



STEP 16/2

Thomas Marschler / Thomas Schärfl (Hg.)

Herausforderungen und Modifikationen  
des klassischen Theismus

Band 2  
Inkarnation

 **Aschendorff**  
Verlag

Uwe Meixner

## Kenosis und Sophiologie Sergej Bulgakows spekulative Theologie der Inkarnation

Dieser Aufsatz hat nicht zum Ziel, auch nicht zum Teilziel, den russisch-orthodoxen Theologen Sergej Bulgakow biographisch und in seiner nicht unbedeutenden Rolle in der russischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts vorzustellen. Vielmehr gehe ich nach einem Aufriss der systematisch-theologischen Probleme, mit denen Bulgakow rang, sogleich auf seine Positionsnahme zu eben diesen Problemen ein. Daran schließt sich „vor Ort“ eine kritische Reflexion an. Als Quelle für die Ansichten Bulgakows habe ich ausschließlich den ersten, christologischen Teil seines aus drei Teilen bestehenden Traktats über das Gottmenschentum herangezogen, „Das Lamm Gottes“,<sup>1</sup> auf Russisch erschienen 1933. Da eine deutsche Übersetzung bisher fehlt, habe ich Boris Jakims Übersetzung ins Englische aus dem Jahre 2008 verwendet. Und nun *in medias res*.

### 1. Singuläre Terme und drei theologische Probleme

Singuläre Terme sind Ausdrücke, die vorgeben, eine bestimmte einzelne Entität zu benennen. Die in der Christologie und in der Trinitätslehre zu berücksichtigenden singulären Terme sind seit langem bekannt. Es handelt sich um die folgenden: „der Vater“ (kurz: „V“), „der Sohn“ („S“), „der Heilige Geist“ („H“), „Gott [als Eigenname]“ (kurz: „G“), „die göttliche Trias“ (kurz: „T“), „das Wesen des Vaters“ (kurz: „ess(V)“), „das Wesen des Sohnes“ (kurz: „ess(S)“), „das Wesen des Heiligen Geistes“ (kurz: „ess(H)“), „das Wesen Gottes“ (kurz: „ess(G)“), „die göttliche Natur“ (kurz: „GN“), „die menschliche Natur“ (kurz: „MN“). Als ein der klassischen Logik, dem christlichen Glauben und der klassischen Philosophie freundlich Gesonnener werde ich im Folgenden getrost davon ausgehen, dass jeder der genannten singulären Terme nicht nur vorgibt, eine bestimmte einzelne Entität zu benennen, sondern dies auch tatsächlich tut; und zwar

<sup>1</sup> Der zweite, pneumatologische Teil hingegen heißt auf Deutsch „Der Tröster“ (erschienen 1936), der dritte, ekklesiologische Teil „Die Braut des Lammes“ (postum erschienen 1945). Zusammen bilden diese drei Monographien Bulgakows sog. „Große Trilogie“. Seine „Kleine Trilogie“ hingegen umfasst eine Monographie über die Jungfrau Maria: „Der nichtverbrennende Dornbusch“ (1927), eine über Johannes den Täufer: „Der Freund des Bräutigams“ (1927), und eine über die Engel: „Jakobs Leiter“ (1929). Keine einzige dieser sechs Monographien liegt bisher in deutscher Übersetzung vor.

benennt er genau diejenige Entität, die *sein* (theologischer) *Sinn* erfordert. Z. B.: Der singuläre Term „Gott“ benennt jederzeit *etwas*; das verlangt die klassische Logik von jedem singulären Term. Dieses Etwas ist aber zudem kein sinnfremdes Ersatznominatum (anders als, z. B., *Napoleon* bei dem an sich referenzlosen singulären Term „der König von Frankreich im Jahre 2000“), sondern ist genau *das von dem singulären Term „Gott“ seinem Sinn gemäß Gemeinte*, nämlich: *Gott*; so verlangt es der Glaube. Der singuläre Term „das Wesen Gottes“ wiederum benennt ebenfalls etwas, und zwar ist es wiederum genau das von diesem singulären Term seinem Sinn gemäß Gemeinte: *das Wesen Gottes*; so verlangt es die klassische Philosophie auf der Grundlage dessen, was der Glaube hinsichtlich des singulären Terms „Gott“ verlangt. Alles Verlangte hier sei zugestanden.

Zwischen den Entitäten, die durch die angeführten singulären Terme benannt werden, bestehen – oder aber bestehen nicht – gewisse ontologische Beziehungen, und zwar sind sie *miteinander (numerisch) identisch*, oder aber nicht, und es ist manche von ihnen *Hypostase* einer anderen von ihnen, oder aber nicht. In und zwischen den *großen* christlichen Konfessionen besteht Konsens über die folgenden Aussagen; auch Sergej Bulgakow stimmt ihnen vorbehaltlos zu:

(Dogma 1) Die göttliche Trias ist Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen, und sie ist von jedem der drei verschieden. [ $T = (V \text{ und } S \text{ und } H)$ ,  $T \neq V$ ,  $T \neq S$ ,  $T \neq H$ ]

(Dogma 2) Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind nicht miteinander identisch, sondern voneinander verschieden. [ $V \neq S$ ,  $S \neq H$ ,  $H \neq V$ ]

(Dogma 3) Das Wesen des Vaters, das Wesen des Sohnes, das Wesen des Heiligen Geistes und das Wesen Gottes sind (jedoch) miteinander identisch. [ $\text{ess}(V) = \text{ess}(S) = \text{ess}(H) = \text{ess}(G)$ ] Deshalb (*insbesondere* deshalb, weil ihr Wesen das Wesen Gottes ist) sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist *göttliche Personen*.<sup>2</sup>

(Dogma 4) Das Wesen Gottes ist identisch mit der göttlichen Natur, und Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Hypostasen der göttlichen Natur. [ $\text{ess}(G) = \text{GN}$ ,  $\text{HYST}(V, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(S, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(H, \text{GN})$ ]

<sup>2</sup> Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind *drei* göttliche Personen; es ist aber *nur ein einziger* Gott: diejenige Entität, die durch den *singulären* Term „Gott“ benannt wird. Man kann dogmatisch korrekt vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist den (mit dem singulären Term „Gott“ gleichlautenden) *generellen* Term „Gott“ wahrheitsgemäß aussagen (wie in „Der Vater ist ein Gott“), muss sich aber im Klaren sein, dass man dabei den generellen Term „Gott“ in einem Sinn gebraucht, in dem er nicht bloß auf eine einzige Entität zutrifft, nämlich im Sinne von „göttliche Person“. Dieser Sinn ist von demjenigen Sinn unterschieden, in dem derselbe generelle Term „Gott“ nur auf eine einzige Entität zutrifft; die Frage stellt sich, auf wen oder was er in diesem letzteren Sinn *einzig* zutrifft, sodass gilt: Gott [singulärer Term] ist ein Gott [genereller Term], und sonst keiner. Und *welcher* Sinn ist das? (Das Thema wird in meinem Aufsatz „Eine Theorie der Trinität“ eingehend behandelt.)

(Dogma 5) Der Sohn ist Hypostase auch der menschlichen Natur, aber weder der Vater noch der Heilige Geist sind Hypostasen der menschlichen Natur. [HYST(S, MN),<sup>3</sup> non HYST(V, MN), non HYST(H, MN)]

So weit, so gut. Aber nun stellen sich zwei vertraute Probleme:

*Das Trinitätsproblem:* Welche der folgenden Identitätsaussagen sind wahr, welche falsch:  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G = V$ ,  $G = S$ ,  $G = H$ ,  $G = T$ ?

*Das Zwei-Naturen-Problem:* Wie können die folgenden beiden Aussagen zusammen wahr sein:  $\text{HYST}(S, \text{GN})$ ,  $\text{HYST}(S, \text{MN})$ ?<sup>4</sup>

Hinzu kommt ein drittes Problem, das freilich gewöhnlich – im Gegensatz zu den beiden anderen – gar nicht als eigenes Problem gesehen wird:

*Das Wesensproblem:* Welche der folgenden Identitätsaussagen sind wahr, welche falsch:  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) = V$ ,  $\text{ess}(G) = S$ ,  $\text{ess}(G) = H$ ,  $\text{ess}(G) = T$ ?

Das Zwei-Naturen-Problem hat offensichtlich einen ganz anderen Charakter als die beiden anderen Probleme: Es betrifft offensichtlich die Verträglichkeit von Dogma 5 mit Dogma 4, während die beiden anderen Probleme in sich keine Konsistenzprobleme sind, sondern sich aus einer ins Auge springenden Un-

<sup>3</sup> Für jeden vom Sohn verschiedenen Menschen gilt sogar, dass MN dessen (eines, einziges) Wesen ist. Man kann aber nicht noch weitergehend sagen, dass dies für jeden Menschen gilt; denn da der Sohn ebenfalls ein Mensch ist [wegen  $\text{HYST}(S, \text{MN})$ ], würde sonst folgen, dass MN das Wesen des Sohnes ist, also (wegen Dogma 3) das Wesen Gottes ist, also (wegen Dogma 4) GN ist. MN und GN müssen jedoch aufgrund von Dogma 4 und 5 verschieden sein.

