, *eine* Kraft und eine einzige einheitliche Offenbarung ihrer selbst darstellen. Allein dies *eine* Leben und diese *eine* Offenbarung vollzieht sich in dreifacher Weise, nämlich in der Form der Dreifaltigkeit und, den persönlichen Eigenschaften (πρωτομαρα) einer jeden der drei Hypostasen entsprechend, in der dreifältigen Selbstoffenbarung der heiligen Dreieinigkeit. Und zwar ist die Hypostase des Vaters, die *ἀγγι* —, die durch die beiden andern *offenbarenden* Hypostasen: das heilige Wort und den heiligen Geist, zur Offenbarung gelangende Hypostase. — Die Hypostase des Wortes ist im Hinblick auf die Selbstoffenbarung der Gottheit — das Wort aller Worte. Es enthält in sich den idealen Kosmos (die platonische Ideenwelt), es ist die Sophia, als *idealer* Weltinhalt. Dem heiligen Geist aber kommt die reale Kraft dieser idealen Welt zu, die in ihr als Schönheit, als göttliche Lebenskraft hindurchscheint, durch die Selbstoffenbarung des Vaters in der Heiligen Dreieinigkeit verwirklicht und vollendet wird. Die göttliche Sophia, als Prinzip des göttlichen Lebens und der göttlichen Selbstoffenbarung, die zwar selbst keine Hypostase ist, gehört darum dennoch zum Leben der drei göttlichen Hypostasen, wird von ihnen hypostasiert, und zwar von jeder ihren persönlichen Eigenschaften entsprechend. Man kann sagen, sie gehöre dem Vater als dem Urquell und dem Subjekt der Selbstoffenbarung an. Sie gehört auch dem Logos an, der sie als idealen Inhalt der göttlichen Weisheit in sich trägt, sie gehört aber endlich auch zum Heiligen Geiste, als *Verwirklichung*, *Erscheinung* und *Äusserung* der Weisheit in Gestalt der *Schönheit*. Daneben ist die Weisheit aber noch das Prinzip des *Göttlich-Seins* an sich selbst. Sie existiert nie getrennt von den Hypostasen oder in nicht-hypostasierter Gestalt, sie gehört immer den Hypostasen an und wird von ihnen hypostasiert.

¹ Vgl. den Streit mit der katholischen Kirche anlässlich der Lehre v. Gilbert Parretanus Denzingeri 389 (cons. Remense, 1148).

Dennoch fällt sie nicht mit den Hypostasen zusammen und bleibt immer ein göttliches Sein in sich selbst. Auf ihr beruht die Liebe Gottes, und in ihr liebt Gott sich selbst in seiner Selbstoffenbarung: liebt er das ihm selbst Eigene — doch auch sie *lieb*; sie erwidert die Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit, wenn auch natürlich nicht mit einer hypostasenhaften Liebe. Zum Leben des göttlichen Geistes *gehören* — das heisst: selbst lieben — Liebe erwidern. Die eigene Offenbarung Gottes, die Sophia, ist das Ebenbild in der Heiligen Dreieinigkeit.

Diese theologische Lehre von der göttlichen Sophia wird hier nur kurz skizziert¹, um die Grundlagen der Schöpfung in ihrem Verhältnis zu Gott verständlich zu machen. Wenn wir eine Beziehung zwischen Gott und der Welt herzustellen versuchen, dann fällt diese Beziehung für uns auseinander und will für unser Denken keine Realität annehmen: wir gelangen entweder zu einer pantheistischen Verschmelzung Gottes und der Welt, zu einem *Theokosmosismus*, oder zu einem *Atheismus*, oder aber die Welt löst sich völlig in Gott auf und wird für blossen Schein erklärt, was auf einen *Akosmosismus* oder sogar auf einen Antikosmosismus (wie im Buddhistischen Idealismus) hinausläuft. Man sollte meinen, ein *tertium non datur*. Hier gäbe es keinen Ausweg. Es gäbe keine Möglichkeit einer Vereinigung von Gott und Welt. Und doch: *tertium datur*, und dieses *tertium* ist die göttliche Weisheit, die das Göttliche mit dem geschöpflichen Sein in realer Weise vereinigt, ohne dass man dabei in eine »pantheistische« Identitätsphilosophie oder in die Idee eines Aufgesogenwerdens der Schöpfung durch Gott zu verfallen braucht. Nur das Prinzip der Weisheit lässt die Erschaffung der Welt durch Gott »aus dem Nichts«, *ἐξ οὐκ ὄντων*, verständlich erscheinen.

Die göttliche Sophia ist das ewige Urbild, der Prototyp der Schöpfung, die Welt in Gott. Sie enthält alle Elemente der geschaffenen Welt, alle Samen des Seins in sich. Die Schöp-

¹ Ich stelle sie in einer Reihe von Werken dar, beginnend mit dem 1917 erschienenen »*Ewiges Licht*«. Vgl. hier die Kapitel von der Dreifaltigkeit (Int. Kirchl. Zeitschr. 1936), von der Hypostase und dem Hypostasentum, sowie ferner die Kapitel von der sophiologischen Trilogie: Der brennende Busch. Der Freund des Bräutigams. Die Jakobseleiter. — Von dem Gottmenschen-tum: Teil I. Das Lamm Gottes, Paris 1934, Teil II. Der Tröster, Paris 1936 (beide russisch).

fung besteht ontologisch darin, dass Gott diesen Elementen ein *selbständiges* Sein verleiht, dass Er sie gleichsam *wiederholt*, indem Er sie zu selbständigem Sein in die Schöpfung entlässt. So entsteht neben der göttlichen Sophia eine geschöpfliche Sophia. Die »Erschaffung der Welt aus dem Nichts« bedeutet nicht etwa, dass das »Nichts« ein ausser Gott und neben Gott bestehendes Material für die Schöpfung darstelle, denn etwas Derartiges gibt es nicht, und das »Nichts« selbst entsteht zugleich mit der Schöpfung. Vielmehr bedeutet sie dies, dass die sophianischen Samen des Seins, indem sie ein eignes *Für-sich-sein* und in *diesem Sinne* (aber auch *nur* in diesem Sinne) ein ausser-göttliches Sein erhalten, damit zugleich die Beschränktheit dieser Art des Seins oder die Gestalt des Werdens, die *γένεσις*, auf sich nehmen. Diese Beschränktheit oder Relativität des selbständigen weltlichen Seins äussert sich in der Räumlichkeit und *Zeitlichkeit des Weltseins*, das hierdurch mit Notwendigkeit dem geschichtlichen Werden unterworfen wird, und diese Geschichte beginnt mit der Erschaffung der Welt in sechs Tagen» und ist miteingeschlossen in ihre Entstehung. Die Welt kommt *in* ihrer Geschichte- und *durch* ihre Geschichte zu ihrem eigentlichen Selbst. Ihr sophianischer Grund ist ihre *Entelechie*, ihre Zwecksache, deren ontologische Gegebenheit zugleich auch ihre Aufgegebenheit ist. Die Welt ist in ihrer ganzen Fülle in sechs Tagen» erschaffen (wie wir die Bedeutung dieses symbolisch-ontologischen Mythos auch verstehen mögen), derart, dass Gott danach »ausruhte« von Seinen Werken. Gleichwohl aber lag der Welt noch ein langer Weg voraus, und es liegt noch ein ebensolcher Weg bis zu ihrer endgültigen Vollendung vor ihr, bis dass sie ihres Urbildes würdig und Gott »Alles in Allem« werde. Die göttliche Sophia wird offen triumphieren, in ihrem hellsten Glanze erstrahlen und sich in der kreatürlichen Sophia vollenden, indem sie sich gleichsam mit ihr — in der völligen Vergottung der Welt identifizieren wird. Das bedeutet, dass die Welt nicht nur von Gott geschaffen ist, sondern sich selbst, ihren ontologischen Potenzen entsprechend, und auf Grund ihrer schöpferischen, *wenngleich* kreatürlichen Freiheit *wirklicht*, die *Ihr vom Schöpfer selbst* verliehen wurde.

Die Welt wurde in ihrer Selbständigkeit und Urtümlichkeit, oder was dasselbe bedeutet, in ihrem aussergöttlichen Sein, von

der göttlichen Weisheit und Allmacht, jedoch auf der Grundlage der Freiheit, der eigenen Selbstbestimmung und Selbstvollendung erschaffen. Das ist noch nicht eine *neue* Seite an der Offenbarung jenes Geschehens, das als Erschaffung der Welt aus dem »Nichts« bezeichnet wird, und woraus wir begreifen lernen, was das kreatürliche *Nichts*, als Begleiter der geschaffenen Welt, bedeutet. Gott hat, in Seiner Liebe zur Welt, diese der höchsten Gabe, der Freiheit gewürdigt: der Freiheit, die sich in der Entwicklung ihres Lebens selbst bestimmt. Und diese *Freiheit* in der Schöpfung ist eben mit der Existenz jenes Nichts verbunden, das in der Schöpfung aktualisiert ist: das Nichtsein hat bei der Schöpfung ein *Sein* erhalten, und zwar durch deren Relativität, die ja nichts anderes ist als die Verbindung des Seins und Nichtseins in der Beschränktheit und Bedingtheit jeglicher Seinsgestaltung (in diesem Sinne trifft auch der Satz des *Aeropagiten* zu: Gott habe nicht nur das Sein, sondern auch das Nichtsein geschaffen).

Somit folgt aus dem Inhalt der Lehre von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts, dass die gesamte schöpferische Energie in der Welt Gott angehört und die Kraft der Sophia darstellt, die der Welt innewohnt. Zugleich aber gehört die Welt in ihrem Sein sich selbst an. Das aber bedeutet, dass die Welt durch Gott, und untrennbar von Gott, durch die Kraft Gottes und dennoch zugleich ausserhalb Gottes existiert und in ihrer Selbständigkeit und Freiheit, kraft der Relativität ihres Seins im Werden, von Gott getrennt ist. Ihrem Grunde nach ist die Welt göttlich, ihrem Sein nach ist sie un~~g~~öttlich. Die Kreatürlichkeit ist eben diese Einheit des göttlichen und aussergöttlichen Seins, wobei die Kreatur niemals, auch nicht im Grenzfalle, mit der Gottheit verschmilzt, nie in ihr untergeht und nicht von ihr verschlungen wird, sondern in ihrer Ursprünglichkeit und Selbständigkeit in sich verharrt und dennoch unbeeinträchtigt der Aufnahme des göttlichen Lebens in sich selber, der Angleichung der kreatürlichen Sophia an die göttliche Sophia, oder der Vergottung zustrebt.

II. Welt und Mensch — der Anthropokosmos

Was ist die Welt oder die Schöpfung? Und welche Stellung nimmt der Mensch in dieser ein? Nach dem Berichte der Ge-

nesis wurde die Welt in sechs Tagen geschaffen, durch eine Reihe aufeinanderfolgender göttlicher Akte, die die zuerst geschaffene Erde und die in ihr verborgenen Möglichkeiten und Samen der Schöpfung ans Licht brachten. Erst am Ausgang dieses abgeschlossenen Schöpfungszyklusses wurde — am sechsten Tage — der Mensch als Mittelpunkt und Herr des Alls geschaffen, »auf dass er herrsche über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und alles Getier, das da auf der Erde herumkriecht.« (Genesis 1, 26 vgl. auch 28: »Erfüllet die Erde und herrscht über sie«). Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, der alles miteinander vereint, verbindet und in sich einschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen, dass die ganze sechstägige Schöpfung — die Schöpfung des *Menschen* darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist. Die Idee der Evolutionstheorie (der Darwinismus), wonach der Mensch der grossen Kette der Tierspezies angehört und ihren Abschluss bildet, kann nur in einem Sinne als richtig anerkannt werden, der dem dieser Idee vom Darwinismus beigelegten Sinne entgegengesetzt ist: der Mensch schliesst die ganze Reihe der Kreaturen in sich ein, wie das Höhere und Allgemeiner das Niedere in sich einschliesst. Nicht der Mensch stammt vom Affen oder überhaupt von einer niederen Tierspezies ab, sondern diese Arten werden von ihm umfasst und umschlossen und »stammen« in diesem Sinne vom Menschen ab, als dessen niedere Teile, die sich von ihm abgesondert haben. Die ganze Natur, die zu beherrschen des Menschen Aufgabe ist, ist in diesem Sinne potentiell menschlich, ist der Vermenschlichung fähig und ist zu ihr berufen. Sie gehört zum Menschen. Das geht deutlich aus der biblischen Tatsache hervor, dass der Mensch den Tieren Namen gibt. Gott der Herr schuf aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und liess sie zum Menschen kommen, auf dass er sähe, wie er sie nennete, und damit jedes lebende Wesen einen Namen trüge, den der Mensch ihm gäbe. Und der Mensch gab Namen allem Vieh und den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes (Gen. 2, 19—20). *Nomen—Omen*. Der tiefe Sinn dieses ontologischen Mythos besteht darin, dass das, was hier bezeugt wird, jene innere Verwandtschaft des Menschen

mit der ganzen Tierwelt ist, dank der der Mensch in sich selbst die Namen aller Tiere als ihre ontologischen Ideen oder Wesenheiten entdeckt und nicht nur irgendwelche beliebige Rufnamen für sie erfindet; diese Namen sind also nicht *θεσση*, sondern *φύσει* (nach dem Ausdruck des Platonischen Kratylus). Ueberhaupt bezeugt die Tatsache, dass der Mensch den Tieren in tiefer Erkenntnis ihres Wesens Namen gegeben hat, die phylogenetische Verwandtschaft des Ersteren mit den Letzteren. Der Mensch ist ein Universaltier, obwohl sein Wesen damit nicht erschöpft ist; als solches aber kennt er alle Tiere von innen her. Indem der Mensch den Tieren Namen gab, erschaute er sich gleichsam im Spiegel der Tierwelt und erkannte sich in diesem wieder, obwohl er damit zugleich auch seine völlige Unterschiedenheit von jenem erkannte. (Das geht auch aus dem Umstand hervor, dass sich im gesamten Tierreich kein Gehilfe für den Menschen fand, der ihm gleich gewesen wäre. Gen. 2, 20).