<sup>4</sup> Das Zwei-Naturen-Problem kann man nicht auch so formulieren: „Wie können die folgenden beiden Aussagen wahr sein:  $\text{ess}(S) = \text{GN}$ ,  $\text{ess}(S) = \text{MN}$ ?“ Denn diese beiden Aussagen können nicht zusammen wahr sein: Aus Dogma 4 und 5 folgt die Verschiedenheit von GN und MN; im Widerspruch dazu folgt jedoch aus den beiden angeführten Aussagen die Identität von GN und MN. *Kommentar:* Zwar ergibt sich für alle  $x$  und  $y$  daraus, dass  $\text{ess}(x) = y$ :  $\text{HYST}(x, y)$ ; aber daraus, dass  $\text{HYST}(x, y)$ , folgt eben nicht generell, dass  $\text{ess}(x) = y$ . Des Weiteren ist zu sagen, dass das Zwei-Naturen-Problem auch nicht wie folgt formuliert werden kann: „Wie kann der Sohn zwei verschiedene Wesen als im eigentlichen Sinn seine Wesen haben, das Wesen Gottes und das Wesen eines Menschen?“ Denn nichts kann zwei verschiedene Wesen als im eigentlichen Sinn seine Wesen haben; alles hat höchstens ein Wesen als im eigentlichen Sinn sein Wesen. Möglich ist hingegen die folgende Formulierung: „Wie kann der Sohn neben seinem angestammten Wesen, dem Wesen Gottes, das er als im eigentlichen Sinn sein Wesen hat, das Wesen eines Menschen als sein zusätzlich angenommenes Wesen haben?“ *Kommentar:* Wie ein Kind, das jemand zusätzlich annimmt, nicht im eigentlichen Sinn sein Kind ist, so ist ein Wesen, das jemand zusätzlich annimmt, nicht im eigentlichen Sinn sein Wesen.

vollständigkeit der fünf angeführten Dogmen ergeben: Diese Dogmen lassen es nämlich offen, wer oder was *Gott* und was oder wer *das Wesen Gottes* ist. Das Hauptgewicht dieses Aufsatzes wird auf dem Zwei-Naturen-Problem liegen, insbesondere auf Bulgakows Lösung dieses Problems. Aber Bulgakows Lösung dieses Problem ist nicht unabhängig von seiner Lösung der beiden anderen Probleme. Deshalb: Dem Trinitätsproblem und dem Wesensproblem und Bulgakows Stellungnahme zu ihnen wende ich mich zunächst zu.

## 2. Vier mögliche Lösungen des Trinitäts- und Wesensproblems

Am liebsten (unterstelle ich einmal) möchte ein christlicher Monotheist bekennen: „Gott ist sein Wesen [wie ja etwa Thomas von Aquin lehrte], und er ist der Vater, er ist der Sohn, er ist der Heilige Geist; er ist die Heilige Dreieinigkeit.“ Mit anderen Worten: Ein christlicher Monotheist würde am liebsten jede der fünf Aussagen, die bei der Formulierung des Trinitätsproblems angeführt werden, für wahr erklären, keine für falsch; daraus ergibt sich, wie man leicht sieht, dass auch jede der fünf Aussagen, die bei der Formulierung des Wesensproblems angeführt werden, für wahr zu erklären sind, keine für falsch. Leider steht eine solche Präferenz im eklatanten Widerspruch zu *Dogma 1* und *Dogma 2*. Den Widerspruch hinzunehmen, wäre gewiss ein *sacrificium intellectus*, das allzu groß ist, nämlich ein *sacrificium* wider die – doch gottgewollte – menschliche Natur. Was also ist zu tun? Man muss den Widerspruch vermeiden, beispielsweise in einer der folgenden vier möglichen Weisen:

- (I)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G \neq T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Die zweiten fünf Aussagen ergeben sich aus den ersten fünf. Gott und sein (mit ihm identisches) Wesen ist hier *etwas Fünftes* neben Vater, Sohn, Heiligem Geist und ihrer Trias. Aber wer möchte denn glauben, dass Gott „etwas Fünftes“ ist?
- (II)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G = V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G \neq T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) = V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Wiederum gilt: Die zweiten fünf Aussagen ergeben sich aus den ersten fünf. Gott und sein Wesen ist hier *der Vater* und folglich nicht „etwas Fünftes“, sondern vielmehr eine der drei göttlichen Personen. Diese Lehre hat erheblichen biblischen Halt. Die meisten Theologen tun sie aber ab als *subordinationistisch*.

- (III)  $G = \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G = T$ ,  $\text{ess}(G) = G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) = T$ . *Kommentar:* Abermals folgen die zweiten fünf Aussagen aus den ersten fünf. Hier ist nun Gott und sein Wesen *die göttliche Trias*. Diese Lehre halten viele Theologen für besonders attraktiv. Sie vermeidet jedenfalls den Subordinationismus.
- (IV)  $G \neq \text{ess}(G)$ ,  $G \neq V$ ,  $G \neq S$ ,  $G \neq H$ ,  $G = T$ ,  $\text{ess}(G) \neq G$ ,  $\text{ess}(G) \neq V$ ,  $\text{ess}(G) \neq S$ ,  $\text{ess}(G) \neq H$ ,  $\text{ess}(G) \neq T$ . *Kommentar:* Die zweiten fünf Aussagen folgen bei dieser vierten Möglichkeit, den Widerspruch zu den *Dogmen* 1 und 2 zu vermeiden, *nicht* aus den ersten fünf. Und anders als bei (I), (II) und (III) sind Gott und sein Wesen nun voneinander verschieden. Gottes Wesen, nicht aber Gott selbst (er ist ja wie bei (III) die göttliche Trias), ist *etwas Fünftes* neben Vater, Sohn, Heiligem Geist und göttlicher Trias.

### 3. Bulgakows Lösung des Trinitätsproblems: eine Person aus drei Personen

Die Option (IV) zur Vermeidung eines Widerspruchs zu den *Dogmen* 1 und 2 in der Auffassung Gottes und seines Wesens ist nun, dem logischen Gerüst nach, diejenige, die Bulgakow ergreift. Hören wir ihn selbst (in englischer Sprache), zunächst zu seiner Identifikation Gottes mit der göttlichen Trias:

„In relation to the hypostasis of God as the Absolute Subject, there is the trihypostatic personality, which in one personal consciousness of self unites *all* the modes of the personal principle [...] Fully manifested and actualized, the personal principle, the hypostasis, is a trihypostatic personality, in which the personal unity is revealed in the reality of three hypostatic centers, or hypostases, in triunity. [...] [T]he first thing one must say about the Divine Person is that, as trihypostatic, this Person is equally real in one hypostasis and in three hypostases, that this Person is the pre-eternally realized reciprocity of love that totally vanquishes personal isolation and identifies three in one, while itself existing by the real being of these personal centers.

The trihypostatic Divinity is *one* Person, despite this trihypostatizedness, or rather in virtue of it. And in this unity of its personality (which nevertheless is not a monohypostatizedness) the Divine spirit does not formally differ from the creaturely spirit.<sup>5</sup>

Für Bulgakow ist Gott also eine *trihypostatische (bewusstseinhabende) Person* aus den vertrauten drei monohypostatischen (bewusstseinhabenden) göttlichen Personen: aus Vater, Sohn und Heiligem Geist, die in jener Person gewissermaßen zu *einer* Person werden. Das Bemühen ist unverkennbar, die Einfachheit und

<sup>5</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 94–95; alle Kursivierungen und Großschreibungen in diesem Zitat wie auch in den übrigen Bulgakow-Zitaten finden sich bereits im Original.

Personalität Gottes aufrechtzuerhalten, *obwohl* Gott mit einer Gruppe von Personen identifiziert wird: nämlich mit der göttlichen Trias, die doch, wie es zumindest mir scheinen will, weder etwas Einfaches noch eine Person ist (sondern eben eine Gruppe von Personen, eine Familie, wenn man so möchte). Das zentrale Motiv hinter der Identifikation Gottes mit der göttlichen Trias dürfte die Vermeidung des Subordinationismus in der Gestalt des trinitarischen Primats *des Vaters* sein;<sup>6</sup> aber den Preis, den Bulgakows soziale, gruppenontologische Auffassung Gottes nun einmal hat, diesen Preis wird er wohl zahlen müssen. Denn bei aller Beschwörung der liebenden Einheit der drei Gruppenglieder untereinander gilt doch unverrückbar: Drei Personen können nicht ein und dieselbe Person sein, und auch nicht eine vierte Person, die aus den dreien besteht. Ist also Gott die göttliche Trias, so ist er, anders als Bulgakow meint, *keine Person*. Das widerspricht nun aber dem, was – gewiss auch nach Auffassung Bulgakows – Christen seit Jahrtausenden glauben und weiter glauben sollten, nämlich dass Gott eine Person ist, also eine Entität, zu der dem man mit voller Berechtigung „Du“ sagen kann (oder „Sie“, wenn man, wie die Heilige Theresa von Avila, besonders respektvoll sein will). Zudem: Wäre Gott als göttliche Trias nun doch (durch eine Art logisches Wunder) eine Person, so wie Bulgakow es will, dann ist man mit einem ganz anders gearteten Problem konfrontiert als dem zuerst angesprochenen: Für eine vierte göttliche Person – nämlich Gott selbst – *hinzukommend* zum Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist keinerlei biblischer Anhaltspunkt gegeben.

#### 4. Bulgakows Lösung des Wesensproblems: die Lehre von der Sophia

Wenden wir uns nun von Bulgakows Auffassung von Gott seiner Auffassung von Gottes Wesen zu, welches Wesen er von Gott – der für ihn, wie gesagt, die göttliche Trias ist – unterscheidet. Hören wir ihn auch diesbezüglich zuerst wieder selbst:

„The Holy Trinity has its nature or ousia, which is not only the inexhaustible depth of life, but also the self-revelation of Divinity. This nature or ousia is not a hypostasis, but belongs to the trinitarian hypostasis, is hypostatized, with the Logos being the hypostasis that is immediately directed towards Sophia. The ideal All of the Logos is accomplished and thus hypostatized by the Holy Spirit, and these two hypostases

<sup>6</sup> Bulgakow distanziert sich vom trinitarischen Subordinationismus, akzeptiert aber den christologischen; siehe S. BULGAKOV: Lamb, 304–307, 391, 419–420. Es ist jedoch sehr die Frage, ob man den christologischen Subordinationismus ohne den trinitarischen haben kann.

reveal the Father. In this way, in the ousia as Sophia, the consubstantial and inseparable life of the Holy Trinity is realized.<sup>47</sup>