Dieses *erkennende* Verhalten gegenüber der Welt macht den Menschen zum erkenntnistheoretischen Subjekt, zu einem »transzendentalen« Ich (nach dem Ausdruck Kants). Die Erkenntnis der Welt ist eine *menschliche* Erkenntnis, ebenso wie das Selbstbewusstsein ein *menschliches* Selbstbewusstsein ist: die Welt wird sich ihrer selbst im Menschen bewusst und erkennt sich im Menschen. Dieses Erkennen aber ist nicht nur passiv-kontemplativ, sondern auch aktiv-pragmatisch. Die Welt ward dem Menschen (nach dem Ausdruck des russischen Philosophen *Фјодоровъ*) nicht nur zur »Betrachtung« geschenkt. Der Mensch ist »transzendentes Subjekt« nicht nur in seinem Erkennenden, sondern auch in seinem tätigen Verhalten zur Welt. (Wenn man dieses tätig-umgestaltende Verhalten zur Welt mit dem allgemeinen Ausdruck »Wirtschaft« bezeichnet, so könnte man sagen, dass der Mensch das transzendente Subjekt der Wirtschaft sei¹. Gott siedelte den Menschen im Garten Eden an, auf dass er ihn bebaute und wartete (Gen. 2, 15). Dieses Eden aber hätte sich nach der wohlbegründeten Ansicht einiger kirchlicher Schriftsteller über die ganze Erde ausgebreitet, wenn der Sündenfall nicht geschehen wäre; sollte

¹ Vgl. mein Buch »Philosophie der Wirtschaft«. I. Teil: die Welt der Wirtschaft, Moskau 1911 (russisch).

es sich doch durch die Arbeit des Menschen in den Garten Gottes verwandeln. Hier, in dieser Tätigkeit der Bestellung und Wartung des Landes liegt nicht nur die Aufgabe der Arbeit, sondern auch die *schöpferische* Aufgabe beschlossen, die auch in dem Erkenntnisakt der Benennung der Tiere, dieser ontologischen Zoologie, zum Ausdruck kommt. Dies ist im Allgemeinen das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung, die seiner Erschaffung vorangeht, und die, da sie hinter ihm liegt, auch unter ihm steht. Was aber macht seine, ihm allein zukommende Eigenart aus?

Von der Erschaffung des Menschen heisst es in der Genesis (I, 26—28): »Lasst Uns den Menschen schaffen nach Unserem Bilde und Gleichnis.« — Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Eben-Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn, einen Mann und ein Weib schuf Er. Und Gott segnete sie und sagte zu ihnen: »Gehet hin und mehret Euch.« Und im Kapitel II, 7 heisst es: »Und Gott der Herr schuf den Menschen aus einem Erdenkloss und blies ihm den lebendigen Odem ein, und also ward der Mensch eine lebendige Seele.¹ Der erste dieser Texte hat eine grundlegende und wesentliche Bedeutung für die christliche Anthropologie, sofern in ihm von der Erschaffung des Menschen nach dem *Ebenbilde* und *Gleichnisse* Gottes die Rede ist, und sofern hier die Grundbegriffe der menschlichen Ontologie eingeführt werden, die noch einer weiteren Auslegung bedürfen. Im zweiten Text ist die Rede von der doppelten Zusammensetzung des menschlichen Wesens, d.h. seiner körperlichen Substanz, die aus Erde besteht, und dem »lebendigen Odem«, der ihm unmittelbar von Gott eingeblasen wird. In beiden Texten aber kommt ein- und derselbe Gedanke zum Ausdruck: die Idee von dem Gottmenschentum des Menschen oder vom Menschen als der hypostasenhaften kreatürlichen Sophia, von seiner »Sophiatät« (d.h. seinem sophienhaften Wesen). Die Auslegung dieses Begriffes wollen wir mit der dogmatischen Exegese dieses Textes beginnen.

¹ d.h.: ein lebendiges Wesen. Hier wird dieser allgemeine Begriff des Lebens, der schon früher auf die Geschöpfe angewandt wurde, auf den Menschen angewandt. »Das Wasser bringe hervor alles Getier — und die lebendige Seele« (I, 20), »Die Erde bringe hervor alles Lebendige nach seiner Art: des Viehs und der Kriechtiere und der Tiere der Erde, ein jegliches nach seiner Art«. (I, 24).

Da zieht zunächst die Feststellung, dass der Mensch aus einem Erdenklosse geschaffen wurde, unsere Aufmerksamkeit auf sich: d.h. also aus jenem erdenhaften Urelement, das alle Samen des Seins in sich enthält (*ἕκτα*), aus dem sowohl die Pflanzen, wie die Repŕile¹ und die Tiere im allgemeinen hervorgegangen sind. Somit ist der Mensch ein Glied der Naturwelt, und ist er eins der ihr angehörenden lebenden Wesen (»eine lebendige Seele«). Man kann in einem gewissen Sinne auch sagen, dass er ein Erdentier ist, dass er die Krönung der ganzen Stufenleiter der Tierwelt und somit ein Geschöpf ist. Allein zugleich damit wird hier, in der Sprache des ontologischen Mythos, von dem Menschen gesagt, was von keinem Tiers behauptet wird, dass sein Geist göttlichen Ursprungs sei: »Gott blies ihm den lebendigen Odem ein.« Er schöpfte seinen Geist aus den Tiefen seines göttlichen Wesens. Er *erschuf ihm* nicht, sondern nahm ihn aus Sich Selbst. Dieser Gedanke bedeutet, dass der Mensch nicht nur Geschöpf, nicht nur ein erschaffenes, sondern auch ein nichtkreatürliches, unerschaffenes Wesen ist. Ein Funke oder ein Teil der Gottheit (wir sind uns der Inadäquatheit dieser Bilder durchaus bewusst) ist untrennbar vereint mit seinem kreatürlichen Sein (»in die lebendige Seele«), so dass der Mensch ein lebendiges Paradoxon ist: ein unkreatürlich-kreatürliches, göttlich-kosmisches Wesen, ein kreatürlicher Gott oder eine göttliche Kreatur. Dieser Gedanke ist keiner restlos genauen und bestimmten Auslegung fähig. Wir können ihn jedoch genauer ausdrücken, wenn wir sagen, dass die Struktur des Menschen komplizierter ist als die der gesamten Welt der erschaffenen Lebewesen. Er besitzt einen Teil, der ihm mit jenen gemein ist, nämlich den Leib und die Seele als das lebende Prinzip (»Denn die Seele des Fleisches ist im Blute.« Lev. 17, 11); »Ihr sollt nicht essen von dem Fleische mitsamt der Seele, mitsamt dem Blute« (Gen. 9, 4); »denn das Blut ist die Seele« (Deuter. 12, 23). Allein er hat auch einen Geist, der göttlichen Ursprungs ist: »Euer Geist, Leib und Seele bleibe gesund und lebendig« (1. Thess. 2, 23); »Dringet durch, bis dass es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein« (Hebr. 4, 12).

¹ Obwohl sie aus dem »Wasser« hergeleitet werden, unterscheidet sich doch das Wasser hier nicht von der Uerde. Es gehört zu dieser und ist im gewissen Sinne mit ihr identisch . . . (1, 2).

Hier haben wir eine Wechselbeziehung, die in der Sprache der existierenden philosophischen Systeme nur äusserst schwer definierbar ist. Und zwar behaupten wir hier die Teilhaftigkeit des Menschen an der göttlichen Wesenheit selbst; dies ist jedoch kein emanativer Pantheismus, denn die lebendige Seele wird von Gott durch einen freien schöpferischen Akt »eingeblassen«, und ist keine sich von selbst, spontan vollziehende Emanation, die mit der Notwendigkeit im Leben des göttlichen Wesens stattfindet, ist kein Ueberfließen eines überquellenden Kelchs nach dem beliebten Vergleich der Neuplatoniker. Und doch ist das keine Schöpfung »aus dem Nichts« oder eine neue Schöpfung aus einem Geschaffenen (aus der »Erde«), denn Gott *schaff hier aus Sich Selbst*. Diese seltsame und scheinbar sogar widerspruchsvolle Definition findet ihre Auflösung durch die weitere Exegese des ersten Textes von dem *Ebenbilde Gottes* im Menschen. Nach der herrschenden Auslegung der östlichen Patristik wird »das Ebenbild Gottes« im Geiste des ontologischen Realismus verstanden. Das ist nicht irgendeine Art Aehnlichkeit, denn was könnte hier die Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch bedeuten? Vielmehr ist es etwas weit Grösseres: eine gewisse Identität, wie sie zwischen Bild und »Urbild« vorliegt, trotz des unendlichen Abgrundes, der zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf weiterbesteht. Das Ebenbild Gottes ist das *ens realissimum* im Menschen, die unerschütterliche und unzerstörbare göttliche Grundlage seiner Existenz. Sie ist in jenem lebendigen Odem enthalten, der ihm von Gott bei der Erschaffung des Menschen eingeblasen wurde. In dem Schrifttum der Kirche wurden gewisse Unterschiede in bezug auf den Begriff der logischen Definition gemacht, wie man eigentlich die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen zu verstehen habe: die einen wollten sie in der Seele des Menschen, in ihrem Unterschiede vom Körper entdecken, andere im freien Willen, die dritten im Geiste (in der *νοῦσας*) u.s.w. Alle diese Auslegungen krankten jedoch, wenngleich jede von ihnen auch etwas Richtiges enthält, an einer gewissen Enge, insofern sie an dem eigentlichen Kern des menschlichen Wesens vorbeigehen, der in dem persönlichen Geiste besteht; in dem Geiste, der im natürlichen Körper wohnt und seinerseits von der Seele belebt wird. Um zu einem besseren Verständnis dieses ontologischen Kerns im Menschen, als dem

Ebenbilde Gottes, zu gelangen, muss man zu dem Urbilde selbst und zum göttlichen Geiste emporsteigen. Der Mensch muss von dem göttlichen Urbilde her verstanden werden¹: der Mensch ist nach der Offenbarung Geist, und zwar kein unpersönlicher Geist (wie die Philosophen des »Unbewussten«, *Schopenhauer* und *Hartmann* lehren), sondern persönlicher Geist, *Hyperpostase*. Wenn man sich übrigens hier von den Erdichtungen der abstrakten Philosophie freihalten und der Offenbarung folgen will, so muss man anerkennen, dass Geist und persönlicher Geist Synonyme sind, denn es ist eine Eigentümlichkeit des Geistes, *persönlich* zu sein. »Ich bin, der Ich bin, Jahweh. Gott ist eine Persönlichkeit, und der, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ward, ist daher gleichfalls eine Persönlichkeit, hat einen persönlichen Geist und ist darum gewisslich ein *Ich*. Allein das Sein des Geistes wird durch das persönliche Selbstbewusstsein nicht erschöpft; der Geist hat seine Natur und seine Tiefe, die sich in dem Leben des Geistes enthüllen. In der Gottheit werden Hypostase und *Usia* (*ὁμοῦρασις* und *οὐσία*) unterschieden, welch letztere in der Selbstoffenbarung der Gottheit die *Waisheit* (*Σοφία*) ist. Die dreieinige, dreifältige göttliche Persönlichkeit ist ihrer Natur nach Leben, Selbstoffenbarung der Gottheit. Dies ist die erste, ontologisch wichtigste Bestimmung jenes Urbildes, nach dessen Vorbilde der Mensch, in der ganzen Vielfältigkeit seiner Struktur, vor allem aber als Geist, erschaffen ward. Es ist charakteristisch, dass in den Erzählungen von der Erschaffung des Menschen nur gesagt wird, dass Gott dem Menschen zwar »den lebendigen Odem«, d.h. die geistige Natur »eingeblassen«, d.h. diesen seinem eignen Wesen entnommen habe, nicht jedoch die Persönlichkeit selbst, die er nach seinem Bilde geschaffen habe. Das bedeutet, dass die Natur des menschlichen Geistes nicht erschaffen, sondern der göttlichen Wesenheit unmittelbar teilhaftig ist. In dieser Hinsicht ist der Mensch den Engeln gleich. Diese haben von Gott kreatürliche Hypostasen erhalten, die von Ihm zu selbst-

¹ Der militante Atheismus *Feyerbachs*, nach dem der Mensch Gott nach seinem eignen Bilde erschaffen hat, entstellt und verkehrt einen durchaus richtigen Gedanken in sein absolutes Gegenteil, der uns sowohl durch die Offenbarung wie in der Tiefe unseres Bewusstseins gegeben ist: nämlich den, dass der Mensch ein Ebenbild Gottes ist und zu ihm in Korrelation steht.

ständigem persönlichem Dasein abgesondert wurden, die, in ihrem Leben Gottes teilhaftig geworden, die göttliche Natur ihr eigen nennen und in der Gottheit leben und atmen. Der Unterschied des Menschen von den Engeln besteht darin, dass der Mensch zugleich mit der kreatürlich-göttlichen Natur des Geistes auch noch eine kreatürlich-animalische Natur sowie eine diese belebende Seele besitzt und eine komplizierte, zusammengesetzte, zwiespältige Natur hat. Allein diese zwiespältige gottmenschliche Natur hat zu ihrem Subjekte die *eine* menschliche Persönlichkeit, die von Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen wurde. Hier nähern wir uns der Grenze der kreatürlichen Erkenntnis, wo das Denken sich statt der Evidenz mit Postulaten begnügt. Denn das Geschöpf vermag den Akt seiner eignen Erschaffung nicht zu erfassen, der den Grund seines Seins selbst und folglich auch seines Erkennens bildet, — so wenig wie der Mensch einen Ort im Raume zu erblicken vermag, an dem er nie gewesen ist, noch gewesen sein kann. Und doch findet der Mensch in der Tiefe seines Bewusstseins gleichsam den Schlüssel zu dieser verschlossenen Tür des Geheimnisses, besitzt er eine *Amnensis* seiner eignen Erschaffung, als einer Entstehung »aus dem Nichts« durch einen Akt der göttlichen Allmacht. Gott hat die menschlichen Hypostasen (wie auch die der Engel) aus dem Nichtseiden erschaffen, wobei Er sich gleichsam selbst wiederholte, indem er Sein hypostatisches Angesicht dem Nichtsein zuwandte. Er hypostasiert die einzelnen Strahlen des Pleromas seines Wesens, indem er ihnen ausser ihrem Sein in Gott noch ein Sein an sich und für sich, ein hypostatisches Sein erteilt, und damit treten die kreatürlichen Hypostasen, die Menschen und Engel ins Leben. Diese erschaffenen, hypostasierten Geister stellen selbst kein neues geistiges Sein von besonderem Typus dar, denn es gibt keine verschiedenartigen Gestalten des Seins. Sie sind in ihrem *hypostasenhaften* Sein Gott *ähnlich*, tragen sein Bild, obgleich sie durch die Beschränktheit ihrer Natur, bei aller Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit ihrer Teilhabe an der Gottheit, von Gott unterschieden und dennoch andererseits wieder in die göttliche Fülle eingeschlossen bleiben. Die Unzulänglichkeit unserer Sprache nötigt uns, wenn wir einen Ausdruck für die ontologische Teilhaftigkeit finden wollen, unsere Zuflucht

zu Vorstellungen zu nehmen, die der Begriffssphäre des »Teilens und Geteiltwerdens« entlehnt sind. Wir sagen, dass der Mensch einen Teil der Gottheit in sich trägt, um auszudrücken, dass er in seinem Leben, seiner besonderen Seinsgestalt entsprechend, an der ganzen göttlichen Natur teilnimmt.

So also hat Gott, indem er die Menschen und die Engel nach seinen Ebenbilde schuf, sich gleichsam abgebildet, sein Hypostasensein vervielfältigt und ihm gleichartige *Mit-Iche* ins Leben gerufen. Dieser Gedanke bedarf noch einer weiteren Aufklärung im Hinblick auf den Charakter der göttlichen Persönlichkeit, d.h. auf die Dreifältigkeit der göttlichen Personen in ihren drei Hypostasen. Das absolute Subjekt offenbart sich nicht in einer abstrakten und in sich abgeschlossenen Ichheit (wie der Einzige und sein Eigentum *Max Stirners*), sondern in der Vollständigkeit und Fülle der Äusserung seiner Hypostasen — als Ich, Du, Er, Wir, Ihr, als Dreiheit in der Einheit und als Einheit in der Dreiheit.¹ Diese sich gegenseitig abbildenden und spiegelnden hypostasenhaften Zentren in Gott existieren nicht ausserhalb des Ich als seine Grenze (wie dies für das kreatürliche Ich gilt), sondern in Ihm als drei Mit-Iche, als dreifältige und in sich einig Personen: als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Hypostase gehört im Menschen wesentlich zum göttlichen Ebenbilde: der Mensch ist eine Person, wie Gott die absolute Persönlichkeit — Jahwe ist. Indessen offenbart sich das Bild Gottes, soweit es in dem persönlichen Wesen des Menschen zum Ausdruck kommt, doch nur unvollständig und einseitig: die menschliche Persönlichkeit umfasst nur eine einzige Person und ist begrenzt: sie ist ein einsames egozentrisches *Ich*, dem die anderen Iche: das *Du*, das *Er*, die *Sie* gleich einer äusseren Grenze gegenüber stehen, von der es abgestossen und auf sich selbst zurückgeworfen wird (wie in der Dialektik *Fichtes* das Ich in das Nichtich reflektiert wird). Indessen wird doch die Fülle des göttlichen Bildes in der menschlichen Persönlichkeit, mit der Überwindung der beschränkten Selbstsucht, zwar

¹ Vgl. die Deduktion des Dogmas von der Dreifaltigkeit, soweit es der Vernunft zugänglich ist, wie ich sie in meinem Werke: Der Orthodoxe Gedanke, T/I in den Kapiteln über die »Heilige Dreieinigkeit« und teilweise in meiner: »Tragödie des Philosophens«. Darmstadt, Leuchterverlag 1927, gegeben habe (vgl. die Uebersetzung in Int. Kirchl. Zeitschr. 1936).

nicht direkt im Innern der Person, wie dies im göttlichen Subjekt mit seinen drei Hypostasen geschieht, verwirklicht, wohl aber in indirekter Weise durch das Gattungsprinzip im Menschen.

Die Erschaffung des Menschen durch Gott nach dem *Ebenbilde* des Schöpfers wird von der weiteren Erklärung begleitet: Lasst uns »einen Mann und ein Weib« schaffen. Und Gott gab ihnen Seinen Segen, indem er sprach: »Gehet hin und mehret Euch.« Vom Standpunkt der Offenbarung des persönlichen Prinzips im Menschen bedeutet dies, dass sich die Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit nicht in *einem* Einzelwesen, sondern zuerst in zwei, sodann in drei und hiernach in mehreren Wesen verwirklicht. Diese persönlichen Zentren, von denen jedes für sich ein einzelnes Ich darstellt, bilden füreinander und ineinander eine Gesamtheit von Mit-Ichen, ein All-Ich, eine vielfältig-einheitliche Persönlichkeit, in der sowohl die getrennten persönlichen Iche und das vielfältige und zugleich einheitliche Gesamtich, (das »Wir« oder »Ihr«) miteinander und zusammen bestehen. Hierbei können die anderen Iche nicht nur durch gegenseitige Abstossung, als gegenseitige Grenzen füreinander existieren, sondern zugleich auch als sich gegenseitig durchdringende und einander ergänzende persönliche Zentren, als *Iche*, die versenkt und vereinigt sind in einem *Wir*. Diese gegenseitige Durchdringung vollzieht sich durch die Kraft der Liebe, deren Gabe mit dem Abbilde Gottes unablässig verbunden ist. Und zwar einer gegenseitigen persönlichen Liebe. Gott ist die Liebe in der Heiligen Dreieinigkeit, der Mensch aber geniesst nur in der *Liebe* die ganze Fülle der Ebenbildlichkeit Gottes, d.h. der *Ebenbildlichkeit mit der Heiligen Dreieinigkeit*. Und die Menschheit sowohl wie die Kirche sind gleichfalls die Liebe¹. Die Einheit in der Vielfältigkeit der Engelwelt wurde

¹ Die Engel sind gleichfalls Ebenbilder Gottes, als Persönlichkeiten, und sind in dieser Beziehung den Menschen ähnlich. Auch haben sie, gleich den Menschen, mono-hypostasenhafte Persönlichkeiten, die der göttlichen Dreieinigkeit in bezug auf die drei Hypostasen vereinigte Liebe ähnlich sind. Die Vieleinigkeit der Hypostasen der Engel bildet die *Alleinheit* der Engelwelt. Im Unterschiede vom Menschengeschlecht, das durch Geburt entsteht und eine einzige Familie bildet, wurden die Engel in ihrer »alleinigem« Vieleinigkeit der Liebe durch einen *einzigen* Akt erschaffen.

ja gestört durch den Abfall Luzifers und seiner Engel, ein Abfall, der vor allem ein Herausfallen aus dieser Einheit der Vielheit, einen Sturz in den einhypostasenhaften Egoismus und insofern eine Verdunkelung des Gottesbildes darstellte.

So also enthüllt sich das Ebenbild Gottes im Menschen sowohl durch die hypostasenhafte Natur der menschlichen Persönlichkeit als auch in der vielfältig-einheitlichen Hypostase des menschlichen Geschlechts. Allein die Ebenbildlichkeit des Menschen in bezug auf Gott beschränkt sich nicht auf dieses hypostasenhafte Moment allein. Die Ebenbildlichkeit erstreckt sich nicht nur auf die Persönlichkeit, sondern auch auf die Natur des Menschen in der gemeinsamen Beziehung beider aufeinander. Gott ist die dreieinige absolute Persönlichkeit, die zugleich damit *eine* Natur oder *eine* Wesen hat, (*οὐσία* oder *φύσις*) und in dieser und durch diese ihr Leben lebt und ihre Offenbarung als in der göttlichen Sophia vollzieht. Auch der Mensch hat seine Natur, in der er lebt und in der er sich selbst erscheint. Natürlich ist diese Natur für den Menschen als geschaffenes Wesen etwas *Gegebenes*. Sie ward ihm bei seiner Erschaffung verliehen als Bedingung und Voraussetzung seines Lebens; als solche gehört sie ihm nicht als etwas durch den Akt der absoluten Selbstsetzung Hervorgebrachtes an, wie dies für den absoluten göttlichen Geist gilt. Sie ist für ihn nicht restlos durchsichtig, wie dies in der Selbstoffenbarung Gottes in der Heiligen Sophia der Fall ist, wohl aber enthüllt sie sich ihm im Verlauf seines Lebens, sie wird von ihm erlebt. Trotz dieses Unterschiedes jedoch ist der Typus der Beziehung zwischen der menschlichen Persönlichkeit und der menschlichen Natur dem Gottes analog (ebenbildlich), er trägt das Siegel des göttlichen Bildes. Wie wir schon sagten, ist der Mensch Herr der Schöpfung, ein erschaffener Gott, das ontologische Zentrum der Schöpfung. Die Natur des Menschen verbindet ihn mit der ganzen Schöpfung. Diese ist gewissermassen ein persönlicher Körper, der »jeden Grashalm auf dem Felde, und im Himmel jeden Stern«, kurz den ganzen Anthropokosmos in sich fasst. Und dieser Anthropokosmos ist gemäss den göttlichen Ideen oder Urbildern erschaffen, er hat seine Grundlage in der Sophia, der Weisheit Gottes, und ist in diesem Sinne selbst die kreatürliche Sophia. Wie Gott seine Natur hat, die sich uns als gött-

liche Sophia offenbart, so hat auch der Mensch seine Natur, die sich in ihm als kreatürliche Sophia offenbart. Wie der dreifältige Gott sein göttliches Sein besitzt (*ὁ Θεός Θεός ἑστίν*), so besitzt der Mensch seine menschliche Natur oder Weisheit (*ὁ ἀνθρώπος ἀνθρώπος ἑστίν*). Das sophienhafte Menschentum des Menschen tritt in verschiedenen Richtungen in Erscheinung. Es äussert sich vor allem in den geistigen Kräften des Menschen, in seiner Vernunft und seinem Willen, in der Erkenntnis und im Handeln, in der sittlichen Freiheit und dem schöpferischen Willen. In diesen geistigen Fähigkeiten will das patristische Schrifttum gewöhnlich die Äusserung des göttlichen Ebenbildes im Menschen erkennen. Und diese göttliche Ebenbildlichkeit ist auch den unkörperlichen Geistern eigen und bringt den Menschen der Welt der Engel nahe. Seinem Geiste nach unterscheidet sich der Mensch nicht von den Engeln.