Wird Gott und sein Wesen unterschieden, so entspricht dies der anti-platonischen ontologischen Regel, dass ein Wesen, eine Essenz, mit keinem seiner Träger identisch sein kann: Ein Wesen, sagt die Regel, und seine Träger, seine *Hypostasen*, sind Verschiedenes, mögen sie auch noch so eng zusammengehören, ja untrennbar sein. Beispielsweise kann das menschliche Wesen, die menschliche Natur, hiernach kein Mensch sein. Für Gott und dessen Wesen machte man freilich in einer Hauptströmung der klassischen Theologie *eine Ausnahme von jener Regel*, übrigens die einzige Ausnahme von ihr: siehe Thomas von Aquins Lehre vom Wesen Gottes, wonach Gott die einzige Entität ist, die mit ihrem Wesen identisch ist. Bei Bulgakow hingegen ist die fragliche Regel nun ganz ohne Ausnahme. Dafür gewinnt er die Freiheit, unter Gottes Wesen in ausführlicher Weise etwas anderes als Gott zu verstehen. Die *Ousia* Gottes, also das Wesen der göttlichen Trias gemäß Bulgakow, weil er Gott mit der göttlichen Trias identifiziert, und gemäß *Dogma 3* ohnehin auch das Wesen des Vaters, das Wesen des Sohnes und das des Heiligen Geistes – diese *Ousia* ist für Bulgakow *die Sophia*. Es ist in der Tat so, wie Bulgakow von sich selbst sagt:

„In developing his Christology, the author positively and openly relies on sophiology, the doctrine of the eternal and the creaturely Divine Wisdom.“<sup>48</sup>

Die Lehre von der Sophia ist nicht ohne biblische (wenn auch z. T. deuterokanonische) Verankerung: Im Buch *Sprichwörter* (Kap. 8,22–31), im Buch *Weisheit* (Kap. 7,21–Kap. 8,3) und im Buch *Jesus Sirach* (Kap. 24,1–11) ist von Gottes Weisheit die Rede als erstes Erschaffenes und als geliebte Person in seiner unmittelbaren Nähe – eine geschaffene Person weiblichen Zuschnitts, eine Art Tochter Gottes, von großer Bedeutung für Gott und das All. Die biblischen Aussagen *kann* man metaphysisch-theologisch ernst nehmen; dann muss *die Sophia* selbstverständlich mehr sein als nur eine allegorische Personifikation *der Schöpfung* hinsichtlich ihres Abbildens der göttlichen Intelligenz – und die christliche Theologie wird noch komplizierter, oder positiv gesagt: noch reichhaltiger, als sie es ohnehin schon ist. Sophia ist die Weisheit Gottes, bei Bulgakow nun auch das Wesen Gottes, und sie ist bei ihm noch einiges Großes mehr als das:

„Sophia is the Pleroma, the Divine world, existent in God and for God, eternal and uncreated, in which God lives in the Holy Trinity.“<sup>49</sup>

<sup>7</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>8</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>9</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 103. Manche Leser mögen sich fragen, wie das Wesen Gottes, die Sophia, zugleich die göttliche Welt, die Welt Gottes sein kann. *Das Wesen von uns Menschen* ist doch wohl nicht *unsere Welt*? Aber bei Gott, jedenfalls, mag das anders sein,

„It is the real and fully realized divine Idea, the idea of all ideas, actualized as Beauty in ideal images of beauty.“<sup>10</sup>

„Ousia-Sophia is a living principle, and it lives such a profound life that no creaturely life can be compared with it. Ousia-Sophia is the Life of life and the proto-ground of all creaturely life. She is the divine life in God, who is love.“<sup>11</sup>

„Sophia is *ens realissimum* as the divine world, possessing the eternity of God. She is the Glory of God as Divine bliss in the trihypostatic love of God for His own Divinity.“<sup>12</sup>

Aufgrund solcher Äußerungen Bulgakows und der Tatsache, dass Sophia von ihrer biblischen Bezeugung her (wenn diese metaphysisch-theologisch ernst genommen wird) eine Person sein muss, mag man den Eindruck haben, als führte Bulgakow mit der Sophia noch eine fünfte göttliche Person neben den drei klassischen göttlichen Personen und der göttlichen Trias ein, welche Letztere ja für Bulgakow, wie wir gesehen haben, ebenfalls eine Person ist. Doch dem ist durchaus nicht so. Bulgakow schreibt, indem er offensichtlich nur die drei klassischen Hypostasen des göttlichen Wesens im Blick hat, nicht auch die göttliche Trias, die doch gemäß seinem Ansatz ohnehin die vierte Hypostase des Wesens Gottes und Gott selbst ist:

„Sophia is not a ‘fourth hypostasis,’ just as in general she is not a hypostasis at all.“<sup>13</sup>

Daraus, dass Sophia keine Hypostase ist, folgt nun aber logisch, dass sie keine Person ist (da jede Person Hypostase eines Wesens, also, simpliciter, Hypostase ist). Und Bulgakow sagt ganz explizit:

„[T]here is no person here [...] Sophia is not a person, her inner life is not personal“,<sup>14</sup>

was Bulgakow freilich nicht daran hindert, auch zu behaupten:

„However, she too loves. [...] [T]he mere fact of belonging based on the right of property or possession does not, in itself, conform with God’s essence [...] Clearly, one must recognize a special form of *nonhypostatic love in relation to a hypostasis*, and this is precisely the relation of the Divine Sophia to the triune Divine Person [*alias*: the Divine trihypostatic Person]. Sophia loves God without being a hypostasis.“<sup>15</sup>

Folglich – da, wenn irgendwas, so doch gewiss Lebendigkeit aus dem Liebendsein folgt:

ist doch (aus Gründen seiner Vollkommenheit) einerseits von einer besonders großen Reichhaltigkeit seines Wesens auszugehen und andererseits von der Abwesenheit in seiner Welt alles Akzidentellen (Nichtwesenhaften).

<sup>10</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 104.

<sup>11</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 104.

<sup>12</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444.

<sup>13</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105.

<sup>14</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105, 107.

<sup>15</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105.

„Sophia is not [a?] hypostatic being, but she is a living *entity*. The divine world is alive, for nothing nonliving can be conceived in God.“<sup>16</sup>

Warum nun sollte man dies alles akzeptieren? Bulgakows Antwort, die freilich Zweifler kaum überzeugen wird, ist diese: Weil man, wenn man es nicht akzeptiert, die Realität des Wesens Gottes vermindert (gegenüber seiner wahren Größe):

„In order [...] to fully understand this idea of God's love for Sophia and of Sophia's answering love for God [...], one must fully accept the reality of the divine world [...] Sophia, as the divine world, *exists* in God and, in a certain sense, is *present* before God and is *possessed* by Him in all her divine reality and authenticity. Any attempt to diminish this reality is an attempt to diminish the reality of the very essence of God.“<sup>17</sup>

Festzuhalten ist: Im Unterschied zur biblisch dokumentierten Sophia ist Bulgakows Sophia – qua Wesen Gottes ganz zu Recht – *ungeschaffen*. Man braucht nicht zu zögern, die Bezeichnung „göttlich“ auf sie anzuwenden; nicht alles, was göttlich ist, ist ja gleich ein Gott (wenn auch alles, was *die göttliche Natur* hat, in der Tat ein Gott ist). Und abermals im Unterschied zur biblisch dokumentierten Sophia ist Bulgakows Sophia *keine Person*. Wenn Bulgakow zudem davon spricht, dass sie auch keine Hypostase ist, muss er meinen, dass sie keine Hypostase irgendeines Wesens ist; er kann nicht meinen, dass sie *gar nichts Konkret-partikulares ist*. Wäre sie nichts Konkretpartikulares, so könnte Bulgakows Sophia nämlich nicht lieben; Universalien und Abstrakta sind ja der Liebe unfähig. Bulgakows Sophia ist aber nicht der Liebe unfähig.

Ist Bulgakows Sophia so etwas wie „die Frau an Gottes Seite“, wie es nicht wenige Leser gerade der biblischen Texte zur Sophia so gerne wollen? Nun, dazu müsste Bulgakows Sophia eine Person sein, was sie jedoch, laut Bulgakow, gerade nicht ist. Immerhin sagt Bulgakow das Folgende:

„Nonhypostatic love cannot know the self-renouncing, sacrificial self-positing that expresses divine trihypostatic love [...] it can only *belong*, surrendering itself, loving, and, in this self-surrendering 'feminine' love, realizing the power of life, the bliss of love. It is in this sense (but *only* in this sense) that Sophia's love is feminine.“<sup>18</sup>

Ich glaube nicht, dass diejenigen heutzutage, die ein weibliches Element in die göttliche Männerwirtschaft einführen wollen, *hieran* etwas Gutes finden könnten, selbst wenn man von der Nichtpersonalität von Bulgakows Sophia absieht: Ihre Liebe schmeckt doch allzu sehr nach passiv-weiblichem Glück in passiv-weiblicher Hingabe.

Enthält Bulgakows im Sinne von Option (IV) (in Abschnitt 2) ausgeführte Lösung des Trinitätsproblems und des Wesensproblems theologisch

<sup>16</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 105–106.

<sup>17</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 106.

<sup>18</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 106.

Problematisches? Es ist jedenfalls ein *ontologischer* Skandal, eine Trias von göttlichen Personen für eine göttliche Person zu halten;<sup>19</sup> und *theologisch* problematisch ist dies jedenfalls insofern, als für mehr als drei göttliche Personen der biblische Anhaltspunkt fehlt. Was aber nun Bulgakows Sophiologie angeht, so hat Bulgakow einfach eine bestimmte Auffassung vom Wesen Gottes; die allgemeinchristlichen Dogmen lassen ihm dazu die Freiheit. Was zu vermeiden ist (Bulgakow ist sich offensichtlich dessen bewusst), ist dies: dass die Ousia-Sophia zu einer weiteren göttlichen Person neben den drei allgemeinchristlich anerkannten göttlichen Personen (und zudem auch noch neben der von Bulgakow angenommenen Person der göttlichen Trias) wird. Dies zu vermeiden gelingt Bulgakow dadurch, dass er ohne viel Federlesen vom biblischen Bild der Sophia abweicht und ihr das Personsein abspricht (gleichzeitig – unverkennbar – möglichst viel davon zu retten versucht). Den gleichen Weg hätte er auch bei seiner Gotteskonzeption gehen können: Abweichend vom biblischen Bild Gottes hätte er Gott das Personsein absprechen können. Dann wäre Gott – für Bulgakow: die göttliche Trias – nicht zu einer biblisch unbelegten weiteren göttlichen Person neben den drei allgemeinchristlich anerkannten geworden, und auch der ontologische Skandal einer in drei Personen bestehenden Person wäre dann vermieden worden. Doch anders als bei der Konzeption des Wesens Gottes war bei der Konzeption Gottes selbst der Widerstand der Heiligen Schrift und der Tradition für Bulgakow einfach zu groß: Um Gott als Person, um das ewige Du, kann man nicht herumkommen – darum, dass auch Gottes Wesen, die göttliche Natur, eine Person ist, aber sehr wohl.

## 5. Bulgakows Lösung des Zwei-Naturen-Problems

Für Bulgakows Lösung des Zwei-Naturen-Problems sind nun weitere seiner sophiologischen Aussagen zentral – jedenfalls für einen *Teil* dieser Lösung (denn Sophiologisches macht diese Lösung durchaus nicht allein aus, ja macht sie nicht einmal im Wesentlichen aus). Über Sophia wird von Bulgakow noch anderes mehr gesagt als das, was wir bisher schon gehört haben:

<sup>19</sup> Daran, dass Bulgakow dieser Auffassung ist, kann kein Zweifel bestehen: „We know from the general doctrine of the Holy Trinity that God is a trihypostatic hypostasis. The Divine Subject has three hypostatic centers that coexist in Him, not destroying but revealing the autonomous being and uniqueness of the hypostatic Subject. These three centers in the Holy Trinity are equally real and equally subjects, so to speak. Each of them is a separate, equally divine I, but all three are one Divine I in its absoluteness – the consubstantial and indivisible Trinity.“ (S. BULGAKOV: Lamb, 189–190).

„The Divine Wisdom, being the eternal Proto-Image of the creaturely world in God, is the essential foundation and content of creation, being submerged in becoming. The Divine world and the creaturely world are correlated with one other [*sic*] as the eternal Sophia and the creaturely Sophia. Being identical in their foundation, the Divine world and the creaturely world are different in their mode of being. The former is pre-eternally existent in God, whereas the latter, as having arisen 'out of nothing,' is a becoming world, although Sophia is the foundation and the entelechy for it too.“<sup>20</sup>

Man beachte, dass hiernach die Schöpfung ihrem Inhalt nach im Wesen Gottes vorgebildet ist. Und wie könnte das sein, wenn es nicht auch im Wesen Gottes läge, eine Welt zu erschaffen? Es ist eine *Menschenwelt*:

„Sophia is the pre-eternal humanity, as the Proto-Image, in the image of which man is created; and the Logos is, in this sense, the heavenly Man even apart from His Incarnation. [...] The creaturely world has its center in man, who is created in the image of the Divine Logos. [...] In the Creator and in creation, Sophia is the bridge that unites God and man; and it is this *unity* of Sophia that constitutes the Chalcedonian 'yes', the foundation of the Incarnation.“<sup>21</sup>

Die ewige, oder *göttliche*, Sophia – die Bulgakow in der Regel meint, wenn er schlicht von „Sophia“ spricht – und damit auch die geschöpfliche Sophia sind diesen Aussagen zufolge *anthropisch tief eingefärbt* (sozusagen), oder anders gesagt: Die göttliche Welt und also auch die geschöpfliche sind *anthropozentriert*. Man beachte wohl, was das für Gott (für Bulgakow: die göttliche Trias) und Mensch bedeutet: Gott, vor allem in der zweiten göttlichen Person, ist *anthropoid*, der Mensch *theoid*. Die ungeheure Größe in den Augen Bulgakows der Würde des Menschen (und das kann nur bedeuten: *jedes* Menschen), und doch zugleich dessen Nicht-Gott-sein, wird in folgendem Zitat deutlich:

<sup>20</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444–445.

<sup>21</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 444–445.

„Man has an uncreated spirit, which has come out of God and which has been called by God to hypostatic being;<sup>22</sup> he also has his nature, which is the world as the creaturely Sophia,<sup>23</sup> in his psycho-corporeal organism.“<sup>24</sup>

Nach alledem ist das Folgende nun keine Überraschung mehr:

„In Christ, as the uncreated hypostatic spirit, the Second hypostasis itself, the Logos, is present; His two natures are the Divine Sophia and the creaturely Sophia, the heavenly and the earthly humanity – one and the same principle in two forms, divine fullness and creaturely becoming. [...] Sophia, as the *divine-humanity*, is precisely the ontological foundation of the Divine Incarnation that makes it understandable as ‘the Word was made flesh’ (John 1:14).“<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Hier kann „to hypostatic being“ selbstverständlich nicht bedeuten „to being a hypostasis of the divine essence“ (das wäre zu viel der Vergöttlichung), sondern muss ungefähr so viel bedeuten wie „to hypostatic being near God and His life“. Bulgakow gerät hier übrigens wegen seiner Anwendung des Wortes „uncreated“ auf den menschlichen Geist in einen Widerspruch: „Despite its divine origin, the human hypostatic spirit does not belong to the trinitarian hypostasis of God [*gemeint ist: to the trinitarian hypostasis which is God*] [...] – in the Holy Trinity. This spirit is created“ (S. BULGAKOV: Lamb, 138). Ist also der menschliche Geist sowohl *geschaffen* wie auch *ungeschaffen*? Bulgakow entscheidet sich wohl letztlich für dessen *Mehr-als-Geschaffensein*: „One can speak of the createdness of the human spirit only in relation to the Divine Pleroma, into which there is no entry for creaturely spirits that abide outside the divine being: they are created. However, in their nature, proceeding from and participating in Divinity, these spirits cannot be considered as only creaturely, for their divine nature is co-eternal with God.“ (S. BULGAKOV: Lamb, 139). Man versteht Bulgakow wohl am besten logisch klar und (noch) orthodox so, dass gemäß ihm, eine ungeschaffene Person zu sein, zwar begrifflich notwendig dafür ist, eine göttliche Person zu sein, aber nicht auch dafür begrifflich hinreichend ist. Warum aber spricht er dann der (göttlichen) Sophia, die für ihn (als das Wesen Gottes zweifelsohne zu Recht) ungeschaffen ist, das (ihr *biblisch* im Unterschied zum Ungeschaffensein zukommende) Personsein ab (siehe Abschnitt 4)? Das bräuchte er ja gar nicht tun, um die übermäßige Vervielfältigung der göttlichen Personen zu verhindern.

<sup>23</sup> Wie kann die (geschöpfliche) Welt die Natur des Menschen sein? Das ist eine Schwierigkeit, die schon in Fußnote 9 indirekt angesprochen wird. Es kann nur heißen, dass die (geschöpfliche) Welt *hinsichtlich des Wesenhaften an ihr* die Natur des Menschen ist. Und in der Tat qualifiziert Bulgakow „the world“ nicht nur mit „as the creaturely Sophia“ (worin zu liegen scheint, dass er die geschöpfliche Welt unter Absehung vom Nichtwesenhaften, Akzidentellen an ihr im Auge hat), sondern er sagt auch das Folgende: „Man is the logos of the world; he is the ‘cosmourge,’ the artist who shapes the world“ (S. BULGAKOV: Lamb, 144), wonach die Welt einerseits *wesenhaft des Menschen* ist, aber andererseits der Entfernung des ihr Nichtwesenhaften durch den Menschen bedarf (wie ein Garten des Unkrautjäters, usw., durch seinen Besitzer bedarf). Wenn diese Aufgabe erfüllt ist, wird sie (wie vom Schöpfer gewollt) *ganz* des Menschen Natur sein: „the natural world, which is also his own nature“ (S. BULGAKOV: Lamb, 144).

<sup>24</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445. Die Welt als die Natur des Menschen stellt sich dar in seinem beseelten Organismus.

<sup>25</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

Eine Lösung des Zwei-Naturen-Problems kann man in der Summe dieser bulgakowschen Aussagen freilich noch nicht erblicken, wohl aber einen Schritt hin zu einer solchen Lösung. Was in erster Linie dem Begreifen dessen entgegensteht, dass der Sohn (*alias* der vom Vater gezeugte Logos, *alias* die zweite Hypostase) in Christus sowohl eine Hypostase der göttlichen Natur (also des Wesens Gottes) als auch der menschlichen Natur (also des Wesens eines Menschen) ist, das ist ja die augenscheinliche logische Unvereinbarkeit der beiden Naturen. Nach Bulgakow jedoch ist die menschliche Natur nichts anderes als die Wendung der göttlichen Natur ins Geschöpfliche, ja sie *ist* gewissermaßen die göttliche Natur, die göttliche Natur nur eben nicht *an sich*, sondern ins Geschöpfliche – in Raum und Zeit, wie wir sie kennen – *gewendet: geschaffen*, dadurch modifiziert; das Bedenken, die beiden Naturen seien doch offenbar logisch unvereinbar, verliert durch diese Überlegungen einiges an Kraft.

Es bleibt aber der folgende, vollkommen spezifische Gedanke: In der göttlichen Natur liegt es, der Sünde nicht fähig zu sein (oder etwa auch: ungeschaffen zu sein). In der menschlichen Natur liegt es, sündigen zu können (oder plausiblerweise auch: geschaffen zu sein). Für jede Entität, die Hypostase beider Naturen ist, folgt also: es ist ihr möglich zu sündigen (bzw. sie ist geschaffen), und es ist ihr unmöglich zu sündigen (bzw. sie ist ungeschaffen) – was ein logischer Widerspruch ist. Folglich: Es gibt keine Entität, die sowohl Hypostase der göttlichen Natur als auch Hypostase der menschlichen Natur ist.

Aus diesem monophysitischen Argument (dessen wahre Kraft Johannes Damascenus in *Expositio fidei* IV, 5, S. 192 der verwendeten Ausgabe, ganz entgeht) gibt es nur *einen* wirklich gangbaren Ausweg:<sup>26</sup>

Man muss bestreiten, dass eine Entität, die Hypostase zweier Naturen zugleich ist, sozusagen automatisch von jeder der beiden Naturen *alles* annimmt, was in der jeweiligen Natur liegt.<sup>27</sup> Vielmehr: Was eine solche Hypostase von

<sup>26</sup> Man kann vor allem nicht gut das Folgende für einen Ausweg halten: *Qua* (ein) Gott (qua Hypostase der göttlichen Natur) kann der Logos – zu einem Zeitpunkt *t* seines irdischen Lebens – nicht sündigen; *qua* (ein) Mensch jedoch (qua Hypostase der menschlichen Natur) kann er da sündigen. So wahr diese *Qua*-Aussagen auch sind, so bleibt daneben doch auch wahr: *Entweder kann der Logos zu t sündigen, oder er kann es nicht* (was nichts anderes als das zeitrelative *Tertium non datur* in Anwendung auf den vorliegenden Fall ist). Auch im Falle des Logos kann man nicht die zeitrelative, aber ansonsten *absolute* Prädikation durch die zeit- und *naturenrelative Qua*-Prädikation *ersetzen* und einfach so tun, als verstünde man gar nicht, was gemeint ist, wenn die Frage aufkommt: „Ist er nun *impeccabilis* oder nicht?“ Das wäre intellektuell unredlich.