Nun aber erhebt sich die Frage nach dem menschlichen Leibe, durch den der Mensch sich von den Engeln unterscheidet. Bedeutet nun dieser Unterschied eine Beeinträchtigung des göttlichen Bildes im Menschen, wenn man ihn mit den Engeln vergleicht, oder ist er ein besonderer Vorzug nach der Fülle und Vollständigkeit dieser Ebenbildlichkeit? — Ein Gedanke, wie er mit aller Deutlichkeit in der Theologie des *Hl. Gregorius Palama* seinen Ausdruck findet. *Nur von dem Menschen* wird geradezu gesagt, dass er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wäre, und die Teilhaftigkeit der Engel am Ebenbilde Gottes geht eher aus ihrer Menschenähnlichkeit, ihrer Gemeinsamkeit mit dem Menschen hervor als umgekehrt. (Selbst der Name Engel: *ἄγγελος* zeugt von ihrem *Dienstverhältnis* gegenüber der Welt der Kreaturen und dem Menschen.) Obwohl die Engel wegen ihrer grösseren Nähe zu Gott, ihrer unkörperlichen Natur und der Höhe ihrer hierarchischen Stellung über dem Menschen stehen, stehen sie ihrer ontologischen Struktur nach *unter* dem Menschen, der den Gipfel der Schöpfung darstellt.¹ Das geht schon daraus hervor, dass der Sohn Gottes menschliche und nicht Engels-Gestalt annahm. Und die Engel dienten »dem Menschensohne« (Mark. 1, 13). Was also ist der *Leib* des Menschen

¹ Vgl. mein Werk: Die Jakobsteiler (Von den Engeln). YMCA-Press 1930 (russisch).

in seinem Verhältnis zum Ebenbilde Gottes? Die orientalischen manichäischen, ebenso wie die platonisierenden, vor allem aber die neuplatonisierenden Anschauungen, in denen eine tiefe Verachtung des Leibes zum Ausdruck kommt, haben einen so starken Einfluss auf das kirchliche Schrifttum ausgeübt, dass sie einer richtigen Würdigung der Bedeutung des Körpers für den Menschen hinderlich im Wege gestanden haben. Die grundlegende Tatsache, dass Christus als »Heiland des Leibes« (Eph. 5, 23) die leibliche Gestalt eines Menschen annahm, ihn nicht geringschätzte, sondern ihn in die Fülle seiner Gott-menschlichen Gestalt aufnahm, zeugt ausreichend von der Zugehörigkeit des Leibes zum Ebenbilde der Gottheit. Und das gleiche wird durch die leibliche Auferstehung Christi und mehr noch durch seine Himmelfahrt mitsamt dem Leibe und durch sein Sitzen zur Rechten des Vaters sowie durch die hierauf beruhende Verheißung der allgemeinen Auferstehung und der Verewigung des verkörperten menschlichen Leibes bezeugt. Dogmatisch wird das auch durch den Beschluss des VII. Allgemeinen Konzils über die Ikonenverehrung¹ bestätigt, der die bekannte Darstellungsmöglichkeit der Gottheit in menschlicher Gestalt oder die Identität dieser Gestalt in der göttlichen und menschlichen Natur des Gottmenschen zur Voraussetzung hat: die Ikone Christi ist die Ikone der ganzen Gottheit in der Einheit ihrer beiden Wesenheiten, nicht nur seiner menschlichen Gestalt nach (was eine unkirchliche Trennung der Naturen bedeuten würde). Dies alles beweist unwiderleglich, dass der Leib zur Ganzheit des göttlichen Bildes gehört, wie dies die rechtgläubige Anthropologie lehrt.

Was aber ist der Leib? Gewöhnlich wird er als Fleisch oder Materie, als niedere Sinnlichkeit verstanden, trotzdem und im Gegensatz dazu, dass der Apostel Paulus die Kirche mit vollem ontologischen Realismus mit dem Leibe vergleicht (1. Kor. 12, 13—27), und zwar mit dem Leibe Christi, der verschiedene Glieder hat (Eph. 4, 15—16).

Allein der Körper als solcher ist durchaus nicht identisch mit dem Fleisch: er ist durchaus nicht nur der Stoff, aus dem er zusammengesetzt ist und der für ihn nur Materie oder »Erde«

¹ Vgl. mein Buch: »Die Ikonen und die Ikonenverehrung. YMCA-Press (russisch).«

ist; er ist vielmehr die empfindbare (und insofern sinnliche) Gestalt oder Offenbarung des Geistes. Der Körper¹ ist in diesem Sinne durchaus nicht das Gegenteil oder der Gegensatz des Geistes, denn es gibt nicht nur einen »seelischen« oder sinnlichen und fleischlichen, sondern auch einen geistigen, verkörperten Leib, wie er dem auferstandenen Heiland eigen war und uns allein in der Auferstehung verheissen ward.

Was aber bedeutet der »geistige Leib«, und wie kann der Geist verleblicht oder der Leib vergeistigt werden? Besteht nicht gerade das begriffliche Wesen des Geistes in seiner Unkörperlichkeit? Das ist allerdings eine weitverbreitete Ansicht, allein sie ist nicht bloss völlig unbegründet, sondern sie widerspricht auch geradezu der Offenbarung: Haben nicht auch die Engel, die fleischlosen Geister, eine Gestalt und sogar eine menschenähnliche Gestalt, wie es auch durch die *Angelophanien* der Offenbarung und die rechtgläubige Ikonographie bezeugt wird? Um die Idee des geistigen Leibes zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, was eine Form, was ein *εἶδος* ist. Die Form ist die geistig-sinnliche Erscheinung des Geistes: seine *Gestalt*. Es ist dem Geiste nicht nur eigen, einen idealen Inhalt, es ist seine Eigentümlichkeit, diesen Inhalt auch in einer gleichsam künstlerischen Gestalt zu besitzen. Die Wahrheit wird von der Schönheit umkleidet, und die Ideen als geistige Inhalte sind nicht nur Wahrheiten, sondern auch deren plastische Gestalten, ihre Offenbarungen in einer durchsichtigen, durchschaubaren Form, worin ja gerade die Schönheit besteht. Gott Vater, die *ἀγάπη*, offenbart sich in der Wahrheit des Sohnes, auf der der Heilige Geist beruht, der sie mit der Schönheit umkleidet. Daher ist auch Gott als dem absoluten Geiste Seine Ihm entsprechende und natürlich absolute Form eigen: Dies ist eben die göttliche Sophia, die nicht nur die Weisheit des Logos, sondern auch die Schönheit des Heiligen Geistes ist. In dieser Eigenschaft offenbart sich die göttliche Sophia als *Herrlichkeit* Gottes² deren Erscheinung in gewaltigen religiösen Bildern in den Büchern *Exodus* und *Hesekiel* dargestellt ist. Die Herr-

¹ Ueber die Lehre vom Leibe im allgemeinen, vgl. mein Buch »Ewiges Licht« Moskau 1917 (russisch).

² Vgl. den Exkurs über die Herrlichkeit Gottes in meinem Buche: »Der brennende Busch«, YMCA-Press 1926.

lichkeit Gottes, durch die und in der die Gottheit erscheint, ist die Gestalt (oder eine Reihe von Gestalten) von Gott selbst: Seine fühlbare sichtbare Erscheinung *ad extra*. Und in diesem absoluten Sinne kann die Herrlichkeit Gottes der Leib Gottes genannt werden, aus dessen Begriff natürlich alle Wesenszüge einer fleischlichen Sinnlichkeit ausgeschlossen werden müssen, so dass nichts anderes übrig bleibt als die Gestalt, die Form, die Erscheinung der Gottheit als Schönheit. Diesem Sinn der Herrlichkeit gemäss wird auch von den Leibern der Herrlichkeit gesprochen, die dem Menschen vor dem Sündenfalle eigen waren und die ihm nach der Auferstehung wieder verlichen werden sollen (Röm. III, 23, VIII, 18, 21, I. Kor. XV, 43).

So also ward der Leib als Form und Gestalt des Geistes als dessen Erscheinung dem Menschen nicht im Gegensatz zum Bilde Gottes und nicht als dessen Verneinung oder Einschränkung verlichen, sondern gerade im Einklang mit diesem Bilde, zur Vollendung seiner Erscheinung. Sonst wäre es ja auch völlig unverständlich und unerklärlich, dass der Mensch als ein mit einem Leibe ausgerüstetes Wesen, als verkörperter Geist, erschaffen ward, und zwar in Erfüllung des ewigen Ratschlusses Gottes und im Einklang mit diesem Ratschluss, der auf die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes gerichtet ist, da ja doch der menschliche Leib von Gott selbst aus einem Erdenklosse erzeugt ward. Aus einer solchen positiven Würdigung der Bedeutung des Leibes geht ganz deutlich dessen Zugehörigkeit zum Bilde Gottes im Menschen als der geschaffenen Sophia hervor¹. Natürlich darf dieser Gedanke nicht ver-

¹ Dieser Gedankenreihe begegnen wir, wenn auch in anderer Weise ausgedrückt, bei Johannes *Damascenus* in dessen dritter Verteidigungsrede gegen die Ikonenverächter (XX, VI): »Gott selbst hat zuerst den eingeborenen Sohn und Sein Wort, Sein lebendiges und natürliches Abbild geschaffen, das unwandelbare Spiegelbild seiner Ewigkeit. Er schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde. Und *Adam* sah Gott und hörte den Laut Seiner Stimme, als Er vorüberging und im Paradies verschwand. Auch *Jakob* sah Gott und kämpfte gegen Gott. Es ist also klar, dass Gott ihm in menschlicher Gestalt erschien. Und auch *Moses* sah gleichsam den Rücken eines Menschen. Auch *Isaias* sah ihn als Menschen, der auf einen Throne sass. *Daniel* sah gleichfalls das Bild eines Menschen und gleichsam den Menschensohn und gelangte zu dem Hochbetragten. Es war nicht das Wesen Gottes selbst, das jeder von ihnen sah, sondern die Gestalt und das Abbild dessen, der erscheinen wollte«. (Migne s. gy. t. XCVI, c. 134f).

größert werden, indem man die Gestalt der göttlichen Herrlichkeit völlig mit dem Leibe der Herrlichkeit identifiziert, als welcher der menschliche Leib seiner Idee und Prädestination nach erscheint. Hier gibt es gewisse, nicht weiter zu bestimmende Beziehungen der Ebenbildlichkeit und Äquivalenz, kraft deren der Sohn Gottes in der ganzen Fülle Seines Wesens der Menschensohn wird, indem Er auch leibhaftige menschliche Gestalt annimmt, und zwar nicht im Gegensatz, sondern in voller Übereinstimmung mit seinem göttlichen Sein.

Was aber ist die ontologische Bedeutung des Leibes im Menschen? Natürlich ist der Leib als solcher kein Aggregat toten Stoffes, denn so ein Gebilde wäre nur ein Leichnam oder nur ein Haufen Materie, sondern er ist etwas Lebendiges, Be-seeltes: die »lebendige Seele«. Der Leib gehört der Natur und im besonderen der animalischen Welt an, zugleich aber ist er der Sitz des göttähnlichen menschlichen Geistes, der in ihm lebt und durch ihn mit der Welt in Beziehung steht; der diese Welt in sich trägt, sofern nämlich nach den obigen Ausführungen der Körper ein Mikrokosmos und die ganze Welt der peripherische Leib des Menschen ist. Der Vorzug des Menschen gegenüber den Engeln, d.h. des Menschen als eines mit einem Leibe begabten Wesens, durch den er mit der ganzen Welt in Verbindung steht, ergibt sich daraus, dass der Mensch dank seinem Leibe eine eigne Welt besitzt, deren Herr er ist, die Engel dagegen eine solche Welt nicht besitzen und der Welt bloss dienen. Indem nun der Mensch eine Welt sein eigen nennt, wird er zu einem hypostasenhaften Zentrum der kreatürlichen Sophia, und in diesem sophienhaften Wesen des Menschen tritt das Bild Gottes im Menschen noch in besonderer Weise in Erscheinung¹.

¹ Hierher gehören auch folgende Bemerkungen des *Johannes Damascenus* (ebenso wie die Stellen XIX, XX col. 1340): »Die zweite Form des Ebenbildes Gottes ist der Gedanke in Gott, der sich auf das bezieht, was er zu schaffen beabsichtigt, d.h. sein ewiger Ratschluss, der sich immer gleichbleibt, denn die Gottheit ist unwandelbar und Ihr Ratschluss ursprünglich und ewig.« Das eben ist die göttliche Sophia, von der es an einer anderen Stelle heisst: »Denn es gibt auch in Gott Urbilder und Pläne dessen, was er schaffen wird, d.h. Seinen ewigen und stets unwandelbaren Ratschluss. Diese Urbilder und Pläne sind Vorherbestimmungen, wie der Hl. *Dionysius* sagt, denn in Seinem Ratschluss ist alles von Ewigkeit her bestimmt, was von Ihm beschlossen ward und was lebendigen Wesens ist, noch vor ihrem Sein« (I. Rede X, c. 1241). »Die dritte Art des Bildes ist das von Gott durch Nachahmung geschaffene Bild, d.h. der Mensch.« (I. Rede XX, c. 1340).

Der Mensch ist ein zwispältiges Wesen, das einerseits durch seinen Geist der ungeschaffenen geistigen göttlichen Welt und zugleich der kreatürlichen Welt durch Seele und Körper angehört. Hierbei ist es charakteristisch, dass der menschliche Geist durch diese Seele und diesen Leib, als übernatürliches und zugleich als natürliches Wesen, ein *natürliches* Leben führt. Er befindet sich infolgedessen in einem labilen Gleichgewicht, indem er zwischen dem Zustande vollkommener Verleiblichung, der bis zum Verlust des geistigen Selbstbewusstseins geht, (es selbst ist Fleisch) wie es von der vor-sinftlichen Menschheit — Gen. 6, 3 — heisst) und einem Zustande voller Vergeistigung hin und herschwankt, wie er für die Menschheit durch die göttliche Gnadengabe und durch die menschliche Tat vorgesehen war.

Aber diese Doppelheit und das Paradoxe im Menschen bergen als ihr Ergebnis noch ein weiteres, höheres, letztes Geheimnis vom Menschen, nämlich seine Gottmenschheit in sich, und zwar nicht nur gemäss der Vorherbestimmung, als Folge der kommenden und heute bereits vollzogenen Fleischwerdung Gottes, sondern auch der Schöpfung nach. Dieser höchste Gedanke bedarf noch einer besonderen Erläuterung.