<sup>27</sup> Johannes Damascenus freilich hat bzgl. Christus, des (nach der Inkarnation) zweinaturigen Logos, offenbar genau die besagte – zu bestreitende – Meinung, wenn er sagt: „Denn einer und derselbe ist der, der sowohl dieses wie jenes ist, nämlich Gott und Mensch, und der nämliche hat sowohl die Eigenschaften der Gottheit wie die der Menschheit.“ (*Expositio fidei* III, 15; 160–161 der verwendeten Ausgabe.) Damascenus

welcher Natur annimmt und was nicht, ist gewissermaßen Verhandlungssache zwischen den beiden Naturen, oder, um die bessere Metapher zu wählen, es ist Entscheidungssache der Hypostase (was, wenn die fragliche Hypostase der Logos ist, wohl nun tatsächlich keine Metapher ist). So kommt man aus der Schwierigkeit heraus, wenn auch dabei ein, gelinde gesagt, nicht unerhebliches Bedenken bleibt: Warum kann man davon sprechen, dass eine Entität Hypostase einer gewissen Natur ist, und zwar von ihr in ihrer Gänze (nicht etwa anteilmäßig), wenn sie doch gar nicht alles annimmt, was in dieser Natur liegt – ja, im Gegenteil manches annimmt, *was mit manchem, was in dieser Natur liegt, inkompatibel ist?* Ab wann kann man *trotzdem* davon sprechen, dass eine Entität Hypostase dieser gewissen, ganzen Natur ist? Diese sehr schwierigen Fragen müssen offenbleiben, und womöglich nicht nur *hier*. (In jedem Fall wird es wohl notwendig sein, *Naturhabe* und *Eigenschaftshabe* nicht nur geringfügig voneinander zu trennen; siehe dazu im Abschnitt 7 Gesagtes.)

Im konkreten Fall des Logos, der in Christus Hypostase sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur ist, nimmt der Logos während seines irdischen Lebens (von der Empfängnis bis zum Tod) von der menschlichen Natur die Fähigkeit zu sündigen an (sonst wäre die Geschichte von der Versuchung Christi ohne jede tiefere Bedeutung); von der göttlichen Natur behält er folglich die Unfähigkeit zu sündigen nicht bei, sondern legt diese Unfähigkeit vorübergehend ab; *de facto* sündigt Christus jedoch niemals. Weiterhin nimmt der Logos während seines irdischen Lebens von der menschlichen Natur die Sterblichkeit an;<sup>28</sup> von der göttlichen Natur behält er folglich die Unsterblichkeit nicht bei, sondern legt diese vorübergehend ab; *de facto* aber kann der Tod Christus nicht im Grabe halten. Außerdem nimmt der Logos während seines irdischen Lebens von der menschlichen Natur die Begrenztheit (Lückenhaftigkeit) des Wissens an; von der göttlichen Natur behält er folglich die Allwissenheit nicht bei, sondern legt diese vorübergehend ab; *de facto* aber weiß Christus schon während seines irdischen Lebens vieles, was kein gewöhnlicher Mensch wissen kann. Nicht nur die drei eben angeführten Beispiele notwendiger Entscheidungen zwischen den beiden Naturen des Logos, sondern offenbar *alle* der notwendigen Entscheidungen zwischen den beiden Naturen hinsichtlich der Eigenschaften des Logos während seines irdischen Lebens fallen gemäß der Heiligen Schrift, wenn man sie ernst nimmt und also den mitgeteilten Sachverhalten nicht – insbesondere nicht

meint hier ja doch wohl *alle* Eigenschaften der Gottheit (will sagen: alle in der göttlichen Natur beschlossenen) und *alle* der Menschheit (alle in der menschlichen Natur beschlossenen).

<sup>28</sup> Die Fähigkeit, irgendwann zu sündigen, liegt in der menschlichen Natur (ebenso, übrigens, wie die Fähigkeit, niemals zu sündigen), folglich – wenn der Tod der Sünde (notwendiger) Sold ist – liegt auch die Fähigkeit, irgendwann zu sterben, in der menschlichen Natur (ebenso, übrigens, wie die Fähigkeit, niemals zu sterben).

*doketistisch* – ausweicht, zugunsten der menschlichen Natur aus<sup>29</sup> (sei die jeweilige Entscheidung dabei verbunden mit einem miraculösen Drall, oder auch nicht<sup>30</sup>). Gegeben diese Sachlage – es ist nun eben die *kenotische* Sachlage – hat Bulgakow ganz recht, wenn er schreibt:

„The union of the two natures in the one life of the one Person can be understood only on the basis of the principle of the self-diminution (kenosis) of the Divine essence in the God-Man to the human measure. [...] The in-humanization of the Logos – with the acceptance of the measure of the human essence as the abandonment of the fullness of the Divine life and glory, 'the descent from heaven' – is expressed in the fact that, for Him, the limit of the human is also His own limit. Therefore, the authenticity of His human development, and of His ignorance and prayer, is accepted. And the working of miracles is viewed not as a manifestation of Divine power over the world but only as the acts of a spirit-bearing miracle-worker, by analogy with human miracle-working.“<sup>31</sup>

Wo Bulgakow in seiner Auffassung der Kenosis des Logos ebenfalls recht hat, wenn auch nicht schon ohne Weiteres (es bedarf noch der Erläuterung), ist dies:

„This kenosis, however, should be understood not as the abandonment by the Logos of His Divinity (as this is usually interpreted in kenotic theories) but as His abandonment of the Divine Glory, of the fullness of the sophianic life, with His submergence in becoming.“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Die scheinbare Ausnahme von dieser kenotischen Regel ist das *Ungeschaffensein* (das in der göttlichen Natur liegt, während *Geschaffensein* nur plausiblerweise – *nicht eindeutig* – in der menschlichen liegt), welche Eigenschaft des Ungeschaffenseins der Logos auch während seines irdischen Lebens beibehält (*simpliciter*, ohne Qua-Relativierung). Die noch stärkere Eigenschaft, ein Gott (eine göttliche Person) zu sein, bildet freilich *keine* Ausnahme; denn bei dieser anderen Eigenschaft des Logos, die er auch während seines irdischen Lebens hat, ist gar keine Entscheidung zwischen den beiden Naturen notwendig. Es liegt zwar nicht in der menschlichen Natur (sondern nur in der göttlichen Natur), ein Gott zu sein, aber es liegt eben auch nicht in der menschlichen Natur, kein Gott zu sein (sonst könnte man Christus nicht „wahrer Mensch und wahrer Gott“ nennen). Entscheidungen zwischen den beiden Naturen sind nur bei denjenigen je *eindeutig* in ihnen liegenden Eigenschaften notwendig, die *eindeutig* (ohne Deutungsspielraum) unvereinbar sind. Bei der Eigenschaft, ein Gott zu sein („Herz“ der göttlichen Natur), und der Eigenschaft, ein Mensch zu sein („Herz“ der menschlichen Natur), liegt keine *solche* Unvereinbarkeit vor (aus Menschsein folgt demnach *nicht eindeutig* Geschaffensein).

<sup>30</sup> Christus hungerte und dürstete es; die Fähigkeiten dazu liegen in seiner menschlichen Natur; er nahm diese Fähigkeiten an, während er die entsprechenden Unfähigkeiten, die in seiner göttlichen Natur liegen, vorübergehend ablegte, und zwar ohne irgendwelche uns bekannten miraculösen Kompensationen (es sei denn, man sieht die Tatsache – laut Matthäus 4,2 –, dass es ihm erst nach 40 Tagen und Nächten des Fastens hungerte, als miraculös an).

<sup>31</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

<sup>32</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 445.

Da der Logos auch in seinem irdischen Leben nun einmal eine Hypostase der göttlichen Natur, des Wesens Gottes, bleibt, gibt er seine Göttlichkeit selbstverständlich auch während seines irdischen Lebens nicht auf. Das bedeutet aber nicht, dass er in seiner Kenosis „bloß“ seine göttliche Glorie, seinen göttlichen Ruhm und Glanz aufgäbe, wobei dann unter der göttlichen Glorie eher etwas dem Logos Äußerliches verstanden werden würde – was keineswegs in Bulgakows Sinn wäre. Der Logos, der in seiner Kenosis seine Unsterblichkeit und Unfähigkeit zu sündigen aufgibt, wenn auch nur vorübergehend, gibt dadurch zwar noch nicht sein angestammtes Wesen auf (sonst müsste man die chalcedonische Zwei-Naturen-Lehre selbst aufgeben), wohl aber gibt er dadurch etwas auf (freilich nur vorübergehend), was ihm *wesentlich* ist.