III. Das Gottmenschentum in seinem geschichtlichen und eschatologischen Aspekt

Der Geist hat eine Hypostase und eine Natur, die sich in seinem Leben offenbaren. Der Mensch als Geist, der in einem Körper haust, aber nicht in ihm eingeschlossen ist wie in einem Kerker, sondern mit ihm und in ihm erschaffen und dazu bestimmt ist, in ihm zu leben, ist ein Naturwesen und lebt ein natürliches Leben. Allein indem er dieses Leben lebt, wird er ihm nicht untertan, im Gegenteil, er vermenschlicht die Natur in sich, indem er sie vergeistigt: dies ist die gegenseitige Beziehung von Geist und Natur im Menschen. Der Bruch zwischen ihm und der Natur, oder was dasselbe ist, zwischen Seele und Leib ist die Zerstörung des Menschen oder der Tod. Andererseits ist das äusserste letzte Band dieser gegenseitigen Beziehung: die Vergeistigung und Vermenschlichung der Natur und die Beherrschung der natürlichen Welt durch den Menschen — die eigentliche Aufgabe des menschlichen Lebens —, die nicht in

der Entkörperlichung, sondern in der *Verkörperung bis in ihre letzte Tiefe* besteht; bis zu dem Punkt, wo Natur und Körper sich den Geboten des Geistes widerspruchslos fügen. Allein, obgleich der menschliche Geist ein verkörperter Geist ist und sich hierdurch von den körperlosen Geistern unterscheidet, steht er ihnen als Geist dennoch nahe, denn er besitzt ausser seinem natürlichen Leben auch noch ein eigenes geistiges Leben. Ausser seiner erschaffenen Natur besitzt er noch eine geistige unerschaffene Natur, und nur dadurch, dass er sich fest in diesem seinem eignen geistigen Element behauptet, bemächtigt sich der Mensch der Natur. Was aber bedeutet eine solche Verwurzelung und Selbstbehauptung in diesem seinem Elemente? Wovon nährt sich der menschliche Geist als solcher? Aus welchen Tiefen schöpft er seine Kraft und seine Macht? Eine allgemeine Antwort auf diese Frage wurde schon in der Lehre von den Engeln gegeben, von denen gesagt wurde, dass sie keine eigne kreatürliche Welt für sich besitzen und nur *durch* Gott und *in* Gott leben, an Gottes Natur teilhaben und in dieser gleichsam ihre eigne Natur besitzen. Genau so aber verhält es sich mit dem menschlichen Geiste. Auch er ist durch seine geistige Natur in die Natur Gottes eingetaucht und schöpft in ihr und aus ihr seine Kraft, sein Leben und seine Inspiration, und er wird fortwährend durch diese Natur vergottet. Es gibt eine allgemein anerkannte kirchliche Lehre von der Gnade, d.h. von der stückweisen Vergottung des Menschen; eine Lehre, die gewöhnlich als aus sich selbst einleuchtend und daher keiner weiteren Erklärung bedürftig angesehen wird. Indessen fusst diese Lehre auf den hier ausgeführten Gedanken, die ihre notwendige Voraussetzung bilden, und diese aus sich selbst verständliche Voraussetzung ist nichts anderes als das Gottmenschentum des Menschen, das ihm von Ewigkeit her wahrhaft eigen ist und nicht erst durch die Menschwerdung Gottes: vielmehr ist diese Menschwerdung Gottes selbst nur die Offenbarung und Vollendung des ursprünglichen ewigen Gottmenschentums als der wahrhaftigen Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen. Das Gottmenschentum des Menschen bedeutet dessen Fähigkeit, ja mehr noch dessen *Bestimmung* zum Leben in Gott, und damit zugleich zum Leben in der natürlichen Welt, wobei dieses doppelte, oder noch besser und nach *chalcédoni-*

scher Art ausgedrückt — dieses *zweimätrliche* Leben, das sich in einer einzigen Hypostase verwirklicht, nicht etwa eine parallele Reihe bildet oder gewissermassen eine Spaltung des Bewusstseins darstellt, sondern ein einziges ungeteiltes Leben in der menschlichen Vergottung ist, das zugleich die Vergottung der Kreatur zur Folge hat. Durch Vergottung im göttlichen Leben wird der Mensch bis zur Teilhabe an der himmlischen Sophia erhöht, obwohl er als Naturwesen der kreatürlichen Sophia angehört. Beide Prinzipien müssen sich im Menschen einander angleichen und miteinander durch eine gewisse $\pi\epsilon\sigma\omega\gamma\omega\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ (eine Art Wechselbeziehung) identifizieren. Indessen ist der Mensch, der bei aller seiner Geistigkeit dennoch an der Beschränktheit alles Kreatürlichen teilnimmt, doch fähig, sich bei der Verwirklichung seiner kreatürlichen Freiheit nicht nur in Gott, sondern auch in seinem eigenen geschöpflichen Sein geistig zu verwurzeln und zu behaupten. Im letzteren Falle aber vermag er sich nicht allein in Gott, sondern auch in seinem Menschentume zu vergotten, Gott gleichsam seine Schöpfung zu entreissen und sich diese selbst zu eigen zu machen. Dieser Weg des Abfalls von Gott ward in seiner reinsten Form dank der grossen Einfachheit seines Schemas und durch das Hinwegfallen der Komplikation mit der menschlichen Natur noch vor den Menschen von den Engeln beschritten. Die Verteufelung ist der Gegensatz zur Vergottung, wie sie durch die sich auf sich selbst stellende kreatürliche Selbstheit versinnbildlicht wird. Das ist die Bedeutung der »Hölle«, der dunklen Geistigkeit, die dennoch und trotz alledem noch Geistigkeit bleibt. Die Verteufelung kann sich auch auf den Menschen ausdehnen, ein Fall, der ja auch bei der Versündigung Adams unter dem Einfluss der Versuchung Satans und der Einflüsterung der Schlange eintrat. »Ihr werdet sein wie Gott.« Das bedeutet: Ihr werdet euch durch euch selbst vergotten. Allein gegen die völlige Verteufelung ist der Mensch, so seltsam das erscheint, gerade durch seine Körperlichkeit, durch die Kompliziertheit seiner Natur geschützt. Der Fall in die Sünde tritt bei ihm durch die nicht sein sollende Uebermacht des fleischlichen Prinzips in Erscheinung: »sind Fleisch« (Gen. 6, 3). Auf jeden Fall aber besteht im menschlichen Geist immer die Möglichkeit zweier Arten der Selbstbestimmung und zweier Wegrichtungen:

der Weg nach oben und der Weg nach unten, der Weg nach rechts oder nach links, der Weg zu Gott und der Weg zur eigenen Selbstheit, und in dieser und durch diese zu den Sünden des Fleisches, im Widerspruch zur eigenen Bestimmung. Hier tritt auch der Unterschied zwischen dem *Ebenbilde* und dem *Gleichnisse* Gottes zu Tage: zweier Begriffe, die im patristischen Schrifttume (vgl. *Basilius den Grossen* und andere) als *Entelechie-Grundlage* und als *Aufgabe*, d.h. als Zweckursache, und als Weg der Verwirklichung durch die menschliche Freiheit unterschieden werden: eine Verwirklichung, die zum Teil immer auch eine Nichtverwirklichung ist. Die Aufgabe des Menschen besteht ja gerade darin, ein wahrer neuer Mensch, ein Mensch im Sinne des Gottmenschentums zu werden. Die zusammengesetzte Natur des Menschen, der aus dem an Gott teilhabenden Geiste und einem kreatürlichen Elemente besteht, hat gerade die grundlegende Charakteristik des Menschen als eines gottmenschlichen Wesens zur Folge. Gewöhnlich wird dieser Begriff nur im Zusammenhange mit der vollzogenen Menschwerdung Gottes als eines neuen Prinzips im Menschen, einer neuen Tatsache im menschlichen-Leben angewandt. Das ist natürlich in dem Sinne richtig, als das Gottmenschentum, das schon im alten Adam, dem vollen ganzheitlichen Menschentume vorgebildet ist, sich in seiner vollen Kraft und Herrlichkeit im *neuen* Adam, dem Sohne Gottes und dem Menschensohne, dem Herrn Jesus Christus verwirklicht hat. In Ihm haben wir das *eine* Leben der *einen* Hypostase, des göttlichen Logos in seinen zwei Naturen und seinem gedoppelten göttlichen und menschlichen Willen vor uns. Allein diese vollendete Menschwerdung des Logos hat sich nicht durch irgendeinen *deus ex machina*, nicht durch eine Gewalt, die der menschlichen Natur angetan ward, und nicht in Form eines Geschehens vollzogen, das gegen die menschliche Natur gewesen wäre, obschon es ein übernatürlicher Vorgang gewesen sein mag. Im Gegenteil, dieses Ereignis war nichts als die vollständigste Enthüllung und Erfüllung der Menschwerdung. In dem patristischen Schrifttume hat dieses Problem des ursprünglichen Gottmenschentums des Menschen einen, wenn auch dunklen und unvollständigen Ausdruck in der allerdings nur in Fragmenten auf uns gekommenen Lehre des Bischofs *Apollinaris* von Laodicea¹.

¹ Siehe mein Buch »Lamm Gottes«, Kap. I. Seite 21.

gefunden, und zwar in dem von diesem ausgesprochenen Gedanken vom ewigen Menschen, nach dessen Urbilde der kreatürliche Mensch geschaffen ward, oder anders ausgedrückt, in der Idee von der Ähnlichkeit Gottes und des Menschen, von Mensch und Gott. Dieser von seinen Zeitgenossen unverstandene und verdammte *Apollinarius*, der als Ketzler in die Geschichte eingegangen ist, bleibt trotzdem für die Patristik der wahre Bahnbrecher der Christologie und damit einer der Vorgänger des rechtgläubigen Dogmas vom Gottmenschentum, wie es vom IV. allgemeinen Kirchenkonzil verkündet ward: des Dogmas von *Chalcedon*. (Hierher gehört als weitere Ableitung und Fortbildung dieser Lehre noch das Dogma des VII. allgemeinen Konzils über die Verehrung der Ikonen, das das Einwohnen des göttlichen Ebenbildes im Menschen feststellt: ein Einwohnen, das sich selbst in der menschlichen Gestalt widerspiegelt. Das Dogma von *Chalcedon* sagt nämlich aus, dass wir im Gottessohne die eine göttliche Hypostase vor uns haben, die ihrerseits zwei Naturen, unteilbar und nicht miteinander verschmolzen,¹ bei Aufrechterhaltung der Selbständigkeit einer jeden von ihnen, hypostasiert. Der gleiche Gedanke findet sich im Dogma des VI. allgemeinen Konzils sozusagen energetisch in der Anerkennung nicht bloss zweier *Naturen*, sondern auch zweier *Willen*, als Lebensäußerung dieser beiden Naturen, ausgedrückt.

Gewöhnlich wird die Formel von *Chalcedon* als ein Paradoxon hingestellt, das sich aus den dogmatischen Postulaten ergibt und ein sacrificium intellectus von uns fordert, denn dem vierfachen »Nein« von Chalcedon steht im Dogma von Chalcedon kein »Ja« gegenüber. Und doch *gibt es* ein solches »Ja«, obschon es stillschweigend vorausgesetzt wird und die Hauptkraft dieser gotterfüllten Definition bildet. Dieses *Ja-ist-die-Idee-des-Gottmenschentums*, die die ganze rechtgläubige Christologie und mit dieser die rechtgläubige Anthropologie zusammenhält. Dieses *Ja* offenbart sich erstlich in der ursprünglichen Gegenähnlichkeit von Mensch und Gott, in der Gegenwart des göttlichen Bildes im Menschen und daher auch des menschlichen

¹ . . . *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν ὑἷον κείριον μονογενῆ ἐν δύο φύσει ἀσυγκώτως, ἀτρέπτως, ἀδιακρίτως, ἀχωρίστως πρωρισθέντων.*

Bildes in Gott. Sodann aber äussert es sich in dem *sophienhaften* Wesen des Menschen, der eine eigne Natur besitzt und dazu noch mit der kreatürlichen Sophia ausgestattet ist, die der göttlichen Sophia gleicht. Nur auf Grund dieses sophienhaften Wesens der Kreatur wird die Vereinigung beider Naturen, der ungeschöpflichen und der geschöpflichen, der göttlichen und der menschlichen, in dem *einen* Leben, der einen göttlichen Hypostase verständlich. Obwohl beide durch die ganze Differenz der göttlichen und geschaffenen Natur voneinander unterschieden sind, sind sie einander wegen ihrer Ähnlichkeit als zwei Ausgestaltungen eines und desselben Prinzips: der göttlichen Weisheit, unter göttlichem und kreatürlichem Aspekt doch nicht fremd. Und endlich schliesst drittens das *Ja* von Chalcedon als seine Voraussetzung das ursprüngliche Vorhandensein der Möglichkeit eines zweifachen Lebens im Menschen in sich: eines göttlichen — durch Teilnahme seines Geistes an Gott, und eines kreatürlichen, wie es der Natur des Menschen entspricht. In Christus, dem die Fülle der Gottheit körperlich innewohnt (Kol. 2, 9), verwirklicht sich diese Teilhabe des Menschen an Gott in der göttlichen Natur Christi, die untrennbar vereint ist mit der göttlichen Hypostase des Logos, wobei jedoch diese göttliche Natur sich auch mit der Fülle des Menschentums vereint, indem sie sich dieses unterwirft, ohne es hierbei zu vergewaltigen. In diesem Sinne ist Christus, dem *Typus* Seines aus zwei Naturen bestehenden Wesens nach, ein wahrer Mensch: der Menschensohn. Der Fülle seines göttlichen Lebens nach ist er dagegen der Sohn Gottes, und in Seiner Ganzheit der Gottmensch, der Gott und der Herr. Und kraft dieses ewigen ursprünglichen Gottmenschentums im Menschen, das ihm durch seine Erschaffung selbst eigen ist, vollzieht sich seine Vergottung, von deren Tiefe und Kraft der Apostel Zeugnis ablegt: »Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal. 2, 20). Die menschliche Natur hat sich dieses Zusammenlebens und Ineinanderlebens würdig erwiesen, indem sie sich nicht in ihrer Nichtigkeit enthüllte, sondern in ihrer Fülle und Tiefe offenbarte. Der Abstieg des Gottessohnes vom Himmel in die gefallene Welt und Seine Menschwerdung wurde für Ihn natürlich zu einer *Kenosis* und Selbsterniedrigung, zu einem Liebesopfer, das er

für die Erlösung der Welt brachte, allein diese Kenosis erwies sich als ontologische Möglichkeit: Christus entäußerte sich Selbst, indem er Knechtsgestalt annahm (Phil. 2, 7). Dabei aber hörte Er doch nicht auf, Er selbst zu sein (wie dies in gewissen protestantischen kenotischen Theorien dargestellt wird), ja, die Möglichkeit einer solchen Begegnung von Gott und Mensch, die in der Vereinigung ihrer Hypostasen zum Ausdruck kommt und nicht nur von dem kenotischen Herabsteigen des Gottessohnes vom Himmel, sondern auch umgekehrt von Seiner Himmelfahrt, an der auch Seine menschliche Wesenheit teilnimmt, begleitet wird, ist die Offenbarung des ewigen Mysteries der ganzen Macht und Tiefe dieser Ebenbildlichkeit Gottes und des Menschen sowie des Gottmenschentums.

Dieses Gottmenschentum, das in der Fähigkeit der Aufnahme Gottes durch den Menschen zum Ausdruck kommt, offenbart sich nicht allein in der Menschwerdung Gottes, sondern auch in der Ausgießung des Heiligen Geistes in der Welt am Pfingsttage, sowie in der Verwirklichung eines Lebens der Menschen in der Gnade, das durch diese Ausgießung ermöglicht wird. Auf den Menschen ruht durch Vermittlung der Kirche die Gnade des Heiligen Geistes; der Mensch empfängt die Gabe des Heiligen Geistes, ohne dadurch sein eigenes Menschentum einzubüßen, und diese Fähigkeit zur Aufnahme des Geistes und zum Geistträgerturn offenbart in neuer Weise das Gottmenschentum des Menschen, das sich nicht allein in der Vereinigung mit dem Sohne, sondern auch in der Aufnahme des Heiligen Geistes erfüllt.

Das Gottmenschentum Christi wie auch das Gottmenschentum des sich über die Welt ausgießenden Heiligen Geistes, das Gottmenschentum der Kirche — der sich vergöttlichenden und vergotteten Menschheit — ist die Offenbarung und Vollendung des ursprünglichen göttlichen Planes im Blick auf den Menschen. Hat doch Gott Sein Bild in den Menschen gesenkt und ihn von Anbeginn als Gottmenschen geschaffen, ihn, der nach dem vollendeten und vollkommenen Gottmenschen schreit und diesen voll Ungeduld erwartet.

Allein das Gottmenschentum ist eine freie Begegnung der ganzen Fülle der Gottheit und Menschheit, wie sie von Anbeginn der Heiligkeit Gottes und der sich in der kreatürlichen

Freiheit verwirklichenden Fülle der Menschheit eigen ist. Setzen nicht die beiden Naturen in Christus für ihre Vereinigung eine vorherige Begegnung und Übereinstimmung Gottes und des Menschen in dessen vollkommenster und heiligster Gestalt voraus: des Menschen, der da fähig und für den es angemessen ist, »pati Deum«, Gott in sich aufzunehmen und sich mit Ihm zu vereinigen? Indessen die Menschheit existiert nicht in unpersönlicher Form, und daher konnte sich eine solche Begegnung nur in der allerheiligsten Persönlichkeit eines Menschen vollziehen, die da fähig war, ihren menschlichen Willen restlos und bis ans Ende dem Willen Gottes unterzuordnen, die sich wie Magd Gottes nennen und sich in einer triumphierenden Extase Ihm völlig hinzugeben vermochte. (»Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.«) Die Jungfrau *Maria*, die Heiligste unter den Heiligen, die von der Kirche als »ehrwürdigster Cherubim und über alle Massen herrlichster Seraphim« gepriesen wird, ist eben diese Gott in sich aufnehmende und Gott gebärende Menschheit, ist das Gottmenschentum, das durch den Menschen verwirklicht wird. Man muss sich diese höchstwesentliche und unentbehrliche Stelle, die die göttliche Maria innerhalb des Gottmenschentums einnimmt, völlig klar machen. Sie, Maria, ist nicht nur ein Werkzeug der Menschwerdung Gottes, dessen instrumentale Bedeutung als erledigt angesehen werden kann, nachdem es seine Aufgabe vollbracht hat, so dass seiner »vergesen werden könnte«. (Hierher gehört die seltsame Ansicht, als hätte die göttliche Maria vor oder nach der Geburt des göttlichen Sohnes als gewöhnliche Frau ihrem Manne noch andre Kinder gebären können und als hätte sich demnach ihre Bestimmung durch die Geburt des göttlichen Sohnes nicht endgültig vollendet und erschöpft.) In ihr hat sich, noch vor der Fleischwerdung Gottes, das Gottmenschentum durch Herabsteigen des Heiligen Geistes in ihre reine Seele verwirklicht, und lediglich durch diese Erfüllung konnte sich die Geburt des göttlichen Sohnes vollziehen. Die Jungfrau und Geistträgerin wurde zur Gottesmutter, und diese ihre Gottesmutterchaft ist etwas Bleibendes, ihr ebenso dauernd Anhaftendes wie ihre Beschattung durch den Heiligen Geist. Sie wurde gleichsam voll und ganz ein lebendiger und persönlicher Teil des Gottmenschentums Christi. Sie ist sein heiliges Menschentum, das

ausserhalb seiner Hypostase liegt, sich selbst angehört und als solches seine eigene ihm zukommende Hypostase besitzt. Das Gottmenschentum umfasst nicht nur Jesus allein, sondern Jesus-Maria, »Mutter und Sohn« (die auf den Ikonen der Gottesmutter immer zusammen erscheinen): den fleischgewordenen Logos sowie den auf Ihm und der heiligen Mutter Gottes ruhenden Heiligen Geist. Hieraus geht auch die christologische und anthropologische Bedeutung des Dogmas von der Verehrung Marias hervor sowie alles, was mit der rechtgläubigen Anbetung und Verherrlichung der Gottesmutter zusammenhängt. Die Kirche bekennet sich im Dogma von der heiligen Himmelfahrt Mariä zu dem Glauben, dass Maria zum Himmel emporgestiegen ist und daselbst »zur Rechten ihres Sohnes« sitzt. Das bedeutet die Verherrlichung des Menschen nicht nur in Christo, dem Gottmenschen, sondern auch in seinem Menschentume, in der Person der Mutter Gottes, die zugleich die Mutter der Menschheit ist. Dies ist die kreatürliche Sophia, die verherrlicht wird und gleichsam eins geworden ist mit der himmlischen Sophia, worin ja die eigentliche Verherrlichung besteht. In der verherrlichten Gottesmutter hat sich die Sophienwerdung, die Verklärung der Kreatur vollzogen, hat sich das Ziel der Schöpfung vollendet, ward »die Weisheit gerechtfertigt von ihren Kindern« (Math. 11, 19), was auch besonders von dem Täufer gesagt ist, der meist durch seine Christusnähe mit der Gottesmutter in Verbindung gebracht wird. (Wir wollen hier, der Kürze wegen, nicht näher auf die Frage nach dem Täufer eingehen.) Die Gottesmutter ist die schon gegebene, durch die Tat selbst vollzogene Antwort auf den Schrei nach der Menschwerdung. Daraus geht klar hervor, dass die Verehrung der heiligen Mutter Gottes in der rechtgläubigen Kirche nicht eine Art religiösen Psychologismus oder eine heidnische Erbschaft der magna mater darstellt (die übrigens auch eine Vorausahnung dieser Wahrheit durch das Heidentum ist). Auch entfernt es uns nicht von dem Glauben an Christus und verdunkelt Sein Bild nicht für uns, sondern bringt Ihn uns nur noch wunderbarer nahe. Die Menschwerdung Gottes, die vollzogen ward, um den Sündern die Vergebung ihrer Sünden — remissio peccatum — durch Anrechnung der Verdienste Christi zu gewähren, wird bisweilen allzu mechanisch, als ein transzendenter Akt,

ein Eingreifen Gottes in das menschliche Leben aufgefasst, das sich doch der Gedanke einer solchen ewigen Mechanik, selbst in dem katholischen Kult der Mutter Gottes, als Folge des verfehlten Dogmas von ihrer unbefleckten Empfängnis (vom Jahre 1854) erhalten, nach dessen Auffassung Maria durch ein besonderes Privilegium von der Ursünde ausgenommen und dank dieser Vergewaltigung der menschlichen Natur durch die Gnade die Mutter des göttlichen Sohnes werden konnte.¹ Die freie, gleichwohl aber durch die Gnade vermittelte Teilhabe des Menschen an der Person der Jungfrau Maria ist jedoch gerade eine Bedingung der Menschwerdung als des verwirklichten, wenigleich ursprünglichen Gottmenschentums. Man kann sagen, es gäbe zwei verschiedene Arten des Christentums: die eine, die auf der Verehrung des Gottessohnes, und eine andere, die auf der Verehrung des Menschensohnes, des Sohnes Mariä und somit und zugleich damit auf der Verehrung Marias, Seiner Mutter, der Mutter Christi, des Gottessohnes und Erlösers beruht, der da in die Welt hinabstieg, um dem Vater den Preis der Sünde Adams zu bezahlen. Man kann diesen Unterschied mit anderen Worten auch so ausdrücken, dass die letztere Art Christentum die *sophianische* Auffassung der Menschwerdung Gottes, die erstere die asophianische oder antisophianische Interpretation dieses Geschehens darstelle.

IV. Die Fleischwerdung Gottes

Trotzdem die Fleischwerdung Christi gewissermassen das natürliche Gottmenschentum des Menschen durch die Schöpfung zur Voraussetzung hat, stellt sie doch gleichsam einen neuen Schöpfungsakt dar, den Gott am Menschen vollzieht: »Wer in Christo ist, ist ein neues Geschöpf.« Allein dieser Schöpfungsakt wird nicht kraft der Allmacht Gottes, für die es keine Grenzen gibt, vollzogen, sondern durch die selbstaufopfernde Liebe Gottes, dem andererseits die Person Marias, die sich selbst verleugnende Liebe der Schöpfung entspricht. Dieser Akt ist die Kenosis Gottes, die sich in der Versöhnung vollzieht. Die Erschaffung der Welt und des Menschen stellt an sich schon eine

¹ Vgl. mein Buch: »Der brennende Busch«.

Kenosis Gottes dar, sofern Gott gleichsam aus Seiner Absolutheit heraustritt und ausser Seinem eigenen Sein noch ein anderes kreatürliches Sein setzt: ein zum Absoluten *werdendes* Sein (nach dem Ausdruck *Wladimir Solowjews*). Diesem wird von Gott ein eigenes auf sich selbst ruhendes Sein verliehen: ein in diesem Sinne gleichsam ausser-göttliches Sein: allein bei der Menschwerdung Gottes besteht die göttliche Kenosis nicht bloss darin, dass Gott neben und ausser sich noch ein kreatürliches, der Sünde verfallenes und von Gott abfallendes Sein setzt und duldet, sondern dass Er selbst in dieses Sein hinabsteigt und sich geradezu mit diesem Sein identifiziert, worin eben die Menschwerdung Gottes besteht. Das ist ein unanfechtbares Opfer der Liebe Gottes zur Welt, einer Liebe, die diese Welt nun nicht mehr durch den allmächtigen Willen des Herrn, sondern durch Ihn selbst errettet und befreit. Die Kenosis hat in verschiedenem Sinne für die ganze Hl. Dreieinigkeit Geltung, und zwar *entsetzt* der Vater Seinen eingeborenen Sohn in die Welt, auf dass dieser hier in menschlicher Gestalt erscheine und das Kreuz auf sich nähme: Also hat Gott die Welt geliebt, dass er Seinen eingeborenen Sohn gab. Der Vater ist (nach dem Ausdruck des Metropoliten *Philaret*) die »kreuzigende Liebe«, der Sohn ist vom Himmel hinabgestiegen, auf dass er Fleisch werde. Er legte freiwillig seine Herrlichkeit ab, die er bei Ihm hatte, ehe die Welt war (Joh. 17, 5). »Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden« (Phil. 2, 7—8). Auch der Heilige Geist »stieg« kenotisch »vom Himmel hernieder«, indem er sich in der Mittelung seiner Gaben der Ohnmacht der Schöpfung anpasste. Er beschattete die Heilige Jungfrau bei der Verkündigung, liess sich bei der Taufe auf den Gottmenschen nieder und wohnte auch weiter in Ihm, und endlich steigt Er abermals, am Pfingsttage, in die Welt hinab und wirkt kenotisch durch die Kirche in jener weiter, indem Er sich an das Mass ihrer Aufnahmefähigkeit anpasst und sie der Fülle der Vergottung entgegenführt¹. Die Kenosis Gottes ist der Preis der Vergottung des Menschen. Die Herbeiführung der göttlichen

¹ Zur Lehre von der Kenosis des Sohnes vgl. mein Buch »Lamm Gottes«. Zur Lehre von der Kenosis des Heiligen Geistes vgl. mein Buch »Der Tröster« 1936.