Daraus, dass Christus (also: kein anderer als der Logos *während und nach* seinem irdischen Leben, m. a. W.: der *zweinaturige* Logos) zwei Naturen hat, die angestammte göttliche und die zusätzlich dazu angenommene menschliche, folgt im Übrigen nicht, dass er zwei Willen hat. Mag eine personale Hypostase auch zwei Naturen haben, zwei Willen hat sie nicht, da das Einheitsprinzip des Willens das Ich, also die personale Hypostase ist, und nicht deren Natur(en).<sup>33</sup> Der Wille ist Sache der Person, nicht ihrer Natur oder Naturen. Es gilt also: *eine* Person – *ein* Wille. Aber selbstverständlich werden seine beiden Naturen den einen Willen Christi bis zu einem gewissen Grad naturgemäß bestimmen (wenn auch nicht vollständig, da Christus, wie jeder Mensch, Willensfreiheit besitzt). Es zeigt sich – es geht aus Bulgakows Darstellungen eindeutig hervor –, dass auch der Wille Christi während seines irdischen Lebens *kenotisch* gegenüber seiner göttlichen Natur ist. Auch beim Willen Christi ist seine menschliche Natur die maßgebliche: Christi Wille ist in diesem Sinne ein menschlicher Wille; welcher aber *de facto* stets demjenigen gehorcht, *freiwillig* gehorcht, der sein (Christi) göttlicher Vater ist, und mehr vermag als jeder gewöhnliche menschliche Wille und auch nicht selten von dieser Macht Gebrauch macht – im Zulassen der Versuchung und der

<sup>33</sup> Insbesondere kann Christus nicht gut wie folgt in quasi-schizophrener Weise sprechen: „Ich, qua Mensch, will den Tod am Kreuz vermeiden, aber, qua Gott (d. h.: qua eine göttliche Person), will ich den Tod am Kreuz erleiden (qua Mensch).“ Dennoch wird Christus dergleichen von Johannes Damascenus in den Mund gelegt: „Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. [...] Als Mensch also will er, daß der Kelch vorübergehe. [...] Doch nicht mein Wille geschehe, nämlich sofern ich von dir wesensverschieden bin, sondern der deine, d. h. der meine und deine, sofern ich dir wesensgleich bin.“ (Expositio fidei III, 18; 171 der verwendeten Ausgabe; das Kursivierte ist im Original in Anführungszeichen gesetzt.) Demgegenüber ist festzuhalten, dass der *eine* Christus bei seinem Gebet in Gethsemane nur *eines* will: trotz seiner Angst – und obwohl er im Augenblick nicht versteht, warum das sein muss, was ihm bevorsteht – dem Vater auch am Kreuz gehorsam sein. Vgl. Bulgakows tiefe Einsicht in diese gottmenschliche kenotische Lage in S. BULGAKOV: Lamb, 355.

Passion aber nicht (denn das hätte ja eben einen Ungehorsam gegenüber dem Vater bedeutet).

Bulgakow widerspricht zwar nicht *expressis verbis* der Lehrentscheidung des Sechsten Ökumenischen Konzils, bei dem der doppelte Wille und das doppelte Tätigsein Christi dogmatisch zementiert wurden, aber sein *kenotischer* Ansatz in der Christologie widerspricht diesem zweiten Doppelungsdogma (*nicht* aber dem ersten von Chalcedon) eindeutig. Macht man nämlich wirklich Ernst mit den zwei Willen, so kann keine Rede davon sein, dass in Christus, während seines irdischen Lebens, seine göttliche Natur *umfassend* zugunsten seiner menschlichen Natur zurücksteckt, zugunsten der letzteren Verzicht leistet; dann trifft das hinsichtlich des Willens Christi *nicht* zu. Denn dieser Wille sind dann eigentlich zwei, jeweils auf ihren Schienen parallel zueinander laufende Willen, wobei der Wille aus Christi menschlicher Natur dem bestimmenden Willen aus Christi göttlicher Natur freiwillig Gehorsam leistet. Diesem Bild des Willens Christi ist, völlig im Sinne Bulgakows (siehe S. BULGAKOV: Lamb, 254), entgegenzuhalten, dass Christus nicht nur in Gethsemane, sondern stets während seines irdischen Lebens als *eine* Person *eines* Willens *echt* betete, wenn er betete, und niemals *zum Schein* dies tat. Dass er es zum Schein tat (selbstverständlich mit gutem Zweck), ist die absurde Konsequenz einer konsequent zu Ende gedachten Zwei-Willen-Lehre. Bulgakow schreibt (ohne diese Lehre zu erwähnen):

„He prayed without praying [...] This is one of the numerous and striking consequences of the docetism that becomes inevitable when the kenosis is denied, when the Lord's self-humiliation is insufficiently understood. But in humiliating Himself to the point of becoming man, the God-Man established for His earthly life not the supreme measure of the fullness of His Divinity but only the relative measure of humanity, with which He united Himself without separation.“<sup>34</sup>

## 6. Maria-Sophia und Christus-Sophia

Bulgakows Lehre von der Inkarnation weist in sich eine eigentümliche Spannung auf. Sein sophiologischer Ansatz gleicht die beiden Naturen Christi als Urbild und Abbild – göttliche Sophia und kreatürliche Sophia – einander an; sein kenotischer Ansatz hingegen lässt die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos nicht nur als eine eindeutige und rückhaltlose erscheinen, sondern auch als einen *abgrundtiefen* Abstieg. Dieser Eindruck verdankt sich unserem Wissen, dass die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos zuzeiten „ihres Gefallenseins“ erfolgt, also zu einer Zeit, als alle anderen Hypostasen dieser Natur

<sup>34</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 254.

in Sünde und Schuld, in Leid und Tod, mehr oder minder tief verstrickt sind; – verdankt sich unserem Wissen, dass die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos mit dem Ziel der Erlösung *jeder* dieser anderen Hypostasen aus Sünde und Schuld, aus Leid und Tod, erfolgt, welche Erlösung offenbar (außer in *einem einzigen* besonderen Fall) nur um den Preis von Christi „blood, sweat, and tears“ (um mit Churchill zu sprechen), von Christi Leiden und Christi Tod zu haben ist, zu welchen Negative (wie auch zum Befreitwerden von ihnen) nun eben besonders die menschliche Natur, überhaupt nicht die göttliche, befähigt.

Alle anderen Hypostasen der menschlichen Natur, sagte ich, sind zu der Zeit, als der Logos die menschliche Natur annimmt, in Sünde und Schuld mehr oder minder tief verstrickt; *eine* aber ist dies zunächst schon am allerwenigsten und kaum, und dann überhaupt nicht mehr: Maria – „the New Eve, the Most Pure Virgin Mary, in whom original sin was rendered impotent“.<sup>35</sup>

„The Most Pure Virgin was worthy of becoming the receptacle of the Holy Spirit and the Mother of the Lord. [...] That which was lacking for this even in the Virgin Mary's humanity (because She too was burdened by the weight of original sin) was provided by the Holy Spirit, who descended upon Her at the Annunciation.“<sup>36</sup>

Die orthodoxe Abweichung vom römisch-katholischen Dogma ist ersichtlich. Nicht nur orthodox, sondern auch entschieden sophiologisch geprägt ist dann das, was Bulgakow des Weiteren über Maria sagt. Das machen die folgenden Zitate deutlich:

„[T]he two natures in the one hypostasis of Christ correspond to the two hypostases that hypostatize His human nature: alongside the hypostasis of the Logos [*gemeint ist: the hypostasis which is the Logos*], there is the proper, creaturely hypostasis of the creaturely Sophia, the Virgin Mary.“<sup>37</sup>

„[T]he creaturely Sophia, whom He hypostatizes in His humanity, is also hypostatized in her autonomous being; this creaturely hypostasis of the creaturely Sophia is the Virgin Mary.“<sup>38</sup>

„[T]he human nature, being in-hypostatized in the Logos, must have its fullness and autonomous being prerealized in its proper hypostasis, the Virgin Mary.“<sup>39</sup>

„[T]he Incarnation is not only a binatural union in one hypostasis but also a bihypostatic union in one nature. Christ did not bring His human nature down from heaven, and He did not create it anew from the earth; rather, He took it from 'the most pure flesh and blood of the Virgin Mary.' And this 'taking' is not an external and mechanical borrowing or coercion on the part of the Divine omnipotence; instead, it is a

<sup>35</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 199.

<sup>36</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 199–200.

<sup>37</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 201.

<sup>38</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 203.

<sup>39</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 202.

mutually hypostatic act: The Logos could *take* His flesh from the Virgin Mary only because She *gave* it<sup>40</sup>

„Thus – and this is the most important thing – the Incarnation of Christ is realized not in one Person but in two: in Christ and in the Virgin Mary. The icon of the Mother of God with Infant is therefore the true Icon of the Incarnation (and thus of the Divine-Humanity).“<sup>41</sup>

Nun, was sich in bildlicher Konkretheit beispielsweise durch die berühmte Ikone der Gottesmutter von Wladimir sagen lässt, das lässt sich auch in semi-formaler symbolischer Abstraktion wie folgt sagen:

Die göttliche Sophia = GN MN = die geschöpfliche Sophia  
HYST(S, GN) HYST\*(S, MN) HYST\*(Maria, MN)<sup>42</sup>  
Sohn(S, V) Sohn(S, Maria)

Die Sache ist es wert, denjenigen Punkt hervorzuheben, der nach Bulgakow die besondere theologische Bedeutsamkeit der Beziehung zwischen Christus und Maria ausmacht (eine Bedeutsamkeit, für die der Protestantismus *blind* ist, wie Bulgakow zu Recht moniert<sup>43</sup>). Zwar ist jeder Mensch eine Hypostase der menschlichen Natur – der geschöpflichen Sophia –, und somit hätte der Logos von jeder gebärfähigen Frau durch Empfängnis und Geburt die menschliche Natur annehmen können; aber Maria ist in ausgezeichneter Weise Hypostase der menschlichen Natur, nämlich *in beinahe* – und nach der Reinigung durch den Heiligen Geist *in gänzlich – unentstellter Weise*,<sup>44</sup> solchermaßen *excellenter*, dass

<sup>40</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 200.

<sup>41</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 202.

<sup>42</sup> Der Asteriskus bei „HYST“ besagt, dass Maria und der Sohn die menschliche Natur in höchst eminenter Weise hypostasieren (während weniger eminente Hypostasen dieser Natur möglich und auch wirklich sind); mehr dazu im weiteren Text. „HYST(Maria, GN)“ fehlt zu Recht, denn wie Bulgakow zu Recht sagt: „His [the Logos’s] divine nature, on the contrary, does exist only in Him [*gemeint ist: not also in Mary*].“ (S. BULGAKOV: Lamb, 201.)

<sup>43</sup> Vgl. S. BULGAKOV: Lamb, 200.