Herrlichkeit ist der Weg zur Verherrlichung des Menschen: »Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast« (Joh. 17, 22).

Die Menschwerdung des Logos hat eine doppelte Bedeutung — eine negative, als Ueberwindung der Ursünde, d. h. als Versöhnung, und eine positive: als Verleihung eines an Gottes Leben teilhabenden Lebens an den Menschen, oder als dessen *Vergottung*. Das eine wie das andere wird ontologisch durch den Akt der Vereinigung des ganzen göttlichen und menschlichen Wesens in Christo vollzogen: eine Vereinigung, die durch den Heiligen Geist verwirklicht wird. Die Versöhnung ist natürlich auch eine Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit: eine Auffassung, wie sie im Anschluss an *Anselm von Canterbury* in der okzidentalischen Theologie mit ihrer juristischen Denkweise in Aufnahme gekommen ist und die im wesentlichen, wenn auch mit einigen Differenzen, die jedoch mehr die praktische Anwendung betreffen, mit der Denkweise der Reformation und Gegenreformation zusammenfällt. In der Tat hat Christus gleichsam alle Sünden der ganzen Menschheit auf sich genommen und zu Seinen eignen gemacht. Er hat tatsächlich die ganze Gottverlassenheit und Gottentfremdung, die die Folge dieser nicht von Ihm verschuldeten, sondern nur von Ihm auf sich genommenen Sünden ist, durchlitten und auskostet. Und dieses Sein Leiden war »die Genugtuung« (satisfactio) »gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit durch die »Tilgung der Sünde«. »Dem Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde« (Joh. 3, 17). Allein diese Versöhnung trat nur dadurch in Kraft, dass Christus sich in seinem Menschenentum mit dem gesunkenen Menschen-geschlechte identifizierte. Christus nahm durch sein Menschentum den ganzen *alten Adam* in sich auf; und das, was er in Erfüllung des Willens des Vaters vollbrachte, indem er Seinen menschlichen Willen dem göttlichen Willen unterwarf, vollzog sich gleichzeitig in der ganzen menschlichen Natur. Die *gesamte* Menschheit wurde nach der Versöhnungstat Christi eine andere. Sie ward in ihrer tiefsten Grundlage wiedergeboren. Sie wurde zur *Kirche*, zum Leibe Christi. Diese Versöhnungstat hat sich in den Gründen der menschlichen Natur vollzogen. Sie wird jedoch von den menschlichen Einzelwesen erst durch die Frei-

heit zu ihrem eigensten Eigentume gemacht: der Weg des *Glaubens*, durch den die Versöhnungstat vom Menschen aufgenommen wird, ist das Werk der Freiheit. Der Weg des Lebens in der Versöhnung ist ein Leben in der Gnade des Heiligen Geistes, die uns von der Kirche in ihren erlösenden Sakramenten dargereicht wird. Die Tat der Versöhnung vollendet sich durch das Hinabsteigen des Heiligen Geistes in die Welt, der auf dem Menschentume Christi geruht hat und der die Menschheit zum Heile und zur Vollendung führt.

Das Werk Christi fand sein Ende in der Himmelfahrt, »Seiner Rückkehr in den Himmel« in menschlicher Gestalt, mit der umkleidet Er zur Rechten des Vaters sitzt. Ohne hier auf die christologische Seite des Dogmas von der Himmelfahrt einzugehen,¹ wollen wir doch dessen anthropologische Bedeutung hervorheben: Das in den Himmel entrückte Menschentum Christi bedeutet dessen Verherrlichung und vollständige Vergöttung oder die Verwirklichung des Gottmenschentums: »wo Ich bin, sollen auch sie (nämlich die Jünger und in ihrer Person auch die ganze »verkirchlichte« Menschheit) bei Mir sein« (Joh. 17, 24). Dieser vergötteten Menschheit im Himmel entspricht das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf die Erde, der die Menschheit mit Hilfe der Kirche durch »Verkirchlichung« befreit und vergottet, bis dass die Zeiten vollendet werden; bis zum zweiten Erscheinen Christi, seiner Wiederkunft auf die Erde, bis zur Auferstehung der Toten und Verklärung der gesamten Welt durch den Heiligen Geist; bis zum neuen Himmel und zur neuen Erde, »in welchen Gerechtigkeit wohnt«, bis zum Herabsteigen des Neuen Jerusalems auf die Erde. Dann wird im Leben der verherrlichten und vergotteten Menschheit »Gott alles in allem sein«. Das ganze menschliche Leben ist auf die eschatologische Verheissung gerichtet, sie ist ganz auf die Erwartung des Kommenden eingestellt. Auf diesem eschatologischen Horizont erblickt man von hier aus lediglich die katastrophalen Zusammenbrüche, wie sie in dem persönlichen Tode, der furchtbaren Trennung von Licht und Finsternis und von Gutem und Bösem zum Ausdruck kommen; einer Trennung, die zum furchtbaren jüngsten Gericht für die Menschheit werden

¹ Vgl. »Lamm Gottes«.

wird, bis dass schliesslich das himmlische Licht von *Tabor* zum Durchbruch kommt. Das alles bedeutet, dass man den Menschen nicht vom Menschen her verstehen kann, sondern nur von Gott her. Das Bild des Menschen ist das Bild Gottes, und die Schicksale der Menschen sind die Wege Gottes. Bedeutet das aber auch, dass der Stoff, aus dem der Mensch gemacht ist, nur Ton in des Töpfers Hand, ein passives Material für das Schaffen Gottes ist, das an sich als etwas zu Ueberwindendes lediglich Gering-schätzung verdient, und dass die Erlösung des Menschen nur in seiner Entmenschlichung besteht? Ein solcher *Transzendenzismus* in bezug auf die Welt und den Menschen, der seine Wurzeln im Manichäertum hat, ist äusserst verbreitet in der Geschichte des Christentums. In der urchristlichen Kirche findet er in der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes und der baldigen Wiederkunft Christi seinen Ausdruck. »Denn das Wesen dieser Welt vergeht«. Hieraus ist auch jenes dieser Zeit eigentümliche asketische Märtyrertum mit seiner völligen Weltentsagung entsprungen. In der folgenden historischen Epoche verstärkt sich, mit der Entstehung und Entwicklung des Mönchtums, auch der mönchische Asketismus, für den das Leben in der Welt Gottesfeindschaft bedeutet und dem als der beste Weg zur Erlösung — die Flucht aus dieser Welt, ein weltabgeschiedenes Leben in der Wüste erscheint. Eine analoge Denkbewegung im Westen ist der *Augustinismus* mit seiner gleichfalls an das Manichäertum erinnernden Gegenüberstellung der *civitas Dei* und der *civitas diabólica*, wobei die Kirche als transzendente Herrschaft über die Welt aufgefasst wird. Hieraus entspringt die Idee der weltentsagenden und gleichzeitig doch auf die Weltherrschaft ausgehenden päpstlichen Hierarchie, die sich mit dem Streben nach Unterdrückung des menschlichen Prinzips und nach dessen Unterordnung unter die Kirche verbindet: der militante Klerikalismus. Das mönchische Manichäertum blieb in der Anthropologie lange Zeit hindurch die tatsächlich herrschende Weltanschauung in der orientalischen Orthodoxie. Doch kämpfte noch eine andere Strömung in derselben Orthodoxie gegen sie an, die auf das Ideal des theokratischen Etatismus und der orthodoxen Kultur unter der Herrschaft des gottgesalbten Kaiser-Propheten: des Dieners Christi und irdischen Königs, nach dem Bilde des Königs

Christus, gerichtet war. Diese Idee entsprang in der Geschichte zu Beginn der Konstantinischen Epoche und bildete die religiöse Seele des Byzantinismus, um sich später in den russischen theokratischen Absolutismus zu verwandeln, der von der gleichen Idee inspiriert war. Die Konstantinopolitanische Epoche fand ihren Abschluss in der russischen Revolution und dem Fall des russischen orthodoxen Kaiserreiches. Allein die Idee des Reiches Christi auf Erden, das sich durch die Geschichte verwirklichen soll, lebt als wesentlicher Zug der orthodoxen Anthropologie im rechtgläubigen Christentum weiter. Ihr Inhalt bedarf noch einer genaueren Erläuterung.

Die Wege der westlichen Anthropologie haben sich nach der geistigen Katastrophe, die in der Epoche der Reformation über die okzidentale Welt hereinbrach, geschieden. Die mittelalterliche Theokratie verlor ihre Macht über die Seelen, nachdem sich ein so mächtiger Zweig des westlichen Christentums wie der Protestantismus von ihr abgespalten hatte. Allein der Protestantismus brachte, indem er sich von dem weltfeindlichen Katholizismus löste und sich ihm entgegenstellte, in der Anthropologie, wenn auch in anderer Form, die gleiche Idee der Transzendenz, an der auch der mittelalterliche Katholizismus krankte, zur Anerkennung. Wir denken hier vor allem an die grundlegende anthropologische Idee, die den deutschen Protestantismus charakterisiert, nämlich an die Lehre von der völligen Einbusse der göttlichen Ebenbildlichkeit durch den Menschen, als Folge der Ursünde, sowie an die Lehre des *servum arbitrium* (die die Doktrinen des Augustinismus von der *massa perditionis* und der Unfreiheit des Willens wieder erneuert). Der Mensch ist hiernach vor allem Objekt für die Vergeltung der Sünden durch die Tat der Versöhnung. Der Mensch verbleibt, auch wenn er vom Joch des Klerikalismus befreit ist, während seines ganzen natürlichen Lebens dennoch im Stande der Gottverlassenheit, der alle Wege zum Reiche Gottes verschlossen sind. Der pietistische *Transzendentalismus*, dessen Kehrseite die unvermeidliche Verweltlichung des Lebens ist, stellt nur eine weitere Folgerung aus diesem Sachverhalte dar. Für das reformierte Christentum drückt sich dieser anthropologische Pessimismus; der eine eigenartige Neuaufgabe des manichäischen Asketismus und mönchischer Weltverneinung repräsentiert, in der

Lehre von der *Prädestination*: der Errettung und Erlösung der Auserwählten und der Verwerfung der Nicht-Auserwählten aus, ein Gedanke, der die schwierigsten Probleme des Augustinismus wieder aktualisiert. Obwohl hierbei gleichzeitig die Willenskraft und die Aktivität des Menschen in der Welt als dem natürlichen menschlichen Status begünstigt und gefördert wird, bleibt doch ein solches Tun und Wollen jeder Rechtfertigung und Verklärung bar und ledig. Die eschatologische Transzendenz stellt auch hier die einzig mögliche Ontologie, wenngleich eine solche mit negativem Charakter, dar. In der heutigen Reaktion im Protestantismus, die die Richtung auf dessen ursprüngliche Form nimmt, in der Abwehr gegen seine Verwässerung durch den protestantischen Liberalismus, klingt das weltfeindliche Motiv der Geringschätzung des Menschen im Namen der Transzendenz der göttlichen Offenbarung noch schärfer durch. Die Idee des Gottmenschentums fällt einer radikalen Negation anheim. Die Menschheit erscheint hier als ein ungöttliches und sogar anti-göttliches Element und muss es sich sogar bisweilen gefallen lassen, sich im Feuer der Transzendenz aufzulösen, indem sie ihren Platz ihrer (das heisst Gottes) nichtmenschlichen — nicht bloss übermenschlichen, sondern auch anti-menschlichen — Offenbarung einräumen muss.

Der Transzendentalismus der Reformation wird historisch von dessen Antithese, dem humanistischen *Immanentismus* begleitet, der das unvermeidliche Korrelat zum Transzendentalismus bildet und ihm wie sein Schatten folgt: von einem Bruch und Riss im Gottmenschentume, bei dem sich eine transzendente Gottheit und eine immanente verarmte Menschheit völlig fremd gegenüber stehen und der diese Säkularisation des Lebens verschuldet hat, die das Verhängnis und im gewissen Sinne sogar der Fluch unserer Epoche mit all ihrem geistigen und historischen Elend ist: einem gottlosen Materialismus, einem gottlosen Kapitalismus, einem gottfremden Faschismus und Kommunismus und einem gottlosen Militarismus. Der *Humanismus* bedeutet zwar eine berechnete Auflehnung der menschlichen Freiheit gegen ihre Niedertretung durch den Klerikalismus, aber andererseits auch eine ebenso berechnete Äusserung des menschlichen Wesens, wie sie sich im menschlichen Schaffen, in der Bewältigung und Unterwerfung der menschlichen Welt und in ihrer Ver-

menschlichung dokumentiert; allein dies alles vollzieht sich in einer entseelten und jeder höheren Rechtfertigung, jeden höheren Ziels ermangelnden Weise. Statt des Gottmenschentums wird dessen Antithese: die Vergötterung des Menschen als Losung proklamiert. Das böse Gezischel der alten Schlange wird mit allen Radios und Lautsprechern der Welt hinausposaunt. Die christliche Menschheit steht wortlos und ohne Antwort dem säkularisierenden Transzendenzismus wie dem säkularisierenden Humanismus gegenüber, die, wenn auch in verschiedener Weise, das eine und gleiche Werk vollbringen, d.h. das Gottmenschentum faktisch auseinanderreißen, das Dogma von Chalcedon, die unerschütterliche Grundlage des rechtgläubigen Christentums, praktisch und durch das Leben selbst zerstören und vernichten. Beide erklären: der erste mit tragischer Gebärde, der zweite mit philiströs-triumphierender Miene, dass die Welt nicht göttlich sei, dass sie sich selbst angehöre; daher bleibe nichts anderes übrig, als sich mit einer eschatologischen Geste aus ihr hinauszuschleichen (denn es handelt sich tatsächlich nur um eine Geste) oder sich in sie zu versenken, indem man des Fleisches Lust, der Augen »Lust« frönt und in ein gottloses Heidentum verfällt. Ein weltloser Gott und eine entgöttlichte Welt — das sind zwei Richtungen einer- und derselben geistigen Strömung, der konkaven und der konvexen Seite eines Reliefs vergleichbar.

Die Überwindung des Transzendenzismus kann sich im christlichen Bewusstsein allein auf der Grundlage des *Gottmenschentums* vollziehen, das das eigentliche Herz des Christentums bildet. (In der Sprache der Sophologie wäre dieser Sachverhalt als Idee des sophianischen Wesens der Kreatur zu bezeichnen.) Das ist nichts anderes als eine kulturelle und soziale Transposition des Dogmas von *Chalcedon*, das die freie Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, der göttlichen und kreatürlichen Sophia in einer Hypostase, in dem einen Leben der Gottheit und in diesem und durch diese in ihrem ganzen Gottmenschentume zum Inhalt hat. Das Dogma von Chalcedon gehört ebenso sehr der Christologie wie der *Ontologie* an. Es ist bis heute entweder ein dogmatisches Paradoxon für die einen (vor allem für den Protestantismus) oder eine scholastische Formel für die anderen (nämlich für die offizielle Orthodoxie)

geblieben, die beide keinen lebendigen anthropologischen Inhalt haben. Die vier chalcedonischen *Nöen* in Beziehung auf die Negierung der beiden Naturen in Christo müssen alle zusammen als ein einziges Ja, nämlich als Bejahung des Gottmenschentums, als Korrespondenz und Ähnlichkeit des göttlichen und des menschlichen Wesens verstanden werden; einer Beziehung, die die Wahrheit des *Transzendenzismus*, den sie bloss von seiner Abstraktheit befreit, wie die Wahrheit des Humanismus in sich vereint, den sie aus seiner Gottfremdheit erlöst. Zwischen der zentrifugalen Energie des Transzendenzismus und der zentrifugalen Energie des Humanismus gibt es keinen eigentlichen Gegensatz, vielmehr müssen beide in ihrer chalcedonischen Vereinigung verstanden und damit überwunden werden. Der Humanismus ist in der Geschichte in Form einer Säkularisierung des Christentums entstanden, die sodann in eine offene Feindschaft gegen dieses, in Form des Heidentums, ausartete. Der wahrhaftige, d.h. christliche Humanismus muss dagegen völlig anderer Art sein. Er muss sich in einen Humanismus verwandeln, wie ihn die Geschichte bisher noch nie gekannt hat, wie sie ihn jedoch als unaufhaltsam reife Frucht in sich trägt. Der christliche Humanismus muss vor allem ein schöpferischer Humanismus werden, wobei dies Schöpferium kein Schöpferium aus eigener Vollmacht, kein luziferisches, sondern ein Schöpferium im Namen Christi sein muss, das vom Heiligen Geiste inspiriert wird. Die Geschichte der christlichen Kirche kennt zwar einzelne Lichtstrahlen eines christlichen Schöpferiums, die in der Finsternis eines unklaren Heidentums oder eines manichäisierenden Transzendenzismus aufleuchten. Das Ideal einer allgemeinen Verkirklichung des Lebens und Schaffens der christlichen Gemeinschaft wurde symbolisiert, wenn auch nicht verwirklicht im christlichen Königstume. Diese Idee der allgemeinen Theokratie wurde von der östlichen Kirche aufgerichtet und ausgetragen, die in der Figur des »apostelgleichen« Kaisers Christus selbst wieder erkennen wollte, der sein Reich auf Erden gründet (und dieses theokratische und in seinem Wesen gottmenschliche Ideal der Theokratie bildet die Seele des westlichen Christentums im Mittelalter, sowohl in der päpstlichen Hierarchie wie in dem gleichzeitig mit diesem bestehenden römischen Reiche).

In der russischen Theologie wird dieses Ideal der Verwirklichung des Reiches Christi auf dem Wege des historischen Schaffens zum zentralen Thema der theologischen Forschung. Welches ist nun die praktische Bedeutung der Idee des Gottmenschentums? Diese Idee besagt, dass der Mensch berufen sei, durch die Kirche als Organisation der auf der Gnade beruhenden Sakramente, durch persönliche Askese wie durch das Werk des Gebets *in Gott* und zugleich im *Menschen* zu leben, in der menschlichen Geschichte und im menschlichen Wirken, — und dies nicht etwa getrennt oder nacheinander, sondern gleichzeitig und in einträchtiger Vereinigung. Die »Liturgie« (»das gemeinsame Werk«) muss sich über die Grenzen des Tempels hinaus in das gesamte menschliche Leben ergießen und ausbreiten. Das Reich Gottes wird in der Geschichte errichtet, und »das Ende der Welt«, die Parusia, die Wiederkehr Christi auf die Erde, die sich nach dem Willen des himmlischen Vaters vollzieht, wird in der Geschichte vorbereitet. In der letzteren soll die Reife für dieses Geschehen errungen werden, in ihr soll die Vollendung der Zeiten, die Fülle des Geschehens sich vollziehen. In dem prophetischen Buche des neuen Testaments, der *Offenbarung Johannis*, kommt dieser Gedanke in gewaltigen Bildern zum Ausdruck. Der Gang der Welt wird hier als welthistorische Tragödie dargestellt, in der die Macht Christi und der Widerstand gegen Christus den äussersten Grad der Spannung und Gegensätzlichkeit erreichen. In diesem Kampfe vollzieht sich der Durchbruch des Reiches Christi auf Erden und zugleich damit des Reichs seines Menschentums — in der ersten Auferstehung und dem Reiche der Heiligen der irdischen Geschichte, obwohl jenes nur eine bedeutsame Episode in dieser darstellen wird. Diese Errungenschaft wird in der Offenbarung Johannis (Kap. XX, 1—6) als tausendjähriges Reich symbolisiert und ist, ihrem Inhalt nach, von prinzipieller Bedeutung. Die Bilder der Apokalypse stellen uns den Anbruch des Reiches Christi durch Errichtung der Kirche in der Weltgeschichte auf ihrem Wege zur eschatologischen Vollendung dar; allein gerade dadurch wird bezeugt, dass dieses Reich noch nicht gekommen ist oder noch nicht seinen Abschluss in einem irdischen Christustdienste gefunden hat. Natürlich war dessen Verwirklichung in Seinem Siege über den Tod und in der be-

vorstehenden Austreibung des Fürsten dieser Welt (Johannes XII, 31) schon vorweggenommen; hat sich doch der Herr selbst als König bezeugt und bestätigt, sowohl durch seinen königlichen Einzug in Jerusalem, wie auch durch die klaren und offenen Antworten, die er Pilatus erteilte. Indessen kann das Reich Christi auf Erden doch nur zusammen mit dem Siege seines Menschentums und mit der »kämpfenden« Kirche seinen Anfang nehmen, der vielerlei Verheissungen über den Triumph des Messias, im Alten wie im Neuen Testament, zuteil geworden sind. Dies alles bedeutet mit anderen Worten und im Hinblick auf den »königlichen Dienst Christi« und im Unterschied von seinem Hohenprieferamt und seinem Prophetentume, die durch seinen Erdendienst bereits vollkommen erfüllt wurden, dass dieser Dienst auch heute noch in seiner Kirche weiterbesteht¹, die ihn durch die Inspiration des Heiligen Geistes zu ihrem Oberhaupt hat. Wir sind alle Krieger Christi, die unter seiner Führung für den Sieg des Reiches Gottes — auf Erden und in unseren Seelen — streifen.

Der Mensch der Geschichte ist der Mensch des werdenden *Gottmenschentums*, nicht nur des persönlichen, sondern des universalen als des Werkes Christi. Dieses Werden muss sich nicht bloss in der Erscheinung der Macht und des Geistes, in Leistungen, die sich in der persönlichen Sphäre verkörpern, sondern auch in der christlichen Gemeinschaft darstellen. Die Geschichte muss als eine Apokalypse, d.h. als Durchbruch des Reiches Christi auf Erden in Gestalt seines Menschentums aufgefasst werden. Die neue soziale Bewegung im Christentum vollzieht sich noch in dem begrenzten Rahmen der angewandten Ethik (»Nicaea der Ethik«), ohne noch eine ausreichend dogmatische Begründung für sich selbst gefunden zu haben, wie sie ihr eine christliche Anthropologie in der Idee des Gottmenschentums darzubieten vermöchte. *Chalcedon* muss für sie ein neues *Nicaea* der Dogmatik werden. Die Menschheit ist berufen, mit Christus und im Namen Christi von der Welt Besitz zu nehmen, deren Herr zu werden die Bestimmung des Menschen ist, der die Aufgabe hat, diese Welt zu vernensch-

¹ Vgl. »Lamm Gottes, und mein Essay »Der heilige Grab. (Putj (oder Weg) russ.)«.

lichen und dem Willen Christi zu unterwerfen. Nur im Lichte dieser leitenden Idee können die menschlichen Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnis und der Naturbeherrschung einen Wert und eine Rechtfertigung erlangen: Werke, die ausserhalb dieser Idee nur »Wunder des Antichrists«, Werke des »Tieres«, und »des falschen Propheten« sind (wie dies tatsächlich in einer entgötterten Zivilisation der Fall ist). Der Mensch von heute leidet und seufzt unter dem Mangel einer richtigen Lehre vom Menschen, einer christlichen Anthropologie. Der Mensch ist der Logos der Welt, den zu erkennen und dem seinen menschlichen Namen zu geben er berufen ist (so wie Adam den Tieren den ihnen zukommenden Namen gab). Der Mensch ist der Herr der Welt, dessen Bestimmung es ist, durch ein tätiges Verhalten diese Erde auf dem Wege der Bewirtschaftung und Unterwerfung gleichsam zu seinem Leibe, zu etwas Lebendigem und Fühlendem zu machen, denn die Welt ist wirklich des Menschen Körper. Der Mensch ist ein Schöpfer in der Welt nach dem Ebenbilde Gottes, und somit ist es seine Aufgabe, durch unermüdete Tätigkeit Kultur zu schaffen und die Umformung der Welt in ein Reich der Schönheit zu bewerkstelligen. Der Mensch wurde bei seiner Schöpfung mit der Gabe der Liebe ausgestattet, die er betätigen soll in der Umgestaltung und Emporbildung des menschlichen Herdengeistes und in der Überwindung der gewaltsamen mechanischen Vergesellschaftung durch einen staatlichen und sozialen Apparat. Die Menschheit muss eine Gemeinschaft von Brüdern, eine Familie, ein Freundschaftsbund werden. Die Menschheit hat nach *Fjodorow* den Beruf, alle menschlichen Kräfte aufzubieten, um den Tod zu überwinden und den Triumph des Lebens zu sichern. Das alles ist das Menschliche im *Gottmenschtum*; es ersetzt und beseitigt nicht das göttliche Wirken von oben, nach dem es unablässig strebt und das es immerfort zu Hilfe ruft. Die eschatologische Vollendung (die Auferstehung des Fleisches, die Verklärung der Welt und das Herabsteigen des neuen Jerusalem auf die Erde) ist die Wirkung, die Gott auf die Welt ausübt und die eine Analogie zur Schöpfung bildet. Allein sie erfordert auch eine menschliche Bereitschaft (sowie eine Gottwerdung) für sich. Hier begegnen sich die Relativität der historischen Leistung und die Wirkung der göttlichen Allmacht, die sich zu einer

Totalität ergänzen. Der Weg zu solcher Vollendung ist die Apokalypse der menschlichen Geschichte. Für diese streben alle Wege auf das transzendente Ende, auf die neue Begegnung der Welt mit ihrem Gotte zu, von der das erste und letzte Wort der Offenbarung kündigt. »Siehe ich komme bald. Ich bin das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende«, worauf die Kreatur, d.h. die Gottmenschheit mit dem Rufe antwortet: »Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!« »Es spricht, der solches bezeugt: Ja, ich komme bald.

Amen, Ja komm, Herr Jesu!» (Off. 22, 20).

Kirche und Welt

Studien und Dokumente

Herausgegeben von der

Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates
für Praktisches Christentum

ZWEITER BAND:

Kirche, Staat und Mensch

1937

Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates
für Praktisches Christentum

Genf - 41, Avenue de Champel

Kirche, Staat und Mensch

Russisch-orthodoxe Studien

Mit Beiträgen von

N. Alexejev, N. Berdjajev, S. Bulgakov,
G. Fedotov, A. Kartaschov, F. Lieb,
B. Vyscheslavzev, W. Zenkowsky

Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates
für Praktisches Christentum

Genf - 41, Avenue de Champel