<sup>44</sup> Bulgakow schreibt: „The proper nature of the Most Holy Theotokos with Her personal and generic holiness was restored in its sophianicity and purified and integrated to a [*sic*] such a degree that the descent upon Her of the Holy Spirit could occur, communicating perfect sophianicity to Her“ (S. BULGAKOV: Lamb, 205). Außerdem: „In the capacity of the bearer of the creaturely human essence in its intact state, restored by the Holy Spirit, She [the Virgin Mary] is the personification of the Church“ (S. BULGAKOV: Lamb, 202). Gewiss. Nur, der wiederhergestellte „intakte Zustand“, von dem da die Rede ist, ist *nicht eigentlich* der der menschlichen Natur, die ja – *an sich* unverletzlich – nur dadurch *gewissermaßen* „nicht intakt“ oder aber „intakt“ sein kann, dass Hypostasen von ihr *als Hypostasen von ihr* „nicht intakt“ oder „intakt“ sind. Der wiederhergestellte „intakte Zustand“ ist *eigentlich* der einer ausgezeichneten Hypostase der menschlichen Natur: der Mariens. Dennoch redet

Bulgakow die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase, die er sonst einhält, im Fall Mariens und ihrer Natur „platonisierend“ zumindest verbal verwischt:

„As the Mother of the Lord, She fully manifested in Herself the image of the creaturely Sophia. Mary is precisely that human nature that was worthy of being united with the divine nature of the Logos through the reception of His hypostasis. [...] The divine birth is therefore the spiritual meeting of the hypostatic creaturely Sophia with the Logos, and in this meeting the hypostatic creaturely Sophia manifests herself as the Soul of the world, the Queen of all creation, of heaven and earth. [...] What does it matter if the whole meaning of what was accomplished did not become immediately clear to the Virgin Mary, since, as the creaturely Sophia, She too was subject to temporality and becoming?“<sup>45</sup>

Die andere – über alle anderen – ausgezeichnete Weise, die menschliche Natur – die geschöpfliche Sophia – zu hypostasieren, ist aber diejenige Christi, der zudem die göttliche Natur – die göttliche Sophia – zugleich mit der menschlichen *excellenter* hypostasiert; und auch hier verwischt Bulgakow „platonisierend“ zumindest verbal die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase:

„[A]s the hypostatic Sophia, He unites in the unity of His two natures the Divine Sophia, as His Divinity, and the creaturely Sophia, as His humanity. For this reason He can be called the Wisdom of God in a double capacity: as the hypostasis of the Heavenly Sophia and of the creaturely Sophia.“<sup>46</sup>

Gegen aktuelle oder mögliche Bedenken trägt Bulgakow fest:

„[I]t is in no wise a contradiction to call both Christ and the Mother of God Sophia, although [*der Logik nach müsste es heißen: because*] they are called Sophia in different senses.“<sup>47</sup>

Hiernach ist es nun nicht nur einmal, sondern *zweimal* gewiss im Sinne Bulgakows, mit *prophetisch aufgefassten* biblischen (wenn auch deuterokanonischen) Worten zu schließen:

„Das ist unser Gott; kein anderer gilt neben ihm. Er hat den Weg der Weisheit ganz erkundet und hat sie Jakob, seinem Diener, verliehen, Israel, seinem Liebling. Dann erschien sie auf der Erde und hielt sich unter den Menschen auf.“<sup>48</sup>

Bulgakow oft so, als könnte die menschliche Natur *selbst* (nicht bloß ihre Hypostasen in der Funktion von Hypostasen von ihr) Negatives befallen (siehe etwa auch S. BULGAKOV: Lamb, 199–200) und von diesem Negativen wieder befreit werden.

<sup>45</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 200, 201–202.

<sup>46</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 203.

<sup>47</sup> S. BULGAKOV: Lamb, 203.

<sup>48</sup> Baruch 3,36–38 (vgl. Weisheit 9,9–10; Sprichwörter 8,30–31; Johannes 1,14). Es ist der Beachtung wert, dass gemäß der Vulgata und der lateinischen Syntax im letzten Satz der zitierten Stelle im Deutschen die männliche Form stehen müsste, also „er“ statt „sie“. Nach

## 7. Appendix: Die theologische Unvermeidlichkeit der Kenosis

Für die rechte Einschätzung der Zwei-Naturen-Lehre ist es unerlässlich, sich einen Überblick über die einschlägigen logisch-ontologischen Allgemeinverhältnisse zu verschaffen (und der Klarheit halber am besten ohne Rücksicht auf Sophianik, Bulgakows nicht ausgenommen):

- (A) Wenn in der Zwei-Naturen-Lehre von der göttlichen Natur und der menschlichen Natur die Rede ist, so ist damit jeweils etwas gemeint, was, der ontologischen Kategorie nach, wenn nicht mit einer gewissen inhaltlich reichen Individueneigenschaft identisch ist, so doch zu einer solchen isomorph ist.
- (B) In einer Natur (gleich, ob sie göttlich, menschlich, giraffisch, mineral-ölsch oder sonst etwas ist) sind gewisse Eigenschaften per se beschlossen; aber die fragliche Natur *hat* diese Eigenschaften nicht, sondern *gehabt* werden sie vielmehr von einer Entität, die die Natur *hat*: *deren* Natur sie ist. Das lässt sich durch einen Vergleich illustrieren: Im Würfelsein ist u. a. per se die Eigenschaft beschlossen, räumlich ausgedehnt zu sein; aber das Würfelsein hat nicht diese Eigenschaft, sondern diese Eigenschaft hat vielmehr *jeder Würfel*: Jeder Würfel ist räumlich ausgedehnt.
- (C) Es scheint das folgende Prinzip – *das Naturbeschlossenheitsprinzip* – zu gelten: Für alle  $f$  und alle  $x$  und alle  $g$ : Ist  $g$  eine Natur von  $x$  (hat  $x$   $g$  als Natur) und ist  $f$  eine Eigenschaft, die in  $g$  per se beschlossen ist, dann hat  $x$  die Eigenschaft  $f$ . Zur Begründung könnte man (rhetorisch) fragen: Wer etwas besitzt, besitzt der nicht auch alles, was darin per se beschlossen ist?
- (D) Es gilt in jedem Fall *das Hypostasenprinzip*: Für alle  $x$  und alle  $f$ : Ist  $x$  Hypostase irgendeiner Individuennatur und ist  $f$  eine Individueneigenschaft, dann hat  $x$   $f$  und nicht die Negation von  $f$ , *oder aber*  $x$  hat die Negation von  $f$  und nicht  $f$ .

Nun hat Christus gemäß der Zwei-Naturen-Lehre zwei Naturen, die göttliche Natur (sein angestammtes Wesen) und die menschliche Natur (sein angenommenes Wesen); er ist, mit anderen Worten, Hypostase beider Naturen. Christus

der Septuaginta und der griechischen Syntax hingegen kann sehr wohl „sie“ gesetzt werden; es ist aber auch „er“ möglich.

ist – formalontologisch betrachtet – ein Individuum (keine Eigenschaft, kein Sachverhalt, kein Begriff, etc.), und die göttliche und die menschliche Natur sind Individuennaturen. Es folgt also nach dem Hypostasenprinzip: Christus hat die Sündlichkeit (eine Individueneigenschaft, nämlich die Fähigkeit zu sündigen) und nicht die Unsündlichkeit (die Negation der Fähigkeit zu sündigen: die Unfähigkeit zu sündigen), *oder aber* Christus hat die Unsündlichkeit und nicht die Sündlichkeit. Nun ist aber in der göttlichen Natur die Unsündlichkeit per se beschlossen, in der menschlichen Natur jedoch die Sündlichkeit. Es folgt also mit dem Naturbeschlossenheitsprinzip, dass Christus sowohl die Unsündlichkeit als auch die Sündlichkeit hat – womit nun, im gegebenen Fall, ein Widerspruch sichtlich ist zwischen den Konsequenzen des Naturbeschlossenheitsprinzips und den Konsequenzen des Hypostasenprinzips.

Diesem Widerspruch kann man nicht billig entgehen, etwa mit der so beliebten Konstruktion, dass Christus *qua* Hypostase der göttlichen Natur die Unsündlichkeit hat und nicht die Sündlichkeit, *qua* Hypostase der menschlichen Natur aber die Sündlichkeit und nicht die Unsündlichkeit. So richtig dies *in sich* ist, so muss man doch dennoch auch *dasjenige* zur Kenntnis nehmen und kann es nicht ignorieren, was gemäß dem Hypostasenprinzip *ganz ohne* „*qua*“ (also ganz ohne Relativierung und Einschränkung auf die göttliche bzw. menschliche Natur) folgt – was nun bedeutet, dass man mit dem aufgewiesenen Widerspruch nach wie vor ungemildert konfrontiert ist.

Um ihn zu beseitigen (man wird ihn doch nicht etwa akzeptieren), ist es nicht plausibel, göttliche und menschliche Natur miteinander zu harmonisieren, also in jedem Fall, wo in der menschlichen Natur eine Eigenschaft *f* per se beschlossen ist (Sündlichkeit, Sterblichkeit, etc.), in der göttlichen Natur aber die Negation von *f* (Unsündlichkeit, Unsterblichkeit, etc.), oder umgekehrt, *f* bzw. die Negation von *f* oder beide Eigenschaften aus der jeweiligen sie beinhaltenden Natur zu entfernen (nicht mehr darin per se beschlossen sein zu lassen); denn in dieser Weise vorzugehen, ist eklatant *ad hoc*. Was man natürlich tun könnte, wäre die Zwei-Naturen-Lehre aufzugeben, also Christus *nicht* sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur zuzuschreiben, sondern nur eine von beiden; dadurch verschwindet der Widerspruch. Tatsächlich stellt die obige Argumentation ein starkes Argument für den Monophysitismus dar – und das kleine Kapitel 5 im vierten Buch der *Expositio fidei* des Damasceners (S. 192 der verwendeten Ausgabe)<sup>49</sup> ist ein deutliches Indiz dafür, dass sich einmal realexistierende

<sup>49</sup> Stiefenhofer (der Übersetzer) kommentiert (S. 192 der verwendeten Ausgabe): „Abweisung einer monophysitischen Spitzfindigkeit.“ Leider ist es mehr als eine Spitzfindigkeit; sowohl Stiefenhofer als auch Johannes Damascenus erweisen sich als unfähig, die Tragweite der „Spitzfindigkeit“ zu erfassen.

Monophysiten durch argumentativ Ähnliches haben leiten lassen. Wollen wir aber hinter Chalcedon zurück? Ich will es nicht.

Es bleibt dann allein übrig, das Naturbeschlossenheitsprinzip aufzugeben und zu sagen: Christus hat die menschliche Natur *und* die göttliche Natur, aber er hat *nicht* alle Eigenschaften, die in der menschlichen oder in der göttlichen Natur per se beschlossen sind (sondern die Menge der Eigenschaften, die er hat, ist im Einklang mit dem Hypostasenprinzip *konsistent*: für keine einzige Eigenschaft in dieser Menge ist auch deren Negation in ihr). Zweifelsohne ist das eine absolut entlegene ontologische Ausnahme – wodurch die immense *Plausibilität* des Naturbeschlossenheitsprinzips verständlich wird.

Man muss zudem zu dessen Gunsten konstatieren, dass ein Aufgeben von ihm wohl nur um den Preis zu haben ist, dass man sagt, eine Natur – *obwohl* sie (in Erweiterung von (A) auf alle Naturen) einer inhaltlich reichen Eigenschaft isomorph ist – werde in einem anderen Sinn *von etwas gehabt* als eine Eigenschaft, die in dieser Natur per se beschlossen ist. Ist es nämlich derselbe Sinn von „haben“, der wie für die Eigenschaftshabe von etwas so auch für dessen *Naturhabe* oder *Wesenshabe* gilt, dann ist gar nicht zu sehen, wie das Naturbeschlossenheitsprinzip *nicht* gelten könnte (denn dann wäre eben eine von *x* gehabte Natur nichts anderes als eine von *x* gehabte Eigenschaft, und mit einer gewissen Eigenschaft hat *x* offenbar auch alle Eigenschaften, die in ihr per se beschlossen sind);<sup>50</sup> und dann bliebe, will man dem Monophysitismus entgehen, nur übrig, Christus sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur abzusprechen – was tatsächlich kein Monophysitismus wäre, aber einer würde (ein eigentümlicher, den man besser „Miaphysitismus“ nennt), wenn man Christus nicht nur sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur abspräche, sondern zugleich auch eine maßgeschneiderte gottmenschliche Natur *sui generis* zuspräche.

Blieben wir bei der chalcedonischen Entscheidung. Wenn ein Individuum eine Natur hat, aber nicht alle Eigenschaften hat, die in dieser Natur per se beschlossen sind, dann hat das Individuum die fragliche Natur *kenotisch*. Es gibt in dieser eigentümlichen Naturhabe auch Grade: überhaupt kenotisch, ein wenig kenotisch, sehr kenotisch. Was von der Kenosis des Habens einer Natur aber überhaupt nicht betroffen werden kann, das ist die Eigenschaft, die deren „Herz“ ist: im Fall der göttlichen Natur ist es die Eigenschaft, ein Gott zu sein; im Fall der menschlichen Natur ist es die Eigenschaft, ein Mensch zu sein (vgl. den Schluss von Fußnote 29). Hat also ein Individuum eine Natur, dann hat es auch die Eigenschaft, die deren „Herz“ („Zentrum“, „Kristallisationspunkt“) ist.

<sup>50</sup> Aber wenn dem so wäre und zudem Christus die ganze Zeit seines irdischen Lebens die Eigenschaft hat, ein Gott zu sein (wovon auszugehen ist), müsste er dann nicht auch jene ganze Zeit die Eigenschaft haben, unsterblich zu sein – welche Eigenschaft doch in der erstgenannten per se beschlossen ist? Wie aber hat er dann sterben können?

Was Christus anbetrifft, so hat er zwar sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur, *aber beide kenotisch*; denn Unsündlichkeit ist in der göttlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaft (eine Zeit lang) nicht, sondern vielmehr die in der menschlichen Natur per se beschlossene Sündlichkeit (freilich ohne jemals zu sündigen); und Anfänglichkeit ist in der menschlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaft nicht, sondern vielmehr die in der göttlichen Natur per se beschlossene Unanfänglichkeit (ungeachtet seiner Geburt aus einer Frau).

Freilich ist es theologisch eingebürgert (bei denen, die das Konzept der *Kenosis* überhaupt ernst nehmen), nur Christi Haben der göttlichen Natur als *kenotisch* zu bezeichnen, nicht auch sein Haben der menschlichen Natur. Zur Rechtfertigung könnte man sagen: Christi Haben der göttlichen Natur *vor* der Auferstehung ist *weit zurückgenommener* als sein Haben der menschlichen; so sind etwa auch Unumschränktheit, Allwissenheit, Unverletzlichkeit, (emotionale) Unerschütterlichkeit und natürlich Unsterblichkeit in der göttlichen Natur per se beschlossen, aber Christus hat diese Eigenschaften *vor* der Auferstehung *nicht* (der Logos freilich, *vor* der Inkarnation, hatte jene Eigenschaften selbstverständlich), sondern stattdessen (gemäß dem Hypostasenprinzip) die Negationen dieser Eigenschaften: Umschränktheit, Wissenslückenhaftigkeit, Verletzlichkeit, Erschütterlichkeit und Sterblichkeit (welche fünf Eigenschaften in der menschlichen Natur per se beschlossen sind).

Jedoch: *Nach* der Auferstehung kehren sich die Verhältnisse um. Nun ist Christi Haben der menschlichen Natur *weit zurückgenommener* als sein Haben der göttlichen. Warum also, schließlich, das eine Haben „kenotisch“ nennen, das andere aber nicht? Soll etwa nur das Haben der *höheren* Natur (hier: der göttlichen) „kenotisch“ – wörtlich: „entleert“ – sein können? Doch auch das Haben der niedrigeren Natur (hier: der menschlichen) kann doch „entleert“ sein. Richtig ist freilich, dass die Entleerung des Habens der höheren Natur zugunsten der Füllung des Habens der niedrigeren eine Erniedrigung des Naturenträgers (der zweinatürigen Hypostase) ist, die Entleerung des Habens der niedrigeren Natur zugunsten der Füllung des Habens der höheren hingegen eine Erhöhung.

Von derjenigen menschlichen Eigenschaft, die in diesem Zusammenhang nun ganz besonders zu berücksichtigen ist, schreibt Bulgakow: „Die Sterblichkeit gehört zur gefallenen menschlichen Natur, die Christus in Seinem sterblichen menschlichen Wesen angenommen hat.“<sup>51</sup> Bulgakow nimmt offenbar an, dass die Sterblichkeit erst durch den Sündenfall in die menschliche Natur hineinkam, also erst *nachträglich* zu ihr gehört. Problematisch ist hieran die Vorstellung einer inneren Veränderung der menschlichen Natur. Vielmehr ist es doch so: Die Sterblichkeit gehört mit der Sündlichkeit – von dieser doch wohl beinhaltet (siehe

<sup>51</sup> S. BULGAKOV: *Leben*, 150.

Fußnote 28) – *ursprünglich und feststehend* zur menschlichen Natur: ist in ihr *per se beschlossen*. Da hier nur von *Fähigkeiten* die Rede ist, ist damit aber nicht gesagt, dass jeder Mensch irgendwann sündigen bzw. sterben muss; es gehören vielmehr auch die Fähigkeit, nicht zu sündigen (was etwas anderes ist als die Unfähigkeit zu sündigen), und die Fähigkeit, nicht zu sterben (was etwas anderes ist als die Unfähigkeit zu sterben), zur menschlichen Natur. Hat der auferstandene Christus die menschliche Natur *verstärkt kenotisch* – insbesondere ohne Sündlichkeit und Sterblichkeit (aber immer noch mit der in dieser Natur *per se* beschlossenen *Korporalität*), weil er die Unsündlichkeit und die Unsterblichkeit *wiederhat* –, so hat diese selbe Natur *erstmalig kenotisch* jeder von Christus verschiedene Mensch, der in Christo (durch dessen Heilstat erlöst) aufersteht – weil er die Unsündlichkeit und die Unsterblichkeit *erstmalig hat*.<sup>52</sup> Eine andere Natur als die *ursprüngliche* menschliche (ihm in der Schöpfung verliehene) hat ein solcher Mensch durchaus nicht, sondern er hat dieselbe in sich unveränderte menschliche Natur wie Christus (der außerdem auch noch die göttliche hat); er hat sie aber nun (mit der Auferstehung) wie Christus sie, solange Christus sie hat, schon immer hat: *kenotisch*.

<sup>52</sup> Um es noch einmal herauszustellen: Unsündlichkeit ist die Unfähigkeit (jemals [ab *jetzt* gerechnet] bzw. zu *t*) zu sündigen, Unsterblichkeit die Unfähigkeit (jemals bzw. zu *t*) zu sterben, Sündlichkeit ist die Fähigkeit (irgendwann [ab *jetzt* gerechnet] bzw. zu *t*) zu sündigen, Sterblichkeit die Fähigkeit (irgendwann bzw. zu *t*) zu sterben. Im Deutschen gibt es hingegen keine auch nur halbwegs eingeführten Ein-Wort-Bezeichnungen für die Fähigkeit, nicht (d. h.: niemals [ab *jetzt* gerechnet] bzw. nicht zu *t*) zu sündigen, und die Fähigkeit, nicht (d. h.: niemals bzw. nicht zu *t*) zu sterben. Die logischen Verhältnisse sind wie folgt: Die Fähigkeit, nicht zu sterben, wird von der Unsterblichkeit beinhaltet, ist aber mit der Sterblichkeit kompatibel, die ihrerseits mit der Unsterblichkeit inkompatibel ist. Genau Gleiches gilt für die Fähigkeit, nicht zu sündigen, die Unsündlichkeit und die Sündlichkeit.

## Verwendete Literatur

- BULGAKOV, Sergius: *The Lamb of God*, übersetzt von B. Jakim, Grand Rapids, MI, 2008: Erdmans.
- BULGAKOV, Sergij: *Aus meinem Leben. Autobiographische Zeugnisse*, hg. von B. Hallensleben und R. M. Zwahlen, Münster 2017: Aschendorff.
- JOHANNES VON DAMASKUS [Ioannes Damascenus]: *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens [Expositio fidei, deutsch]*, übersetzt von D. Stiefenhofer, München 1923: Kösel.
- MEIXNER, Uwe: *Eine Theorie der Trinität*, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. Bd. 1, Trinität (STEP 16/1)*, Münster 2018: Aschendorff, 387–415.
- NEUE JERUSALEMER BIBEL. *Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, hg. von A. Deissler und A. Vögtle, Freiburg 1985: Herder.